



N12<522673102 021



ubTÜBINGEN



11

552

Fischer UB 121-

Zeitschrift für Kirchengeschichte

92. Band 1981
Heft 1

OSIANDERSCHE BUCHHANDLUNG

 ZEITSCHRIFT FUER KIRCHENGES
 E617264/200
 Universitaetsbibliothek
 Zeitschriftenstelle
 Wilhelmstr.
 D 7400 Tuebingen 1

204
16/85

1981

05. JAN 1981



Verlag W. Kohlhammer

Fischer 2554

21

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

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

Inhalt

92. Band (Vierte Folge XXX) Heft 1

Untersuchungen

- Adolf Lippold: Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Große 1
 Richard Collins: Beobachtungen zu Form, Sprache und Publikum
 der Prosabiographien des Venantius Fortunatus in der Hagiographie
 des römischen Gallien 16
 Adolar Zumkeller: Erbsünde, Gnade und Rechtfertigung im Verständnis
 der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters 39

Kritische Miscellen

- Andreas Arndt und Wolfgang Virmond: Zur Entstehung und Gestaltung
 der beiden ersten Bände „Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen“ 60
 Reinhard Staats: Das Kaiserreich 1871 – 1918
 und die Kirchengeschichtsschreibung 70

- Literarische Berichte und Anzeigen* 97

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1981 kostet im Abonnement DM 121,- inclusiv Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 48,- zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 6,5% MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 800430, 7000 Stuttgart 80, Telefon (07 11) 78 63-1, Telex 7-255 820. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1981. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten 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. 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. Adolf Lippold, Institut für Geschichte, Universitäts-Straße 31, 8400 Regensburg; Richard Collins, 40 rue de la Montaque Sainte Geneviève, F 75005 Paris; P. D. Dr. Adolar Zumkeller OSA, Augustinus-Institut, Steinbachtal 2 a, 8700 Würzburg; Dr. Andreas Arndt und Dr. Wolfgang Virmond, Schleiermacherforschungsstelle, Leuchtenburgstraße 39-41, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Reinhard Staats, Hegelstraße 7, 6902 Sandhausen.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage R. Brockhaus, Wuppertal und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, bei.

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

92. BAND 1981
VIERTE FOLGE XXX



Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR

KIRCHENGESCHICHTE

92. BAND 1981

VIERTE FOLGE XXX



96 2554

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

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

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

INHALT

Andreas Arndt/Wolfgang Virmond: Zur Entstehung und Gestaltung der beiden ersten Bände „Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen“	60
Hans Joachim Berbig: Zur rechtlichen Relevanz von Ritus und Zeremoniell im römisch-deutschen Imperium	204
Ulrich Bubenheimer: Gelassenheit und Ablösung	250
Richard Collins: Beobachtungen zu Form, Sprache und Publikum der Prosabiographien des Venantius Fortunatus in der Hagiographie des römischen Gallien	16
Karl Hausberger: Die Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz	269
Reinhard M. Hübner: Epiphanius, Ancoratus und Ps-Athanasius, contra Sabellianos	325
Adolf Lippold: Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Große	1
Rudolf Riedinger: Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Sophronius von Jerusalem und Macarius von Antiocheia	311
Rudolf Riedinger: Sprachschichten in der lateinischen Übersetzung der Lateranakten von 649	180
Wilhelm Schneemelcher: Antike und Christentum	290
Reinhard Staats: Das Kaiserreich 1871–1918 und die Kirchengeschichtsschreibung	70
Peter Stockmeier: Bemerkungen zur Christianisierung der Goten im 4. Jahrhundert	315
Arnold Stötzel: Warum Christus so spät erschien – die apologetische Argumentation des frühen Christentums	147
Wolfgang Wischmeyer: Das Beispiel Jonas. Zur kirchengeschichtlichen Bedeutung von Denkmälern frühchristlicher Grabeskunst zwischen Theologie und Frömmigkeit	161
Adolar Zumkeller: Erbsünde, Gnade und Rechtfertigung im Verständnis der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters	39

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Archiv für Liturgiewissenschaft 20/21, 1978/1979 S. 421–422 (Schwaiger)
- Assmann, Erwin: Godeshalcus und Visio Godeshalci S. 380–381 (Schmidt)
- Aubineau, Michel: Les Homélie's Festales d'Hésychius de Jérusalem S. 370–373 (Wickham)
- Bäumer, Remigius: Concilium Tridentinum S. 123–125 (Berbig)
- Baker, Derek: The Church in Town and Countryside S. 414–415 (Endres)
- Bernath, Mathias: Historische Bücherkunde Südeuropas S. 337–338 (Weiss)
- Bloth, Hugo G.: Die Kirche in Pommern S. 139 (Krause)
- Borromeo, Federigo: De cabbalisticis inventis libro duo S. 125 (Maier)
- Bosinski, Gerhard: Das Schrifttum des Rostocker Reformators Joachim Slüter S. 112–114 (Zunker)
- Breatnach, P. A.: Die Regensburger Schottenlegende S. 377–378 (Hennig)
- Byzantinoslavica 1979 S. 422 (Schwaiger)
- Calixt, Georg: Schriften zur Eschatologie, hrsg. von Inge Mager S. 129–132 (Wallmann)
- Courvoisier, Jacques: De La Réforme au Protestantisme S. 122 (Gaßmann)
- Christensen, Torben: Kirkehistorisk Bibliografi S. 336–337 (Schäferdiek)
- Cramer, Winfried: Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Tradition S. 354–358 (Drijvers)
- Croce, Giovanna della: Gerhard Tersteegen S. 397 (Faulenbach)
- Deér, Joseph: Byzanz und das abendländische Herrschertum S. 100–103 (Schmalzbauer)
- Deppermann, Klaus: Melchior Hoffmann S. 395–396 (Faulenbach)
- Dolan, Jay P.: The Imigrant Church S. 135 (Doerries)
- Doll, Anton: Traditiones Wizenburgensis S. 378–380 (Schneider)
- Engel, Peter: Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit S. 125 (Wallmann)
- Fenske, Hans: Im Bismarckschen Reich 1871 bis 1890 S. 140 (Berbig)
- Fligge, Jörg, R.: Herzog Albrecht von Preußen und der Osiandrismus 1522–1568 S. 116 (Müller)
- Frohnes, Heinzgünter: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte S. 373–377 (Hauschild)
- Gatz, Erwin: Akten der Fuldaer Bischofskonferenz, I. 1871–1887 S. 405–407 (Haas)
- Goetz, Hans-Werner: Die Geschichtstheologie des Orosius S. 365 (Berbig)
- Gräb, Wilhelm: Humanität und Christentumsgeschichte S. 398–405 (Peiter)
- Grimm, Harold J.: Lazarus Spengler. A lay Leader of the Reformation S. 114–115 (Stupperich)

- Guggisberg, Hans R.: *Ecclesia semper reformanda* S. 415–416 (Hammer)
- Helmreich, Ernst C.: *The German Churches under Hitler* S. 412–413 (Lindt)
- Helvetia Sacra*. Section I, Vol. 3 S. 339–340 (Reinhardt)
- Herbergen der Christenheit* 1977/78 S. 418–421 (Brennecke)
- Hoffmann, M.: *Toleranz und Reformation* S. 392 (Neuser)
- Jacewicz, Wiktor: *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945* S. 141 (Valasek)
- Johnson, Arne Odd: *The Tax Book of the Cistercian Order* S. 381–382 (Haacke)
- Junod, Marie-Claude und Monique Droin-Bridel, Olivier Labarthe: *Polémiques religieuses* S. 343–344 (Curvoisier)
- Klein, Richard: *Marc Aurel* S. 99 (Berbig)
- Kohl, Waldemar M.: *Congregationalism in America* S. 133 (Doerries)
- Koschorke, Klaus: *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* S. 97 (Ménard)
- Kraume, Herbert: *Die Gerson-Übersetzungen Geilers von Kaysersberg* S. 385–387 (Burger)
- Krieg, G. A.: *Der mystische Kreis* S. 417 (Faulenbach)
- Liebmann, Maximilian: *Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation* S. 393–394 (Brecht)
- Lindhardt, Jan: *Rhetor, Poeta, Historicus* S. 387 (Guggisberg)
- Lippold, Adolf: *Theodosius der Große und seine Zeit* S. 367–370 (Klein)
- Littell, Franklin H.: *Atlas zur Geschichte des Christentums* S. 334–336 (Schäferdiek)
- Lorenz, Rudolf: *Arius judaizans?* S. 361–364 (Ritter)
- Lorz, Jürgen: *Das reformatorische Wirken Dr. Wenzeslaus Lincks in Altenburg und Nürnberg (1523–1547)* S. 394–395 (Bäumer)
- Lüdemann, Gerd: *Paulus, der Heidenapostel* Band I. S. 344–349 (Lindemann)
- Manning, E.: *Règle de Benoît. Edition du Centenaire.* S. 413–414 (Brouette)
- Maur, H. J. auf der: *Das Psalmenverständnis des Ambrosius* S. 350–352 (Mulvihill)
- Merkel, Helmut: *Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche* S. 349–350 (Hauschild)
- Meinhold, Peter: *Studien zu Ignatius von Antiochien* S. 354 (Brox)
- Moeller, Bernd: *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert* S. 117–120 (Jahns)
- Moßig, Christian: *Grundbesitz und Güterbewirtschaftung des Klosters Eberbach im Rheingau 1136–1250* S. 108–110 (Weber)
- Norden, Günther van: *Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung* S. 411–412 (Nicolaisen)
- Oexle, Otto Gerhard: *Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich* S. 106–107 (Jarnut)

- Patschovsky, Alexander: Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert S. 388–390 (Hlediková)
- Perrone, Lorenzo: La Chiesa di Palestine e le Controversie Christologiche S. 359–361 (Frend)
- Person, Ralph E.: The mode of theological Decision Making at early ecumenical councils S. 358–359 (Hanson)
- Pohlmann, Margarete: Der Humanismus im 19. Jahrhundert S. 132 (Kantzenbach)
- Reinkens, Joseph Hubert: Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873) S. 408–410 (Oeyens)
- Repertorium Germanicum Bd. 4 S. 340–343 (Reinhardt)
- Ricerche per la Storia Religiosa di Roma Bd. 3 S. 396–397 (Vinay)
- Rius-Camps, J.: The Four Authentic Letters of Ignatius, The Martyr S. 352–353 (Reichardt)
- Rott, Jean: Correspondance de Martin Bucer Bd. 1 S. 391–392 (Millet)
- Rousseau, Philip: Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian S. 103–105 (Lorenz)
- Scazzoso, Piero: Introduzione alla ecclesiologia di San Basilio S. 98 (May)
- Schellenberger, Barbara: Kathologische Jugend und Drittes Reich S. 142–145 (Weber)
- Schieffer, Theodor: Regesta Pontificum Romanorum Vol. 4 S. 339 (Reinhardt)
- Schindler, Alfred: Monotheismus als politisches Problem? S. 417–418 (Ritter)
- Schlyter, Hermann: Der China-Missionar Karl Gützlaff und seine Heimatbasis S. 136–139 (Zunker)
- Schneider, J.: Thomas von Sutton. Quaestiones ordinariae S. 383–384 (Hödl)
- Schöne, Jobst: Bekenntnis zur Wahrheit S. 120–121 (Fagerberg)
- Schulz, Frieder: Die Gebete Luthers S. 111 (Krause)
- Séguenny, André: Spiritualistische Philosophie als Antwort auf die religiöse Frage des XVI. Jahrhunderts S. 416–417 (Brecht)
- Silagi, Gabriel: Gerardi Moresenae aecclesiae sev Csanadiensis episcopi Deliberatio supra hymnvm trivm pverorvm S. 107 (Grégoire)
- Studia Theologica 33,2: 1979; 34: 1980 S. 422–423 (Schwaiger)
- Süssenbach, Uwe: Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin S. 365–367 ((Brennecke)
- Vries, Joseph de: Grundbegriffe der Scholastik 1980 S. 414 (Dettloff)
- Wilson, John Elbert: Gott, Mensch und Welt bei Franz Overbeck S. 410–411 (Bammel)

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- | | |
|------------------------------|--------------------------------|
| Bäumer, S. 394 | Klein, S. 367 |
| Bammel, S. 410 | Lindemann, S. 344 |
| Berbig, S. 99, 123, 140, 365 | Lindt, S. 412 |
| Brecht, S. 393, 416 | Lorenz, S. 103 |
| Brennecke, S. 365, 418 | Maier, J., S. 125 |
| Brouette, S. 413 | May, G., S. 98 |
| Brox, S. 354 | Ménard, S. 97 |
| Burger, S. 385 | Millet, S. 391 |
| Courvoisier, S. 343 | Müller, G., S. 116 |
| Dettloff, S. 414 | Mulvihill, S. 350 |
| Doerries, S. 133, 135 | Neuser, S. 392 |
| Drijvers, S. 354 | Nicolaisen, S. 411 |
| Endres, S. 414 | Oeyen, S. 408 |
| Fagerberg, S. 120 | Peiter, S. 398 |
| Faulenbach, S. 395, 397, 417 | Reichardt, S. 352 |
| Frend, S. 359 | Reinhardt, S. 339 f., 340 f. |
| Gaßmann, S. 122 | Ritter, S. 361, 417 |
| Gregoire, S. 107 | Schäferdiek, S. 334 f., 336 f. |
| Guggisberg, S. 387 | Schmalzbauer, S. 100 |
| Haacke, S. 381 | Schmidt, S. 380 |
| Haas, S. 405 | Schneider, S. 378 |
| Hammer, S. 415 | Schwaiger, S. 421 f. |
| Hanson, S. 358 | Stupperich, S. 114 |
| Hauschild, S. 349, 373 | Valasek, S. 141 |
| Hennig, S. 377 | Vinay, S. 396 |
| Hlediková, S. 388 | Wallmann, S. 125, 139 |
| Hödl, S. 383 | Weber, E., S. 108 |
| Jahns, S. 117 | Weber, K., S. 142 |
| Jarnut, S. 106 | Weiss, S. 337 f. |
| Kantzenbach, S. 132 | Wickham, S. 370 |
| Krause, S. 111, 139 | Zunker, S. 136 |

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1981 kostet im Abonnement DM 121, – inclusiv Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 48, – 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 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. Karl-Heinrich Faulenbach, Höhenring 54, 5357 Swisttal-Heimerzheim.

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

UNTERSUCHUNGEN

Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Große

Von Adolf Lippold

In einem berühmt gewordenen und auch in der wissenschaftlichen Literatur viel zitierten, freilich nur in der *historia Arianorum* des Athanasius überlieferten Brief an Constantius II. soll Ossius, der greise Bischof von Cordova, im Jahre 356 geäußert haben: „Bedenke, Kaiser, daß Du ein sterblicher Mensch bist! Fürchte den Tag des Gerichts, erhalte dich rein für ihn! Mische Dich nicht in kirchliche Dinge und erteile uns darin keine Befehle, sondern sei vielmehr unser Schüler. Dir hat Gott das Kaisertum geschenkt, uns hat er die kirchlichen Dinge anvertraut. . . Hüte Dich, schwere Schuld auf Dich zu laden, indem Du die Dinge der Kirche an Dich ziehst!“¹

R. Klein, der das Schreiben bei der Diskussion darüber heranzieht, ob Constantius ein „despotischer“ Kaiser war, dem sich einige Bischöfe um des Glaubens willen standhaft widersetzten, weist darauf hin, daß die Authentizität des Briefes durchaus nicht über alle Zweifel erhaben ist. Wesentlicher als eine ganze Reihe auch meiner Meinung nach durchaus bedenkenswerter Zweifel² ist für Klein „die Kontrastierung der im Brief enthaltenen Gedanken mit der praktischen Handlungsweise des in der Politik sehr aktiven Spaniers“. Es stelle sich heraus, daß ähnlich wie Athanasius, Hilarius v. Poitiers oder Lucifer v. Calaris auch Ossius die staatliche Hilfe durchaus nicht verschmähte, wenn es um die Sache seines Glaubens und seiner Interessen ging. Den Beweis für diese These sucht Klein auch mit Rückgriff auf die Tätigkeit des Ossius in der Zeit Konstantins d. Gr. zu führen.

Es ist möglich, daß der streitbare spanische Bischof bereits im Jahre 312 Konstantin bei seinem Marsch gegen Maxentius begleitete und bei der „Bekehrung“ des Siegers entscheidend beteiligt war. Jedenfalls fungierte er ein Jahr später als kaiserlicher Berater im Donatistenstreit, wie aus einem Brief Konstantins an Caecilianus, den Bischof von Karthago (bei Eusebius *hist. eccl.* X 6) deutlich wird. Er setzt sich dort mit Nachdruck dafür ein, in Afrika allein die Anhänger des „rechtmäßigen und katholischen Kultes“ von staatlicher Seite mit Geldmitteln zu unterstützen. Er übermittelt dem Herrscher hierfür durch eine eigens angelegte Liste einen genauen Einblick in den

¹ Athan. *Hist. Arian.* 44, 6 übers. von R. Klein, Constantius II und die christliche Kirche 1977, 133; zur Datierung des Schreibens Klein 132, 234.

² Klein a. O. 133 f.

Personenstand der Hierarchie der Provinzen Africa, Numidien und Mauretanien. Wenn in dem gleichen Brief weiterhin von richterlichen Maßnahmen gegen Donatisten, 'Menschen unbeständigen Sinnes, die in ihrem Wahnsinn beharren', die Rede ist, so ist anzunehmen, daß der Rat, staatliche Zwangsmittel gegen solche Leute anzuwenden, ebenfalls von Ossius stammt.

Im Jahre 324 erscheint er wiederum in kaiserlicher Mission tätig, diesmal in Alexandria als Vertrauensmann Constantins und als „unparteiischer“ Schiedsrichter im Streit zwischen dem dortigen Bischof Alexander und seinem Presbyter Arius. Ein Jahr später soll er es gewesen sein, der in Nicaea das vieldeutige $\delta\mu\omicron\text{-}\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ dem Kaiser als Einigungsformel vorschlug. So war es ihm, falls dies zutrifft, zumindest indirekt zuzuschreiben, daß diejenigen Bischöfe, welche sich gegen den neu in das Bekenntnis hereingebrachten Begriff stellten, ins Exil gehen mußten. Auffällig ist, daß er in den Jahren bis 325 seine Stellung als Berater des Kaisers unangefochten einnehmen konnte, während er nach diesem Zeitpunkt völlig von der Bildfläche verschwindet.³

Da sich Klein zum Teil zwar vorsichtig ausdrückt, insgesamt aber doch der *communis opinio* entsprechend, zu weitgehend Hypothesen folgt, scheint es mir geboten, noch einmal zu überprüfen, was sich über die Beziehung zwischen Ossius und Konstantin wirklich aussagen läßt. Sehr rasch fertig wäre man damit, wenn man nur die sicheren Zeugnisse dafür nennen würde. Doch bei allem Mangel daran existieren unklare Aussagen antiker Quellen, die man in diesem Zusammenhang bemüht und noch weit mehr teils von jeglicher Quellenaussage gelöste Vermutungen.

Die gesamte Geschichte der seit dem 16. Jh. (vgl. Anm. 6) zu Ossius und Konstantin aufgestellten Hypothesen würde mühelos ein zugleich wichtige Teilaspekte der Konstantinforschung widerspiegelndes Buch füllen. Andererseits wäre es aber bei allem Bemühen um Kürze unbillig, nicht wenigstens die wichtigsten oft von hervorragenden Kennern der Materie für notwendig erachteten Hypothesen zu erwähnen. Ohne nun die Ergebnisse anderer Forscher weniger zu respektieren, lege ich die gründliche und weitgehend wohlwollend aufgenommene Ossius-Monographie von De Clercq zu Grunde³. Das von de Clercq ja keineswegs neu gestaltete, sondern im Wesentlichen übernommene Bild von Ossius und Konstantin scheint ungeachtet kleiner Varianten fest fixiert zu sein⁴. Vorweg sei vermerkt, daß es mir im Folgen-

³ V. C. De Clercq, *Ossius of Cordova*, Washington 1954. – Im Wesentlichen positiv dazu z. B. B. Altaner *ThLZ* 83, 1958, 41 f.; Boularand *Bull. Litt. Eccl.* 17, 1956, 47 f.; D. Amand de Mendieta *RHE* 50, 1955, 168 f.; J. Moreau *RBPh* 34, 1956, 496 f. Überwiegend negativ (aber nur auf wenige Details eingehend) urteilt z. B. Brisson, *Latomus* 16, 1957, 764 f. – Eine Art Zusammenfassung seiner Ergebnisse bringt De Clercq in *Classica Folia* 11, 1957, 11 f.

⁴ Als Indizien dafür nenne ich exemplarisch neben den Besprechungen (einige in Anm. 3) das unabhängig von De Clercq erschienene Buch von H. Kraft, *Kaiser Konstantin religiöse Entwicklung 1955*, sowie Bemerkungen in Arbeiten von W. A. Bienert, *ZKG* 90, 1979, 155; K. M. Girardet, *Kaisergericht und Bischofsgericht* 1975; R. Klein (Anm. 1); F. Paschoud (Anm. 7) und J. Straub in *Historia* 4, 1955 und *Dumbarton Oak Papers* 21, 1967 (= *Regeneratio Imperii* 1972, 106 ff. bzw. 137).

den weniger darum geht, ob und inwieweit man mit etlichen Ereignissen und Entscheidungen den Namen des Ossius verbinden darf, sondern mehr darum, ob und inwieweit es um der besseren Anschaulichkeit willen statthaft ist, in das Gefüge passende Hypothesen aufzustellen bzw. zu übernehmen.

Die Unsicherheit der Überlieferung beginnt bereits mit den Fragen nach Name, Geburtsjahr und Heimat des späteren Bischofs von Cordova. Ist es mit De Clercq als wahrscheinlich anzusehen, daß man den Bischof am korrektesten Ossius nennt und man seine Geburt 256 zu datieren hat⁵, so scheint die Frage nach der Heimat noch schwerer lösbar zu sein. Aus Αἰγύπτιος τις ἐξ Ἰβηρίας εἰς τὴν Ῥώμην ἐλθὼν bei Zosimos 2, 29, 3 schlossen viele, die von C. Baronius⁶ an diesen Ägypter mit Ossius identifizierten⁷, daß der Bischof von Ägypten stammte. Ohne nun an dieser für die These vom maßgeblichen Einfluß des Ossius auf Konstantin bereits um 312 offenbar unentbehrlichen Identifizierung zu rütteln, verteidigt De Clercq (52 ff.) mit guten Gründen die Herkunft aus Spanien. Über Vermutungen hinaus gelangt De Clercq (a. O. 59 ff.) nicht bezüglich etwa des Vermögens⁸, der Bildung und der Laufbahn des Ossius. Auf eine hohe Bildung des Ossius, von dem wir nun einmal keine Schriften besitzen⁹, schließt De Clercq lediglich aus den späteren Beziehungen zu Kaisern und Bischöfen, besonders aber daraus, daß der auf Umgang mit Gebildeten bedachte Konstantin ihn zum Freund gewählt habe. Gewiß fällt es schwer zu glauben, daß der (wie De Clercq meint) laut Aussage seiner Freunde redegewandte Ossius, nach allgemeiner Ansicht Hauptberater Konstantins und Vorsitzender des Konzils von Nicaea im Jahre 325¹⁰, nur wenig gebildet war, er vielleicht auch kein

⁵ De Clercq 44 ff.; Moreau a. O. betrachtet die Diskusion um die Namensform zwar als überflüssig, doch wird auch in neuerer Zeit unser Bischof immer wieder Hosius genannt.

⁶ Annales ecclesiastici a Christo nato ad ann. 1198, Rom 1588/1607 ad ann. 312.

⁷ Vgl. noch S. 4. – Auch De Clercq zieht zur Erhärtung dieser Vermutung Sozom. h. e. 1, 5 heran, doch dürften bei Zos. und Sozom. (bei dem der Name des Ossius ebenfalls nicht erscheint!) verschiedene Varianten der heidnischen Version von Konstantins Bekehrung (sie wird in Zusammenhang mit den Verwandtenmorden im Kaiserhaus 326 gebracht) vorliegen. Unwahrscheinlich, aber nicht auszuschließen, ist die Herkunft aus Ägypten z. B. wieder für F. Paschoud, Cinq Etudes sur Zosime 1975, 41 f., nach dem die Bezeichnung Aigyptios (auch P. für die Identifizierung mit Ossius) vielleicht auch einfach eine Abwertung bedeutet (nach P. soll man hier auch die Feindseligkeit der HA gegenüber Ägypten beachten – dazu z. B. R. Syme, Ammian and the HA 1968, 28 f.).

⁸ Lediglich darauf gestützt, daß Ossius in seinem Alter als reich galt (vgl. Athan. Apol. 5; Faustinus u. Marc. lib. precum, CSEL 35, 15) und die Kirchen Spaniens vermutlich arm waren, folgt De Clercq (59 f. mit zusätzlichen Vermutungen) der Annahme, daß Ossius' Eltern Großgrundbesitz hatten.

⁹ Vgl. De Clercq 75, 181.

¹⁰ Zur Beredsamkeit verweist De Clercq 63, 116 auf Athan. Hist. Arian. 43 bzw. Apologia 5, d. h. lediglich auf späte, dazu nicht gerade überschwengliche Zeugnisse des Athanasius.

bzw. wenig Griechisch konnte¹¹. Mit Vermutungen über seine theologischen Grundlagen sollte man ebenfalls zurückhaltend sein¹².

Die Datierung der Erhebung zum Bischof von Cordova auf ca. 295 darf man wohl Athanasius hist. Arian. (c. 42) entnehmen, wonach Ossius 355/56 über 60 Jahre lang als Bischof amtiert hatte¹³. Ungewiß muß gegen De Clercq bleiben, ob Ossius vor der Erhebung zum Bischof lector, diaconus und presbyter gewesen war, auch wenn Ossius beim Konzil von Serdica (342) diese Posten als Voraussetzung für die Wahl zum Bischof ansah¹⁴. Einen „Ossius episcopus Cordubensis“ registriert dann die Teilnehmerliste zum Konzil von Elvira bei Mansi 2,5. Der Spielraum für die Datierung ist durch die neuere Forschung so eingegrenzt, daß der in der Teilnehmerliste genannte Ossius getrost mit dem hier behandelten Ossius identifiziert werden darf. Sich unter anderem gegen häufiger vorgenommene Datierungen auf 313 oder 306¹⁵ wendend, datiert De Clercq das Konzil mit folgenden Hauptargumenten auf ca. 300, d. h. vor die diokletianische Verfolgung: 1. Das Konzil setzt einen längeren Frieden in Spanien voraus¹⁶. 2. In den canones findet sich keine Maßregelung von lapsi und nur wenig gegen Idolatrie. Bedenkt man nun, daß die Verfolgung in Spanien nicht allzu heftig gewesen zu sein scheint¹⁷ und man es nach ihrer um 305 de facto erfolgten Beendigung vielleicht für opportun ansah wegen der lapsi nicht gerade innerkirchlichen Streit zu beginnen¹⁸, dann ist das Konzil auch zwischen 305 und 313 denkbar. Ferner muß De Clercq dem auf 306 datierenden H. Koch zugestehen, daß einige canones auf eine kurz zurückliegende Verfolgung deutbar sind¹⁹. Mit De Clercq wiederum halte ich es nicht für beweisbar, daß Ossius das wann auch immer zu datierende Konzil von Elvira einberief oder es leitete²⁰. Nicht aufzuhellen ist auch, welche Rolle Ossius, der sich nach Athan. hist. c. Arian. 44 als Bekenner in der Zeit Maximians bezeichnete, während der Christenverfolgung spielte. Willkürlich scheint es, wenn De Clercq meint, Ossius sei wahrscheinlich 303 vor

¹¹ Obwohl Gelasius (2, 12; 15, 1) von anderen Zeugen unwidersprochen behauptet, daß Ossius in Nicaea einen Dolmetscher benötigte, meint *De Clercq* 65 ff. gute Argumente dafür zu haben, daß Ossius Griechisch konnte. Bes. meint *De Clercq* (19 ff.) die Widmung einer lateinischen Übersetzung – also nicht eines Griechischen Originals – von Platons Timaios an einen Ossius und den Prolog zu dieser Übers. als Indiz für umfassendere Bildung und Griechischkenntnisse des Ossius anführen zu dürfen (als sehr bedeutsam sieht dies z. B. auch *Moreau* a. O. an). Dagegen ist aber jetzt wohl als gesichert anzusehen, daß der vom Dedikanten C(h)alcidius angesprochene Ossius nicht mit Ossius v. Cordova identisch ist, sondern erst um 400 lebte (so *J. H. Waszink*, *Plato Latinus* IV 1962 praef. XV sq.; ihm folgen z. B. *E. Mensching* *Vigilia* Christ. 19, 1965, 55 f.; *Gnomon* 37, 1965, 27; *PLRE* I s. v. Calcidius).

¹² Vgl. Anm. 9. – Auf einen Einfluß von Afrika (Cyprian) und den Novatianern her schließt *De Clercq* (176) lediglich aufgrund der Strenge einiger, vielleicht von Ossius beeinflusster, canones von Elvira (zu Afrikakennntnis des Ossius verweist *De Clercq* auch auf Eusebius h. e. 10, 6 – doch dazu oben S. 5). Vgl. z. B. auch *Bienert* (a. O. 156), der meint, daß die Theologie eines kirchlichen Diplomaten wie Ossius nie präzise zu fassen sei.

Gericht gebracht und dann für einige Jahre eingesperrt worden²¹. Gegen De Clercq (136 ff.) haben wir dann keinen Anhalt dafür, ob Konstantin, als er Herrscher Spaniens wurde, dort hin reiste und dabei auch Ossius kennenlernte²².

Das Kapitel über Ossius am Hof Konstantins von 312 bis 326 (148 ff.) leitet De Clercq ein mit der Interpretation des Ende 312 oder erstes Drittel 313 zu datierenden Briefes Konstantins an Caecilianus von Karthago bei Eusebius h. e. 10,6. Da der Brief für De Clercq wie für die meisten Forscher

¹³ *De Clercq* 79 f., der mit Recht die Notiz des aus dem 10. Jh. stammenden Monologium Graecorum (MG 117, 60), daß Ossius durch den Bischof v. Rom ordiniert wurde, als Erfindung zurückweist.

¹⁴ *Serdica*, Canon 8 (ed. Turner). Gegen *De Clercq* 78 ist nicht zu klären, ob Ossius unverheiratet Bischof wurde.

¹⁵ Auf 313 datierten z. B. *A. Piganiol*, *L'empereur Constantin* 1932, 79 f. und *H. v. Schönebeck*, Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Konstantin 1939, 21 f.; auf 306 z. B. *H. Koch* ZNW 17, 1916, 61 f.; *E. Caspar*, *Gesch. d. Papsttums I* 1930, 179.

¹⁶ *De Clercq* 97 verweist dazu auf die Canones 2, 3, 4, 17, 53, 56 und 57 des Konzils v. Elvira.

¹⁷ Nach Zeugnissen wie Athan. *Hist. Arian.* 44, Lactanz *de mort* 8,6 oder Prud. *Perist.* 4 ist nicht auszumachen, ob die Verfolgungsmaßnahmen vor oder nach 300 anzusetzen sind. S. 102 und 125 verweist *De Clercq* selbst darauf, daß ein Teil der für Spanien bezeugten Martyrien nicht 303/05, sondern eher 285/300 zu datieren ist, d. h. auf 285/98 fällt sogar die Mehrzahl der einigermaßen sicher zu datierenden Martyrien.

¹⁸ Man beachte, daß Maxentius, seit 306 Herr über Italien, zeitweilig auch über Spanien (nach *Schoenebeck* 16 ff. von 306–312 – doch ist es wahrscheinlich, daß Spanien schon 310 an Konstantin fiel), auf Vermeidung von Streit im religiösen Bereich bedacht war.

¹⁹ Bes. die can. 60 und 73/75 – Eine Schwierigkeit für seine eigene Datierung sieht *De Clercq* (103) darin gegeben, daß ohne Verfolgung kein Motiv für die Einberufung des Konzils vorhanden gewesen sei. Gegen *De Clercq* (ihm folgt z. B. *Bouларанд* a. O. 49) hält an *Piganiols* Datierung auf 313 z. B. fest: *Brisson* a. O. 765.

²⁰ Auch Athan. *apol.* 5 (welche Synode führte Ossius nicht?) ist für den Vorsitz in Elvira nicht verwertbar (*De Clercq* 103). Aufgrund von Athan. a. O. denkt an die Leitung des (vom ihm 305 datierten) Konzils durch Ossius z. B. *H. G. Opitz* (*Urk. z. Gesch. des Athan. Streit* 1934, 71, 9); ihm scheint zu folgen *Bienert* 155.

²¹ *De Clercq* 128 f.; für *De Clercq* ist schwer zu erklären, warum bei der seiner Ansicht nach 303 einsetzenden Verfolgung in Spanien kein Bischof getötet wurde – vielleicht ist dies doch ein Hinweis, daß das Ausmaß der Verfolgung nicht groß war.

²² Vgl. Anm. 18 *L. Voelkl*, *Der Kaiser Konstantin* 1957, 29, beruft sich auf *De Clercq*, ist aber mit Hypothesen noch weit unvorsichtiger. Für *Voelkl* sind es Tatsachen, daß Konstantin 309 (vgl. aber Anm. 18) nach Spanien kam, dort Ossius traf, Ossius die Beschlüsse des Konzils von Elvira (von V. offenbar kurz vor 309 datiert) entscheidend prägte. Wie zu 309 finden auch zu weiteren Jahren Mutmaßungen über Ossius (S. 35 meint V. z. B., daß die Formulierung des Mailänder Abkommens von 313 geschickte Hand und klugen Geist des Ossius vermuten ließen), auf die es kaum einzugehen lohnt. Eine hervorragende Rolle bei diesem Konzil gesteht Ossius z. B. auch *L. de Giovanni* (*Constantino e il mondo pagano* 1977, 18, 6) zu.

die erste deutliche Erwähnung von Ossius' Verbindung mit Konstantin ist, sei er – nach der Übersetzung von H. Kraft – zitiert: „Konstantinus Augustus an Cäcilianus, den Bischof von Karthago. Da es mir gefallen, in allen Provinzen, namentlich in Afrika, Numidien und Mauretanien, an gewisse näher bezeichnete Diener der anerkannten und heiligsten katholischen Religion zur Bestreitung ihrer Ausgaben Zuschüsse zu verabreichen, so habe ich an Ursus, den hochangesehenen Finanzverwalter Afrikas, ein Schreiben gerichtet und ihn angewiesen, daß er an deine Strenge die Auszahlung von 3000 Folles verfüge. Du aber erteile, wenn du die Aushändigung der erwähnten Summe veranlassest, die Weisung, daß diese Gelder an alle die oben genannten Männer gemäß dem von Hosius²³ dir übermittelten Verzeichnisse²⁴ verteilt werden. Solltest du aber merken, daß die Summe zur Erfüllung dieses meines Willens ihnen allen gegenüber nicht genüge, dann magst du den Betrag, den du noch für notwendig erachtest, unbedenklich von Heraklid, unserem Domänenverwalter, anfordern. Ich habe ihn nämlich mündlich beauftragt, falls deine Strenge Geld von ihm erbitte, unverzüglich die Auszahlung zu verfügen. Da ich ferner erfahren habe, daß einige Leute unsteten Sinnes das Volk der heiligsten und katholischen Kirche durch schlimme Täuschung irreführen wollen, so wisse, daß ich den Prokonsul Anylinus und den Vizepräфекten Patrizius mündlich dahin beauftragt, daß sie zu allem andern hin vor allem auch darauf gebührend ihr Augenmerk richteten und es nicht wagten, über solches Unterfangen hinwegzusehen. Wenn du demnach wahrnimmst, daß gewisse Menschen dieser Art in ihrem Wahnsinn beharren, so wende dich ohne Bedenken an die erwähnten Richter und trage die Sache vor, auf daß sie entsprechend der mündlichen Weisung, die ich ihnen gegeben habe, solche Leute zur Umkehr veranlassen. Die Göttlichkeit des großen Gottes möge dich erhalten auf viele Jahre!“

Weder De Clercq noch irgend einem anderen Vertreter der *communis opinio* ist es allerdings gelungen nachzuweisen, daß es sich bei dem im Brief genannten Hosius um Ossius den Bischof von Cordova handelte. Es ist doch reine, allerdings weitverbreitete Hypothese, wenn De Clercq den Hosius bei Euseb. a. O. – nur wohl weil man ihn mit Ossius identifiziert – den vertrauten Helfer in religiösen Angelegenheiten am Hof sein läßt. Betrachtet man die Eusebstelle für sich allein, dann ist der genannte Hosius ein Mann,

²³ *De Clercq* erwägt der *communis opinio* entsprechend nicht einmal Zweifel an der Identität mit Ossius; an Vertretern dieser Ansicht seit 1953 seien genannt z. B. K. Aland in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* hersg. v. H. Temporini II 23, 1, 1979, 136; G. Bardy, *Sources Chretiennes* 55, 1958, 111, 2; P. Franci di *Cavalerie*, *Constantiana* 1953, 12, 4 f.; C. H. W. Friend *The Donatist Church* 1970, 45; Girardet 8; E. L. Grasmück, *Coercitio* 1964, 8; Klein 134; Kraft 29, 160. Auch Vf. folgte früher dieser Ansicht (*Kl. Pauly* s. v. Caecilianus Nr. 5). – Eine Datierung des Briefes auf Ende 312 zieht *De Clercq* 149, der bei *Seeck* Regesten auf April 313 vor.

²⁴ Κατὰ τὸ βρέουιον τὸ πρὸς σε παρὰ Ὀσίου ἀποσταλέν. Um nicht die Vorstellung aufkommen zu lassen Hosius habe den Brief persönlich übergeben, sollte man vielleicht besser übersetzen „gemäß dem von Hosius an Dich gesandten Verzeichnis“; Bardy a. O. übersetzt „... dans le memorandum qu'Ossius t' a envoyé“.

der dem Bischof von Karthago ein Verzeichnis übersandte²⁵. Für gar manche Vertreter der von De Clercq verfochtenen *communis opinio* ist es selbstverständlich, daß Ossius vor der Entsendung des Schreibens an Caecilian den Kaiser über den Streit um Donatus informiert hatte. Zurückhaltend genug ist De Clercq auch nicht gegenüber Spekulationen darüber, wie Ossius etwas über den Streit erfuhr²⁶.

Als wichtige indirekte Stütze für die Identifizierung des Hosios bei Euseb mit Ossius v. Cordova wurden immer wieder Äußerungen über den 390 verstorbenen und wohl seit etwa 360 in Afrika wirkenden Donatisten Parmenianus benutzt, die uns durch Augustins Erwiderung überliefert sind²⁷. Nach Augustin warf Parmenianus Ossius zu Unrecht vor, in der ersten Phase des Streits für harte Maßnahmen gegen die Donatisten verantwortlich gewesen zu sein. Sich der Verteidigung des Ossius durch Augustin anschließend, meint De Clercq, daß die Donatistenpolitik Konstantins von 312 bis 321 kaum so inkonsequent gewesen wäre, wenn sie Ossius weitgehend diktiert hätte. Einige Aktivität des Ossius in diesem Streit möchte De Clercq freilich dann doch vermuten. Könnte man auf Grund von Augustin a. O. I,5,10 – dazu I 2,2 und 4,6 – noch darin folgen, daß die Donatisten dank der Wirksamkeit des Ossius in Italien, Gallien und Spanien keine Unterstützung mehr fanden, so ist die Vermutung, Ossius habe dem Kaiser nahegelegt, Miltiades von Rom als Schiedsrichter zu bestimmen, wohl doch zu hypothetisch²⁸. Des weiteren meint De Clercq, daß Ossius dem Kaiser zur Einberufung des Konzils von Arles geraten habe. Die Frage, warum Ossius dann bei diesem Konzil – wie De Clercq meint überraschend – nicht anwesend war, sucht De Clercq wie andere vor ihm mit der Vermutung zu beantworten, daß der Bischof damals am Hof des Kaisers weilte²⁹. Keineswegs überzeugend sucht

²⁵ Nur zu vermuten ist, daß das Verzeichnis im Auftrag des Kaisers erstellt und versandt wurde. Die keineswegs auszuschließende – wenn auch nicht zur Gewißheit zu erhebende – Möglichkeit, daß Hosius ein kaiserlicher Beamter war, sehe ich nirgends erwogen. Immerhin ist der einzige in PLRE I erfaßte Hosius – aus Spanien stammend – ein hoher Beamter: 395/98 belegt als *comes sacr. larg.* bzw. *mag. off.* – Zu den verschiedenen Varianten der Rolle, die man dem mit Ossius identifizierten Hosius zuweist vgl. z. B. *De Clercq* 213; *Kraft* 162 f.; *Girardet* 8. – Viel eher als Hosios könnte man dem Wortlaut des Briefes nach den in 6,3 genannten Heraklides als besonderen Vertrauten des Kaisers ansehen.

²⁶ S. 163 hält es *De Clercq* mit *Piganiol* 80 für möglich, daß Ossius auf der Reise nach Rom Afrika besuchte und dort von Caecilianus persönlich informiert wurde. Freilich auch die Notwendigkeit einer Information des Kaisers über die Vorgänge in Afrika durch Ossius besteht nicht, denn aus Eusebius 10, 5, 18 ist ersichtlich, daß der Kaiser durch Annulinus (*Proconsul Africae*) ausführlich informiert war.

²⁷ Überliefert bei Augustinus, *contra epistulam Parmeniani* (bes. I, 5, 10); 6, 11; 8, 13 CSEL 51.

²⁸ Wie *De Clercq* z. B. auch *Girardet* 20.

²⁹ *De Clercq* 169 f. beruft sich darauf, daß nach Euseb VC 2, 4 und VC Cod. Ang. gr. 22 (vollständig ediert bei *H. Opitz*, Byzantion 9, 1934, 535 ff) u. 182 (*Philostorgios* h. e. *J. Bidez* – *F. Winkelmann* GCS 21², 1972; vgl. *Nachtrag* p. 345) Bischöfe den Kaiser auf seinen Reisen begleiteten. Die Zuverlässigkeit der keine nähere Datierung (vgl. Anm. 34) bietenden Notizen (nur VC cod. Ang. nennt Οσσιος = Ossius) ist bezweifelbar.

De Clercq (S. 171 f.) die Vermutung zu entkräften, daß Ossius deswegen in Arles im Hintergrund blieb, weil er sich dort wegen Vorwürfe der Donatisten und auch spanischer Bischöfe zu verteidigen hatte³⁰. Auszuschließen ist dies zumindest nicht und es könnte sehr wohl sein, daß Ossius erst nach erfolgreicher Abwehr solcher Angriffe Einfluß bei Hof gewann und dann weitere Schritte gegen die Donatisten veranlaßte³¹.

Nach diesem Ausblick auf die Frage der Beteiligung des Ossius an der 321 schließlich gescheiterten Donatistenpolitik Konstantins zurück zum Jahre 312. Wie fast allgemein hat man auch bei De Clercq das Gefühl, daß Hosios bei Euseb 10,6 nur deshalb mit Ossius identifiziert wird, weil man gern ein Zeugnis über den später so berühmt gewordenen Kirchenmann gerade für 312/13 hätte, man Ossius bereits 312 als maßgeblichen theologischen Berater Konstantins benennen möchte. Diese Annahme jedoch stützt sich bekanntlich vor allem auf die seit Jahrhunderten stets wiederholte Hypothese, daß der bei Zosimus 2,29,3 erwähnte, aus Spanien nach Rom gekommene Ägypter mit Ossius zu identifizieren sei und man die von Zosimus zum Jahre 326 erzählte Szene in das Jahr 312 verlegen müsse. Wohl vor allem um die Anwesenheit des Ossius bei Konstantin schon anläßlich des Einzuges in Rom am 28. Oktober 312 noch wahrscheinlicher zu machen, datiert De Clercq den Brief mit Erwähnung des ihm als Ossius geltenden Hosios gegen Seock schon vor Ende 312 (vgl. Anm. 23). De Clercq erwägt, der Vermutung zu folgen, daß Ossius den Kaiser bereits auf dem mit dem Sieg an der milvischen Brücke endenden Feldzug begleitet habe³². Diese Vermutung sieht De Clercq erhärtet durch VC I 32, wonach Konstantin nach der Kreuzesvision christlicher Priester herbeiholte, sich über das Christentum informieren ließ und christliche Priester zu Beratern machte, sowie VC I 42, wonach Konstantin nach dem Einzug in Rom Diener Gottes in sein Gefolge berief. Daß Eusebius an beiden Stellen Ossius nicht nennt, wird damit entschuldigt, daß solche Nennungen in der VC Eusebs nicht üblich seien, und die Ansicht, daß Ossius jedoch gemeint sein müsse, des weiteren damit begründet, daß er allein in der Überlieferung zur Zeit vor Nicaea als kirchlicher Berater Konstantins genannt sei. Ist dies angesichts der Lückenhaftigkeit unseres Überlieferungsbestandes schon ein recht schwaches Argument³³, scheint auch ein Teil der weiteren zu Ossius vor 325 bemühten Zeugnisse nicht von überragender Qualität. S. 152 zitiert De Clercq zunächst eine Stelle der im 10. Jh. entstandenen nach wohlbegründeter Ansicht letztlich aus der Kirchengeschichte des Philostorgios schöpfenden *Vita Constantini* Cod. Ang. gr. 22 (vgl. Anm. 27): Demnach befand sich der Spanier Hosios, Bischof v. Cordova – ein Mann hohen Ruhms wegen seines hohen Alters und seiner Tugend – unter den prominenten Bischöfen des Westens, die

³⁰ Ausgangspunkt für diese Ansicht ist Aug. c. epist. Parm. 1, 4, 7, wo es als möglich angesehen wird, daß Ossius von spanischen Bischöfen – nach Augustin zu Unrecht – angeklagt und von gallischen Bischöfen freigesprochen wurde.

³¹ Keine der von *De Clercq* angeführten Augustinstellen zwingt dazu eine Aktivität des Ossius gegen die Donatisten vor 315 anzunehmen. Auch der Hinweis, daß Ossius den Kaiser begleitete, paßt genau so für die Zeit nach Arles (vgl. Anm. 34).

Konstantin auf seinen Zügen begleiteten und bei Förderung der Kirchen berieten, weil er durch sie die ersten Instruktionen zur Tugend empfangen hat. In der Tat wird Ossius in diesem auf Jahre nach 312 und vor 323 beziehbaren Fragment³⁴ anders als bei Eusebius als einziger mit Namen genannt, doch bietet der Autor keinen näheren chronol. Hinweis, d. h. das Fragment steht vor dem Bericht über Konstantins Einzug in Nikomedia nach dem Sieg über Licinius. Bei Euseb. hingegen ist wie De Clercq dann 152 f. feststellt, die Berufung des Ossius u. a. Priester (erinnern wir uns, daß Eusebius Ossius nicht nennt!) – damit dann auch die von VC wohl vorausgehende Kreuzesvision! – vor den Aufbruch Konstantins nach Italien, also Ende 311 oder Anfang 312 datiert. Es wird deutlich, daß De Clercq sich sehr wohl der Problematik bewußt ist, mit Zeugnissen wie Euseb VC und VC Cod. Ang. die große Bedeutung von Ossius für Konstantin bereits 312 erklären zu müssen (vgl. S. 153 f.).

Folgt man der auf einer Kette von Hypothesen beruhenden Annahme, daß Ossius bereits im Herbst 312 eine entscheidende Rolle am Hof spielte, muß man schon eine Antwort darauf suchen, wie und warum Ossius vor diesem Zeitpunkt an den Hof gelangte oder berufen wurde. De Clercq hält es aufgrund von Euseb VC I 17 für möglich, daß Ossius schon 311/12 in Gallien an den Hof kam (vgl. Anm. 32), schließt es aber dann doch nicht aus, daß er erst in Rom mit Konstantin zusammentraf. Vielleicht, so meint De Clercq (S. 156), spielte Ossius selbst in dem auf ihn zurückgehenden Kanon 5 des Konzils von Serdica (342? 343?) darauf an, wie er an den Hof gekommen sei: Demnach sollten Bischöfe nur dann an den Hof gehen, wenn sie vom Kaiser dazu aufgefordert würden. Wie dem auch sei, meint De Clercq schließlich, so dürfe man annehmen, daß die an sich überraschende Wahl des Ossius zum kaiserlichen Berater aufgrund seiner Autorität im gesamten Westen erfolgt sei. Diese höchstens durch die oben schon behandelten, vielleicht erst ex eventu entstandenen Äußerungen Augustins (vgl. Anm. 27)

³² Mit Verweis auf O. Seeck, Untergang 1, 127 f.; E. Stein, Gesch. d. spätröm. Reiches I 1928, 96, 10; Frend 145,5. – Fast typisch erscheint mir für unsere Frage die m. E. ebenfalls verfehlt Argumentation Paschouds. Gestützt auf die Vermutung, daß Hosios bei Euseb 10, 6, 2 identisch ist mit Ossius vermutet Paschoud (41 f.) daß der Bischof an einem nicht näher bestimmten Tag (und an unbekanntem Ort) noch vor Beginn des Feldzuges gegen Maxentius Konstantin begegnet und dann eine Rolle bei der Annäherung des Kaisers an das Christentum spielte. Aufgrund dieser allein auf der Vermutung zu Euseb 10, 6, 2 gestützten Vermutung glaubt Paschoud dann den Ägypter in der bei Zosimos zu 326 statt zu 312 erzählten Bekehrungsgeschichte mit Ossius identifizieren zu dürfen.

³³ Angesichts der zu Konstantin-Ossius üblichen Argumentation ist man versucht zu fragen, ob nicht doch diejenigen Recht haben, die Konstantins Hinwendung oder Bekehrung zum Christentum erst nach 312 ansetzen. Dazu sei angemerkt: obwohl wir m. E. für die Zeit vor 324 fast keine sichere Aussage über Beziehungen zwischen Ossius und Konstantin machen können, bedeutet dies für mich nicht, daß der Kaiser erst 324 oder gar später „bekehrt“ wurde. Einflußnahme des Ossius und Hinwendung Konstantins haben für mich nicht zwingend etwas miteinander zu tun.

³⁴ Die Notiz ist ohne weiteres auch erst auf die Zeit von 314 oder 315 an beziehbar.

zu stützende Vermutung „ergänzt“ De Clercq noch: zu den sonstigen Qualitäten des Osius seien wahrscheinlich Kenntnisse gekommen, die sich Osius durch Aufenthalte und persönliche Kontakte mit leitenden Kirchenmännern anderer Länder erworben habe. Konkrete Hinweise auf solche Reisen vermag De Clercq freilich nicht zu bieten.

Allen Unsicherheiten bzw. Ungereimtheiten der Überlieferung zum Trotz hält es De Clercq (158 f.) für ein gesichertes Ergebnis der modernen Forschung, daß das Jahr 312/13 die Hinwendung Konstantins zum Christentum brachte³⁵. Die Tatsache – wohl gemerkt für De Clercq und alle, die entsprechenden Hypothesen folgen –, daß genau zu diesem Zeitpunkt Osius in der Umgebung des Kaisers erschienen sei, habe die meisten Biographen des Osius zum Schluß gebracht, daß dieser einen hohen Anteil an der Bekehrung hatte. Bewiesen sieht De Clercq die entscheidende Rolle des Osius bei der Bekehrung durch 1. Die ausdrückliche Nennung des Osius unter Konstantins ersten Lehrern im Glauben bei VC cod. ang. gr. 22; 2. Euseb VC 1,32, da es VC cod. ang. gr. 22 erlaube, Osius als einen der VC nicht namentlich genannten Priester zu sehen und 3. Zos. 2,29 5, weil der dort genannte von Spanien nach Rom gekommene Ägypter mit Osius zu identifizieren sei. Gewiß sei, so gibt De Clercq zu, die Darstellung bei Zosimos in mancher Hinsicht verwirrt und unzutreffend, aber sie beweise doch, daß es eine Tradition gegeben habe, nach der ein Spanier die entscheidende Rolle bei der Bekehrung gespielt habe, und sie bestätige damit Euseb VC und VC cod. ang. Hinzu kommt für De Clercq noch, daß Konstantin dem Bischof v. Cordova stets sehr geneigt war und ihn verehrte. Als Belege dafür erscheinen freilich auch wiederum nur die Vita Constantini (1,42) und die Vita Const. Cod. ang. – Da De Clercq mit einer derartigen, letztlich unseriösen, Beweisführung nicht allein steht, sei mit aller Deutlichkeit gesagt: Von einer entscheidenden Beteiligung des Osius an der Bekehrung oder doch besser Hinführung Konstantins zum Christentum kann ich nicht sprechen, solange zu den immer wieder vorgebrachten Indizien nicht eine eindeutige Aussage einer Quelle hinzukommt (vgl. Anm. 33).

Fast logisch erscheint es, wenn De Clercq (S. 175) Vermutungen zu Einflüssen des Osius auf die Gesetzgebung von 312/13 an folgt. Einfluß des Osius müsse unzweifelhaft nicht nur in den seltenen Fällen, in welchen dies

³⁵ De Clercq, der S. 158 auch sonst in der Literatur gebrachte Indizien nennt (Grundlegend, über De Clercq hinausgehend ist zu 312 jetzt J. Straub, Historia 4, 1955, 297 ff., ergänzt in Dumbarton Oak Papers 21, 1967, 37 ff. = Regeneratio Imperii 100 ff. bzw. 134 ff.), verweist u. a. auf die unmißverständlich christl. Sprache in verschiedenen Dokumenten von 312/13 an, vermag freilich auch nur Eusebius h. e. 10,5 18–20 und 21–24, so wie das Schreiben an die in Arles 314 versammelten Bischöfe (Mansi 2, 477 f.) anzuführen. Ebenso fehlt nicht der Hinweis auf die christl. Erziehung des Crispus durch Lactantius (Hieron. de vir. ill. 80; freie Phantasie scheint mir die Vermutung zu sein, daß sich dabei auch der ständig am Hof befindliche Osius betätigte.

zeitgenössische Zeugnisse bezeugten, vorgelegen haben³⁶. Als einziges Gesetz allerdings mit Nennung des Ossius führt De Clercq Cod. Theod. 4,7,1 vom 18. April 321 an. Dieses Edikt nun zur Freilassung von Sklaven in der Kirche bzw. durch Kleriker ist zwar Hosio Ep. adressiert, aber wieder besteht kein zwingender Grund, diesen Hosius mit Ossius zu identifizieren. Ebenso wenig besteht Zwang – höchstens die Möglichkeit – den Adressaten zum Veranlasser des Ediktes zu machen, doch bietet das Befolgen dieser Annahme De Clercq die Gelegenheit, seinen Helden zu einem Anwalt der Unterdrückten zu machen³⁷. Wie ein erheblicher Teil der Forscher, nach deren Ansicht Ossius schon im Herbst 312 am Hofe Konstantins weilte, neigt auch De Clercq zu der Annahme, daß der Bischof bis 324 ohne Unterbrechung am Hofe blieb, schließt aber mit Hilfe einer sehr hypothetischen Vermutung nicht aus, daß er sich einmal in seiner Residenz umseh³⁸.

Gar manche der bei De Clercq und anderen auftauchenden Vermutungen über Ossius erhalten Nahrung durch die relativ reichliche Überlieferung zu Ossius in den Jahren 324 und 325. Da ist zunächst der Bericht in Vita Constantini 2,63, wonach Konstantin aufgrund von Nachrichten, die ihn zu religiösen Streitigkeiten in Ägypten erreichten, einen der frommen Leute aus seiner Umgebung, einen Mann, der durch Frömmigkeit hervorragte und in vergangener Zeit als Bekenner des Glaubens geehrt worden war, zur Friedensschlichtung nach Alexandria entsandte und ihm zur Unterstützung einen an die Kontrahenten gerichteten Brief mitgab³⁹. Daß es sich bei diesem Mann um Ossius von Cordova handelte, erfahren wir aus Sokrates 1,7 bzw. Sozomenos 1,16. Nach Sokrates sandte Konstantin durch den von ihm sehr geliebten und hochgeschätzten Bischof Hosios von Cordova einen Brief an Alexander und Arius. Bei Sozomenos erfahren wir, daß Bischof Hosios von Cordova, geehrt für seinen Glauben und sein tugendreiches Leben, besonders bewährt durch sein Bekenntum, in früherer Zeit von Konstantin entsandt wurde, um den Glaubenszwist in Ägypten und den Osterstreit im Osten zu schlichten.

Auch im Zusammenhang mit der in den Herbst 324 zu setzenden und sich wohl noch bis in den Winter hinziehenden Reise des Ossius nach Ägypten bietet De Clercq wieder mancherlei Vermutungen. Nach Sozomenos

³⁶ S. 178 f. nennt De Clercq Gesetze Konstantins nach 312, die nach weitverbreiteter Ansicht christlich geprägt sind. Offensichtlich ungern – aber immerhin! – lehnt De Clercq die von H. Yaben (Osio Obispo de Cordoba 1945, 42) vertretene Ansicht ab, daß Ossius an der Abfassung des Ediktes von Mailand beteiligt war.

³⁷ H. Langenfeld, Christianisierungspolitik der röm. Kaiser von Konstantin bis Theodosius II 1977, 24 ff. zeigt, daß CT 4, 7, 1 ein kaiserliches Privileg für die Kirche war, jedoch Interessen der Sklaven nicht berührte (auch L. identifiziert – vgl. bes. 117, 278 – Hosius mit Ossius von Cordoba).

³⁸ S. 183 verweist De Clercq auf Fontaine, Archivo Espanol de Arqueologia 20, 1947, 96 ff. wonach ein in Cordova entdeckter christlicher Sarkophag von am Konstantinsbogen in Rom arbeitenden Künstlern gefertigt sein könnte.

³⁹ Wendet sich De Clercq 199 mit Recht gegen die nicht zu erhärtende Vermutung, daß Ossius diesen Brief inspirierte, versteigt sich Voelkel (136) gar zur Behauptung, daß Konstantin nach Bekanntwerden des Streites im Osten, Ossius um Klarlegung des Streitfalles ersucht und um Vermittlungsvorschläge gebeten habe, man sich dann auf einen gemeinsamen Brief geeinigt habe.

blieben die Bemühungen des Ossius um eine Vermittlung zwischen Alexander und Arius vergeblich und berief der Kaiser, nachdem er davon erfuhr, ein allgemeines, am 20. Mai 325 in Nicaea eröffnetes Konzil. Ebenso sprechen Euseb (VC 2,73), Sokrates (1,8) und Theodoret (1,6) vom Mißerfolg, doch meint De Clercq (S. 205), es sei allein schon etwas wert gewesen, daß Ossius die Wahrheit über Arius kennengelernt und sich von der Rechtgläubigkeit Alexanders überzeugt habe. Um das Licht des Ossius abermals mehr als die Quellen leuchten zu lassen, meint De Clercq, Ossius sei in seinem Bericht zu dem Schluß gekommen, daß dem Kaiser als einziges Heilmittel die Einberufung eines allgemeinen Konzils bleibe, d. h. die Idee ein Konzil einzuberufen hatte entgegen den Quellen nicht der Kaiser, sondern Ossius⁴⁰. Dabei sei es gleich, ob Ossius persönlich Ende 324 nach Nicomedia zurückgekehrt sei oder nur seinen Bericht hingeschickt habe, während er selbst nach Antiochia reiste, um dort in den ersten Monaten des Jahres 325 ein Konzil abzuhalten. Die Vermutung, daß es zu diesem Konzil kam, wurde erst möglich, als Ed. Schwartz 1895 den Brief eines antiochenischen Konzils an Alexander den Brief des neuen Rom publizierte⁴¹. Nach dem Brief, aus dem zu schließen ist, daß ein neuer Bischof von Antiochia zu wählen war, entschieden sich 53 der 56 versammelten Bischöfe für Alexander und gegen Arius. Der Minderheit – darunter Eusebius v. Caesarea – gab man Bedenkzeit bis zum großen Konzil von Ancyra⁴². Nach Einleitung des Schreibens kam der das Konzil einberufende, ihm präsidierende und für es sprechende Mann zu einem Zeitpunkt nach Antiochia, als in der dortigen Kirche erhebliche Zwietracht herrschte. Fast selbstverständlich hält es De Clercq (209 ff.) für wahrscheinlich, daß dieser Mann Ossius von Cordova war, obwohl auch seiner Ansicht nach sonst viel dunkel bleibt. Erst die Untersuchungen von H. Chadwick und L. Abramowski (vgl. Anm. 41) lassen mich teils längst vor De Clercq vertretenen Ansichten⁴³ so weit folgen, daß Ossius von Ägypten aus über Antiochia reiste, er entscheidenden Einfluß auf die dort Anfang 325 abgehaltene Synode nahm und ihr vielleicht sogar präsiidierte. Rätsel und Hypothesen gibt es auch zur Rolle des Ossius bei dem insgesamt durch einen Kranz von Legenden umwobenen Konzil von Nicaea im Jahre 325. De Clercq betont (S. 218) wohl zu Recht, daß Eusebius' Bericht den Anteil Konstantins noch übertreibt, auch wenn an bedeutsamer persönlicher Beteiligung des Kaisers am Geschehen festzuhalten ist. Zugleich betont De Clercq, daß Ossius intimer Freund und Ratgeber

⁴⁰ De Clercq 205 ff. bzw. 221 ff.

⁴¹ NGG 6, 1905, 272 ff. = Opitz Nr. 18; weitere Lit. bis 1952 bei De Clercq 207. Die Frage, ob das Schreiben „echt“ ist und das Konzil von Antiochia wirklich stattfand, blieb auch nach 1954 umstritten, ist aber jetzt zu Gunsten der Echtheit des Briefes und des Konzils entschieden – neben H. Chadwick J. Theol. Stud. NS. 9, 1958, 292 ff. sei auf L. Abramowski ZKG 86, 1975, 356 ff. bes. 361 u. 366, H. C. Brennecke, ZKG 89, 1978, 348 und Bienert 156 verwiesen.

⁴² Schwartz 278, 15 – nach Ancyra war ja ursprünglich das dann in Nicaea abgehaltene Konzil einberufen worden.

⁴³ Z. B. von H. Lietzmann und W. Schneemelcher bei G. Rubbach, Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende 1976, 7 bzw. 132 und 289.

des Kaisers mit dessen Willen eine überragende Rolle beim Konzil gespielt habe. Probleme sieht De Clercq nur in der Frage, wie weit Ossius' Einfluß beim Konzil reichte. 225 ff. sucht De Clercq die Ansicht zu erhärten, daß Ossius schon die Einberufung des Konzils veranlaßte. Immerhin gesteht er ein, daß man nicht wisse, wann und auf welche Weise Ossius den Kaiser zur Einladung veranlaßte, räumt er ferner ein, daß neben Ossius und Alexander v. Alexandria auch andere Bischöfe den Kaiser zum Konzil gedrängt haben könnten⁴⁴. 228 ff. stimmt De Clercq der bereits von Baronius (*Annales* ad a. 325 n. 19) vertretenen Ansicht zu, daß Ossius den Vorsitz beim Konzil von Nicaea führte. Auch De Clercq kommt nicht daran vorbei, daß diese Präsidentschaft nirgends zuverlässig bezeugt ist und man sich im Wesentlichen darauf stützen muß, daß Ossius an der Spitze der Teilnehmer erscheint und man zwei Stellen bei Athanasius⁴⁵ in diesem Sinne deuten könnte. Wie viele Andere kann De Clercq (238 ff.) hingegen Baronius nicht darin folgen, daß Ossius den Vorsitz als Legat des Papstes führte⁴⁶. Hinsichtlich der Frage, inwieweit der – angebliche – Vorsitzende Ossius an der Formulierung des Bekenntnisses von Nicaea beteiligt war, lassen uns die Quellen abermals im Stich. Die weit verbreitete, auch von De Clercq befolgte Ansicht, daß die Einführung des *homousios* auf Ossius zurückgeht, stützt sich lediglich auf Hinweise bei Athanasius *Historia Arian.* 42 und Philostorgios 1,7. Als Argument wird weiter angeführt, daß das *homousios* einer einst durch A. v. Harnack begründeten Ansicht entsprechend aus der theologischen Sprache des Westens stamme. De Clercq erkennt zwar, daß dies keineswegs erweisbar ist, möchte aber keinen Zweifel daran lassen, daß die Einführung des seiner Ansicht nach zur Entlarvung der Arianer besonders geeigneten *homousios* auf Ossius zurückging⁴⁷. Auch ansonsten möchte De Clercq dem Bischof von Cordova noch erheblichen Einfluß auf den Gang der Verhandlungen und die Formulierung der Beschlüsse einräumen, ohne dafür jedoch direkte Quellenaussagen anbieten zu können. Bezüglich der Frage, was Ossius nach Abschluß des Konzils tat, folgt De Clercq der allein durch das Schweigen der Überlieferung zu Ossius für die Zeit zwischen 325

⁴⁴ Für eine derartige Mitwirkung führt man Philostorg 1, 7 an; der Problematik der Notiz des Philostorg zu einer dem Konzil vorausgehenden Besprechung (mit Alexander u. a. Bischöfen) in Nicomedia ist sich *De Clercq* (225) durchaus bewußt, d. h. er meint wohl mit Recht, wenn dieses Treffen wirklich stattfand, dann erst als Folge der zum Konzil ergangenen Einladung.

⁴⁵ *Apol.* 5; *Hist. Arian.* 42 – dazu *De Clercq* 232 f.

⁴⁶ Diese Anschauung stützt sich vor allem darauf, daß bei Gelasius v. Cyclicus – 2, 5, 3; 12, 1 – behauptet wird, Ossius habe den Platz Silvesters eingenommen (*De Clercq* 246 f.). Für eine entschiedeneren Zurückweisung dieser Ansicht ist *Altaner* (vgl. *Anm.* 3), der aber *De Clercq* u. a. darin zustimmt, daß Ossius beim Konzil präsiidierte.

⁴⁷ Auf die von Athanasius (*Hist. Arian* 42, 3) seinen Gegnern in den Mund gelegten Worte gründet *Klein* (24, 72) die Annahme, daß Ossius das *Homousios* als griechisches Äquivalent für die tertullianisch-römische Formel *unius substantiae* eingesetzt hat und daß Konstantin daraufhin seine Annahme verlangte. Zu ähnlichen Ergebnissen kam *Bienert* 159 ff. Freilich, Gewißheit über den Anteil des Ossius können auch *Klein* und *Bienert* nicht bieten.

und 342⁴⁸ gestützten Auffassung, daß Ossius alsbald an seinen Bischofssitz zurückkehrte. Betrachtet man die nicht viel zahlreicheren Äußerungen zur Zeit vor 324, dann könnte man genau so gut annehmen, daß Ossius noch längere Zeit im Gefolge Konstantins blieb. Indizien für die Abwesenheit des Ossius vom Hof sieht De Clercq im Wiedererstarken von „Arianern“ und Absetzungen von Orthodoxen, bes. von 328 an, gegeben. Für eine Heimreise des Ossius jedoch nicht schon 325, sondern erst 326 sprechen nach De Clercq (284 f.) einerseits energische Maßnahmen Konstantins gegen die Arianer in der zweiten Hälfte des Jahres 325 und die zum Jahre 326 bei Zos. 2,29 gebrachte Erzählung vom Ägypter, der aus Spanien an den Hof nach Rom kam, der, wie erwähnt, für De Clercq mit Ossius gleichzusetzen ist. Die Tatsache, daß populärer Glaube Ossius in Verbindung mit den Ereignissen von 326 gebracht habe, sei ein starker Hinweis auf das Verweilen des Ossius am Hof bis 326⁴⁹. Die darauf erfolgte Abreise sieht De Clercq unter Verweis auf die canones 5 und 8 des Konzils von Serdica damit erklärt, daß Ossius nunmehr keinen dringenden Grund mehr für einen weiteren Aufenthalt am Hof sah und sein Bistum nicht länger vernachlässigen wollte. Vermutungen über Verstimmungen zwischen Kaiser und Bischof weist De Clercq – wohl mit Recht – zurück⁵⁰.

Abschließend sei festgestellt: 1. Weder De Clercq noch nach ihm bzw. unabhängig von ihm schreibende Gelehrte konnten ein überzeugendes Indiz für die seit langem und fast allgemein vorgenommenen Identifizierung des Hosios bei Eusebius Kirchengeschichte 10,6 mit Ossius von Cordova beibringen. Alle davon abhängigen Vermutungen sind deshalb durch keine Quelle gestützte Hypothesen. Es geht also unter anderem nicht an, den Brief als Stütze dafür zu verwenden, daß Ossius einige Zeit vor Anfang 313 in die Umgebung Konstantins gelangte und dann großen Einfluß auf ihn erhielt. Unzulässig ist es daher z. B. auch, wie R. Klein aus dem Brief zu folgern, daß Ossius den Kaiser schon 313 anregte, mit staatlichen Zwangsmitteln gegen die Donatisten vorzugehen und daraus dann gar noch zu folgern, „es kann kein Zweifel sein, daß er (Ossius) Constantin vor allem deswegen mit christlichem Glaubensgut beeinflusste, weil er sich von ihm Schutz und Hilfe für seine Glaubensgefährten erhoffte“⁵¹. 2. Auch die zum Teil mit Hilfe des Verweises auf Eusebius h. e. 10,6 vorgenommene Identifizierung

⁴⁸ Die Notiz bei Gelasius 2, 28 und 38, daß Ossius die Entscheidungen von Nicaea bei den Kirchen in Rom, Spanien und Italien bekannt machte, verdient nach De Clercq 289, 330 wenig Vertrauen, weil für derlei Bekanntmachung der Bischof von Rom zuständig gewesen sei. Gegen De Clercq scheint mir freilich fraglich, ob man das Schreiben der Bischöfe von Arles an Silvester gegen Gelasius a. O. verwenden darf. Allein wichtig ist hier, daß auch Gelasius a. O. nichts daran ändert, daß die Überl. zu Ossius für die Zeit von 325/26 an bis 342/43 verstummt.

⁴⁹ Vermerkt sei, daß für De Clercq 287 die Verhinderung des Ganges Konstantins auf das Kapitol in das Jahr 326 gehört.

⁵⁰ Mit De Clercq ist zu vermuten, daß Athanasius (Apol. 3 oder Hist. Arian.) registriert hätte, wenn Ossius arianischen Intrigen zum Opfer gefallen wäre.

⁵¹ a. O. 135, 237; dafür, daß Klein sehr eigenwillig interpretiert, sei lediglich auf den S. 6 zitierten Brief verwiesen.

des aus Spanien nach Rom gekommenen Ägypters bei Zos. 2,29,5 mit Ossius steht auf keinem gesicherten Grund. Mit der Infragestellung der Identifizierung des Ägypters und des Hosios mit Ossius scheint mir allen Spekulationen, inwieweit Ossius Konstantins Hinwendung zum Christentum beeinflusste, der Boden entzogen. 3. Schließlich erweisen sich auch noch weitere Quellenaussagen – direkte und indirekte – zu Ossius und Konstantin als von zweifelhaftem Wert (vgl. S. 8 ff.).

Ist Ossius für die Zeit bis 325 mithin nur eine Art Phantom? Ist es schließlich nur eine Erfindung, daß Ossius Freund und Berater des Kaisers war? An Folgendem kann man meiner Ansicht nach festhalten: Ossius, geboren ca. 255, wahrscheinlich in Spanien, wurde um 295 Bischof von Cordova. Als solcher nahm er mit 18 anderen spanischen Bischöfen an dem zwischen 296 und 311 zu datierenden Konzil von Elvira teil. Vor 324 muß Ossius dann an den Hof Konstantins d. Gr. gekommen sein. Man darf annehmen, daß der damals bereits besonderes Vertrauen des Kaisers genießende Bischof sich schon einige Jahre in der Umgebung des Kaisers aufgehalten hatte. Aufgrund einiger Notizen bei Augustin ist es möglich, daß Ossius schon 315/16 die Politik gegen die Donatisten beeinflusste. Auch dann zwingt nichts zur Annahme, daß Ossius schon vor 314 Einfluß gewann, obwohl dies nicht völlig außerhalb des Möglichen liegt. Auszuschließen ist ebenfalls nicht, daß die Mission nach Alexandria im Jahre 324 nicht auf Verhandlungen mit Arius und Alexander beschränkt war und Ossius eine gewichtige Rolle beim Konzil von Antiochia (Anfang 325) spielte. Am Konzil v. Nicaea nahm Ossius als ein Vertrauter des Kaisers teil, doch es bestehen keine sicheren Indizien dafür, daß Ossius der eigentliche Initiator des Konzils war, er den Vorsitz vom Konzil führte und auf ihn die Einfügung des homoousios in das Bekenntnis von 325 zurückzuführen ist.

Beobachtungen zu Form, Sprache und Publikum der Prosabiographien des Venantius Fortunatus in der Hagiographie des römischen Gallien¹

Von Richard Collins

In der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts ragen im fränkischen Königreich zwei Männer heraus, denen wir fast alle literarischen Zeugnisse ihrer Epoche verdanken: Der Historiker Gregor von Tours und der Dichter Fortunatus. Das Werk dieser Schriftsteller ist formal so verschieden, daß man häufig gezögert hat, sie als Vertreter der gleichen historischen Wirklichkeit zu betrachten².

Wie dem auch immer sei, in einem Bereich stellt sich dieses Problem nicht: in den hagiographischen Schriften, in denen beide Autoren eine sehr ähnliche, sonst unübliche Art der literarischen Darstellung verwenden, um den Ruhm ihrer Hauptfiguren zu verkünden, nämlich die kunstvolle Ausarbeitung einer Folge übernatürlicher Handlungen oder „virtutes“, die jeweils die einzelnen Glieder einer endlosen Kette von Wundern sind.

Gerade diese literarische Gattung, die als einzige die beiden größten Literaten jenes Zeitalters miteinander und auch mit den wenigen anderen Schriftstellern ihrer Zeit verbindet, verdiente daher das besondere Interesse der historischen Wissenschaft. Aber ausgerechnet diese Wissenschaft stand ihr lange skeptisch gegenüber, und wenn zu Beginn dieses Jahrhunderts das Übernatürlich-Wunderbare in Gregors Werk Zweifel an seiner Eignung als Historiker entstehen ließ³, so erging es auch Fortunatus kaum besser. René Aigrain drückte zum Beispiel die Meinung eines Jahrhunderts wissenschaftlicher Forschung aus, als er noch 1953 bedauerte, daß „Fortunatus sich einfach mit relativ ärmlichen literarischen Topoi und Wundergeschichten zufriedengeben habe“ und daß „sein Beispiel zu viele Nachahmer dazu ver-

¹ Deutsche Version einer Studie, die im Programm des III. Colloquiums über „Irland und der Kontinent 500–1000“ am 14. Mai 1977 am University College Dublin vorgelegt wurde.

² Dazu vor allem *D. Tardi*, „Fortunatus: étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne“, Paris, 1927, S. 130 f. Anders *F. Prinz*, „Frühes Mönchtum im Frankenreich“, München, Wien, 1965, S. 485, der als erster auf die Vergleichbarkeit hagiographischer Texte hinwies.

³ Vgl. z. B. *Bruno Krusch*, „Nochmals die Taufe Chlodowechs in Tours 507/08 und die Legende Gregors von Tours“, in: *Historische Vierteljahrschrift*, 28 (1933), S. 562 f.

anlaßt habe, diese präzisen biographischen Details vorzuziehen, für die wir uns ungleich mehr interessieren würden⁴. Jedoch war die Möglichkeit, solche Literatur ernstzunehmen, schon lange zuvor von Wilhelm Levison erwogen worden, der bereits 1921 feststellte, „ein falscher oder fehlgeleiteter Rationalismus, der überall Betrug und nichts als Betrug witterte, ist heute überwunden (...), die Tatsache, die einem vermeintlichen Wunder zugrunde lagen, kümmern uns weniger als der Glaube, der irgendwelche Vorgänge als Wunder erscheinen ließ“⁵. Vor etwas mehr als zehn Jahren wurde der Wert eines solchen Ansatzes von František Graus bewiesen, zuerst in einem Artikel über merowingische Gefangenenbefreiungen⁶ und dann in einer Studie über Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger⁷.

Im folgenden möchte ich, aus der durch die oben genannten Werke eröffneten Perspektive, einige Bemerkungen zu Form, Sprache und Publikum der Prosabiographien des Venantius Fortunatus machen.

In beinahe allen seinen Werken beschäftigt sich Fortunatus mit Heiligen, die Mönchsbischöfe waren; Absicht und Eigenart seiner Wundergeschichten wird besser erkennbar, wenn man sie mit einigen früheren gallischen Werken über dieses Thema vergleicht, von denen das erste und wichtigste die „Vita Martini“ des Sulpicius Severus ist.

Im Prolog zu diesem Text beschreibt Sulpicius das Publikum, das er als seine „legentes“ zu beeinflussen hofft⁸, ein Terminus, der durchgehend in der Vita benutzt wird und der wenig Zweifel über den Zweck des Textes offen läßt. Trotzdem wird dieses Publikum niemals ausdrücklich definiert; erst Jacques Fontaine konnte nach eingehender Erforschung der Bilder und der Topoi, der christlichen und klassischen Interferenzen im Text zu dem Ergebnis kommen, daß Sulpicius sich damit an den gebildeten Adel Aquitaniens wandte⁹. Diese Interpretation ist jedoch vor kurzem wiederum in Frage gestellt worden, weil „die eigentliche Erzählung der Vita wenig Konzessionen an den literarischen Zeitgeschmack macht“¹⁰. Die Kritik kann jedoch die erwähnte These nicht entkräften, da sie das beweiskräftigste Element, das uns Sulpicius hinterlassen hat, sein Latein, außer Acht läßt. Selbst

⁴ R. Aigrain, *L'hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*, Poitiers, 1953, S. 159.

⁵ W. Levison, „Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters“, in: Festgabe F. v. Bezold, 1921, S. 90; wir verdanken dieses Zitat der wichtigen Besprechung F. Lotters über F. Graus, „Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger“, in: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters, 27 (1971), S. 197.

⁶ F. Graus, „Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die Gefangenenbefreiungen der merowingischen Hagiographie“, in: *JWG* 1 (1961), S. 61 f.

⁷ F. Graus, „Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit“, Prag, 1965.

⁸ Sulpicius Severus, „Vita Martini“, hrsg. von J. Fontaine, SC 133 Paris, 1967, Bd. 1, ded. 1 und 3, S. 248; 27, 6 und 27, 7 S. 316.

⁹ *Ibid.* Bd. 1, S. 72 ff., und Bd. 2, S. 375 f.

¹⁰ P. Rousseau, „The spiritual authority of the monk-bishop: eastern elements in some western hagiography of the fourth and fifth centuries“, in: *The Journal of Theological Studies*, 22 (1971), S. 406, Anm. 1.

wenn der Autor vorgibt „entschlossen zu sein, nicht wegen seiner Sprachfehler (Solözismen) zu erröten“¹¹, bleiben das nicht mehr als leere Worte, denn der Geist, der seine Sprache beseelt, entspricht durchaus jener ‚urbanitas‘, die ihn etwa in den „Dialogen“ dazu veranlaßt, sich für den Gebrauch von „exsufflare“ zu entschuldigen, das er als ein „kaum lateinisches Wort“ abtut. Beweismaterial für seine großen Bemühungen in dieser Richtung liefert andererseits die konservative Syntax; hier macht Sulpicius, im Gegensatz zu anderen Schriftstellern seiner Epoche, nur mit größter Zurückhaltung Konzessionen an die Volkssprache: der klassische Gebrauch des Kasus etwa wird vollkommen beibehalten¹³; das gleiche gilt auch in den 56 Fällen, in denen der ablativus absolutus vorkommt, der fehlerlos konstruiert ist¹⁴. Diminutiva anstelle von Primitiva kommen nicht vor¹⁵ und auch das Deponens wird immer respektiert¹⁶. Verbindungen von Präpositionen wie „deuxta“, „acontra“ und „inante“, gibt es nicht¹⁷. Mit dem Gebrauch des infinitivus finalis nach Verben der Bewegung ist Sulpicius, im Gegensatz zu anderen zeitgenössischen Autoren, äußerst vorsichtig¹⁸.

Über diesen strengen Klassizismus hinaus entdeckt man jedoch einige Merkmale, die die Feinheit und Durchkonstruiertheit seiner Sprache verraten: z. B. das bewußte Streben nach dem infinitivus historicus¹⁹, oder auch Reichtum und Vielfalt der Beiordnung, die oft noch durch Formen wie das enklitische „-que“ unterstrichen wird²⁰, ebenso wie die ständige Verwendung der „variatio sermonis“²¹ und schließlich seine rhythmische Prosa, die noch zu einem Großteil auf quantifizierenden metrischen Kombinationen, entsprechend bevorzugten klassischen Formen, beruht²². Solche Züge erlauben es uns daher, die Prosa des Sulpicius als vorbildliches Beispiel für das anzusehen, was ein hochgebildeter Hagiograph gegen Ende des vierten Jahrhunderts für stilistisch „de rigueur“ hielt, wenn er sich an eine vornehme und anspruchsvolle Leserschaft wandte.

Wenn wir dagegen die Heiligenviten des Venantius Fortunatus betrachten, werden wir uns sofort der völlig andersartigen Stimmung bewußt, die in

¹¹ Sulpicius Severus, „Vita Martini“, ded. 5, S. 250: „...decidi ut soloecismis non erubescerem...“.

¹² Vgl. Sulp. Sev., „Dial.“, 3, 8, 2, CSEL 1, S. 205: „... ut verbo, quia necesse est, parum Latino loquamur, exsufflans...“.

¹³ P. Hyltén, „Studien zu Sulpicius Severus“, Diss. Lund, 1940, S. 7 f.

¹⁴ Vgl. die vergleichenden Statistiken meiner Dissertation über „Rhetorica et sermo ‚rusticus‘ en Gaule mérovingienne: l'oeuvre en prose de Fortunat“, Paris, 1977, S. 72, Anm. 379; zum Wegfallen des Subjekts bei diesen Konstruktionen, vgl. A. Lönnergren, „De syntaxi Sulpicii Severi“, Diss. Uppsala, 1882, S. 68.

¹⁵ P. Hyltén, „Studien zu Sulpicius Severus“, S. 8.

¹⁶ R. Collins, „Rhetorica et sermo ‚rusticus‘ en Gaule mérovingienne“, S. 62.

¹⁷ P. Hyltén, „Studien zu Sulpicius Severus“, S. 8.

¹⁸ Ibid. S. 8.

¹⁹ Zum stilistischen Wert dieser Konstruktion bei Sulpicius, vgl. A. Szantyr, „Lateinische Grammatik“, München, 1965, Bd. 2, S. 376.

²⁰ Dazu P. Hyltén, „Studien zu Sulpicius Severus“, S. 8.

²¹ Ibid., S. 58 ff.

²² Ibid., S. 25 ff.

den Biographien dieses kaum minder gebildeten Vertreters der römischen Rhetorenschule von Ravenna herrscht²³. Der Unterschied zeigt sich zuerst in den Vorstellungen, die Fortunatus über das Publikum zum Ausdruck bringt: „legentes“ wird durch „audientes“ ersetzt, ein Ausdruck, der keinen kleinen Kreis bezeichnet, sondern „catervas populorum“²⁴. Diesbezüglich kann man Fortunatus mit Gregor von Tours vergleichen, der auch durchblicken läßt, daß sein Werk für die mündliche Überlieferung an ein großes Publikum bestimmt sei²⁵. Diesen Gedanken kann man ebenfalls in einer Reihe anderer Viten einer etwas späteren Periode finden, vor allem in der „Vita Nicetii“²⁶ und den zwei von Dinamius von Marseille geschriebenen Viten²⁷. Jedoch liegt die Vollendung von Fortunatus' erstem Werk um etwa sieben Jahre vor dem Beginn von Gregors literarischem Schaffen²⁸. Welchen Grad von Eigenständigkeit kann man ihm daher im Rahmen der gallischen Tradition zugehen?

Ab Anfang des sechsten Jahrhunderts erscheinen vereinzelt in Kommentaren zum bischöflichen Usus Hinweise darüber, daß Viten am Todestag der

²³ Bezügl. Fortunatus' Bildung vgl. die noch immer grundlegende Dissertation von Hermann Elss, „Untersuchungen über den Stil und die Sprache des Venantius Fortunatus“, Heidelberg, 1907, S. 12 ff. Es ist bezeichnend für unsere Einschätzung der Bildung des Fortunatus, daß in einer späteren Periode ein so klassisch-korrekt stylistisch wie Paulus Diaconus offen seine Bewunderung für Erziehung und Werk dieses Dichters zum Ausdruck bringt: Vgl. Paulus Diaconus, „Historia Langobardorum“, 2, 13, Pl 88, S. 22 f.)

²⁴ „Vita Medardi“, c. 1, MGH Auct. ant., IV, 67: „... omnium populorum catervas...“. Ich bereite z. Zt. eine textkritische philologische Studie über die Authentizität dieser wichtigen Vita vor.

Der Gebrauch so allgemeiner Ausdrücke wie „plebs“ („Vita Hilarii“, c. 1, ibid., 1; „Vita Albini“, c. 1, ibid., 25) und „populus“ („Vita Albini“, c. 4, ibid., 29) bei Fortunatus läßt auf ein weit größeres Publikum schließen als nur das klösterlich-kerikale Milieu.

²⁵ Bemerkenswert sind Sätze wie der folgende: „... illud miraculum vobis orantibus explicabo...“, der im „Lib. de virt. Mart.“ (2, 25 MGH SS rer. Merov. I, 617) vorkommt, und zwar in einer Schrift, die „... dulcissimis fratribus et filiis ecclesiae Turonicae“ gewidmet ist (ibid., S. 585); daraus kann man schließen, daß diese Predigt speziell für die Leute von Tours ausgearbeitet worden ist.

²⁶ Vgl. „Vita Nicetii“, c. 1, MGH SS rer. Merov., III, 521; Der Autor schreibt, daß der Inhalt der Vita durch die „lectionis relatio“ bekannt gemacht werden wird.

²⁷ Vgl. „Vita Maximi“, c. 1, PL 80, 33, und „Vita Marii“, c. 1, ibid., 27. Das dritte Kapitel der „Vita Marii“ wird von dem eindrucksvollen Satz „Lectio sancti Evangelii secundum Mattheum...“ eingeleitet und mit einer Homilie über das Gleichnis von den fünf Talenten verbunden (ibid., 80, 30). Dann fährt der Text fort: „Quia vero sanctus Marius fidelis servus existit, cum fidelibus ab ipso Redemptore memoratum pondus creditur accepisse...“ Ein besonders interessanter Aspekt dieser Vita ist der volkstümliche Charakter der Wunder und die lehrhafte Warnung vor der „instabilitas morum“ ein topos, der genau der literarischen Methode des Fortunatus entspricht: „Audiant illi qui in haec ecclesia Deo et sancto Mario morum stabilitate promiserunt, audiant et mentis... diligenti cura revereantur, si omnia recta sunt erga votum; si recta omnia bene sibi contigisse, laetentur; si autem aliter est, sciant quoniam hoc in anima patiuntur, quod praefata mulier in corpore legitur passa fuisse“ (ibid., 32).

²⁸ Nach M. Bonnet („Le latin de Grégoire de Tours“, Paris, 1890, S. 12) war Gregors erstes Werk der „Liber de virtutibus sancti Martini“, der 574 und 575 verfaßt wurde.

Heiligen vor Publikum gelesen wurden²⁹. Als direkter Beitrag eines Hagiographen zu diesem Thema sind jedoch die Bemerkungen des Fortunatus von allergrößter Wichtigkeit, denn vor ihm verbindet nur ein einziger anderer Hagiograph die ausdrückliche Bejahung öffentlicher Verwendung mit der klaren Vorstellung, den Text in die Messe zu integrieren: es handelt sich dabei um einen anonymen Autor, der kurz vor Fortunatus schrieb³⁰. Er erklärt zu Beginn seiner „Vita Viviani“, daß sie in eine Predigt aufgenommen werden solle, denn „solange die virtus der Bischöfe den Gläubigen durch die Predigt zu Gehör gebracht wird, hat die Nachwelt immer ein Beispiel, dem sie folgen kann“³¹.

Möglicherweise ist dieselbe Idee in der Einleitung der „Vita Honorati“ angedeutet, die mehr als ein Jahrhundert zuvor verfaßt wurde: „hodie enim . . . pater corpore exutus est . . .“³² Jedoch sagt diese Formel nichts Bestimmtes über das Publikum aus oder über die Umstände, unter denen eine Lesung beabsichtigt sein könnte, während Struktur und Sprache der Vita ganz andere Bestrebungen deutlich machen. Das bewußte Bemühen um „clausulae“, die auf dem klassischen Prinzip der Quantität statt der Betonung beruhen³³, zeigt den Autor und sein Publikum konservativer als Sulpicius, der, trotz seiner Zugeständnisse an den literarischen Zeitgeschmack, keinen solchen Widerstand gegen rein stilistische Formulierungen erkennen läßt³⁴, die zu dieser Zeit bereits das quantitative Sprachempfinden in der gesprochenen Sprache ersetzt hatten³⁵. Ähnliche Schlüsse kann man daraus ziehen, daß sich der Autor auffallend des antiken enkomiaistischen Tugendschemas bedient, in dem die aufgezählten „virtutes“, wie in der antiken Biographie, mehr die moralischen Qualitäten der Hauptfiguren als ihre Wunderkraft bezeichnen³⁶. Im Rahmen dieses biographischen Schemas wird das Wunder, das in den am Volk orientierten Propagandaschriften des Fortunatus und des Gregor so wichtig ist, negativ beurteilt³⁷. Diese konservativen Elemente

²⁹ Zusammenstellung und Analyse dieser Kommentare bei *B. de Gaiffier*, „La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident“, in: *Anlecta Bollandiana* 72 (1954), S. 145 ff.

³⁰ *E. Griffe* meint, daß die Vita gegen 340 verfaßt wurde (vgl. „La Gaule chrétienne à l'époque romaine“, Paris, 1966, Bd. 2, S. 70 f., Anm. 15).

³¹ „Vita Viviani“, c. 1, MGH SS rer. Merov., III, S. 94: „... dum audientium auribus antistitum virtus officio sermonis ingeritur, semper habeat exemplum posteritas, quod sequatur“.

³² „Sermo de Vita sancti Honorati“, PL 50, S. 1249.

³³ Vgl. *S. Cavallin*, „Les clausules des hagiographes arlésiens“, in: *Eranos* 46 (1948), S. 149.

³⁴ *P. Hyltén*, „Studien zu Sulpicius Severus“, S. 57.

³⁵ Zum Übergang von metrischer zu betonter oder rhythmischer Prosa, vgl. vor allem *H. Hagendahl*, „La prose métrique d'Arnobé“, in: *Göteborgs Högskolas Arsskrift* XLII, Göteborg, 1937, S. 1 ff.

³⁶ Zum semantischen Gehalt dieses Schlüsselwortes im literarischen Schema der antiken Biographie, vgl. die Bemerkungen von *W. Steidle*, „Sueton und die antike Biographie“, München, 1951, S. 74 f.

³⁷ *F. Prinz* hat eine Analyse dieser Reaktion im Kontext der literarischen Produktion der Irenischen Kreise gegeben: *F. Prinz*, „Frühes Mönchtum im Frankenreich“, S. 457 f.

tauchen in anderen Viten wieder auf, die, wie die „Vita Honorati“, aus lerinischen Kreisen stammen³⁸. Aber auch außerhalb dieser literarischen Kreise, läßt vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts nichts auf eine Entwicklung der Vorstellung der Hagiographen von ihrem Publikum schließen. Constantius von Lyon beispielsweise, der seine „Vita Germani Autisiodorensis“ gegen Ende des fünften Jahrhunderts schrieb, war um die gute Meinung seiner „legentes“³⁹ bemüht – sein Ringen um eine gewisse „recherche“ und „coquetterie“ in vielen seiner Wendungen weist darauf hin, daß Constantius dabei an das rhetorische Milieu dachte, dem er selbst entstammte⁴⁰.

Mit den „Vitae Caesarii Arelatensis“ dagegen, die etwa fünfzig Jahre später verfaßt wurden, betreten wir eine literarische Welt, die von anderen Ideen beherrscht wird; das trifft vor allem auf die zweite Vita zu, in der der Schriftsteller „keine weltliche Beredsamkeit erstrebt, selbst wenn sie ihm zur Verfügung stünde“⁴¹, stattdessen „simplicitas“ vorzieht⁴² und beabsichtigt, seine Gedanken „gläubigen Zuhörern“ zukommen zu lassen⁴³.

Venantius Fortunatus enthüllt jedoch zum ersten Mal, in den Einleitungen zu seinen ersten zwei Viten, offen die volle Bedeutung dieser Schriften für seine Auftraggeber. Die „Vita Albini“, die vor 572 geschrieben ist⁴⁴, übermittelt davon z. B. ein sehr klares Bild: Das Dokumentationsmaterial wird dem Hagiographen von Domitian, dem Nachfolger des Heiligen, gesandt⁴⁵; der Kleriker, der es überbringt, hat es systematisch zusammengetragen und führt dem Autor „Personen, die seine Glaubwürdigkeit bestätigen“, vor⁴⁶. Damit wird auf die Existenz eines bestimmten Kreises hingewiesen, der eine klare Vorstellung davon hat, was er über den Heiligen aussagen will und auf Fortunatus als einen Schriftsteller, der die Hinweise dieses Kreises befolgt.

Ein ähnlicher Prozeß wird in der „Vita Hilarii“ aufgezeigt, in der die Überzeugung, daß zwischen dem Heiligen und Bischof Pascentius, der seine Biographie gefordert hat, geistige Verbindungen bestünden, sorgfältig entwickelt wird: Der Heilige hat Pascentius „von früher Kindheit an, noch

³⁸ Z. B. die in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts verfaßte „Vita Hilarii Arelatensis“ (PL 50, 1219 ff.) und vor allem die Vita des Alpeneinsiedlers und lerinischen Mönchs Antonius („De vita beati Antonii“, PL 63, 239 ff.), in der ihr Autor Ennodius von Pavia der rhetorischen Eleganz, die das ganze Werk bestimmt, offen einen großen Wert beimißt und deren Terminologie vermuten läßt, daß der Text für privates Lesen und Meditieren bestimmt war.

³⁹ Vgl. „Vita Germani Autisiodorensis“, Brief des Constantius an den Bischof Censurius, MGH SS rer. Merov., VII, 249.

⁴⁰ G. Barty, „Constance de Lyon, biographe de saint Germain d'Auxerre“, in: „Saint Germain d'Auxerre et son temps“, Auxerre, 1950, S. 99.

⁴¹ „Vita Caesarii Arelatensis“, Lib. secundus, c. 1, MGH SS rer. Merov. III, 484: „Non indigemus, vel si nobis suppeteret, eloquentia saeculari...“.

⁴² Vgl. *ibid.*, c. 1, S. 484: „... puritas simplicitasque sufficiet...“.

⁴³ *Ibid.*, c. 1, S. 484: „... fidelibus auditoribus intimare...“.

⁴⁴ Die „Vita Albini“ wurde von Domitianus, dem Bischof von Angers, der vor 577 starb, in Auftrag gegeben: vgl. W. Meyer, „Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus“, Berlin, 1901, S. 23.

⁴⁵ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Albini“, c. 2, MGH Auct. ant., IV, 28.

⁴⁶ *Ibid.*, c. 2, S. 28: „... suo testimonio populum nobis attulit assentantem...“.

vor den Spuren seines Werkes, betreut⁴⁷ und die Veröffentlichung der Vita ist darum die Erwidrerung eines dankbaren Schülers; damit wird seine geistliche Autorität bestätigt und seine Amtsübernahme gutgeheißen. Dies geht aus der Einleitung hervor, in der Fortunatus besonders unterstreicht, warum Pascentius die Biographie verlangt: „Du hast mich ständig zu drängen geruht, bis ich dir wenigstens eine Auslese der Taten des heiligen Hilarius zusammengestellt hatte . . . damit du wenigstens mit einer Rede das Geschenk, das er dir gemacht hat, erwidern, so daß, während Stimme und Leben des ehrwürdigen Hirten vor den Ohren seiner Herde erklingen, er dich in deinem Amt bestätigt und auch du selbst deine Gefühle nicht verbirgst“⁴⁸.

Mit anderen Worten: Fortunatus zeigt auf, wie bestrebt Bischöfe wie Pascentius und Domitian waren, sich selbst als die direkten Erben ihrer berühmten Vorgänger darzustellen und die ganze Gemeinde der Stadt durch das Verlesen dieser Viten, die sie selbst in Auftrag gegeben hatten, zu einer liturgisch orientierten Feierlichkeit zu versammeln⁴⁹.

Das ist aber noch nicht alles. Fortunatus erklärt auch, was das Publikum in Hinblick auf die Sprache dieser Werke bedeutet. An Domitian gerichtet, beschreibt er das von ihm verwendete Latein als das eines ‚rusticus‘⁵⁰ und er betont sogar die Absichtlichkeit dieser ‚rusticitas‘, wenn er erklärt, daß er ‚lieber durch Gehorsamkeit als durch Gelehrsamkeit bekannt sein wolle‘⁵¹. Er fügt hinzu, daß die Vita in einer einfachen Sprache verfaßt sei, damit sie vom Volk verstanden werden könne⁵².

Im Laufe meines Studiums der von Fortunatus verfaßten Prosa war ich überrascht festzustellen, daß diese Aussage wörtlich zu nehmen ist und daß

⁴⁷ *Ven. Fort.*, „Vita Hilarii“, c. 1, MGH Auct. ant. IV, 1: „... (Pascentium) ab ipsis cunabulis ante sua vestigia . . . enutrivit . . .“. Dieser seltsame Satz kann nicht den Heiligen selbst meinen, da er zwei Jahrhunderte vor der Epoche des Bischofs Pascentius lebte. Er muß hier als Anspielung auf das geistliche Erbe, das der Heilige mit dem Kloster von St. Hilarius hinterlassen hatte, verstanden werden und man sollte „sua vestigia“ deshalb vielleicht mit „die Spuren seines Werkes“ übersetzen. Pascentius hatte in dem Kloster des Hilarius nämlich seine Ausbildung erhalten und war dort auch Abt geworden, ehe er Bischof von Poitiers wurde (vgl. *Greg. Tur.*, „Hist. Franc.“, IV, 18, MGH SS rer. Merov., I, 156). Fortunatus wollte mit so einem Satz allen deutlich zeigen, daß Pascentius in gewisser Weise der geistige Nachfolger des Hilarius war; vgl. auch Anm. 49.

⁴⁸ *Ven. Fort.*, „Vita Hilarii“, c. 1, MGH Auct. ant. IV, I: „... eo usque me dignitatus es perurgere, quo de actibus sacratissimi viri Hilarii . . ., ut impensi muneris vel verba rependeres, ideo . . . vel ex parte complexa perstringerem: quatenus dum sui gregis auribus vox . . . et vita pastoris antiquissimi resonaret, et ille probaret ministerium et ipse non celares affectum“.

⁴⁹ Besonders bedeutsam ist diese Betonung der Verbindung des Bischofs mit seinem heiligen Vorgänger im Fall von Pascentius, dessen Wahl gegen die Bemühungen des Frankenherzogs Austrapius stattgefunden hatte und der möglicherweise dadurch seine Position festigen wollte; vgl. dazu *Greg. Tur.*, „Hist. Franc.“, IV, 18, MGH SS rer. Merov., I, 156.

⁵⁰ Vgl. unter Anm. 51.

⁵¹ *Ven. Fort.*, „Vita Albini“, c. 4, MGH Auct. ant., IV. 2. Teil, 28: „eligo rusticus agnosci per oboedientiam magis quam . . . per doctrinam . . .“

⁵² Vgl. *ibid.*, c. 4, S. 28 f.: „... et ne mihi videlicet in hoc opere ad aures populi minus aliquid intelligibile proferatur“.

dieser Autor, der sich in seinen Einleitungen und in seinen Prosabriefen an bischöfliche Auftraggeber einer relativ korrekten Syntax und komplizierter Stilfiguren bedient, sich selbst in hagiographischen Schriften als Autor eines „sermo rusticus“ bezeichnet, der ebenso volkstümlich ist wie der seines Freundes Gregor von Tours⁵³. Ich werde nun versuchen, einen kurzen Überblick über die wichtigsten Elemente dieser Sprache zu geben und zwar an Hand eines dazu besonders geeigneten Textes aus den Biographien: der „Vita Germani Parisiaci“.

An erster Stelle bemerkt man, daß der ablativus absolutus in einigen Fällen den klassisch-autonomen Charakter verloren hat, den er in der „Vita Martini des Sulpicius“ und im gehobenen Stil der Prosabriefe des Fortunatus aufweist. Zu gleicher Zeit erscheinen accusativus absolutus und vor allem der nominativus pendens: eine Konstruktion, die auch in den Predigten des heiligen Augustinus häufig zu finden ist, die, wie Christine Mohrmann bemerkt, „in einer Sprache geschrieben sind, die sich der seiner Zuhörer sehr annähert“⁵⁴. In enger Beziehung zu diesen Aspekten, die schon eine Abschwächung des Kasus andeuten, steht die Gleichgültigkeit, mit der Fortunatus die klassische Unterscheidung zwischen Akkusativ und Ablativ bei der Konstruktion von Zeit und Ort behandelt. Viele Beispiele dieser Verwechslung sind zweifellos auf das Wegfallen des Final-m und die Substituierung des „u“ durch „o“ am Schluß des Akkusativ zurückzuführen, was sehr wahrscheinlich einer Tendenz der gesprochenen Sprache dieser Zeit entsprach⁵⁵. Natürlich kann dabei weder der Einfluß von Kopisten ausgeschlossen werden, noch die vor langer Zeit von Manitius in Bezug auf merowingische Quellen vorgebrachte Überlegung, daß es wohl sehr viel mehr derartige Phänomene gegeben hätte, wenn die Handschriften, die erst aus karolingischer Zeit stammen, nicht das meiste verwischt und Sprache und Orthographie gelätet hätten⁵⁶. Außerdem gewinnt das Argument an Gewicht, daß diese Konstruktionen der wohlüberlegten „rusticitas“ des Fortunatus zuzuschreiben

⁵³ Es ist ein Fehler, Gregors Latein zu einseitig zu betrachten: sicherlich werden die klassischen Regeln oft überschritten, aber Gregor scheint sie gekannt und bewußt zu Gunsten eines üblichen Sprachgebrauchs vernachlässigt zu haben (vgl. „Lib. in glor. conf.“, Prolog, MGH SS rer. Merov., 1, 748, in dem er von der „auctoritas nobilium dictatorum...“ spricht); gleichzeitig weist seine Prosa durchaus gesuchte Wendungen auf (vgl. *M. Bonnet*, „La latin de Grégoire de Tours“, S. 743), oder sogar metrische „clausulae“. Sie könnte also durchaus das Resultat einer bewußten und kontrollierten Vulgarisierung sein. Zu Gregors Stellung zum Gebrauch des „sermo rusticus“ vgl. *H. Beumann*, „Gregor von Tours und der sermo rusticus“, in: Festgabe M. Braubach, Münster, 1964, S. 69 ff.

⁵⁴ *Christine Mohrmann*, „Die psychologischen Bedingungen der konstruktionslosen Nominativi in den Sermones des hl. Augustin“, in: *Etudes sur le latin des chrétiens*, Rom, 1961, Bd. 1, S. 300. Über die Participlekonstruktionen in der Prosa des Fortunatus vgl. *H. Elss*, „Untersuchungen über den Stil und die Sprache des Venantius Fortunatus“, S. 34 ff., ferner *R. Collins*, „Rhetorica et ‚sermo rusticus‘ en Gaule mérovingienne“, S. 71 ff.

⁵⁵ Dazu *M. Bonnet*, „Le latin de Grégoire de Tours“, S. 126 ff. und S. 513 ff.

⁵⁶ *M. Manitius*, „Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I. Von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts“ (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft IX, 2, 1) München, 1911, S. 177.

sind, wenn man in Betracht zieht, daß einige von ihnen keine Varianten haben oder Formen des Neutrums sind, wie z. B. das Substantiv „os/oris“, bei denen eine einfache phonetische Verwechslung von Akkusativ und Ablativ nicht ausreicht, um die Wahl zu erklären.

Andere Vulgarismen, die man eindeutig der Tendenz des Autors zu einer üblicheren Syntax zuschreiben muß, sind die Substituierung des anaphorischen Genitivs „eius“ durch „suus“⁵⁷, und quantitativer durch qualitative Pronomina-Verwechslungen, die in der gesprochenen Sprache der Spätantike wahrscheinlich häufig waren⁵⁸, die aber in der Briefprosa des Autors an seine gebildeten Auftraggeber sorgfältig vermieden werden⁵⁹.

Ähnliche Schlüsse kann man im Bereich der Demonstrativa aus dem häufigen Ersetzen des anaphorischen „is“ durch „ipse“ und der Verallgemeinerung von „iste“ zu „ille“ ziehen, die eine Abschwächung des semantischen Werts bewirken und ebenfalls in Verbindung zur Entwicklung der Volkssprache stehen dürften.

Die gleichen Konzessionen an zeitgenössische Tendenzen macht der Autor beim Gebrauch der unbestimmten Pronomina, bei denen „alter“, das schließlich in den romanischen Sprachen überlebt, „alius“ ersetzt, indem es zusätzlich den semantischen Gehalt von „alius“ in sich aufnimmt; dies ist jedoch eine Unterscheidung, die der Autor in seinen an ein engeres Publikum adressierten Schriften sehr wohl zu machen versteht⁶⁰.

Das Verb betreffend kann man feststellen, daß das Partizip auf „-ndus“ in Umschreibung durch „esse“ erscheint, um das Futur auszudrücken⁶¹; daß die Perfektformen von „esse“ häufig in periphrastischem Passiv ohne speziell vorvergangenheitlichen Gehalt benutzt werden, so daß das Partizip der Vergangenheit, wie in den romanischen Sprachen, die Rolle eines Adjektivs spielt; und schließlich, daß die Deponenzen sehr oft eine aktive Form annehmen – eine grammatische Freiheit, die nur in einem von dreißig Beispielen in der Briefprosa vorkommt⁶².

Über diese rein grammatikalischen Elemente hinaus bemerkt man eine viel größere Schlichtheit der Satzführung als in den Prosaerleitungen des Fortunatus oder gar in der „Vita Martini“ des Sulpicius. Das wird beispielsweise durch das reduzierte Beiordnungssystem, das im Text verwendet wird, deutlich. So hat „et“ die anderen kopulativen Partikel „-que“ und „-atque“ verdrängt; „vel“ hat seine disjunktive Kraft verloren und erscheint hauptsächlich als Kopulativ oder in der Rolle von „saltem“; und schließlich ist die Zahl der adversativen, explikativen und konklusiven Partikel überraschend verringert: „enim“, „nam“ und „ergo“ kommen kaum vor; „igitur“ und

⁵⁷ Vgl. A. Meneghetti, „La latinità di Venanzio Fortunato“, in: Didaskaleion 6 (1917), S. 58.

⁵⁸ Zu diesem Phänomen in späten Texten J. Svennung, „Untersuchungen zu Paladius und zur lateinischen Fach- und Volkssprache“, Uppsala, 1935, S. 322 f.

⁵⁹ R. Collins, „Rhetorica et 'sermo rusticus' en Gaule mérovingienne“, S. 18 und S. 86.

⁶⁰ Ibid., S. 18 f. und S. 87 ff.

⁶¹ S. Blomgren, „Studia Fortunatiana“, Uppsala, 1933, S. 63 ff.

⁶² R. Collins, „Rhetorica et 'sermo rusticus' en Gaule mérovingienne“, S. 62.

„itaque“ haben kaum mehr als eine Übergangsfunktion und die einzige Form, die etwas von ihrer klassischen Qualität beibehält, ist „tamen“⁶³.

Andererseits wird ein weiterer, überzeugender Beweis dafür, wie beabsichtigt diese „rusticitas“ ist, durch einige Elemente des Textes geliefert, die aufzeigen, daß sie nicht das Ergebnis einfacher Hast oder mangelhafter Ausarbeitung sein kann: so zum Beispiel das Streben nach Homoeoleuton⁶⁴ und vor allem auch nach rhythmischer Betonung der Satzenden; das führt zu einer großen Zahl akzentuierter ‘clausulae’ und stimmt dadurch sehr häufig mit metrischen Formen überein, die von den klassischen Autoren bevorzugt wurden⁶⁵.

Das Nebeneinander dieser Elemente und der bereits besprochenen stilistischen Merkmale wirft die Frage auf, ob Fortunatus nicht bewußt eine „lingua mixta“ wählte, um den Vorstellungen der Bischöfe dieser Zeit entgegenzukommen, die empfahlen, „daß der Kirchenhirte dem Volke in einer zugänglicheren Sprache predige, aber daß er sie geschickt mäßige, so daß die „rusticitas“ weder den Gelehrten mißfalle, noch daß eine zu gehobene Sprache für die Ungebildeten unverständlich werde“⁶⁶.

So scheint das Latein von Fortunatus Prosabiographien seine vorne erwähnten Bemerkungen darüber zu bestätigen – Grund genug, sich die durch dieses Latein vermittelten Wunder einmal genauer anzusehen.

In allen Viten sind „Miracula“ die Hauptelemente: „vocatio“ (mit Jugend gleichzusetzen) und „iustificatio“ (Klosterjahre) werden kurz und manchmal nur beiläufig behandelt, um einer umfassenden Darstellung des Heiligen als Bischof Raum zu geben – ein Bild, das vor dem Hintergrund vieler, durch ihn bewirkter Wunder sorgfältig ausgearbeitet wird. Man darf die Wichtigkeit dieser Wunder für das Publikum nicht übersehen, da sie dem Volk als „etwas, das dem Gedächtnis eingepägt werden muß“ empfohlen werden⁶⁷, ja „das soll sogar als ewige Autorität im Gedächtnis bleiben“⁶⁸. Was boten daher die Wunder dem Volke am Festtag, wenn es sich

⁶³ Ibid., S. 98 ff.

⁶⁴ Vgl. dazu P. Pohlheim, „Die lateinische Reimprosa“, Berlin, 1925, S. 271.

⁶⁵ Das ergibt sich aus den statistischen Analysen von A. F. Memoli, „Il ritmo prosaico in Venanzio Fortunato“, Rom, 1952, S. 25 ff.

⁶⁶ „Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae“, ep. I, PL 72, 92: „... pastor Ecclesiae apertiori sermo populo praedicet, ita arte temperans, ut nec rusticitas sapientes offendat, nec onesta loquacitas obscura rusticis fiat“.

Dieser reichhaltige Text verdient nochmals besondere Aufmerksamkeit: wenn er, wie Dom Wilmart glaubte, nicht das Werk des Germanus von Paris ist, so bemerkt man jedoch, daß dieses Dokument genügend Bedeutung und Gewicht hatte, um die grammatische Überarbeitung der karolingischen Schulen zu überstehen, so daß das merowingische Latein überall ebenso erhalten blieb wie bei Gregor von Tours. Vgl. aber dazu die textkritische Studie von Wilmart in DACL VI, 1. Teil, S. 1049 ff.

⁶⁷ Ven. Fort., „Vita Germani“, c. 23, MGH SS rer. Merov., VII, 386: „... illud memoriae tradere...“; vgl. auch „Vita Albini“, c. 1 MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, 28: „... vita (d. h. virtutes) ... beneficio populis consulitura, dum ... in se respicerent quod unusquisque sagaciter emendaret...“.

⁶⁸ Ibid., c. 383: „Hoc etiam memoriae iure perpetuo est tradendum“.

„wie ein Bienenschwarm“ um das Grab des Heiligen drängte⁶⁹ und dessen Nachfolger die „Miracula“ in der Messe verlas?

Fortunatus selbst gibt uns den Schlüssel zu einer Interpretation dieser Bedeutung, wenn er erklärt, „daß die Versammlung der Gläubigen gestärkt wird, jedesmal wenn sie von seiner virtus hört und dadurch ‚wiedergeboren‘ wird“⁷⁰ – ein Verb, das einen stark sakralen Charakter besitzt und eine liturgische Funktion nahelegt⁷¹.

Auffallend ist bei vielen dieser Wunder der betont volkstümliche Charakter. Häufig finden wir in ihnen Situationen vor, die genau denen der intendierten Zuhörerschaft entsprechen; der Heilige erscheint als Bischof mitten unter seinen Gläubigen; wenn sich das Wunder ereignet, werden die Zuschauer von starker Erregung ergriffen, die sie sofort verbindet, das Verhalten jedes Einzelnen bestimmt und in einstimmigen Beifallsrufen kanalisiert wird: Sobald Germanus von Paris eine „Heilung“ durchgeführt hatte „war die umherstehende Menge vor Staunen überwältigt, und ein gewaltiger Beifallssturm brandete von allen Seiten auf, um dem Schöpfer für dieses Geschenk zu danken“⁷². So dient das Wunder in erster Linie dazu, die Aufmerksamkeit der Versammelten auf zwei Dinge zu lenken: Auf den Heiligen und seine Handlungen. Denn auf dem alle Teile untereinander verbindenden Höhepunkt dieses Schauspiels gipfelt die Erzählung immer in der als einziges im Gedächtnis haftenden Geste des Bischofs; die überladenen szenischen Einzelheiten treten hinter eindrucksvollen und beseelten, auf das Symbolische reduzierten Andachtsbildern zurück: um eine Heilung herbeizuführen, „warf sich Germanus zum Gebet nieder, den Körper auf die Erde gepreßt und das Firmament mit seinem Geist überschreitend“⁷³. An anderen Stellen entstehen solche feierlichen Handlungsabläufe um einen Heiligen, der das Kreuz hochhält⁷⁴.

Diese Andachtsbilder vermitteln den Versammelten somit eine Reihe ritueller Handlungen für alle Lebenslagen, seien diese Gesten nun das Kreuzzeichen⁷⁵ oder der „Schutz des Gebets“. Von einem anderen Gesichtspunkt aus sind es eben die rituellen Handlungen, die zu einer religiösen Gemeinschaft gehören und diese definieren.

⁶⁹ *Greg. Tur.*, „Lib. vit. patr.“, 8, 6, MGH SS rer. Merov., I, 696: „velut ... examina apum ... confluere ...“.

⁷⁰ *Ven. Fort.*, „Vita Paterni“, c. 2, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, 34: „... corroboratur grex devotus ... , quotiens ... virtutum ipso recreatur auditu“.

⁷¹ Dieses Verb wird mit tief liturgischer Bedeutung von den frühchristlichen Schriftstellern benutzt“ vgl. *Cyprianus*, „De Dominica oratione“, 36, CSEL IIIA, 2. Teil, S. 113.

⁷² *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 42, MGH SS rer. Merov., VII, 398: „... circumstans populus stupore concutitur, fragor in partes adtollitur, gratias creatori referentes de praemio ...“.

⁷³ *Ibid.*, c. 6, S. 376: „... orationi incubuit, terram corpore premens et sidera mente transcendens ...“.

⁷⁴ Vgl. *ibid.*: c 18, S. 383; 26, 388; 32, 391; 33, 392; 42, 398; 45, 400; 65, 411.

⁷⁵ Vgl. dazu *F. J. Dölger*, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens, in: *Jb. AC 4* (1961), S. 14 ff.

Um diesen Gedanken besser einordnen zu können, müssen wir aber auch die anderen Wunderheilungen berücksichtigen, die in Verbindung mit den oben beschriebenen dargestellt sind: Die Heilung durch Salbung mit geweihtem Öl bzw. Weihwasser oder durch geweihtes Brot und Wein, also das heilige Abendmahl⁷⁶. Speziell in diesen Episoden werden die Wunder durch Sakramente Christi bewirkt, durch Zeremonien wie Taufe und heilige Kommunion, die seine Auferstehung und verklärte Menschlichkeit symbolisieren und in tatsächliche Wirklichkeit umwandeln.

So haben diese Abläufe einen tief liturgischen Inhalt. Sie sind nämlich dazu bestimmt, das Integrieren der Vita in das symbolische Gefüge des Gottesdienstes durch die Wiederaufnahme von Themen zu erleichtern, die schon seit langem in den Predigten des römischen Gallien hervorgehoben wurden (man braucht zum Beispiel nur an die Predigt des Caesarius von Arles bei der Salbung der Kranken zu denken⁷⁷!). Diese Eingliederung wird durch die sorgfältige Ausarbeitung sprachlicher Parallelen in den Viten verstärkt; so dienen z. B. das eindrucksvoll bildliche, neutestamentarische Begriffspaar „*nox/nubilium*“ versus „*lux/dies*“⁷⁸ und ihm angeschlossene Bilder wie „*lucerna*“⁷⁹ der Gestaltung von zwei der wichtigsten Wunderkategorien, nämlich der Heilung des Blinden und der Gefangenenbefreiungen, ebenso wie eine speziell biblische Terminologie mit Worten wie „*eulogia*“ und „*manducare*“ zur Beschreibung einer dritten Wunderkategorie, nämlich des Kampfes gegen Krankheit, benutzt wird⁸⁰.

Gelegentlich wird die Symbolik noch pointierter, ohne jedoch jemals von den damals üblichen liturgischen Themen abzuweichen. Der Arm eines Kranken z. B. kann nicht nur durch Salbung oder durch die „*eulogia*“ geheilt werden, sondern auch dadurch, daß der Bischof ihn mit seiner „*casula*“,

⁷⁶ Vgl. *Ven. Fort.*, „*Vita Germani*“, MGH SS rer. Merov., VII: c. 11, S. 380; 34, 393; 41, 398; 50, 403.

Zur Heilung durch Salbung mit Öl oder Wasser: *ibid.*: c. 14, 382; 16, 383; 18, 384; 24, 387; 35, 394; 37, 395; 38, 396; 43, 399; 49, 403; 50, 403; 51, 404; 53, 405; 54, 405; 58, 407.

Zur Heilung durch Salbung mit Speichel: *ibid.*, c. 39, S. 396; 68, 413; 69, 413.

⁷⁷ Vgl. *Caes. Arel.*, „*Sermo*“ 13,3, CC., ser. lat., CIII, 1. Teil, S. 66: „*Quotiens aliqua infirmitas supervenerit, corpus et sanguinem Christi ille qui aegrotat accipiat; oleum . . . petat . . .*“

⁷⁸ Vgl. *Ven. Fort.*, „*Vita Germani*“, MGH SS rer. Merov., VII: c. 25, S. 387, 10–12; 25, 388, 6; 33, 392, 13–14; 40, 397, 1 und 4–5; 51, 404, 5–6; 55, 406, 3; und *Vulg.*, Jo., 9, 4: „*Me oportet operari opera eius, qui misit me donec dies est: venit nox, quando nemo potest operari, quamdiu sum in mundo, lux sum mundi*“; 1. *Thess.*, 5, 5: „*. . . omnes eius vos filii lucis estis, et filii diei: non sumus noctis, neque tenebrarum*“.

⁷⁹ Vgl. *Ven. Fort.*, „*Vita Germani*“, c. 53, MGH SS rer. Merov. VII, 405: „*Lucerna colorum reddunt luminis radio . . .*“; und *Vulg.*, *Luc. II*, 34: „*Lucerna corporis tui, est oculus tuus . . .*“.

⁸⁰ Vgl. *Ven. Fort.*, „*Vita Germani*“, c. 41, MGH SS rer. Merov., VII, 398: „*. . . primo gustu eulogii morbus cum pane consumptus est. Sic fuit ab illa turba cum esca sanitas manducata*“; und *Vulg.*, *Jo. 6*, 25: „*si quis manducaverit ex hoc pane . . .*“.

dem nahtlosen kirchlichen Kleidungsstück, umfängt⁸¹. Wir wissen inzwischen aber, daß die symbolische Bedeutung der „casula“ ein beliebtes liturgisches Thema zur Zeit der Merowinger war. Eine Germanus von Paris zugeschriebene „Expositio“ verweist darauf mit besonderem Nachdruck: „... die casula, ein nahtloses Kleidungsstück, wurde ursprünglich von Moses dem Gesetzgeber eingeführt. Sie besteht aus einem Stück, ist nicht geteilt und nicht offen“⁸². Im folgenden verknüpft der Autor diese Symbolik dann noch mit der Aufgabe des Bischofs, „über die Einheit des Glaubens zu wachen“⁸³.

Was dem Volk durch diese Bilder dargestellt wird, ist somit der ständige Prozeß liturgischer Einführung oder Wiedereingliederung in die Kirchengemeinschaft: nichts anderes ist nämlich die „Heilung“.

In diesem Zusammenhang kommt der Krankheit eine ganz besondere Bedeutung zu. Sie kann nämlich hierbei die Krankheit der Gefangenschaft im Leiden bedeuten, die aus der freiwilligen Entscheidung hervorgeht, sich durch die Nicht-Teilnahme an den Zeremonien außerhalb der Gemeinschaft zu begeben. So ging es z. B. Andulf dem Franken, der am Tage des Herrn Früchte von einem Baum seines Weingartens schüttelte und der „mit Blindheit geschlagen wurde – pro eo quod operatus est in die inluminacionis“⁸⁴. Der gallo-römische Cusinus bewirkte auf ähnliche Weise seine eigene Isolierung; daraufhin „wurde seine Hand wund und einer seiner Finger schwoll an“⁸⁵. Eine Frau aus Paris verschmähte die Mittel der Fürsprache, die in ihrer Umgebung zur Verfügung standen, in diesem Falle die Reliquiensammlung des Bischofs Germanus; ihr Gatte bat sie dringend „auch wie die anderen Leute zu den Reliquien zu eilen“⁸⁶, aber sie verschmähte sie⁸⁷ und „wurde plötzlich unfähig, sich noch einen Schritt von der Stelle, an der sie stand, fortzubewegen, wie wenn sie durch einen Stab am Boden festgemacht sei“⁸⁸ und mußte schließlich „zu den Reliquien getragen werden“⁸⁹. Die Folgen eines so unbesonnenen Verhaltens werden mit der gleichen detaillierten Sorgfalt ausgearbeitet, wie man sie beim Verfasser eines Bußkodex findet: die Frau, die sich in heidnischem Trotz angesichts der Versuche des Paternus, sie und ihre Genossen in die Kirchengemeinschaft

⁸¹ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 27, MGH SS rer. Merov., VII, 388 f.: „Qua (sc. manu) sub casula recepta, suo sputo (sc. Germani) inlita, ... commacerat. Hinc ... reddit incolomem dexteram“.

⁸² „Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae“, ep. 2, PL 72, 97: „Casula ... unica per Moysem legiferum instituta primitus demonstratur“. „... unita ... non scissa, non aperta ...“.

⁸³ *Ibid.*, ep. 2, col. 97: „... debet unitatem fidei custodire ...“.

⁸⁴ *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 51, MGH SS rer. Merov., VII, 404: „pro eo quod operatus est in die inluminacionis, caecitate percussus est ...“.

⁸⁵ *Ibid.*, c. 49, S. 403: „... missa manu in vulnere, digitus eius intumuit“.

⁸⁶ *Ibid.*, c. 56, S. 406: „... ut sicut alii et ipsi ad reliquias ... occurrerent“.

⁸⁷ Vgl. *ibid.*, c. 56, S. 406: „Quae dispexit ...“.

⁸⁸ *Ibid.*, c. 56, S. 406: „... statim in loco quo stetit, velut fixa stipite, gressum movere non potuit ...“.

⁸⁹ Vgl. *ibid.*, c. 56, S. 406: „... ad reliquias sancti ... portata est“.

einzugliedern, entflößt⁹⁰, wird 'zur Rettung der Gerechten alsbald gelähmt, noch ein Jahr lang von Kraftlosigkeit gequält und von einem entsetzlichen Geschwür heimgesucht'⁹¹.

Krankheit erscheint oft als etwas, das Isolation bewirkt und Ängste verschärft: „Bertrudis konnte wegen ihrer mit Blindheit geschlagenen Augen zur Zeit der Litanei nicht mit dem Volk gehen“⁹²; die Teilnahme des Florentius an einem bishöflichen „consensus“ wurde durch einen Sehfehler beendet⁹³.

Wenn sie dieses Ausmaß erreicht, ist Krankheit ebenso sehr eine Gefangenschaft wie die auf den Seiten dieser Viten auch beschriebene reale Einkerkierung in dunklen Verliesen. Als Bertrudis wieder geheilt ist, „geht sie mit dem Volk in einer Prozession zur Messe“⁹⁴ und zwar mit dem selben Gefühl von Freiheit wie die Gefangenen im Kerker von Paris, die nach ihrer wunderbaren Befreiung „mit dem Heiligen zur Kirche laufen, als er zurückgekehrt ist“⁹⁵. Durch die Fürsprache des Bischofs von der Qual der Gefangenschaft befreit zu werden, das heißt „von Dunkelheit ans Licht“ zu gelangen⁹⁶, ebenso wie die Befreiung von Blindheit.

Fortunatus, der hier noch einmal elementare Bilder wie Dunkelheit und Licht nebeneinanderstellt, spielt dabei mit der Symbolik der in der Liturgie benutzten Elemente, um aus ihnen Richtlinien für eine Form der Vermittlung geistlicher Inhalte zu gewinnen, die von einer sehr breitgefächerten Zuhörerschaft verstanden werden kann: Als Andulf mit heiligem Öl gesalbt wurde, „sah er das Licht wieder; die Reinheit des Bischofs befreite ihn von seiner Dunkelheit“⁹⁷. Von Blindheit geheilt zu werden, d. h. in die Gemeinschaft einzutreten, ihre Vorschriften zu befolgen und ihrem Oberhaupt (dem Bischof) zu gehorchen, das bedeutet eher „das Licht der Seele als die Augen des Körpers wiederzuerhalten“⁹⁸.

Somit wird durch das Wunder auf dem Höhepunkt des Festes eine liturgische Metaphorik von überraschender Schlichtheit und Kraft entwickelt, eine Bildersprache, die die Frömmigkeit des Volkes auf die Rituale lenkt, die einen Glauben ausmachen und sie damit auch um die eine Figur ver-

90 Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Paterni“, c. 6, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 34: „... ad eorum (sc. sanctorum) iniuriam quaedam mulier vestibus se denudat...“.

91 *Ibid.*, c. 6, S. 34: „... mox ad vindictam iustorum ... contrahitur; ... per anni spatium vigore tabescente torquetur ac ... caedente ulcere flagellatur...“.

92 Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 33, MGH SS rer. Merov., VII, 392: „Bertrudis ... dum tempore laetaniarum praecaecatis oculis non posset ire cum populo...“.

93 Vgl. *ibid.*, c. 63, S. 410 f.

94 *Ibid.*, c. 33, S. 392: „... ad missam cum populo progreditur ... in processu...“.

95 *Ibid.*, c. 66, S. 412: „... amico Dei occurrunt ad ecclesiam, cum rediret ad requiem“.

96 Vgl. *ibid.*, c. 30, S. 390: „... damnati de tenebris in lucem procedunt...“.

97 *Ibid.*, c. 51, S. 404: „... diei rursus redditus, ... sacerdoti sereno purgavit clerici (sc. Andulfi) nubilum“.

98 *Ven. Fort.*, „Vita Paterni“, c. 15, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 36: „... recepisse luminaria magis mentis quam corporis“.

eignet, die diese Rituale leitet und überwacht, nämlich den gallo-römischen Mönchsbischof – eine Figur, die wir jetzt eingehender betrachten werden.

Die Häufung der Wunderbeschreibungen läßt auf eine Entwicklung zwischen Sulpicius Severus und Venantius Fortunatus schließen, was durch die ebenfalls veränderte Darstellung des Heiligen noch bestärkt wird. In den späteren Viten wird nicht nur der bischöfliche Aspekt des Doppelcharakters des Mönchsbischofs weit stärker als der klösterliche betont, sondern es erscheint auch in Verbindung mit dieser Entwicklung ein wichtiger neuer Gedanke: die „nobilitas“.

Martin von Tours war der Sohn eines einfachen Soldaten, ein Detail, das in der ersten hagiographischen Darstellung des berühmten Mönchsbischofs auch nicht übersehen wird⁹⁹; die Protagonisten des Fortunatus sind aber meist „adlige Kinder von angesehener Abstammung“¹⁰⁰. Das sind natürlich historische Nebensächlichkeiten; der Unterschied zwischen ihnen ist auch weniger entscheidend als die Art und Weise, die der einzelne Hagiograph solche Informationen verarbeitet. Sulpicius, der einerseits mit der bescheidenen Herkunft von Martin¹⁰¹ und andererseits mit seiner unmittelbaren Zuhörerschaft aus dem gallischen Adel konfrontiert war, hielt es verständlicherweise für notwendig, Martins Abstammung zu beschönigen. Er fand eine Lösung in der Litotes, Martins Eltern als „nicht die bescheidensten nach weltlichem Rang“ darzustellen¹⁰². Jedoch ist diese Formulierung sehr geschickt doppeldeutig und kann, nach „secundum saeculi dignitatem“ bewertet, nur ephemere erscheinen, da sie auf ein Kapitel folgt, das der Darlegung der Nichtigkeit des weltlichen Ruhms gewidmet ist¹⁰³. Überdies waren die Ansichten Martins über den Stellenwert der „dignitas saeculi“ immer äußerst klar: mehr als einmal hatte er einen Schüler getadelt, weil der den sicht-

⁹⁹ Vgl. *Sulp. Sev.*, „Vita Martini“, hrsg. von *J. Fontaine*, SC 133, Paris, 1967, Bd. 1, S. 254.

¹⁰⁰ *Ven. Fort.*, „Vita Albini“, c. 5, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 29: Albinus ist „... digni germinis dignissima proles...“; vgl. ferner: „Vita Hilarii“, c. 3, *ibid.*, S. 2: „apud Gallicanas familias nobilitatis lampade non obscurus, immo magis prae ceteris gratia generositatis ornatus...“; „Vita Paterni“, c. 3, *ibid.*, S. 34: „iuxta saeculi ordinem generosis parentibus exortus...“, „Vita Germani“, c. 1, MGH SS rer. Merov., VII, 732: „... honestis honoratisque parentibus procreatus“.

Zur Geschichte dieser Formeln in der Hagiographie: *L. Bieler*, „Θεῖος ἀνθρῶ“, Das Bild des ‚göttlichen Menschen‘ in Spätantike und Frühchristentum“, Wien, 1935, Bd. 1, S. 23 ff.

Man kann annehmen, daß der nur literarische Wert eines eingeführten „lieu commun“ hier mit konkret politischer Bedeutung im Rahmen der gallo-römischen Tradition angereichert wurde; vgl. dazu z. B. die neutrale Sprache, in der Sulpicius Martin darstellt, mit den ersten Zeilen von Gregors Bericht (*Greg. Tur.*, „Lib. de vit. Mart.“, 1, 3, MGH SS rer. Merov., I, S. 589): „Lucidus et toto orbe renidens gloriosus dominus Martinus... sol novus exoriens“.

¹⁰¹ Zu dieser gesamten Fragestellung vgl. *J. Fontaine*, „Vita Martini“, SC 134, Paris, 1968, Bd. 2, S. 435 ff.

¹⁰² *Sulp. Sev.*, „Vita Martini“, c. 2, 1, *ibid.*, Bd. 1, S. 254: „parentibus secundum saeculi dignitatem non infimis“.

¹⁰³ Dies wird überzeugend dargelegt von *J. Fontaine*, „Vita Martini“, *ibid.* Bd. 2, S. 435 f.

baren Anzeichen weltlicher Geltung zuviel Wert beimaß¹⁰⁴. Wieweit sich der Hagiograph mit den Ansichten seines Lehrers identifiziert, muß daher danach beurteilt werden, wie Martin in der Vita gegen die, seinen sozial höherstehenden Gegnern so wichtige, „dignitas saeculi“ verteidigt wird. Die Kritik dieser Männer, die den Heiligen als „verachtenswerte Person und des Episkopats nicht würdig“ verurteilen¹⁰⁵, erscheint bei Sulpicius gerade als bestes Beispiel für seine Tugend¹⁰⁶.

Keine Spur dieser Debatte findet man bei Fortunatus. Kühn stellt dieser nicht nur den weltlichen Rang seines Protagonisten in den Vordergrund, sondern sieht in ihm geradezu den Ausgangspunkt für die spätere Karriere des Mönchsbischofs: „Die Auszeichnung, die der Heilige durch seine Geburt mitbringt, vergrößert (ampliare) er noch durch die Verdienste seines segensreichen Lebens“¹⁰⁷ – eine Assoziation, die sich bei Fortunatus in vielen anderen Darstellungen gallo-römischer Heiliger wiederholt¹⁰⁸.

Während der eineinhalb Jahrhunderte, die die beiden Hagiographen voneinander trennen, hat also offenbar eine Akzentverschiebung stattgefunden; wahrscheinlich sind die Gründe dafür in der Periode zu finden, die unmittelbar nach Sulpicius Tod einsetzte und in der sich der gallische Adel, so dringlich wie noch nie, um den Besitz des Bistums bemühte. Es wird kaum notwendig sein, dieses Phänomen, das Friedrich Prinz schon eingehend analysiert hat¹⁰⁹, hier Studie zu behandeln. Ich möchte an dieser Stelle nur darauf hinweisen, daß Fortunatus' Betonung der „nobilitas“ von dieser Sicht aus verstanden werden muß. Setzt man dies als gegeben voraus, dann stellt sich die Frage: Auf welche Aspekte der Karriere eines Mönchsbischofs legten Fortunatus und seine Auftraggeber den größten Wert?

Eins bemerkt man in diesem Zusammenhang sofort: weder die klösterlichen Übungen noch die asketische Vollkommenheit des Heiligen sind ihnen

¹⁰⁴ Vgl. *Sulp. Sev.*, „Dial.“, 3, 15, CSEL I, S. 213 f., wo Martin Briccius vorwirft, daß er Sklaven gekauft und Pferde gehalten habe; vgl. dazu auch F. Prinz, „Klerus und Krieg: Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft“, Stuttgart 1971, S. 41; vgl. auch die Ausdrücke, mit denen Martin lobt, daß Paulinus von Nola Abstand von der „dignitas saeculi“ hat: *Sulp. Sev.*, „Vita Martini“, c. 25, 4, *ibid.*, Bd. I, S. 310.

¹⁰⁵ *Sulp. Sev.*, „Vita Martini“, c. 9, 3, *ibid.*, Bd. I, S. 272: „... contemptibilem ... personam, indignum ... episcopatu ...“.

¹⁰⁶ Vgl. *ibid.*, c. 9, 4, Bd. I, S. 272: „... qui inlustrem virum, dum vituperare cupiunt, praedicabant“.

¹⁰⁷ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Albini“, c. 5, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 29: „... decus quod sumpsit ex genere felicitis vitae meritis ampliavit ...“.

¹⁰⁸ Vgl. z. B. *Ven. Fort.*, „carmen“ 1, 15, MGH Auct. ant., IV, 1. Teil, S. 16: Leontius von Bordeaux, schon „... nobilitate potens ...“ und „... clarus ab antiquis ...“ (Zeile 15–16), empfängt im Bischofsamt einen anderen Adelstitel (Zeile 32: „altera nobilitas additur inde tibi ...“) und diese Vereinigung von „nobilitas“ und dem „apex pontificalis“ wird als der vollkommene Austausch dargestellt: „... tu mercede places, illa (sc. ecclesia) decore nitet“ (Zeile 39). Felix von Nantes („carm.“, 3, 5, *ibid.*, S. 54) ist die „vox procerum“ und das „lumen generis“, dessen „nobilitas“ den bischöflichen Rang auszeichnet (*ibid.* Zeile 2: „... ordo sacerdotum quo ... micat ...“); derjenige, der sich durch seine „nobilitas“ auszeichnete, leitet nun die Kirche („carm.“, 3, 8, *ibid.*, S. 52: „... qui terrena de nobilitate nitetas, ecclesiam nunc ... regis“).

besonders wichtig. Auffällig ist z. B., daß Martins auch nach dem Antritt des Bischofsamts klösterlicher Lebensstil¹¹⁰ in den Werken des Fortunatus durch eine sehr starke Betonung des seelsorgerischen Aspekts stilisiert wird.

Dasselbe kann man auch in der „Vita Germani Parisiaci“ feststellen: Fortunatus schreibt, daß Germanus „als Bischof das Amt des Seelsorgers übernahm, im übrigen aber ein Mönch blieb“¹¹¹. Das ist jedoch nicht mehr als die Thematisierung eines Topos, der aber nicht, wie bei Sulpicius, durch darauffolgende Details entwickelt wird¹¹²; der wirkliche Akzent liegt an einer anderen Stelle. Es folgen nämlich darauf zweiundsechzig Kapitel von Wundern der oben beschriebenen Art, und das abschließende Resümee veranschaulicht erneut die Grundtendenz dieses Werkes: im Gegensatz zu Sulpicius' letzter Schilderung des Heiligen als „remotus et quietus“¹¹³, das Vorbild asketischer Zurückgezogenheit jungen Adligen, wie Sulpicius selbst, predigend, bleibt bei Fortunatus schließlich das Bild des Heiligen als „pater et pastor populi“ zurück¹¹⁴.

Während der Hauptakzent bei Sulpicius, dessen literarische Tätigkeit chronologisch gesehen zu Anfang des abendländischen Mönchtums einsetzt, auf harter Askese und klösterlicher Schulung als Qualifikation für das Bischofsamt lag, waren die Zeitgenossen des Fortunatus, nachdem es längst üblich geworden war, die großen Klöster Südgalliens nur als Sprungbretter zu gallischen Bistümern zu benützen, eifrig bemüht, nicht so sehr den Mönch, als vielmehr den Bischof zu definieren. Diese Bemühung zeigt sich bei Fortunatus ganz besonders deutlich.

Der Bischof wird als Hüter der Stadt dargestellt: ihm werden die „claves portae“ gewährt¹¹⁵ und er stellt innerhalb der „civitas“ und des umliegen-

¹⁰⁹ F. Prinz, „Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich“, in: HZ 217 (1973), S. 1 ff.; ferner D. Claude, „Zu Fragen frühfränkischer Verfassungsgeschichte“, in: ZRG GA 83 (1966), S. 276.

¹¹⁰ Vgl. Sulp. Sev. „Vita Martini“, c. 10 und c. 21–26, hrsg. von J. Fontaine, SC. 133, Bd. 1, S. 272–275 und S. 298 ff.

¹¹¹ Ven. Fort., „Vita Germani“, c. 2, MGH SS rer. Merov., VII, S. 381: „... adeptus gradum curas pastoralis episcopus, de reliquo vero monachus persistebat“.

¹¹² In einer anderen Darstellung des Mönchsbischofs – der für eine klösterliche Gemeinschaft bestimmten „Vita Paterni“ – führt Fortunatus die auf das Episkopat gerichteten Ideen und das Thema der „vita activa“ sogar schon während der ersten Tage des Heiligen im Kloster ein (vgl. MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 34); kurz darauf wird dem Mönch befohlen, seine Askese zu mäßigen und sich nicht von der Gemeinschaft zurückzuziehen (ibid., S. 35, 27–30), eine Berichtigung, der unmittelbar die Integrierung des Mönchs als „diaconus ac presbyter“ in den Dienst des Bistums folgt (ibid., S. 35, 35); vgl. dazu auch F. Graus, „Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger“, S. 109.

¹¹³ Sulp. Sev., „Vita Martini“, hrsg. von J. Fontaine, SC 33, c. 27, 2, Bd. 1, S. 314.

¹¹⁴ Vgl. Ven. Fort., „Vita Germani“, c. 76, MGH SS rer. Merov., VII, S. 47: „Paratus pro misericordia, semper currens pro venia, pater et pastor populi, ad se alienas causas transferens et querellas...“.

¹¹⁵ Vgl. ibid., c. 2, S. 380: „... positus sopore, inspicit a quodam sene claves sibi portae Parisiacae porrigi.“

den Landes eine ganz besondere Art von Autorität dar. Dies resultiert aus der vielfältigen Bedeutung, die seiner herausragenden Stellung als Mittler der grenzenlosen Macht einer fernen Divinität entspricht¹¹⁶ und deren Elemente bei jedem Eingriff in die Sozialstruktur der Gemeinschaft näher bestimmt werden.

Unter Königen und Repräsentanten der weltlichen Macht wird der Heilige vor dem Hintergrund alttestamentarischer „auctoritas“ dargestellt: er spricht mit „prophetischer Stimme“¹¹⁷ und erscheint durch seine Gespräche mit Gott als eine Figur „nach dem Bilde Moses“¹¹⁸, ein Aspekt bischöflicher Macht, der bei seiner Zuhörerschaft „Respekt und Furcht“ hervorruft¹¹⁹. Der Hagiograph setzt durch diese, immer an Wundern orientierte, Stilisierung die Machtverhältnisse gegenüber der weltlichen Autorität in ein anderes Licht und verändert sie subtil. Die Struktur der weltlichen Macht in der merowingischen Stadt kommt z. B. dadurch zum Ausdruck, daß die weltlichen Organe nur die Wünsche des bischöflichen oder monastischen Stadtherrn ausführen: es ist nämlich der Heilige, der dem König Maßnahmen gegen die Not der Armen vorschlägt, und der weltliche Beamte, „der für das öffentliche Wohl zuständig ist“¹²⁰ erhält vom König nur den Auftrag „das auszuführen, was der Heilige ihm vorschreibt“¹²¹. Wenn er dies unterläßt, wird er durch ein Wunder bestraft, das ihn in die Position eines Bittstellers bringt; danach dann „erfüllt er die Aufträge des Dieners Gottes“¹²².

Ähnliche Änderungen der politischen Machtverhältnisse werden sogar bei der Beziehung des Heiligen zu Herrschern angesprochen, wie im Falle des Germanus, von dem mit erstaunlicher Offenheit verkündet wird, daß er „selbst über Könige zu triumphieren pflegte“¹²³. Als nämlich der Bischof bei König Chlothar von Paris nicht empfangen wurde¹²⁴, verbrachte er die folgende Nacht mit Vigilien in einem Oratorium; den König quälte ein

¹¹⁶ Macht und Glanz wirkten zusammen, um eine unbewegliche Barriere zwischen Mensch und Gott, Untertan und Herrn zu errichten; das kann man auch an den Mosaiken dieser Epoche sehen, in denen die Künstler, respektvoll und scheu, die Gottheit durch die allmächtige Hand darstellen; in die gleiche Kategorie fallen auch die vielen Bußkodices, die die gallischen Hagiographen ausarbeiteten.

¹¹⁷ *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 8, MGH SS rer. Merov., VII, S. 378: „... ore prophetico ... dixit...“; vgl. *Sulp. Sev.*, „Vita Martini“, hrsg. von *J. Fontaine*, SC 133, c. 6, 2, Bd. 1, S. 264: „Tunc ei prophetica voce respondens...“.

¹¹⁸ *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 7, MGH SS rer. Merov., VII, S. 377: „... in figura Moysi...“.

¹¹⁹ *Ibid.*, c. 7, S. 377: „... maerore ... et terrore.“

¹²⁰ *Ven Fort.*, *Vita Paterni*“, c. 15, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 36: „... ad quem cura publica pertinebat...“.

¹²¹ *Ibid.*, c. 15, S. 36: „... ut, quod beatus ... ei iniungeret expediret.“

¹²² *Ibid.*, c. 15, S. 36: „... servi dei iussa complevit...“.

¹²³ *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 23, MGH SS rer. Merov., VII, 386: „... solitus erat de ipsis ... regibus triumphare.“

¹²⁴ Vgl. *ibid.*, c. 23, S. 386: „... cum glorioso Chlodchario regi occurrisset ex solito, nec tamen de sancto viro, stante ante palatio, ei fuerit nuntiatum...“.

Fieber- und Schmerzanfall¹²⁵. Das Ergebnis dieser Ereignisse ist sehr aufschlußreich: die Vertreter der weltlichen Macht bitten (*deprecari*) den Bischof, den König zu besuchen, und „er, der zuvor nicht angekündigt worden war, betritt hochgeachtet und erst durch Bitten erweicht den Palast“¹²⁶. Nachdem der König dann seine Schuld bekannt hatte¹²⁷ „zog er das Gewand des Bischofs über die schmerzenden Stellen“¹²⁸ – eine rituelle Geste, geladen mit politischer Symbolik – und die Krankheit, die sich „de contemptu“ eingestellt hatte¹²⁹, verschwindet. Mit andern Worten: wenn die sich entwickelnde Macht der Bischöfe in einer Zeit gefährlicher politischer Umstürze auch nicht immer offen und frei ausgesprochen werden konnte, so wurde sie trotzdem genauso öffentlich angedeutet, und zwar in einer religiösen Sprache, durch die sie das Volk als von Gott sanktioniert interpretieren konnte.

Derselbe Prozeß ist am anderen Ende der sozialen Stufenleiter zu beobachten, nämlich in der karitativen Tätigkeit des Heiligen. Hier zeigt der Hagiograph seiner Zuhörerschaft nicht nur die Möglichkeit einer stabilisierenden Einflußnahme auf das Mißverhältnis der Einkommensverhältnisse in der Gemeinschaft durch die finanzielle Kraft der Kirche auf, sondern der Heilige handelt auch als derjenige, der als Einziger Mittel aus anderen Quellen in diese Richtung lenkt, während das „mysterium tremendum“ seiner geistlichen Macht über diesen Transaktionen wacht. Germanus heilte z. B. den Kaufmann Damian und seine Tochter Maria, woraufhin „jeder Geschäftsmann der Stadt Nantes dem Heiligen soviel Geld sandte, wie er konnte, damit der es unter den Armen verteile“¹³⁰. So aufsehenerregende Aufbrüche sozialen Gewissens werden nicht nur in der Schicht der Kaufleute ausgelöst: nachdem Attila, „domesticus“ des königlichen Palastes, von dem Heiligen geheilt worden war, „brachte er sofort eine volle Geldbörse und einen schweren Geldgürtel herbei, die er unter den Armen als Dank für sein Leben verteilte“¹³¹.

¹²⁵ Vgl. *ibid.*, c. 23, S. 386: „Sequens nox in oratorio vigiliis ducitur; rex dolore atque febris infestatione torquatur“. Die hier beschriebene unmittelbare Folge von Ursache und Wirkung ist an dieser Stelle besonders bemerkenswert.

¹²⁶ *Ibid.*, c. 23, S. 386: „... qui ante nec nuntiabatur, intrat honoratus et exoratus palatium“.

¹²⁷ *Ibid.*, c. 23, S. 386: „Culpam confessus (rex) ...“.

¹²⁸ *Ibid.*, c. 23, S. 386: „vestem sacerdotis deducit per loca doloris“.

¹²⁹ Vgl. *ibid.*, c. 23, S. 386: „... incurrerat de contemptu periculum ...“. Die andere Seite dieser Debatte erscheint in den Äußerungen des Königs Chilperich über die Bischöfe seines Reiches: „Ecce pauper remansit fiscus noster, ecce divitiae nostrae ad ecclesias sunt translatae; nulli penitus nisi soli episcopi regnant; periet honor noster et translatus est ad episcopos civitatum“; vgl. *Greg. Tur.*, „Hist. Franc.“, 6, 46, MGH SS rer. Merov., I, 320; vgl. dazu auch *F. Prinz*, „Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich“, in: *HZ* 217 (1973), S. 2.

¹³⁰ *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 47, MGH SS rer. Merov., VII, 402: „... negotiatores civitatis Namneticae quisquis .. pecuniam, ut potuit, sancto viro, dispensandum pauperibus devote ... direxit“.

¹³¹ *Ibid.*, c. 60, S. 409: „Statimque obtulit sacculum plenum pecunia et balteum ampli ponderis, quod pauperis erogaret, mercedem vitae ...“. Auch hier ist die Symbolik (drei Tropfen heiliges Wasser!) tief liturgisch.

Darüber hinaus lieferte diese Art von Wundern bisweilen sehr präzise Aussagen über den Charakter bischöflicher Autorität: der Heilige handelt dabei „in defensione civium“¹³² – ein Satz, der seiner Handlung eine konkrete politische Dimension verleiht, denn das Amt des „defensor civitatis“, mit dem hier operiert wird, gehörte ursprünglich der weltlichen Gerichtsbarkeit an¹³³.

Aber die Bemühung um eine Bestimmung der Machtgrenzen zeigt sich vielleicht am deutlichsten bei einer dritten Art von Handlungen des Heiligen: den Gefangenenbefreiungen. Die wunderbare Befreiung Gefangener und das Zerschneiden von Fesseln finden sich schon in der Bibel¹³⁴, aber die Häufigkeit dieses Motivs in der merowingischen Hagiographie bedeutet mehr als nur das Wiederaufnehmen eines traditionellen christlichen Klischees. Als Teil einer viel älteren, allgemeineren Amnestiesymbolik waren diese Bilder für einen am Volk orientierten Heiligenkult im Gallien des sechsten Jahrhunderts unumgänglich notwendig. Warum dies so war, kann man in vielen Kapiteln der „Historia Francorum“ des Gregor von Tours nachlesen. Nehmen wir z. B. das Bild, das er uns von den politisch-rechtlichen Verhältnissen in Paris zeichnet: „gegen Anfang September kam eine große Gesandtschaft der Goten zu König Chilperich. Dieser war aber schon nach Paris zurückgekehrt und ließ auf den königlichen Gütern viele dienstbare Leute aufgreifen und auf Wagen fortschaffen. Viele, die sich unter Tränen weigerten zu gehen, befahl er in den Kerker zu werfen...“¹³⁵. Die „Vita Germani“, drittes hagiographisches Werk der Pariser Kirche, erweist sich als dieses Publikums sehr wohl bewußt: der Heilige befreit Gefangene oft auch durch ganz konkrete Maßnahmen wie Verhandlungen und Lösegeldzahlungen¹³⁶, oder auch mit Hilfe eines Wunders¹³⁷.

¹³² *Ven. Fort.*, „Vita Albini“, c. 9, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 30.

¹³³ Zum Übergang dieser Formel vom weltlichen Amt zum Episcopat vgl. *F. Prinz*, „Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich“, in: *HZ* 217 (1973), S. 4; vgl. ferner *A. M. Orselli*, „L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana“, coll. *Studi e Ricerche*, N. S. XII, Bologna, 1965, S. 101.

¹³⁴ Vgl. *Vulg.*, Act.: 5, 17–20; 12, 3–11; 16, 23–33; eingehende Forschung über die literarische Tradition findet sich bei *F. Graus*, „Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die Gefangenenbefreiungen der merowingischen Hagiographie“, in: *JWG* 1 (1961), S. 85 f.

¹³⁵ *Greg. Tur.*, „Hist. Franc.“, 6, 45, MGH SS rer. Merov., I, 284: „... advenientibus Kalendis Septembribus, Gothorum magna legatio ad regem Chilpericum accedit. Ipse vero regressus Parisius, familias multas de domibus fiscalibus auferre praecepit et in plaustris componi; multos quoque flentes et nolentes abire, in custodia retrudi iussit...“; vgl. außerdem *F. Graus*, „Die Gewalt bei den Gefangenenbefreiungen der merowingischen Hagiographie“, S. 69 f.

¹³⁶ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, MGH SS rer. Merov., VII: c. 30, S. 390; c. 72, S. 415; auch die „Vita Albini“, c. 12, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 31.

¹³⁷ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, MGH SS rer. Merov., VII: c. 30, S. 390; c. 61, 409, auch die „Vita Albini“, c. 16, MGH Auct. ant., IV, 2. Teil, S. 31.

Bei den obengenannten Vorgängen ist interessant, daß die „in carcerati“ auch Initiative zu ihrer Befreiung ergreifen¹³⁸ müssen; auch ihre sofortige Zuflucht zum Bischof ist bemerkenswert¹³⁹.

Die Verwendung solcher Geschichten läßt vermuten, daß damit beim Volk Propaganda für den Heiligen betrieben werden sollte, die die Unzufriedenheit in genau dem Bereich der Gesellschaft ausnützte, in dem sich eine gewisse Unbeständigkeit der Gefolgschaftstreue abzeichnete¹⁴⁰, ferner, daß diese Bevölkerungsschicht ermutigt werden sollte, auf eine ganz bestimmte Art zu reagieren und sich einer besonderen Form der Führerschaft anzuschließen.

Aber wird nicht noch mehr ausgesagt? Der Unterschied zwischen diesen Bildern und den biblischen Modellen legt weitere Vermutungen nahe. Denn während die biblische Stilisierung z. B. in der Apostelgeschichte auf die Natur der Gefangenen, ihre Verbrechen und die Mittel ihrer Befreiung konzentriert ist¹⁴¹, werden diese Faktoren bei Fortunatus im Vergleich zu folgenden Fragestellungen zweitrangig: Wer wird zu der Befreiung Gefangener gezwungen? Von wem? Mit welchen Konsequenzen?

Der erste gallische Hagiograph, der Wunder der Gefangenenbefreiung zur Gestaltung solcher Themen benutzte, war Sulpicius Severus. Im Dialog III, 4 bleiben die Gefangenen und ihre Befreiung (Details, die in der Folge nicht näher ausgearbeitet werden) nur die Theaterrequisiten, durch die der Hagiograph darstellt, wie erst durch bischöfliche Autorität die weltliche Macht der Stadt Tours zur Wirkung gelangen kann – ein Prozeß, der eindrucksvoll durch die Ehrerbietung des Grafen dem Bischof gegenüber zum Ausdruck kommt „damit ihn der Zorn des Himmels nicht verschlinge“¹⁴². Dieser Erzähltypus wird ein Jahrhundert später in der „Vita Aniani“ noch ausgeprägter entwickelt, in der die psychologische Eleganz des Sulpicius durch die schwerblütige Kraft eines Schriftstellers ersetzt wird, der aus einer Situation auf die Ereignisse zurückblickt, in der die politischen Kräfteverhältnisse durch die Gründung der merowingischen Herrschaft wahrscheinlich schon entscheidend beeinflusst waren¹⁴³. Hier setzt sich der Graf, den

¹³⁸ Vgl. die interessanten Termini der letzten Gefangenenbefreiung der „Vita Germani“, c. 66, MGH SS rer. Merov., VII, 412: der Bischof betet vor den Gefängnistoren und in der folgenden Nacht sehen die Gefangenen ein Licht; dann erscheint ihnen der Bischof „... ut admoneret, quod foderent, ut foris procederent“ (ibid. Zeile 4). Das Ergebnis dieser ‚Ermutigung‘ wird in einem lapidaren Satz beschrieben: „Inventa costa de pecude, fodentes amovent lapidem et praedicto amico Dei occurunt ad ecclesiam“ (ibid. Zeile 5–6).

¹³⁹ Vgl. ibid., c. 30, S. 390: „Sic erepti, Parisius occurunt pontifici...“; und ibid., c. 66, S. 412; vgl. auch Anm. 138.

¹⁴⁰ Vgl. die in der „Historia Francorum“ gegebene Beschreibung der Hauptursache von Unzufriedenheit und sozialer Instabilität dieser Zeit: willkürliche und erdrückende Steuerlast. Dazu Greg. Tur., „Hist. Franc.“, 5, 28, MGH SS rer. Merov., 1, 222.

¹⁴¹ Vgl. dazu Anm. 134.

¹⁴² Sulp. Sever., „Dial.“, 3, 4, CSEL I, 202: „...ne me... caelestis ira consumat“.

¹⁴³ Diese Vita gehört wahrscheinlich der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts an; vgl. dazu E. Griffe, „La Gaule chrétienne à l'époque romaine“, Bd. 2, S. 54 f.

der Bischof erfolglos um die Freilassung Gefangener gebeten hatte, „der Bürde eines Unglücksfalls“ aus¹⁴⁴; er wird beinahe von einem Steinbrocken getötet, der vom Dach der Kirche fällt und bittet aus dieser Abhängigkeitssituation heraus den Bischof, zu ihm zu eilen „antequam exalaret spiritum“¹⁴⁵.

Die Bilder des Fortunatus gehören eindeutig dieser literarischen Entwicklungsrichtung an, aber seine Zuhörer werden bei ihm mit noch größerer symbolischer Genauigkeit konfrontiert. Betrachten wir z. B. die Erzählung der „Vita Germani“. In der diesbezüglich deutlichsten wird der Vertreter der weltlichen Autorität zweimal auf die Rolle eines machtlosen Zuschauers beschränkt, während die Unterdrückten aus dem Gefängnis ausbrechen (hier größtenteils dank eigener Bemühungen¹⁴⁶ und dem Heiligen und dem Tribun entgegenlaufen – ein literarisches Bild, das ganz klar die Priorität des Bischofs gegenüber dem Tribun betont¹⁴⁷. An anderer Stelle wird die weltliche Macht, die einer bischöflichen Initiative Widerstand geleistet hat, erst durch die Gefangenenbefreiung eingeschüchtert und dann ganz offen im Rahmen der Stadtpolitik abgelehnt: Im ironischen Schluß der Erzählung landet die weltliche Autorität selbst im Gefängnis¹⁴⁸.

Aber die wichtigste dieser Geschichten ist zweifellos die erste der Folge: Weltliche Stellung und Machtanspruch des Grafen Nicasius verschwinden nicht nur hinter der dramatischen Gefangenenbefreiung, sondern werden sogar durch unmittelbare Verhandlungen des Bischofs mit dem König umgangen¹⁴⁹. Aber das ist noch nicht alles, denn als der Graf aufbricht, um den Bischof zu suchen, wird er „sofort durch einen außerordentlich schweren Sturz zu Boden geworfen und beinahe aller Hoffnung auf Rettung be-

¹⁴⁴ „Vita Aniani“, c. 3, MGH SS rer. Merov., III, 109: „... adversi casus pondere...“

¹⁴⁵ Ibid., c. 3, S. 109; vgl. hier die Zeilen 18–22 und 24 f. in denen das Ergebnis dieser ‚Richtigstellung‘ der Machtverhältnisse sofort beschrieben wird: „... misitque protinus ad eum, ait, quamdiutius, *antequam exalaret spiritum, ad eum ... episcopus adveniret*“.

¹⁴⁶ Vgl. Anm. 138.

¹⁴⁷ Vgl. *Ven. Fort.*, „Vita Germani“, c. 66, MGH SS rer. Merov., VII, 412, 1–16: man bemerkt, daß es sich in diesem Fall nicht nur um einen „iudex“ handelt (Zeile 10–12) – ein Ausdruck, der in den Texten dieser Epoche beinahe immer den Grafen in seiner Funktion als königlicher Richter in der Stadt bezeichnet (vgl. dazu *Fustel de Coulanges*, „La monarchie franque“, Paris, 1905, S. 318) – sondern auch um einen „tribunus“, ein untergeordneter Baemter der königlichen Verwaltung, der für die Gefängnisse zuständig war (vgl. *ibid.*, S. 223). Die Beziehung zwischen den beiden königlichen Vertretern in der Stadt wird nicht klar und es sogar möglich, daß die beiden Ausdrücke hier ein und dieselbe Person bezeichnen. Wie dem auch sei, es liegt hier ein klares Beispiel für einen bischöflichen Eingriff in den weltlichen Machtbereich vor.

¹⁴⁸ Vgl. *ibid.*, c. 6, S. 409: „... qui sancto non praestetit pro absolutis reis, tribunus reus effectus est“.

¹⁴⁹ Vgl. *ibid.*, c. 30, S. 390: „... mox catenarum bacae franguntur victae, ianuae reserantur, dies in carcerem reducitur, damnati de tenebris in lucem procedunt... Sed ut culpabilibus aliquid plus conferret, a rege, quicquid fisco pro his debebatur, obtinuit.“

raubt¹⁵⁰. Daraufhin wird durch eine noch präzisere Symbolik das Machtverhältnis des Nicasius zu dem Bischof verändert, nämlich durch die feierliche Übergabe von Gurt und Schwert 'pro munere' an den Bischof – ein Geschenk zwar, aber auch das Abtreten der vom König erhaltenen Insignien der weltlichen Macht, die der Graf danach zeremoniell vom Bischof zurückkauft¹⁵¹.

Anders ausgedrückt: Das Publikum wird durch die leichte Veränderung in diesen Geschichten mit einer Situation konfrontiert, die gar nicht soweit, wie man glauben könnte, von der „translatio imperii“-Idee entfernt ist, die Friedrich Prinz in anderen zeitgenössischen Dokumenten entdeckt hat¹⁵². Die bishöflichen Auftraggeber des Fortunatus, die selbst potentielle Mitglieder der Heiligen-Hierarchie waren, wachten über die bewußte Schaffung dieses Präzedenzfalles für ein sozio-religiöses und quasi-politisches System, durch das das Volk um sie als Führer vereint wurde – Führer, die an oberster Stelle und nur knapp unterhalb der imponierenden Schatten der Heiligen standen.

Ob nun durch die wunderbare Heilung eines Königs oder durch die gewaltsamen Umstände einer Gefangenenbefreiung: es wird in jedem Falle der Eifer dieser Männer deutlich, eine Diskussion¹⁵³ über den „locus“ der Macht in der merowingischen Gesellschaft in Gang zu bringen und zwar in der zwanglosesten Sprache, die es gab, einer Sprache, die durch den von ihnen beauftragten Schriftsteller zum subtilsten und weitreichenden Propagandainstrument der Zeit wurde.

¹⁵⁰ Ibid., c. 31, S. 391: „... mox gravissimo casu in terra prostratus est, et paene omnibus salutis destitutus solatiis...“.

¹⁵¹ Vgl. ibid. c. 31, S. 391: „Mox balteum quo cingebatur et spatam pro munere beato Germano contradedit; quod ipse comes... post redemit.“

Zur symbolischen Bedeutung des „balteus“ vgl. Fustel de Coulanges, „La monarchie franque“, S. 162, Anm. 3: „D' après quelques statues et bas-reliefs qui nous ont restés, il semble que le costume romain, tel qu' il avait été au cinquième siècle, se soit maintenu... L' insigne des fonctionnaires était, comme au temps de l'empire, la ceinture d' or, cingulum aureum, balteus aureus“.

¹⁵² F. Prinz, „Die bishöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich“, in: HZ (217), S. 2 und passim.

¹⁵³ Ich bereite eine umfassendere Studie des historischen Zusammenhangs dieser Diskussion im Rahmen meiner Doktorarbeit über Fortunatus an der Universität Paris-Sorbonne vor.

Erbsünde, Gnade und Rechtfertigung im Verständnis der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters *

Von Adolar Zumkeller

Joseph Lortz hat 1956 den Satz geschrieben: Wir wissen besser als irgendeine Generation vor uns, „wie wenig genau wir noch über die Theologie des 15. Jahrhunderts . . . orientiert sind“¹, und ich möchte ergänzen: insbesondere über die Theologie an den jungen deutschen Universitäten. Gewiß sind in der Zwischenzeit manche wertvolle Untersuchungen dazu erschienen, aber, aufs Ganze gesehen, hat die Feststellung von Lortz auch heute noch Geltung.

Vor allem über die Theologie der Erfurter Universität, die besonderes Interesse verdient, weil an ihr Luther seine theologischen Studien begann, sind bis jetzt erstaunlich wenige Einzelheiten bekannt. Nur die Lehre der Erfurter Franziskaner hat schon vor Jahrzehnten durch die verdienstvollen Arbeiten Ludger Meiers eine gründliche Bearbeitung und Klärung erfahren². Er war es auch, der mich schon seit dem Ende der Dreißiger Jahre immer wieder ermunterte, mich mit den Schriften der Augustinertheologen meiner Heimatstadt Erfurt zu befassen. Ich möchte versuchen, das Ergebnis dieser meiner langjährigen Forschungen in diesen Ausführungen Ihnen vorzulegen.

Ludger Meier selbst hatte sich zunächst die herkömmliche These vom sog. „Ockhamismus“ des Generalstudiums der Erfurter Augustiner zueigen gemacht. Friedrich Benary war es, der sie zuerst propagierte, indem er behauptete, gerade die Freizügigkeit der Erfurter Augustiner gegenüber dem Ockhamismus habe Luther bestimmt, bei ihnen 1505 um Aufnahme nachzusuchen; denn nur bei den Augustinern habe er die Möglichkeit gesehen, die ihm von seinen Lehrern an der Artistenfakultät mitgegebene ockhamistische Ausrichtung weiterzupflegen³. Diese zunächst bestechende Argumentation

* Der Artikel bietet die mit Quellenbelegen erweiterte Niederschrift eines Vortrages, den der Autor am 28. März 1980 auf dem „3. Historikertag“ des Verbandes der Historiker Deutschlands in Würzburg gehalten hat.

¹ J. Lortz, in: E. Iserlob, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie Wilhelms von Ockham, Wiesbaden 1956, XVI.

² Siehe die abschließende Arbeit: L. Meier, Die Barfüßerschule zu Erfurt, Münster 1958.

³ Fr. Benary, Via antiqua und via moderna auf den deutschen Hochschulen des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der Universität Erfurt, in: Derselbe, Zur Geschichte der Stadt und Universität Erfurt am Ausgang des Mittelalters, Gotha 1919, 70 f.

verliert freilich sehr an Gewicht, wenn man weiß, daß die Georgen-Burse, Luthers Erfurter Unterkunft während der vorausgehenden Jahre, in unmittelbarer Nähe der Augustinerkirche lag und daß deshalb nicht wenig dafür spricht, Luther habe schon als Student der artes eine gewisse persönliche Verbindung zum Gotteshaus und Kloster der Augustiner besessen.

Was für Ludger Meier selbst Anlaß wurde, in einer seiner letzten Veröffentlichungen die These vom Ockhamismus der damaligen Erfurter Augustiner mit einem großen Fragezeichen zu versehen, war seine, freilich sehr kursorische Prüfung einiger Werke dieser Theologen, in denen er nichts von Ockhamismus finden konnte⁴.

Tatsächlich geben die erhaltenen theologischen Schriften der Erfurter Augustiner ein anderes Bild. Nicht, daß man diese Autoren einfachhin unter die Realisten einstufen könnte. Sie standen sicher der „via moderna“ nahe, freilich ohne deshalb auch in ein engeres Verhältnis zur Theologie Ockhams getreten zu sein. Überhaupt wird man sich hüten müssen, die Theologie der via moderna des 14. und 15. Jahrhunderts grundsätzlich mit ockhamistischer Theologie gleichzusetzen, wenn man die Vielfalt theologischer Positionen der damaligen Zeit adäquat erfassen will. Die diesbezüglichen Warnungen der Fachgelehrten sind leider bis in unsere Zeit zu wenig beachtet worden.

Schon Carl Feckes hat 1925 in seiner Untersuchung über „Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel“ darauf hingewiesen, daß der Ockhamismus keine eindeutige Schule ist, sondern in seinem Schoße mannigfaltige Schattierungen, ja Gegensätze aufweist⁵. Noch nachdrücklicher hat Albert Lang die Vieldeutigkeit der Begriffe Nominalismus und Ockhamismus – zumal auf theologischem Gebiet – hervorgehoben. „Es muß endlich mit der bequemen Methode gebrochen werden, bei den Lehrern des 14. und 15. Jahrhunderts aus gewissen Beziehungen zum Nominalismus und aus der Übereinstimmung in einzelnen Punkten auf die Zugehörigkeit zur ockhamistischen Schule zu schließen . . . Die Vielfalt der Anschauungen ist . . . nirgends größer als beim sog. Nominalismus.“⁶ Auch Etienne Gilson erklärt es in seiner „Geschichte der christlichen Philosophie“ für unzulässig, die via moderna verallgemeinernd als „Ockhamismus“ zu bezeichnen⁷. Ähnlich wendet sich Erwin Iserloh gegen eine allgemeine Verwendung der Bezeichnung Ockhamismus für die Theologie der via moderna; denn „ein gewisser nominalistischer Zug ist . . . der gesamten Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts eigen, nicht nur den Schülern Ockhams, sondern auch denen, die gemeinhin dem Thomismus und Skotismus zugeteilt werden“⁸.

Überhaupt macht man die Beobachtung, daß nicht wenige der Vertreter der via moderna an den deutschen Universitäten der damaligen Zeit einem

⁴ L. Meier, Contribution à l'histoire de la théologie à l'université d'Erfurt, Rev. d'Hist. eccl. 50 (1955), 455–479, 839–866, S. 864 f.

⁵ C. Feckes, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel, Münster 1925, 140.

⁶ A. Lang, Heinrich Totting von Oyta, Münster 1937, 223 f. – Siehe auch l. c. 214.

⁷ E. Gilson – Ph. Böhner, Die Geschichte der christlichen Philosophie, Paderborn 1952², 627.

⁸ Iserloh l. c. 2.

gewissen Eklektizismus zuneigten und in selbständiger Auswahl auch Lösungen der Hochscholastik übernahmen. Dies hat schon Gerhard Ritter für die Heidelberger Theologen Marsilius von Inghen und Konrad von Soltau aufgewiesen⁹. Zu einem ähnlichen Ergebnis kam Albert Lang für den Wiener Professor Heinrich Totting von Oyta¹⁰. Fast die gleiche Haltung weist Erich Kleineidam in seiner „Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter“ für einzelne Erfurter Theologen aus dem Weltklerus nach. Auch wenn sie sich ausdrücklich zur *via moderna* bekannten, berücksichtigten sie doch auch die theologische Tradition und zitierten häufig Autoren wie Thomas von Aquin und Duns Skotus, auch Bonaventura, Ägidius Romanus und Thomas von Straßburg; dagegen war Wilhelm Ockham für sie keine maßgebliche Autorität¹¹.

Zumal für eine gerechte Beurteilung und richtige Einordnung der Erbsünden-, Gnaden- und Rechtfertigungslehre von Theologen der *via moderna* ist die verallgemeinernde Klassifizierung als Ockhamismus völlig ungenügend. Denn gerade hier kommt die Vielfalt, ja Gegensätzlichkeit der Auffassungen deutlich zum Ausdruck, etwa im Prädestinations- und Reprobationsverständnis, im Erbsündenbegriff oder in den Auffassungen von der Kraft des fallenen Willens und der Notwendigkeit der helfenden Gnade.

Deshalb gebrauche ich in meinen weiteren Darlegungen für die im Spätmittelalter vorherrschende Theologie die Bezeichnung „*theologia moderna*“ oder „*via moderna*“, eine Bezeichnung, die auch dem Selbstverständnis dieser Theologen bestens entspricht. Dagegen halte ich es für wenig sinnvoll, diese Theologie als Nominalismus zu bezeichnen, weil dieser Terminus, wie schon Franz Ehrle bedauernd feststellte¹², „einseitig von der logischen Eigenart der [damit] bezeichneten Schule genommen ist“. Hier aber geht es ja ausschließlich um theologische Lehren, wobei die Haltung der Autoren zur Universalienfrage in manchen Fällen gar nicht geklärt werden kann. Schließlich vermeide ich den Ausdruck „Ockhamismus“ für die Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts, weil er nur auf einen relativ kleinen Teil dieser Theologen zutrifft, während gerade die Erfurter Augustinerprofessoren, von denen hier die Rede ist, in den erwähnten Lehren jeden Einfluß Ockhams vermissen lassen und in nicht wenigen Einzelpunkten ihm ablehnend gegenüberstehen.

Bereits bei der Gründung der Erfurter Universität im Jahre 1392 wurde das Generalstudium der Augustiner, welches damals schon auf eine Geschichte von mehr als 75 Jahren zurückblickte, der Universität inkorporiert, so daß der Regens des Generalstudiums in Zukunft stets auch Theologieprofessor der Universität war. Die Reihe der Augustinertheologen, die den

⁹ G. Ritter, Studien zur Spätscholastik: II. *Via antiqua* und *via moderna* auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts, Heidelberg 1922, 47 f.

¹⁰ Lang l. c. 211 ff., 217 ff., 243 f.

¹¹ E. Kleineidam, Universitas Studii Erfordensis I, Leipzig 1964, 187 ff., (Johannes Wartberg, in Erfurt 1398–1431); II, Leipzig 1969, 21 f. (Johannes Rucherat von Wesel, in Erfurt 1441–57, † 1481), 23–26 (Wilhelm Textoris von Aachen, in Erfurt 1446–60, † 1512).

¹² Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, Münster 1925, 106.

Universitätslehrstuhl im 15. Jahrhundert inne hatten, ist ziemlich lückenlos bekannt¹³: Gründungsmitglied der Universität im Jahre 1392 war Angelus Dobelin († um 1420). Ihm folgte im Jahre 1400 Johannes Zachariae († 1428), berühmt durch seine Reformpredigten auf dem Konzil von Konstanz. Seit 1429 hatte sein Neffe Hermann Zachariae († 1439) den Lehrstuhl inne. 1443 folgte Heinrich Ludovici († nach 1488). 1465 bis zu seinem Tod im Jahre 1481 war der Westfale Johannes von Dorsten der Universitätslehrer des Ordens. Sein Nachfolger wurde 1483 Johannes von Paltz († 1511), den 1493 Johannes Nathin († 1529) ablöste. Nicht von allen diesen Professoren sind theologische Schriften erhalten geblieben. Was die Erbsünden-, Gnaden- und Rechtfertigungslehre betrifft, so besitzen wir nur von Angelus Dobelin, Johannes von Dorsten und Johannes von Paltz einschlägige Darlegungen, die aber keineswegs über den ganzen Fragenkomplex Auskunft geben.

Ferner ist in diese Untersuchung ein Augustinertheologe aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts einbezogen, der auf die Erfurter Augustinertheologie des 15. Jahrhunderts großen Einfluß ausgeübt hat. Es ist Johannes Klenkok, bekannt durch seinen Kampf gegen das deutsche Rechtsbuch des Sachsenspiegels. Seine *Lectura* über die vier Bücher des Lombarden befindet sich noch heute in zwei Exemplaren in der berühmten Erfurter Handschriftensammlung, der *Amploniana*¹⁴. Klenkok wurde 1359 in Oxford zum Magister promoviert und wirkte im folgenden Jahrzehnt als magister regens an den sog. Generalstudien der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz in Erfurt und Magdeburg¹⁵.

Johannes Klenkok erhielt seine theologische Ausbildung zu einer Zeit, da sich in der Ordensschule der Augustiner durch Gregor von Rimini eine gewisse Neuorientierung anbahnte. Sie stellte nicht einen Bruch mit der durch Ägidius Romanus bestimmten Ordenstradition dar, sondern entwickelte die schon in dieser vorhandenen augustiniischen Ansätze zu einem klar ausgeprägten, eigenständigen Augustinismus, der vor allem in den hier zu behandelnden Fragen in Erscheinung trat¹⁶. Klenkok hat Gregors Sentenzenkommentar zweifellos eingehend studiert und dessen Grundanliegen, den Kampf gegen den sog. Pelagianismus seiner Zeit, sich zu eigen gemacht. Auch übernimmt er eine Anzahl typischer Lehren des gregorianischen Augustinismus. Das zeigt sich schon in der Erbsündenlehre: das Wesen der Erbsünde ist nach

¹³ Vgl. *Kleineidam* I. c. I, 264 ff. und II, 276 ff. und *A. Kunzelmann*, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten V, Würzburg 1974, 43 ff.

¹⁴ Es handelt sich um die Manuskripte Amplon. F. 117 und Amplon. Q. 118.

¹⁵ Zu seiner Persönlichkeit siehe *D. Trapp*, Notes on John Klenkok O.S.A. († 1374), *Augustinianum* 4 (1964), 358–404 und *A. Zumkeller*, Johannes Klenkok O.S.A. († 1374) im Kampf gegen den Pelagianismus seiner Zeit. Seine Lehre über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst, *Recherches Augustiniennes* 13 (1978), 231–333 und die dort S. 233 Anm. 2 erwähnte Literatur.

¹⁶ Vgl. *A. Zumkeller*, Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophisch-theologische Lehre, *Anal. Aug.* 27 (1964), 167–262, vor allem S. 185 f., 189 ff., 193 ff. und 216 ff. – Siehe auch *Derselbe*, Ägidius von Rom, in: *TRE* I, Berlin 1977, 462–465 und *Derselbe*, Augustinerschule, in: *Sacramentum mundi* I, Freiburg 1967, 430–433.

ihm nicht nur Schuld- und Strafverhaftung, sondern eine Verunstaltung des Menschen, die Schuld und Strafe in sich schließt. Ja durch Adams Sünde ist das Menschengeschlecht in der Natur verwundet und verderbt. Die sittliche Kraft des gefallenen Menschen wird deshalb von Klenkok gering eingeschätzt und die Macht der erbsündlichen Konkupiszenz als stark empfunden. Der Wille ist so geschwächt, daß er zum Meiden der Sünde und zum Tun des Guten nicht mehr die hinreichende Kraft besitzt¹⁷.

Gerade deshalb ist Klenkok überzeugt, daß der Mensch eine besondere Gnadenhilfe Gottes (*speciale Dei auxilium*) nötig hat, um die Sünde zu meiden und gut zu handeln. Diese helfende Gnade ist nicht nur zu verdienstlichen Werken notwendig, sondern zu jedem sittlich guten Akt. Werke aus rein natürlicher Kraft mögen gut erscheinen, doch sind sie nicht sittlich gut im wahren Sinn, weil sie nicht in solcher Absicht und in solcher Ausrichtung auf Gottes Gebot geschehen, wie es sich gebührt. Aus rein natürlicher Kraft vermag der Mensch kein anderes überlegtes und freiwilliges Werk zu vollbringen als ein schlechtes. Deshalb verdient jede menschliche Handlung, die nicht mit Gottes besonderer Gnadenhilfe geschieht, Strafe. Gerade in dieser Lehre von der „besonderen Gnadenhilfe Gottes“ steht Klenkok Gregor von Rimini sehr nahe. Freilich kannte er auch gut Thomas Bradwardine und dessen Hauptwerk „*De causa Dei*“, wo er gleichfalls die antipelagianische Grundtendenz und die Lehre von der „besonderen Gnadenhilfe Gottes“ vorfand¹⁸.

Das eigentliche Fundament alles gnadenhaften Geschehens und menschlichen Verdienstes sieht Klenkok in der Prädestination, der Erwählung des Menschen durch Gott von Ewigkeit her. Sie ist reine Gnade, d. h. sie geschieht ohne jedes Ansehen der künftigen Werke des Menschen. Alle anderen Gnadenerweise Gottes, auch das Verdienst des ewigen Lebens sind nur Auswirkungen dieser ersten heilsnotwendigen göttlichen Gnade. Ob die Reprobation, d. h. der ewige göttliche Ratschluß der Nichterwählung auch ohne jedes Ansehen von späteren Mißverdiensten des Menschen erfolgt, bleibt bei Klenkok offen. Immerhin betont er in Ablehnung der extremen Thesen Bradwardines, daß Gott den Menschen durch die Verweigerung der Erwählung nicht irgendwie zum Sündigen vorherbestimmt. In der Frage des göttlichen Heilswillens hat sich Klenkok am späten Augustinus orientiert. Dementsprechend hat er der bekannten Stelle aus dem ersten Timotheusbrief (1. Tim. 2,4): „Gott will, daß alle Menschen zum Heil kommen“, die bekannte restriktive Deutung Augustins gegeben; das Schriftwort habe den Sinn: Gott will, daß Menschen aller Völker und Stände gerettet werden. Freilich verband Klenkok damit durchaus die Überzeugung, daß Gott sein

¹⁷ Ausführlich dargestellt von A. Zumkeller, Erbsündenlehre des deutschen Augustinertheologen Johannes Klenkok († 1374), *Augustiniana* 29 (1979) 316–341. – Auch Klenkoks Quästionen über die Erbsünde sind hier (S. 342–365) erstmals veröffentlicht.

¹⁸ Vgl. Zumkeller, Johannes Klenkok ... im Kampf gegen den Pelagianismus, 240–252.

Heil allen Menschen angeboten hat und daß Christus für alle gestorben ist¹⁹.

Auch in seiner Lehre vom Verhältnis von Gnade und Freiheit hat sich Klenkok am späten Augustinus orientiert: Der Mensch besitzt durchaus die Freiheit zum Guten wie zum Bösen. Doch bedarf der freie Akt des Guten der vorausgehenden Gnade Gottes, der hauptsächlich und ursächlich zuerst wirkt (*principaliter et prius causaliter agens*); d. h. Gott macht, daß der Mensch gut handelt. Trotzdem handelt der Wille dabei nicht gezwungen, weil Gottes zuvorkommende Gnade so auf ihn einwirkt, daß er in Freiheit das Gute will²⁰.

Unter der Gnade der Rechtfertigung versteht Klenkok die ungeschuldete Heilung und Heiligung des Sünders. Der Mensch kann sie sich in keiner Weise, auch nicht im uneigentlichen Sinn (*de congruo*), verdienen. Auch alle die Rechtfertigung vorbereitenden Akte, insbesondere der anfängliche Glaube, bedürften der besonderen gnadenhaften Hilfe Gottes. Diesen anfänglichen Glauben (*credulitas informis*), der keine rechtfertigende Kraft besitzt, unterscheidet Klenkok klar von jenem Glauben, der nach Paulus durch die Liebe wirksam ist (Gal. 5,6); ihm schreibt er im Rechtfertigungsgeschehen entscheidende Bedeutung zu²¹.

Aber auch was die zweite Rechtfertigung betrifft, so kann sich der Sünder die Bußgesinnung nicht aus eigener Kraft erwerben, sondern sie muß ihm gnadenhaft verliehen werden. Wie vor ihm schon Gregor von Rimini, so wendet sich Klenkok scharf gegen den Satz des Duns Skotus, der Sünder könne sich den Sündennachlaß aus eigener Kraft mit dem gewöhnlichen Beistand Gottes (*cum communi Dei influenza*) *de congruo* verdienen. Seine Stellungnahme, in der er Duns Skotus wegen dieser These des Pelagianismus beschuldigt, ist auch von Johannes Hiltalingen, Angelus Dobelin und Gottschalk Hollen übernommen worden²².

Klenkok bekennt sich zu der Lehre, daß sich der Mensch ein Verdienst für das ewige Leben erwerben kann, freilich nur mit Gottes zuvorkommender Gnade. Mit Augustinus nennt er die Verdienste und Tugenden des Menschen deshalb Gottes Geschenke. Das Formalprinzip von Rechtfertigung und Verdienst sieht er offensichtlich im Besitz der *caritas*, der von Gott eingegossenen Liebe. Deshalb sind nach ihm die Werke der Heiden und Sünder für das ewige Leben nicht verdienstlich. Doch sind sie nicht völlig wertlos, sondern gewähren irdischen Lohn, machen das Herz demütig und mildern die Qualen der Hölle²³.

¹⁹ Ebenda 259–266.

²⁰ Ebenda 266–290. – Klenkok setzt sich in dieser Materie mit Thomas Bradwardine auseinander. Klenkoks einschlägige Quästio ist im Anhang (S. 326–333) kritisch ediert.

²¹ Ebenda 291–299.

²² Ebenda 299–305. – Auch dieser Text Klenkoks ist im Anhang (S. 323–326) im vollen Wortlaut beigegeben. – Zur Stellungnahme des Gottschalk Hollen siehe W. Eckeremann, Gottschalk Hollen OESA († 1481), Leben, Werke und Sakramentenlehre, Würzburg 1967, 283 f.

²³ Zumkeller, ebenda 309–314.

Klenkoks Lehre läßt, wie gezeigt wurde, in vielen Punkten eine starke Orientierung am späten Augustinus erkennen, in dessen Schriften er sehr belesen war – auch darin ein treuer Schüler Gregors von Rimini²⁴. Gegenüber diesem maßgebenden augustinischen Einfluß tritt der der *via moderna* – anders als bei Gregor – stark zurück. Wilhelm Ockham, den Klenkok in anderem Zusammenhang dreimal zitiert, wird von ihm in den hier behandelten Fragen überhaupt nicht erwähnt. Beeinflußt von den Gedankengängen der *theologia moderna* dürfte Klenkok nur in einem Punkt sein, wenn er nämlich mehrfach Bedenken gegen die Lehre vom geschaffenen Habitus der eingegossenen Gnade geltend macht und ihn im Grunde für überflüssig hält, wiewohl er seine Existenz mit Rücksicht auf eine Erklärung des Konzils von Vienne nicht leugnen will. Klenkok erwähnt dabei die Frage der „moderni“, wie er diese theologische Richtung hier ausdrücklich bezeichnet, ob Sünde ohne Mitteilung der Gnade erlassen werden könne. Er gibt darauf die Antwort: die Frage sei zu verneinen, wenn man das Wort Gnade im eigentlichen Sinne versteht, nämlich für all das, was einem Menschen ohne Verdienst (*gratis*) von Gott her geschieht. Die Frage sei aber zu bejahen, wenn man mit Gnade eine der Seele eingegossene geschaffene *qualitas* meint. Das ist übrigens in Klenkoks theologischem Schrifttum die einzige Stelle, an der er auf eine der zeitgenössischen Spekulationen über Gottes absolute Macht Bezug nimmt, bezeichnenderweise ohne sich selbst dabei der theologischen Termini „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ zu bedienen – eine Terminologie, die gerade von den Ockhamisten damals stark strapaziert wurde²⁵.

Die geschilderte theologische Orientierung Klenkoks hat durch seine langjährige Tätigkeit als Studienregens in Erfurt und Magdeburg und durch seine vielbenützte „*Expositio litteralis*“ zu den Sentenzen des Lombarden auf die deutschen Augustiner des Spätmittelalters, zumal auf die Mitglieder seiner Heimatprovinz eingewirkt. Unter seinen Schülern befanden sich Johannes Merkelin, der im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts in den Augustinerklöstern östlich der Oder als Lektor der Theologie tätig war und auch theologische Werke hinterlassen hat²⁶, und vor allem Angelus von Döbeln, genannt Döbelin oder Döbelinus, von dem gleich noch zu reden ist.

²⁴ Der Augustiner Johannes Schiphower († nach 1521; die hier erwähnte Briefnotiz stammt vom Jahr 1496) hat sogar behauptet, in seinem Orden habe es seit Klenkok keinen besseren Augustinuskenner mehr gegeben. Klenkok habe selbst dem Lombarden Fehler in seinen Zitationen aus Augustinus nachgewiesen. – Nach W. Eckermann, Eine unveröffentlichte historische Quelle zur Literaturgeschichte der westfälischen Augustiner des Mittelalters, *Anal. Aug.* 34 (1971), 185–238, S. 212.

²⁵ Zumkeller, ebenda 252–256.

²⁶ Vgl. H. Bütow, Johannes Merkelin, Augustinerlesemeister zu Friedeberg/Neumark, *Leben und Schriften, Kirchengeschichte für Brandenburg* 29 (1934), 3–35. – Ausdrücklich beruft sich Merkelin in seinen Schriften auf den Sentenzenkommentar „seines Lehrers“ Klenkok (siehe A. Zumkeller, Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Konzil von Trient, in: S. Augustinus vitae spiritualis magister II, Rom 1959, 239–333, S. 281–283). – Die Liste seiner Werke und ihrer Handschriften siehe bei A. Zumkeller, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens*, Würzburg 1966, 252–254 Nrr. 542–545 und 603 Nrr. 544 (n) und 545 (n).

Es zeigt sich somit als nicht unwichtiges erstes Ergebnis, daß in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts die Augustiner Mitteldeutschlands über Erbsünde, Gnade und Rechtfertigung im Sinne eines klar ausgeprägten Augustinismus im Sinne Gregors von Rimini unterwiesen wurden, und daß von einem starken Einfluß der *via moderna* bei ihnen nichts zu spüren ist.

Als die Erfurter Universität im Jahre 1392 ihre Pforten öffnete, verfügte sie zunächst nur über einen einzigen promovierten Magister der Theologie, den erwähnten Augustiner Angelus Dobelin, der damals bereits seit langen Jahren das Generalstudium der Erfurter Augustiner leitete²⁷. Nebenbei bemerkt, war Dobelin schon seit seiner Studienzeit in Prag (vor dem Jahr 1373) mit dem führenden deutschen Frühhumanisten, dem Kanzler Karls IV. Johannes von Neumarkt befreundet und scheint sich dessen Ideen keineswegs verschlossen zu haben²⁸. Über die theologische Lehrrichtung Dobelins sind wir relativ gut informiert, weil das Autograph seiner Pariser Sentenzenlesung vom Schuljahr 1374/75 in der Jenaer Handschrift El.fol. 47 erhalten geblieben ist. Wie schon Damasus Trapp vor langen Jahren festgestellt hat²⁹, schließt sich Dobelin in seiner Lehre gar nicht selten seinem Lehrer Johannes Klenkok an. Er zitiert nicht nur dessen *Expositio litteralis* zu den vier Sentenzenbüchern des Lombarden, sondern auch Klenkoks interessante „*Quaestiones super secundum librum Sententiarum*“³⁰, seine „*Quaestiones super Epistolam Johannis*“³¹, und zwei heute verschollene Werke, die „*Postilla super Matthaicum*“³² und ein „*Quodlibetum*“³³. Ausdrücklich bezeichnet er ihn als seinen „*pater singularis*“³⁴ und sich selbst als dessen „*minimus discipulus*“³⁵ und behauptet ganz allgemein, daß er in seiner Lehre Klenkok folge³⁶.

In seinen Darlegungen über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst ist Dobelin außerdem durch zwei andere Augustinertheologen des 14. Jahrhunderts stark beeinflusst, nämlich Hugolin von Orvieto und Johannes Hiltalingen von Basel. Er hat ihre Sentenzenkommentare gründlich studiert und sich ihnen in vielen Details, zum Teil auch wörtlich, angeschlossen und dies oftmals, ohne diese seine Gewährsleute zu erwähnen.

Hugolin, der wohl bedeutendste und durchaus selbständige Schüler Gregors von Rimini, der 1348/49 in Paris über die Sentenzen las, wirkte 1364–68

²⁷ Durch ein Schreiben des Ordensgenerals Bartholomäus Venetus vom 9. November 1387 ist bezeugt, daß Dobelin damals schon seit geraumer Zeit „*magister regens*“ in Erfurt war. – Vgl. *A. Kunzelmann* l. c. II, Würzburg 1970, 244 Anm. 826.

²⁸ Siehe *D. Trapp*, Angelus de Dobelin, Doctor Parisiensis, and his Lectura, Augustinianum 3 (1963), 389–413, S. 389 f.

²⁹ Trapp l. c.

³⁰ Manuskript der Universitätsbibliothek Jena El. fol. 47, Blatt 29 v, 55 v und 77 v.

³¹ Ebenda Blatt 54 r und 99 r.

³² Ebenda Blatt 6 r.

³³ Ebenda Blatt 33 r.

³⁴ Ebenda Blatt 6 r.

³⁵ Ebenda Blatt 86 v.

³⁶ „... *magister Johannes Klenkok piae memoriae, quem sequor* ...“ – Ebenda Blatt 120 r.

an der neugegründeten theologischen Fakultät der Universität Bologna, deren Statuten er redigiert hat, und 1368–71 als Ordensgeneral der Augustiner. Er starb 1373 als Titularpatriarch von Konstantinopel. In seinen Ausführungen über Urstand und Erbsünde, Prädestination und Reprobation, helfende Gnade, Rechtfertigung und Verdienst steht Hugolin dem Augustinismus Gregors sehr nahe und wendet sich mit ihm scharf gegen den sog. Pelagianismus seiner Zeit. Der Einfluß der *via moderna* zeigt sich bei Hugolin vor allem in der wesentlichen Stellung, die er im Rechtfertigungs- und Verdienstgeschehen der göttlichen Akzeption einräumt.³⁷

Johannes Hiltalingen von Basel hat zehn Jahre vor Döbelin, wahrscheinlich im Schuljahr 1365/66, in Paris seine Sentenzenlesung gehalten. Nach Ausbruch des Großen Abendländischen Schismas wirkte er seit 1379 in der Avignonesischen Obödienz als Generaloberer der Augustiner und starb 1392 als Bischof von Lombez³⁸. Hiltalingen kannte gut die Sentenzenkommentare Gregors, Klenkoks und Hugolins und hat sich an ihrer Lehre in vielen wichtigen Punkten orientiert. In seinen Auffassungen über Prädestination, Reprobation und göttlichen Heilswillen, in der Frage nach dem Heil der Ungläubigen und Häretiker, in der These von der Notwendigkeit einer besonderen göttlichen Gnadenhilfe zu jedem sittlich guten Werk, auch in der Darstellung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit, sowie in der Ablehnung einer Verdienstmöglichkeit für die erste Gnadenhilfe und in der Bestreitung des strengen Verdienstes für den ewigen Lohn ist er ein treuer Verfechter des gregorianischen Augustinismus. Doch hat er sich in einzelnen Punkten mit Gregor und Hugolin auch kritisch auseinandergesetzt. So wendet er sich gegen eine allzu starke Identifizierung von Erbsünde und Konkupiszenz, wie er sie bei Gregor zu finden glaubte. Ferner lehrt er mit ausdrücklicher Stellungnahme gegen Hugolin, daß der Mensch, unterstützt von Gottes helfender Gnade, die Rechtfertigung wenigstens in einem uneigentlichen Sinn verdienen könne. Auch sonst verweigert er Gregor und Hugolin bei gewissen schroffen Thesen die Gefolgschaft. Bezeichnend für seine mehr gemäßigte Haltung ist es auch, daß von einer Frontstellung gegen einen tatsächlichen oder vermeintlichen Pelagianismus zeitgenössischer Autoren bei ihm nichts zu spüren ist.

³⁷ Über sein Leben informiert *A. Zumkeller*, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, vor allem 25–103. – Zu seiner Lehre siehe *Derselbe*, Hugolin von Orvieto († 1373) über Urstand und Erbsünde, *Augustiniana* 3 (1953), 35–62, 165–193 4 (1954), 25–46 und *Derselbe*, Hugolin von Orvieto († 1373) über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst, *Augustiniana* 4 (1954), 109–156 5 (1955), 5–51. – Siehe auch *W. Eckermann*, *Der Physikkommentar Hugolins von Orvieto OESA. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des spätmittelalterlichen Augustinismus*, Berlin – New York 1972. – *W. Eckermann* arbeitet seit Jahren an der kritischen Edition von Hugolins Sentenzenkommentar, deren erster Band 1980 erschienen ist.

³⁸ Zu seinem Leben und Schrifttum siehe vor allem *D. Trapp*, Hiltalinger's Augustinian Quotations, *Augustiniana* 4 (1954), 412–449 und *Derselbe*, Augustinian Theology of the 14th Century, *Augustiniana* 6 (1956), 146–274, S. 242–250. – Ein neues Lebensbild mit umfangreichen Quellenbelegen bei *A. Kunzelmann*, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten II*, Würzburg 1970, 206–213.

Bei alledem ist Hiltalingen, ähnlich wie Gregor und Hugolin, in der *via moderna* beheimatet. Dies zeigt sich deutlich in seiner an Hugolin orientierten Verdienstlehre. Das meritum des ewigen Lebens besteht nach ihm zuallererst in der Annahme durch Gott. Die Verdienstlichkeit ist deshalb einzig und allein in der Gnade der Prädestination begründet. An Spekulationen über Gottes absolute Macht ist er zwar nicht allzusehr interessiert, bringt aber doch klar zum Ausdruck, daß etwa folgende Sätze nur aufgrund der von Gott geschaffenen Heilsordnung Geltung haben: daß man sich die erste Gnade nicht in einem uneigentlichen Sinn verdienen kann; daß kein Mensch vor Gott ohne den Besitz der geschaffenen Gnade gerecht zu sein vermag; daß der Habitus dieser geschaffenen Gnade mit schwerer Schuld oder mit der ewigen Verdammnis unvereinbar ist; oder schließlich daß niemand ohne Buße und ohne Gnade das Heil erlangen kann. Andererseits erklärt er einmal ausdrücklich, daß die jetzige Heilsordnung eine „ewige Ordnung“ darstellt, obwohl sie nicht absolute Notwendigkeit besitzt. So erweist er sich als gemäßigter Vertreter einer augustinischen Erbsünden-, Gnaden- und Rechtfertigungslehre im Gewand der *via moderna*. Daß er bei seinem zum Teil scharf geprägten Augustinismus in den hier behandelten Fragen Wilhelm Ockham – genauso wie seine Gewährsmänner Gregor und Hugolin – fernsteht, braucht kaum eigens betont zu werden³⁹.

Angelus von Döbelin, der erste Augustinermagister an der Erfurter Universität, hat keine Ausführungen über die Erbsünde hinterlassen. Doch werden die Folgen des Sündenfalls von ihm ganz im Sinn der augustinischen Tradition geschildert. Er spricht von der verderbten Natur des gefallen Menschen und vergleicht ihn mit dem halbtot am Boden liegenden, ausgeraubten Reisenden im Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner. Auch mit seiner Lehre von der Prädestination und Reprobation ohne Berücksichtigung menschlicher Werke steht Döbelin ganz auf dem Boden des spätmittelalterlichen Augustinismus, wie ihn sein Lehrer Klenkok, Hugolin und Hiltalingen vertraten. Dabei zeigt er sich vom Geist der *via moderna* beeinflusst, wenn er mit Hugolin von Orvieto die Frage, ob die Zahl der Erwählten vermehrt oder vermindert werden könne, positiv beantwortet.

Auch in seiner Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit ist er ein treuer Schüler Klenkoks. Wie dieser betont er die Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung und lehrt im Sinne Augustins, daß die guten Taten des Menschen zuerst Gott zuzuschreiben sind, weil er bewirkt, daß der Mensch das Gute will. Döbelin ist auch überzeugt, daß niemand ohne Gottes zuvorkommende Gnade die Sünde meiden und die Gebote erfüllen kann. Im Anschluß an Augustinus lehrt er, daß die sittlichen Tugenden der Philosophen, weil nicht von der *caritas* beseelt, keine wirklichen Tugenden sind.

In seiner Verdienstlehre ist Döbelin stark durch Hugolin von Orvieto beeinflusst, zeigt aber auch Berührungen mit Hiltalingen. Gerade hier ist

³⁹ Zu dem Ganzen siehe A. Zumkeller, Der Augustinertheologe Johannes Hiltalingen von Basel († 1392) über Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst, Anal. Aug. 42 (1979), wo die Lehre des Hiltalingen mit reichen Belegen aus seinem Sentenzenkommentar ausführlich dargestellt ist.

auch bei ihm der Geist der *via moderna* spürbar, wenn er mit seinen Gewährsmännern das Verdienst von der Gnade der Prädestination und von Gottes Akzeptation abhängig macht und es im Willen und der Anordnung Gottes verankert. Der Zusammenhang von Gnadenbesitz und Verdienst des ewigen Lebens ist somit nach seiner Lehre kein wesentlicher. Im übrigen lehrt Dobelin, daß die erste Gnade absolut unverdienbar ist. Was den ewigen Lohn betrifft, so räumt er dem Gerechtfertigten nur die Möglichkeit eines Verdienstes im uneigentlichen Sinn ein; denn der Lohn der Glorie, den Gott gewährt, sei unendlichmal größer als alle Würdigkeit⁴⁰. So ist auch Dobelin Vertreter jenes gregorianischen Augustinismus im Gewand der *via moderna*, wie er ihn bei Hugolin und Hiltalingen vorgefunden hatte.

Schriftliche Zeugnisse zur Erbsünden- und Rechtfertigungslehre der Erfurter Augustinerprofessoren begegnen uns wieder in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und zwar in dem umfangreichen schriftlichen Nachlaß des Johannes von Dorsten, der seit seiner Magisterpromotion am 14. Oktober 1465 bis zu seinem Tod am 3. Januar 1481 den Universitätslehrstuhl des Ordens innehatte und gleichzeitig als magister regens am Erfurter Generalstudium der Augustiner wirkte. Dorsten, der erst im Alter von etwa 40 Jahren in den Augustinerorden eintrat, besaß ein universales Wissen, das sich auch auf Werke der Naturwissenschaften, der Geschichte, der Medizin und des Zivilrechts erstreckte. Erstaunlich war überdies seine Belesenheit in der klassischen Literatur und den Werken der großen Humanisten. Auch wenn er die einseitige Begeisterung seiner Zeit für das heidnische Altertum wiederholt kritisiert hat, so stand er doch den humanistischen Bestrebungen als solchen durchaus positiv gegenüber. Davon zeugen auch seine beachtlichen Kenntnisse des Griechischen und sein ausgeprägtes Interesse an philosophischen Fragen⁴¹. Kleineidam hat ihn als den „lebendigsten und geistig führenden Kopf“ unter den damaligen Erfurter Theologen bezeichnet, der das geistige Leben in diesem Zeitraum prägte⁴². Daß Dorsten auch die theologische Ausrichtung des Erfurter „studium generale“ der Augustiner maßgeblich bestimmt hat, läßt schon die Hochschätzung vermuten, die sein Nachfolger auf dem Universitätslehrstuhl Johannes von Paltz für Dorsten und seinen schriftlichen Nachlaß hegte. Für die Beantwortung der Frage nach dem theologischen Milieu, das Martin Luther 1505 im Erfurter Augustinerkloster antraf, ist deshalb die Untersuchung der Lehre Dorstens von nicht geringer Bedeutung.

Leider besitzt man von Dorsten keinen Sentenzenkommentar und auch keine anderen größeren theologischen Werke. Immerhin ist sein kleiner

⁴⁰ Meine eingehende Darstellung der Gnaden-, Rechtfertigungs- und Verdienstlehre des Angelus von Döbeln ist in *Anal. Aug.* 44 (1981) erschienen.

⁴¹ Siehe *A. Zumkeller*, *Der Predigtband Cod. Berolinensis Lat. Fol. 851 des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten* († 1481), *Augustiniana* 27 (1977), 402–430 und 28 (1978), 34–90, vor allem S. 49–51 und 68–74.

⁴² *Kleineidam* l. c. II, 100 und 118. – Vgl. *Derselbe*, *Die Bedeutung der Augustinereremiten für die Universität Erfurt im Mittelalter und in der Reformationszeit*, in: *Scientia Augustiniana*, Festschrift für Adolar Zumkeller, her. C. P. Mayer und W. Eckermann, Würzburg 1975, 395–422, S. 401 ff.

Erbsündentraktat erhalten geblieben, den er einem Sermo über die Unbefleckte Empfängnis Mariens eingefügt hat⁴³. Eine Darstellung seiner theologischen Position in den Fragen der Gnaden-, Rechtfertigungs- und Verdienstlehre haben wir 1978 anhand von 200 Predigten Dorstens zu geben versucht, die uns in einem Berliner Manuskript überliefert sind⁴⁴. Da es sich zumeist um Predigten vor dem einfachen Volk handelt, mußten zwar eine Reihe Fragen offenbleiben; doch konnten viele entscheidende Punkte seiner Lehre geklärt werden.

Dorstens Lehre über die Erbsünde ist im wesentlichen die des Ägidius Romanus, des Schulhauptes der Ordensschule der mittelalterlichen Augustiner. Seine Hochschätzung für ihn tut sich kund, wenn er ihn einmal als den „egregius doctor“ bezeichnet. Tatsächlich hat er sich, unter fortlaufendem Hinweis auf seinen Gewährsmann den Ausführungen des Ägidius größtenteils wörtlich, wenn auch in selbständiger Auswahl angeschlossen. Unter Erbsünde versteht er mit Ägidius im anselmianischen Sinn „den Mangel der Urstandsgerechtigkeit, verbunden mit der Verpflichtung, sie zu besitzen“. Dagegen distanziert er sich von Ägidius und vielen anderen Theologen des Ordens, darunter dem erwähnten Johannes Hiltalingen, wenn er die Konkupiszenz aus der Begriffsbestimmung der Erbsünde ausklammert. Während die erwähnten Theologen in der „concupiscentia carnis“ ein wesensmäßiges, nämlich das materiale Element der Erbsünde sahen, bedeutet es nach ihm nur deren Folge und Strafe. Was er in seinen Predigten über die Folgen der Erbsünde ausführt, entspricht ganz dem Geiste Augustins. Durch den Sündenfall ist das ganze Menschengeschlecht einer schier unheilbaren Krankheit verfallen. Dorsten spricht von einer „Verwundung der Natur“, die sich in der beständigen Auflehnung des Fleisches gegen den Geist und in der Neigung des Menschen zum Bösen von Jugend auf kundtut⁴⁵.

Mehrfach hebt Dorsten mit Berufung auf 1. Tim. 2,4 Gottes allgemeinen Heilswillen hervor. Das Thema Prädestination und Reprobation wird nur gelegentlich gestreift. Mit dem Apostel (Röm. 9,15) verankert er die Prädestination in Gottes „Barmherzigkeit“ und beschreibt ihren Inhalt mit Eph. 1,4 ff: „Gott hat uns in ihm erwählt vor Grundlegung der Welt . . . und uns vorherbestimmt zur Annahme an Kindesstatt durch Jesus Christus.“ – Auf die Frage nach der Zahl der Erwählten antwortet Dorsten mit Augustinus: Nach dem Zeugnis der Offenbarung (7,9) sind die Geretteten zahlreich, im Vergleich zur Zahl der Verworfenen aber nur wenige⁴⁶.

Auch seine Rechtfertigungs- und Verdienstlehre entspricht weithin der des Ägidius Romanus mit ihrem spürbaren augustinischen Einschlag. Dieser ge-

⁴³ Ediert bei A. Zumkeller, Die Lehre des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten († 1481) über Urstand und Erbsünde, in: Aus Reformation und Gegenreformation, Festschrift für Theobald Freudenberger, Würzburg 1974, 43–74, S. 58–74.

⁴⁴ A. Zumkeller, Die Lehre des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten († 1481) über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst, Theologie und Philosophie 53 (1978), 27–64 und 127–219.

⁴⁵ Zumkeller, . . . Dorsten über Urstand und Erbsünde, S. 43–57.

⁴⁶ Siehe Zumkeller, . . . Dorsten über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst, S. 37–40.

mäßigte Augustinismus tut sich deutlich in folgenden Lehrpunkten kund: Nachdrücklich hebt er die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen hervor und lehrt die Unmöglichkeit eines sündenfreien Lebens auf dieser Welt. Deshalb betont er auch die Notwendigkeit aktueller göttlicher Gnadenhilfen, ohne die der Mensch weder im Guten voranzuschreiten noch sich lange vor schwerer Sünde zu bewahren vermöge. Er lehrt, daß der Mensch sich nicht aus eigener Kraft von schwerer Sünde wiedererheben kann. Er bekundet wiederholt, daß auch die zur Rechtfertigung disponierenden Akte durch Gottes Gnade angeregt und unterstützt werden müssen und daß wahre Buße dem Menschen nur mit Hilfe einer „*gratia specialis*“ möglich ist.⁴⁷ Dem gemäßigten Augustinismus im Sinn des Ägidius entspricht es auch, wenn Dorsten den Tugenden der Heiden den Charakter wahrer moralischer Tugend abspricht, weil sie nicht auf Gott als letztes Ziel bezogen seien. Doch läßt er sie als „unvollkommene tugendhafte Handlungen“ gelten, die der entfernteren Vorbereitung auf die Gnade dienen könnten.⁴⁸ Die gleiche Geisteshaltung zeigt sich, wenn er nachdrücklich die Mängel aller menschlichen Werke, auch der des Gerechtfertigten betont, ohne ihnen aber grundsätzlich den verdienstlichen Wert abzuspochen; denn er ist durchaus der Überzeugung, daß sich der Mensch den Lohn des ewigen Lebens von Gott durch gute Werke verdienen kann und soll. Dabei erklärt er aber, daß das Verdienst des Menschen in den Zusagen und Verheißungen gründet, durch die Gott denen, die an ihn glauben und ihn lieben, zum Schuldner werden wollte⁴⁹. Er sieht es ganz in Gottes Gnadenhilfe verankert und beruft sich auf das Augustinuswort: „Würde der gerechte Richter ihm die Krone bereiten, wenn der barmherzige Vater nicht seine Gnade geschenkt hätte?“⁵⁰ Mit Ägidius Romanus geht Dorsten auch konform, wenn er die Rechtfertigung des Menschen als die Reinigung von Sünden und die Heiligung durch die Gnade erläutert, wenn er das Formalprinzip der Rechtfertigung und den Grund für die Verdienstlichkeit der Werke des Gerechtfertigten im Besitz des „Habitus der Gnade und Liebe“ sieht oder wenn er unter dem rechtfertigenden Glauben den „von der Liebe formierten Glauben“ versteht.⁵¹

Dorstens gemäßigter Augustinismus fußt aber auch auf eigener Kenntnis der Schriften des Kirchenvaters. Es finden sich in seinem Predigtband an 500 Augustinuszitate; sie stammen aus mehr als 35 Schriften des Kirchenvaters, wobei Augustins oft zitierte Briefe und Predigten nicht mitgerechnet sind. Gut kannte Dorsten die Bekenntnisse, den Gottesstaat, die 15 Bücher über die hl. Dreifaltigkeit, die Erklärung des Johannesevangeliums und den Psalmenkommentar, während die antipelagianischen Schriften von ihm nur selten erwähnt werden⁵².

47 Ebenda vor allem 32–36 und 44–48.

48 Ebenda 184–186.

49 Ebenda 192–198 und 179–183.

50 *Augustinus*, De gratia et libero arbitrio 6, 14: PL 44, 890. – Vgl. *Zumkeller* l. c. 190 f.

51 Ebenda 40–42, 183 f., 48–53.

52 Siehe *Zumkeller*, Der Predigtband Cod. Berol. Lat. Fol. 851, S. 55–60.

Bei alledem sind Dorstens mittelalterliche Gewährsmänner nicht nur Agidius Romanus und dessen Schüler im Augustinerorden. Wiederholt zeigt sich in seinen Predigten das Bemühen, seinen Zuhörern bei wichtigen Lehrpunkten „den allgemeinen Konsens der Theologen“, wie er sich ausdrückt, zu bezeugen. Der Schwerpunkt der von ihm beigezogenen Autoren liegt bei den Lehrern der Hochscholastik, vor allem Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Alexander von Hales und Bonaventura⁵³. Diese weitherzige Benützung der Standardwerke der theologischen Vergangenheit, über die Enge der eigenen Schule hinaus, hat Erich Kleineidam auch bei anderen Erfurter Theologen aus jener Zeit festgestellt⁵⁴. Sie scheint für die damalige Erfurter Theologie, vielleicht auch für die ganze deutsche Theologie jener Zeit, ein gewisses Charakteristikum gewesen zu sein.

Wie aber stand Dorsten zur *via moderna*? Wilhelm von Ockham und seine bedeutenden Schüler Adam Wodeham und Petrus von Ailly werden von ihm nicht genannt. Auch was die wiederholt zitierten Theologen der *via moderna* Heinrich von Hessen und Johannes Gerson betrifft, so sind es lediglich deren moraltheologische, aszetische und exegetische Schriften, die er erwähnt. Aber auch die Namen der moderni im eigenen Orden, etwa des Gregor von Rimini oder des Angelus Dobelinus, sucht man vergebens. Nur mit Hugolin von Orvieto, dem großen Schüler Gregors, hat sich Dorsten näher befaßt und in seinen Ausführungen über Gnade und Verdienst ihn einige Male ausführlich zitiert⁵⁵. Er bezeugt damit gleichzeitig, daß der Sentenzenkommentar Hugolins damals in der Bibliothek der Erfurter Augustiner vorhanden war. Von Hugolin mag er beeinflußt sein, wenn er gelegentlich behauptet, der Besitz des Habitus der Liebe sei nur nach der gegenwärtigen Heilsordnung, nicht aber nach Gottes absoluter Macht für die Rechtfertigung und Beseligung des Menschen notwendig; „de potentia absoluta“ hätte Gott sogar Judas retten und Petrus verwerfen können⁵⁶. Doch finden sich keine Anhaltspunkte, die zu der Vermutung berechtigen, daß Dorsten an derartigen *Potentia-Dei-absoluta* Spekulationen sehr interessiert war. Im Gegenteil. Wie eine Abrechnung mit der Entstellung des Gottesbildes zum Willkürgott, die sich manche Schüler Ockhams mit ihren negativen Spekulationen über Gottes absolute Macht zu Schulden kommen ließen⁵⁷, klingen folgende drei Sätze, die Dorsten einmal aufgestellt hat: Der heilige Gott kann unmöglich etwas anderes als Heiliges wollen und anerkennen. Weil er die Heiligkeit liebt, kann er denen, die ihn wahrhaft lieben, unmöglich seine Gnadengeschenke entziehen oder den Lohn der ewigen Herrlichkeit versagen. Gott verabscheut das Gegenteil der Heiligkeit so entschieden, daß er unmöglich die Sünde nicht verwerfen und unbestraft lassen kann⁵⁸.

⁵³ Ebenda 51 f. und 63–68.

⁵⁴ *Kleineidam*, *Universitas Studii Erfordensis* II, 22 ff.

⁵⁵ Vgl. *Zumkeller*, ... Dorsten über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst, Anm. 141 und 153, wo die betreffenden Stellen im Wortlaut zu finden sind.

⁵⁶ Siehe ebenda 42 f.

⁵⁷ Vgl. etwa *W. Dettloff*, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster 1963, 135 f., 284 und 361.

⁵⁸ Der Wortlaut des Textes ist mitgeteilt bei *Zumkeller* l. c. 44 Anm. 86.

Zusammenfassend ist zu sagen: Johannes von Dorsten hat sich in seiner Erbsündenlehre, aber auch in den Fragen um Gnade, Rechtfertigung und Verdienst stark an Ägidius Romanus und seinem gemäßigten Augustinismus orientiert. Wie sehr er mit seinem Denken noch der *via antiqua* verhaftet ist, beweist auch die bei ihm ganz allgemein festgestellte Vorliebe für die Theologen der Hochscholastik. Wo sich in seinen theologischen Auffassungen gelegentlich Einflüsse der *via moderna* kundtun, entsprechen sie der gemäßigten Haltung des Hugolin von Orvieto. Von einer Tendenz, „einen Nominalismus ockhamscher Richtung stärker zu betonen“, wie sie Erich Kleineidam bei drei damaligen Erfurter Theologen aus dem Weltklerus festgestellt hat⁵⁹, ist bei Dorsten jedenfalls nichts zu finden.

Dorstens Lehrrichtung hat aber am Generalstudium der Erfurter Augustiner nach seinem Tod noch lange nachgewirkt. Dies beweist einmal die Tatsache, daß man im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts Dorstens schriftlichen Nachlaß sichtete und von seinen Werken und Predigten eine sorgsam redigierte Abschrift in wenigstens zehn dicken Foliobänden anfertigen ließ. Freilich ist nur ein einziger Band dieser „Opera omnia“ erhalten geblieben, das schon erwähnte Berliner Manuskript Lat. Fol. 851⁶⁰. Es ist betitelt als „pars secunda“ des dritten Bandes von Dorstens gesammelten Werken. Die Niederschrift wurde 1508 beendet, also zu einer Zeit, als Martin Luther schon als Lektor der Philosophie am Erfurter Generalstudium der Augustiner tätig war und gleichzeitig seinen theologischen Studien oblag⁶¹.

Eine außerordentliche Hochschätzung für Johannes von Dorsten als Prediger und Theologe zeigte Johannes von Paltz, sein Nachfolger als Universitätsprofessor und Regens des Erfurter Ordensstudiums⁶². Über seine Lehre informieren seine beiden wiederholt gedruckten Werke „Celifodina“ und „Supplementum Celifodine“, die 1502 bzw. 1504 erstmals erschienen sind⁶³. Es handelt sich vorwiegend um Predigten, die er in deutscher Sprache in den Jahren zuvor als Prediger des Jubiläumsablasses gehalten hat, den Papst Innozenz VIII. zur Verteidigung der Christenheit gegen die Angriffe der Türken verkündete. Paltz gibt in diesen anschaulichen Volkspredigten auch über seine theologischen Quellen häufig Aufschluß und hat viele Zitate aus der Heiligen Schrift, den Vätern und den Theologen, zumal der Hochscholastik, in sie eingearbeitet. So fällt Licht auf entscheidende Punkte seiner

⁵⁹ Kleineidam II, 21–37.

⁶⁰ Zumkeller, Der Predigtband Cod. Berol. Lat. Fol. 851, S. 403 ff. und 423 ff.

⁶¹ Vgl. A. Zumkeller, Martin Luther und sein Orden, Anal. Aug. 25 (1962), 254–290, S. 260.

⁶² Über sein Leben, seine Schriften und seine Lehre siehe vor allem M. Ferdigg, *De vita et operibus Joannis de Paltz*, Anal. Aug. 30 (1967), 210–311 und *Derselbe*, *De doctrina Joannis de Paltz*, Anal. Aug. 31 (1968), 155–318. – Zu seiner Person vgl. neuestens Kunzelmann I. c. V, Würzburg 1974, vor allem 437–443; E. Kleineidam, *Die Universität Erfurt in den Jahren 1501–1505*, in: *Reformatio reformanda*, Festgabe für Hubert Jedin, Münster 1965, I, 142–195, vor allem 159–163 und *Derselbe*, *Die Bedeutung der Augustinereremiten für die Universität Erfurt* 404 f.

⁶³ Eine kritische Edition beider Bände, bearbeitet vom Sonderforschungsbereich an der Tübinger Universität unter Leitung von Heiko A. Oberman, liegt bereits in der Druckerei.

Lehre, auch wenn er keine systematischen theologischen Darlegungen hinterlassen hat.

Johannes von Paltz hat sich in den hier behandelten Fragen eng an Johannes von Dorsten angeschlossen. Dies gilt in besonderer Weise von seiner Lehre über Urstand und Sündenfall. Er folgt Dorsten hier weithin wörtlich und bietet wie dieser nichts anderes als die Lehre des Ägidius Romanus⁶⁴. Nur an einer Stelle, wo Dorsten im Gegensatz zu Ägidius die Konkupiszenz bloß als Strafe der Erbsünde, nicht zu deren Wesen gehörig erklärt, weicht Paltz von ihm ab. Mit Augustinus und Bonaventura lehrt er, die Erbsünde sei mit der Konkupiszenz identisch, allerdings nicht schlechthin, sondern sofern diese den Mangel der geschuldeten Gerechtigkeit in sich schließt⁶⁵. Ganz im Sinn der augustinischen Tradition und ähnlich wie Dorsten schildert er wiederholt das Elend und die Verderbnis, die dem Menschengeschlecht durch den Sündenfall zuteil geworden seien⁶⁶. Ebenfalls in wörtlichem Anschluß an Dorsten, und dieses Mal in ausdrücklichem Gegensatz zu Augustinus und dem Augustinismus Gregors von Rimini, entscheidet Paltz die Frage nach dem Los der Kleinkinder, die ohne Taufe sterben. Trotz des Herrenwortes (Mk 16,16): „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden“, sei zu hoffen, daß solche Kinder gläubiger Eltern im Hinblick auf deren Glauben gerettet würden⁶⁷. Von Interesse ist es auch, daß Dorsten und Paltz die Behauptung Augustins, diese Kinder würden die Strafen des ewigen Feuers erleiden, zu entschärfen suchten, indem sie diesen Satz als extreme Formulierung einer Streitschrift erklärten⁶⁸. Von Augustinus weicht Paltz auch ab, wenn er mit seinem Lehrer Dorsten das Schriftwort 1 Tim 2,4: „Gott will, daß alle Menschen das Heil erlangen“ ohne Berücksichtigung der bekannten augustinischen Restriktion interpretiert⁶⁹.

⁶⁴ Siehe Joannes de Paltz, *Supplementum Celifodine*, Leipzig 1516, Blatt Y Vra – VIva und Z Iva–b. – Diese Texte sind wörtliche, etwas gekürzte Auszüge aus dem von uns 1974 edierten Erbsündentraktat des Johannes von Dorsten (siehe bei *Zumkeller*, . . . Dorsten über Urstand und Erbsünde, S. 58–66).

⁶⁵ Siehe Suppl. Celif. Blatt Z Ira–b. – Die anderslautende Lehre Dorstens hat Paltz nicht ausdrücklich abgelehnt, sondern bei seinen Exzerpten den betreffenden Absatz in dessen Traktat (ebenda 62 Nr. 18) einfach übergangen.

⁶⁶ Vgl. etwa *Celifodina*, Leipzig 1504, Blatt S IIIva–b und Suppl. Celif. Blatt O Iyb – IIra.

⁶⁷ Siehe Suppl. Celif. Blatt Z IIva – IIIrb. – Paltz selbst teilt mit, daß diese Ausführungen von Dorsten stammen.

⁶⁸ Ebenda. – Schon bei Bonaventura (*Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II dist. 33 art. 3 qu. 1: *Opera omnia* II, Quaracchi 1885, 794 col. 1) findet sich dieser Versuch, Augustins Lehre von der Sinnenstrafe für die ungetauften Kinder abzuschwächen; Duns Scotus und Gabriel Biel haben ihn von Bonaventura übernommen. Dagegen hat Gregor von Rimini gegen eine solche „Entschärfung“ der augustinischen Lehre Stellung genommen (*Super Primum et Secundum Sententiarum*, II dist. 30 sqq. qu. 3 art. 1: Venedig 1522, reimpr. Paderborn 1955, 115va M). – Vgl. dazu *L. Grane*, *Contra Gabrielem*, Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der *Disputatio Contra Scholasticam Theologiam* 1517, Gyldendal 1962, 369 f. und vor allem 383, sowie *Derselbe*, Gregor von Rimini und Luthers Leipziger Disputation, *Studia Theologica* 22 (1968), 29–49, S. 32.

⁶⁹ Suppl. Celif. Blatt R Vvb – VIra.

Auch in seiner Rechtfertigungs- und Verdienstlehre folgt Johannes von Paltz seinem Lehrer Dorsten. Er benützt weithin die gleichen Quellen wie dieser, zumal die Autoren der Hochscholastik Alexander von Hales, Thomas von Aquin, Bonaventura, Ägidius Romanus und Thomas von Straßburg. Dazu kommt eine von Paltz viel verwendete Quelle, die im schriftlichen Nachlaß Dorstens nicht erwähnt wird, nämlich das sog. „Compendium theologicae veritatis“ des Hugo von Straßburg († um 1270). Ganz im Geist dieser Autoren und seines Lehrers Dorsten trägt Paltz eine Lehre vor, die von der Tradition der Hochscholastik geprägt ist. Dies zeigt sich, wenn er das Formalprinzip der Rechtfertigung und den Grund der Verdienstlichkeit der Werke des Gerechtfertigten im Besitz der *gratia gratum faciens* erblickt⁷⁰; wenn er ferner lehrt, daß die *contritio* dem Sünder von Gott geschenkt werden muß, und wenn er deren Wirkung in der sofortigen Tilgung aller Sündenschuld sieht⁷¹. Dies zeigt sich auch, wenn er annimmt, daß der Mensch, Gottes Gnadenhilfe vorausgesetzt, die erste rechtfertigende Gnade in einem freilich sehr uneigentlichen Sinn (*de congruo*) verdienen kann – ein Verdienst, das Paltz in Gottes Freigebigkeit und Güte verankert⁷²; oder wenn er dem Gerechtfertigten die Möglichkeit zuweist, sich die Mehrung der Gnade und den ewigen Lohn im vollen Sinn (*de condigno*) zu verdienen – ein Verdienst, das nach ihm jedoch nicht im Menschen als solchen, sondern in der Ausstattung des Gerechtfertigten mit der Gnade des Heiligen Geistes wurzelt⁷³.

Die bei Dorsten spürbare Ausrichtung der Rechtfertigungs- und Verdienstlehre an Augustinus im Sinn des gemäßigten Augustinismus des Ägidius Romanus ist auch der Lehre des Paltz eigen, wiewohl sie sich bei ihm nicht so klar und eindeutig zeigt. Gewiß lehrt auch er ausdrücklich, daß die Vorbereitung auf die Rechtfertigung von der *gratia gratis data* angeregt und getragen sein muß, und daß niemand ohne Gottes besondere Gnadenhilfe wahre Buße tun kann⁷⁴. Aber daneben wird die Mitwirkung des menschlichen Willens, sein „Tun dessen, was in ihm ist“, bisweilen so nachdrücklich hervorgehoben, daß der Gedanke, Gott müsse stets den ersten Schritt tun, verdunkelt erscheint⁷⁵. Ja ein Zitat aus Johannes Gerson, das davon spricht, der Mensch handle bei seiner Vorbereitung auf die Rechtfertigung „aus rein natürlicher Kraft“, trägt etwas Widersprüchliches in die Ausführungen des Paltz hinein⁷⁶. Dieses sein Schwanken bei der Interpretation des bekannten scholastischen Axioms: „Wenn der Mensch das Seinige tut, versagt Gott ihm

⁷⁰ Suppl. Celif. Blatt R Ivb – IIra und Blatt R IIva–b.

⁷¹ Celif. Blatt Q VIva. – Vgl. auch *Ferdigg* l. c. Anal. Aug. 31 (1968), 282.

⁷² Suppl. Celif. Blatt R IVva.

⁷³ Suppl. Celif. Blatt R IIvb – IIIra und Blatt R IIIvb.

⁷⁴ Suppl. Celif. Blatt R Ivb und R IVra, sowie Blatt P Vrb.

⁷⁵ Suppl. Celif. Blatt R VIra–b und Celif. Blatt O IIvb. – Es handelt sich um Zitate aus Thomas von Aquin und Alexander von Hales.

⁷⁶ Celif. Blatt O IIra–b.

nicht seine Gnade“, dürfte ein nicht unwichtiger Punkt sein, an dem sich in seiner Lehre der Einfluß der „via moderna“ geltend macht⁷⁷.

Sonst lassen sich in seiner Rechtfertigungslehre keine Berührungen mit typischen Auffassungen der theologia moderna feststellen. Dagegen nimmt er wiederholt gegen Lehren der moderni Stellung. So lehnt er ausdrücklich deren Auffassung ab, Verdienstlichkeit komme den Werken des Gerechtfertigten allein aufgrund der göttlichen Akzeptation zu⁷⁸. Auch vertritt er im Gegensatz zur Auffassung vieler moderni mit seinem Lehrer Dorsten den Satz, daß Gnade und Todsünde im Menschen nicht zusammen bestehen können. Dies sei in sich widerspruchsvoll und deshalb auch nicht in Gottes Macht gegeben⁷⁹. Beachtenswert ist schließlich, daß Wilhelm Ockham und dessen zeitgenössischer Schüler Gabriel Biel von Paltz nicht zitiert werden. Aber auch was Gregor von Rimini betrifft, den Paltz in den behandelten Fragen zweimal ausdrücklich erwähnt⁸⁰, so haben ihn dessen Spekulationen über die „absolute Macht Gottes“ offensichtlich nicht interessiert. Von einem Ockhamismus ist bei Paltz genauso wenig wie bei Dorsten festzustellen.

Schon 1493 erhielt Johannes von Paltz in der Leitung des Generalstudiums der Augustiner und auf dem Lehrstuhl der Universität einen Nachfolger in Johannes Nathin, der den Lehrstuhl bis zu seinem Tod im Jahre 1529 innehatte⁸¹. Leider existieren von ihm keinerlei theologische Schriften, die über seine Lehrrichtung Auskunft geben könnten. Nun wurde wiederholt behauptet, er sei ein treuer Gefolgsmann des Ockhamisten Gabriel Biel gewesen. Man stützte sich für diese Annahme auf die Tatsache, daß er von 1483 bis 1486 in Tübingen studierte und dort auch seine Sentenzenlesung hielt, also genau in den Jahren, als Biel dort seine Vorlesungen begann⁸². Die Schwäche dieser Beweisführung wird deutlich, wenn man bedenkt, daß Konrad Summenhart, ein bekannter Tübinger Mitstudent Nathins aus dem Weltklerus, sich in Tübingen zur gleichen Zeit zu einem „Realisten vorwie-

⁷⁷ M. Ferdigg (l. c. Anal. Aug. 31 (1968), 182 f.) hat gleichwohl in Abrede gestellt, daß solche Zitate einen Widerspruch zu der von Paltz sonst vorgetragenen Lehre von der Notwendigkeit der gratia gratis data darstellen. Nach seiner Deutung hätte Paltz diese Gnade eben nicht als übernatürliche Gnadenhilfe verstanden, sondern als eine göttliche Hilfe, die im natürlichen Bereich verbleibt. Indes findet diese Interpretation in den sonstigen Äußerungen des Paltz über die gratia gratis data keine Stütze.

⁷⁸ Suppl. Celif. Blatt R IIIra-b.

⁷⁹ Suppl. Celif. Blatt P Vva und Blatt S Vva. – Der Paralleltext Dorstens findet sich in dem Berliner Manuskript Lat. Fol. 851 auf Blatt 46rb.

⁸⁰ Die Zitate stehen in Suppl. Celif. Blatt R III ra-b und Blatt Z IIIrb.

⁸¹ *Kleineidam*, Universitas Studii Erfordensis II, 93 und 291.

⁸² Dies vertraten O. Scheel, *Martin Luther II*³⁻⁴, Tübingen 1930, 139; L. Meier, *On the Ockhamism of Martin Luther at Erfurt*, Archivum Franciscanum Historicum 43 (1950), 4-15, S. 13; L. Grane, *Contra Gabrielem* 18. – Etwas vorsichtiger äußerten sich R. Weijenborg, *Luther et les cinquante et un Augustins d'Erfurt*, Rev. d'Hist. eccl. 55 (1960), 819-875, S. 834 ff. und *Kleineidam*, *Die Universität Erfurt in den Jahren 1501-1505*, 160; vgl. auch E. Iserloh, *Martin Luther und der Aufbruch der Reformation*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte IV*, her. H. Jedin, Freiburg 1967, 17 f. – Zu L. Meiers Bedenken gegen seine ursprüngliche Auffassung in einem Aufsatz von 1955: siehe oben Anm. 4.

gend skotistischer Richtung“ entwickelte⁸³. Zur Klärung der Frage nach der theologischen Orientierung Nathins wird man vor allem berücksichtigen müssen, daß er bereits um 1472 ins Augustinerkloster von Erfurt eintrat und offenbar daselbst unter der Leitung des Johannes von Dorsten seine theologischen Grundstudien machte⁸⁴. Auch ist beachtenswert, daß die erwähnte Anfertigung der Gesamtausgabe der Werke Dorstens zu einer Zeit im Erfurter Kloster stattfand, als Nathin schon seit langen Jahren das dortige Studienhaus leitete. So ist es durchaus nicht sicher, daß Nathin stärker in der *via moderna* verankert war als seine Vorgänger Dorsten und Paltz. Noch weniger aber scheint es begründet, bei ihm von einem eigentlichen Ockhamismus, etwa nach der Art des Gabriel Biel, zu sprechen. Für eine solche Annahme fehlen alle stichhaltigen Argumente. Auch Martin Luther hat nirgends behauptet, daß Nathin zur „*factio Occamica*“ gehört und in diesem Sinn unterrichtet habe.

Daß aber Luther selbst sich zur „*secta . . . Occamica seu Modernorum*“ rechnete⁸⁵ und daß er zur Vorbereitung seiner Sentenzenlesung nach Ausweis seiner Randnotizen zu den Sentenzen von 1510 die Werke Ockhams, Aillys und Biels studiert hat⁸⁶, erfährt eine hinreichende Erklärung aus seiner Ausbildung an der Erfurter Artistenfakultät durch die Professoren Jodocus Trutfetter und Bartholomäus von Usingen. Unter ihnen erfolgte in der Erfurter Philosophie um 1497 „der Durchbruch zu einer klaren terministisch-okkhamistischen Richtung“, wie Erich Kleineidam nachgewiesen hat. Auf der Quodlibetdisputation des erwähnten Jahres setzten sich die beiden Professoren gegen heftigen Widerstand mit ihrer streng nominalistischen Meinung durch. Usingen sprach dabei von Ockham als dem „*venerabilis inceptor viae modernae*“, rühmte Petrus von Ailly als den „*philosophus maximus et theologus profundissimus*“ und brachte auch Gregor von Rimini Hochschätzung entgegen. Dagegen warf er nicht nur Aristoteles, sondern auch den „*antiqui*“, d. h. den Lehrern der Hochscholastik, etwa Thomas von Aquin vor, sie hätten sich in vielem geirrt⁸⁷. Man wird deshalb in einer so gearteten philosophischen Grundrichtung, wie sie Luther von den beiden erwähnten Professoren an der Erfurter Artistenfakultät empfangen hat, den eigentlichen Grund sehen müssen, warum er sich zur Vorbereitung seiner Sentenzenlesung den Werken Ockhams, Aillys und vor allem Biels zu-

⁸³ Vgl. *F. X. Bantle*, Summenhart, Konrad, in *LThK IX*², Freiburg 1964, 1167. – Zu Summenhart siehe außerdem *H. A. Oberman*, Werden und Wertung der Reformation, Tübingen 1977, 75 ff., 145 ff., 171 ff. und oft. S. 381–411 hat er auch Summenharts „*Tractatus de decimis*“ kritisch ediert. – Oberman urteilt, daß Summenhart zwar einen Lehrstuhl der *via antiqua* innehatte, aber mehr an dem dem Nominalismus zugewandten Flügel des Skotismus interessiert war (S. 171).

⁸⁴ Vgl. *Kleineidam*, Universitas Studii Erfordensis II, 291.

⁸⁵ Vgl. *Martin Luther*, *Responsio ad condemnationem doctrinalem per . . . Magistros Lovanienses et Colonienses factam*. – Luther Werke VI, Weimar 1888, 195.

⁸⁶ Vgl. *P. Vignaux*, *Luther, Commentateur des Sentences*, Paris 1935, vor allem 44 ff. – Siehe auch das Zeugnis Melanchthons bei: *O. Scheel*, *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, Tübingen 1929², 199, 36–39.

⁸⁷ *Kleineidam II*, 147 f.

wandte, der mittlerweile zum anerkannten zeitgenössischen Vertreter eines strengen Ockhamismus aufgerückt war.

Eine ockhamistische Beeinflussung Martin Luthers durch Johannes Nathin oder andere Erfurter Augustinertheologen ist somit wissenschaftlich nicht nachweisbar. Ja wegen der damaligen theologischen Grundausrichtung des Generalstudiums, wie sie im schriftlichen Nachlaß des Johannes von Dorsten und des Johannes von Paltz ihren deutlichen Ausdruck gefunden hat, ist eine solche Beeinflussung auch ganz unwahrscheinlich.

Hier stellt sich nun aber die andere Frage: Ist Luther in seiner Lehre vielleicht in anderer Richtung durch die Theologie seines Ordens beeinflusst worden? Alfons Viktor Müller hat vor 60 Jahren in einer Reihe von Zeitschriftenartikeln nachzuweisen versucht, gewisse Augustinertheologen wie Simon von Cascia († 1348), Hugolin von Orvieto († 1373), Augustinus Favaroni von Rom († 1443) und Jacobus Perez von Valencia († 1490) hätten in entscheidenden Punkten Luthers reformatorische Theologie vorweggenommen⁸⁸. Daß die Werke dieser Theologen im Erfurter Augustinerkloster damals vorhanden waren, ist für Simon von Cascia und Hugolin von Orvieto nachgewiesen⁸⁹ und für Jacobus Perez durchaus möglich⁹⁰. Doch hat die exakte wissenschaftliche Nachprüfung ergeben, daß – trotz eines zum Teil scharf ausgeprägten Augustinismus – die spezifischen Lehren Luthers bei jenen nicht zu finden sind⁹¹.

Dennoch mag Luther durch die Schriften der erwähnten und anderer Ordenstheologen während seiner Erfurter Klosterjahre mancherlei Anre-

⁸⁸ A. V. Müller, Agostino Favaroni... e la teologia di Lutero, *Bilychnis* 3 (1914), 373–387; *Derselbe*, Giacomo Pérez di Valenza... e la teologia di Lutero, ebenda 15 (1920), 391–403; *Derselbe*, Una fonte ignota del sistema di Lutero: il beato Fidati da Cascia e la sua teologia, Rom 1921, Auszug aus: *Bilychnis* 17 (1921); *Derselbe*, Il Dr. Paulus di Monaco, il beato Fidati e Lutero, *Bilychnis* 19 (1922), 247–257.

⁸⁹ Für Simon siehe A. Zumkeller, Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles, *Archiv für Reformationsgeschichte* 54 (1963), 15–37, S. 22 f. – Auch Dorsten und Paltz haben Simons „De gestis Salvatoris“ sehr eifrig benützt; für Dorsten siehe Zumkeller, *Der Predigtband Cod. Berol. Lat. Fol. 851*, S. 62. – Daß der Sentenzenkommentar Hugolins in Erfurt vorhanden war, beweisen mehrere Zitate daraus bei Dorsten: siehe Zumkeller l. c. 62 und Anm. 113.

⁹⁰ Vgl. W. Werbeck, Jacobus Perez von Valencia, Tübingen 1959, 47 ff.: Er weist nach, daß ein Druck des Perez von 1512 in Wittenberg vorhanden war. Freilich ist er erst für das Jahr 1536 dort bezeugt.

⁹¹ Vgl. folgende Studien: N. Paulus, Simon Fidati von Cascia und sein Verhältnis zu Luther, *Zeitschrift für kath. Theologie* 46 (1922), 169–176; M. G. McNeil, Simone Fidati and his *De gestis Domini Salvatoris*, Washington 1950, vor allem 109, 127 ff. und 154 ff.; A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto († 1373) über Urstand und Sündenfall, *Augustiniana* 3 (1953), 35–62, 165–193 4 (1954), 25–46; *Derselbe*, Hugolin von Orvieto über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst, ebenda 4 (1954), 109–156 5 (1955), 5–51; N. Toner, The doctrine of original sin and justification according to Augustine of Rome, *Augustiniana* 7 (1957), 100–117, 349–366, 515–530 8 (1958), 164–189, 299–327, 497–515; Werbeck l. c.; G. Díaz, De peccati originalis essentia in schola Augustiniana praetridentina, *El Escorial* 1961; *Derselbe*, La escuela agustiniana pretridentina y el problema de la concupiscencia, *La Ciudad de Dios* 174 (1961), 309–356.

gungen empfangen haben. 1962 habe ich im „Archiv für Reformationsgeschichte“ den Nachweis geführt, daß Luther in seiner scharfen Kritik an Aristoteles und der Philosophie durch Simon von Cascia und Hugolin von Orvieto beeinflusst sein kann⁹². Außerdem ist durchaus anzunehmen, daß er, wenn vielleicht auch nicht durch Schriften der Augustinertheologen, so doch durch das ganze theologische und spirituelle Milieu seines Studienklosters angeregt wurde, sich mit Eifer in die Werke des hl. Augustinus zu vertiefen. Wenn er sich damals auch noch nicht mit den antipelagianischen Schriften des Kirchenvaters befaßte, so ist es doch erstaunlich, wie viele Schriften aus dessen umfangreichem Corpus er bei seiner Sentenzenlesung im Jahre 1510 schon kannte⁹³.

Zum Schluß möchte ich das Ergebnis meiner Untersuchung kurz zusammenfassen: Was war die Situation des Erfurter Generalstudiums der Augustiner, als Luther 1505 in das Kloster eintrat? Solange uns Werke des Johannes Nethin nicht bekannt werden, und diese Möglichkeit scheint äußerst gering, bleiben zur Beurteilung der damaligen geistigen Situation des Konvents keine anderen Quellen als die überlieferten Werke des Dorsten und Paltz. Die Untersuchung des schriftlichen Nachlasses dieser Professoren ergab aber folgendes Resultat:

1. Die damaligen Erfurter Augustiner besaßen in ihrer Bibliothek die Schriften Gregors von Rimini und Hugolins von Orvieto und haben sich mit ihnen jedenfalls gelegentlich beschäftigt.

2. Sie haben sich, anders als zuvor Johannes Klenkok und Angelus Döbelin, dem am späten Augustinus ausgerichteten Lehrsystem dieser italienischen Augustinertheologen nicht angeschlossen.

3. Sie zeigten eine Lehrrichtung, die sich stark an der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts orientierte und im Sinn des Ägidius Romanus, des Schulhauptes des Ordens, gewisse typische augustianische Lehren vertrat, zumal über den Urstand, den Sündenfall, die Folgen der Erbsünde und die Notwendigkeit aktueller Gnadenhilfen.

4. Von der *via moderna* waren sie nicht maßgebend beeinflusst, standen ihr aber auch nicht scharf ablehnend gegenüber. Dies zeigt sich auch darin, daß von einem Kampf gegen tatsächliche oder vermeintliche pelagianische Tendenzen in der damaligen Theologie, wie Johannes Klenkok ihn geführt hatte, bei Dorsten und Paltz nichts zu finden ist.

5. Für Ockham und einen „Nominalismus ockhamscher Prägung“ zeigten sie keine Sympathien.

Die Hypothese von einem „Ockhamismus“ der Erfurter Augustinertheologen am Ende des 15. Jahrhunderts entbehrt somit des Fundamentes.

⁹² Zumkeller, Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto.

⁹³ Vgl. auch Zumkeller, Martin Luther und sein Orden, S. 261 und die dort in Anm. 19 erwähnte Literatur.

KRITISCHE MISCELLEN

Zur Entstehung und Gestaltung der beiden ersten Bände „Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen“.

Von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond
(Schleiermacherforschungsstelle Berlin)

1.

Zwei Bände der Briefauswahl „Aus Schleiermacher's Leben“ erschienen ohne Nennung eines Herausgebers 1858 im Verlag Georg Reimer Berlin. Für eine 1860 erschienene zweite Auflage wurde der Text redigiert und teilweise ergänzt. Bereits in dem Vorwort von 1858, das für die zweite Auflage nur durch einen kurzen Hinweis auf die vorgenommenen Änderungen erweitert wurde, heißt es:

Andre noch vorhandene Papiere, [...] in welchen seine amtliche und wissenschaftliche Thätigkeit mehr hervortritt, als es hier der Fall ist, werden vielleicht später noch zu einer weiteren Mittheilung Veranlassung geben, welche dann gewissermaßen als eine Ergänzung für das hier gegebene würde dienen können¹.

Eine solche Ergänzung erschien als Band 3 und 4 in den Jahren 1861 und 1863. Die Titel vermerken „Zum Druck vorbereitet von Ludwig Jonas, Dr. theol., nach dessen Tode herausgegeben von Wilhelm Dilthey“, bzw., Band 4 „Vorbereitet von Ludwig Jonas, herausgegeben von Wilhelm Dilthey“.

Dies führte zu der Annahme, Jonas habe die ersten beiden Bände herausgegeben und Dilthey dessen Werk fortgeführt. Als Herausgeber aller vier Bände werden daher gewöhnlich Jonas und Dilthey genannt². Daß Jonas der Herausgeber der ersten beiden Bände sei, hat H. J. Birkner in seinem

¹ Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. 1. Band. Berlin 1858, S. IX f.

² Z. B. schreibt *Heinrich Meisner*, der damalige Direktor der Berliner Königlichen Bibliothek und Leiter des angegliederten Literatur-Archivs, in dem der Nachlaß Schleiermachers aufbewahrt wurde, in der Einleitung zu seiner Edition „Schleiermacher als Mensch. Sein Werden. Familien- und Freundesbriefe 1783-1804“ (Gotha 1922): „In einem vierbändigen Werk [...] sind die Briefe von und an den berühmten Theologen zusammengestellt, die ersten beiden Bände von *Ludwig Jonas*, seinem Schüler und Freund, die beiden letzten Bände von *Wilhelm Dilthey*.“ (S. 3) Aufgrund dieses Mißverständnisses nennt er die Ausgabe die „Jonas-Diltheysche Ausgabe“ (ebd.).

Vorwort zum fotomechanischen Nachdruck der Ausgabe (Berlin/New York: de Gruyter 1974) bestritten. Er verweist dabei auf einen Brief Diltheys von 1859:

Daß ich gehört, daß Schleiermachers Briefe von dem Regierungsrat Willich und der Gräfin Schwerin, der Tochter Schleiermachers, ist, die Einleitungen aber von der Schwerin, habe ich wohl schon geschrieben³.

Daher nimmt Birkner die Herausgeberschaft von Schleiermachers Tochter Hildegard und dessen Stiefsohn Ehrenfried von Willich für die beiden ersten Bände an.

2.

Im Archiv des Verlages de Gruyter, in den der Reimer-Verlag aufgegangen ist, befinden sich Briefe der Hildegard Gräfin Schwerin und Ehrenfried von Willichs an Reimer, die Birkners Annahme bestätigen.

Am 27. Dezember 1868 schreibt Willich:

Doch ich komme zu dem eigentlichen Zweck dieser Zeilen. Du wirst Dich erinnern, daß ich bei dem Druck unsrer zweibändigen Briefsammlung den lebhaften Wunsch hegte und aussprach, daß diese Sammlung, welche in der biographischen Folge bis zu meines Vaters Tode ein abgeschlossenes Ganzes bildet, auch für das Publikum selbständig bleibe und unabhängig von den späteren Nachträgen, welche – meist einem ganz andern als dem eigentlich biographischen Gebiet angehörend – von Dr. Dilthey zunächst nach Jonas Aufzeichnungen bearbeitet wurde. Ich hegte diesen Wunsch vornemlich deshalb, weil ich hoffte, daß durch jene Sammlung etwas gleichsam volksthümliches (ähnlich wie Perthes Leben) gegeben werde, welche das theure Bild unsres Vaters recht weiten Kreisen zugänglich, verständlich und lieb machen werde – ein Bild seiner eigentlichen Persönlichkeit. Du hegst dagegen aus buchhändlerischen Rücksichten den Wunsch, daß die Diltheysche Arbeit als Band 3 und 4 angefügt werden möchte, jedoch mit Rücksicht auf meinen Wunsch so, daß jene beiden Bände stets auch als ein selbständiges dem Publikum dargeboten und verkauft werden sollen, worin ich mich denn finden zu müssen glaubte. So war unsre Verabredung. Nun sehe ich in der Anzeige Deines Verlages die Annonce „Aus Schleiermachers Leben in Briefen. 4 B. Herausgegeben v. L. Jonas und W. Dilthey pp“. Das ist nun aber doch nicht nur ganz gegen jene Uebereinkunft, sondern auch eine offenbare Unrichtigkeit – denn Jonas und Dilthey haben mit der Herausgabe jener ersten beiden Bände nicht das mindeste zu thun gehabt.

Aus dieser Stelle wird deutlich, daß die Planung nicht auf eine vierbändige Briefauswahl zielte, sondern die bereits 1858 erschienenen ersten beiden Bände in sich abgeschlossen sind. Der zunächst von Jonas bearbeitete wissenschaftliche Briefwechsel sollte ursprünglich gesondert erscheinen. Die Zu-

³ Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870. Zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey. Leipzig und Berlin 1933. S. 68 f. In dem im Archiv des Verlages de Gruyter erhaltenen Druckmanuskript der Bände 1 und 2 des Briefwechsels sind die Einleitungen in der Handschrift Ehrenfried von Willichs. Ob ein Konzept seiner Halbschwester Hildegard zugrunde lag, ließ sich nicht feststellen.

sammenfassung beider Teile zu einer Ausgabe hat der Verleger entgegen Willichs Wunsch vorgenommen. Durch die Verlagswerbung wurde zugleich der Eindruck erweckt, Jonas habe die ersten beiden Bände ediert. Strenggenommen besteht die vierbändige Briefauswahl aus zwei gesonderten Ausgaben.

3.

Die unterschiedliche Herausgeberschaft beider Ausgaben erklärt sich aus Verfügungen Schleiermachers und der Geschichte des Nachlasses. Schleiermacher selbst hatte Jonas mit der Herausgabe des wissenschaftlichen Nachlasses betraut⁴. Dabei war zunächst nicht an eine Herausgabe der Schleiermacherschen Briefe, auch nicht der wissenschaftlich besonders interessierenden, gedacht. Im Verlagsvertrag von 1834 mit Henriette Schleiermacher über die Herausgabe der Sämtlichen Werke sind die Briefe ausdrücklich ausgeschlossen⁵. Die Rechtsverhältnisse nach dem Tode der Witwe gehen aus Willichs Brief vom 21. Mai 1860 hervor, worin er erklärt,

daß der ganze Nachlaß meines Vaters Schl. und meiner Mutter, mithin auch alle ihre Briefe und sonstigen Schriftstücke nach ihrem gemeinschaftlichen Testament mein und meiner Schwestern Eigenthum mit ganz gleicher Theilnehmung geworden, indem in ihrem Testament ausdrücklich jeder Unterschied der Kinder aus den beiden Ehen meiner Mutter im Erbrecht an dem gemeinschaftlichen Nachlaß beider Eltern aufgehoben worden. Es kann daher auch niemand von uns Geschwistern (nachdem eine Theilung des schriftlichen Nachlasses nicht stattgefunden) über irgend etwas aus jenem Nachlaß ohne Zustimmung der übrigen einseitig disponiren und es war deshalb auch unser gemeinschaftlicher Beschluß gewesen unserm theuern Jonas die Bearbeitung jener mehr wissenschaftlichen Briefe, zu der er sich bereit erklärt hatte, zu übertragen. Jedes Papier aber aus unsrem Nachlaß, dessen er dazu bedurfte, ist ihm *von mir* (das letzte noch ein Jahr vor seinem Tode) ausgehändigt worden, da alle Papiere unsrer Eltern seit dem Tode unsrer Mutter (und die meisten schon früher, namentlich die wissenschaftlichen Briefe) sich in meinem Gewahrsam befanden (wiewohl hierauf nichts weiter ankömmt). Daß ich mir dabei (so wenig als meine Schwestern) unsrem Jonas gegenüber eine besondere *Kritik* des Manuscripts (die ich auch jetzt gar nicht beabsichtige) nicht ausdrücklich vorbehalten habe, versteht sich wohl von selbst – aber ebenso sehr verstand es sich, daß der Druk nicht stattgehabt haben würde (wäre J. uns am Leben erhalten) ohne daß zwischen uns Geschwistern, denen das Eigenthum an den Briefen zusteht, vorher die Uebereinstimmung über das zu druckende feststand.

Demnach wurde Jonas von den Kindern für die Herausgabe des wissenschaftlichen Briefwechsels gewonnen; sie selbst behielten sich die der persönlichen Briefe vor. Diese Ausgabe wurde erst nach dem Tode der Schleiermacherschen Töchter Elisabeth, Gertrud und Henriette veranstaltet, so daß Hildegard Gräfin Schwerin und Ehrenfried von Willich als die verbliebenen Geschwister für die Herausgabe verantwortlich waren⁶.

⁴ Vgl. den Artikel Jonas in der Allgemeinen Deutschen Biographie.

⁵ Der Vertrag befindet sich ebenfalls im Archiv des Verlages de Gruyter.

⁶ Von den 5 Geschwistern (Elisabeth, Gertrud, Hildegard Schleiermacher sowie Henriette und Ehrenfried von Willich) lebten nur noch Ehrenfried und Hildegard.

Aus dem Vorwort zu der zweibändigen Auswahl geht hervor, daß die Erben zunächst nicht den Wünschen einer interessierten Öffentlichkeit stattgeben wollten, die Briefe Schleiermachers zu publizieren. Ein Entschluß dazu wurde erst gefaßt, nachdem

inzwischen schon von andren Seiten manches, jedoch natürlich sehr lückenhaft, gegeben worden ist und es schon deshalb angemessener erscheinen mußte, durch ausführlichere Mittheilungen jene Lücken zu ergänzen und dadurch die Möglichkeit zu gewähren, Schleiermacher's inneren Entwicklungsgang, soweit er in dem Verkehr mit den befreundeten Menschen hervortritt, wenigstens für einen Theil seines Lebens jedenfalls klarer und mehr im Zusammenhange zu verfolgen, als es bisher geschehen konnte⁷.

Zwischen 1836 und 1855 waren bereits in 10 Veröffentlichungen Briefe Schleiermachers abgedruckt worden, 1852 war ein Band erschienen, der ausschließlich Schleiermachers Briefwechsel mit Gaß enthielt⁸.

Ein Vorbild für die Gestaltung der Briefausgabe war nach Willichs Brief vom 27. Dezember 1868 „Friedrich Perthes Leben. Nach dessen schriftlichen und mündlichen Mittheilungen aufgezeichnet von Clemens Theodor Perthes“, das 1848 bis 1855 in drei Bänden im eigenen Verlag erschien und zahlreiche Auflagen erlebte; die beiden ersten Bände (der dritte erschien erst 1855) mußten bereits 1853 nachgedruckt werden⁹. Ein solches volkstümliches Werk, das die Erinnerung an die Persönlichkeit Schleiermachers wachhalten sollte, lag in der Absicht Ehrenfried von Willichs und der Gräfin Schwerin als der für die Herausgabe verantwortlichen Erben. An dieser Absicht ist die Gestaltung der Ausgabe zu messen, was die Auswahl des Materials und die Kommentierung betrifft.

4.

Über die Gestaltung der ersten Auflage 1858 geben die vorliegenden Briefe nur unzureichende Auskunft. Die Briefe setzen ein, als der erste Band im Frühjahr 1858 bereits ausgedruckt ist.

Am 23. März 1858 sendet Willich die letzten Korrekturbogen zurück.

Heute sende ich den vor einigen Stunden in meine Hände gelangten Schluß des ersten Bandes unsres Briefwerkes zurück. Da auch das *Vorwort* dabei ist, so vermute ich, daß dabei die Absicht zum Grunde liegt den ersten Band ohne den zweiten vorweg erscheinen zu lassen. Hiegegen bin ich nun auf das lebhafteste,

⁷ Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. 1. Band. Berlin 1858, S. VII.

⁸ Vgl. *Terence N. Tice: Schleiermacher Bibliography*. Princeton, N. J. 1966, Nr. 194 (Arndt), 205 (Bornitz), 208 (Familienbriefe), 211 (Delbrück), 217 (Gaß), 232 und 231 (Jacobi), 247 (Sack), 248 (Sack), 260 (J. Schulze) und 269 (Varnhagen).

⁹ Ein weiteres Beispiel dieser Gattung, der auch noch Clara Mischs „Der junge Dilhey“ zugehört, ist *E. L. Henke: Jakob Friedrich Fries*. Aus seinem handschriftlichen Nachlaß dargestellt. Leipzig 1867. Auch: *D. August Twesten* nach Tagebüchern und Briefen. Von C. F. Georg Heinrichi. Berlin 1889.

wie ich schon früher gegen Dich äußerte, und werde auch meiner Schwester Hildegard hierüber noch meine Ansicht ausführlich aussprechen. Auch glaube ich, daß Du derselben Ansicht sein wirst, wenn Du die Sache näher überlegst. Es ist bei einem solchen Lebensabriß, wie ihn unsre Briefe geben, schon an sich sehr wünschenswerth, den Gesamteindruck im Zusammenhang zu empfangen und dies in diesem Fall ganz besonders, wo der erste Band grade mit der größten Differenz in meines Vaters Leben abschließt, die sich erst in der Folge wieder versöhnend auflöst. Wenn der Band besonders ausgegeben wird, so fixirt sich dieser Eindruck auf lange Zeit und wenn der zweite erscheint, ist der Leser nicht einmal recht mehr im Zusammenhange. Ein sehr einseitiges Auffassen meines Vaters würde hiedurch ganz besonders befördert und manche langweilige Besprechung schriftlich und mündlich hervorgerufen, die vermieden wird, wenn man das Ganze im Zusammenhang auf sich wirken läßt.

Zwei Tage später bekräftigt Willich diese Entscheidung gegenüber Reimer, der offenbar an eine gesonderte Auslieferung des ersten Bandes gedacht hatte. Aus einem Brief Willichs vom 3. April 1858 geht hervor, daß seine Schwester Hildegard keine Bedenken gegen Reimers Plan hatte, er aber bei seiner Auffassung blieb. Die Rechtsverhältnisse bei der Herausgabe waren demnach so, daß keines der beiden Geschwister gegen den Willen des anderen Verfügungen treffen konnte.

Der erste Band war im April fertiggestellt. In einem Brief vom 19. April bittet Hildegard von Schwerin um vorzeitige Zusendung zweier Exemplare für ins Ausland reisende Freundinnen.

Weitere Briefe betreffen nachträgliche Änderungen im zweiten Band. Im Auftrag seiner Frau sendet Graf Schwerin am 12. Juni 1858 die letzten Korrekturbogen zurück und teilt ihre Änderungswünsche mit:

Sie hat das entschiedene Gefühl und ich theile dasselbe, daß der letzte Abschnitt „über Schleiermachers Leichenfeier“ viel besser wegbleibt, so daß das Werk mit den Aufzeichnungen der Wittwe schließt. Der Schluß ist damit weit harmonischer und wohlthuender als mit einem so flachen Zeitungsbericht und der Notiz über die Wittwenpension. Ich schreibe auch heute deswegen an meinen Schwager [Willich] und zweifle nicht, daß er einverstanden sein wird und bitte ich Sie daher demgemäß zu verfahren. Gern hätten wir auch noch den Bericht über den Kopenhagener Aufenthalt heraus aber das wird sich wohl kaum mehr machen lassen.

Am 18. Juni bekräftigt Hildegard selbst diese Wünsche, nachdem auch der Bruder zugestimmt hat. Tatsächlich schließt der Druck mit den Aufzeichnungen Henriette Schleiermachers, während der Bericht der Kopenhagener Post vom 28. September 1833 über Schleiermachers Aufenthalt in Kopenhagen stehen blieb und auch in die zweite Auflage übernommen wurde.

Der zweite Band war im Juli fertiggestellt; am 22. Juli bittet Hildegard von Schwerin um Auslieferung zweier Exemplare an die oben erwähnten Freundinnen. Willich bestätigt am 8. August den Empfang der Bände.

Im selben Brief heißt es:

Was die Zahlung des Honorars betrifft, so wird dasselbe in 5 Theile gehen, von denen jedes Schleiermachersche Kind (resp. die Kindeskinde) einen erhält.

5.

Nach dem Erscheinen der ersten Auflage fanden sich im Nachlaß noch weitere Briefe, wie Hildegard von Schwerin am 22. Oktober schreibt. Im Hinblick auf eine zweite Auflage wurde auch versucht, aus fremdem Besitz weitere Briefe zu erhalten.

Am 7. Januar 1860 schreibt Hildegard an Reimer:

Die wenigen Sachen die ich für die neue Auflage gesammelt, liegen bereit. Wann beginnt der Druck? Einige Briefe sind auch noch von dem Dohna's versprochen, doch scheinen diese guten Leute von einer entsetzlichen Peinlichkeit beseßen, und fürchte ich wird nur wenig und dürftiges geliefert werden. Sehr schade ist es, daß wir nicht mehr haben, doch stehen mir keine Quellen mehr zu Gebote.

Die zweite Auflage wurde um Briefe an Alexander Graf Dohna, Gräfin Luise von Voß, Ernst Moritz Arndt, Georg Reimer und Henriette Herz erweitert¹⁰.

Am 4. Mai 1860 bittet Willich um die Zusendung der Briefe an Arndt, die er vor dem Beginn des Druckes überprüfen will. Diesen Wunsch bekräftigt er am 16. Mai, nachdem Reimer die Notwendigkeit eines solchen Verfahrens offenbar bestritten hatte¹¹.

Was die in die zweite Ausgabe aufzunehmenden neuen Briefe betrifft, so bin ich *schlechterdings* außer Stande, *darauf zu verzichten*, sie vor dem Druck und so zeitig, daß meine etwaigen Bedenkllichkeiten dabei noch Berücksichtigung finden, zu lesen. Du wirst Dir das selbst sagen, lieber Freund, wenn Du Dich in meine Lage versetzt. Auch der Umstand, daß meine Schwester Schwerin sie vorher geprüft und damit einverstanden ist, giebt mir keineswegs die Beruhigung, deren ich bedarf, sowohl für mein eigenes Gefühl als der moralischen und rechtlichen Verantwortlichkeit gegenüber, von der mich niemand freisprechen kann, der unsere Familienverhältnisse kennt. Ich bin dabei keineswegs zu einer allzu großen Peinlichkeit und Pedanterie geneigt – am wenigsten wo es sich nicht mehr um die

¹⁰ Folgende Briefe Schleiermachers wurden neu aufgenommen: an *E. M. Arndt* 9. 12. 1817 (II, 333); 14. 3. 18 (II, 335); 19. 12. 18 (II, 353); 28. 4. 19 (II, 357); 17. 5. 19 (II, 359); 28. 6. 19 (II, 361); 6. 12. 19 (II, 367); 30. 1. 20 (II, 369); 21. 3. 20 (II, 373); 20. 6. 20 (II, 375); 1822 (II, 379); 18. 7. 23 (II, 381); 11. 11. 23 od. 24 (II, 382); 1825 od. 1826 (II, 404); an *Luise von Voss* 30. 11. 11 (II, 264); 7. 6. 13 (II, 291); 3. 7. 13 (II, 301); Juli 1813 (II, 304); August 1813 (II, 307); 31. 12. 13 (II, 307); 19. 7. 17 (II, 325); 2. 1. 19 (II, 355); 28. 11. 19 (II, 365); 3. 11. 28 (II, 443); 20. 1. 32 (II, 451); an *Georg Reimer* 12. 1. 3 (I, 356); 20. 4. 3 (I, 362); Dezember 1803 (I, 387); 9. 10. 5 (II, 38); 21. 12. 5 (II, 47); 24. 1. 6 (II, 52); 25. 10. 6 (II, 69); 12. 12. 6 (II, 82); 20. 12. 6 (II, 82); 24. 8. 19 (II, 362); an *Graf Alexander zu Dohna* 24. 11. 95 (I, 140); 20. 6. 98 (I, 179); 14. 1. 11 (II, 250); 23. 3. 13 (II, 265); 6. 3. 15 (II, 312); an *Henriette Herz* 17. 5. 1 (I, 265); 23. 10. 31 (II, 449). Ferner wurden folgende Briefe umdatiert: an *Charlotte Schleiermacher* 16. 6. 1799 auf 1798; an *Henriette Herz* 17. 5. 1799 auf 1801; an *Herz* 8. 7. 99 auf 1800.

¹¹ Ein entsprechender Brief ist nicht bekannt; Reimer konnte darauf verweisen, daß die politisch brisanten Briefe an Arndt bereits gedruckt vorlagen. *E. M. Arndt: Nothgedrungen Bericht aus seinem Leben und aus und mit Urkunden der demagogischen und antidemagogischen Umtriebe. Zweiter Theil. Leipzig 1847, S. 115 ff. und 315 ff.*

zartesten Rücksichten des Familienlebens handelt – das glaube ich auch bei der ersten Ausgabe gezeigt zu haben, wiewohl auf meinen Wunsch manches einzelne (was meine Schwester gelesen hatte die richtige Beurtheilung in dieser Hinsicht ist überhaupt m. A. Frauen kaum möglich sondern Sache der Männer), wie ich glaube, nicht zum Nachtheil des Ganzen entfernt wurde, dessen Verbleib ganz unnützer Weise theils Verletzungen theils arge Mißverständnisse hervorgerufen und uns dadurch die reine Freude, welche wir jetzt an der Publikation haben können, bitter getrübt haben würde.

Die Briefe an Graf Dohna brauche ich natürlich nicht zu sehen, da ich selbst (nach genauer Rücksprache mit der Dohnaschen Familie) die Auszüge gemacht habe – ebenso wenig die an Gräfin Voß und an Deinen Vater, da mir beide Parthien schon früher von meiner Schwester zur Prüfung zugesendet worden. Für *dieses* Werk bleiben also *nur die Arndtschen Briefe* und die Uebersendung kann ja, wie auch ein gedrucktes Buch, keine Schwierigkeiten haben, da es auf die Kleinigkeit Porto nicht ankömmt und ich sie sogleich wieder zurückschicken werde.

Der Änderungswunsch Willichs in einem Brief vom 22. Mai (?) 1860 nach Erhalt der Briefe betrifft einen in Arndts „Nothgedrungenem Bericht aus seinem Leben“ (1847) bereits gedruckten Brief Schleiermachers vom 14. März 1818:

Es ist nur *ein* Passus, den ich lieber ausgelassen wünsche, welcher S. 118 der gedruckten Briefe steht (und 119) und eine Aeußerung über den vorigen König enthält. Ich glaube daß es dem entschiednen Pietätissinn, welcher meinen Vater dem König gegenüber immer beseelte nicht entsprechen würde ihn in *unsrer* Sammlung beizubehalten und zwar weniger wegen seines unbestreitbar und auch wohl von keiner Seite bestrittenen wahren Inhalts im wesentlichen; als wegen des aus augenblicklicher ärgerlicher Stimmung hervorgegangenen gereizten und fast wegwerfenden Tones, was zwar in einem vertrauten Briefe an einen Freund unter damaligen Umständen sich leicht erklärt und nichts verletzendes hat, wohl aber in einem für das ausgedehnteste Publikum bestimmten von seinen Kindern herausgegebenen Buch. Arndt mußte es freilich darauf ankommen die Briefe, welche die Polizei säsirt hatte, *vollständig* und namentlich mit allem, was zu einer Anklage Veranlassung hätte geben können, abzudruken. Für unsern Zweck ist es aber nicht richtig und wäre auch für *mein* Pietätsgefühl gegen den König ebenso verletzend, wie es für das meines Vaters und vieler andrer redlichen Leute sein würde.

Die beanstandete Passage, die in der 2. Auflage (Band 2, S. 336) ohne Kennzeichnung weggelassen wurde, lautet:

Der König soll verdrießlich darüber seyn, und das würde ich glauben, wenn ich es auch nicht gehört hätte. Seine Persönlichkeit wird immer ein ungeheures Hinderniß seyn, die allgemeinen Angelegenheiten vorwärts zu bringen; nie wird sich der Mann in ein frei öffentliches Wesen finden lernen, und wie ihm schon die Universität hier zu viel ist, wie sollte er je eine frei redende Versammlung in seiner Nähe dulden? Ich glaube, muß es endlich einmal so weit kommen, so biegt er sich während der Sitzungen an einen seiner Lieblingsörter, Paris oder Petersburg¹².

¹² Ebenda S. 118 f. Der Brief fährt in einem neuen Absatz fort: „Neulich hat Beyme [..]“.

Die Absicht, ein volkstümliches Bild der Persönlichkeit Schleiermachers zu vermitteln, verleitete Willich und seine Halbschwester Hildegard dazu, nicht nur durch eine Auswahl der Briefe Akzente zu setzen, sondern auch Eingriffe in die Texte vorzunehmen, die eine Verfälschung bedeuten¹³. In dem zitierten Brief vom 22. Mai wendet sich Willich nur gegen Retuschen seiner Schwester an bereits gedruckten Briefen und spricht sich stattdessen für die nicht weniger fragwürdige Eliminierung ganzer Passagen aus:

Dann möchte ich doch noch bemerken, daß, wenn an ein paar Stellen, wie ich glaube, von meiner Schwester Schwerin Hand einzelne Sätze oder Worte der gedruckten Briefe, *durch andre ersetzt sind*, mir das doch wohl nicht anzugehn scheint; auch kann es, wenn es bemerkt wird (da die Briefe schon gedruckt sind) leicht den Verdacht erregen, als hätten wir uns überhaupt willkürliche *Umschreibungen* gestattet und unsre Glaubwürdigkeit in Frage stellen. Mir scheint das Fortgestrichene unverständlich – ist aber ein Anstoß dabei, so würde wohl nur das Bezügliche *ganz fortgelassen* werden können. [...] Sollte übrigens meine Schwester Schwerin *noch sonst dieses* oder *jenes* fortzulassen wünschen, so würde ich meinerseits nichts dagegen haben.

Die Mängel dieser Edition lassen sich zum Teil nicht mehr beheben, da ganze Partien des Briefwechsels inzwischen verloren gegangen sind; von den 44 zwischen Schleiermacher und seinen Eltern gewechselten Briefen z. B., die der erste Band enthält, ist nur einer im Original erhalten¹⁴.

6.

Auch in die Gestaltung der von Jonas bzw. Dilthey herausgegebenen Bände des Briefwechsels hat Ehrenfried von Willich eingegriffen, indem er den Text vor der Veröffentlichung zensurierte. So schreibt er am 21. Juni 1862 an Reimer:

Anbei, lieber Freund! erfolgt das mir gütigst übersendete Manuskript nebst Brief von Dr. Dilthey mit meinem besten Dank zurück. Ich habe von meinem Gesichtspunkt aus als Familien-Censor wiederum nur sehr wenig zu beanstanden gefunden und dieses wenige ist, wie ich glaube, für das Interesse des Buches von gar keiner Bedeutung. Außerhalb meines Gesichtspunkts bin ich aber doch auch wieder der Meinung, wie bei dem früheren Bande, daß das Buch (und mit ihm wahrscheinlich der Umfang des Leserkreises) sehr gewinnen würde, wenn es an vielen Stellen abgekürzt, Wiederholungen vermieden und manches, was heute kaum noch oder doch nicht in der Ausführlichkeit, wie es aufgenommen, in einem größeren Kreise Interesse haben wird, ausgeschieden würde.

¹³ Bereits im Frühjahr 1859 schreibt Dilthey an seine Schwester: „Ich werde wohl nicht anders können, als über die Art der Herausgabe doch einige bittere Pillen, sorgsam in Honig gewickelt, [...] den Herausgebern zu verabreichen.“ (Der junge Dilthey. Hg. C. Misch. 1933, S. 69). Vernichtender fällt das Urteil Heinrich Meiners aus, das auch Diltheys Herausgebereigenschaft einbezieht: „Stellen wir es fest: fast in jedem der abgedruckten Briefe finden sich Abweichungen vom Original, Verschreibungen, Auslassungen ohne äußere Bezeichnung derselben und – was das Auffallendste ist – manchmal Einfügungen von Stellen, die gar nicht im Original stehen.“ (Zentralblatt für Bibliothekswesen 29.1912, S. 543).

Leider erlauben es die vorliegenden Briefe nicht, den Anteil der Willich-schen Zensur an den bekannten Mängeln auch der Jonas/Diltheyschen Ausgabe festzustellen¹⁵.

¹⁴ Über die Verluste schreibt Meisner: „zwischen der Briefausgabe von 1860 bis zu der Übernahme des Nachlasses durch den Herausgeber dieser neuen Sammlung für das Literaturarchiv im Jahre 1916 liegt eine böse Zeit, während welcher nicht nur einzelne Briefe, sondern ganze Serien daraus, z. B. der Briefwechsel mit dem Vater verschwunden sind, ohne daß es gelungen ist Spuren davon wiederzufinden.“ (Schleiermacher als Mensch, Sein Werden. Gotha 1922, S. 4) Vgl. auch die von uns als Typoskript vervielfältigte „Übersicht über Schleiermachers Briefwechsel bis 1799“, Berlin 1980.

¹⁵ Im Archiv des Verlages de Gruyter finden sich Briefe Diltheys, die Briefedition und die Schleiermacher-Biographie betreffend, die Mischs Sammlung „Der junge Dilthey“ ergänzen.

Das Kaiserreich 1871–1918 und die Kirchengeschichtsschreibung

Versuch einer theologischen Auseinandersetzung mit Hans-Ulrich Wehlers „problemorientierter historischer Strukturanalyse“¹

Von Reinhart Staats

Es mag Erstaunen wecken, wenn Fragen der Kirchengeschichtsdarstellung ausgerechnet an einer historischen Epoche erörtert werden sollen, die auf den ersten Blick kirchlich und theologisch nicht anziehend zu wirken scheint: am wilhelminischen Kaiserreich. Jedenfalls wurde diese Epoche von der kirchenhistorischen Zunft hier und da zwar in spezieller Hinsicht untersucht, aber lange nicht mehr in eine umfassende kirchengeschichtliche Gesamtdarstellung eingebracht². Noch mehr mag der Leser überrascht sein, wenn nun Fragen der Kirchengeschichtswissenschaft erörtert werden sollen anhand

¹ Das hier zur Diskussion stehende Buch ist erschienen als 9. Band der von Joachim Leuschner herausgegebenen „Deutschen Geschichte“: H.-U. Wehler, Das deutsche Kaiserreich, KVR 1380 (1973), 4. durchges. u. bibliogr. erg. Aufl. Göttingen 1980, 272 S. Die Erscheinung dieses von Studenten und Lehrern des Faches Geschichte vielgelesenen Buches hat auch die Fachwissenschaft sehr ernst genommen und zur Kritik herausgefordert. S. u. Anm. 3. – Ich gebe hier wieder die ausgeführte Fassung eines Vortrages, gehalten am 7. April 1979 in Berlin vor der kirchengeschichtlichen Sektion der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie. Herrn Kollegen Eike Wolgast (Heidelberg) bin ich für Literaturhinweise dankbar.

² Wichtig sind immer noch die diese Epoche betreffenden Abschnitte in: F. Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jh., IV: Die religiösen Kräfte, 1937 und H. Hermelink, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart, Bd. 3, 1955. Auch in neueren, die Kirchengeschichte des 19. u. 20. Jh.'s darstellenden Handbüchern kommt die Kirchengeschichte im Kaiserreich eher beiläufig zur Sprache. Besonders knapp fällt die Darstellung der deutschen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1900 und 1918 aus. Vgl. K. Kupisch, Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert, KIG IV, R 2, 2. Aufl. 1975. H.-W. Krumwiede, Geschichte des Christentums III. Neuzeit: 17. bis 20. Jh., 1977. Die Geschichte der römisch-katholischen Kirche im Kaiserreich wurde vom Jedinschen Handbuch in eine geschlossene Darstellung gebracht, HKG/J VI (1973), für den ersten Weltkrieg Bd. VII (1979). – Die einschlägige Monographie von K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie 1870–1918, München 1971, ist etwas einseitig, weil sie den internationalen Vergleich scheut. – Zur hundertjährigen Wiederkehr der Reichsgründung haben sich wenigstens zwei evangelische Theologen geäußert, die, cum ira et studio, nebenbei auch ihren jeweiligen politischen Standort unschwer erkennen lassen: E. Bammel, Die Reichsgründung und der deutsche Protestantismus (= Erlanger Forschungen, Reihe A, 22) 1973 und G. Brakelmann, Der Krieg 1870/71 und die Reichsgründung im Urteil des Protestantismus. In W. Huber/J. Schwerdtfeger (Hgg.), Kirche zwischen Krieg und Frieden (= Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus), Stuttgart 1976, 293–320.

einer neueren Publikation zum wilhelminischen Reich, die sich durch eine dezidiert zurückhaltende, ja abweisende Haltung gegenüber Christentum und Kirche auszeichnet. Denn wie immer man zu Hans-Ulrich Wehlers „Das deutsche Kaiserreich 1871–1918“ steht, man wird erst einmal zur Kenntnis nehmen müssen, daß die evangelische Kirche nur weniger als ein Prozent, nämlich knappe drei Seiten dieses 273 Seiten umfassenden Werkes ausfüllt. Und dies geschieht unter der Überschrift: „Das evangelische Staatskirchentum: Thron und Altar“; der daneben erscheinende römische Katholizismus, dem der Autor auch nur zwei Seiten einräumt, hat in der Überschrift den Zusatz: „Ständeideologie und Monopolanspruch“. Beide Konfessionen werden auf den gemeinsamen Nenner gebracht „Religion als Legitimationsideologie“. Und diese so verstandene Religion von einerseits evangelischer „Thron- und Altar“-Ideologie und andererseits katholischer „Ständeideologie“ bzw. katholischem „Monopolanspruch“ (also Unfehlbarkeitsanspruch) erscheint hier neben anderen Stereotypen wie allgemeine Staatsideologie, Nationalismus und Antisemitismus, welche sich samt und sonders unter der Überschrift des größeren Abschnitts zusammenfinden als „Integrationsklammern“ zur Stabilisierung von Herrschaft, als Beweise einer „strukturellen Demokratiefeindschaft“ im Kaiserreich. Allein diese Wertung und dieses offensichtliche Defizit an kirchengeschichtlicher Orientierung in Wehlers Buch ist eine Herausforderung an den Kirchenhistoriker. Vielleicht sind Wehlers Etikettierungen so unangebracht nicht; seinem Buch ist eben zugute zu halten, daß ihm größere kirchengeschichtliche Gesamtdarstellungen aus letzter Zeit nicht in die Quere kamen. Übersehen hätte sie Wehler wahrscheinlich nicht. Mit der Scharfsinnigkeit paart sich hier ein beachtliches Faktenwissen, was beides auch von Thomas Nipperdey, Werner Conze, Hans Günter Zmarzlik und Golo Mann anerkannt wird, die ansonsten keineswegs Wehler wohlwollen³. Eine Auseinandersetzung mit Wehlers „Kaiserreich“ kann also schon deshalb für den evangelischen Kirchenhistoriker lohnend sein, weil ihm daran bewußt werden kann, wie wenig er selbst um jene letzte kirchengeschichtliche Epoche Deutschlands weiß, in der noch evangelische Kirche und Gesellschaft, wenigstens äußerlich im Staatskirchentum, eine Einheit darstellten. Auch ist zu berücksichtigen, daß Wehlers Buch in Kreisen der Ge-

³ *Th. Nipperdey*, Wehlers „Kaiserreich“. Eine kritische Auseinandersetzung. In: *Geschichte und Gesellschaft* 1, 1975, 539–560. *W. Conze*, Zur Sozialgeschichte des Kaiserreiches und der Weimarer Republik. In: *Neue Politische Literatur* 21, 1976, 507–515. *H.-G. Zmarzlik*, Das Kaiserreich in neuer Sicht? *HZ* 222, 1976, 107–126. Eine Wehler zur Seite springende und gegen Nipperdey zielende Antikritik schrieb *V. R. Bergbahn*, Der Bericht der Preußischen Oberrechnungskammer. Wehlers „Kaiserreich“ und seine Kritiker. In: *Geschichte und Gesellschaft* 2, 1976, 125–136. Wehler replizierte mehrmals: *H.-U. Wehler*, Kritik und kritische Antikritik, *HZ* 225, 1977, 347–384, und in: *Krisenherde des Kaiserreiches*, 2. Aufl. Göttingen 1979. Danach erschien Golo Manns Wehlerkritik, die mit ihrem Bonmot „Die Historie ist die Kunst, die auf Kenntnissen beruht, und weiter ist sie gar nichts“ bereits durch die Presse ging: Vgl. *G. Mann*, Plädoyer für die historische Erzählung, Wehlers „gedämpfte Replik“ und Manns „Antwort des Fragwürdigen“. In: *J. Kocka* u. *Th. Nipperdey*, *Theorie und Erzählung in der Geschichte* (= Beiträge zur Historik 3), DTV 4342, 1979, 40–62.

schichtsstudenten viel gelesen wird, also das Urteil einer großen Zahl künftiger Geschichtslehrer über den Zustand des Christentums im Kaiserreich von ihm geprägt sein wird.

Aber sogar Methodenfragen der Kirchengeschichte werden nach der Lektüre dieses sich allem Christlichen und Theologischen so desinteressiert zeigenden Buches eher geweckt werden denn verstummen, weil nämlich Wehler für seinen Stoff die angemessene Methode genau anzugeben weiß und weil er außerdem klare politische und moralische Urteile formuliert. Beides, Methode und Werturteil, liegt freilich ineinander. Es ist nicht einfach Sozialgeschichte, was Wehler treibt, vielmehr will er eine „problemorientierte historische Strukturanalyse der deutschen Gesellschaft und Politik“ in dem halben Jahrhundert zwischen 1871 und 1918 darbieten⁴. Die Begriffe „problemorientiert“ und „Struktur“ sind für Wehler wichtig. Denn man müsse sich trennen „von jener esoterischen Schule, die Geschichte ‚um ihrer selbst willen‘ betreibt“, d. h. nicht nur vom älteren Historismus, sondern auch „vom gegenwärtigen Neohistorismus mit seiner verfeinerten Apologie des jeweiligen Status quo“. Eine „problemorientierte historische Strukturanalyse“ bedeute ferner eine Abkehr von jener Theorie, wonach der zeitliche Abstand als solcher bereits automatisch die Perspektiven eröffne, die ein sicheres Urteil begünstigen. Deshalb wäre Wehler wohl kaum bereit, sich mit früheren historischen Phänomenen zu beschäftigen als nur mit solchen, die in „spürbarer“ Beziehung stehen zu dem, was in seiner Sicht ein Problem heißt. Schließlich bedeute eine „problemorientierte Strukturanalyse“ natürlich auch eine Absage an die Ereignisgeschichte, weil die chronologisch vorgehende Erzählung von Geschichte dem analytischen historischen Interesse zuwiderlaufe.

An die Stelle von Personen treten Strukturen. Auch die wissenschaftliche Biographie müßte Wehler im Grunde fremd sein, was er jedoch nicht klar sagt. Um es mit seinen eigenen Worten zusammenzufassen: die Geschichtswissenschaft wird hier als „eine kritische Gesellschaftswissenschaft verstanden, die zwar den verschiedenen ‚Temporalstrukturen‘ (R. Koselleck) der Geschichte voll Rechnung trägt, aber vor allem auch bewußt zur Schärfung eines freieren, kritischen Gesellschaftsbewußtsein beitragen möchte... Bei den Aufgaben muß sich der Historiker stellen, nicht nur der ersten, wie es einer Illusion des späten Historismus entsprach. Die emanzipatorische Aufgabe einer derart verstandenen Geschichtswissenschaft besteht dann darin, ideologiekritisch den Nebel mitgeschleppter Legenden zu durchstoßen und stereotype Mißverständnisse aufzulösen... In diesem Sinne wird sich das Wort von der ‚Historia magistra vitae‘ erneut bewähren können: für das

⁴ S. hierzu und zum folgenden Wehlers Einleitungskapitel, S. 11–18. Wehler weiß sich prinzipiell der „kritischen Theorie“ verpflichtet, wie sie beispielhaft bei J. Habermas (Zur Logik der Sozialwissenschaften, Tübingen 1967 und Ders., Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1968) begegnet. Vgl. H.-U. Wehler, Zum Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Psychoanalyse. In: HZ 208, 1969, 530–554 (bes. 552 ff.) und Ders., Anwendung von Theorien in der Geschichtswissenschaft. In: Theorie und Erzählung in der Geschichte (S. Anm. 3), 1979, S. 17–39.

Verhalten demokratischer Bürger in einem Gemeinwesen, zu dessen Geschichte noch immer spürbar auch das Kaiserreich gehört.“

Auf die Frage, was denn nun jenes entscheidende Problem sei, welches das Interesse am Kaiserreich leite, gibt Wehler eine einfache und in allen Kapiteln zum Tragen kommende Antwort: es ist das der neueren deutschen Geschichtswissenschaft heute allgemein geläufige „Kontinuitätsproblem in der modernen Geschichte“. Wehler will mittels seines reichen Faktenmaterials, meist der Sozialgeschichte entnommen, demonstrieren, daß der „verhängnisvolle Sonderweg der Deutschen“ bis zum Weg in die Katastrophe des deutschen Faschismus „vor allem“ mit dieser Zeit des Kaiserreichs erklärt werden müsse. So wird dieses Grundproblem letztlich aber zu einer wissenschaftlich durchaus untermauerten These, die allerdings die Fachwissenschaft, wie schon bemerkt, zum fruchtbaren Widerspruch gereizt hat. Eine ähnliche Diskussion scheint sich zu wiederholen, wie sie Fritz Fischers These von der Alleinschuld Deutschlands am ersten Weltkrieg seinerzeit ausgelöst hatte⁵, nur wahrscheinlich schärfer, weil ja Wehler das Kontinuitätsproblem der deutschen Geschichte, das sich genau so wie bei Fischer am nationalsozialistischen System orientiert, nun noch tiefer in deutscher Vergangenheit sieht.

Wehler weiß sich dem schon 1933 in Amerika früh verstorbenen Sozialhistoriker Eckart Kehr verpflichtet, von dem er auch die Leitformel vom „Primat der Innenpolitik“ übernahm. In der Tat zeigt Wehlers Buch allein in der Fülle seiner Einzelbelege, wie sehr die herkömmliche Betrachtung des Kaiserreichs unter dem Aspekt eines „Primats der Außenpolitik“ wesentliches außer Acht läßt. Andererseits dokumentiert eine vergleichende Darstellung der inneren Krisen Englands, Frankreichs, Rußlands und Österreich-Ungarns, worauf jetzt Theodor Schieder nachdrücklich hingewiesen hat⁶, daß eine einlinige Herleitung der Katastrophen von 1914 und 1933 aus dem inneren Zustand des deutschen Kaiserreiches sicher nicht ausreichen kann.

Auch Wehlers so engagiertes Eintreten für Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, so daß diese letzten Endes der Gegenwart immer wieder einen kritischen Spiegel vorhalten müsse, begegnet bei Eckart Kehr⁷. Die Darstellung hat durchweg einen Zug ins Moralische. Gäbe es keine Fotografien aus dem Kaiserreich, könnte ein gänzlich ungebildeter Leser gar auf den Einfall kommen, daß es wohl auch mit dem Wetter im Kaiserreich alle Tage ebenso schlecht bestellt war wie mit den gesellschaftlichen Verhältnissen: Niemals Kaiserwetter.

⁵ F. Fischer, Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschlands 1914/18 (1961), 3. Aufl. 1964 und Ders., Krieg der Illusionen. Die deutsche Politik von 1911 bis 1914, 1969. Zur Diskussion vgl. K. D. Erdmann. In: Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, 9. Aufl., Bd. 4 (1973), 40 f. Vgl. auch W. Alff, Materialien zum Kontinuitätsproblem der deutschen Geschichte (Edition Suhrkamp 714), 1976.

⁶ Th. Schieder, Staatensystem als Vormacht der Welt, 1848–1918, Berlin 1978, S. 179, 190 f.

⁷ Vgl. das von H.-U. Wehler in der von ihm herausgegebenen Reihe „Deutsche Historiker“ (Bd. 1, KVR 331, Göttingen 1971, 100–113) gezeichnete Kehr-Portrait.

Im folgenden werde ich 1. Bemerkenswertes aus dem Inhalt referieren, 2. werde ich einige Anmerkungen aus kirchenhistorischer Sicht notieren und schließlich werde ich 3. versuchen, einige evangelische Prinzipien für eine theologische Beurteilung zu formulieren.

1. Bemerkenswertes aus dem Inhalt.

Wehler setzt ein mit der *Agrarrevolution* im frühen 19. Jahrhundert⁸. Das deutsche Kaiserreich ist primär nicht im Zuge einer preußischen militärischen „Revolution von oben“ aus drei Kriegen innerhalb von sechs Jahren hervorgegangen (der deutsch-dänische Krieg von 1863/64, der deutsche Krieg von 1866 und der deutsch-französische Krieg von 1870/71), sondern konstitutiv für dieses neue Reich wurde das zeitliche Zusammentreffen von allmählich zuende gehender Agrarrevolution und plötzlich beginnender Industrialisierung. Darin und nicht in der Tatsache eines so verspäteten Nationalstaates liegt die eigentliche Problematik dieses Reiches. Die durch die Stein-Hardenbergschen Reformen initiierte Agrarrevolution ist als „Bauernbefreiung“ nur mißzuverstehen. Denn sie fördert gegen ihre ursprüngliche Intention das System der weitflächigen landwirtschaftlichen Großbetriebe, das nun allmählich auf Kosten der Bauernbesitzungen besonders in Ostelbien entstand; von 1811 bis 1980 vergrößerte sich das Gutsareal um zwei Drittel.

Aus dem ehemaligen Fronarbeiter wurde der Lohnarbeiter. Traditionelle Berufe konnten nur geringfügig vermehrt werden, hinzukommt ein radikales Bevölkerungswachstum, in Preußen allein zwischen 1840 und 1860 von 25 bis 38 Millionen Menschen. Bis 1870 wandern zwei Millionen Menschen aus, weit mehr noch strömen in die frühindustriellen Ballungszentren. Der sich schon bei der Revolution 1848 abzeichnende Bruch zwischen bürgerlich-liberalen Demokraten und Arbeiterschaft vertieft sich. Allein in den ersten drei Jahren des Reiches lassen sich 631 Streiks zählen. Den zurückbleibenden Bauern standen zwar staatliche Rentenbanken bei, demgegenüber vermehrte sich aber das mobile Kapital der Großgrundbesitzer allein durch gewaltige Ablösungssummen: von 1850 bis 1865 hatten sich rund 640 000 preußische Bauern von 6,3 Millionen Spanndienst- und 23,4 Millionen Handdiensttagen losgekauft. Die Bodenaristokratie verwandelte sich allmählich zu einer modernen Unternehmerklasse von landwirtschaftlichen Geschäftsleuten. Gerade dieser prestige- und machtgewohnten adeligen Führungsschicht auf dem Lande kamen die Erfolge des preußischen Militärstaates und der Bismarckschen Politik zugute, weil sie direkten Zugang zum Hofe besaß und durch ihr zahlenmäßiges Übergewicht in den oberen Rängen der Ministerialbürokratie, der Diplomatie und des Heeres die „drei Säulen“ des Kaiserreiches kontrollierte.

Das Reich ist also ein Staat der Landaristokraten – und ist ein *Militärstaat*, der sich einen immer wieder aufbrandenden Nationalismus zunutze zu machen wußte und den liberalen Widerstand gegen den Absolutis-

⁸ Kap. I und II, S. 19–59.

mus an der inneren Front aushöhlte. Darum auch waren die drei Kriege, die zur Reichsgründung führten, „als Instrumente der Herrschaftslegitimierung gegenüber einem von der wirtschaftlichen Entwicklung mitbedingten politisch sozialen Emanzipationsdrang des Dritten, ja auch des vierten ‚Standes‘ eingesetzt worden“. Der „Revolution von unten“ will die Führung, vorab Bismarck, zuvorkommen, indem ein soziales Königtum eine „Revolution von oben“ diktiert gemäß der Devise Bismarcks: „Revolution machen in Preußen nur die Könige“⁹.

Wehler fragt: „Behielt dann nicht aber auch Karl Marx recht, als er ... sarkastisch das Reich charakterisierte ‚als ein mit parlamentarischen Formen verbrämter, mit feudalem Besitz vermischter und zugleich schon von der Bourgeoisie beeinflusster, bürokratisch gezimmerter, polizeilich gehüteter Militärdespotismus“¹⁰? Gegen die Zeitströmung suchte die aristokratisch-agrarische, militärische Führung eine permanente „Flucht nach vorn“ durch Defensivmaßnahmen, die zwar riskant, doch immer erfolgreich waren. Auch die Sozialpolitik Bismarcks gehört in diese Reihe der Defensivmaßnahmen. Doch: 1914 sollte eine noch riskantere Flucht nach vorn, getragen von denselben Schichten zum Untergang des Reiches führen.

Verfassungsgeschichtlich gesehen ist das Kaiserreich nur scheinbar eine konstitutionelle Monarchie. Es handelt sich um einen „autokratischen, halbabsolutistischen *Scheinkonstitutionalismus*“, um eine „Kanzlerdiktatur“; denn der Reichstag konnte trotz seines Budgetrechts kein selbständiger Machtfaktor werden, weil das Recht zu seiner Auflösung nicht bei ihm selbst, sondern außerhalb lag, beim Kaiser und Kanzler sowie beim feudalen Bundesrat.

Dieses pseudokonstitutionelle System wird aber ganz entscheidend getragen von einem industriellen Großbürgertum, weshalb Wehler mit Karl Marx und Friedrich Engels das Reich charakterisiert als eine „bonapartistische Halbdiktatur“, die sich nach außen freilich darstellt „durch das mit Anstand und viel Geschick getragene monarchistisch-traditionelle Gewand des königlichen Dieners und kaiserlichen Kanzlers“ (so auch Heinz Gollwitzer)¹¹. Der Kaiser ist ein „Schattenkaiser“ neben einem übermächtigen Kanzler (so schon Hans Delbrück). Darum ist das deutsche Kaiserreich als „wilhelminisches Reich“ ganz unzureichend gekennzeichnet¹².

Die Leistungsfähigkeit des typisch preußisch-deutschen *Beamtenkorps* wird gewürdigt, aber auch darauf verwiesen, daß „die deutsche Bürokratie zur Zeit des Kaiserreiches keineswegs einzigartig“ war, wie ein Vergleich mit dem englischen Berufsbeamtentum und dem französischen höheren Dienst zeigt. Dominierend auch hier der Adel. Noch 1918 waren 55 Prozent aller Regierungsassessoren adelig¹³.

⁹ GW VIII, 459.

¹⁰ Wehler S. 39 unter Berufung auf Karl Marx, Kritik des Gothaer Programms (1975). MEW 19. 1962, 29.

¹¹ S. 67 unter Verweis u. a. auf Heinz Gollwitzer, Der Cäsarismus Napoleons III. im Widerhall der öffentlichen Meinung Deutschlands, HZ 173, 1952, 65.

¹² S. 70.

¹³ S. 75 f.

Die politischen Parteien im Reich erhalten ausnahmslos eine schlechte Note. Die Liberalen scheitern an der „Halbdurchführung der Prinzipien der Revolution“. In dieser Einschätzung hat nach Wehler sogar der konservative Staatsphilosoph Friedrich Julius Stahl richtig gesehen. – Das Zentrum treibt eine Politik mit „Bumerangwirkung“: „Die altfränkische Animosität gegen Stadtleben, Mobilität und weltliches höheres Bildungswesen, gerade also die Vehemenz des Kampfes um katholische Erziehung in den Kinderjahren, damit auch die verbissene, aber gleichfalls rückwärtsgewandte Bekämpfung der Mischehen, führten zu einer Schrumpfung des Einflußbereichs, da sich die Probleme verlagerten. Im katholischen ‚Bildungsdefizit‘ rächt sich diese modernitätsfeindliche Tradition bis heute.“¹⁴. – Bei den Konservativen, denen der Einbruch in den mächtigsten Interessenverband des Kaiserreichs, den „Bund der Landwirte“ gelang, sieht Wehler dessen Verbandsideologie von Blut- und Boden-Mythologie und antisemitischer Affekte gegen den „Geld- und Viehjuden“ Überhand nehmen. – Die seit 1875 aus Lassalleschen Arbeitervereinen und „Eisenachern“ um Bebel und Liebknecht sich vereinigenden Sozialdemokraten haben sich trotz ihrer demokratischen Profilierung gerade in der Verfolgungszeit während der Sozialistengesetze (1878–1890) später den anderen Parteien nur angeglichen. Freilich ebenso wie Wehler hatte kein geringerer als schon Bismarck die Bedeutung der Parteien eingeschätzt und dementsprechend behandelt. Sie waren ihm ja wie „Postpferde“, mit denen man „bis zur nächsten Station fährt“, er manövierte sie hin und her, „als seien sie Staaten“, schloß Bündnisse mit ihnen und brach sie¹⁵.

Mehr als die Parteien wog im Reich die *Herrschaft der Verbände*: neben dem genannten „Bund deutscher Landwirte“ steht seit 1888 der den Bau der Tirpitz-Schlachtenflotte unterstützende „Deutsche Flottenverein“, der es auf 80 000 Einzel- und korporative Mitglieder brachte und als „Agitationszentrale der Schwerindustrie“ (Kehr) über einen Millionenetat für seine Propaganda verfügte. Ein anderer Propagandaverein mit imperialistischen Zielen war seit 1887 die „Deutsche Kolonialgesellschaft“, und im „Alldeutschen Verband“ sammeln sich seit 1891 die völkisch-pangermanischen Nationalisten.

„Als ‚Holding‘ des militanten Vorkriegsnationalismus konnten die Alldeutschen steigenden Einfluß auf Bürokratie und Staatspolitik gewinnen, wenn auch ihr letzter, selbstzerstörerischer Erfolg nach dem unheilverheißenden Zwischenspiel der von ihr mitgetragenen ‚Deutschen Vaterlandspartei‘ von 1917/18 erst 1929 mit dem Durchbruch der NSDAP kam.“ Gerade im meinungsbildenden akademischen Bürgertum verbreiteten sich alldeutsche Gedanken, „kein Historiker könnte das je so eindringlich beschreiben, wie

¹⁴ S. 84.

¹⁵ S. 87 ff. Die Meinung, Bismarck behandle die Parteien wie Postpferde bzw. wie Staaten, kam in Bismarcks eigener Umgebung auf, worauf Wehler S. 99 mit Anm. 33 hinweist. Wehler hat nicht gemerkt, daß seine eigene überaus negative Beschreibung der Parteienlandschaft Bismarcks Verhalten posthum rechtfertigen müßte.

das Heinrich Mann im ‚Untertan‘ getan hat.“¹⁶ Wehler billigt an dieser Stelle ausnahmsweise auch einmal der erzählenden Darstellung historische Beweiskraft zu.

Zur „Herrschaftstechnik“ gehörte die Diskreditierung von Minderheiten als *Reichsfeinden*. Dazu gehören vor allem die Juden. Wehler zählt 500 antisemitische Traktate zwischen 1878 und 1890, es sind die damals so betitelten Schriften „Zur Judenfrage“. Reichsfeinde sind ferner vor allem der politische Katholizismus, der parlamentarische Liberalismus und die Sozialdemokratie. Andere „Reichsfeinde“ wie Welfen, Großdeutsche, Elsaß-Lothringer, Dänen und Polen waren weniger gefährlich¹⁷. Gegen alle Reichsfeinde werden immer wieder Parteien und Verbände in einer rechtsgerichteten Sammlungsbewegung organisiert, die über die „Alldeutschen“ schließlich 1917 in der „Deutschen Vaterlandspartei“ zum vollen Zuge kam.

Erst in diesem Kontext erscheinen dann auch die Kirchen als reichsfreundliche „Integrationsklammern“, als Beweise für „strukturelle Demokratiefeindschaft“. Eine „vulgarisierte lutherische Obrigkeitsgläubigkeit“ kannte kein Widerstandsrecht und setzte an Stelle von Kritik eine jenseitige Verklärung der Monarchie. „Von den Universitätskathedern wurde – ursprünglich mit dem ganzen Schwung der idealistischen Philosophie – dem Staat als Verkörperung der Sittlichkeit über das Gottesgnadentum hinaus eine zusätzliche irdische Weihe gegeben, die schließlich zur platten Staatsvergottung degenerierte“¹⁸. „Die folgenschwere „Verwandlung der Landesfürsten in kleine protestantische Päpste als Summi Episcopi ihrer Staaten“ seit dem 16. Jahrhundert kulminiert nun in einem „hohenzollerschen Cäsaropapismus“. Die Kehrseite dieses Staatskirchentums zeigt sich in den Industriegebieten. Werke der Inneren Mission oder der Bodenschwinghschen Arbeiterkolonien sind der noble Impuls von Außenseitern, die den Gesamteindruck nicht beseitigen konnten, „daß die Kirche es eher mit dem satten Bürgertum und dem gnädigen Herrn auf dem Rittergut hielt als mit den Landarbeitern oder den Ausgebeuteten der Städte“¹⁹. „Die Entkirchlichung der Arbeitermassen, für die Marxens Kritik von der Religion als Opium des Volks zur reinen Wahrheit wurde, läßt sich statistisch belegen. Ja, die Allianz von Thron und Altar verführte die Religion dazu, „um der Gegenwart willen die Zukunft zu opfern“²⁰.

Beachtenswert ist, daß Wehler in bezug auf die autoritäre Binnenstruktur der *Familie* zwar keinen direkten Zusammenhang zwischen autoritärer Familie und autoritärer Politik feststellt, weil ja die wilhelminische Vaterfigur auch außerhalb Deutschlands begegnet (bei Puritanern z. B., die Schweiz wäre besonders zu nennen), dann aber doch die Hypothese gelten lassen möchte, daß es tatsächlich eine Linie gibt „von einem anthropomorphen

¹⁶ S. 93.

¹⁷ S. 97.

¹⁸ S. 105 f.

¹⁹ S. 118 f.

²⁰ S. 120 unter Verweis auf *A. de Tocqueville*, Über die Demokratie in Amerika I, Stuttgart 1959, 343.

Gottvater über den fürstlichen Landesvater und paternalistischen Unternehmer bis zum Familienvater“. Ein Ausflug in die psychologische Spekulation, der im Widerspruch zum Kontext steht²¹.

Das Referat kann hier abbrechen, weil die dann folgenden Ausführungen über die Steuer- und Finanzpolitik und Rüstungspolitik die bis dahin gewonnene Strukturanalyse bestätigen. Festzuhalten bleibt aber noch, daß Wehler das Kaiserreich in Übereinstimmung mit einer breiten modernen Forschung unter den Oberbegriff eines spezifischen „Imperialismus“ subsummiert, d. h. einer Herrschaftsstruktur, „die von Industrieländern auf Grund ihrer sozialökonomischen-technologischen Überlegenheit in unentwickelten Regionen ausgeübt wird“²². Die materielle Wohlfahrt im Innern des Landes wurde von erfolgreicher Expansion, von Handelsbeziehungen und Kolonialpolitik abhängig gemacht, weshalb Weltpolitik letztlich aus einer innenpolitischen sozialen Forderung kommt. Der Imperialismus des Kaiserreichs ist also wesentlich ein „Sozialimperialismus“. Eine schon lange vor 1914 belegbare Kriegszielpolitik der Annexionen explodiert dann im ersten Weltkrieg als der „letzten Revolution von oben“. Wehler zufolge ist der Weltkrieg mithin die weltpolitische Konsequenz einer spezifischen deutschen Innenpolitik.

2. Anmerkungen aus kirchenhistorischer Sicht.

Eine problemorientierte Strukturanalyse wie die hier vorliegende besteht durch die Geschlossenheit ihrer Systematik. Gibt es aber typische Einzelheiten aus kirchenhistorischer Sicht, die über das hier Mitgeteilte hinaus den so geschlossenen Gesamteindruck bestätigen? Gibt es andererseits auch typische Einzelheiten, die ihn aufbrechen, ohne ihn gleich radikal infrage stellen zu müssen? Ich beginne mit den ersten:

Der soziale Umbruch auf dem Lande wird anschaulich wiedergegeben in den frühen Erlebnissen Friedrichs von Bodelschwingh. Als Landwirt erkannte Bodelschwingh das eigentliche Übel in der Tatsache, daß Grund und Boden zur käuflichen Ware geworden war²³. Man wird die ostelbischen Vorgänge allerdings nicht aufs ganze Deutschland beziehen können: in Niedersachsen wurden weithin aus freien Bauern Landarbeiter, ohne daß die neuen Grundeigentümer zu einer feudalen Herrschicht aufstiegen. Das führte aber zu einer schweren „sozialen Krisis des Dorfes“²⁴.

Zu fragen ist auch, ob nicht die so offenkundige Halbherzigkeit der Agrarreform sozialpsychologisch eine Ursache in lutherischer Mentalität hat. Liest man einmal das siebte, neunte und das zehnte Gebot in Luthers Kleinem Katechismus mit seinen Erklärungen, die ja die soziale Frage des Eigentums klar beantworten, dann kann man, wenn man will, aus diesen Geboten ein Manifest zur Beibehaltung von Hand- und Spanndiensten herauslesen. „Wir

²¹ S. 124.

²² S. 171 ff.

²³ Vgl. G. v. Bodelschwingh, Friedrich von Bodelschwingh, 2. Aufl., Berlin 1922, 50 ff.

²⁴ Vgl. W. Treue. In: Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, 9. Aufl., Bd. 3, S. 384–394 (390).

sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unserm Nächsten nicht sein Weib, Gesinde oder Vieh abspannen, abdringen oder abwendig machen, sondern dieselben anhalten, daß sie bleiben und tun, was sie schuldig sind.“ Luthers Erklärungen zu den zehn Geboten, Generationen von Kindern im 19. Jahrhundert beigebracht, sind einer konsequenten Agrarreform nicht förderlich. Dem Industriearbeiter in der Großstadt sagten die letzten beiden Gebote sehr wenig. Hervorhebenswert scheint zu sein, daß große Initiatoren der Bauernbefreiung wie der Freiherr vom Stein und Ernst Moritz Arndt, beide fromme, lutherisch geprägte Christen, der aufkommenden Merkantilisierung und Industrialisierung völlig abweisend gegenüberstanden. Daß auch eine andere Beurteilung für einen evangelischen Christen gegeben sein konnte, bewies in Schweden Erik Gustav Geijer, ein enger Freund Arndts, der die so anders verlaufende gesellschaftliche Entwicklung in Schweden im 19. Jahrhundert nachhaltig prägte²⁵.

Wehler geht auch kurz ein auf die so schwierige Frage, warum anders als in den Vereinigten Staaten und England die deutschen Arbeiter bis zur Jahrhundertwende zunehmend marxistisch und kirchenfeindlich wurden. Da ist in der Tat auf die Randstellung von Freikirchen und Sekten seit dem 16. Jahrhundert hiezulande hinzuweisen²⁶. In England hatten der Methodismus und die mit ihm verbündeten „Evangelicals“ weithin die Entfremdung der Arbeitermassen vom christlichen Glauben verhindert. Es liegt nahe, daß in Deutschland die so unangefochtene Bastion des evangelischen Pfarramtes, besetzt mit einem Beamten, der oft in erster Linie nur auf die ‚vocatio exterior‘ und erst danach auf die ‚vocatio interior‘ hörte, Ausdruck einer defensiven, hilflosen Immobilität war inmitten einer aggressiven, mobilen Gesellschaft.

Das Kaiserreich als ein Militärstaat wurde vom offiziellen Protestantismus nicht kritisiert, sondern christlich-liturgisch begleitet. Militärisches Zeremoniell konnte austauschbar sein mit christlicher Liturgie. Eine sozialpsychologische und darum freilich spekulative Vermutung bietet sich an: Die im 19. Jahrhundert trotz etlicher Liturgiereformen immer spürbare liturgische Armut evangelischen Gottesdienstes konnte einen Ersatz in dem die Massen allezeit berauschenden militärischen Gepräge finden. Die eigentliche Kaiserkrönung sollte sich nach altpreußischer Tradition vollziehen. Der Hofzeremonienmeister forderte 1871, daß Wilhelm als „Primas des Protestantismus“ in einer spezifisch militärischen, unter freiem Himmel abgehaltenen Feier gekrönt werden solle²⁷. Tersteegens schönes Lied „Ich bete an die Macht der Liebe“ nach Bordnianskys Melodie im „Großen Zapfenstreich“ war keine Parodie, sondern ein ernstes soldatisches Christusbekenntnis aus dem Geiste preußischer Erweckungsfrömmigkeit. Es ist aus unserer Sicht auch merkwürdig, daß der alljährliche Ritus von kriegsbegeisterter Sedanfeier auf eine

²⁵ Vgl. S. Göransson's Artikel über Geijer in RGG³, II, 1266 (Literatur).

²⁶ S. 88 u. 120.

²⁷ R. Graf Stillfried, Die Attribute des neuen deutschen Reiches, 2. Aufl. Berlin 1874, 17–20. Vgl. auch R. Staats, Theologie der Reichskrone (MGMA 13), Stuttgart 1976, 150.

Idee Bodelschwings zurückgeht, „einer der meistverehrten Gestalten im modernen deutschen Protestantismus“²⁸. Der christlich-liturgische, militärische Synkretismus im Kaiserreich ist alte preußische Tradition („Nun danket alle Gott“: der Choral von Leuthen!) und konnte bei vielen Anlässen, wie christlichen Fahnenweihen, Buß- und Gedenktagen die volkskirchliche Mentalität prägen²⁹. Das nach dem Sieg über Frankreich 1871 vom Brandenburger Tor prangende Spruchband: „Welche Wendung durch Gottes wunderbare Fügung!“ wurde dementsprechend nicht als Ausdruck eines unchristlichen Akklamationsritus empfunden, und durchaus glaubhaft ist die Nachricht, daß bei Verkündung der Mobilmachung, August 1914, eine in Berlin zusammenströmende Menge den Choral „Nun danket alle Gott“ angestimmt haben soll³⁰. Fritz Fischer behauptet neuerdings, über Belege zu verfügen, wonach die „Dolchstoßlegende“ 1918 zum ersten Male von evangelischen Theologen geäußert wurde³¹. — — —

Länger ist nun die Liste der sicheren Tatsachen, welche sich gegen Wehlers System sperren. Auch hier beschränke ich mich auf einiges Wenige, ist doch die Wahrheit des Satzes, daß der Teufel im Detail steckt, dem Historiker bei seiner Arbeit nur zu vertraut:

Die bewußte Absage an eine erzählende Ereignisgeschichte, aber auch an die *Personengeschichte* kann zu einer Überschätzung der „Strukturen“ führen. Nachdem die deutsch-nationalistische Suche nach „Männern, die Geschichte machen“ ad absurdum geführt wurde, wird doch weiterhin der Lauf der Weltgeschichte nicht nur von Strukturen, sondern auch von Menschen bestimmt. Allzu menschliche Vorkommnisse können manchmal signifikanter und epochentypischer sein als Statistiken³². Welch epochale Bedeutung hat in der Biographie Wilhelms II. die Tatsache, daß schon 1888 sein Vater, Friedrich III., starb, ein privates Generationenproblem zum Staatsproblem wurde³³! — Immer vielschichtig wird sich das Verhältnis Bismarcks zum Christentum darstellen. Bismarcks in ihrer Zeit bahnbrechende Sozialgesetzgebung, die bekanntlich noch bis hoch ins zwanzigste Jahrhundert einem internationalen Vergleich, zumal mit den Vereinigten Staaten, gut standhält,

²⁸ Vgl. K. Hammer, *Kriegstheologie* (Anm. 2). S. 26 u. 196 und W. O. Shanahan, „Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage“, München 1962, 439.

²⁹ Eine umfassende Untersuchung des christlich militärischen Synkretismus im Kaiserreich scheint mir eine lohnende Forschungsaufgabe zu sein. Selbst F. Schnabel, der über die innere und äußere Organisation des preußischen Heeres vorzüglich unterrichtet, bleibt hier stumm: *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Bd. 2 (1933) Freiburg 1949.

³⁰ Barbara W. Tuchmann, August 1914, 1964, S. 96. Vgl. auch W. Pressel, *Die Kriegspredigt 1914–1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands*, 1967, S. 11.

³¹ F. Fischer, *Der Stellenwert des ersten Weltkriegs in der Kontinuitätsproblematik der deutschen Geschichte*, HZ 229, 1979, 25–84 (39 f.). Schon Pressel (s. vorige Anm. S. 303 ff.) hat das an Predigten des Hofpredigers Doehring seit Februar 1918 nachgewiesen.

³² Nur eine historische Erzählung, heute oft mit dem scheußlichen Attribut „narrativ“ abgetan, kann die Bedeutung des Menschen in der Geschichte erkennen. S. auch Golo Manns Kritik (o. Anm. 3).

³³ Vgl. E. Born. In: Gebhardt, *Handbuch der deutschen Geschichte*, Bd. 3, 9. Aufl. 1970, S. 316.

könnte man vielleicht mit Karl Kupisch als Modell eines „christlichen Staatssozialismus“ interpretieren und steht zweifelsfrei zu Bismarcks Privatchristentum, das sich nur biographisch erschließen läßt, in keinerlei Widerspruch³⁴.

Der einzige Theologe im kirchlichen Amte, den Wehler namentlich nennt, ist Adolf Stöcker als Propagandist des Berliner Antisemitismus. Unerwähnt bleiben die sozialen Aktivitäten und der antikapitalistische Zug in Stöckers Antisemitismus, der in einem (der schrecklichen Wirkungsgeschichte noch uneinsichtigem) Votum Stöckers über die Juden laut wird: „Sie wohnen lieber in der Jerusalemer Straße als in den Straßen von Jerusalem“, eine Anspielung auf das Berliner Presse- und Prominenzviertel, Nähe Friedrichstraße³⁵. Stöckers Nachwirken in der Zeit nach 1919, das schließlich zur Lähmung der evangelischen Kirche angesichts der Judenfrage im Hitlerreich beitrug, ist sicher stärker gewesen als die Wirkung in der eigenen Zeit³⁶. Stöcker scheiterte an den Arbeitermassen nun aber zum geringsten wegen seines Antisemitismus, der auch dort verbreitet war, sondern wegen seiner heftigen Angriffe auf die Sozialdemokratie und wegen seiner konservativen christlichen Staatstreue. Auch wenn er Tausende von Zuhörern fesseln mochte, so waren am allerwenigsten Arbeiter darunter. Die Lebenserinnerungen des Archäologen Ludwig Curtius treffen die geschichtliche Wahrheit besser als das Parteiprogramm von Stöckers so kläglich gescheiterter „Christlich-sozialen Arbeiterpartei“ von 1878. Curtius erinnert sich³⁷: Im stöckerschen Kreise „saßen lauter dunkelgekleidete, tiefernste, leise vergräunte Pastorengestalten oder solche, die ihnen ähnelten, da gab es edle Diakonissinnengesichter und jene protestantischen Hausfrauen, die mir wegen der hohen Moral ihrer Kindererziehung und ihrer Familientradition verehrungswürdig erschienen“. Zufällig am 350. Todestag Martin Luthers, am 18. Februar 1896, wurde Curtius Zeuge einer Straßenszene mit Stöcker: „Als ich . . . am Lutherdenkmal auf dem ‚Neuen Markt‘ vorbeikam, stieg eben mit zwei Begleitern in schwarzen Gehröcken ein untersetzter energischer Herr im Zylinder . . . die paar Stufen zum Standbild auf, legte einen Lorbeerkranz nieder, drehte sich um und hielt eine Rede. Außer mir, den beiden Herren des Gefolges, einem Metzgerburschen, der gerade dahergeradelt kam, und einem müßigen alten Weibe hörte niemand zu.“

³⁴ K. Kupisch, Art. „Bismarck“. In RGG³, I (1957), 1314. Zu Bismarck als Bibelleser und Leser der Herrenhuter Losungen s. immer noch Arnold O. Meyer, Bismarcks Glaube, 4. Aufl. München 1933. Selbst L. Gall unterschätzt Bismarcks protestantische Grundhaltung, wenn er das Religiöse nur in die Prolegomena verweist. Der Leser erfährt nicht einmal, daß mit „einem jährlich neu erscheinenden Andachtsbuch“ die noch heute aktuellen „Losungen“ gemeint sind. (Bismarck. Der weiße Revolutionär, Berlin 1980, S. 57.)

³⁵ A. Stoecker, Christlich-Sozial. Reden u. Aufsätze, Berlin 1885, S. 147. Der Text ist nach der 2. Aufl. von 1890 (S. 359 ff.) wiedergegeben in den von K. Kupisch hg. „Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus 1871–1945“ (= Siebenstern TB 41/42), 1965, S. 77, mit mehreren nicht notierten Auslassungen.

³⁶ Anders E. Bethge, Adolf Stoecker und der kirchliche Antisemitismus. In: Ders., Am gegebenen Ort, München 1979, 202 ff.

³⁷ Vgl. L. Curtius, Deutsche und antike Welt, Stuttgart 1950, S. 139–141.

In einer Monographie zum Kaiserreich darf der Name eines hervorragenden Vertreters seines Establishment nicht fehlen: Adolf Harnack³⁸. Freilich paßt die ganze Erscheinung Harnack nicht in Strukturen, doch Harnack hatte nun einmal im Kaiserreich größten gesellschaftlichen Rang und Einfluß. Auf das theologische Urteil des sich hin und wieder als Dogmatikprofessor und frommen Prediger gebärdenden Wilhelm II. wurde nicht so gehört, wie auf das Votum Harnacks, das fast immer durchschlug. Harnack stand im scharfen Gegensatz zu den Alldeutschen, bekämpfte die Vergötzung des deutschen Reiches, hatte in den letzten Jahren ein besonders gutes Verhältnis zu jüdischen Wirtschaftsführern wie Walther Rathenau und den Brüdern Mendelssohn, war überhaupt nie ein Antisemit, war voller Reserve gegenüber Stöcker und doch selbst evangelisch-sozial, verleugnete niemals seine konstitutionell-demokratische Gesinnung, näherte sich im Weltkrieg den Sozialdemokraten und unterstützte schließlich aktiv den Aufbau der Weimarer Republik, wobei ihm die kaiserliche Abdankungserklärung zu Hilfe kam, in der Wilhelm II. am 28. November 1918 alle Beamten und Soldaten von dem ihm geleisteten Treueid entbunden hatte – eine Maßnahme übrigens, die einer Kontinuität zu den letzten Amtshandlungen Hitlers widerstreitet³⁹. Harnack ist niemals seinem Kaiser untreu geworden und war doch niemals ein Höfling⁴⁰. Und auch der Kaiser hat Harnack, mit dem er beständigen vertrauten Verkehr hatte, niemals fallengelassen. So etwas war möglich im Kaiserreich und läßt sich doch nur biographisch erschließen.

Nicht nur die erzählende Personengeschichte, auch die *Begriffsgeschichte* scheint in einer problemorientierten historischen Strukturanalyse keinen Platz finden zu können. Auch begriffsgeschichtliche Beobachtungen können ja die Geschlossenheit eines Systems sprengen: Die Verfassungsstruktur des Kaiserreichs zu kennzeichnen als einen „autokratischen halbabsolutistischen *Scheinkonstitutionalismus*“ bedürfte einer ausführlichen Definition, was denn unter einem tatsächlichen Konstitutionalismus im 19. Jahrhundert zu verstehen ist. Fest steht, daß trotz des riesigen Abstands von der Paulskirchenverfassung oder der Weimarer Reichsverfassung die Macht des Monarchen und

³⁸ Zum folgenden vgl. die Biographie von *A. v. Zahn-Harnack*, Adolf v. Harnack, Berlin 1936, 1951, passim und bes. 202, 480 ff.

³⁹ *E. R. Huber*, Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte, Bd. 2 (1964), S. 512 f. (= Nr. 385). Vgl. *A. v. Zahn-Harnack* 480. – Harnacks breit gestreute politische Äußerungen nach 1918, sind gut greifbar im 5. Band „Aus der Werkstatt des Vollendeten“ seiner „Reden und Aufsätze“ (Gießen 1930). Sie zeigen, daß Harnacks Eintreten für die Weimarer Republik, z. B. in der Verteidigung Friedrich Eberts (*Zahn-Harnack* 527 f. und „Aus der Werkstatt des Vollendeten“ S. 62 f., 16 ff.) weit mehr war als nur der Ausdruck einer „kooperativen Loyalität“ oder eines „Vernunftrepublikanismus“ bei gleichzeitiger Abwehrmentalität „nationaler Demütigung“. Letzteres war eher bei führenden kirchlichen Persönlichkeiten, zumal in den Konsistorien der Fall. Vgl. *C. Motschmann*, Evangelische Kirche und preußischer Staat in den Anfängen der Weimarer Republik, Hamburg 1969 und *J. Jacke*, Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918, Hamburg 1976, S. 229.

⁴⁰ Man beachte hierzu Harnacks Schelte des Kaisers im Babel-Bibel-Streit um Friedrich Delitzsch „Preußische Jahrbücher“ 1903. Vgl. dazu *Zahn-Harnack* 342 ff.

seines Kanzlers im Kaiserreich durch Verfassung beschränkt war. Denn keineswegs konnten Gesetze oder Budgets dem Parlament aufoktroiiert werden⁴¹. Auf eine verhängnisvolle Liaison zwischen Kirche und Staat soll das kirchenkritische Schlagwort „Thron und Altar“ ein bezeichnendes Schlaglicht werfen. Doch die Geschichte dieses Schlagwortes, leider noch nicht geschrieben, könnte enthüllen, wie heftig dagegen von liberalen Protestanten zu Felde gezogen wurde^{41a}. Die „Protestantenvereine“ oder der „Evangelisch-soziale Kongreß“, selbst etliche konfessionell-lutherische Gruppen, standen der Hofpredigerpartei um Rudolf Kögel an gesellschaftspolitischem Einfluß nicht nach. Wohl nur die fixe Idee einer den Protestantismus im Kaiserreich total beherrschenden „Thron- und Altar-Ideologie“ kann dazu führen, daß diese Institutionen nicht einmal genannt werden. In der hannoverschen Landeskirche war nach der preußischen Annexion von 1866 das Verhältnis zur neuen weltlichen Obrigkeit empfindlich gestört und blieb es. Aber sogar die im Protestantismus des Kaiserreichs mithin sehr umstrittene Allianz zwischen „Thron und Altar“ sieht im Vergleich mit England nahezu fortschrittlich aus; denn der Landesherr durfte offiziell gewiß kein „Primas“, sondern nur das „praecipuum membrum“, der „Schutzherr“ seiner Kirche, sein. – Die Kirchenpolitik im Kaiserreich wird sogar mit dem Begriff des „Cäsaropapismus“ abqualifiziert, was byzantinische und zaristische Assoziationen weckt. Dagegen spricht, daß in der inoffiziellen, dem Kaiserhaus jedoch beliebten Auffassung vom wilhelminischen Kaiser als „Primas des Protestantismus“ oder in Stöckers privater Schwärmerei vom „heiligen evangelischen Reich deutscher Nation“ die reformatorische Zwei-Reiche-Lehre, wie immer es um ihre direkte Bekanntheit im späten 19. Jahrhundert stand, nicht außer Kraft gesetzt war. Die offizielle Führung hatte sich sogar ausdrücklich vom „theokratischen Modell“ der Karolinger und Ottonen distanziert⁴². Als Wilhelm II. in einer seiner ersten Amtshandlungen Adolf Harnacks Berufung an die Berliner theologische Fakultät gegen den orthodoxen Protest des Evangelischen Oberkirchenrats durchsetzte, war dies eindeutig eine Schutzmaßnahme zugunsten der historisch-kritischen Wissenschaft gegenüber kirchlicher Bevormundung, stand aber überhaupt nicht im Zeichen einer cäsaropapistischen Herrschaft über die Kirche⁴³. Rudolf Sohms berühmte, der kaiserlichen Kirchenpolitik nicht widersprechende Sentenz, daß das Christentum „nimmermehr in Rechtsform“ gefaßt werden könne, ja

⁴¹ Ernst Nolte (Deutscher Scheinkonstitutionalismus, HZ 228, 1972, 229–250) kritisiert unter Anspielung auf Wehlers Buch diesen fälschlich sogenannten „Scheinkonstitutionalismus“, der zum stereotypen Bestandteil schon älterer Polemik gegen das Bismarck-Reich zu gehören scheint.

^{41a} Vgl. aber jetzt G. Besier, Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära, Berlin 1980.

⁴² Vgl. R. Stillfried (Anm. 27) und meine Ausführungen dazu und zu Stöcker im Nachwort meines Buches „Theologie der Reichskrone“ (Anm. 27), S. 150–152.

⁴³ Zahn-Harnack 156–172. Dort (S. 171) auch der Ministerbescheid: „Ich halte mich für verpflichtet, die Versetzung des Professors D. Harnack in die theologische Fakultät der Universität Berlin als eine licht- und heilbringende Tat auf das angelegentlichste zu befürworten“ (16. 9. 1888) und Wilhelms II. Kommentar: „Ich will keine Mucker.“

daß „das Recht ein geborener Heide sei“, wäre unter cäsaropapistischer Herrschaft, wie im Zarenreich, reine Ketzerei⁴⁴.

Die Anwendung des Begriffs „*Imperialismus*“ auf die Außenpolitik im Kaiserreich ist allerdings von führenden Personen, nicht nur Alldeutschen, bejaht worden. Gerade Bürgerlich-Liberale wie der Historiker Meinecke und evangelisch Soziale wie der ehemalige Pfarrer Friedrich Naumann forderten einen deutschen Imperialismus. Doch ist ihnen natürlich jede Kontinuität zur großen Tradition eines christlichen Imperialismus in Spätantike und Mittelalter fremd gewesen. Nicht der Christ Konstantin, sondern der Heide Cäsar stimuliert den evangelisch sozialen Friedrich Naumann zu imperialistischen Forderungen⁴⁵. Und auch der Kaisertitel hatte im Hohenzollernhaus seit 1871 bis zum Schluß nie dieselbe hohe Dignität wie der Titel des „preußischen Königs“. Nicht untypisch ist, daß Wilhelm II. in den Revolutionswirren November 1918 wohl bereit war, als „Deutscher Kaiser“ abzudanken, aber auf den Titel eines „preußischen Königs“ nur verzichten mochte, nachdem er von seinen Militärs massiv unter Druck gesetzt worden war⁴⁶. Andererseits hat der Begriff des Imperialismus in den Wunschvorstellungen vieler Reichsbürger ganz deutlich einen nationalistischen Hintersinn. Propagandaformeln vom „Platz an der Sonne“ und später dann vom „Volk ohne Raum“, die schließlich noch bis weit in die dreißiger Jahre sogar in den Reihen der Bekennenden Kirche positiv verwendet wurden⁴⁷, sind als Synonymbegriff zum Begriff des Imperialismus hinzuzuziehen.

Überhaupt ist der Begriff des „*Nationalismus*“, der doch der Politik der europäischen Staaten im 19. Jahrhundert insgesamt sein Gepräge gab, nur unzureichend wiedergegeben, wenn er, in direkter Kontinuität zu seiner Verwendung im konservativen, rechten politischen Lager nach 1919, bei der politischen Linken im Kaiserreich gar nicht gesucht wird, wo er doch ebenso zu finden ist. Wie pangermanisch national konnte sich Friedrich Engels

⁴⁴ R. Sohm, Der Christ im öffentlichen Leben. In: Verhandlungen des 28. Kongresses für innere Mission in Posen v. 23.–26. September 1895, S. 36 u. Votum S. 50. Vgl. A. Bühler, Kirche und Staat bei Rudolph Sohm, Zürich 1965, S. 272.

⁴⁵ Vgl. E. Fehrenbach, Wandlungen des deutschen Kaisergedankens 1871–1918, München-Wien 1971, S. 200 ff.

⁴⁶ Vgl. K. D. Erdmann. In: Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, 9. Aufl., IV, 1 (1973), S. 142 f.

⁴⁷ H. Rendtorff, Soldatentum und Gottesglaube, Berlin 1937, S. 19.

⁴⁸ An erster Stelle ist ein früher politischer Essay aus der Feder von Engels zu nennen, geschrieben 1841, unmittelbar nach der radikalen Absage an den christlichen Glauben: E. M. Arndt. In: MEGA I, 2, S. 96–108, auch in: Marx/Engels, Werke, Erg. Bd. Zweiter Teil, Berlin 1967, 118–131. In dieser Huldigung an Ernst Moritz Arndt kritisiert Engels dessen „Deutschtümelei“, soweit sie sich mit theologischer Orthodoxie berührt. Doch steht Engels in der Hauptsache des deutschen Nationalismus als einer Sache der Freiheit fest auf der Seite des alten Arndt. Es gibt ein verzerrtes Bild, wenn in der Engels-Biographie dieser von ihm niemals widerrufenen Nationalismus unbeachtet bleibt, ein Defizit, das auch in dem von K. Peters in der Reihe „Protestantismus und Sozialismus“, Bd. 5 herausgegebenen Studien- und Arbeitsbuch festzustellen ist: Friedrich Engels über Religion und Freiheit, Gütersloh 1978.

äußern⁴⁸! Wie national-imperialistisch der so sehr von der bürgerlichen Geschichtswissenschaft diskreditierte, allzeit progressive Historiker Karl Lamprecht, der doch ursprünglich nach Franz Mehrings scharfsichtiger Analyse „praktisch auf dem Boden des historischen Materialismus“ stand⁴⁹! Nationalistische „Kriegstheorien deutscher Sozialisten“ können, obwohl erst in Ansätzen erforscht, bei einer Darstellung der politischen Linken im Kaiserreich nicht ausgeklammert werden⁵⁰.

Problematisch ist die Kennzeichnung des Reiches mit dem Begriff „Bonapartismus“ bzw. „bonapartistische Halbdiktatur“ gar nicht so sehr, weil dieser Strukturbegriff eines allgemeinen Herrschaftssystems eine „reichlich dubiose Traditionsgeschichte“ (L. Gall) hinter sich hat, nämlich auf die polemisch-rhetorische Einschätzung Bismarcks sowohl durch die hochkonservative Kamarilla am Berliner Hofe als auch durch Karl Marx zurückgeht, Vertreter zweier extremer Positionen, die in der Tat manches miteinander gemeinsam hatten. Problematisch ist dieser Begriff vor allem, weil er ebenso wie der schon genannte „Cäsaropapismus“ in einen anderen Kulturbereich gehört. Bismarcks Politik im Kulturkampf – die Bedeutung des politischen Katholizismus wurde von Wehler völlig unterschätzt – Bismarcks Sozialpolitik und auch seine Bündnispolitik können mit einem die französische Herrschaftsstruktur typisierenden Begriff keineswegs erfaßt werden. Schließlich pflegt ein Diktator auch kein Abschiedsgesuch einzureichen⁵¹.

Man wird nicht nur einige Begriffe infrage stellen können, die Wehlers Darstellung leiten. Man wird umgekehrt auch den Mangel an solchen Begriffen bedauern, welche nun wirklich als Typenbegriffe historisch angemessen sind. Nirgends wird z. B. die Bedeutung der *Vereine* erkannt. Dabei ist das gesellschaftliche Leben im Kaiserreich in nicht geringem Ausmaße durch ein breites Vereinsspektrum gekennzeichnet. Hätte Wehler dem Typus der Vereine größere Aufmerksamkeit geschenkt, wäre sicherlich auch die flüchtige Abqualifizierung der kirchlichen Sozialarbeit als „nobler Impuls von Außenseitern“ unterblieben. Eine Breitenwirkung des „Evangelisch-Sozialen Kongresses“, der christlich inspirierten Genossenschaften (u. a. Raiffeisen!) und der vereinsmäßig organisierten Werke der Inneren Mission kann über-

⁴⁸ Nach H.-J. Steinberg, *Karl Lamprecht*. In: H.-U. Wehler (Hg.). *Deutsche Historiker I*, KVR 331–333, Göttingen 1971, S. 60.

⁵⁰ W. Wette, *Kriegstheorien deutscher Sozialisten*, Stuttgart 1971 (S. 98 ff. zu Marx u. Engels, S. 118 ff. zu Lassalle, S. 162 ff. zu Kautsky). Bewußte Pazifistin war Rosa Luxemburg!

⁵¹ Seit seiner 1969 erschienenen Habilitationsschrift „Bismarck und der Imperialismus“ (4. Aufl. München 1976) besteht Wehler auf dem Begriff des „Bonapartismus“ zur Typisierung von Bismarcks „Kanzler-Diktatur“. Zur Kritik am Begriff s. einige Augsburger Vorträge des 13. deutsch-französischen Historikerkolloquiums, September 1975, hg. v. K. Hammer u. P. C. Hartmann, *Der Bonapartismus, Historisches Phänomen und politischer Mythos*, München 1977 und bes. L. Gall, *Bismarck und der Bonapartismus*, HZ 223, 1976, 618–637. Axel Kuhns Versuch, mit Hilfe einer breiten Marx-Engels-Exegese den Begriff als Typusbegriff für die Bismarckherrschaft zu retten, hat mich nicht überzeugt: A. Kuhn, *Elemente des Bonapartismus im Bismarck-Deutschland*. In: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, Tel Aviv, Bd. VII, 1978, S. 277–297.

haupt nicht geleugnet werden. Mitternachtsmission, Krankenpflege, Betreuung der Geisteskranken, Trinkerheilstätten, Auswanderermission, Herbergen zur Heimat, Jugendhöfe, Bahnhofsmision usw. sind im Kaiserreich gewachsene Institutionen, die im Vergleich mit den damals meist dezidiert antikirchlichen Initiativen der Sozialdemokratie sehr gut abschneiden. Freilich ist die Darstellung des christlichen Vereinswesens im Kaiserreich erschwert durch die Quellenlage. Weithin fehlt es an Auswertung von Jahresberichten, Statistiken und Synodalprotokollen. Die Kirchengeschichtsschreibung, die im 19. Jahrhundert immer noch die kirchliche Sozialgeschichte gegenüber der Theologiegeschichte unterbewertet, hat hier ein wenig erschlossenes Gebiet zu erarbeiten.

Ein letztes Thema sei angesprochen, welches sich kaum in Wehlers Strukturanalyse einfügen kann. Es ist das weite und freilich nicht exakt ausmeßbare Feld der allgemeinen öffentlichen Meinung oder die *Mentalität* der Gesellschaft, um einen aus der französischen Mediävistik kommenden Ausdruck aufzunehmen⁵². Die öffentliche Meinung ist der Forschung am ehesten greifbar in der veröffentlichten Meinung. Wie steht es mit der Pressefreiheit im Reich, jedenfalls außerhalb der Jahre der Sozialistenverfolgung mit ihren strengen Zensurmaßnahmen 1878–1890? Welches Bild bot die kirchliche Presse? Ein kaum erforschtes Gebiet. Auch hier können schon wenige Beobachtungen Wehlers Darstellung des politischen Systems im Kaiserreich zwar nicht konterkarieren, aber doch auflockern:

Es ist bemerkenswert, daß Leo Tolstojs Schrift „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“, worin der Dichter die cäsaropapistische Diktatur im Zarenreich, ja alle christliche Orthodoxie als satanisch anprangert, nicht im zaristischen Rußland, wohl aber im Berlin der Kaiserzeit sowohl in russischer als auch in deutscher Sprache erscheinen konnte⁵³. Die religiösen Sozialisten Kutter, Ragaz und Blumhardt wurden der Öffentlichkeit keineswegs durch Zensur vorenthalten. Die von Adolf Stöcker, Rudolf Todt u. a. herausgegebene Zeitschrift „Der Staatssozialist“ konnte zwar im Zuge der „Sozialistengesetze“ verboten werden, wogegen Rudolf Todts so viel diskutiertes und doch verkanntes Werk „Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft“ nicht unter die Sozialistengesetze fiel. Rudolf Todt war zuletzt immerhin ein angesehener Kirchenmann im sicheren Hafen einer Superintendentur zu Brandenburg (gest. 1887)⁵⁴. Auch die Tatsache, daß im 47 Jahre dauernden Kaiserreich im Vergleich zur 12jährigen NS-Zeit, aber auch im Vergleich zur 14jährigen Weimarer Republik, auffallend wenige Strafverfahren wegen Hoch- und Landesverrats stattfanden, zeigt, daß die Bedeutung einer allzu direkten Kontinuität zwischen dem „zweiten“ und „dritten“ Reich deutscher Geschichte ohne Analyse der dazwischen liegenden

⁵² Vgl. G. Duby, *Histoire des mentalités*, Paris 1961, 937–966. J. Le Goff, *Les mentalités. Une histoire ambiguë*, Paris 1974.

⁵³ L. Tolstoj, *Das Reich Gottes ist inwendig in euch*, Leipzig 1903. Das Buch entstand 1893. Die erste Ausgabe des russischen Originals erschien in Berlin 1894.

⁵⁴ Vgl. G. Brakelmann, *Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert*, Witten 1966, 111 ff.

Brüche und Zäsuren wie 1. Weltkrieg, Revolution und Versailler Vertrag nicht auskommen kann⁵⁵. Schließlich ist im Hinblick auf die gesellschaftliche Unfreiheit im Kaiserreich darauf hinzuweisen, daß auch die aristokratische Führungsschicht, ja sie besonders, dieser nicht enthoben war. Ich wage es, einer Äußerung Theodor Fontanes historischen Quellenwert für die Mentalitätsforschung zu entnehmen. Kein Tagelöhner, sondern ein Baron erklärt sich dort, in „Effi Briest“⁵⁶: „Man ist nicht bloß ein einzelner Mensch, man gehört einem Ganzen an und auf das Ganze haben wir beständig Rücksicht zu nehmen, wir sind durchaus abhängig von ihm . . . Jenes, wenn sie wollen, uns tyrannisierende Gesellschafts-Etwas, das fragt nicht nach Charme und nicht nach Liebe und nicht nach Verjährung. Ich habe keine Wahl. Ich muß.“

3. Evangelische Prinzipien für eine theologische Beurteilung.

Wehlers Buch steht in einer breiten Reihe von neueren Arbeiten, die sich bewußt zur „Parteilichkeit“ in historischer Wissenschaft bekennen und diese ihre Parteilichkeit direkt oder indirekt an der Basis-Überbau-Theorie von Karl Marx orientieren. Das Problem des Werturteils steht als solches nicht zur Diskussion⁵⁷. Ein altes „erkenntnisleitendes Interesse“ wird offengelegt: „Historia magistra vitae“⁵⁸. Lernziele der problemorientierten historischen Strukturanalyse werden immer wieder klar formuliert. Sie heißen, kurz zusammengefaßt: Erziehung zu demokratischem Bürgerverhalten, Befürwortung der Revolution von unten (S. 27), Widerstand gegen jede Revolution von oben (S. 37), Kritik am kapitalistischen System als einem System permanenter sozialer Krise (S. 51), damit auch Kritik an einer Regierungsform, die sich dadurch legitimiert, „daß die Regierungen durch gezielte Interventionen die Wachstumsstörungen zu korrigieren und damit die andauernde Stabilität von Wirtschaft und Gesellschaft zu erhalten bemüht sind“ (S. 57. Vgl. in der Bundesrepublik die Diskussion um „Stamokap“), uneinge-

⁵⁵ Mein Bruder J. F. Staats (Bonn) hat sich der Mühe unterzogen, die einschlägigen Zahlen laut Kriminalstatistik für das Jahr 1927 (= Statistik des deutschen Reiches, Bd. 370, Berlin 1930) zusammenzustellen. Im folgenden gebe ich die Zahlen der wegen Hochverrats Verurteilten einschließlich der Verurteilung wegen einfacher Vorbereitung des Hochverrats und Verabredung des Hochverrats. Vor 1882 war eine entsprechende Statistik nicht auffindbar, auch für die Jahre 1884, 1894, 1906 und 1910–1912 konnten die Zahlen nicht ermittelt werden. Dennoch ergibt sich ein eindrucksvolles Bild: große Veränderungen markieren die Jahre 1919 und 1933. Das Jahr 1920 liegt beispielsweise mit 51 Verurteilungen weit über der Zahl von 30 Verurteilungen, die seit 1882 insgesamt im Kaiserreich ermittelt werden konnten: 1882 = 2; 1883 = 1; 1885 = 2; 1886 = 3; 1887 = 7; 1888 = 3; 1889 = 0; 1890 = 1; 1891 = 0; 1892 = 5; 1893 = 1; 1894 = 0; 1895 = 0; 1896 = 0; 1897 = 1; 1898 = 0; 1900 = 0; 1901 = 0; 1902 = 0; 1903 = 0; 1904 = 0; 1905 = 0; 1907 = 1; 1908 = 1; 1909 = 0; 1913 = 0; 1914 = 1; 1915 = 0; 1916 = 0; 1917 = 0; 1918 = 0.
1919 = 225; 1920 = 51; 1921 = 32; 1922 = 44; 1923 = 16; 1924 = 338; 1925 = 328; 1926 = 1; 1927 = 35; 1928 = 24; 1929 = 20; 1930 = 61; 1931 = 70; 1932 = 230; 1933 = 1697.

schränkte Bejahung des Streiks „als normales Mittel des Arbeitskampfes“ (S. 92), d. h. Ablehnung des Ideals einer konfliktlosen Gesellschaft usw., um nur die wesentlichen Zielvorstellungen zu nennen. Ich selbst halte diese alle sowohl für problematisch als z. T. auch für richtig. Darum kann es hier nicht gehen. Hier stellt sich die Frage: Gibt es vergleichbare Lernziele im Fach Kirchengeschichte? Diese Frage rührt unmittelbar an den so viel erörterten Themenkomplex: „*Die Kirchengeschichte als theologische Disziplin*“.

Das so offene Eintreten für Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft kann einen evangelischen Theologen, der sich mit Kirchengeschichte befaßt, dazu provozieren, den konfessorischen Charakter seiner eigenen Disziplin mehr hervorzuheben (auch Gottfrieds Arnolds „Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte“, mit welcher die moderne Absage an eine orthodox-konfessionalistische Geschichtsdeutung beginnt, hatte ja konfessorischen Charakter!). Das zur Diskussion stehende Buch Wehlers führt mich zur Formulierung von drei Prinzipien für das theologische Urteil in der Kirchengeschichtswissenschaft, ohne daß diese in allem Originalität beanspruchen können⁵⁹:

Kirchengeschichtliche Quellen stehen fast durchweg in einer mehr oder weniger deutlichen Beziehung zum urchristlichen Bekenntnis, welches eine universalhistorische Ausrichtung schon in der Nennung des Namens Pilatus

⁵⁶ *Th. Fontane*, Effi Briest, 27. Kapitel, zitiert nach Bd. 4 der von *W. Keitel* hg. Gesamtausgabe des Carl Hanser Verlages 1963, 235 f.

⁵⁷ Hierin unterscheidet sich Wehler von einer seit langem in der Geschichtswissenschaft geführten Theoriediskussion, die spürbar angeregt wurde durch die philosophische Erkenntnis, daß es absolute Objektivität in der Geschichtswissenschaft nicht geben könne, etwa bei *K. Mannheim*, Ideologie und Utopie (1952) und besonders bei *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode (1. Aufl. 1960). Ich nenne nur folgende Titel: *R. Witttram*, Anspruch und Fragwürdigkeit der Geschichte, Göttingen 1868; *D. Junker*, Über die Legitimation von Werturteilen in den Sozialwissenschaften und der Geschichtswissenschaft, HZ 211, 1970, 1–33; *H. von der Dunk*, Wertfreiheit und Geschichtswissenschaft, HZ 214, 1972, 1–25; *K.-G. Faber*, Theorie der Geschichtswissenschaft, München 1971, 3. Aufl. 1974 (darin bes. die letzten Kapitel über das historische Urteil, über Erkenntnis und Interesse und über Grenzfragen der Geschichtswissenschaft, S. 165–220); *Th. Schieder* (Hg.), Methodenprobleme der Geschichtswissenschaft, HZ Beiheft 3, München 1974, darin die Aufsätze von *D. Junker* u. *P. Reisinger*, Was kann Objektivität in der Geschichtswissenschaft heißen und wie ist sie möglich? S. 1–46; *K.-G. Faber*, Die geschichtliche Welt und die Marx'sche Basis-Überbau-Theorie, S. 47–73, und die Beiträge in dem von *R. Koselleck* und *W. J. Mommsen* hg. Tagungsabend „Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft“ (= Beiträge zur Historik 1), DTV Wiss. Reihe 4281, München 1977, darin bes. *W. J. Mommsen*, Der perspektivische Charakter historischer Aussagen und das Problem von Parteilichkeit und Objektivität historischer Erkenntnis, S. 441–468.

⁵⁸ Darum kann man Wehlers Buch mit *W. J. Mommsen*s vorsichtiger Einschätzung als eine Erneuerung des Typs der Aufklärungsgeschichtsschreibung charakterisieren. Vgl. *R. Koselleck*, Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte. In: Ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/M., 1978, S. 38–66. *W. J. Mommsen*, Die Mehrdeutigkeit von Theorien in der Geschichtswissenschaft. In: *J. Kocka* u. *Th. Nipperdey*, Theorie und Erzählung in der Geschichte (Anm. 32), S. 334–370 (339, Anm. 5).

als eines weltgeschichtlichen Zeugen und besonders in der Ansage der kommenden Herrschaft des Kosmokrators Christus über alle Toten und Lebenden erkennen läßt. Nun ist aber zu konstatieren, daß in der europäischen Geschichte der Neuzeit wie auch in der deutschen Geschichte des Kaiserreiches und in dem halben Jahrhundert danach eine weltgeschichtliche Bedeutung des Christentums sehr schwer nachweisbar ist. Die „Christliche Welt“ ist der anspruchsvolle und verfängliche Titel einer noch aus der Kaiserzeit stammenden Zeitschrift. Aber Karl Barths scharfe Frage: „Wo hat denn die Gotteswelt offene Fenster gegen unser Gesellschaftsleben hin?“ war gegenüber der neuesten Kirchengeschichte Deutschlands wohl angebrachter⁶⁰. Nach Wehlers quantitativer Einschätzung liegt die gesellschaftliche Relevanz der evangelischen Kirche im Kaiserreich unter einem einzigen Prozent! Der Kirchenhistoriker wird auf eine höhere, aber wahrscheinlich nicht sehr viel höhere Prozentzahl kommen. Freilich sind universalhistorische Bezüge im-

⁵⁹ Den entscheidenden Impuls für einen theologischen Umgang mit Kirchengeschichte verdanke auch ich dem bahnbrechenden Aufsatz von *G. Ebeling*, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (1947). In: Ders., Wort Gottes und Tradition, *Ki Konf* 7, 1964, 9–27. Das wohl durch den Titel dieses Aufsatzes bedingte Mißverständnis, die Geschichte der Kirche erschöpfe sich für Ebeling in der Geschichte der Schriftauslegung, wurde hoffentlich endgültig ausgeräumt von *K. Bornkamm*, Kirchenbegriff und Kirchengeschichtsverständnis, *ZThK* 75, 1978, 436–466 (456 ff.). – Der in der Kirchengeschichte zum Tragen kommende christliche Sinn von Universalgeschichte ist immer wieder herausgestellt worden von *W. Pannenberg*, zuletzt in seinem Kapitel „Die Kirchengeschichte“. In: Ders., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973, 393–40. Aber einen universalhistorischen Charakter der Kirchengeschichte als „umfassendster theologischer Disziplin“ erkennt auch Ebeling an, doch anders als in Pannenburgs weitgespannter heilsgeschichtlicher Schau. Vgl. *G. Ebeling*, Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung (VTB 446), 1975, 78 ff. Wieder anders erkennt *T. Rendtorff* eine universalhistorische Grundstruktur in der „Überlieferungsgeschichte des Christentums“, wobei *Rendtorff*, geleitet vom Begriff der Überlieferungsgeschichte in der Theologie des Alten Testaments, so streng einen Prozeß bzw. eine Kontinuität in der christlichen Geschichte annimmt, daß die neuzeitliche Unterscheidung zwischen Christentum und Kirche de facto als irreversibel angesehen werden müßte. Meine im folgenden genannten Einwände gegen eine einseitige Betonung der Geschichte als Kontinuität machen mir auch Rendtorffs Überlegungen problematisch. Vgl. *T. Rendtorff*, Überlieferungsgeschichte des Christentums. Ein theologisches Programm. In: Ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, 1972, 13–40. – Auf die Geschichte der „Strittigkeit des christlichen Gottes“ und der „Anfechtung“ weist in Auseinandersetzungen mit Pannenberg hin *E. Mühlberg*, Gott in der Geschichte, *Ku D* 24, 1978, 244–261. – Eine Geschichtstheorie als „Anamnese“ bzw. „Memoria“ von Christi Kreuz und Auferstehung unter fast ausschließlicher Betonung des Leidens begegnet bei *J. B. Metz*, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, *Concilium* 8, 1972, 399–407 und Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 77–119. Ohne Metz zu kennen, hatte ich schon in meinem Aufsatz „Theologie ohne Memoria oder der vergessene Arndt“, *Dt Pfr Bl.* 79, 1979, 106–108 eine solche Theorie ernstgenommen.

⁶⁰ *K. Barth*, Der Christ in der Gesellschaft, Tambacher Vortrag 1919. In: *J. Moltmann* (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie I, München 1962, S. 6. Vgl. *O. Köhler*, In der Nachgeschichte der „christlichen Welt“. In: *L. Hein* (Hg.), Die Einheit der Kirche. FS Peter Meinhold, Wiesbaden 1978, S. 417–434 (bes. 422).

mer wieder vereinzelt feststellbar. Trotzdem wird man die Kirchengeschichte als Universalgeschichte an alter Kirche, an den Kirchen des Ostens, an Mittelalter und Reformationszeit leichter begreifbar machen können. Darum wäre die Zurückdrängung dieser Abteilungen zugunsten eines sich überwiegend an der deutschen Neuzeit orientierenden kirchengeschichtlichen Unterrichts aus Gründen der theologischen Didaktik eine Katastrophe der kirchengeschichtlichen Wissenschaft. Das christliche Wahrheitsverständnis kennt auch die Frage nach Wahrheit in der Geschichte. In der älteren Kirchengeschichte wurde diese Frage sehr komplex und sehr konkret beantwortet. Anschaulich stellt sich gerade dort das Problem einer historischen Weltgeltung des Christentums (z. B. in der altkirchlichen Apologetik, in der Kaiser-, Konzils- und Papstgeschichte, in der altkirchlichen und mittelalterlichen Missionsgeschichte und Sozialgeschichte). Auch wenn frühere Antworten heute nicht mehr überzeugen, so erinnern doch selbst sie an das urchristliche Bekenntnis zu Christus als dem Herrn der Welt. Als erstes Prinzip sei darum formuliert: *Kirchengeschichte ist wesentlich Universalgeschichte.*

In Wehlers Gesamtdarstellung ist das Kontinuitätsproblem in der neueren deutschen Geschichte, in dicker Linienführung demonstriert, ein methodischer Leitfadent. Es orientiert sich maßgeblich an den Erfahrungen des Nationalsozialismus. Aber auch die von Wehler so scharf abgelehnte nationalistische deutsche Geschichtsschreibung hat sich bekanntlich an epochalen Erfahrungen orientiert, die aber vor 1871 liegen, hauptsächlich in der Zeit der antinapoleonischen Freiheitskriege. Darum ist die in der Fachwelt einmal gefallene karikierende Bemerkung, daß der so antiborussische Wehler im Verborgenen ein borussischer „Treitschke-redivivus“ sei, nicht ganz abwegig⁶¹. Auch das Insistieren auf einer so strengen Logik in der Geschichte, so daß diese in fortschreitender Kontinuität die Wahrheit schon ans Licht bringen werde, sei es zum Heil oder um Unheil, entspricht preußischer Geschichtsauffassung, wie sie nicht treffender als in Bismarcks berühmten Ausspruch begegnet, daß die Geschichte in ihren Revisionen noch genauer sei als die Prüfungen der preußischen Oberrechnungskammer⁶². – Demgegenüber kann sich das Kontinuitätsproblem für eine theologisch verantwortete Kirchengeschichtsschreibung weder ausschließlich an einzelnen politischen Epochen orientieren noch kann es einfach gelöst werden durch den Aufweis einer angeblich in der Geschichte liegenden logischen Konsequenz.

Ich gebe hierfür ein Beispiel: Friedrich Schiller hatte einmal in seinem „Resignation“ überschriebenen Gedicht folgenden Satz gebracht: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“⁶³. Dieser von Schiller tatsächlich ganz resignierend dahingesprochene Satz wurde im 19. und 20. Jahrhundert verändert in eine moralische Formel für das oft so zielgerichtete Kontinuitätsbewußtsein sowohl in der nationalistischen als auch in der sozialistischen Geschichtsdarstellung. Die deutschen Freiheitskriege hatten für eine weite Verbreitung der Vorstellung gesorgt, daß Gottes Gericht immanent in politischer Geschichte

⁶¹ Nipperdey (Anm. 3), S. 542.

⁶² O. v. Bismarck, Gedanken und Erinnerungen II, Stuttgart-Berlin 1905, S. 246.

erfahrbar ist. So interpretierte Ernst Moritz Arndt in seinem von der späteren politischen Rechten ebenso wie von der politischen Linken hochgeschätzten „Soldatenkatechismus“ von 1812/13 die Freiheitskriege als eine Zeit, da „Gott mit seinem Weltgericht sichtbar über die Erde hinwandelt“⁶⁴. Dann entsprach diese Formel der Philosophie Hegels mit ihrem hoffnungstarken politischen Optimismus wie erst recht der marxistischen Revolutionstheorie.

⁶³ Friedrich Schiller, Resignation (S. W. hg. v. Goedeke), Stuttgart 1877, I, 46. – Das 1784 entstandene Gedicht beklagt den Trug in der Hoffnung und die Vergänglichkeit im Genuß: „Des Lebens Mai blüht einmal und nicht wieder... was sollen deine Götter, des kranken Weltplans schlaue erdachte Retter?... Was man von der Minute ausgeschlagen, gibt keine Ewigkeit zurück.“ In diesem Kontext ist der Satz „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“ ein Ausdruck fatalistischer Resignation. Dem entspricht, daß für Schiller nicht so sehr die Weltgeschichte, als viel mehr die Theaterbühne die Stätte moralischer Gerichtsbarkeit ist. Aber bald löste sich der Satz aus seinem Kontext und wurde schließlich im 19. Jh. zu einer beliebten Parole für den Glauben an die der Geschichte innewohnenden Gerechtigkeit und die strafende Zeit. Derartig moralisch aufgeladen kam der Satz für sich genommen dann auch der bekannten Auflösung der christlichen Eschatologie im prozessualen Vollzug der Geschichte entgegen und er entsprach trefflich der Vorstellung Hegels von der teleologischen Einheit der Weltgeschichte, in der „die Welt des Wollens nicht dem Zufall anheimgegeben ist“ (G. F. W. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, ed. Hoffmeister 1955, 29). Die Sache bei Hegel passim. Der Satz selbst in der „Philosophie des Geistes; § 548 (Glockner 10, 427). – An R. Kosellecks profunden Ausführungen (Vergangenheit und Zukunft, 1979, S. 60, 145, 331) ist doch dies zu kritisieren, daß er den erst in einer späteren Publizistik belegbaren Sinn des Satzes schon Schillers unterstellt und daß er den für die deutsche Geistesgeschichte wichtigen Umbruch der Freiheitskriege nicht bemerkt, der die neue Sinnggebung, übrigens auch für Hegel, wesentlich schuf. Das zeigt klar die Publizistik E. M. Arndts. S. nächste Anm.

⁶⁴ E. M. Arndt, Kurzer Katechismus für teutsche Soldaten, 1812 (ed. Leffson/Steffens 10, 115) beginnt mit dem Satz: „Es ist je und je ein herrlich und löblich Ding um die Geschichte; denn sie lehrt uns Gott und die wunderbare Verkettung der Dinge kennen und zeigt in einer langen Reihe der Jahre und Jahrhunderte, wie die Tugend zuletzt ihren Lohn und das Laster seine Strafe empfängt, und wie die große Vergeltung Gottes durch den Weltlauf wandelt.“ Kap. 14: „Diesen Spiegel eines christlichen Soldaten habe ich hingestellt, ... weil wir in merkwürdigen und gewaltigen Zeiten leben, wo Gott mit seinem Weltgericht sichtbar über die Erde hinwandelt, und wo ein jeglicher berufen ist, durch edle Arbeiten und herrliche Gefahren darzutun, ob er zu den Verworfenen oder zu den Redlichen gehört“ (Leffson-Steffens 10, 127). Die von Lukian formulierte und in der Geschichtsschreibung der Aufklärung beliebte Spiegelmetapher, wonach von der Historie gefordert wird, dem Menschen einen unparteiischen Spiegel seiner Pflichten vorzuhalten, hat also bei Arndt eine neue eschatologische Dimension bekommen (vgl. R. Koselleck, der hier wie auch sonst die Bedeutung Arndts für die neuere Geschichtstheorie m. W. außer Acht läßt: Vergangene Zukunft, Frankfurt/M., 1979, 179). Dieselbe Geschichtstheologie liegt auch Arndts späteren „Katechismus für den teutschen Kriegs- und Wehrmann“ von 1813 zugrunde (Leffson/Steffens 10, S. 135, 142, 161). Zur Wirkungsgeschichte des „Kurzen Katechismus“ von 1812 im deutschen Kommunismus und seiner Zweitfassung von 1813 im deutschen Nationalismus und in der Militärseelsorge s. R. Staats, Der Wert des christlichen Politikers Ernst Moritz Arndt für nichtchristliche politische Systeme. In: The Church in a Changing Society, CIHEC-Konferenz in Uppsala 1977 (= Publications of the Swedish Society of Church History, N. S. 30), Uppsala 1978, 250–256 und Ders., Theologie ohne Memoria oder der vergessene Arndt (Anm. 59).

Selbst der Kommunist Nikolaj Bucharin, ein Lieblingsschüler Lenins, klammerte sich während des ihm von Stalin aufgezwungenen Schauprozesses 1938 an diesen Satz und zitiert ihn als einen Satz Hegels: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“⁶⁵. Aber auch Fritz von Bodelschwingh suchte 1941 in seiner Eingabe an Hitlers Leibarzt Brand, worin er mit dem Mut eines Märtyrers gegen die Krankentötungen protestierte, mittels dieser Formel den Nationalsozialisten zu beeindrucken. Bodelschwingh schrieb: „Dadurch geben wir den Feinden unseres Vaterlandes willkommenen Waffen in die Hand; und eine Maßnahme, die einem hochgespannten rassistischen Idealismus entspringen sein mag, führt zu einer Vertiefung des Völkerhasses und zu einer Verlängerung des Krieges. Immer ist die Weltgeschichte zugleich das Weltgericht“⁶⁶. – Es wäre zu prüfen, ob nicht manche moderne Geschichts- und auch Kirchengeschichtsdarstellung im Banne jener alten moralisch-idealistischen Konzeption steht. Bei Wehler dürfte das der Fall sein, weil er ganz und gar darauf verzichtet, das Kontinuitätsproblem geistesgeschichtlich zu hinterfragen. Nun ist aber dieser Satz „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“ auch voller theologischer Implikationen, weil er das jenseitige Gericht Gottes in die menschliche Geschichte versäkularisiert. Theologisches Nachdenken kann sogar dazu führen, daß man diesen Satz für ziemlich unchristlich halten wird.

Allerdings ist dem Kirchenhistoriker das Kontinuitätsproblem keineswegs fremd; auf Schritt und Tritt beschäftigt er sich mit kirchlichen Traditionen, das heißt doch mit Kontinuitäten⁶⁷. Wohl intensiver als den Allgemeinhistoriker nimmt ihn die Konstanz von Strukturen und Geisteshaltungen in Anspruch, weil sein eigentlicher Gegenstand das jahrtausendealte Christentum bleibt, das trotz seiner Wandlungen und Verwandlungen die Kontinuität mit seinem Ursprung sucht. In der allgemeinen Geschichtswissenschaft sind bekanntlich Forschungsinteresse und Forschungsgegenstand viel größeren Veränderungen ausgesetzt. Nicht einmal die in Lehrbüchern der Historik der Kirchengeschichte nebengeordneten anderen historischen „Zweigwissenschaften“ wie Rechts-, Wirtschafts-, Kunst- und Literaturgeschichte kennen ähnliche epochenüberdauernde Kontinuitäten. Kein Gerichtssaal, keine Wirtschaftskonferenz, kein Museum, Konzertsaal oder Theater spiegelt so sehr ein historisches Kontinuitätsbewußtsein wie beispielsweise der christliche Gottesdienst mit seinen Gebeten und Liedern, mag doch nicht einmal ein Gottesdienst in allermodernster Gestalt auf den Namen Jesus verzichten. Carl Friedrich von Weizsäcker konnte die Theologie diejenige Humanwis-

⁶⁵ A. G. Löwy, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*. Bucharin: Vision des Kommunismus, Wien 1969, 391 f. und S. Cohen, Nicolas Boukharine. Aus d. Amerikanischen v. *Th. Stern*, Paris 1979, 452.

⁶⁶ K. Pergande, *Der Einsame von Bethel*, Stuttgart 1953. Obiges Zitat nach Th. Kuessner, *Ein leuchtend und wärmend Licht – Fritz v. Bodelschwingh*, 4. Aufl. Bethel 1955, S. 47.

⁶⁷ Vgl. A. Lindt, *Kontinuität und Diskontinuität in der Sicht evangelischer Kirchengeschichtswissenschaft*, In: *Kontinuität und Diskontinuität in den Geisteswissenschaften*, 1973.

senschaft nennen, die über „Langzeiterfahrung“ verfügt⁶⁸. Diese Beobachtung paßt vor allen anderen theologischen Disziplinen zur Kirchengeschichtswissenschaft.

Nun bringt in die Kirchengeschichte Kontinuität ganz entscheidend die Wirkungsgeschichte des Evangeliums von Jesus Christus. Und diese ist jeweils nachweisbar in ihrer Offensichtlichkeit, aber auch in ihrer Verfremdung und Verhüllung. Nicht in einzelnen Epochen der Geschichte sollte ein wissenschaftlicher Theologe so sehr die Wertmaßstäbe für sein Urteil suchen wie in der Geschichte von Jesus Christus. Die Christus-Anamnese gibt ihm, wenn man so will, sein „ideologiekritisches Potential“. In Erinnerung an Jesus Christus gewinnt er die Einsicht, daß nicht nur Hoffnung, sondern auch Anfechtung aus dem Studium der gesamten Geschichte, nicht nur der Kirchengeschichte, kommen. Neben dem manifest gewordenen Auferstehungshoffnungen wird eine theologisch verantwortete Darstellung immer auch die Geschichte der Anfechtungen und Zweifel schreiben, gleichsam die Passionsgeschichte, in deren Mitte der leidende, vereinsamte Mensch steht und in der auch das Schicksal des Judas und der fliehenden Jüger eigentümliche Analogien kennt: Geschichte gesehen mit dem „Blick von unten“ (Bonhoeffer). Darum sei ein zweites Prinzip genannt: *Kirchengeschichte ist wesentlich die Darstellung der Wirkungsgeschichte des Evangeliums. Ihre Werturteile sind mehr oder weniger von der Christusanamnese ihres Autors bestimmt.*

Wehlers politisches Urteil ist penetrant moralisch. Es muß wohl deshalb in Kauf genommen werden, daß ganze Bereiche wie etwa Kunst und Kultur im Kaiserreich, merkwürdigerweise aber auch die damals so gesellschaftskritischen Frauenbewegungen, außer Acht bleiben, weil sie einen seines eigenen moralischen Problems so bewußten Gesellschaftskritiker nicht interessieren⁶⁹. Aber auch manche Kontinuitäten, die nicht zum eigenen Werturteil passen, müssen dann unentdeckt bleiben, wie beispielsweise jene Linie, die vom christlichen Preußentum zum Widerstandskreis gegen Hitler führte. Wer eifrig Kontinuitäten zwischen Kaiserreich und Hitlerdeutschland zusammenträgt und dabei die so offenkundige Kontinuität zwischen dem *christlichen* Preußen und dem militärischen Widerstand übersieht, gibt zu erkennen, daß auch die problemorientierte historische Strukturanalyse, ja gerade sie, nicht gefeit ist gegen willkürliche Arrangements.

Eine Erscheinung wie der bewußt evangelische Schriftsteller Jochen Klepper könnte ganz und gar nicht zum Geschichtsbild Wehlers stimmen. Jochen Klepper hatte vor seinem und seiner Familie Freitod am 10. Dezember 1942, wodurch sie den Folterungen der Gestapo entgingen, auf eine Erneuerung der preußischen Monarchie gegen den Hitler-Staat gesetzt. Nachdem im Mai 1940 zur Beisetzung des gefallenen Kaiserenkels Wilhelm in Potsdam

⁶⁸ Zitiert nach H. Reller, H. Müller, M. Voigt (Hgg.), Evangelischer Gemeindekatechismus, Gütersloh 1979, S. 138. Die von mir im Original nicht verifizierte Formel scheint mir das auszudrücken, was Weizsäcker in seinem Buch „Die Tragweite der Wissenschaft“ (1964) ausführt, u. a. in der Hypothese, „daß unser Geschichtsbegriff nicht weniger, sondern in noch höherem Maß eine Gabe des Christentums an die moderne Welt ist als unser Begriff des Naturgesetzes“ (S. 189).

⁶⁹ Vgl. die Kritik von W. Conze, S. 513 (Anm. 3).

rund 50 000 Menschen zusammengeströmt und Klepper aufgrund seiner Beziehungen zur Kaiserin der Trauerfeier im Gefolge der Hohenzollernfamilie beigewohnt hatte, schrieb er in sein Tagebuch, es sei „wie eine Entsühnung der Flucht des Kaisers im November 1918“ gewesen, die preußischen Festdaten: 1640 (Beginn der Regierung des Großen Kurfürsten), 1740 (Friedrich d. Gr.), 1840 (Friedrich Wilhelm IV.) seien nun durch das Jahr 1940 symbolisch erfüllt: „Es war, als habe Gott es mir vergönnt, in einem ernsten, großen Bilde noch einmal abschließen zu dürfen, was mir die Monarchie bedeutet . . . In dieser Stunde in der Friedenskirche war eine Lösung für das ganze deutsche Volk gefunden, auch vom Dritten Reiche her . . .⁷⁰“ Das Kontinuitätsbewußtsein Kleppers mag aus unserer Sicht etwas Künstliches haben. Trotzdem belegt es, wie sehr sich in der Suche nach historischen Kontinuitäten immer auch religiöse und moralische Erfahrungen eines einzelnen auswirken können.

Die sicherlich nie ganz erfüllbare Forderung, daß ein Historiker bei der Darstellung von Geschichte „zeigen“ müsse, „wie es eigentlich gewesen“ (Ranke), sollte doch jenem Historiker, der auch ein Theologe ist, wichtig bleiben, weil er sein eigenes Urteil als jeweils zeitbedingt und zeitverhaftet erkennen muß. Darum behält auch der tolerante und humane Grundsatz seine Gültigkeit, daß die Vergangenheit zunächst nach den ihr damals zugänglichen sittlichen Maßstäben zu beurteilen ist. Es scheint mir lehrreich zu sein, wie gerade Dietrich Bonhoeffer, der sich nie sonderlich zur Kirchengeschichte hingezogen gefühlt hatte, gegen Ende seines Lebens ein fast historistisches Verhältnis zur allgemeinen Geschichte fand. Bonhoeffer setzte der im Grunde idealistischen „Grundkonzeption des Entwicklungskontinuums“ den Rankeschen Satz entgegen, daß jeder geschichtliche Augenblick „unmittelbar zu Gott“ ist. Nicht aus einem allgemeinen Geschichtsbegriff, sondern „ganz von den *Inhalten* und *Gegenständen* her“ sei das Verhältnis zur Vergangenheit zu bestimmen⁷¹.

⁷⁰ J. Klepper, Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus den Tagebüchern 1932–1942 (1956), DTV-TB, 27.–29. Mai 1940, S. 886–889.

⁷¹ D. Bonhoeffer, Brief v. 9. 3. 44. Widerstand und Ergebung, Neuausgabe, 2. Aufl. 1977, S. 258. Bonhoeffer mußte Rankes berühmten Satz aus dem Gedächtnis zitieren, dabei machte er aus der „Epoche“ den „Augenblick“; seine Kritik an der idealistischen „Grundkonzeption des Entwicklungskontinuums“ geriet somit noch historistischer als bei Ranke selbst. Die entscheidenden Ranke-Worte lauten: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott und ihr Wert beruht nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst“ (Über die Epochen der neueren Geschichte. In: *Th. Schieder u. H. Berding, L. v. Ranke*, Aus Werk und Nachlaß, Bd. 2, S. 62). „Über allem schwebt die göttliche Ordnung der Dinge, welche zwar nicht geradezu nachzuweisen, aber doch zu ahnen ist“ (*W. P. Fuchs, L. v. Ranke*, Das Briefwerk, Hamburg 1949, S. 518 f.). „Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen: so hoher Ämter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen“ (Vorrede des ersten Buches der „Geschichten der romanischen und germanischen Völker“, 1824, später von Ranke in seinen „Sämtlichen Werken“ wiederholt, Bd. 33/34, S. VII). Vgl. R. Vierhaus, Rankes Begriff der historischen Objektivität. In: Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft (s. Anm. 57), S. 63–76.

Aber viel geschmäht wird heute der „Historismus“ in der Geschichtswissenschaft, der nicht im Allgemeinen, sondern im Individuellen das vornehmste Ziel historischer Erkenntnis suchte. Dabei urteilten die Gelehrten des Historismus vielleicht doch eher im Sinne des Evangeliums als die ihres Werturteils so sicheren Vertreter einer „kritischen Theorie“, denen mit der Liebe zu den Quellen auch die Toleranz im Urteil zu schwinden droht. Denn im Evangelium heißen diejenigen Pharisäer, die behaupten: „Hätten wir zu unserer Väter Zeiten gelebt, so wäre das Blut der Propheten nicht geflossen“ (Mt. 23, 30). Pharisäer sind es, „die nicht die Gerechtigkeit erkennen, die Gottes ist, und trachten ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten“ (Rö. 10, 3). Das politische und das moralische Urteil ist fraglos gefordert. Jedoch sollte der Kirchenhistoriker um der theologischen und historischen Sache willen, mit der er sich beschäftigt, sein Urteil mit Vorsicht und mit Toleranz treffen: *sub specie aeternitatis*. Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein durch die Gnade Gottes betrifft auch das Geschäft des Historikers. Darum sei als ein drittes Prinzip formuliert: *Der Kirchenhistoriker und der Allgemeinhistoriker kann sich bei der Darstellung von Geschichte einüben in die evangelische Lehre von der Rechtfertigung, so daß seine Darstellung tolerant wird.*

Vor kurzem hat Norbert Brox in dieser Zeitschrift darauf hingewiesen, daß die neueren Konzeptionen über eine Theorie der Kirchengeschichtswissenschaft so sehr in einer „Sprache des Glaubens“ verfaßt sind, daß die Integration der Kirchengeschichte in die allgemeine Geschichtswissenschaft kaum möglich werde. Es müsse diese Diskussion stärker an die Theoriediskussion der Historiker angebunden bleiben⁷². Dem soll nicht widersprochen werden. Aber die Theoriediskussion der allgemeinen Geschichtswissenschaft nähme ihrerseits auch keinen Schaden, wenn sie die christlich-theologische Dimension ihrer eigenen Hauptbegriffe mehr beachtete, als dies in der Tat gelegentlich geschieht. Das Bemühen um Objektivität, d. h. um historische Wahrheit, das Bemühen um historische Kritik und das Bemühen um historische Gerechtigkeit sind drei klassische akademische Tugenden. Gustav Radbruch forderte sie einmal sogar für alle Universitätswissenschaft, nämlich Objektivität, Zweifel und Toleranz⁷³. Dieselben Hauptbegriffe stehen in gar nicht so ferner Beziehung zu einem christlichen Geschichtsverständnis, das sich um ein Verstehen der universalen Herrschaft Christi über alle Geschichte, der daher bewirkten Zweifel und Anfechtungen und der Rechtfertigung des Menschen bemüht.

⁷² N. Brox, Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft, ZKG 90, 1979, 1–21 (bes. 20).

⁷³ Brief v. 24. Januar 1948, Erik Wolf (Hg.), *Gustav Radbruch*, Briefe, Göttingen 1968, S. 212–215. Im Kontext negiert Radbruch in Anlehnung an Max Webers Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ (1919) die Möglichkeit, daß die Universitätswissenschaft „die totale Erziehung von Persönlichkeiten“ erzielen könne, und er beklagt: „Seit Jahrzehnten wird in der Universitäts-Historik die erzählende Geschichtsschreibung vernachlässigt und gering geschätzt gegenüber der geistesgeschichtlich deutenden Geschichts-Wissenschaft“.

Auch außerhalb der von Wehler vertretenen „kritischen Theorie“ findet die Theoriediskussion der Geschichtswissenschaft immer wieder zu bemerkenswerten Grundsätzen, die durchaus theologisch interessant sind. Historisches Verstehen ist ein „Darinstehen in einem Überlieferungsgeschehen“ (Gadamer), „historischer Sinn“ ist „die kontrollierte Erweiterung des in der Lebenspraxis übernommenen und erworbenen Wissens durch das Wissen des Historikers von dem, was den Menschen in früheren Epochen, unter anderen Horizonten, möglich war“; es gibt „Grenzen des historischen Verstehens“, welche dafür verantwortlich sind, „daß die Historie keine exakte Wissenschaft ist“; ihre Inexaktheit folgt allein aus der Tatsache, daß der Historiker eigentlich nur mit Hilfe von Sprache die Vergangenheit vorstellen kann (Faber). Der theologischen Hochachtung vor dem Wort läuft neuerdings ein Interesse der Sozialgeschichte an Sprach- und Begriffsgeschichte parallel (Brunner, Conze, Koselleck). In der Diskussion über das Werturteil in der Geschichtsdarstellung begegnet die These, daß „der Wahrheitsanspruch die Forderung nach Gerechtigkeit einschließe“ (Wittram). Werte werden aus anthropologischen Grundbefindlichkeiten erschlossen (Löwith, Nipperdey). In Auseinandersetzung mit der Haltung der Militärjustiz in der NS-Zeit bemerkt ein Fachhistoriker: „Das gute Gewissen ist ein schlechter Wegweiser für jemanden, der die Geschichte seines eigenen Standes in der NS-Zeit schreiben will“ und er empfiehlt ein Nachdenken „über die Paradoxie der menschlichen Existenz mit Hilfe von Römer 7, 15 und 19“ (Erdmann). Es finden sich Ansätze „zur Grundlegung einer transzendentalen Historik“ (Baumgartner). Und schließlich begegnen wir der fast resignierenden These, daß die Historie „keinen einzigen Wert aus der Geschichte selbst zu legitimieren“ vermöge und daher den Weg frei mache für „die Einsicht in die außergeschichtliche Dimension des Wertproblems“ (Faber)⁷⁴.

In Auseinandersetzung mit Wehlers im Werturteil so selbstsicherer Darstellung des Kaiserreichs war uns die theologische Dimension bekannter Wertmaßstäbe wie Objektivität, Zweifel und Toleranz aufgegangen. Führen nicht erst recht die zuletzt genannten Positionen, die samt und sonders in

⁷⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4. Aufl., Tübingen 1975, S. 293. – K.-G. Faber, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, 2. Aufl. München 1972, 142 ff. – O. Brunner, *Neue Wege der Sozialgeschichte und Aufsätze*, Göttingen 1956. – W. Conze, *Nation und Gesellschaft. Zwei Grundbegriffe der revolutionären Epoche*. HZ 198, 1964. – R. Koselleck, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*. In: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979, S. 107–124. – R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, 3. Aufl., Göttingen 1968, S. 40. – K. Löwith, *Mensch und Geschichte*. In: *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, S. 152–178. – Th. Nipperdey, *Kulturgeschichte, Sozialgeschichte, historische Anthropologie*. VS WG 55, 1968, S. 145–164 (156). K. D. Erdmann, *Zeitgeschichte, Militärjustiz und Völkerrecht*, GWU 29, 1979, S. 138. – H. M. Baumgartner, *Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik*. In: H. M. Baumgartner u. J. Rüsen (Hg.), *Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik*, Frankfurt/M. 1976.

Wehlers Darstellung unbedacht bleiben, in ein theologisches Nachdenken⁷⁵? Ein Bemühen, angesichts der Wertrelativierung durch den Historismus wieder zu allgemeinverbindlichen Wertaussagen zu kommen, ist in der neueren Theoriediskussion der Geschichtswissenschaft unübersehbar. Dabei sind gewiß immer noch die metaphysischen Voraussetzungen des Historismus, worüber Ernst Troeltsch so gründlich aufklärte⁷⁶, ein guter Wegweiser. Dem Kirchenhistoriker und Theologen muß sofort auffallen, daß am Anfang des „Historismus“ Leopold von Ranke's Erkenntnis von der Gottesunmittelbarkeit jeder geschichtlichen Epoche gestanden hatte. Mit den drei vorhin genannten Prinzipien sollte auch der Versuch gewagt werden, im Anschluß an Ranke und doch ihn korrigierend, die Christusunmittelbarkeit aller Geschichte vorab in theologischer Darstellung zu behaupten.

⁷⁵ Die „kritische Theorie“ besteht in Wehlers „Kaiserreich“ vornehmlich aus handfesten Werturteilen, die, wie oben gezeigt, fundamentalistisch vorausgesetzt werden. Vor kurzem hat Wehler eingeräumt: „Unleugbar gibt es eine Spannung zwischen systematischer Analyse und narrativer Darstellung ... hängt doch in der Praxis des Historikers alles von dem Kompromiß eines passablen Mischungsverhältnisses ab“ (*H.-U. Wehler, Anwendung von Theorien in der Geschichtswissenschaft. In: Theorie und Erzählung in der Geschichte, 1979 (S. Anm. 3 u. 4), S. 32.* Ich halte diesen Kompromiß in dieser Formulierung für kompromittierend; denn für so ein „passables Mischungsverhältnis“ sorgt just die mit Historie garnierte Politpropaganda. Es ist an der Zeit, daß Wehler kritisch seine „kritische Theorie“ hinterfragt und seine Meinung zum Werturteilsproblem offenlegt. W. J. Mommsens Versuch, Wehlers neueste Position in die Nähe des klassischen Historismus zu rücken (a. O. S. 350) bedarf noch der *satisfactio operis*. – In einem Essay „Der Obrigkeitsstaat in Goldrähmchen“ (*Der Monat 31, 1979, 92–96*) nimmt Wehler die neueste Preußen-Nostalgie aufs Korn, wie sie in den auch nach seiner Meinung „lesenswerten“ und die Historikerzunft „beschämenden“ Büchern von *B. Engelmann* (Preußen – Land der unbegrenzten Möglichkeiten, 1979) und *S. Haffner* (Preußen ohne Legende, 1. Aufl. 1979) und in der für 1981 geplanten Berliner Preußenausstellung zu tage trete. Man wird in diesem Essay einen beachtlichen Wandel in der Preußenkritik Wehlers erkennen: Angesichts preußischer Geschichte sei nun „eine Haltung prinzipieller Offenheit“ gefordert, über den Schattenseiten Preußens sollten auch nicht seine „Lichtseiten“ (u. a. Berliner Spätaufklärung, religiöse Toleranz, Effektivität von Stadtverwaltungen) vergessen werden. Wehler schließt mit einem Plädoyer für die Westorientiertheit der Bundesrepublik und für „liberal-demokratische Grundsätze“. Haben sich die Dokumente oder Wehlers private politische Meinung verändert?

⁷⁶ *E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (1922), 1961.*

Literarische Berichte und Anzeigen

Alte Kirche

Klaus Koschorke: Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus“ (NHC VII, 3) und „Testimonium Veritatis“ (NHC IX, 3) (= Nag Hammadi Studies XII). Leiden (Brill) 1978, X, 274 S., Ln., Hfl. 124.-.

Seit dem Fund der Bibliothek von Nag Hammadi stehen uns nun in großer Anzahl gnostische Selbstdarstellungen zur Verfügung, die das Verhältnis des Gnostizismus zum kirchlichen Christentum reflektieren. Die „Petrusapokalypse“ polemisiert gegen den Glauben an den Toten, d. h. den gekreuzigten Messias der biblischen *Heilsgeschichte* (NHC VII, 3, S. 74, 14) sowie die kirchliche Hierarchie („Bischof“, „Diakone“, usw.) und das katholische Kirchenverständnis. Die „Interpretation der Gnosis“ (NHC XI, 1) ist als die erste bekanntgewordene gnostische Gemeindeordnung hinzuzufügen: ihre an I Kor 12,8 und Rm 12,4 anklingenden Ermahnungen sind an eine Gemeinschaft gerichtet, die zerrissen war durch „Neid“ und Mißgunst zwischen den gnostischen Charismatikern und den psychischen Mitchristen.

Als das wichtigste Beispiel gnostischer Polemik aber gilt das „Testimonium Veritatis“. Es verdient diese Qualifizierung aus drei Gründen. Erstens stellt seine antikatholische Polemik ein Kompendium fast aller Streitfragen dar, welche zwischen Kirche und Gnosis überhaupt zur Debatte standen. Darüber hinaus aber trifft seine Kritik auch gnostische Gruppen. Diese Kritik ermöglicht eine besonders präzise Frage nach dem sachlichen Maßstab des Häresie-Vorwurfes. Schließlich läßt sich am „Testimonium Veritatis“ mit wünschenswerter Deutlichkeit der spezifische Unterschied zwischen gnostischer und kirchlicher Polemik studieren.

Der Grundvorwurf des Verfassers des „Testimonium Veritatis“ an die Adresse der Kirchenchristen und anderer Gnostiker ist der fehlender geschlechtlicher Askese (S. 67, 30 f.), der Habgier (S. 68, 1 ff.) und des Sakramentalismus, der auf die heilsichernde Wirkung von Blut- und Wassertaufe setzt (S. 69, 7 ff.).

Im Hinblick auf das sachliche Verhältnis zur antikatholischen Polemik zeigt sich, daß andere Gnostiker am selben Maßstab gemessen und verworfen werden. Auch diese Gnostiker nehmen Frauen, zeugen Kinder (S. 58, 2 f.), sie tun die Werke der Lust (S. 57, 15) und empfangen den Tod in den Wassern, d. h. in der Taufe (S. 55, 7-9). Auf Grund der Gleichheit der Werke werden kirchliche und gnostische Falschchristen auch als „die Häresien“ zusammengestellt, da eben der „Häresie“-Begriff an einen sachlichen Maßstab gebunden ist: an die Erfüllung des Gesetzes (S. 73, 27 f.). Aber es ist deutlich, daß eine Reihe von antikatholischen Vorwürfen nicht auch die gnostischen Häresien treffen kann: so der Unkenntnis des wahren Wesens des Judengottes, der Erwartung der Fleischesauferstehung, der Hoffnung auf Leben erst am jüngsten Tag. Der Verfasser des „Testimonium Veritatis“ wirft seinen gnostischen Brüdern vor, ihre Gnosis im täglichen Kampf gegen die Epithymia (= sexuelle Begehrlichkeit) nicht zu verwirklichen, welche Gnosis die Kirchenchristen erst gar nicht haben. Dies hängt mit dem praktischen Gnosisbegriff vom „Testimonium Veritatis“ zusammen: Während etwa die Polemik des Philippusevangeliums darauf hinausläuft, daß die Kirchenchristen die Gabe des Sakraments nicht durch Gnosis einlösen, wäre der Vorwurf vom „Testimonium Veritatis“ also der, daß die Gnostiker ihre Einsicht in den erbärmlichen Charakter und den Ursprung der Schöpfung nicht in die entsprechende asketische Praxis umsetzen.

In seiner Polemik gegen die Kirchenchristen genau sowie gegen andere Gnostiker macht sich der wahre Gnostiker jederman gleich, und doch trennt er sich von ihnen (S. 44, 14–16). Seine Demut wird mit paulinischen Worten beschrieben (1 Kor 13,9, 22; Gal 5,22) (S. 44, 9–19) oder mit Ausdrücken, die sich in Tertullian's *De praescriptione haereticorum* finden, wo Tertullian genau das, was das „Testimonium Veritatis“ als Idealbild zeichnet, als praktisches Verhalten der 5), „pacem quoque cum omnibus miscet“ (S. 41, 3), „schismata apud haereticos fere non sunt ;quia cum sint, non parent“ (S. 42, 6) – und was der Ketzlerbestreiter – bezeichnend für seine Unfähigkeit, dem Selbstverständnis der Gnostiker gerecht zu werden – nur als taktisch bedingtes Anbiederungsmanöver der Häretiker begreifen kann.

Obwohl Koschorke's Sprache manchmal schwer verständlich ist, bleibt seine Arbeit einer der wichtigsten Beiträge der heutigen Forschung zum Problem des Gnostizismus und seiner Selbstdefinierung. Die Gnostiker von Nag Hammadi sind Asketen und großzügige Liberale, und nicht die von Epiphanius, der *Pistis Sophia* und dem II *Buch Ier* bekannten ausschweifenden Gnostiker.

Straßburg

Jacques E. Ménard

Piero Scazzoso: *Introduzione alla ecclesiologia di San Basilio* (= Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore). Milano (Vita e Pensiero) 1975. XVIII, 374 S., geb.

Aus dem von Raniero Cantalamessa beigezeichneten Vorwort erfährt man, daß Piero Scazzoso, Dozent an der katholischen Universität von Mailand, das Erscheinen seines Buches nicht mehr erlebt hat: er starb wenige Wochen vorher, am 30. März 1975.

Auf einen einleitenden Abschnitt über das christliche Kappadokien und die geschichtliche Leistung des Basilius (S. 7–52) folgt das erste Kapitel über „die Theologie der Kappadokier als Voraussetzung ihrer Ekklesiologie“ (S. 53–122). Hier geht es hauptsächlich um die Gottes- und Trinitätslehre, und Sc, betont den kirchlichen Bezug des gesamten theologischen Denkens der Großen Kappadokier. Kap. 2 behandelt das Verhältnis des Basilius zu Bibel und Liturgie (S. 123–170). Sc. hält die byzantinische Basilius-Anaphora für im wesentlichen authentisch und interpretiert sie als Zeugnis der basilianischen Theologie. Die Ursprungsfragen werden nicht neu im Detail untersucht. (Wie kompliziert die historische Problematik der Basiliusliturgie tatsächlich ist, zeigt G. Kretschmar, Art. Abendmahlsfeier I, TRE I, S. 263 f.) Kap. 3 will zeigen, wie Basilius das Wesen der Kirche beschreibt: sie ist eine irdisch-überirdische Größe, Ort der Doxologie und der Sakramente, der Leib Christi. Kap. 4 („Gerarchia e tradizione nella chiesa“, S. 237–285) stellt den charakteristischen Episkopalismus des Basilius dar. Sc. hebt hervor, daß Basilius einen römischen Primat noch nicht kennt, und meint, daß die Spannungen zwischen Basilius und Damasus von Rom im wesentlichen persönlicher Art und nicht durch ein unterschiedliches Kirchenverständnis verursacht waren (S. 252). Die Trennung des Persönlichen vom Theologischen ist in diesem Fall aber geschichtsfremd: wenn Basilius sich über das anmaßende und autokratische Verhalten des Damasus empört, sieht er darin auch einen Verstoß gegen die bischöfliche Kollegialität, und seine Kritik trifft natürlich nicht nur die Person des Damasus, sondern auch dessen Kirchenverständnis. Kap. 5 ist schließlich dem Verhältnis von Kirche und Mönchtum gewidmet: die Integration beider ist eine der großen Leistungen des Basilius (S. 286–323). Ein Schlußkapitel (S. 324–342) faßt die Ergebnisse zusammen; ein Ausschnitt daraus wird auch in englischer Übersetzung geboten (S. 343–350).

Sc. kennt die Texte und die Literatur, auch die neuere griechische. Was er über die Ekklesiologie des Basilius sagt, ist meistens diskutabel, aber nirgends neu und so allgemein, daß die Forschung an keinem Punkt weitergeführt wird. Der historische Basilius wird kaum sichtbar – trotz eines Abschnitts über den Menschen Basilius im Schlußkapitel –, das Profil seiner Gedanken verschwimmt in einem

etwas vagen allgemeinen Bild der ostkirchlichen Ekklesiologie. Man wird dem Buch freilich nicht gerecht, wenn man es ausschließlich als historische Studie wertet. Es ist auch das Dokument der überaus sympathischen Begeisterung eines abendländischen Theologen für die Ostkirche, und ich kann mir vorstellen, daß es gleichgestimmten Lesern einen starken Eindruck macht.

Mainz

Gerhard May

Richard Klein (Hrsg.), *Marc Aurel*, Darmstadt 1979 (= Wege der Forschung, Bd. 550). VI, 538 S. Mit 35 Abb., GzL., Ladenpreis DM 99,-.

Richard Klein hat es als Herausgeber z. T. kontroverser Beiträge im Rahmen der „Wege der Forschung“ unternommen, das Bild des römischen Kaisers Marc Aurel „von idealisierenden und moralisierenden Klischeevorstellungen“ (S. 7) zu befreien; denn bereits die eigenen Zeitgenossen hätten das panegyrische Urteil begründet, daß „das platonische Ideal einer Koinzidenz von Herrscher und Philosoph Wirklichkeit geworden sei“ (S. 4). Freilich muß diese wissenschaftlich betriebene Entmythologisierung Widersprüche im Charakter des Kaisers in Kauf nehmen und menschliche Schwächen anerkennen. Die Arbeiten, die aus dem Zeitraum von 1934 bis 1978 stammen, gruppieren sich um drei Schwerpunkte: um die Außenpolitik des Kaisers, um die Verwaltung des Reiches im Inneren und um die Christenfrage. Es ist vor allem der dritte Fragenkomplex, der hier interessiert. Marta Sordis ins Deutsche übersetzter Beitrag „I ‚Nuovi Decreti‘ di Marco Aurelio contro i Cristiani“ beschäftigt sich mit Marc Aurels Verantwortung für die beträchtliche Zahl christlicher Märtyrer in seiner Regierungszeit und verweist auf die von ihm eingeführte Fahndung nach Verbreitern von abergläubischen Ängsten, die sich zwar nicht ausdrücklich gegen die Christen gerichtet habe, die aber durchaus auch auf sie angewendet werden konnte. Mag der Kaiser auch gegen die Christen von einer persönlichen Abneigung erfüllt gewesen sein, wie später der Engländer Oliver Cromwell vom Vorurteil gegenüber den katholischen Iren, so nimmt ihn Paul Keresztes jedoch gegen den Vorwurf in Schutz, ein Christenverfolger gewesen zu sein; denn für das von Eusebius überlieferte Christenmassaker von Lugdunum im Jahre 177 n. Chr. ist in erster Linie der willkürlich handelnde Statthalter verantwortlich zu machen, welcher bei diesem asiatischen Typ der Christenverfolgung dem Pöbel zuliebe den Märtyrer Attalus den wilden Tieren vorwarf, obwohl dieser auf Grund seines römischen Bürgerrechts einen Anspruch darauf gehabt hätte, enthaupet zu werden. Weitere christenfeindliche Ausschreitungen sind aus der restlichen Regierungszeit Marc Aurels nicht bekannt, und sein Ansehen als Philosoph auf dem Thron bewahrte ihn davor, als Christenverfolger verdammt zu werden. Gábor Barta stellt dar, wie die Rettung des römischen Heeres durch einen Gewitterregen von Apologeten auf die Bitten christlicher Soldaten an ihren Christengott zurückgeführt wurde. Die Legende vom Regenwunder wählten die Christen als Mittel, die Heiden davon zu überzeugen, daß Marc Aurel eigentlich zu den guten Kaisern zähle, die den Christen freundlich gesonnen gewesen seien. Elfriede Regina Knauer schreibt es der Verehrung zu, die Marc Aurel wegen seiner vorbildlichen Menschlichkeit in der Spätantike genoß, daß sein Reiterstandbild, welches schließlich einen würdigen Platz vor dem Kapitol fand, erhalten geblieben ist. Thomas W. Africa weist nach, daß des Kaisers Opiumsucht die Fähigkeit zu philosophischer Einsicht nicht schmälerte, sondern beflügelte. Daß Marc Aurel jedoch auf die dynastische Erbfolge zurückgriff, trübt das Andenken an den letzten der „fünf guten Kaiser“; denn Commodus, der einzige von seinen „im Purpur“ geborenen Söhnen, welcher den am 17. März 180 apud Sirmium gestorbenen Kaiser (vgl. Herbert Bannert S. 459 ff.) überlebte, war schon zu Lebzeiten des Vaters zum Mitkaiser erhoben worden, obwohl die ungünstigen Anlagen des Erkorenen bekannt waren. G. R. Stanton spricht dem *imperator et philosophus* die Fähigkeit ab, die Politik durch die stoische Philosophie veredelt zu haben. Sein Urteil (S. 377): „Der wahre Marc Aurel scheint im Grunde eher ein Römer als ein Stoiker zu sein.“

Marktredwitz

Hans Joachim Berbig

Mittelalter

Joseph Deér, *Byzanz und das abendländische Herrschertum*. Ausgewählte Aufsätze. Hrsg. Peter Classen (Vorträge und Forschungen XXI) Sigmaringen 1977. 519 S., 64 Tafeln.

Im vorliegenden Band der Reihe Vorträge und Forschungen wurde ein noch zu Lebzeiten des ungarischen Historikers gefaßter Plan, von ihm selbst ausgewählte Aufsätze gesammelt erscheinen zu lassen, verwirklicht. Fast alle Titel, Arbeiten, die in zahlreichen Publikationen verstreut erschienen, sind ganz spezielle Untersuchungen, die jedoch auf breiter Basis durchgeführt werden: nicht nur die Methode Deérs ist umfassend, indem er sämtliche Quellen, literarische und kunsthistorische gleichermaßen kompetent zu beurteilen vermag, sondern – und dies eine rühmliche Ausnahmerecheinung unter den Historikern – vor allem auch sein Betrachtungshorizont: Insignien, Kunstwerke, diplomatische Gepflogenheiten werden nicht als punktuelle Gegebenheiten angesehen, vielmehr ist ihre Bedeutung nur im Rahmen der gesamten Mediävistik, der östlichen wie der westlichen, zu verstehen. Deér war, was heute häufig nur mehr ein Schlagwort ist, in Wahrheit interdisziplinärer Historiker.

Die ersten fünf Aufsätze, die Themen um die mittelalterlichen Herrschaftszeichen gewidmet sind, besonders hinsichtlich ihrer politischen Aussagekraft und ihrer Wirkung auf das Abendland, beweisen einmal mehr, daß „das richtige Verständnis des abendländischen Mittelalters bisweilen über das byzantinische Reich führt“¹. Eine besondere Bedeutung kommt hierbei der Kaiserkrone („Der Ursprung der Kaiserkrone“ S. 11–41) zu, deren Entstehung D. in Zusammenhang mit der Entwicklung des byzantinischen Kaiserzeremoniells, speziell des römischen Triumphes und adventus diskutiert². Hier wie auch in dem diese Abhandlung ergänzenden Beitrag „Byzanz und die Herrschaftszeichen des Abendlandes“ macht Deér deutlich, daß mittels der philologischen Methode allein die byzantinischen Insignien nicht immer zu deuten sind, da eine Bezeichnung trotz Änderung der Form manchmal erhalten bleibt, „aus der ursprünglichen Bedeutung der Termini keinesfalls auf die Form und die Bestimmung der mit diesen bezeichneten Gegenstände“ geschlossen werden kann (S. 35). Daß dies z. B. sowohl für *στέφανος*, für *καμηλαύκιον* als auch Tiara gilt, erörtert D. umfassend, so daß auch die jüngst erschienene Monographie über das byzantinische Kamelaukion³, die im übrigen Deérs Gedankengänge offensichtlich nicht immer verstanden hat, den als Rezension des Sammelbandes von P. E. Schramm verfaßten Beitrag weder ergänzt noch ersetzt. D. bemüht sich, die besonders von seiten der westlichen Mediävistik – man vergleiche etwa die zahlreichen Untersuchungen Schramms, der von einem etwas einseitigen Blickwinkel ausgehend das Mittelalter als genuin germanisches ansieht – periphere Behandlung der byzantinischen Vorbilder auszugleichen. In seinem Aufsatz „Kaiser Otto der Große und die Reichskrone“ analysiert D. scharfsinnig die Quellen, die zu der Frühdatierung der Entstehung der Krone auf 926 verführen. Die Hauptquelle, Liutprand von Cremona, schon des öfteren falsch interpretiert⁴,

¹ So Otto Kresten, *Pallida mors Sarracenorum*. Zur Wanderung eines literarischen Topos von Liutprand von Cremona bis Otto von Freising und zu seiner byzantinischen Vorlage. In: *Römische Historische Mitteilungen* Heft 17. Rom 1975. S. 75.

² Vgl. hiezu jetzt auch H. S. Versnel, *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*. Leiden 1970.

³ E. Piltz, *Kamelaukion et Mitra. Insignes byzantins impériaux et ecclésiastiques*. Stockholm 1977.

⁴ Was die päpstliche Kopfbedeckung angeht, vgl. jetzt auch B. Sirch, *Der Ursprung der bischöflichen Mitra und päpstlichen Tiara*. St. Ottilien 1975 (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 8), der allerdings die archäologisch-kunsthistorische Methode Deérs, die die Entwicklung der Insigne aus der Spätantike beleuchtet, nicht anwendet.

die von *ornatus* und *apparatus* spricht, meint damit, wie D. überzeugend darlegt, keineswegs „neuartige Gewänder und Insignen“, sondern vielmehr die „feierliche Prozession“ und den dafür notwendigen „prächtigen Aufwand“. Weiter weist der Autor darauf hin, daß stemma in lateinischen Mittelalter meist in der Bedeutung „Stammbaum, Geschlecht“ vorkommt und nur selten in der griechischen Bedeutung „Krone“, „Diadem“. Auch in seiner Rezension von Schramms „Sphaira Globus und Reichsapfel“ kann D. der Methode Schramms nicht beipflichten. „Der Globus des spätrömischen und des byzantinischen Kaisers“ (S. 70–124) ist in jedem Falle ein Insigne, auch wenn die schriftlichen Quellen darüber schweigen. Da bei den Zeitgenossen ein gewisses Symbolverständnis vorausgesetzt werden muß, muß der Quellenwert der bildlichen Darstellungen höher veranschlagt werden, da hier Konkretes, je nach den besonderen Szenerien wiedergegeben wird. Nur auf Grund dieser typologischen Methode kann man der bildlichen Darstellung als Quelle gerecht werden (S. 84f.). Mit anderen Worten, der Globus, nie wirklich getragen, beinhaltete als Insigne eine bestimmte Aussage symbolhaften Charakters; bei der Beschreibung der kirchlichen Krönung konnte die Sphaira schon deshalb keine Erwähnung finden, da sie nicht in die Liturgie gehört, die Krönung andererseits aber nicht nur aus dem kirchlichen Zeremoniell bestand und somit der Kreis der Herrschaftsinsignen ein breiterer war. Ausgehend von der bisherigen Interpretation des Lotharkreuzes untersucht D. in dem Beitrag „Das Kaiserbild im Kreuz“ die Verbindung von politischen und theologischen Ideen im Mittelalter d. h. er interpretiert ikonographische Darstellungen hinsichtlich der „Politischen Theologie“, weshalb in diesem Rahmen etwas näher auf diesen Beitrag eingegangen werden soll. Das im Aachener Domschatz aufbewahrte Kreuz, wahrscheinlich aus der Zeit Ottos III. (S. 144 f. und Exkurs S. 176 f.), ist an seiner Vierung mit einem Gemmenportrait Kaiser Augustus' verziert. Daß es sich weder um eine bloße Ausschmückung noch um eine Neuschöpfung handeln kann, und auch nicht als Christus imperator zu deuten ist (S. 131 f.), legt D. überzeugend dar: Analoge Darstellungen derselben Zeit, die als vom Lotharkreuz unabhängige Darstellungen zu gelten haben und auf byzantinischen Brauch zurückgehen, freilich mit anderer Verarbeitung, beweisen dies. D. skizziert die Entwicklung der Kreuzikonographie mit der Stellung des Kaiserbildes und den Dualismus zwischen Herrscherbild und Christusbild. Die Sitte, Brustkreuze zu tragen, ist spätrömischen Ursprungs, auf der heidnischen Attribut- und Insignentradition fußend, ist zunächst Teil des Kaiserkultes (Schutz nicht nur des Trägers, sondern vor allem des Abgebildeten und damit Loyalitätsbekundung) um erst sekundär aber ausschließlich auf Christus (Pantokrator übertragen zu werden; dabei ist der Kaiser stets als Herrscher, der zugleich Untertan ist, zu denken, wie am Beispiel des Lotharkreuzes.

Kunsthistorische Untersuchungen stellen drei weitere Aufsätze dar, wobei der erste „Siegel Friedrichs I. Barbarossa und Heinrichs VI. in der Kunst und Politik ihrer Zeit“ ebenfalls politische Aussagekraft von Kleinkunst beinhaltet. In diesem ursprünglich als Festschriftbeitrag für H. Hahnloser dargebrachten Artikel identifiziert D. auf Grund einer ansprechenden Analyse von Stil, Ikonographie und Inschriften den Stempelschneider, der im Auftrage Wibalds von Stablo für Friedrich I. arbeitete. Es handelt sich um jenen aurifex G., hinter dem sich Godefroid de Huy (später Godefroid de Claire genannt) verbirgt, dessen zahlreiche ihm zugeschriebene Arbeiten (S. 221) Zeugnis ablegen, wie sehr dieser von der imperialen Idee des Kaisers durchdrungen war. Mit Emailarbeiten beschäftigten sich die Beiträge „Die byzantinisierende Zellschmelze der Linköping-Mitra und ihr Denkmalskreis“ und „Die Pala d'Oro in neuer Sicht“. Indem D. die bisherigen Forschungen zu diesem vielschichtigen Kunstwerk (Teil des Hauptaltars von S. Marco in Venedig) umreißt, nimmt er zu einigen Problemen Stellung. Während der untere Teil der Pala von Künstlern ausgeführt wurde, die mit der Tracht vertraut waren, ist das Dogenbild mißverstanden worden, wurde also von anderen Künstlern und nicht in Konstantinopel gefertigt. D. bezweifelt, daß das Dogenbild überhaupt schon in der ersten Phase der Pala sich befand und spricht sich dafür aus, daß es erst viel später, nach 1204, eventuell 1209 im Zuge einer Erneuerung von einem Verwandten des Dogen bestellt wurde und der zu klein geratene Kopf des

Dogen der Unzulänglichkeit des Künstlers zuzuschreiben ist, im Gegensatz zu der originellen These von Otto Demus, wonach der Kopf ursprünglich ohne Nimbus, daher größer dargestellt war.

Der Aufsatz „Karl der Große und der Untergang des Awarenreiches“ muß weiterhin als grundlegend für unsere Kenntnis von den Awaren gelten. Der Leser gewinnt ein schlüssiges Bild von der Quellenlage zur Geschichte der Awaren wie auch eine profunde Interpretation der Rolle dieses Reiches aus der Zeit der Völkerwanderung. Der Anteil der ungarischen Forschung wird in gebührender Weise berücksichtigt. D. skizziert den Unterschied der Awaren des 6. Jahrhunderts zu denen des 8. Jahrhunderts, stellt die propagandistische Tendenz der zeitgenössischen Geschichtsschreibung heraus, die die Heidenkriege als Missionskriege darzustellen beliebt⁵, und räumt mit der Auffassung der bisherigen westlichen Lehrmeinung auf, daß die Awaren in blutigen Schlachten vernichtet worden seien: Der Krieg gegen die Awaren hatte in Wahrheit deren Bündnis mit Tassilo sowie Gebietsfragen als Ursache; ihr Untergang im 9. Jahrhundert hatte soziale und wirtschaftliche Gründe.

Mit der Untersuchung über die Awaren wird der Bogen gespannt zu einem der ursprünglichsten, zentralsten Forschungsthemen, denen sich Deér gewidmet hatte, der Erforschung der Geschichte Ungarns. Die drei folgenden Beiträge zeigen auch hier, wie umfassend Deér seine Themen angeht. Zwar behandeln diese Aufsätze nicht ausschließlich die ungarische Geschichte, D. kann aber an Beispielen aus der ungarischen Geschichte deren Bedeutung für die Beweisführung seiner Untersuchungen erbringen. Nicht nur hier wird deutlich, wie wichtig die Kenntnis der ungarischen Geschichte als Teil der europäischen Geschichte ist. Ungarns Beziehungen zum Westen oder umgekehrt der Einfluß des Reiches auf die christliche Frühzeit Ungarns wird in „Aachen und die Herrschaft der Arpaden“ untersucht. Der Autor kommt durch detaillierte Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß die Pfalz der Arpaden, Stuhlweißenburg, nicht eine unabhängige aber analoge Neubildung ist, sondern eine ganz bewußte institutionelle und funktionelle Nachbildung darstellt (S. 393 f.). Bestätigt wird dies durch die oft wörtlichen Entlehnungen der *Gesta Hungarica* aus der *Vita Karls des Großen* sowie durch die Benutzung der *Historia de expeditione Friderici imperatoris*. Byzantinische Diplomatie hat der Aufsatz „Zur Praxis der Verleihung des auswärtigen Patriziats durch den byzantinischen Kaiser“ zum Thema, wobei D. auf einer Veröffentlichung von 1962 „Zum Patricius-Romanorum-Titel Karls des Großen“ aufbaut. Bei der Verleihung dieses Titels, so weist D. nach, waren die Byzantiner flexibel genug, dem Erbfolgesetz des potentiellen Verbündeten Rechnung zu tragen, weshalb auch die gleichzeitige Verleihung an Vater und Sohn durchaus möglich war. Weiteres kann die Form ἕτατος Ῥωμαίων keineswegs als unbyzantinisch bezeichnet werden; die lateinische Form *patricius Romanorum*, inhaltlich gleich mit dem offiziellen Titel *πατριζιος βασιλικός*, *imperialis patricius*, ist wohl eine taktisch bevorzugte Wiedergabe. Für die Kirchengeschichte wieder interessant ist der Beitrag „Der Anspruch der Herrscher des 12. Jahrhunderts auf die apostolische Legation“. Besprochen werden die Kirchenpolitik und die Verbindung mit dem Papsttum von drei Ländern, die den Anspruch des päpstlichen Legationsrechts, jener Kontrollinstanz zur Überwachung der Landeskirchen und der Politik der Herrscher, grundsätzlich ablehnend gegenüberstanden, allerdings mit unterschiedlichem Erfolg. Vorbild für die Haltung Ungarns und Englands ist hierbei jenes einmalige Privileg von 1098, das Papst Urban II. dem Grafen Roger I. von Sizilien verliehen hatte, freilich aus dem Zwang der Zeitumstände heraus. Dieses Privileg von den Söhnen Rogers I. ausgenützt, war eine ständig umstrittene Frage. Auf sie beriefen sich die Ungarn, die durch dynastische Verbindungen mit den kirchlichen Verhältnissen vertraut ge-

⁵ Vgl. A) 1 S. 23–75.

⁶ Zu Karls Missionsgedanken jetzt R. Schneider, *Karl der Große – Politisches Sendungsbewußtsein und Mission*. In: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. II / 1: Die Kirche des frühen Mittelalters. Hrsg. Knut Schäferdiek, München 1978. S. 227–248.

wesen sein müssen, besonders durch den Verfasser der Stephansvita Hartwich, Bischof von Raab (S. 479), der gerade 1098 in Sizilien weilte. Die Ungarn leiteten aus der kirchenorganisatorischen Tätigkeit Stephans d. Heiligen ihre Legationstheorie ab (S. 473 f.). Für England ist erst Mitte des 12. Jahrhunderts die Beanspruchung der Legatenwürde durch den König nachweisbar. Zwar leiten sich sowohl die Kirche Siziliens wie auch Englands aus dem normannischen Staatskirchentum her. Allerdings rettete Roger I. Sizilien für das Christentum, England dagegen hatte eine kontinuierliche romverbundene kirchenpolitische Entwicklung gehabt. D. analysiert die dualistische Haltung Englands zur Legationsfrage, einerseits die weltliche Tendenz, die dieses Recht überhaupt leugnete, andererseits die kirchliche Tendenz, die durch die Autonomiebestrebungen Canterburys bestimmt waren und gleichzeitig die Eigenständigkeit der englischen Landeskirche garantierten. In dem abschließenden Vergleich zeigt D. die grundsätzlichen Unterschiede auf, die weitgehend auch von der Kirchenpolitik der Päpste bestimmt wurden.

Abgeschlossen wird der Band mit einer Deérs weitgespannte Interessen kennzeichnenden Untersuchung, als Vortrag konzipiert, die tiefsinnige Literaturinterpretation bringt. „Dante in seiner Zeit“ (S. 495–516) ist nicht wie bisher als politisch schwankender Mensch zu verstehen, da der politische Inhalt der Parteien nicht so eindeutig festgelegt ist, Dantes politisches Weltbild bei aller Entwicklung keine Kehrtwendung bedeuten kann. Ich möchte an Deérs Deutung trotz der jüngsten, andere Aspekte berücksichtigenden Monographie von Peter Herde „Dante als Florentiner Politiker (Frankfurter Historische Vorträge 3) Wiesbaden 1976, die Deérs Aufsatz positiv verarbeitet und ihm weitgehend folgt, festhalten, daß Dante schon vor der Verbannung einem bereits untergegangenen Florenz anhing, was Herde S. 23 A) 112 anzweifelt.

Dem schönen Band sind dankenswerterweise ein Schriftenverzeichnis von Deérs Arbeiten beigegeben. 65 Tafeln veranschaulichen einen Teil der kunsthistorischen Quellen, die in den verschiedenen Beiträgen herangezogen wurden⁷.

Münster

Gudrun Schmalzbauer

Philip Rousseau: *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*. (Oxford Historical Monographs). Oxford (Oxford University Press) 1978 X, 277 Seiten.

Rousseau möchte die vielbehandelte Geschichte des frühen Mönchtums von innen durchleuchten, ein Stück seiner „inneren“ Geschichte schreiben, Verständnis für die Vorstellungen und Beweggründe der Asketen erwecken. Er hält Ausschau nach der Haltung zur Autorität bei den Mönchen in dem Jahrhundert nach Konstantin, er fragt nach der Macht, welche aus der Autorität fließt, und wie diese Autorität zu seelsorgerlichem Wirken in der Kirche und zum Einfluß auf die „Welt“ führt. Endlich beschäftigt ihn die dauerhafte Formulierung der asketischen Autorität in schriftlicher und literarischer Form. Dabei verzichtet er auf eine Bestimmung des Begriffs „Autorität“, sondern führt verschiedene Erscheinungen vor, welche von einem beim Leser vorausgesetzten Vorverständnis her als „Autorität“ aufzufassen sind. Die Sammlung der Aufmerksamkeit auf „innere“ Geschichte und damit auf innere Unwägbarkeiten macht die Besprechung des Buches, obwohl es gut lesbar ist, schwierig.

Der Hauptteil der Monographie ist, nach einer Grundlegung, welche die ägyptischen Wüstenmönche behandelt, dem abendländischen Mönchtum gewidmet: den Anfängen, Hieronymus, Martin von Tours, Kassian. Die Verbindung zwischen asketischer Autorität, die in der ägyptischen Wüste ausgebildet wurde, und bischöflicher Autorität in Gallien ist das verklammernde Thema.

1. Nachdem der Vf. den Leser über den Stand der Quellenkritik (Apophthegmen, Vita Antonii, Pachomiusregeln usw.; zu den Vitae des Pachomius siehe den Anhang I) unterrichtet hat, studiert er die Autorität des asketischen Meisters (abbas) über die Jünger, welche der Lehre seines Wortes und Beispiels folgen. Die

⁷ Druckfehler: S. 342 A) 351 in A. Hauck zu verbessern. – S. 362 ist Lexikon des Sudas in Suda-Lexikon zu verbessern, da es sich nicht um einen Verfasser handelt.

wichtigste Grundlage der Anerkennung als Abbas ist seine Geistbegabung, die charismatische Inspiration, aus welcher das richtungsweisende „Wort“ entspringt, welches man von ihm begehrt. Dazu kommt das Beispiel seines Lebens und seine asketische Erfahrung, welche Vertrauen einflößt. Gelegentlich erhöhen Visionen (obwohl in diesem Punkt eine gewisse Zurückhaltung geübt wird) sein Ansehen. Die Einordnung der Meister in eine heilsgeschichtliche Tradition, welche von den Propheten herkommt, ist eine weitere Stütze ihrer Autorität.

Im Einsiedlertum entwickeln sich die Keime gemeinschaftlichen Lebens. Die charismatische Autorität des Einsiedlers zieht Jünger an, seine Lehrtätigkeit erzeugt die Bildung von Gruppen. Schon bei Antonius findet sich so „Protokoinobitisches“. Aus der richtigen (und nicht neuen) Beobachtung, daß in den folgenden Generationen das Charisma des Wortes nachläßt und die Nachahmung als Methode der Belehrung vordringt, folgert der Vf., daß der Wechsel vom Wort zum Beispiel koinobitische Lebensformen begünstige. Dagegen spricht ein Wort des Abbas Isaak (MPG 65, 244 d), der bloß Beispiel sein will und seinem Schüler nie ein Wort sagt, um anders zu verfahren als die Vorsteher von Koinobitenklöstern.

Das Koinobitenum übernimmt Werte des Anachoretentums, indem es Abgestorbenheit für andere oder Fremdlingsschaft verinnerlicht und so mit dem gemeinschaftlichen Leben vereinbart. Die Autorität im Kloster wandelt sich jedoch vom Charisma zur auferlegten Zucht und Regel.

Obwohl manche Asketengemeinschaften sich abschließen, drängt doch das Streben nach Rettung von Seelen, das insbesondere in Pachomius lebte, und die Liebestätigkeit zur Verflechtung mit Welt und Kirche. Aus dieser apostolischen Haltung erklärt er sich, daß Wüstenmönche Bischöfe und Kleriker werden, obwohl eine grundsätzliche Abneigung gegen kirchliche Ämter fortdauert.

Das Aussterben der bahnbrechenden Meister ruft die schriftliche Festlegung der Überlieferung hervor. Diese neue Literatur (Paralipomena des Pachomius, Asketikon des Jesaja, Apophthegmen der Väter usw.) will zur Nachahmung der heiligen Männer anfeuern. So erscheint diese Schriftstellerei als Gipfel einer Entwicklung, die vom Eremitentum über eine protokoinobitische Zwischenstufe zum Koinobitenum geht. Das wäre durch die Beobachtung von K. Heussi (Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936; man vermißt die Benutzung dieses trotz der Kritik von Lefort immer noch grundlegenden Buches) zu ergänzen, der auf die Mißstände der Anachorese als Triebkraft zum gemeinsamen Leben und auf die Rolle der Persönlichkeit des Pachomius bei der wirtschaftlichen Organisation des Koinobions, welche auf die Einsiedlergruppen, wenn auch in bescheidenerem Maße, zurückwirkte, aufmerksam macht.

2. Für die Anfänge des abendländischen Mönchtums hebt der Vf. den Einfluß des ägyptischen Mönchtums und, als eigentümlich für den Westen, den Bedarf an asketischer Literatur (*Vita Antonii*, *Historia Monachorum*) hervor. Zu kurz kommt die „autochthone“ abendländische Askese (hierzu vgl. ZKG 57 (1966) 3 ff.; 23 f.).

Lehrreich ist die Darstellung des Hieronymus, dessen Schwankungen in der Auffassung des asketischen Lebens anhand seines Briefwechsels und seiner hagiographischen Schriften herausgearbeitet werden. In den Briefen nach Gallien deutet sich schon die Vermittlung ägyptischer Anregungen in dieses Land an, welche Kassian in großem Stil durchführen wird.

Ebenso wie bei Hieronymus zeigt sich die Wichtigkeit des geschriebenen Wortes für Ermutigung und Regelung der westlichen asketischen Praxis im Werk des Sulpicius Severus. Sein „Leben Martins“ will das Beispiel Martins als Vorbild bekanntmachen. Hier wird das Buch zur Autoritätsquelle.

Martin v. Tours selbst besitzt charismatische Autorität, die sich in seiner Gabe der Unterscheidung der Geister und in seiner Wunderkraft äußert. Wendung nach innen in der Ausbildung und Unterweisung einer vertrauten Gruppe von Jüngern, wechselt mit Wirken nach außen: Hilfe für die Nöte anderer, worin sich auch seine bischöfliche Tätigkeit einordnet. Sulpicius Severus will mit dieser Schilderung die Eingliederung asketischer Heiligkeit und Autorität in die Kirche dartun.

3. Das Kassiankapitel wird mit einem interessanten, aber hypothetischem Lebensabriß Kassians eröffnet. Der Vf. läßt die in der Kassianmonographie O. Chad-

wicks eingehend behandelte Theorie des geistlichen Lebens bei Kassian beiseite. Er legt statt dessen den Nachdruck auf die Anleitung, welche Kassian für die tägliche Ausübung des asketischen Lebens gibt. Trotz seines Lobs der Anachorese vertritt Kassian im Grunde das Koinobitentum. Eine für alle erreichbare Vollkommenheit hat nur die Mönchsgemeinde anzubieten. Kassian entwickelt eine Deutung der Autorität, welche den Bedürfnissen einer koinobitischen Gemeinschaft entspricht: die durch Inspiration, asketische Erfahrung, beispielhaftes Leben bewirkte Autorität der „Ältesten“ ist doch immer wieder von der Gemeinschaft zu prüfen.

Kassian will zwar die Trennung zwischen Kloster und Welt aufrecht erhalten. Aber die durch Arbeit erworbenen Mittel ermöglichen es dem Kloster, Hilfe für die Armen zu leisten und so ein kirchliches Ideal zu erfüllen. Das Mönchtum kann Anstöße für die Erneuerung der Kirche geben.

Mit seiner Polemik gegen Nestorius begibt sich Kassian selbst auf das Feld kirchlichen Wirkens. Wenn der Vf. allerdings behauptet, daß Kassians Schrift *De incarnatione* von den Prinzipien asketischer Autorität durchdrungen sei, so sind die dafür auf S. 228 ff. angeführten Gründe (1. Kassian wolle seinen Gegnern klar machen, daß sie sich der Autorität der größeren Gemeinschaft unterwerfen müßten (was doch ein allgemein kirchlicher Grundsatz ist); 2. Kassian betont, daß Petrus auf seinen Glauben verwiesen und nicht auf seinen Rang gepocht habe, was der Haltung der Wüstenväter entspreche) weit hergeholt und keineswegs überzeugend. Eher ist die mönchische Haltung in der 13. Unterredung, welche sich mit Augustins Gnadenlehre auseinandersetzt, zu greifen. Aber auch hier möchte ich weniger sagen, daß Kassians Gott die Züge eines Abts annimmt (S. 234), als daß das mönchische Vollkommenheitsstreben eine bestimmte Gnadenlehre hervorruft (S. ZKG 57 [1966] 35 ff.).

Die Entwicklung des asketischen Lebens zu sozialer Verflechtung, Seelsorge und Abhängigkeit von literarischen Formen wird durch Kassian nochmals belegt. In Kassians literarischer Kunst, welche sich für die Entwicklung und Vereinheitlichung dieses Lebens einsetzt, liege sein wichtigster Beitrag zur Geschichte des Mönchtums.

Der Vf. hat sich gründlich mit den Quellen beschäftigt und beobachtet scharf. In dem Bestreben, seinen Befunden, welche in einem so viel bearbeiteten Gebiet naturgemäß oft nicht neu sein können, neue Lichter aufzusetzen, liebt er zugespitzte Formulierungen, welche einen Tatbestand hochstilisieren. So sieht der Vf. in den von Eunapius gerügten mönchischen Ausschreitungen (Tempelzerstörungen) und in den Mönchskrawallen unter Theophilus und Kyrill von Alexandrien den Beginn einer „neuen Deutung gesellschaftlicher und religiöser Macht“ (S. 11). Liegt es nicht näher, hier an die Psychologie der Massen zu denken? Nachdem die Mönche zahlreich genug geworden sind, folgen sie dem Beispiel des schon längst von Bischöfen (Markus v. Arethusa, Patrophilus v. Skythopolis, Athanasius und anderen) zur Gewalttätigkeit aufgeregten städtischen Pöbels. Mit geistlicher Autorität hat das nichts zu tun. – Oder wenn der Vf. sagt, daß (im 4. Jahrhundert) die beständige Unruhe der abendländischen Kirche, welche sich selbst noch nicht gefunden habe, und der kraftvolle, aufsässige Charakter ihrer Führer, die oft Verbannte oder Pilger waren, die Lage schuf, in welcher charismatische Autorität zur Geltung kommen konnte (S. 80), so sind das journalistische Impressionen. Etwas ratlos bin ich auch, wenn die wachsende Abneigung des Hieronymus, sich festzulegen und in die Angelegenheiten Ratsuchender einbeziehen zu lassen, einerseits mit seiner Unsicherheit über die rechte Weise asketischen Lebens (woraus Verzweiflung komme), andererseits aus einem Gefühl friedlicher Völlendung erklärt wird (S. 118 f.). Eine unzutreffende „Aufhöhung“ der Tatsache, daß Ambrosius lautlos zu lesen pflegte (Augustin, *Conf.* 6, 3, 3) zum Wunsch, die Brüder von der Lektüre beliebiger Texte warnend fernzuhalten, findet sich S. 224 f. Man schlage die Augustinstelle nach. Die geistreichen Bemerkungen des Autors fordern kritische Leser.

Otto Gerhard Oexle, *Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich*. Bestandteil des Quellenwerkes *Societas et Fraternitas*. (Münstersche Mittelalter-Schriften 31) München 1978.

In dem vorliegenden Werk veröffentlicht Vf. Teile seiner 1973 in Münster angenommenen Habilitationsschrift. Diese entstand während seiner Mitarbeit an dem Projekt „Personen und Gemeinschaften“ im Sonderforschungsbereich 7 in Münster. Gegenstand der Forschungen sind Namenlisten monastischer und geistlicher Gemeinschaften aus dem Pariser Raum, ferner aus Saint-Martin (Tours) und schließlich aus den Diözesen Lyon und Langres. Sie stammen durchweg aus dem 8. und 9. Jahrhundert und sind zum großen Teil im St. Galler oder im Reichenauer Gedenkbuch überliefert. Alle Listen liegen in älteren, aber modernen wissenschaftlichen Anforderungen nicht mehr genügenden Editionen vor.

Das 200 Seiten starke Werk gliedert sich in zwei ungefähr gleich große Hauptteile. Im ersten werden die verschiedenen Listen nach den in Münster erarbeiteten Prinzipien ediert. Sodann wird die Überlieferung prosopographisch ausgewertet und datiert. Diese Untersuchungen sind von hohem Interesse, da es sich bei den erforschten Klöstern Saint-Germain-des-Prés und Saint-Denis sowie bei Saint-Martin und den Bistümern Paris, Lyon und Langres um kulturelle und religiöse Zentren des Karolingerreiches handelt. So kann Vf. einige Ergänzungen zu den Prosopographien der verschiedenen Äbte von Saint-Denis mit dem Namen Hilduin und der Erzbischöfe Hinkmar von Reims und Agobard von Lyon bringen. Vor allem aber liefert er in den Kurzprosopographien der zahlreichen auch außerhalb der untersuchten Memorialüberlieferung verzeichneten Mönche und Kanoniker eine Liste von Männern, die im Schatten der großen Gestalten des 8. und 9. Jahrhunderts stehend, die karolingische Welt dennoch maßgebend mitgestalteten. Bemerkenswert sind die dabei besonders deutlich werdenden, allerdings bereits zum guten Teil bekannten personellen Verbindungen zwischen den genannten Klöstern und den Königskanzleien des 9. Jahrhunderts. Die prosopographische Auswertung der Gedenkeinträge in der Sakramentar-Handschrift Vat. Ottobon. lat. 313 erlaubt es Vf., diese auf die Zeit zwischen Januar 848 und März 851 zu datieren. Damit dürfte die durch Kontroversen gekennzeichnete Forschung über dieses für die frühmittelalterliche Liturgie so wichtige Sakramentar wesentlich gefördert werden.

Die sich als zweiter Hauptteil anschließenden fünf Untersuchungen kreisen vor allem um das große Thema der Reform der karolingischen Klöster und Kirchen im 9. Jahrhundert. Vf. untersucht zunächst Strukturveränderungen im Konvent von Saint-Germain, wobei er mit Hilfe der Memorialüberlieferung die als Faktum schon bekannte relative Zunahme von Priestermonchen in der klösterlichen Gemeinschaft im 8. und 9. Jahrhundert quantifizieren und überzeugend deuten kann. Sodann zeigt er, wie in Saint-Denis unter Abt Hilduin (814–840) die Auswirkungen einer schweren inneren Krise im Sinne der Reform überwunden wurden. Eine dritte Untersuchung ist Saint-Martin gewidmet. Hier wird deutlich, wie die in einer sehr eigenständigen monastischen Tradition stehende *Tourser societas* durch die Reformgesetzgebung der Jahre 802 und 816 veranlaßt wurde, sich fortan als Klerikergemeinschaft zu formieren. Im Gegensatz zu anderen neueren Forschungen betont Vf. dabei, daß dieser Prozeß keinesfalls pejorativ gesehen werden dürfe. Die beiden letzten Untersuchungen beschäftigen sich mit dem Wirken der Reformbischöfe Leidrad von Lyon und Alberich von Langres. Während in dem Abschnitt über Lyon die wirtschaftsgeschichtlichen Ausführungen über die ökonomischen Grundlagen der Reform nicht ganz zu überzeugen vermögen, zeigt Vf. anschaulich, wie stark diese Reform in beiden Diözesen durch die Bindung erneuerter geistlicher Gemeinschaften an den Bischof charakterisiert war. Wichtig ist auch der Nachweis, daß Bischof Alberich um 830 den Bischofssitz von Dijon nach Langres zurückverlegte.

Abschließend bleibt festzustellen, daß die genaue Interpretation der vom Vf. untersuchten westfränkischen Memorialüberlieferung zwar keine sensationellen Neuerkenntnisse liefert, daß sie aber wesentlich dazu beiträgt, ein lebendigeres

und differenzierteres Bild religiöser Gemeinschaften im 8. und 9. Jahrhundert zu vermitteln. Man hätte vielleicht gewünscht, daß Vf. in einer Zusammenfassung seine Ergebnisse systematisch geordnet und in sich geschlossen dargestellt hätte. Zudem hätte ein Sachregister die Benutzbarkeit des anregenden Buches erleichtert.

Bonn

Jörg Jarnt

Gabriel Silagi, Gerardi Moresenae ecclesiae sev Csana-diensis episcopi Deliberatio svpra hymnvm trivm pverorvm, Turnhout, Brepols, 1978, pp. XX–218 (Corpvs Christianorvm. Continuatio Mediaevalis, XLIX).

A distance de près de deux siècles d'une édition princeps, voici maintenant publiée, selon la méthodologie critique habituelle, une des œuvres les plus originales de l'exégèse latine médiévale. Ce commentaire de l'hymne des trois enfants dans la fournaise, au livre de Daniel, est intéressant et original, d'autant plus que cette page biblique n'a pas été très souvent commentée; d'ailleurs, c'est probablement le plus vaste exposé exégétique qui lui ait été consacré durant le moyen âge occidental. A ce titre, l'initiative de reprendre à nouveaux frais une édition qui dépasse celle d'Ignace de Batthyán (Karlsburg, 1790), est un geste éminemment positif. Le résultat est excellent, ne serait-ce déjà que sous l'angle de la philologie, car si Batthyán avait créé une orthographe „normalisée“, Silagi a respecté la graphie de l'unique manuscrit actuellement connu (Munich, Clm 6211), qui appartient au monastère des SS. Marie et Corbinien de Freising dès le XII^e siècle.

Qui était Gérard? Selon une tradition hagiographique tardive, il appartiendrait à la famille vénitienne des Sagredo; placé dès l'âge de cinq ans à l'abbaye bénédictine de Saint-Georges de Venise, il reçut une formation classique excellente à Bologne. Elu abbé de son monastère en 1012, il se démit peu après et partit pour la Terre Sainte en 1015. Une tempête le bloqua en cours de route, et le roi de Hongrie, Etienne I, l'invita à rester en ce pays, où il le chargea de l'éducation de son fils, Emeric. Une période de vie solitaire (1023–1030) précéda son élection au siège épiscopal de Marosvár (ville hongroise dénommée ensuite Csanád) en 1030. Il fut assassiné le 24 septembre 1046, sur la route de Székesfehérvár.

Le commentaire de l'hymne est dédié à un certain Isingrin, qualifié de „liberalis“: il est difficile de préciser son identité. Cet homme „libéral“ serait un connaisseur des „liberales disciplinae“? Dom Jean Mabillon, au début du XVIII^e siècle, crut l'identifier en un moine de Saint-Pierre de Salzbourg, devenu premier abbé d'Admont en 1074. De toute façon, pour satisfaire Isingrin, Gérard rapporte des notions d'arithmétique, d'astronomie et de philologie que le destinataire est en état d'apprécier. La source principale, à ce point de vue, est Isidore de Séville; et ceci mérite d'être signalé, car on constate une fois de plus le rôle médiéval des „Ethymologiae“, véritable source documentaire de tant d'écrivains occidentaux d'alors.

Du point de vue plus strictement exégétique, ce sont des pages tour à tour vivantes, verbeuses, dynamiques: 8 livres ne suffisent pas pour expliquer tout le texte biblique, car seulement huit versets reçoivent une interprétation complète! On lit donc d'interminables raisonnements allégoriques, auxquels Gérard semble particulièrement affectionné. Pour le reste, la méthode exégétique recourt aux clichés habituels: opposition de *pinanis philosophia* et de la *caelestis sapientia*, goût de l'analyse typologique, recherche du *mysterium* et de la *tropologia*. En cette vaste synthèse, où l'analyse du texte scripturaire est peut-être un prétexte pour faire preuve d'érudition, sont cités incidemment Aristote, Platon, Zénon, Cicéron, Ménandre, Térence, tout autant que les auteurs chrétiens, comme Ambroise, Augustin, Bède, Cassiodore, Eucher de Lyon, Grégoire le Grand, Jérôme (le plus cité, après Isidore). Notoire est la présence du Pseudo-Denys l'Aréopagite, qui semble avoir été connu dans le texte grec lui-même plutôt que dans les versions latines, tandis que Maxime le Confesseur est repris en la traduction d'Anastase le Bibliothécaire.

L'historien de la Hongrie médiévale y trouvera encore plusieurs détails sur l'état de cette nation au XI^e siècle, sur la religiosité populaire (notamment sur les hérésies); le linguiste et le philologue se délecteront avec ce latin très personnel, qui se singularise entr'autres par une prédilection pour les superlatifs (l'index, p. 214, révèle un usage étrange de „*super*“ mis en tête des substantifs, des adjectifs et des verbes). Mais la recherche dans l'élaboration des concepts rend parfois le développement assez obscur: ceci explique probablement l'insuccès rencontré par cette œuvre de „vieillesse“ (Gérard serait né vers 977, et la mort bloqua la continuation du travail en 1046). D'intéressants titres furent ajoutés dans les marges du manuscrit par l'évêque de Freising, Jean III Grünwalder (1392–1452): fort intelligemment, l'éditeur les a indiqués en apparat, avec d'autres gloses du XV^e siècle.

Rom/Pisa

Réginald Grégoire OSB

Christian Moßig, Grundbesitz und Güterbewirtschaftung des Klosters Eberbach im Rheingau 1136–1250 (= Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 36). Darmstadt und Marburg 1978, 524 S.

Die Dissertation, deren quellenkundliche und wirtschaftsgeschichtliche Bedeutung bereits andernorts gewürdigt worden ist (s. Archiv f. hess. Geschichte und Altertumskunde 37 (1979) 605–607), soll hier mehr unter dem ordnenstheoretischen Aspekt betrachtet werden.

Der Verf. stellt in seinem ersten Hauptkapitel den Forschungsstand zum frühen Wirtschaftssystem der Zisterzienser dar.

Er meldet hierbei gegen die traditionelle Vorstellung, daß die Zisterzienser in besonderer Weise Kultivierungs- und Zivilisationsleistungen erbracht hätten, Bedenken an (S. 2); er bezieht sich in seinen Begründungen auch auf den Mediävisten Epperlein, der ja am entschiedensten den von den Zisterziensern selbst geschaffenen Mythos über ihre Pioniertätigkeit kritisiert.

Dennoch unterläßt es m. E. der Verf. in diesem Zusammenhang, nach möglichen sozialhistorischen Gründen für die „explosionsartige Ausdehnung“ des neuen Ordens (S. 4) zu suchen. Sie wird vielmehr nach dem naiven Geschichtsverständnis, daß irgendwelche Einzelne durch irgendwelche Eigenschaften Geschichte machten, erklärt, daß Bernhards von Clairvaux Eintritt in diese Zisterze deren „Expansion zu einem großen Orden“ zur Folge gehabt habe (S. 5). Die Frage jedoch, weshalb Bernhard einen solchen großen Einfluß haben konnte, auf welche geschichtlichen Bedürfnisse er offenbar hier – denn anderswo, wie z. B. bei der Bekehrung der Katharer im Languedoc, hatte er ja keinen Erfolg – eine wirksame Antwort wußte, für welches sozialhistorische Problem er eine praktische Lösung fand, wird nicht gestellt. Diese Frage drängt sich jedoch geradezu auf, wenn der Verf. zitiert, daß fast die Hälfte aller seinerzeitigen Zisterziensergründungen Filiationen Clairvauxs gewesen sind. War Bernhard nicht ein Adeliger? War er nicht Propagandist der Aggressionskriege gegen z. T. christliche Slawen, gegen die muslimischen Völker? Hat er nicht für diese Kriege die Ritterschaft geradezu angeworben? Waren es also nicht Teile des Adels, und d. h. der Ritterschaft, die er in den Orient schickte, um dort u. a. eine schmale materielle Existenz oder aber den Tod zu finden? Könnte in der sich darin andeutenden Krise nicht auch ein essentieller Grund für die massenhafte Verbreitung der Zisterzen gelegen haben? Auch bei der Besprechung der Ordensverfassung und insbesondere ihrer Eigentümlichkeiten (das Verhältnis zur Vogtei, zum Episkopat, zur Territorialherrschaft und dem Königtum) (S. 8–11) verfährt der Verf. nur deskriptiv. Eine kirchen- und staatssoziologische Einordnung des Zisterzienserordens fehlt also weiterhin. Aber auch bei der für das Dissertationsthema wesentlichen Grundfrage nach den Wirtschaftsprinzipien und ihrer Verwirklichung (S. 12 ff.) wird als Erklärung nur Hoffmanns Zitation der Gründungsmythologie der ersten Zisterzienser herangezogen (Wunsch nach strikter Einhaltung der Regel des hl. Benedikt). Weshalb nun gerade damals dieser Wunsch auftauchte, d. h. welchen Sinn er im Konzert der sozialen und damit eben

auch religiösen Verhältnisse damals hatte, ist kein Thema. Gerade dieser Kernpunkt der sog. Reform-Ideologie der Zisterzienser aber wäre zu hinterfragen, zumal gerade diese Striktheit dasjenige Element der zisterziensischen Verfassung ist, das sehr bald aufgegeben wurde. Könnte man nicht die Frage stellen, ob hier nicht an der Beseitigung des hochexplosiven sozialen Konflikstoffes des adeligen Menschenüberschusses in den der damaligen Stufe der Erkenntnis und Vorstellung angemessenen Form gearbeitet wurde, indem da die vorhandenen Aufnahmekapazitäten erschöpft waren, durch eine „rationelle“ und d. h. eine äußerst aggressive (Bauernland sammeln und Bauern legen) und rigide (Konverseninstitut) Wirtschaftsführung die notwendigen Subsistenzmittel erwirtschaftet werden sollten?

Der Verf. greift den zweiten Punkt, das Konverseninstitut, auf (S. 16 f.), wobei er Leclercq's These vom „innerklösterlichen Proletariat“ und Werners Anschauung, daß die soziale Ordnung auf den gesellschaftlichen Grundsätzen der zeitgenössischen Umwelt beruhe, daß die grundherrliche Klosterfamilia hier lediglich auf eine andere Stufe transportiert worden sei (S. 17), anführt und die sozialen Spannungen im Orden (nach Donnelly u. a.) erwähnt (ebda.); jedoch scheint er, wenn er berichtet, daß die Quellen nur wenig von solchen Spannungen zu berichten wüßten, wohl zu meinen, daß soziale Gegensätze nur dann existieren, wenn die Klosterbrüder handgreiflich werden. Die Klassenstruktur eines sozialen Systems hängt aber nicht von Meinungen der Mitglieder über sich und dieses System ab, auch nicht davon, welche individuell oder schichtbedingte biografische Interessen (Demut lernen) sie damit verbinden, sondern von objektiv feststellbaren Tatbeständen, n. l. ob es eine definierbare Gruppe von Personen gibt, die die Macht und das Recht hat, eine andere Personengruppe ökonomisch auszubeuten und ggfs. zu unterdrücken. Daß diese Struktur im Zisterzienserkloster der Frühzeit existierte, steht außer Zweifel. (Neuerdings hat der Verf. den Klassencharakter der damaligen Zisterzen deutlicher konstatiert, wenn auch nur in Form von Autoritätenmeinung (Die Zisterzienser, Aachen 1980, S. 120)).

Der günstigste Fall für eine Herrenklasse (hier: die Chormönche) liegt nun dann vor, wenn die Knechte solche, aus welchen Gründen auch immer, sein wollen und keinerlei Aufruhr zwecks Verbesserung ihrer Lebensbedingungen stiften.

Wie der Verf. Hallingers These, es handele sich bei dem Konverseninstitut der Zisterzienser um den Aufstieg einer bestimmten Gruppe innerhalb der „familia“ (S. 15 f.) hinnehmen kann, ist unverständlich, wird doch Unvergleichbares verglichen, n. l. die Erzeuger des Mehrprodukts mit klösterlichem Gesinde. Es ist doch gerade das Spezifikum der Zisterzienser, auf ihrem Grundeigentum die Klasse der selbständig wirtschaftenden Bauernfamilien durch die Klasse der unselbständig wirtschaftenden Konversen, die auf den Rechtsstatus des Gesindes herabgedrückt wurden, ersetzt zu haben. Wenn überhaupt kann nur von einem Abstieg in der „familia“ gesprochen werden.

Der Zweck der Arbeitskräfte- und Privilegienpolitik bestand im übrigen darin, das gesamte mögliche ökonomische Produkt des Klostereigentums als Subsistenzmittel für die Herrenmönche und zum Unterhalt der Konversen zu verwenden, die Kosten also für Erzeugung und Aufzucht von künftigen Arbeitskräften, d. h. den Unterhalt von Kindern und schwangeren Frauen zu sparen und sich der Lasten für öffentliche und allgemeine Dienste (Vogtei, Zehnt, Zoll) zu entziehen, oder anders gesagt, die Kosten für die elementaren Systembedingungen auf den Rest der Bevölkerung abzuwälzen.

Den Rodungs- und Kultivierungsmythos, ein fester Bestandteil des ideologischen Repertoires des Zisterzienserordens, stellt der Verf. unter Hinweis auf Donkin in Frage (S. 22). Dennoch ist zu bedenken, daß selbst die geleistete Rodungs- und Kultivierungsarbeit nur dann angemessen gewürdigt werden kann, wenn sie in den Rahmen vergleichender Untersuchungen gestellt wird, die vergleichbare Betriebstypen wie z. B. die Meierhöfe in weltlichen Grundherrschaften und die entsprechenden Leistungen von anderen Betrieben berücksichtigen.

Für Kloster Eberbach kommt der Verf. in dieser Sache zu dem Ergebnis, daß sich von Ausnahmen im Gebiet von Steinheim abgesehen (S. 427) keine exakten

Nachweise der Art und des Ausmaßes der Verbesserung des kultivierten Landes finden lassen. Auch sind nur in Hasloch vom Kloster Entwässerungsmaßnahmen durchgeführt worden, allerdings nur im Rahmen überklösterlichen Gemeinschaftsvorhabens. Neuordnungen leistete das Kloster nur in drei von zweiundzwanzig Betriebseinheiten, wobei jene entscheidend durch den Erwerb bereits kultivierten Landes ergänzt wurden (S. 428). Der Rodungsanteil am Klosterbesitz war „außerordentlich niedrig“ (S. 429). Über eine Verbesserung der Arbeitsmethoden läßt sich aber gar nichts ausmachen. Der Verf. stellt lakonisch fest: Hinsichtlich der Methoden der Feldbestellung schweigen die Quellen völlig (S. 424). Auch Flurbereinigen vermag der Verf. nur wenige anzuführen, wiewohl er annimmt, daß in allen Betriebseinheiten solche vorgenommen worden sind. Belege kann er aber nicht beibringen.

Der außergewöhnliche Erfolg des Klosters liegt für den Verf. in der betriebswirtschaftlichen „Rationalisierung“ und – was festgehalten zu werden verdient – im Niedrighalten der Arbeitskosten (S. 438) sowie der systematischen Privilegienbeschaffung, ohne daß der letzte Punkt von ihm in der Zusammenfassung noch genannt wird.

Mit dem Hinweis auf das erfolgsbringende Niedrighalten der Arbeitskosten – ein verharmlosender Ausdruck – hat der Verf. auch die bei den Zisterzen verschärfte ökonomische Ausbeutung der Erzeuger ihrer materiellen Lebensmittel seitens der Herrenmönche bestätigt. Jedoch stellt er sie m. E. zur „rationellen“ Wirtschaftsführung nicht in die richtige Beziehung. Denn „rationell“ konnte diese Wirtschaftsführung nur unter der Bedingung des entrechteten Status der Konversen sein. Mit selbständig wirtschaftenden Bauernfamilien, die doch das produktivste und daher beständige Betriebssystem der mittelalterlichen Agrarwirtschaft darstellten, wäre das Zisterziensersystem gar nicht realisierbar gewesen. Eine Wirtschaftsführung aber, die nur durch das Niedrighalten der Arbeitskosten und Abgabebefreiung, wobei diese Kosten von den Bauernwirtschaften noch zusätzlich getragen werden mußten, funktioniert, ist wohl kaum noch als „rationell“ anzusehen. Schließlich ist noch zu fragen, ob die Zisterzienser verglichen mit vergleichbaren Wirtschaftseinheiten mehr Überschuß produziert haben oder ob dieser aus den genannten Einsparungen besteht.

Zum Abschluß sei noch auf die Ideologie der Zisterzienser, sie stellten die Reform des Benediktinertums dar, eingegangen. Ihre Behauptung, sie erfüllten – im Gegensatz zu den Altbenediktinern – das Gebot des Ordensvaters Benedikt: *Ora et labora* tatsächlich, während die Altbenediktiner feudalahängige Bauern für sich arbeiten ließen, wird vom Verf. vorsichtig kritisiert, wenn er von Gegensätzen innerhalb der Klostergemeinschaft spricht (S. 17). Wir müssen aber festhalten, daß die Reformideologie pure Ideologie ist: sie stellt die Wahrheit auf den Kopf. Sie reklamiert die das laborare vollziehenden Konversen als Brüder, um sie in Wahrheit als rechtlose Arbeitsknechte auszubeuten. Der Zynismus dieser Ideologie hat seinen Grund darin, daß eine Erweiterung der Schicht der nur genießenden geistlichen Feudalisten im 12. und 13. Jahrhundert unter den gegebenen sozialökonomischen Bedingungen außerordentlich schwierig war, daß allein bei massiver Drosselung der Ausgaben das notwendige Startkapital für die Etablierung einer feudalen geistlichen Grundherrschaft aufzubringen war. Nach dieser Etablierungsphase trat dann auch der feudale Normalzustand ein: das Land wurde altbenediktinisch ausgegeben.

Der Verf. hat zusammenfassend betrachtet durch seine vorurteilsfreie Sichtweise, die allerdings manchmal noch zu sehr in der Deskription verharret, auch der ordentheoretischen Erforschung der Zisterzienser in der Bundesrepublik einen erfolgversprechenden Impuls gegeben.

Frankfurt a. M.

Edmund Weber

Reformation

Frieder Schulz: Die Gebete Luthers. Edition, Bibliographie und Wirkungsgeschichte (= QFRG 44), Gütersloh (G. Mohn) 1976. 424 S., geb. Ln. DM 78,-.

Die in mehr als 20 Jahren entstandene Arbeit, einst für die Weimarer Lutherausgabe (= WA) gedacht und aus Verlagsgründen dann doch als Monographie publiziert, erfüllt ein absolutes Desiderat der Lutherforschung. Mit dieser höchst sorgfältigen Untersuchung von über 800 Luthergebeten (ihrer Texte, Quellen, Drucke, Fundstellen usw.) legt der Verf. ein Standardwerk der Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte der Lutherischen Kirche vor, das mit „dem aus der Bibel genährten Beten Luthers und der in seinen Gebetstexten vorliegenden Ausprägung des reformatorischen Glaubens“ (12) nicht zuletzt ein kritisches Gegengewicht zu neueren Arbeiten über Luthers Gebetsverständnis bildet, die sich lediglich auf seine Äußerungen über das Gebet stützen konnten.

Im einzelnen ist die Materie komplex und entsprechend ihre Darstellung kompliziert. Von den 12 Teilen des Buches (A–M) stellen die ersten 6 (A–F, S. 15–135) die Überlieferungsträger der Luthergebete vor: allgemeine und Luther-Gebetbücher des 16.–20. Jh. Ihre Entstehungs- und Wirkungsgeschichte, die Biographien ihrer 26 Sammler und Herausgeber, 21 Vorreden und Bibliographien (I. für 13 nur oder vorrangig Luthergebete enthaltende Gebetbücher, II. für 9 allgemeine und nur wenige Gebete Luthers tradierende, III. für 11 aus dem 19. und 20. Jh. mit größerem Bestand an Luthergebeten) vermessen einen Strom lutherischer Erbauungs- und Gebetsliteratur, dessen Breite und Nebenarme mit beispielsweise 15 Ausgaben des „Feuerzeug christlicher Andacht“ (1537–1600) und Melissanders „Beicht- und Betbüchlein“ (1586, IV.) sowie 27 Ausgaben des „Betbüchlein für allerlei gemein Anliegen“ (1543–96) weit über die ältere Forschung von Herm. Beck und Paul Althaus d. Ä. hinausweist.

Den Hauptteil bilden die Abschnitte G–H (S. 137–383) mit den Gebetstexten, -paraphrasen und unechten Luthergebeten. Zuerst stehen systematisch geordnet 30 liturgische, 11 einzeln und 43 in Tischreden tradierte (Nr. 1–83 a) „authentische Gebete Luthers“ (17, 137). Dieser wohl aus Joh. Christoph Schwedlers Neudruck des „Betglöckleins“ (1704) übernommene Begriff (40, 77) ist insofern irreführend, als 7 dieser Gebete in der WA fehlen, die Tischreden von sehr unterschiedlichem Quellenwert sind, die meisten Gebete der viel größeren folgenden Gruppe aber in der WA nachweisbar sind und daher nicht durchweg als nicht-authentisch gelten können. Gemeint ist wohl nicht Urheberchafts-, sondern Bestimmungs-Authentizität für öffentlichen Gebrauch, die aber präzis fast nur liturgische Gebete gilt. Hier bleiben Fragen nach der Anordnung. – Die größte Zahl der Luthergebete (Nr. 84–638) wird sodann chronologisch angeordnet nach den Erscheinungsjahren der vollständig wiedergegebenen Luther-Gebetbücher der Flacianer Anton Otto (1565) und Petrus Treuer (1579), die so den Hauptgruppierungskanon der Edition bilden. Es folgt zusätzliches Sondergut aus 8 späteren Gebetsbüchern, Walch und der WA (Nr. 639–773). Mit Recht werden in gesonderten Abschnitten (H–I, S. 373–383) Luthers Gebetsparaphrasen und „unechte Luthergebete“ (Nr. 1001–1031) behandelt. Jedem Gebet ist ein Apparat angefügt mit Worterklärungen, quellen- und literaturkundlichen Bibliographien, Bibelzitaten und Querverweisen. Denn das der Gebetsbuch-Tradition folgende Anordnungsprinzip schließt Mehrfachnotierungen ein. Die wirkliche Zahl der von Luther formulierten Gebete dürfte bei 500 liegen. Auch Wortlaut und Orthographie folgen den älteren Quellen der Gebetsbücher, variieren daher geringfügig zur WA.

Am Leitfaden von 3 vorzüglichen Registern (K–M, S. 385–424) zur Verteilung der Gebete auf Luthers Schriften, den Gebets-Initien und den Personen, findet man leicht die bekanntesten Luthergebete: für Georg Spenlein (Nr. 243), vom Wormser Reichstag (Nr. 37 = 437), „wider falsche Lehrer und Tyrannen“ (Nr. 406), Morgen- und Abendsegen (Nr. 664 f.), Coburg-Gebet (Nr. 33 = 99), Ordinations-

gebet (Nr. 29), Trostgebet in letzter Stunde (Nr. 75 = 624), für Deutschland contra Turcam (Nr. 66 = 500). Das viel verwandte „Sakristeigebet“ erweist sich als Kompilation von 1870 (Nr. 512), das sogenannte „allgemeine Beichtgebet Luthers“ hat in den vielen Beichtgebeten des Bandes keine Anklänge und ist kein Luthergebet.

Hier und da stellen sich freilich auch Fragen zur Einordnung und Auswahl. Müßten die höchstwahrscheinlich von Veit Dietrich (Nr. 197, 498) und die sicher von Melandithon stammenden Gebete (Nr. 646, 689) hier nicht als „unechte Luthergebete“ zählen? – Es gibt gewiß Gründe, den Wortlaut eines Gebetes aus verschiedenen Textüberlieferungen zu kombinieren (so Nr. 416, 436), aber weshalb fehlt dann bei Nr. 450 der Gebetsschluß einer anderen Kollegnachschrift „Christo laus“ (WA 13, 206 App.)? – Wenn schon 1- bis 2zeilige Gebetsseufzer ohne Bittcharakter notiert werden (wie Nr. 349, 363), weshalb dann nicht auch solche wie der WA 13, 565, 30 erhaltene? – Sind endlich für Luthers betende Synthese von Bibelwort und Gegenwart typische Gebete wie die den 1. Galaterkommentar (1519) oder die Habakuk-Auslegung (1526) abschließenden (WA 2, 617, 16 ff.; 19, 435, 3–8, 15 f.) nur deshalb ausgelassen, weil sie fast nur aus Bibelworten bestehen? Bei dieser ebenso wichtigen wie gediegenen Arbeit möchte man sich auf derlei Fragen wohl deutlicher begründete Antwort wünschen.

Druckfehler sind erfreulich selten. Außer den in ThLZ 103, 1978, 438 notierten fand ich nur: Nr. 500: WA TR 4, 522, 20; S. 421: Gundermann, I.; ebda. fehlt: Hermogenes 55. Mit ihm ist nicht der Gnostiker gemeint, wie es S. 55 Anm. 1 vermerkt, sondern der etwa zeitgenössische Rhetor aus Tarsus.

Bonn

Gerhard Krause

Bosinski, Gerhard: Das Schrifttum des Rostocker Reformators Joachim Slüter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 270 S.

Die niederdeutsche Sprache und die niederdeutsche Literatur werden immer seltener Gegenstand der Forschung, und ihre Neuerscheinungen können nur noch in kleinsten Auflagen bei interessierten Kreisen Absatz finden. Aus einer noch vor wenigen Jahrhunderten weite Teile Deutschlands beherrschenden lebenden Volks-, Amts- und Kirchensprache sind nur noch sporadisch gepflegte niederdeutsche Dialekte geworden. Diese immer weiter fortschreitende Entwicklung ist nicht mehr rückgängig zu machen, obwohl das Plattdeutsche in Restbezirken noch immer Umgangssprache ist und auch die Massenmedien sich in gewissem Rahmen dieser zum Dialekt zusammengeschrumpften niederdeutschen Sprache annehmen.

Das sollte im Voraus gesagt sein, wenn von einer Untersuchung über das Schrifttum eines Kirchenmannes die Rede ist, der in einer plattdeutsch sprechenden und denkenden Umwelt sich nur der plattdeutschen Sprache bedient hat. Dem nicht im niederdeutschen Raum Beheimateten werden sprachliche Schwierigkeiten beim Verständnis der Texte zugemutet werden müssen, obwohl sich manche Wörter aus dem Zusammenhang verstehen lassen und ein Einlesen wohl möglich ist. Ein erklärendes Verzeichnis der wichtigsten abweichenden Begriffe und ein Eingehen auf die Besonderheiten der niederdeutschen Sprache und der Schreibweise hätte manchem süddeutschen Leser das Verständnis erleichtern können.

Der im Mittelpunkt der Untersuchung stehende Rostocker Reformator Joachim Slüter wird selbst Historikern der Reformationszeit und auch landeskundlichen Geschichtsforschern kaum mehr als dem Namen nach bekannt sein. Bosinskis großes Verdienst ist es, den sehr bedeutenden Kirchenmann als lebendige Persönlichkeit der Vergessenheit entrissen zu haben und darüber hinaus nachzuweisen, welche wichtige Rolle er nicht nur in der mecklenburgischen Kirchengeschichte, sondern auch in der deutschen Reformationsgeschichte und für die hymnologische Forschung gespielt hat. Zwar liegen aus älterer und neuerer Zeit Arbeiten über Slüter vor, die sich jedoch mehr auf die Lebensumstände und den zeitgeschichtlichen Rahmen seines Wirkens beschränken. Das Schrifttum Slüters wird von Bosinski erstmalig in seinem ganzen Umfang erfaßt und in seiner Bedeutung und

Auswirkung untersucht. Aus dieser Würdigung seines bisher weithin unbekanntem und in seiner Bedeutung ganz unterschätzten Schrifttums gewinnen wir ein vollständiges Bild dieser Persönlichkeit, die entscheidend zur Durchsetzung der Reformation in Mecklenburg beigetragen hat. Durch seine Schriften hat Slüter auch das Leben seiner Zeitgenossen und der folgenden Generationen im evangelischen Sinn gelenkt und geleitet und noch weit über die engere Heimat hinaus gewirkt.

Der Verfasser weist in seiner bis ins Letzte gründlichen und fachkundig wertenden Studie nach, daß Joachim Slüter das erste niederdeutsche Gesangbuch, ein niederdeutscher Katechismus, ein umfangreiches dogmatisches Lehrbuch für Laien (das „Ghebedebokelyn“), und eine für das gottesdienstliche Leben in Rostock bestimmte Schrift mit liturgischen Anweisungen zu verdanken ist. Ein zweites von Slüter 1531 herausgegebenes Gesangbuch in zwei Teilen ist in 15 Ausgaben bis 1560 gedruckt worden und auch die Grundlage späterer Gesangbücher geblieben. Bosinski widmet sich im Hauptteil seines Buches der systematischen Untersuchung dieser fünf für die Gestaltung des evangelischen Lebens der Zeit so bedeutsamen Schriften, ihrer Entstehung, Zuweisung, Wirkung und Gedichte. Obwohl in Spezialarbeiten die Lösung einiger der anstehenden Fragen schon angedeutet oder doch vermutet wurde, haben die maßgeblichen kirchen- und musikgeschichtlichen Handbücher entweder überhaupt nicht oder doch nur am Rande von dem wichtigen Schrifttum Slüters Kenntnis genommen. Die Forschungsergebnisse Bosinskis, die gesichert erscheinen, werden nunmehr von keinem ernstzunehmenden Nachschlagewerk und keiner einschlägigen historischen oder liturgischen Veröffentlichung außer acht gelassen werden können. Es handelt sich im wesentlichen um folgende Feststellungen:

1. Das von Slüter stammende Gesangbuch von 1525 ist das älteste niederdeutsche Gesangbuch. Es existiert nur noch ein einziges Exemplar in der Universitätsbibliothek Rostock, dem einige Blätter fehlen.

2. Der 1525 bei Ludwig Dietz in Rostock gedruckte Niederdeutsche Katechismus ist von Slüter herausgegeben. Er hat den 1524 in Magdeburg erschienenen niederdeutschen Katechismus zur Vorlage, den Slüter offenbar als die im reformatorischen Sinn am klarsten geprägte Ausgabe ansah. Er hat jedoch den vorliegenden Text in das in seiner Heimat gesprochene Niederdeutsch übertragen und bei dieser Gelegenheit auch bibelgerechter formuliert. Er hat außerdem die gegebenen Antworten zusätzlich durch Bibelstellen belegt und in dem anders gefaßten Titel Wert darauf gelegt, daß sein Katechismus nicht nur für Kinder, sondern ebenso für Erwachsene gedacht ist. Es existiert nur noch ein Exemplar in der Wolfenbütteler Herzog-August-Bibliothek und ein Faksimiledruck von 1858.

3. Slüter gab 1526 das 128 Blätter umfassende Gebetbuch heraus, das ebenfalls von Ludwig Dietz gedruckt wurde. Ein Druckort ist nicht genannt. 1530 erschien eine zweite, verbesserte Auflage, als deren Druckort Rostock angegeben ist. Das einzige in der Stadtbibliothek Lübeck nachweisbar gewesene Exemplar der Ausgabe von 1526 wurde im 2. Weltkrieg ausgelagert und ist verschollen. In der 1855 erschienenen Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im XVI. Jahrhundert von Philipp Wackernagel wird einiges über den Inhalt gesagt. Ein Exemplar der Ausgabe von 1530 ist noch (mit dem Gesangbuch von 1531 zusammengebunden) in der Stadtbibliothek Lüneburg vorhanden.

4. Eine wichtige, jedoch nirgends mehr auffindbare Schrift aus der Feder Slüters, eine am 10. März 1531 dem Rat der Stadt Rostock übergebene Erklärung, die auch die Unterschrift der anderen evangelischen Prädikanten trug und von Dietz gedruckt wurde, präziserte die Stellungnahme zu den sogenannten „Ceremonien des Alten und Neuen Testaments“, zu dem Gebrauch des Abendmahls, der Taufe, der Messe, der Vigilien usw. Slüters erster Biograph Nicolaus Gryse, dem die Schrift offenbar noch zur Verfügung stand, unterrichtet 1593 in großen Zügen über den Inhalt. Bosinski schließt jedoch zusätzlich aus den Aussagen Slüters zu diesen Themen im Gebetbuch von 1526 auf den Inhalt der verlorenen Schrift, die bei der damals noch umstrittenen Stellungnahme des Rats der evangelischen Bewegung mit zum Durchbruch verholfen hat.

5. Die Behandlung des Slüterschen Gesangbuchs von 1531 nimmt bei Bosinski einen breiten Raum ein. Es ist in Rostock gedruckt und trägt den vollen Namen Slüters als Herausgeber. Es besteht aus zwei Teilen und ist deshalb „das dubblede Sandböcklin“ genannt worden. Der 1. Teil enthält Luthers Gesangbuch, der 2. Teil ein von Slüter zusammengestelltes zusätzliches Liederbuch – eine Erweiterung seines Gesangbuchs von 1525 – und Ordnungen für Horengottesdienste und die Ordnung der Nürnberger Spitalmesse. Da diesem Gesangbuch eine ganz besondere Bedeutung beizumessen ist – es war das in Norddeutschland am meisten verbreitete und verschiedentlich nachgedruckte und in seinem 2. Teil wie schon erstmalig im Gesangbuch Slüters von 1525 nach der gottesdienstlichen Verwendung geordnet –, hat Bosinski die Zusammenhänge genauestens verfolgt und damit auch der hymnologischen Forschung neue Erkenntnisse vermittelt. In diesem Zusammenhang weiß der Verfasser auch die Frage nach dem Inhalt des verlorenen „Klugschen Gesangbuchs“ Luthers von 1529 zu beantworten.

In einem besonderen Kapitel gibt Bosinski einen Überblick über die in Slüters Schriften enthaltenen Ordnungen des Gottesdienstes, und zwar die Ordnungen zum Stundengebet, die eigentlichen Gottesdienstordnungen und die Beichtordnung. Diese aus dem Gebetbuch von 1526, den Gesangbüchern von 1525 und von 1531 zu entnehmenden Anweisungen an seine Gemeinde sind die ersten niederdeutschen aus der noch um den Sieg ringenden Reformation im norddeutschen Raum. Wie im gesamten Schrifttum Slüters beeindruckt die schlichte und doch prägnante Ausdrucksweise, die tiefe Frömmigkeit und die überzeugende Kraft des Rostocker Reformators. Zusammenfassend macht Bosinski in den letzten Kapiteln deutlich, daß Slüters Wirken für seine Gemeinde allein auf dem Worte Gottes, wie es die Heilige Schrift offenbart und in dessen Mittelpunkt Christus allein zu stehen hat, gegründet war, daß er für seine Schriften verschiedenste Quellen benutzt und verarbeitet, ins Niederdeutsche übersetzt, aber auch überarbeitet und verändert hat, und daß alle seine Arbeiten und seine Predigt nur seinem Hirtenamt an seiner Gemeinde dienen sollten. Der weltlichen Obrigkeit gegenüber predigte er Gehorsam und warnte vor Unruhen und Aufruhr. Seiner starken Gegnerschaft trat er entschlossen mit Hinweisen auf die Schrift, aber auch mit drastischem Humor entgegen. Slüter stand ganz auf dem Boden der lutherischen Reformation, zwar mit durchaus originalen Zügen – z. B. der ausschließlichen Verwendung der niederdeutschen Sprache –, aber ohne grundsätzliche Unterschiede, wie auch ein Gespräch von 1531 mit Bugenhagen in Lübeck ergeben hat.

Die Bedeutung der Untersuchung von Gerhard Bosinski liegt nicht allein darin, erstmalig eine sehr sorgfältige und eine bis ins Einzelne gehende Gesamtwürdigung des Slüterschen Schrifttums erbracht und die Forschungsergebnisse klargestellt zu haben. Es entsteht vor uns auch ein eindrucksvolles Lebensbild des ersten Predigers und Seelsorgers der evangelischen Lehre in Rostock. Die ganz für seine einfachen Gemeindeglieder bestimmten Liederbücher und Schriften könnten in ihrer Schlichtheit und Aussagekraft gelegentlich auch für Gespräche und Auseinandersetzungen unserer Zeit bedenkenswerte Hinweise geben.

Stuttgart

Ernst Zunker

Harold J. Grimm: *Lazarus Spengler. A lay Leader of the Reformation.* Columbus, Ohio 1978, XII + 237 S.

Dieses Buch über Lazarus Spengler ist weniger eine Biographie des bedeutenden Ratsschreibers der Stadt Nürnberg, wie es der Titel zunächst vermuten läßt, als eine zusammengefaßte Geschichte der Reformation, soweit sie sich in Nürnberg unter Mitwirkung Nürnbergs und zu Lebzeiten Lazarus Spenglers vollzog. Dabei tritt die Person Spenglers teilweise sehr weitgehend hinter der Beschreibung der Ereignisse zurück. Lediglich in den ersten drei Kapiteln und dann wieder in dem letzten (12.) Kapitel steht Lazarus Spengler selbst im Mittelpunkt. Absicht des Buches war es, folgt man der Einleitung, an Hand der Karriere des Lazarus Spengler die Komplexität der Probleme der Ausbreitung der Reformation zu verdeutlichen und ein Beispiel zu liefern für die Einschätzung dieser Bewe-

gung auf Seiten der Laien. D. h. das Buch will Einsicht vermitteln in die politische Seite der Durchsetzung der Reformation und damit der Ansicht entgegenwirken, daß es sich dabei um eine vorwiegend theologische Angelegenheit handelte, für deren Kenntnis die Schriften der Reformatoren und die Predigten der Pfarrer genügte (S. XI und XII). Konsequent diesem Ansatz folgend nimmt die Darstellung der politischen Verhandlungen im Zusammenhang mit der Durchführung der Reformation den größten Raum ein. Relativ ausführlich wird die Politik des Reichsregiments sowie der Reichstage innerhalb Nürnbergs in den Jahren 1521 bis 1524 geschildert. Auch die Einführung der Reformation in Nürnberg selbst wird aus dem Blickwinkel des Rats der Stadt, nicht dem der beteiligten Theologen geschildert. Die Beschreibung macht deutlich, daß dies die zugleich einzig sachgerechte Sichtweise ist, da den Anspruch, Reformator Nürnbergs zu sein, wohl nur der Rat der Stadt selbst erheben kann. Die Theologen stellte er ebenso wie die Juristen in seinen Dienst. Auch ein reformatorischer Theologe wie Osiander war genötigt, die politischen Konzeptionen des Nürnberger Rats in Bezug auf die Reformation als Ausgangspunkt zu berücksichtigen und konnte nicht immer mit Zustimmung zu seinen Entwürfen und Ratsschlägen rechnen, was sich auch in zeitweise persönlicher Konfrontation zwischen Spengler und Osiander niederschlug. Weiterhin wird deutlich, in welchem Ausmaß Nürnberg eine Vorreiterstellung einnahm bei der Umstellung der öffentlichen Angelegenheiten auf die neuen reformatorischen Grundsätze und damit anderen Städten und Territorien des Reiches als Vorbild diente. Dabei tritt die entscheidende Rolle Lazarus Spenglers, der die Wahrung der öffentlichen Ordnung als Angelegenheit des Staates auch auf den religiösen Bereich ausdehnte, klar hervor. Die Sicherung der Predigt des reinen Evangeliums gehörte somit ebenso zu den Aufgaben des Staates wie der Schutz der Öffentlichkeit vor der als umstürzlerisch empfundenen Bewegung der Täufer. Eine von manchen Theologen, auch innerhalb Nürnbergs, empfohlene weitgehend nur theologische Bekämpfung der Abweichler auf dem linken Flügel der Reformation war für Spengler und den Rat der Stadt Nürnberg ein nicht haltbarer Standpunkt. Ein geschlossenes Staatswesen benötigte nach dieser Auffassung ein einheitliches religiöses Bekenntnis, wenn es sich selbst erhalten wollte. Diese von religiöser Toleranz weit entfernte Theorie führte zu Auseinandersetzungen mit der kirchlichen Hierarchie (Bischof von Bamberg) und den altgläubigen Klöstern innerhalb der Mauern Nürnbergs. Sie war aber auch die Grundlage der Zusammenarbeit Nürnbergs und des Fürstentums Ansbach bei der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse nach einem einheitlichen Maßstab. Nicht zuletzt diente diese Theorie des Verhältnisses von Kirche und Staat dazu, gegenüber Bündnispartnern Nürnbergs im Schwäbischen Bund ebenso wie auf den großen Reichstagen der zwanziger Jahre des Reformationsjahrhunderts und gegenüber dem Kaiser die Haltung Nürnbergs zu begründen.

Der Versuch angesichts der komplizierten politischen Verhältnisse auch die Person Spenglers zumindest gleichgewichtig zum Zuge kommen zu lassen, hätte vermutlich ein Werk in den Dimensionen des von Hans von Schubert hinterlassenen Fragments zum gleichen Thema erfordert. Ein kürzer geplantes Werk stellte vor die Entscheidung, zwischen der Darstellung der Person und der von ihr mitbeeinflussten Zeit zu wählen. Dennoch führt das vorliegende Buch durch eigene Archivstudien stellenweise über das Werk von Schuberts hinaus.

Das Buch dürfte geeignet sein, in die Probleme der Reformation einzuführen, doch setzt es ein Studium der allgemeinen Geschichte der Epoche bereits voraus, denn die generelle Funktion der vielfach aus dem Mittelalter überkommenen Institutionen und die Hintergründe konkreter Auseinandersetzungen der Zeit werden nicht mitgeliefert. Ein Mehr an Erläuterungen hätte die Lesbarkeit des Buches für breitere, auch studentische Kreise sicher erhöht. Für den in der Geschichte der Neuzeit bereits Bewanderten bietet es die lohnende Zusammenfassung eines charakteristischen Ausschnitts aus dem ersten Drittel des 16. Jahrhunderts.

Hildesheim

Martin Stupperich

Jörg Rainer Fligge: Herzog Albrecht von Preußen und der Osiandrismus 1522–1568. Bonn (Diss.) 1972. 1078 S.

Es liegt nicht nur am Rezensenten, daß diese Stellungnahme so spät erscheint – aber auch. Denn ein so umfangreiches opus schützt sich schon durch seine Quantität vor einem energischen Zugriff. Dabei hätte es die Arbeit von J. R. Fligge durchaus verdient, aufmerksam gelesen zu werden. Die Dissertation wurde von Walther Hubatsch betreut, der als Biograph Herzog Albrechts und Kenner der ostpreußischen Geschichte seinem Schüler raten konnte. Das hat sich gelohnt. Allein das Quellen- und Literaturverzeichnis umfaßt 165 Seiten! Hinzu kommen Register und Abbildungen, so daß dem Verfasser 826 Seiten für seine Darstellung blieben. Man muß fragen, ob hier für eine Promotion nicht des Guten zuviel getan wurde. Der Verfasser hat auch den Rahmen sehr weit gespannt, indem er bei der ersten Begegnung des Herzogs mit Osiander einsetzt und seine Darstellung bis zu Albrechts Tod führt, also über den Sturz des Osiandrismus im Herzogtum Preußen hinausgeht. Jedoch wollte J. R. Fligge auch den Herzog selbst als Osiandristen zeigen und bendend deswegen seine Arbeit erst mit dessen Tod, denn Albrecht ist Zeit seines Lebens ein Anhänger Osianders geblieben. Ein Titel wie „Albrecht als Osiandrist“ hätte daher die Darstellung besser charakterisiert als der gewählte, denn „Osiandrismus“ gab es 1522 noch nicht und 1568 so gut wie nicht mehr. Aber noch wichtiger wäre es gewesen, wenn der Autor dort seine Darstellung gestraft hätte, wo es weder um Albrecht noch um den Osiandrismus geht, wo vielmehr allgemeine Reformationsgeschichte oder Geschichte des Herzogtums wiedergegeben wird. Dies geschieht weitgehend etwa bei der Analyse des Wormser Kolloquiums von 1557 oder der Schilderung der Vorgänge um Paul Scalich. Eine Reduktion des Umfangs wäre der Verdeutlichung der Anliegen des Verfassers zugute gekommen.

Diese bestehen darin, die Besonderheiten der Theologie Osianders und deren Aufnahme bei Herzog Albrecht herauszuarbeiten. Fligge geht zwischen E. Hirsch und Erich Roth einen Mittelweg. Dem einen wirft er vor, den Einfluß Luthers überbetont, dem anderen weist er nach, dessen Einfluß unterbewertet zu haben. Der Verfasser fügt hinzu, die Einwirkungen der Scholastik auf Osiander seien größer, als bisher angenommen. Auch Urbanus Rhegius, der sich 1512–1518 in Ingolstadt aufhielt, wo Osiander 1515–1519 studierte, sei für ihn wichtig geworden. Ob dies allerdings auf diese gemeinsame Zeit zurückgeht, kann nur vermutet werden. Selbst das Ausmaß der Beeinflussung bleibt offen, wenn es heißt: „Es ist schwer zu entscheiden, in welchem Maße Osiander Anregungen von Urbanus Rhegius aufnahm“ (S. 38). Vielleicht gelingt es, diese These im Laufe der Zeit zu verifizieren. Die Nürnberger Zeit Osianders wird skizziert, bevor seiner Arbeit in Preußen nachgegangen wird.

In einem eigenen Kapitel wird „Die Königsberger Theologie“ analysiert, wobei es sich aber nicht um eine Bestandsaufnahme der Arbeiten aller Königsberger Theologen handelt, sondern lediglich um diejenigen Osianders und das „Bekenntnis“ des Herzogs dazu. Für eine philosophische Dissertation ist es überraschend und erfreulich, wie genau „die wichtigsten Gedankengänge“ Osianders erfaßt werden. J. R. Fligge stellt „Begriffsrealismus“ und „Substanz-Denken“ bei Osiander fest. Er untersucht seine Imago-Dei-Lehre, in der „sich Anklänge an einen naiven Platonismus“ zeigten. Auch die Gotteslehre wird dargestellt, bei der Augustins Satz, der von den Scholastikern übernommen wurde: „In Deum non cadit accidens“ eine große Rolle spielt, nämlich „daß alle Eigenschaften... Gottes sein Wesen aussagen“. Hier wird ähnlich wie in der 1973 erschienenen Promotionsarbeit von Martin Stupperich diese Vorstellung als für Osiander wesentlich betont. Auch auf ihre Bedeutung für die Christologie wird hingewiesen, in der Osiander die göttliche Natur Christi betont und die menschliche zurücktreten läßt. Besondere Aufmerksamkeit kann die Darstellung der Rechtfertigungslehre beanspruchen, denn Osianders Interpretation rief in Königsberg Streitigkeiten hervor, die bald weit über die Stadt und das Herzogtum hinaus sich ausbreiteten und noch lange nach seinem Tod nicht zur Ruhe kamen. Ihm geht es nach Fligge um „die Wirklichkeit des Rechtfertigungsgeschehens“, die ihm bei Melancthon und dessen Schülern nicht

deutlich genug herausgearbeitet zu sein schien. Herzog Albrecht hat sich intensiv mit Osianders Gedanken befaßt, wie von ihm verfaßte Gebete und Gedichte beweisen. So positiv er sich äußerte, so negativ urteilten aber viele andere. In einem eigenen Kapitel wird die „Wirkung der Königsberger Theologie in der gelehrten Welt“ dargestellt. Der Verfasser hat sich durch viele Streitschriften hindurchgearbeitet, ohne diese „systematisch“ auswerten zu können. Osiander wehrte sich gegen die auf ihn gerichteten Angriffe, griff aber auch selbst Melancthon und dessen Schüler an. Die Gnesiolutheraner wandten sich ebenfalls gegen ihn; lediglich Brenz erklärte, es handle sich nur um einen Streit um Worte.

Erst mit dem nächsten Kapitel kommen wir zu der Zeit, auf der „der Schwerpunkt“ der Analyse liegt, nämlich zu den Jahren 1552–1567. Als Osiander 1552 plötzlich starb, war der Kampf noch nicht beendet und er wurde es auch nicht durch diesen Todesfall. Herzog Albrecht versuchte, die zerstrittenen Parteien zu einigen, wozu ihm ein Gutachten von J. Brenz helfen sollte, das er aber in seinem Sinn auslegte. Da der Adel antiosiandrisch eingestellt war, vermochte der Herzog sich aber nicht durchzusetzen. Auch eine Gesandtschaft aus dem gnesiolutherischen ernestinischen Sachsen trug nur zur Verschärfung der Lage bei. Synoden traktierten das Thema, aber vermochten den Streit auch nicht beizulegen. Württemberger Gesandte unterstützten den Herzog auch nicht in dem Maße, wie er sich das gewünscht hatte, sie erschwerten eher die Position der Osiandristen. All dies wird klar und ausführlich geschildert. Albrecht distanzierte sich nicht öffentlich von Osiander, „den wir auch in der gruben lieben“, wie er 1556 formulierte. Aber er gab in dieser Sache dann doch nach, so daß 1558 eine Kirchenordnung erlassen werden konnte, die Melancthons Billigung gefunden hatte.

Auch die „Einigungsverhandlungen im Reich“ werden in einem eigenen Kapitel behandelt. Mit ihnen ist Herzog Albrecht nicht immer befaßt, aber es ist dennoch interessant, etwas über den Osiandrismus in Nürnberg oder Pommern zu erfahren. Wichtiger ist vom Thema her die Darstellung des „Niedergangs des Osiandrismus“ in Preußen, den der Herzog nicht verhindern konnte. Und dies, obwohl er als Theologe stets Osiandrist geblieben ist. Der Verfasser stellt die Quellen dar, auf die bei diesem Thema zurückgegriffen werden kann, und zeigt den Brandenburger „im Gespräch mit Fürsten und Gelehrten“. Albrecht hat sich ein eigenes theologisches Urteil gebildet, in dem er sich stark von Osiander abhängig zeigt. Dies ging so weit, daß die politische Herrschaft des Herzogs gefährdet wurde, der erst während seiner letzten Lebensjahre aus Krankheitsgründen nicht mehr so stark wie vorher seine Meinung zur Geltung bringen konnte. Der Verfasser hat solide gearbeitet. Tippfehler sind selten. Auch Versehen kommen kaum vor. Wenn auch nicht alles neu ist, was in manchen Partien referiert wird, so wird man doch seine Arbeit zur Kenntnis nehmen müssen, wenn man sich mit Osiander und den von ihm ausgehenden Wirkungen befassen will.

Erlangen

Gerhard Müller

Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert, hg. von Bernd Moeller, Gütersloh 1978 = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Bd. 190. 191 S.

Das Thema „Stadt und Reformation“, das in der älteren Reformationsgeschichtsschreibung trotz vorhandener Ansätze insgesamt stark vernachlässigt wurde, ist in den letzten beiden Jahrzehnten, vor allem seit Bernd Moellers Arbeit „Reichsstadt und Reformation“ (Gütersloh 1962 = SVRG 180), zu einem Hauptgegenstand der Reformations- und Frühneuzeitforschung überhaupt geworden. Die Entwicklung, welche die Forschung seitdem auf diesem Gebiet genommen hat, sowie das Spannungsfeld der Fragen, in dem sie sich gegenwärtig bewegt, wird auf eindrucksvolle Weise dokumentiert durch den vorliegenden Sammelband. Er enthält bis auf zwei an anderer Stelle abgedruckte kürzere Beiträge vollständig den wissenschaftlichen Ertrag des Zweiten Symposiums des Vereins für Reformationsgeschichte, das unter der Leitung von Bernd Moeller im Frühjahr 1977 stattfand.

Eine Rezension kann der Fülle der in den sechs Hauptreferaten und sechs kleineren Beiträgen vermittelten Fakten, Einsichten und Anregungen auch nicht annähernd gerecht werden. Übergeordnetes Leitmotiv, das in den Beiträgen mehr oder weniger explizit aufgegriffen wird, ist die Frage, ob und warum die Reformation in besonderem Maße ein städtisches Ereignis war – die gleichermaßen anregende wie überspitzte These von der deutschen Reformation als „urban event“ von A. G. Dickens (*The German nation and Martin Luther*, London 1974) ist auch Prüfstein in Hans-Christoph Rublacks ausführlichem Forschungsbericht, der den Sammelband einleitet. Bei dem Bemühen, dieser besonderen Affinität zwischen Stadt und Reformation auf die Spur zu kommen, ist allen Referenten bei aller unterschiedlichen Gewichtung der Akzente und Hervorhebung des eigenen Forschungsansatzes gemeinsam der Verzicht auf monokausale Erklärungsmuster und die Erkenntnis, daß sich Erfolg oder Mißerfolg einer Stadtreformation nur durch Einbeziehung eines ganzen Bündels theologischer, verfassungsrechtlicher, sozialer, ökonomischer und politischer Ursachen begreifen läßt. Daß dabei der sozialgeschichtliche Ansatz in der letzten Zeit und so auch in mehreren der vorliegenden Aufsätze mehr als früher in den Vordergrund gerückt ist und die Frage nach den religiös-theologischen Ursachen etwas verdrängt hat, ist angesichts des Defizits, den die ältere Reformationsgeschichtsforschung in diesem Bereich aufweist, ein notwendiger und – wie sich an diesem Sammelband zeigt – sehr fruchtbarer Prozeß. Das Bemühen um eine Synthese aller maßgeblichen Faktoren, das in einigen Beiträgen auf beispielhafte Weise realisiert ist, wird Richtschnur zukünftiger Untersuchungen zum Thema „Stadt und Reformation“ sein.

Von den Forschungsdesideraten und offenen Fragen, die Rublack am Ende seines einleitenden Forschungsberichts formuliert (vgl. S. 24–26), werden in den folgenden Aufsätzen schon mehrere in Angriff genommen. Nach „Verlaufsformen innerstädtischer Konflikte in nord- und westdeutschen Städten im Reformationszeitalter“ fragt Wilfried Ehbrecht und zeigt, wie die schon in der spätmittelalterlichen Stadtgesellschaft entwickelten drei Stufen gemeindlichen Protests (Eidbündnis, Auflauf, Verhandlungen von Bürgerausschüssen mit der Stadtregierung über die Beschwerden) auch in den religiös und verfassungspolitisch motivierten Kämpfen während der Reformation wirksam sind, wobei die aktive Rolle der Prädikanten beim Einsatz dieser Protestformen nunmehr als neuer, zeitspezifischer Faktor hinzukommt. – Das Zusammenwirken religiöser und sozialökonomischer Triebkräfte in der Reformationsbewegung zeigen Hans R. Guggisberg und Hans Füglistner in einem kleineren Beitrag überzeugend am Beispiel der Baseler Weberzunft auf und lenken damit den Blick auf das Problem, wieweit in den Städten schichtspezifische Einstellungen zur Reformation zum Tragen kamen.

Den Wert des soziologischen Begriffs „Sozialkontrolle“ für das Verständnis der Reformation als einer sozialen und kollektiven Erscheinung (vgl. S. 65) will Robert W. Scribner in seinem Kurzbeitrag „Sozialkontrolle und die Möglichkeit einer städtischen Reformation“ deutlich machen. Scribners theoretische Überlegungen erhalten in anderen Aufsätzen des Sammelbandes größere Plastizität und Aussagekraft. So vor allem in dem Referat von René Hauswirth: „Stabilisierung als Aufgabe der politischen und kirchlichen Führung in Zürich nach der Katastrophe von Kappel“, worin die Integration von politischer und Sozialgeschichte auf eindrucksvolle Weise gelungen ist.

Sozusagen das Vorspiel zu Hauswirths Untersuchung liefert, wenn auch mit ganz anderer Fragestellung, Kurt Maeders Beitrag über „Die Bedeutung der Landschaft für den Verlauf des reformatorischen Prozesses in Zürich (1522–1532)“. Maeder rückt am Beispiel Zürichs die bisher vernachlässigte, weil weitgehend nur als passiv beurteilte Rolle der städtischen Territorien innerhalb der städtischen Reformation in den Blickpunkt und zeichnet das – in der erfolgreichen Durchsetzung eines landschaftlichen Forderungskatalogs kulminierende – Auf und Ab landschaftlicher Aktivitäten in diesem Jahrzehnt nach.

Ein abgerundetes und komplexes Bild der Nürnberger Reformation bis zum Interim von 1548 liefert Gottfried Seebaß in seinem ausführlichen Referat über „Stadt und Kirche in Nürnberg im Zeitalter der Reformation“. Seebaß' Studie

macht gerade im Vergleich mit anderen Reichsstädten einmal mehr den gerade auch dem Rat günstigen, weil von größeren innen- und außenpolitischen Konflikten relativ freien Verlauf der Nürnberger Reformation deutlich. Dieser spezifische Charakter der Nürnberger Reformation ist immer zu berücksichtigen bei einer Interpretation der Nürnberger Außenpolitik auf Reichs- und Bündnisebene – ein Aspekt, der von Seebaß im Rahmen seines Themas allerdings nur am Rande behandelt wird.

Der außenpolitische Aspekt ist dagegen Hauptthema des Kurzreferats von Martin Brecht „Die gemeinsame Politik der Reichsstädte und die Reformation“, das eine Kurzfassung seines an anderer Stelle (ZRG KA 63, 1977, S. 180–263) veröffentlichten gleichnamigen Aufsatzes darstellt. Brecht spannt den Bogen von den durch Solidarität aller Reichsstädte und die Führungsposition der evangelischen süddeutschen Kommunen gekennzeichneten Anfängen seit 1524 bis hin zum Auseinanderbrechen reichsstädtischer Solidarität auf dem zweiten Speyerer Reichstag und zu der Spaltung auch der evangelischen Städtegruppe durch die Bekenntnisfrage seit 1529/30. Anzumerken ist allerdings, daß die Reichs- und Bündnispolitik einer Reichsstadt weitgehend Schablone bleiben muß, solange sie nicht mit einer genauen Analyse der innerstädtischen Reformation und ihrer verfassungsrechtlichen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Rahmenbedingungen verknüpft wird und von daher wesentliche Erklärungen bezieht.

Gleich mehrerer Forschungsdesiderate nimmt sich Hans-Christoph Rublack in seinem Aufsatz „Reformatorische Bewegungen in Würzburg und Bamberg“ an: der Frage nach der Reformation in landsässigen Städten und nach gescheiterten Stadtreformationen sowie des Problems der Spätreformation. Für die beiden fränkischen geistlichen Residenzen umreißt Rublack zunächst die von einem Mangel politischer Autonomie gekennzeichneten Stadtverfassungen und verfolgt dann das in zwei Phasen sich entwickelnde reformatorische Geschehen, das im Zuge der Gegenreformation durch den verschärften Einsatz weltlicher und kirchlicher Herrschaftsinstrumente des Fürstbischofs unterdrückt wurde. Rublack konstatiert als Ergebnis eine Interpendenz zwischen dem Grad städtischer Autonomie und dem Erfolg bzw. Mißerfolg der Reformation: „der Erfolg der Gegenreformation ... ist mitbedingt durch die mangelnde Autonomie der Stadt“ (S. 121).

Die Frage nach der Affinität zwischen städtischer Autonomie und Reformation ist auch ein zentrales Thema in Heinz Schillings gründlicher Studie „Reformation und Bürgerfreiheit. Emdens Weg zur calvinistischen Stadtrepublik“. Trotz einer ähnlichen Ausgangslage in einem entscheidenden Punkt (mangelnde politische Autonomie) gelangen jedoch in Emden vor allem auf Grund der Dynamik des Calvinismus die beiden Stoßrichtungen der bürgerlichen Autonomiebewegung und der sich gegen das Luthertum des Landesherrn behauptenden calvinistisch geprägten Reformation anders als in den fränkischen Bischofsstädten zu einem durchschlagenden Erfolg, der die verfassungsrechtliche Stellung der Stadt grundlegend veränderte. Die besondere Bedeutung dieses spannenden Prozesses und des schließlich Erreichten macht Schilling plausibel auf dem Hintergrund der einleitend charakterisierten, als defizitär gekennzeichneten Ausgangssituation Emdens an der Schwelle des Reformationszeitalters: Der Nachholbedarf hinsichtlich eines genossenschaftlich strukturierten und genossenschaftlich handelnden Bürgerverbandes und hinsichtlich politischer Autonomie nach außen vollzieht sich in Emden gekoppelt mit den konfessionellen Auseinandersetzungen. Diese Koppelung zweier andersorts weit auseinanderliegender Vorgänge verleiht den Ereignissen in Emden ihre „exzeptionelle Dynamik“ (S. 152) und hebt den Fall Emdens als „eigenständigen Verlaufstypus“ (S. 130) von anderen Stadtreformationen ab. Zur Erklärung des sich in Emden vollziehenden Wandels bezieht Schilling soziale, ökonomische und demographische Faktoren ein. Seine Studie erfüllt in musterhafter Weise die Forderung nach einer multikausalen Erklärung des Phänomens Stadt und Reformation.

Der prosopographische Ansatz, von anderen Referenten am Rande mit einbezogen, steht im Mittelpunkt des kurzen Beitrags von Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt: „Die Geistlichen der schleswig-holsteinischen Städte vor der Reformation

und ihre Stellung in den Stadtgemeinden“. Er konstatiert am Vorabend der Reformation einen recht hohen Anteil von Bürgerkindern an der städtischen Weltgeistlichkeit und leitet daraus ab, „daß der insgesamt friedliche und gemäßigte Verlauf der Reformationsdurchsetzung besonders auch auf die familiäre Verbindung vieler Geistlicher mit dem Bürgertum und der Ratsschicht zurückzuführen ist“ (S. 127).

In seinem Kurzreferat „Die Auswirkungen der Reformation auf die städtische Kirchenverfassung in Sachsen“ weist Karl-Heinz Blaschke den herausragenden Veränderungen in der städtischen Gemeindekirchenorganisation eine gemeinsame Tendenz nach: Die seit langem nach Ausdehnung ihrer Zuständigkeit strebenden Stadtmagistrate haben die Auflösung der alten Kirchenordnung dazu benutzt, auch den kirchlichen Bereich ihrer Herrschaft unterzuordnen. Solche reformatorischen Veränderungen seien „historisch fällig“ gewesen, insofern sie „einem Nachholbedarf gegenüber der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung entsprachen“ (S. 166). Mit seiner Vermutung, daß die Reformation bestimmten „inneren Entwicklungsnotwendigkeiten“ des Städtewesens (Diskussionsbericht S. 178) entgegengekommen sei, liefert Blaschke eine der möglichen Antworten auf die Frage nach den Ursachen für die besondere Affinität von Stadt und Reformation.

In einem letzten Beitrag untersucht Rainer Postel das religiöse und soziale Verhalten des Bürgertums in Hamburg nach der Einführung der Reformation. Dabei stellt er eine enge Verbindung von Reformation bzw. evangelischem Glauben und sozialer Fürsorge fest, wobei die Armenfürsorge zugleich Instrument religiöser Disziplinierung der Almosenempfänger war.

Der Sammelband schließt ab mit einem von Bernd Moeller verfaßten Diskussionsbericht, der die Themen der Diskussionen systematisch ordnend zusammenfaßt, dabei Querbezüge zwischen den einzelnen Beiträgen herausarbeitet, Übereinstimmungen, kontroverse Standpunkte und Forschungsdesiderate nennt und so insgesamt den überaus fruchtbaren Ertrag dieses Symposions noch einmal profiliert.

Oberursel

Sigrid Jahns

Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel, herausgegeben von Jobst Schöne. Martin Luther-Verlag. Neuendettelsau 1978.

Im Jahre 1980 konnte nicht nur das 450jährige Gedächtnis der Confessio Augustana, sondern auch das 400jährige Gedächtnis des Konkordienbuches gefeiert werden. Ein wichtiger Teil darin ist die im Jahre 1577 fertiggestellte Konkordienformel (FC).

„Bekenntnis zur Wahrheit“ ist der FC gewidmet. Das Vorwort ist am 388. Todestag Jakob Andreaes, den 7. Januar 1978, unterzeichnet. Dieser spielte die leitende Rolle bei der Entstehung der FC. Die Geschichte davon ist sowohl denkwürdig als beklemmend. Zwischen den beiden streitenden Lagern entarteten die Gegensätze derart, daß die Gnesiolutheraner auf dem Wormser Religionsgespräch öffentlich den Philippisten das Recht absprachen, sich zur CA zu bekennen. Wenn die protestantischen Fürsten nicht eingegriffen hätten, wären die Philippisten vom Augsburger Religionsfrieden ausgeschlossen worden.

Es waren also fürstliche Initiativen, daß die Eintrachtsverhandlungen zustandekamen. Zusammen mit Jakob Andreae gelang es den Melanchthonschülern Chemnitz, Selnecker und Chyträus und dem sächsischen Kurfürsten das Bergische Buch hervorzubringen. Am 30. Juni 1580 wurde es schließlich als die Konkordienformel angenommen und in das Konkordienbuch eingegliedert. Trotzdem daß die FC nie von allen lutherischen Kirchen anerkannt worden ist, ist sicherlich die Beurteilung richtig, daß sie zur Bewahrung der konfessionellen Eigenart des Luthertums beigetragen hat. Zu den leistungsvollsten Beiträgen gehören die Aufsätze von A.-E. Buchrucker über Sinn, Ziel und Problematik der FC, von H. Sasse über das Abendmahl und U. Asendorf über die Christologie. Historisch korrekt ist der Aufsatz vom Herausgeber über die Konsekrationslehre der FC.

Wichtig ist das Verständnis der unterschiedlichen Zwecke der CA und der FC. Die CA hatte zunächst die Theologen der römisch-katholischen Kirche als ihre Gesprächspartner; die FC zielte dagegen ab auf die Einigung unter den Lutheranern. Die Frage, ob und wie diese veränderten Voraussetzungen die Theologie der FC beeinflusst hat, wird nie von den Verfassern des „Bekenntnis zur Wahrheit“ gestellt. Statt dessen sind sie auf die Auslegung und Verteidigung der FC eingerichtet. Sie erreichen nie eine kritische Distanz gegenüber dem Untersuchungsgegenstand. Sie stellen auch nicht die Frage, ob die FC das lutherische Erbe von 1530 weitergeführt oder verändert hat. Diese Kritiklosigkeit ist die vornehmste Schwäche dieses an und für sich kenntnisreichen Buches. Einige Beispiele mögen die Schwierigkeiten beleuchten.

Der Aufsatz Ernst Kochs „Nicht nur ein Streit um Worte“ behandelt den dritten Gebrauch des Gesetzes. Wie bekannt ist es die herkömmliche Auffassung der Forschung, daß der *tertius usus legis* Luther fremd war, aber von Melanchthon und Calvin akzeptiert und gelehrt wurde. Die Methode Kochs ist kirchengeschichtlich. Er beschreibt den Streit zwischen dem Philippisten Abdias Praetorius und dem Lutheraner Andreas Musculus. Ihre Diskussion berührte die Notwendigkeit der guten Werke und den Platz des Gesetzes im Leben des Christen. Niemand stellte den Zusammenhang zwischen Glauben und Werken in Frage, die Uneinigkeit galt der Motivierung. Findet man sie in dem Gesetz oder in dem heiligen Geist? Da die FC den dritten Gebrauch des Gesetzes lehrt, liegt die Vermutung nahe, daß die Gedankengänge Melanchthons hier aufgenommen worden sind, wenn nicht etwa der Unterschied zwischen Luther und Melanchthon mehr verbal als sachlich war. Der Leser wird in Ungewißheit verlassen. Der Verfasser sagt, daß die FC das Problem von Gesetz und Evangelium mehr gestellt als daß sie es gelöst hat.

August Kimme behandelt die Anthropologie der FC. Er charakterisiert sie als eine biblisch fundierte Auslegung des zweiten Artikels der CA. Unbestreitbar ist es, daß die FC Gedankengänge von CA und Apol weiterführt, aber auch daß sie durch den aristotelischen Substanzbegriff auf eine andere Spur hingeleitet wird, die das Bild verändert. Weil die CA und Apol von der nominalistischen Fragestellung ausgingen, ob der Mensch mit eigenen Kräften Gott über alles lieben und die erste Tafel des Gesetzes erfüllen kann, entwickelt die FC eine Lehre über die zerstörte Natur des Menschen, die weder klarmachend noch widerspruchlos ist. Ohne weiteres kann man nicht die Anthropologie der CA und FC zusammenstellen. Der Verfasser bemerkt ebensowenig die eingetretene Verschiebung als die immanenten Spannungen der Lehre der FC.

Ein gleichartiges Urteil muß über das Kapitel der Rechtfertigung gefällt werden. In Apol 4, 72 erklärt Melanchthon, daß die Bibel von der Rechtfertigung auf zweierlei Weise spricht, teils als Gerechterklärung (*iustum pronuntiari*), teils als Gerechtmachung (*iustum effici*). Die Voraussetzung der forensischen Gerechterklärung ist die Gerechtmachung durch Glauben. In der FC ist das Verhältnis umgekehrt. Die Veränderung des Verhältnisses zwischen Gerechtmachung und Gerechterklärung und die Betonung des forensischen *extra nos* bedeutet mehr als nur eine formale Veränderung. Sie bildet die Voraussetzung für die nachfolgende lutherische Orthodoxie.

Hartmut Günther macht im Artikel über das Schriftverständnis der FC geltend, daß die FC auf die Schrift allein und nicht auf die Tradition baut. Diese vereinfachte These wird in den nachfolgenden Artikeln über die Anthropologie und das Abendmahl wiederlegt.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß „Bekenntnis zur Wahrheit“ sehr wertvolle Information über die FC enthält. Die Darstellung ist aber entweder so apologetisch oder unkritisch, daß sie nicht als Führer in der gegenwärtigen theologischen Lage hinreicht.

Jacques Courvoisier, *De la Réforme au Protestantisme. Essai d'Écclésiologie Réformée. Théologie Historique 45, Editions Beauchesne, Paris 1977, 209 S., kart.*

Der Titel des Buches von Jacques Courvoisier, Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Genf von 1939 bis 1969, deutet die Grundthese dieses Buches an. Es geht um die Entwicklung, in der das ekklésiologische Denken der reformierten Kirchen vom Willen und Bemühen um die *Reform* der einen, katholischen Kirche, repräsentiert durch die Kirche des Westens, hin zu einem Bewußtsein eines eigenständigen, denominationellen, *protestantischen* Kircheseins geführt wurde. Das Buch zeichnet die einzelnen Schritte dieser Entwicklung nach. Dabei konzentriert es sich auf die reformierte Ekklésiologie vornehmlich des schweizerisch-französischen Bereichs mit einigen Ausflügen nach Holland und Großbritannien. Der Verfasser argumentiert, bei einem Minimum an – zumeist älterer – Sekundärliteratur, direkt von den Quellen her. Daß gerade auch weniger bekannte Quellen mit herangezogen werden, vermittelt viele neue und wichtige Einblicke in Aspekte und Orientierungen reformierter Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, auf die sich das Buch beschränkt.

In den Kapiteln über Zwingli und Calvin wird deren Ekklésiologie in Grundrissen dargestellt und dabei, entsprechend der Fragestellung des Buches, das Hauptgewicht auf den Nachweis gelegt, daß sie „une ecclésiologie de relation“ vertreten haben, die die Reform der einen, katholischen Kirche und nicht eine Neugründung zum Ziele hatte. Dieser Position wird auf der einen Seite die römische Ekklésiologie (u. a. vertreten durch Eck, Sadolet, Trient, Bossuet, Perrone) mit ihrem Ausschließlichkeitsanspruch und der zunehmend alles andere absorbierenden nota der „romanité“ gegenübergestellt und auf der anderen Seite die der Wiedertäufer (u. a. Artikel von Schleithem, Bekenntnis von Dordrecht 1632, 5 Artikel der hutterischen Brüder von 1527), in der der neugeschaffenen „reinen“ Kirche eine ähnliche Exklusivität zugesprochen wird wie sie von der römischen Seite vertreten wird. Einige reformierte Theologen des 17. Jahrhunderts (u. a. Pierre du Moulin, Fr. Turretini, Pierre Jurieu), denen ein weiteres Kapitel gewidmet ist, versuchen nach Courvoisier trotz der Tatsache getrennter Kirchen an der Grundlinie der Reformatoren festzuhalten, indem sie die Kirchen als innerhalb der einen, katholischen Kirche stehend betrachten und darum auch für eine Föderation dieser Kirchen plädieren. Mit dem Aufkommen der „Gemeinschaften“ in Straßburg, dem Puritanismus in England und der sich verbreitenden Strömung des Pietismus sieht der Verfasser neue Elemente in das reformierte Kirchenverständnis eindringen (Kirchenzucht und Ordnung als Kennzeichen der Kirche, „ecclesiola in ecclesia“ als Öffnung hin auf einen doppelten Kirchenbegriff, missionarischer Impetus), durch die der Bezug zur einen, katholischen Kirche zugunsten der Hinwendung zur eigenen, reformierten Kirche (oder, wie im Puritanismus, der Kritik der reformatorischen Kirche von England) zurücktritt. Diese Tendenz hin zu einem Denominationalismus, der die Spaltung als gegeben hinnimmt, im allgemeinen der römischen Kirche wahres Kirchesein abspricht und bestenfalls an Formen der Gemeinschaft unter den Reformationskirchen interessiert ist, kommt schließlich in der „vernünftigen oder liberalen Orthodoxie“ des 17. und 18. Jahrhunderts voll zur Entfaltung. An die Stelle des ursprünglich „katholischen“ Bewußtseins war ein denominationelles, protestantisches getreten. Die sich reformiert nennenden Kirchen beriefen sich zunehmend auf ihre eigene Vergangenheit, oder was sie dafür hielten, nicht mehr auf die Kontinuität mit der einen, katholischen Kirche. Erst mit dem Aufkommen der ökumenischen Bewegung, so heißt es in der Schlußzusammenfassung, und der damit verbundenen Wiederentdeckung der Dimension der „Katholizität“, wird die reformierte Ekklésiologie neu an ihre Ursprünge verwiesen.

Courvoisiers Buch, dem im Anhang wesentliche Quellenstücke zur behandelten Thematik beigegeben sind, ist mehr als ein instruktiver theologiegeschichtlicher Querschnitt zur Entwicklung reformierter Ekklésiologie in ihren Beziehungen zur Katholischen Kirche, zur Römischen Kirche, zum Anabaptismus, Puritanismus und Pietismus und schließlich zur Aufklärung. Es ist zugleich ein Modell einer kritischen Darstellung einer zunehmenden Verengung ekklésiologischen Bewußtseins,

die sich gewiß auch im Blick auf andere christliche Konfessionen nachweisen ließe. Erst auf dem Hintergrund einer solchen Darstellung wird deutlicher erkennbar, welchen tiefgreifenden Wandel gerade hier der ökumenische Aufbruch der Kirchen bewirkt hat. Diesen Dienst leistet das Buch von Courvoisier im Blick auf reformiertes ekklesiologisches Denken in einer überzeugenden Weise.

Hannover

Günther Gaßmann

Bäumer, Remigius (Hrsg.): *Concilium Tridentinum* (= Wege der Forschung, Bd. 313), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979. Ladenpr. DM 86,- (für Mitglieder DM 53,-).

Im vorliegenden Band der „Wege der Forschung“ hat Remigius Bäumer bikonfessionelle kirchengeschichtliche Beiträge aus der Zeit von 1936 bis 1971 zu den Hauptproblemen der Trienter Konzilsforschung zusammengestellt. In einer einleitenden Übersicht über die Erforschung des Tridentinums bezeichnet der Hrsg. Hubert Jedins „Geschichte des Konzils von Trient“, abgeschlossen im Jahre 1975, als „Krönung der Historiographie über das Tridentinum“ (S. 39). Jedin geht davon aus, daß die Kirchenspaltung schon vor Eröffnung des Konzils eine historische Tatsache gewesen sei, welche die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit verhindert habe, so daß es zu einer Umformung der katholischen Kirche zu einer Konfessionskirche mit klarer Definition der Kontroverslehre kommen konnte.

Die Beiträge zum II. Kapitel beschäftigen sich mit Vorgeschichte, Geschäftsordnung und Teilnehmer des Konzils. Beim Kaiser mischten sich ideelle und politische Motive, als er den Papst um Einberufung eines Konzils bat. Clemens VII. stellte jedoch die Bedingung, daß die Lutheraner sofort „von ihren Irrtümern abließen und sich anpaßten an die katholische Lebensform im Glauben und im Gehorsam gegen die heilige Mutter Kirche“. Karl V., überzeugt von der sakralen Würde des letztmals vom Papste gekrönten Kaisertums und deswegen stark interessiert an der christkatholischen Einheit des Abendlandes, war in der Frage der Türkenhilfe auf Verständigung mit den Lutheranern angewiesen. Auf dem Konzil selbst gab es trotz der lauernden Inquisition eine kleine Schar von Theologen, welche die Bedeutung der Rechtfertigungslehre Luthers erkannten. In der Anknüpfung an jenen theologischen „Untergrund“ des Konzils sieht Joseph Lortz die Möglichkeit eines ökumenischen Gesprächs in unseren Tagen. Obwohl die Protestanten nicht davon überzeugt waren, daß das Konzil allgemein, frei und christlich sei, entsandten einige protestantische Reichsstände in der zweiten Trienter Tagungsperiode Beobachter, welche zu den dort vertretenen katholischen Bischöfen aus Deutschland auf der Grundlage eines damals zu verspürenden Nationalgefühls gute Beziehungen besaßen. Obwohl dem württembergischen Theologen Brenz von Martin Brecht echte Verhandlungsbereitschaft bescheinigt wird, führte vor allem die Hinhaltetaktik des an die Instruktionen Julius' II. gebundenen Legaten Crescentius gegenüber den Protestanten zu einem Mißerfolg des Unionsversuchs, so daß sich das Konzil auf innerkirchliche Aufgaben beschränkte, um wenigstens den konfessionellen Besitzstand zu wahren. Die Weigerung, die unwiederbringlich verlorengegangene mittelalterliche Glaubenseinheit durch Glaubensfreiheit zu ersetzen, führte in der Neuzeit zu einem wahrhaft blutigen Lernprozeß der europäischen Völker, der erst endete, als der Toleranzgedanke einen ursprünglich intransigenten Konfessionalismus von den Vorzügen des Pluralismus zu überzeugen vermochte.

Im III. Kapitel werden die dogmatischen Entscheidungen des Konzils behandelt, wobei sich unterschiedliche Positionen bei der Beurteilung des kompromißhaften Rechtfertigungsdekrets und bei der Behandlung des Schriftprinzips ergeben. Daß der Papst an der Authentizität des Vulgatatextes festhielt, obwohl von humanistisch-reformatorischer Seite auf deutliche Mängel hingewiesen worden war, wird als Notbehelf erklärt, weil viele Geistliche mit dem Urtext nicht vertraut gewesen seien. Ausgesprochen kontrovers wird die Wertung, wenn bei Eduard Stakemeier die gegenreformatorische Barockkultur als religiöser Fortschritt ausgegeben und gegen den von ihm abgewerteten Calvinismus ausgespielt wird (vgl.

S. 232). Die von dem Italiener Giuseppe Alberigo gepriesene „wahrhaft katholische Einstellung“, die sich hinsichtlich der Taufe im Dekret über die Sakramente gezeigt habe, ließ immerhin die bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil übliche Um- oder Wiedertaufe nichtkatholischer Getaufter zu, welche vornehmlich bei der Rückkehr fürstlicher Standespersonen in den Schoß der triumphierenden Kirche propagandistisch ausgewertet wurde. Auch die ebenfalls bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts reichende Mischehenpraxis diente dem auf das Konzil von Trient zurückgehenden Prinzip der Gegenreformation, den konfessionellen Besitzstand, wenn nicht auszudehnen, so doch mindestens zu wahren. Von solchen Nachwirkungen, welche das Leben der Gläubigen unmittelbar berühren, ist in den sehr akademisch gehaltenen Teilen des Schlußkapitels nichts zu finden, obwohl doch gerade die deutsche Kirchengeschichte eine Aufarbeitung dieser brisanten Fragen verlangte.

Am schwierigsten gestaltet sich die theologische Diskussion dort, wo es um die Lehre vom Abendmahl geht. Luther hatte die katholische Meßfeier als Abgötterei verdammt, zog aber auch einen klaren Trennungsstrich zwischen sich und den „Sakramentierern“, welche die Realpräsenz Christi im Altarsakrament leugneten. Indem Luther daran festhielt, daß Christus „mit, in und unter dem Brot“ gegenwärtig sei, stand er der auf dem Konzil vertretenen Auffassung näher als Zwingli, Oekolampadius und die Schwärmer, welche von Luther und dem Papste gleichermaßen verketzert wurden. Während Zwingli die Eucharistie rationalistisch nur als einfaches Bild deutete, verstand Calvin die Einsetzungsworte Christi immerhin noch symbolisch und scheute nicht einmal vor dem Ausdruck „substanzielle Gegenwart“ zurück. Das Konzil beseitigte zwar die von den Reformatoren beanstandeten Mißstände, die zur kirchlichen Spaltung führten, doch vermochte die Trienter Lehrentscheidung die Kontroverse um die Theologie des Altarsakraments nicht beizulegen. Vielmehr liefert gerade die konfessionsverschiedene Interpretation des Altarsakraments bis heute den Hauptgrund für das Skandalon der Spaltung, doch erblickt Erwin Iserloh in den exegetischen Fortschritten der katholischen Theologie günstige Voraussetzungen dafür, „dem tieferen Anliegen der Reformatoren gerecht“ (S. 381) zu werden.

Der Reformfrage auf dem Konzil ist das IV. Kapitel gewidmet. Trotz päpstlicher Dekrete hatten die Mißstände vor Luthers Reformation nicht beseitigt werden können, weil sie, wie Stephan Kuttner urteilt, „ihre Wurzeln in der Verwaltungs- und Finanzpraxis des päpstlichen Regimes“ hatten (S. 399). Nach der Reformation wurde die Bistumskumulation in der Hand katholischer Prinzen mit dem vorgeblich notwendigen Kampf der katholischen Kirche gegen den Protestantismus begründet. Viele Diözesen blieben unter Mißachtung der bischöflichen Residenzpflicht ohne Hirten, da diese mit anderen geistlichen oder weltlichen Aufgaben betraut waren. Andererseits war die vortridentinische Hirtengewalt durch „päpstliche Exemtion ganzer Institutionen“ eingeschränkt. In der Verweltlichung, Entsittlichung und Unwissenheit des niederen und höheren Klerus erblickt man heutzutage übereinstimmend unleugbare Ursachen für die Ausbreitung der Reformation.

Über die Handhabung der tridentinischen Reformdekrete erfährt man im V. Kapitel. Verwundert nimmt man zur Kenntnis, daß in Paderborn jeder Bistumsangehörige auswandern mußte, der seiner Osterpflicht nicht beim zuständigen Pfarrer nachkam; in Osnabrück gar wurde der Nichtempfang des Ostersakraments mit der Verweigerung des Begräbnisses geahndet. Den klandestinen Ehen machte das Konzil ein Ende. Das vielfach mißgedeutete Seminardekret versuchte den niedrigen Stand der Klerikerbildung anzuheben. In Paderborn wurde der Weg zur katholischen Bekenntnisschule beschritten, „indem simultane Anfänge überwunden wurden“ (S. 484). Wenn Sebastian Merkle darauf verweist, daß der Papst „als Kirchenoberhaupt auf *Ausrottung* des Protestantismus angewiesen“ gewesen sei (S. 436), berührt solcher Glaubenseifer den mit Endlösungspraktiken vertrauten Historiker recht unangenehm. Aber nicht nur das Papsttum ging aus dem Konzil gestärkt hervor, sondern auch der Absolutismus der Fürstbischöfe erfuhr durch die

Rezeption der tridentinischen Dekrete eine Stärkung. Doch ist es unzutreffend, mit Innocentiana und Leopoldina auch für Bamberg ein Aufhören der Wahlkapitulationen anzunehmen. Hinsichtlich Bambergs wurde die bisherige Betrachtung durch den Rezensenten einer Revision unterzogen, die zu dem Ergebnis führte, daß es dort bis zum Ende des 18. Jahrhunderts *Monita capitularia* gab, mit welchen sich das adelige Domkapitel zum Sachwalter der hochstiftischen Interessen gegenüber einer möglichen absolutistischen Fürstenpolitik zu machen versuchte.

Am Schluß des Bandes stehen ein Literaturverzeichnis und ein Namensregister; ein Sachregister fehlt leider.

Marktrechwitz

Hans Joachim Berbig

Neuzeit

Federigo Borromeo, *De cabbalisticis inventis libro duo*. Avec une Introduction, et des Notes par François Secret, Nieuwkoop, B. de Graaf 1978 (*Bibliotheca Humanistica et Reformatorica* vol. XXV), 79 S.

Das sehr seltene, 1627 in Mailand gedruckte Buch des Gründers der *Bibliotheca Ambrosiana* (1564–1631) über die Kabbala, für das außer Zeitgenossen vor allem Pico della Mirandola als Gewährsmann diente, wird hier erstmalig einer breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Leider beschränkte sich der Herausgeber auf eine sehr knappe biographische Skizze als Einleitung (S. 7–10). Das heißt, die Einordnung und Bewertung der von Borromeo zusammengetragenen und kritisch gewerteten kabbalistischen Lehren und damals gängigen oder auch aus jüdischen Quellen stammenden Behauptungen über die Kabbala im Rahmen der zeitgenössischen christlichen Kabbala steht noch aus. Auch die erklärenden Fußnoten zum Text geben nur knappe Hinweise, so daß auch der Index S. 78f. relativ wenig besagen kann. Dennoch gebührt dem Herausgeber Anerkennung für die saubere Edition, durch die jedenfalls der Text dieses recht kenntnisreichen und auch kritischen Werkes zur Verfügung gestellt wurde. Dabei ist unter anderem besonders interessant, wie der Verfasser die früheren christlichen Schriftsteller einschätzte, die über Kabbala geschrieben hatten, so im zweiten Teil cap. XX Pico della Mirandola, cap. XXIII Petrus Galatinus, cap. XXIV Johannes Reuchlin, cap. XXV Paulus Ritusius und cap. XXVI Alexander Farra. Ein Druckfehler: S. 30 ist cap. XII (statt XIII) zu lesen.

Brühl

Johann Maier

Peter Engel: *Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit. Untersuchungen zur Theologie Georg Calixts* (= *Göttinger Theologische Arbeiten* Bd. 4), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1976. 245 S.

Während es über Abraham Calov (1612–1686), den bedeutendsten Kopf der Wittenberger lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, noch keine Monographie gibt, ist sein Helmstedter Gegenspieler Georg Calixt (1586–1656) – schon im vorigen Jahrhundert widmete ihm E. L. Th. Henke eine große, immer noch unübertroffene Biographie – in jüngster Zeit mehrfach unter verschiedenen Fragestellungen untersucht worden. Hermann Schüssler hat Calixts kirchliche Unionsbestrebungen dargestellt (H. Schüssler, *Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums*, 1961). Der Rezensent hat Calixts Theologiebegriff thematisiert und im Rahmen eines Vergleichs mit der lutherischen Orthodoxie die Sonderstellung Calixts und die Eigenart seines wissenschaftlichen Theologiebegriffs herausgearbeitet (J. Wallmann, *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt*, 1961). Schließlich hat Inge Mager die theologische Ethik Calixts untersucht (I. Mager, *Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen*, 1969).

Die vorliegende Arbeit, eine Göttinger Dissertation aus dem Jahre 1968, fügt sich als ein weiteres Glied in die Kette neuerer Calixtuntersuchungen ein. E. hat die Arbeit von I. Mager noch nicht berücksichtigen können. Forschungsgeschichtlich schließt er unmittelbar an die Monographien von Schüßler und Wallmann an. Ausgehend von dem Ergebnis Wallmanns, daß Calixt erstmals eine Grundlegung der Theologie als rationaler Wissenschaft versucht habe, stellt sich E. die Aufgabe: „der Eigenart von Calixts Theologie weiter nachzugehen und nach dem Zusammenhang zwischen seinem theologischen Denken und seinen Bemühungen um die Überwindung des konfessionellen Streites zu fragen“ (11). Es geht also um die Frage, wie sich die von Wallmann und Schüßler unabhängig voneinander untersuchten Themenkreise „Theologiebegriff“ und „Ökumenismus“ zu einander verhalten. E. stellt, um diesen Zusammenhängen auf die Spur zu kommen, die Frage nach Calixts Verständnis der christlichen Wahrheit als einer Wahrheit, die im Unterschied zu den partikularen Wahrheitsbegriffen der einzelnen christlichen Konfessionen als universale, über die Konfessionsgegensätze hinausreichende *eine* Wahrheit verstanden werden muß. Was ist die *eine* Wahrheit bei Calixt? Und wie ist die Wahrheit als solche beweiskräftig zu identifizieren?

Engel bietet, um diese Fragen zu beantworten, eine Analyse von drei Themenkomplexen, nach denen sich seine Arbeit in drei ungefähr gleichgewichtige Kapitel aufteilt: A. Die theologische Prinzipienlehre. B. Die Auslegung der Heiligen Schrift. C. Die Kontinuität des Wortes Gottes in der Geschichte der Kirche. Im ersten Teil (A. S. 13–57) wird Calixts Lehre von der Heiligen Schrift und dem Wort Gottes behandelt. Der Vergleich der Schriftlehre Calixts mit derjenigen Johann Gerhards und Abraham Calovs zeigt erhebliche Differenzen auf, insofern bei den Theologen der lutherischen Orthodoxie das Interesse der objektiven Seite und dem *Wesen* der Heiligen Schrift gilt (Affektionenlehre), die mit Hilfe der Begrifflichkeit der aristotelischen Metaphysik als Einheit von Gottes- und Menschenwort begriffen wird, wogegen der um eine wissenschaftliche Grundlegung der Theologie besorgte Calixt sein Interesse auf die subjektive Seite, die Konstituierung der Heiligen Schrift als *Erkenntnisprinzip* legt und also nach dem Erkennen und der *Selbstevidenz* des theologischen Erkenntnisprinzips fragt. In diesem Zusammenhang kommt (46 ff.) Calixts charakteristische Unterscheidung von Wort Gottes und Heiliger Schrift zur Darstellung, die von Abraham Calov, dem Verfechter einer strengen Verbalinspirationslehre, Calixt besonders angelastet worden ist und die später von Johann Salomo Semler als Argument gegen das orthodoxe Schriftprinzip ausgespielt wurde.

Der zweite Teil „Die Auslegung der Heiligen Schrift“ (B. S. 58–119) ist in zwei etwas ungleichartige Abschnitte unterteilt. Der erste Abschnitt „Theologie als Auslegen der Heiligen Schrift“ (S. 58–90) handelt vom Theologiebegriff, von der Methode der Theologie und ihrer Bestimmung als praktischer Wissenschaft, von Calixts eigentümlicher Aufteilung der Theologie in Heilslehre, Kirchenlehre und Ethik, schließlich von der Unterscheidung der einzelnen theologischen Disziplinen. Der zweite Abschnitt „Die Exegese“ (S. 90–119) – besser hieße es: „Die Hermeneutik“! – beschäftigt sich mit dem Wortverständnis, dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, der Bedeutung des Litteralsinnes, den Prinzipien der exegetischen Arbeit, dem Streit mit der Orthodoxie um die Auslegung des Alten Testaments und dem Verständnis der Heilsgeschichte. Nachdem hier, wie im vorhergehenden Kapitel, zunächst noch eingehend auf bereits vorliegende Forschungsergebnisse zurückgegriffen wird – vor allem in dem Abschnitt „Rationale Wissenschaften und suprarationale Offenbarung“ (S. 92–96) – schließt E. mit der Behandlung von Calixts Verständnis des Alten Testaments und seinem Verständnis der Heilsgeschichte eine in der jüngsten Calixtforschung offen gelassene Lücke und stellt dar, was bisher noch zu wenig Beachtung gefunden hat: Calixts eigentümliche Niedrigstufung der alttestamentlichen Offenbarung gegenüber der neutestamentlichen, sodann sein Verständnis der Heilsgeschichte als Abfolge der *pacta Dei cum hominibus*, womit er nach Engel eine „Föderaltheologie“ entwickelt habe.

Der dritte Teil „Die Kontinuität des Wortes Gottes in der Geschichte der Kirche“ (C. S. 120–149) ist wesentlich dem Begriff der *Tradition* als dem bei Calixt

neben der Heiligen Schrift stehenden zweiten Erkenntnisprinzip gewidmet. Die Kriterien der echten Tradition (Universalität und der *Consensus antiquitatis*), die Funktion des Traditionsprinzips und seine Notwendigkeit werden dargestellt, abschließend wird Calixts Verständnis der Glaubensartikel (*articuli fidei*), d. h. der zum ewigen Heil notwendigen Wahrheit, wie sie nach Calixt im Apostolikum suffizient enthalten ist, eingehender Analyse unterzogen.

Man merkt der – eine Fülle von theologischen Einzelthemen behandelnden – Arbeit an, daß sie entstanden ist im Zusammenhang mit der in Göttingen veranstalteten Ausgabe von Calixts Werken. Hierher rührt ihr besonderer Vorzug: umfassende Heranziehung und Verarbeitung der Quellen (das Lit.-Verz. umfaßt ein knappes halbes Hundert von Schriftentiteln Calixts!). Wenn sich E. die Aufgabe gestellt hat, „der Eigenart von Calixts Theologie weiter nachzugehen“ (s. o.), so ist es ihm durch eindringliches Detailstudium gelungen, gegenüber der bisherigen Forschung vieles deutlicher zu sehen, manches in neues Licht zu rücken. Der Rezensent kann sich nur freuen, daß seine auf viel schmalere Textgrundlage erstellte, gegen Troeltsch und Hans Emil Weber gerichtete These von der Eigenart des Theologiebegriffs Calixts sich in der Überprüfung und Anwendung auf weitere Textbereiche bewährt hat, und er nimmt dankbar zur Kenntnis, daß an einigen Stellen Differenzierungen und Korrekturen vorzunehmen sind (nicht immer kann ich sie akzeptieren: so habe ich z. B. die Arbeit von Schüssler nach der vor ihrer Drucklegung allein zugänglichen maschinenschriftlichen Fassung und deshalb mit anderen, nicht aber „irrtümlichen“ Seitenzahlen zitiert [S. 169 Anm. 79]; daß die von Calixt geplante „Summa“ nicht ein umfassenderes Werk als die „*Epitome theologiae*“ von 1619 gewesen wäre, wie ich, Henke folgend, annahm, sondern ein kürzeres, im Sinne der nach den Helmstedter Universitätsstatuten für Anfänger vorgeschriebenen „*Summa doctrinae*“ in Katechismusform [S. 195 f. Anm. 76], kann ich angesichts der bei Henke zu lesenden Quellenzeugnisse noch nicht für erwiesen halten). Zu kurz kommt gegenüber den gründlichen Detailuntersuchungen die theologiegeschichtliche Einordnung. Hier vermißt man den Blick für weitere Zusammenhänge. So dürfte Calixt z. B. in der Abstufung des Alten Testaments gegenüber dem Neuen Testament kaum so originell sein, wie er bei E. (S. 109) erscheint. Calixt folgt doch darin nur dem Erasmus.

Entscheidend ist, ob E. eine überzeugende Antwort gegeben hat auf die von ihm gestellte Frage nach dem Zusammenhang zwischen Calixts Theologiebegriff und seinen Bemühungen um die Überwindung der Konfessionsspaltung. Die angebotene Lösung besteht im unmittelbaren Zusammenschluß der von Wallmann und Schüssler relativ getrennt untersuchten Aspekte der Theologie Calixts, nämlich in dem Versuch des Nachweises, daß Calixt die Theologie als strenge Wissenschaft zu konstituieren versucht habe in der Absicht, das Problem der gespaltenen Christenheit dadurch zu bewältigen. „Die Untersuchung hat gezeigt“, so abschließend das Resümee, „daß Calixts theologisches Denken bewegt wird von der Grundfrage, wie das Problem der Zerspaltenheit der christlichen Kirche in verschiedene Konfessionen bewältigt werden kann . . . Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, entwirft Calixt die Theologie als eine Wissenschaft im strengen Sinne“ (S. 150).

Gegen diese Ineinsetzung von wissenschaftlicher Grundlegung und unionistischer Abzweckung der Theologie erheben sich nun aber Gegenfragen. Nach bisheriger Anschauung hat Calixt eine Wandlung von einer anfangs konfessionellen, polemischen zu einer universalkirchlichen, irenischen Haltung durchgemacht. Er ist mit seinen Unionsbestrebungen erst verhältnismäßig spät hervorgetreten. Schüssler fand die ersten Zeugnisse dafür erst ab 1626. Dagegen hat Calixt sich um die Grundlegung einer streng wissenschaftlichen Theologie von seinen ersten Anfängen her bemüht. Calixts eigentümlicher Theologiebegriff kann bereits mit der „*Epitome theologiae*“ von 1619 belegt werden. Wie soll dieser historische Graben übersprungen werden?

Nicht sehr glücklich ist es, wenn E. solchen historischen Fragen zunächst keinen Raum geben will, weil es ihm um den „systematischen Zusammenhang, nicht aber um die biographische Entwicklung des theologischen Denkens Calixts“ gehe (S. 213 f. Anm. 2). E. bleibt jedoch bei einer solchen unmöglichen Auseinanderreißung

von systematischer und historischer Methode zum Glück nicht stehen, sondern sucht das hier auftauchende Problem so zu lösen, daß er die traditionelle, von Schüssler befestigte Anschauung von einer Wandlung Calixts vom konfessionellen zum universalkirchlichen Standpunkt überhaupt in Frage stellt. Allenfalls einen Wandel Calixts in sehr früher Zeit zwischen 1611 und 1614, also vor seinen ersten theologischen Veröffentlichungen, will er zugeben (S. 214). Mit Hilfe dieser Frühdatierung würden sich Calixts Bemühung um Wissenschaftlichkeit der Theologie und sein Streben nach Kirchenunion aus dem Nacheinander in ein Nebeneinander ordnen lassen.

Nun habe ich selbst ebenfalls Schüsslers Behauptung von einer Wandlung Calixts zu relativieren gesucht und kann E. hier ein Stück weit folgen (vgl. S. 159 Anm. 1 meiner o. g. Arbeit). Aber eben nur ein Stück weit, nicht bis zu dieser jede Entwicklung für irrelevant erklärenden Projektion des Unionismus in die Frühphase der Theologie Calixts. Ich sehe auch nicht, daß die von E. beigebrachten Zeugnisse aus der Frühzeit wirklich Zeugnisse für den Versuch sind, das Problem der Konfessionsspaltung zu bewältigen. Es sind Zeugnisse dafür, daß das Problem der Wahrheit angesichts der Konfessionsspaltung von Calixt als brennend empfunden wurde. Aber wer hat das eigentlich nicht als brennend empfunden? Mir scheint, daß E., mit dem vagen Begriff der „Bewältigung“ der Konfessionsspaltung arbeitend, *das Problem der Evidenz der Wahrheit angesichts der Konfessionsspaltung von dem Problem der Überwindung der Konfessionsspaltung nicht deutlich genug unterschieden* hat. Das im Titel des Buches genannte Problem „Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit“ ist ja keineswegs nur ein von Calixt ernstgenommenes Problem. Es ist, solange die Wahrheitsfrage ernstgenommen wird, ein Grundproblem jeder konfessionellen Theologie, auch der eines Johann Gerhard und eines Abraham Calov. Ich komme nicht daran vorbei, bei Calixt eine *Entwicklung* zu konstatieren, eine Entwicklung vom Ernstnehmen des Problems der Wahrheit angesichts der Zerspaltenheit der christlichen Kirche, was bei Calixt von allem Anfang an von seinen humanistischen Voraussetzungen her natürlich anders angegangen worden ist als in der lutherischen Orthodoxie, hin zu den ganz praktischen Überlegungen einer Überwindung der Zerspaltenheit der christlichen Kirche mittels einer hierfür geeigneten wissenschaftlichen Theologie. Schüssler hat gezeigt, daß der unmittelbare Anstoß zu Calixts Neudurchdenken der Frage der kirchlichen Einheit nicht aus der Theologie, sondern aus den schmerzlichen Erfahrungen des Krieges kam (Schüssler aaO 45). Bei E. spielt der Dreißigjährige Krieg überhaupt keine Rolle mehr. E. braucht den Krieg in seiner Arbeit nirgendwo zu erwähnen, da alle Entscheidungen bereits in den Vorkriegsjahren gefallen sein sollen. Ob dies wirklich ein Gewinn für die Calixtforschung ist, oder ob hier nicht ein Verlust der Dimension der Geschichte zu beklagen ist und somit ein Rückschritt erfolgt, möchte ich an dieser Stelle doch fragen.

Die These des Buches, Calixts wissenschaftliche Grundlegung der Theologie sei um der *Bewältigung der Konfessionsspaltung* willen unternommen worden, kann übrigens noch von einer anderen Seite her in Frage gestellt werden. Nämlich von dem Überschuß, der sich aus dem rationalen Ansatz dieser Theologie für die Lösung der konfessionellen Frage ergibt. Aus der Behauptung von der vernünftigen Evidenz der biblischen Offenbarung gewinnt Calixt ja nicht nur eine unparteiische Instanz zur Schlichtung der konfessionellen Streitigkeiten, sondern zugleich auch eine Beweisinstanz für die Wahrheit des Christentums gegenüber den nichtchristlichen Religionen. E. sieht durchaus, was schon in früheren Arbeiten festgestellt worden ist, daß Calixt von seinem rationalen Ansatz her die Theologie zu einer allgemeinen Religionswissenschaft weiterbildet und daß er bereits einen Beweis für die Absolutheit des Christentums in der Religionsgeschichte zu führen vermag: „Calixt weitet das mit dem Vorhandensein verschiedener christlicher Konfessionen gestellte Problem sogar aus auf das Phänomen der verschiedenen Religionen überhaupt, denn auch zwischen ihnen und der christlichen Lehre ist die Wahrheit umstritten“ (150). An dieser Stelle müßte E. doch stutzig geworden sein. Denn damit ist doch der thematische Rahmen „Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit“ gesprengt, und man müßte fragen, ob eine rationale wissenschaft-

liche Theologie für Calixt nicht auch nötig war um der Bewältigung des Problems der *außerchristlichen Religionen* willen, wie man sie um 1600 in Europa erstmals genauer kennenlernte (vgl. dazu etwa Philipp Nicolais Entwurf einer Missions-theologie aus den gleichen Jahren unmittelbar vor dem Dreißigjährigen Krieg!). Also: die *eine* Wahrheit in der Vielzahl der Religionen! Hier klappt zwischen der Fragestellung der Arbeit und der gefundenen Antwort ein Mißverhältnis, auf das E. hätte eingehen müssen. Vielleicht ist er selbst bereits darauf gestoßen, wenn er in der abschließenden Zusammenfassung (S. 150 ff.) gar nicht mehr so sehr von der Konfessionsspaltung als vielmehr allgemein von dem Problem der Geschichtlichkeit der Kirche in ihrer Verkündigung spricht, dessen Heraufkunft Calixt im Unterschied zu den orthodoxen Theologen seiner Zeit deutlich gesehen haben soll. Besser wäre es dann gewesen, von dem Ergebnis der Arbeit her die Einleitung mit der Fragestellung noch einmal neu zu schreiben. So wird man die Bedenken nicht los. Es sind etwa die gleichen Bedenken, die man vorbringen würde gegen den Versuch, Schleiermachers Grundlegung einer wissenschaftlichen Theologie in der „Kurzen Darstellung des Theologischen Studiums“ als einen einzig um der Union zwischen Lutheranern und Reformierten willen verfaßten Entwurf zu interpretieren.

Witten-Buchholz

Johannes Wallmann

Georg Calixt: *Schriften zur Eschatologie*, hg. v. Inge Mager (= Georg Calixt, Werke in Auswahl, Bd. 4). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1972. 514 S.

Ders.: *Einleitung in die Theologie*, hg. v. Inge Mager (= Georg Calixt, Werke in Auswahl, Bd. 1). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1978. 481 S.

Die von der „Abteilung für Niedersächsische Kirchengeschichte an den Vereinigten Theologischen Seminaren der Universität Göttingen“ herausgegebene, auf insgesamt acht Bände veranschlagte Ausgabe der Werke des Helmstedter Theologen Georg Calixt (1586–1656) schreitet weiter voran, wenn auch nicht ganz so zügig, wie 1970 im Vorwort zu dem an erster Stelle erschienenen Band 3 „Ethische Schriften“ (vgl. meine Rezension ZKG 85, 1974, 433–36) versprochen.

Band 4 „Schriften zur Eschatologie“ ist der bislang umfangreichste Band dieser Ausgabe. Er enthält drei dogmatische Monographien Calixts: „De immortalitate animae et resurrectione carnis“ (1627); „De supremo Iudicio“ (1635); „De bono perfecte summo“ (1643). Warum die dritte Schrift mit verkürztem Titel wiedergegeben wird, ist nicht ersichtlich. Erst der vollständige Titel „De bono perfecte summo sive aeterna beatitudine“ macht die eschatologische Thematik eindeutig. Calixt selbst sprach einfach von seiner Schrift „de aeterna beatitudine“. Alle drei Schriften bilden, wie Mager zeigt, eine von vornherein geplante und folgerichtig durchgeführte eschatologische Trilogie. Sehr einleuchtend, was Mager über die formale Zuordnung dieser Schriften zur akademischen Theologie, von Calixt im Apparatus theologicus als *wissenschaftliche* Theologie von einer nur für die Verkündigung zurüstenden *kirchlichen* Theologie unterschieden, ausführt. Ob man dagegen sagen kann: „Georg Calixts eschatologische Gedanken passen ganz in den Rahmen der orthodoxen Lehrbildung“ (Einleitung, S. 11), würde ich vorsichtig bezweifeln. Einmal besitzen wir noch kein abgerundetes Bild der Eschatologie der lutherischen Orthodoxie, das solches Urteil möglich machte. Denkt man nur an die seit Johann Gerhard zur lutherisch-orthodoxen Eschatologie gehörende Lehre von der *annihilatio mundi*, so hat sie Calixt nicht gelehrt. Mager erwähnt selbst, daß Calixt jede Auseinandersetzung mit der Fegefeuerlehre vermeidet, was für die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts ebenfalls atypisch ist. Calixts Schüler Justus Gesenius hat in seiner Doktordisputation „De igne purgatorio“ (1643), wie Mager selbst feststellt, „ansatzweise auch positive Aussagen über den Zwischenzustand“ gemacht (40), und Calixt selbst ist, über die drei in diesem Band vereinigten eschatologischen Abhandlungen noch hinausgehend, in seinen letzten Jahren sogar mit einer Disputation „De statu animarum separatarum“

(1653) hervorgetreten. Diese vierte eschatologische Schrift Calixts ist in den vorliegenden Band nicht aufgenommen. Ich würde hier vor vorschneller Nivellierung warnen und die Frage, ob Calixts eschatologische Gedanken den Rahmen der orthodoxen Lehrbildung sprengen, noch nicht für abgetan halten. Vielleicht kann man im auffälligen Interesse Calixts an den Fragen des Todes und der Unsterblichkeit eine größere Affinität des Helmstedter Theologen zu dem die Spannung zwischen Diesseits und Jenseits so stark empfindenden Geist des Barock erblicken, als dies bei der durchschnittlichen lutherischen Orthodoxie der Fall war. Vielleicht kann von daher auch verständlich werden, warum bei Calixt der Rechtfertigungsglauben der Reformation des 16. Jahrhunderts aus dem Zentrum der Theologie an die Peripherie wandern konnte, was ihm nicht nur Johann Hülsemann und Abraham Calov zum Vorwurf machten. Die Tatsache, daß Calixt schon mit der ersten der drei hier edierten eschatologischen Abhandlungen in Konflikt mit der Gießener Orthodoxie geriet, wäre wohl stärker zu gewichten gewesen. Daß im „Consensus repetitus fidei vere lutheranae“ (1655), der Lehrverurteilung Calixts durch die lutherische Orthodoxie, auch seine Eschatologie als nichtorthodox verworfen wurde, läßt sich ebenfalls nicht so leicht abtun. Wenn Mager es für angebracht hält, Calixt vom Neuen Testament her zu kritisieren, weil er aus dem Eschaton „ein Nacheinander der Ereignisse“ mache (51), so wiederholt sie selbst nur die Kritik, die bereits die lutherisch-orthodoxen Zeitgenossen an Calixt geübt haben.

Interessant an den Texten die Toleranz des ja antichiliasisch lehrenden Helmstedter Theologen gegenüber dem Chiliasmus der frühen Kirchenväter. Calixt scheidet scharf zwischen dem irdischen Chiliasmus des Kerinth und dem auf geistliche Güter gerichteten, „verzeihlichen“ Chiliasmus der Kirchenväter. Da er das Glaubensfundament nicht berührt, wird die Lehre vom *consensus quinqueseularis* durch letzteren nicht irritiert.

Der Band 1 ist in Abweichung vom ursprünglichen Plan („Dogmatische Schriften“) jetzt „Einleitung in die Theologie“ betitelt worden. Ihm ist eine „Einführung“ vorangestellt, die auf 20 Seiten einen weitgespannten Überblick über das Bild Calixts und seine Wandlungen in der Geschichte des Protestantismus bis zur neuesten Calixtforschung bringt (9–28). Dieser Überblick ist recht instruktiv, auch wenn man bedauern mag, daß die so ausnehmend positive Wertung Calixts bei Johann Salomo Semler, dem doch wohl größten Calixtverehrer in der protestantischen Theologiegeschichte, ganz übergangen ist, und wenn man Zweifel hat, ob aus der Sympathie Gottfried Arnolds für die Unionsideen des Duraeus auf eine „geheime Zustimmung“ (11) des radikalen Pietisten zu Calixt geschlossen werden darf. Bei Spener und im Spenerschen Pietismus hat Calixt bekanntlich keine sehr gute Presse gehabt. – Es folgt ein in die Form einer Zeittabelle gefaßter „Lebenslauf Georg Calixts“ unter Einbeziehung der Erscheinungsjahre seiner wichtigsten Schriften (29–32). Ein nützliches Arbeitsinstrument für jeden, der sich über Calixts Leben und Werk zu informieren sucht. Nicht immer sind die Angaben präzise. So ist bei Calixts erster Bildungsreise 1609/10 von einem Besuch „fast aller deutschen protestantischen Universitäten“ die Rede, wogegen Calixt lediglich Jena, Gießen, Tübingen und Heidelberg besucht hat. Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels sollte mit vollem Namen, nicht nur Landgraf Ernst von Hessen genannt werden.

Mehr als Dreiviertel des Bandes 1 füllt die Edition von Calixts großangelegtem, leider unvollendet gebliebenen „Apparatus sive introductio in studium et disciplinam Sanctae Theologiae“ (37–364). Es handelt sich hierbei nicht um eine Einführung ins Theologiestudium, wie sie etwa Johann Gerhard mit seiner „Methodus studii theologici“ gab, sondern um eine Enzyklopädie und Methodenlehre der theologischen Wissenschaft mit breiter historischer Unterbauung. Mager bringt in der Einleitung, im Unterschied zu den sonst in dieser Ausgabe zu findenden Einleitungen, leider gar nichts zur sachlichen Einführung in dieses theologiegeschichtlich vielleicht bedeutendste Werk Calixts, weshalb hier auf die zusammenfassende Würdigung bei E. L. Th. Henke (Georg Calixtus und seine Zeit, I, 1853, 421 ff.), außerdem auf J. Wallmann (Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt, BHTh 30, 1961, 95 ff.) hingewiesen sei. Mager beschränkt sich auf einen Versuch der Erhellung der Druck- und Herausgabegeschichte des „Apparatus“. Ge-

genüber der bisherigen Forschung, die seit J. Moller (Cimbria literata III, 1744, 197) über Henke, Otto Ritschl, Leube, bis in die jüngste Gegenwart von einer Ausgabe des Apparatus im Jahre 1628 ausging und somit dieses Werk der mittleren Schaffensperiode Calixts zuordnete, sucht Mager mit einem stattlichen Aufgebot an Quellenzeugnissen, darunter z. T. noch nicht edierten zeitgenössischen Briefzeugnissen, den Nachweis zu führen, daß Calixt im Jahre 1628 nur einen ersten Teildruck des Apparatus an einige Freunde verschickte und der „sich über Jahrzehnte hinziehende etappenweise Druck“ erst nach Calixts Tod von seinem Sohn Friedrich Ulrich Calixt in der Ausgabe von 1656 eine „offizielle Ausgabe“ erfuhr, so daß man von einem „opus postumum“ sprechen muß (die heute vielfach eingerissene, auch von Mager gebrauchte Schreibweise „posthumus“ ist, entgegen dem Zitat S. 42, auf dem Titelblatt der Ausgabe von 1656 nicht zu finden!). Am Schluß der Einleitung kann Mager das Fazit ziehen: „Alle soeben referierten Tatsachen über die Herausgabe des Apparatus sind weder in der älteren noch in der neueren Forschung berücksichtigt worden, so daß die irrtümliche Annahme einer ersten Auflage dieses Werkes im Jahre 1628 bis heute fortbesteht“ (43).

Gegenüber dieser Detailrevision der gesamten bisherigen Calixtforschung erheben sich jedoch Bedenken. Es mag zutreffen, daß Calixt den unvollständigen Druck des „Apparatus“ von 1628 nicht auf die Frankfurter Buchmesse hat schicken lassen. Aber er hat doch für die Verbreitung des Werkes auf dem Korrespondenzweg gesorgt. Diese Verbreitung seit 1628 wird von Mager ja mit zahlreichen Quellenzeugnissen belegt. Die Verbreitung von Büchern auf dem Korrespondenzweg ist aber im 17. Jahrhundert ein ganz normaler Weg neben dem Buchhandel. Keineswegs darf man daraus schon ein Argument gegen eine Veröffentlichung machen. Calixt spricht ja auch im Vorwort seiner nächsten Publikation, der Herausgabe von Augustins „De doctrina christiana“, ausdrücklich von seinem Apparatus „quem coepimus edere“ (im gleichen Band S. 370, 24). Von einem „unterbrochenen Druck“, wie Mager diese Äußerung umschreibt (37), ist hier nicht die Rede, sondern von einer begonnenen Edition. Mehrmals nimmt Calixt in dem eben genannten Vorwort auf seinen Apparatus Bezug, was er doch schwerlich getan hätte, wenn es sich um eine Verschlussache gehandelt hätte. Mager meint sich auf das Zeugnis des Sohnes Friedrich Ulrich Calixt stützen zu können: „Die Vorrede Fr. U. Calixts zu der Ausgabe von 1656 bestätigt diese bisher gemachten Feststellungen. Auch die Bezeichnung „opera posthuma“ auf dem Titelblatt besteht zu Recht . . .“ (42). Aber Fr. U. Calixt hat sich doch in der fünf Jahre später veranstalteten „Editio altera“ selbst korrigiert. Er hat die Worte „Opera postuma“ auf dem Titelblatt weggelassen und sich, offenbar von Kundigen gedrängt, in einer neuen Vorrede entschuldigt, er hätte niemals mit der Ausgabe von 1656 etwas Neues und von ihm erstmals Herausgegebenes anpreisen wollen („Neque enim pro novis aut primum a me editis illa unquam venditavi“, s. S. 48, 15 f. dieses Bandes). Wenn man Fr. U. Calixts Vorreden zu den beiden Ausgaben von 1656 und 1661 vergleicht, erkennt man sehr deutlich den Sachverhalt: Fr. U. Calixt hat den vorhandenen Rest der Auflage von 1628 samt einigen 1649 dazugekommenen Bogen genommen und durch die Hinzunahme eines (in der vorliegenden Neuausgabe von Mager nicht mitgedruckten) Fragments über die *Historia ecclesiae occidentalis* sich ermächtigt gefühlt, das ganze als ein *Opus postumum* herauszugeben. Schade, daß diese, an Hand des von Mager dankenswerterweise bereitgestellten Quellenmaterials nicht schwierig zu rekonstruierenden Dinge durch die Einleitung so wenig klar werden. Man kann doch unmöglich von einer „fiktiven Ausgabe“ des Apparatus 1628 reden, wenn man selbst, frühere, im Band 4 dieser Calixtausgabe gemachte Feststellungen vom Nichtvorhandensein dieser Ausgabe revozierend, einen in das Jahr 1628 zu datierenden Druck des Apparatus in der Herzog August Bibliothek nachweist! – Auch ist es mißverständlich, für 1628 nur von einem „Teildruck“, dann von einer „langsamen Fortsetzung“ des Werks und einem „sich über Jahrzehnte hinziehenden etappenweisen Druck“ zu reden. Bei dem „Teildruck“ von 1628 mit seinen 184 Seiten handelt es sich um weit mehr als die Hälfte dessen, was Calixt zustande gebracht hat. Was später noch dazu kam (wohl 1649), ist quantitativ erheblich weniger und besteht sachlich lediglich in einigen historischen Streifzügen

durch die Kirchengeschichte. Was in der bisherigen Calixtforschung an Stoff des „Apparatus“ herangezogen und untersucht worden ist, hat jedenfalls alles schon in der Ausgabe von 1628 gestanden. So dankbar man für die Neuauflage des Apparatus sein mag, man wird guttun, die Einleitung kritisch zu lesen. An der in der bisherigen Literatur zu findenden Angabe 1628 als Erscheinungsjahr des Apparatus kann festgehalten werden, wenn nur Magers Nachweis beachtet wird, daß es sich vermutlich um eine nicht in den Buchhandel gekommene Privatausgabe gehandelt hat und in dieser Ausgabe der (wohl 1649 von Calixt verfaßte) historische Schlußteil noch nicht gestanden hat.

Korrekturen und Ergänzungen zur Einleitung: Auf S. 37 Anm. 3 ist zu ergänzen: S. unten S. 370, 24ff. Auf S. 40 ist die falsche Numerierung der Anmerkungen im Text nach der richtigen im Anmerkungsapparat zu korrigieren. S. 44 Anm. 31 ist statt S. 411 zu lesen: S. 422.

Soviel zum Apparatus, dessen im übrigen mustergültige Edition der Respekt und die Anerkennung nicht versagt sein soll. Was über die schwierige Pionierarbeit bei der historisch-kritischen Edition von theologischen Werken der altprotestantischen Orthodoxie bei der Besprechung des Bandes 1 dieser Ausgabe bereits gesagt wurde, brauche ich nicht zu wiederholen.

Es folgt in diesem Band ein Ausschnitt aus der umfangreichen Vorrede Calixts zu seiner 1629 besorgten Ausgabe von Augustin „De doctrina christiana“ und Vincenz von Lerinum „Commonitorium“. Diese Vorrede ist in der Calixtforschung als erste Darlegung seines, unter dem Namen „Consensus quinquesaecularis“ laufenden, Traditionsprinzips bekannt. Erfreulich, daß dieser wichtige Calixttext jetzt leichter zugänglich ist, zumal Calixts wichtigste Unionsschrift, der Anhang zur Epitome theologiae moralis „Digressio de arte nova“ (1634) in diese Auswahlgabe nicht aufgenommen worden ist. Der Band enthält weiterhin drei Helmstedter akademische Reden Calixts, die erstmals in der Sammlung der „Orationes selectae“ von Friedrich Ulrich Calixt (Helmstedt, 1660) gedruckt waren (hier handelt es sich wirklich um „Opera postuma“!). Sie haben das Studium der Geschichte („De studio Historiarum oratio“, 1629), die Ursachen der Verderbnis der abendländischen Kirchen nach der Reformation („Oratio de causis calamitatum, quae ecclesiam occidentis post coeptam reformationem afflixerunt“, 1643) und Ziel und Zweck des akademischen Studiums im allgemeinen („De fine et scopo studiorum oratio“, 1643) zum Gegenstand. Vor allem die zweite Rede, die eine interessante Melanchthonkritik des sonst als Melanchthonianer bekannten Calixt enthält (Kritik an Melanchthons Überschätzung der Mathematik bei gleichzeitiger Geringschätzung der Metaphysik), kann als vorzügliche Einführung in die Gedankenwelt des Helmstedter Theologen angesehen werden. Wer an einem begrenzten Text Einblick in das Denken Calixts nehmen will, sei an diese Rede verwiesen.

Witten-Buchholz

Johannes Wallmann

Margarete Pohlmann: Der Humanismus im 19. Jahrhundert – Eine neue Religion? Arnold Ruges Auseinandersetzung mit dem Christentum, Verlag Peter Lang, Frankfurt 1979 (Theologie im Übergang Bd. 4, hg. von Scheffczyk und Anton Ziegenaus), 311 S.

Nachdem Karl Löwith in seiner Arbeit „Von Hegel zu Nietzsche“ (erstmalig 1941) Arnold Ruge einem breiteren Leserkreis zugänglich machen konnte, hat nur noch David McLellan (von der Verf. nicht genannt) in dem 1969 erschienenen Buch „Die Junghegelianer und Karl Marx“ ebenfalls Ruge kurz vorgestellt. Arbeiten über Ruge wußte er nicht anzugeben. Die neue Untersuchung von M. Pohlmann, hervorgegangen aus einer in Marburg eingereichten theolog. Dissertation, kann durchaus substantielle Beiträge zur R.-Forschung namhaft machen. Ihr Verdienst besteht in der Entwicklung von Ruges Einstellung zu Christentum und Kirche aufgrund von Ruges Schriften. Dabei zerfällt diese Entwicklung in eine Phase der positiven Beurteilung des protestantischen Christentums zwischen 1838 und 1841 und in die endgültige Kritik des Protestantismus seit 1841/42. Jetzt meint Ruge im Protestantismus nur scheinbar das Prinzip des Fortschritts und der Befreiung sehen zu können; in Wahrheit sei er dagegen das Prinzip der Reaktion

und Polizeistaatlichkeit. Die Verfasserin geht der grundsätzlichen Kritik des Christentums durch Ruge und seinen Beziehungen zu David Friedrich Strauß, zu Bruno Bauer, besonders aber Ruges Kritik der Hegelschen Religionsphilosophie nach. Mit Recht bezeichnet sie die Einwirkung Feuerbachs auf Ruge als entscheidend für dessen Hinwendung zum Materialismus und Sensualismus. Feuerbach gilt Ruge als der Neuanfang der Philosophie nach Hegel, den Feuerbach an Konsequenz weit überbiete. Auch die Unterschiede zwischen Ruge und Feuerbach kommen dabei in den Blick (Differenzen im erkenntnistheoretischen Ansatz; im Blick auf die Bewertung der Natur und der Religion). Insoweit kann man der Verf. in der Analyse folgen.

Ruges eigene Position wird unter der Überschrift „Die wahre Religion des Humanismus“ (S. 123 ff.) dargestellt. Der Begriff Humanismus müßte in seiner Bedeutung in der Zeit von Herder über Niethammer bis zu Ruge historisch genauer definiert werden. Die neue Religion des Humanismus soll nach Ruge zwischen Praxis und Theorie bzw. zwischen gesellschaftlicher, politischer Realität und philosophischem Begriff vermitteln. Ruge distanziert sich einerseits von einer durch genau bestimmte Glaubensinhalte, Formen und Riten gefüllten Religion, hält aber als von Hegel kommender Idealist ungebrochen am Glauben an die voranschreitende Bildung der Menschheit fest und meint, daß auf Grund dieser Bildung der Menschheit auch der Religion immer neue Inhalte zuwachsen werden. Er berührt sich hier durchaus mit Ludwig Feuerbach und besonders mit dessen Bruder Friedrich Feuerbach, was dargelegt werden müßte. Die Arbeit hat einen großen Anmerkungsapparat (S. 167–296). Vieles daraus erübrigt sich. Immer wieder beruft sich Verf. auf ältere und neuere Gesamtdarstellungen, mit Vorliebe auf W. Lütgert, H. Hermelink und W. Shanahan. Für den lutherischen Konservatismus F. J. Stahls wird die in Marburg entstandene und in Heidelberg 1976 eingereichte Dissertation von H. J. Wiegand über das Frühwerk F. J. Stahls herangezogen. Andere Literatur fehlt, auch wo sie sich geradezu aufdrängt. Im Literaturverzeichnis sind die Fehlanzeigen offenkundig. Der gesellschafts- und zeitgeschichtliche Aspekt, den die Verf. mit Recht für das Verständnis der Entwicklung Ruges für entscheidend hält, kommt nicht profiliert genug heraus. Es wäre doch wohl nötig gewesen, Ruges publizistische Tätigkeit ausführlicher zur Sprache zu bringen. Trotz der Beanstandungen zur kirchengeschichtlichen Seite der Durchführung des Themas, sind die sich im engeren Sinne auf Ruge beziehenden Ausführungen zuverlässig und schlüssig dargestellt.

Neuendettelsau

F. W. Kantzenbach

Manfred Waldemar Kohl: *Congregationalism in America*. Oak Creek, Wisconsin (The Congregational Press) 1977. I, 83 Seiten, brosch.

Die *Congregationalists* sind so alt wie die Geschichte der Vereinigten Staaten. Die eigentlichen Gründungsväter der Kirche waren verfolgte englische Separatisten, die sich 1606 in Scrooby zu einer Gemeinde zusammenschlossen. Eine große Anzahl von ihnen floh 1608 nach Holland, wo sie in Amsterdam und Leiden ein neues Leben begannen. John Robinsons Schriften eröffneten die Möglichkeit des Zusammenwirkens von Separatisten und Puritanern. Er vertrat den Standpunkt, daß die Separatisten die etablierte Kirche (*Church of England*) wohl ablehnten aber an Gottesdiensten anderer Kirchen teilnehmen konnten, solange diese an biblischen Texten orientiert waren. 1620 wagten die Separatisten den Aufbruch in die Neue Welt und 40 von ihnen befanden sich unter den 120 Passagieren der *Mayflower*. Noch auf See unterzeichneten 41 Reisende den *Mayflower Compact* und wählten den Geistlichen John Carver zum ersten Gouverneur ihrer Kolonie. Die anfänglichen Schwierigkeiten der Gruppe in der ungewohnten Umgebung sind hinreichend bekannt. Eine wachsende Einwanderung von Puritanern brachte der zunächst kaum lebensfähigen Siedlung in Massachusetts in den folgenden Jahrzehnten neue Kraft. Es war ein Segen für die Separatisten, daß sich unter den Freiheit suchenden Neuankömmlingen auch eine stattliche Zahl von in Oxford und Cambridge hervorragend ausgebildeten Geistlichen befand. Thomas Hooker legte 1648 die Grundprinzipien der neuen Kirche in seinem *A Survey of the Sum of Church*

Discipline fest: "... There is no Presbyteriall Church in the New Testament... Each Congregation compleatly constituted of all Officers, has sufficient power in her self, to exercise the power of the keyes, and all Church discipline..." (S. 15-16).

Solange die Gemeinden, die *congregations*, nur aus *visible saints* bestanden, d. h. Menschen, die sich zu der Erfahrung einer Wiedergeburt, einem Bekehrungserlebnis bekannten, gab es in der Gleichheit der Gemeindemitglieder keine Ausnahmen. Dieser Zustand erfuhr aber erhebliche Änderungen, als immer mehr Menschen in der Einwanderergemeinde sich nicht auf ein bestimmtes Bekehrungserlebnis berufen konnten und daher ohne Privilegien und vor allem ohne Stimmrecht unter den *saints* lebten. Einen Ausweg aus dieser Konfliktlage bot der sog. *Half-Way Covenant*, eine Art Glaubensbekenntnis, das einerseits den bisher außerhalb der Gemeinde Stehenden die Aufnahme gestattete, andererseits aber, wie Kohl zutreffend feststellt, der Säkularisation das erste Tor öffnete.

Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde die *Congregational Church* durch die Herausforderung der Unitarier schwer getroffen. Zahlreiche Kirchen gingen verloren und viele Gemeinden mußten praktisch von neuem beginnen. Der *Plan of Union*, eine Einigung mit dem *General Assembly of the Presbyteriall Churches of America*, der von 1801 bis 1837 bzw. 1852 Gültigkeit hatte, kostete die *Congregationalists* eine Anzahl von Gemeinden an der *frontier*. Der eigentliche Einschnitt in der Entwicklung der Kirche aber kam mit der wachsenden Zentralmacht des *National Council* und der Berufung einer *Commission of Nineteen* im Jahre 1913. Regionale und nationale Organisationsformen schmälerten zunehmend die Entscheidungsfreiheit der individuellen Gemeinde und zerstörten somit eine der wesentlichen Grundlagen des frühen *Congregationalism*. 1957 erfolgte der Zusammenschluß mit der *Evangelical and Reformed Church*, einer Kirche, die 1934 aus der Vereinigung der *Evangelical Synod* und der *Reformed Church* hervorgegangen war. Das Zusammengehen wurde 1961 durch die gemeinsame Annahme einer Verfassung zementiert und die Kirche hieß fortan *United Church of Christ*, ein Namenswechsel, der nicht nur die Bezeichnung *Congregational* eliminierte, sondern zugleich mit dem Beginn einer neuen großen amerikanischen Kirche auch das Ende einer sehr amerikanischen Form der Organisation, nämlich der unabhängigen kongregationalistischen Gemeinde anzeigte.

Diesen Weg der *Congregationalists* hat Manfred Kohl im Auftrage der *Commission on Publications of the National Association of Congregational Christian Churches* hier festgehalten. Es war ihm unmöglich, alle Entwicklungen der in mancher Hinsicht typisch amerikanischen Kirche in ihren Einzelheiten der Organisation und der dogmatischen Verästelungen zu verfolgen. Obwohl diese offizielle Darstellung in erster Linie für die Mitglieder der Gemeinden in Nordamerika bestimmt ist, bietet sie eine nützliche Einführung für deutsche Kirchenhistoriker und Theologen, die einen ersten Einblick in die Anfänge des Protestantismus in den USA suchen. Neben dem Zugang zur Entstehungsgeschichte einer der wichtigsten amerikanischen Kirchen vermittelt das Buch dem deutschen Profanhistoriker auch lehrreiche Einsichten über die eng verflochtene Entwicklung von Glauben und kommunalem Verständnis in einem Land, das seit seiner Befreiung von der englischen Kolonialherrschaft die Trennung von Kirche und Staat auf seine Fahne geschrieben hat. Kurzum, *Congregationalism in America* ist ein lesbarer und anregender Einführungstext, der nicht nur in die Bibliotheken der theologischen Seminare gehört, sondern der auch für alle, die auf dem Gebiet der *American Studies* arbeiten, interessante kulturelle Zusammenhänge aufzeigt.

Hamburg

Reinhard R. Doerries

Jay P. Dolan: *The Imigrant Church: New York's Irish and German Catholics, 1815-1865*. Vorwort von Martin E. Marty. Baltimore und London (The Johns Hopkins University Press) 1975 (Johns Hopkins PB-Ausgabe 1977). XIV, 221 Seiten, geb., U. S. Dollar 10.00 und PB U. S. Dollar 3.95.

Jay Dolans wichtige Studie gehört zu jenem breitgefächerten Forschungssektor, der auf Grund seines interdisziplinären Ansatzes mehr sein will als moderne Kirchengeschichte oder gar Diözesan- bzw. Synodalgeschichte. Die vergleichende Betrachtung deutschamerikanischer und irroamerikanischer Gemeinden in der schnell wachsenden Hafen- und Großstadt New York ist in mancher Hinsicht ein Kapitel der modernen Stadtgeschichte (*urban studies*). Auch dargestellt wird ein bedeutender Aspekt der Sozialgeschichte, nämlich die Rolle der katholischen Kirche als Institution im Urbanisationsprozeß. Der behandelte Zeitraum 1815-1865 ist einerseits eine Ära des nahezu unglaublichen Wachstums der katholischen Kirche in den USA, hauptsächlich bedingt durch die Masseneinwanderung aus dem von Hungersnot heimgesuchten Irland; andererseits ist es eine Zeit der kritischen Konfrontation mit dem amerikanischen Protestantismus und den vor allem gegen die Katholiken zu Felde ziehenden Nativisten.

Im Vergleich zu den größeren Städten Europas war die katholische Kirche in New York vor allem dadurch gekennzeichnet, daß sie in zwei Typen von Gemeinden unterteilt war, nämlich die geographisch begrenzten und die ethnischen Gemeinden, die meist als *national parishes* bezeichnet werden. Diese Art der Aufteilung war weitgehend die Folge von Sprachbarrieren, welche die Zusammenfassung der verschiedenen europäischen Einwanderer so gut wie unmöglich machten. Weder die Deutschen noch die Iren wünschten sich französische Priester und gründeten deshalb eigene *national parishes*. Daß sich ethnische und geographisch begrenzte Gemeinden zeitweilig überschneiden, ist in erster Linie aus dem ungezügelter Wachstum der Stadt, aber auch aus dem hohen Grad der anhaltenden Bevölkerungsmobilität zu erklären.

Der eigentliche Beitrag Dolans liegt aber weniger in der Beschreibung der komplizierten und konfliktreichen Administration dieser Gemeinden als in der Darstellung des kulturellen und sozialen Lebens der Einwanderer. Da die kirchliche Hierarchie mit der Zeit zunehmend von den Iren gestellt wurde, blieben die Deutschamerikaner lange sich selbst überlassen, bzw. der Anstoß zur Gründung einer neuen deutschen Gemeinde kam nicht von oben, sondern meist aus der Bevölkerung. Laien waren es auch, die das Land und die nötigen finanziellen Mittel für den Bau einer Kirche zur Verfügung stellten. Erst nachdem sich die Gemeinde sozusagen aus eigener Initiative und mit eigenen Mitteln organisiert hatte, bat sie den Bischof um Entsendung eines Geistlichen. Den Kern der neuen Gemeinde bildeten entweder die in einem Stadtteil frisch zugewanderten Bewohner gleicher nationaler Herkunft oder, wie im Falle der Most Holy Redeemer Church, eine Gruppe von Mitgliedern einer älteren Gemeinde, die ihrer Kirche auf Grund von innergemeindlichen Auseinandersetzungen den Rücken gekehrt hatten. Die so aus dem Volk gewachsenen Kirchen waren in der Regel weit mehr als Gebäude, in denen Gottesdienste und feierliche Rituale abgehalten wurden; um Kirche und Gottesdienst wuchs ein Netzwerk von Assoziationen und Vereinen, die neben den religiösen auch den kulturellen und nicht zuletzt den sozialen und ökonomischen Bedürfnissen der Gemeindeglieder Rechnung trugen.¹

Von Interesse sind auch die Ausführungen Dolans über die Rolle des Geistlichen in der ethnischen Gemeinde in der Neuen Welt. In Europa und in Amerika fehlen uns bislang zuverlässige Untersuchungen über die Rolle des Pfarrers sowohl auf dem Lande als auch in der den Problemen der Industrialisierung besonders

¹ Zum weiteren Vergleich bietet sich die hervorragende Studie von Silvano M. Tomasi an: *Piety and Power: The Role of the Italian Parishes in the New York Metropolitan Area, 1880-1930*. Staten Island, New York (Center for Migration Studies) 1975.

stark ausgesetzten Stadtbevölkerung.² Für die Iren und Deutschen in New York war der Gemeindepriester eine Autoritätsfigur, die eindeutig eine ganze Reihe von Kontrollfunktionen ausüben konnte. Suchten doch die Mitglieder der Gemeinde nicht nur seelsorgerlichen Rat von ihm, sondern es verbanden sich in dem Pfarrer in vieler Hinsicht die Funktionen des Geistlichen, des Lehrers und des vertrauten väterlichen Beraters in zahlreichen religiösen und weltlichen Fragen, die den Arbeiter und seine Familie bedrängen mochten. Bei den Iren kam hinzu, daß die Priester in der Alten Welt oft die einzigen Vertrauenspersonen gewesen waren, weil sie nicht unter dem politischen Einfluß der verhassten englischen Herrschaft gestanden hatten. Besonders erkennbar war das Gewicht des einzelnen Geistlichen, wenn die von der Gemeinde zu treffenden Entscheidungen mit finanziellen Lasten für die Mitglieder verbunden waren. Dies war zum Beispiel bei der Errichtung von kirchlichen Schulen (*parochial schools*) der Fall, die bis um 1840 in eigener Kraft von den Gemeinden getragen werden mußten. Erst ab 1840, nachdem Bischof Hughes von New York in seinen Bemühungen um öffentliche Gelder für die kirchlichen Schulen am Widerstand der Protestanten gescheitert war, organisierte die Diözese eine systematische Unterstützung dieser Grundschulen, und in den folgenden Jahrzehnten gelang es der katholischen Kirche, um 18–19 Prozent der zur Schule gehenden Kinder für ihre privaten Schulen zu gewinnen.

Für den deutschen Historiker und Theologen ist diese Untersuchung in höchstem Grade wertvoll, weil wir bisher unverhältnismäßig schlecht über die Entwicklung des deutschen Katholizismus in Nordamerika informiert gewesen sind. Während die Verbindungen der deutschen Lutheraner zu ihren Bruderkirchen in den USA wenigstens in einigen Ansätzen dargestellt worden sind, fehlen uns auf der katholischen Seite noch zuverlässige Aufarbeitungen über die Kontakte zwischen Deutschland und Amerika.³ Diese Forschungslücke ist erstaunlich, wenn man bedenkt, daß gerade in deutschen katholischen Archiven unzählige wertvolle Akten und Unterlagen aus dem 19. Jahrhundert zu diesem Themenkreis erhalten sind. Möge Jay Dolans sorgfältige Untersuchung zur Lage der deutschen Katholiken in New York ein Wegweiser für weitere Untersuchungen auf diesem Gebiet, vielleicht auch einmal von deutscher Seite, sein.

Hamburg

Reinhard R. Doerries

² Eine der wenigen Ausnahmen ist die beachtenswerte Arbeit über Boston von Donna Merwick: *Boston Priests, 1848–1910: A Study of Social and Intellectual Change*. Cambridge, Mass. (Harvard University Press) 1973.

³ Die sorgfältigen Forschungen von Pater Willibald Mathäser bilden eine Ausnahme. *Der Ludwig-Missionsverein in der Zeit König Ludwigs I. von Bayern* (München 1939). *Haudegen Gottes* (hrsg., 1971). Als Einführung s. vor allem die amerikanische Darstellung von Colman J. Barry, *Geburtswehen einer Nation* (Recklinghausen und Hamburg 1971).

Schlyter, Herman: *Der China-Missionar Karl Gützlaff und seine Heimatbasis*. Lund: CWK Gleerup (1976). 262 S. (*Studia missionalia Upsaliensis* 30.)

In unseren Tagen, in denen das Milliardenvolk Chinas als politische und wirtschaftliche Macht immer mehr in den Mittelpunkt des Weltinteresses rückt, muß es fast als vermessen erscheinen, daß vor rund 150 Jahren ein Mann allen Ernstes und in festem Glauben an seine Berufung überzeugt sein konnte, das große Reich der Mitte in einem Menschenleben für den christlichen Glauben gewinnen zu können. Dieses hohe Ziel hatte sich der am 8. Juli 1803 in Pyritz in Hinterpommern geborene Karl Gützlaff gesteckt. Er war von Beruf Gürtelmacher, fühlte sich jedoch schon früh dazu ausersehen, in Erfüllung des im Evangelium gebotenen missionarischen Auftrags sein Leben für die Verbreitung des Christentums einzusetzen. Er stammte aus einem pietistischen Elternhaus und begab sich zunächst in die von Jänicke geleitete Berliner Missionsschule, die von Herrnhutischem Geist getragen war. Von dort wurde er zur weiteren Ausbildung der „Niederländisch

Zendingenootschap“ überwiesen und von dieser nach Java und zu anderen indonesischen Inseln als Missionar entsandt.

Seine schon früher geweckte Leidenschaft für die Chinamission trieb ihn jetzt ganz auf diesen Weg. Gegen den Willen seiner Missionsgesellschaft – er mußte sich deshalb äußerlich von ihr trennen und ein sogenannter „Freimissionar“ werden – wandte er sich voll der Arbeit unter Chinesen zu. Selbstverständlich war es, daß er Chinesisch lernte; um sich jedoch ganz anzupassen und als Chinese unter Chinesen zu wirken, kleidete er sich chinesisch, trug einen Zopf und nahm sogar einen chinesischen Namen an. Dies erschien ihm erforderlich, da es damals außerordentlich schwierig, ja fast unmöglich war, als Europäer in das Innere Chinas vorzudringen. Deshalb beschränkte er sich zunächst auf zahlreiche Missionsreisen an der Küste entlang, bei denen er auch vor abenteuerlichen und gefährlichen Wagnissen nicht zurückschreckte. Da es ihm jedoch immer deutlicher wurde, daß er das in seinem Optimismus und Glaubenseifer gesteckte Ziel, in einem Lebensalter ganz China für das Christentum zu gewinnen, so doch nicht erreichen konnte, zog er einheimische Chinesen zur Hilfe heran. Er sandte ausgebildete chinesische Glaubensboten zur Missionsarbeit in das Innere Chinas und rief diese dann zur Berichterstattung über ihre Erfolge zurück. Ein sogenannter Chinesischer Verein, der als Predigerkonferenz gedacht und organisiert war, diente ihm dabei als Zentrale. In seiner optimistischen Leichtgläubigkeit sah Gützlaff jedoch erst spät, daß diese Methode auf die Dauer Fehlschläge durch Betrügereien mit sich brachte. Eine Überwachung durch europäische Missionare war auch nicht problemlos und führte, vor allem wegen der langen Abwesenheit Gützlaffs während seiner Europareise, zu Zerfallserscheinungen. Sein früher Tod am 8. August 1851 unterbrach schließlich auch den Versuch, nach seiner Rückkehr die Organisation neu zu gestalten und zu festigen.

Dieser nur in großen Zügen umrissene Überblick über die Missionsarbeit Karl Gützlaffs erschien erforderlich, da Schlyter die Kenntnis seines 1946 erschienenen Werkes „Karl Gützlaff als Missionar in China“ bei den Lesern des neuen Buchs voraussetzt. In der uns vorliegenden Untersuchung wird dagegen nach einer Kurzfassung des Lebenswegs und der Wirksamkeit Gützlaffs mit großer Ausführlichkeit und Genauigkeit das Bemühen um die Schaffung einer seine Missionsarbeit tragenden und stützenden Heimatbasis dargestellt. Im Unterschied zu der Mission kirchlicher Gemeinschaften und der von Missionsgesellschaften war Gützlaff als „Freimissionar“ – diese Missionstätigkeit wurde auch als Glaubens- oder Einmannmission, in jüngster Zeit auch als Freelance-Evangelisation bezeichnet – auf eigene Hilfsquellen angewiesen und benötigte für seine so weitgezielte Arbeit starken ideellen und finanziellen Rückhalt. Zunächst nur auf sich selbst und auf die Unterstützung seiner Freunde in Europa angewiesen hatte er es durch Briefe und Schilderungen seiner Wirksamkeit und seiner Erfolge schon früh verstanden, weitere Kreise in Europa und in den USA anzusprechen und für seine Arbeit zu interessieren. Auch seine zahlreichen historischen und kulturgeschichtlichen Veröffentlichungen wirkten aufsehenerregend und machten ihn bald weltweit nicht nur in kirchlichen, sondern auch in geographisch und wirtschaftlich für China aufgeschlossenen Kreisen bekannt. In den verschiedensten Ländern, besonders in Deutschland, England und in den USA, berichteten die Missionszeitschriften, aber auch wissenschaftliche Fachzeitschriften über seinen aktiven Einsatz in China, seine großen Planungen und seine Erfolge. Die damalige Zeit mit ihrem durch die Kolonialtätigkeit und den Enthusiasmus für die Kenntnis und Erforschung neuer Länder geweckten Öffentlichkeitsinteresse wurde ein fruchtbares Feld für Gützlaffs Initiative. Auf diesen noch ohne festen Plan entstandenen guten Kontakten aufbauend entfaltete er in den folgenden Jahren eine bewußte und gezielte Propaganda für eine umfassende Chinamission, wie sie ihm vorschwebte, und erreichte so eine ständig wachsende Bewegung.

Nach der Skizzierung dieser Grundlagen zur Schaffung der benötigten Heimatbasis hat Herman Schlyter in vier weiteren Kapiteln den Aufbau und die Festigung dieser für seine hochfliegenden Pläne unentbehrlichen Betreuungszentren im

Abendland geschildert. So entsteht auf Grund intensiver Quellenforschung ein vielfach wechselndes Bild der Entwicklungsstadien in den für Gützlaff aufgeschlossenen Ländern, die getrennt nacheinander in besonderen Abschnitten behandelt werden. Die zeitlich zusammengefaßten Hauptkapitel umfassen die Jahre 1834 bis 1842 (bis zum Ende des Opiumkrieges), 1842 bis 1849 (bis zur großen Europareise), 1849 bis 1850 (während der Europareise) und ab 1850 (nach der Europareise und dem Tode Gützlaffs).

Wenn auch kritische Situationen und gewisse Rückschläge unvermeidbar waren, so muß doch immer wieder überraschen, welche ungeheure Werbewirkung die kühne und konsequente Missionstätigkeit in den europäischen Ländern und in den USA zeitigte, wo ihn seine stets weiter verbreiteten und übersetzten Berichte und Publikationen immer populärer werden ließen. Von Jahr zu Jahr weckten sie eine wachsende Begeisterung, ja geradezu ein „China-Fieber“, das seinen Höhepunkt auf der großen Europareise fand, die fast als Triumphzug bezeichnet werden konnte. Ohne Rücksicht auf seine Kräfte reiste Gützlaff von Land zu Land, von Ort zu Ort, um in Vorträgen, Predigten und Verhandlungen eine feste und dauernde Unterstützungsbasis für seine imponierenden Missionsziele in China auf- und auszubauen. Wirkungsvoll wurde er dabei von pietistischen und herrnhutischen Zirkeln und begeisterten Freunden unterstützt, entscheidend aber war seine mitreißende Initiative und seine faszinierende Persönlichkeit. Unbeirrt durch sich regende Kritik an seiner Einmann-Tätigkeit, an seiner Methode und an der Eigenwilligkeit seines Wirkens verstand er es, von seiner Glaubensstärke getragen und seiner Autorität vertrauend die gesteckten Ziele zu propagieren. Der überwältigende Erfolg, den er im Abendland zu verzeichnen hatte und der ihm ständig einen Zustrom von Mitarbeitern und reichliche finanzielle Mittel sicherte, konnte seinen Eifer nur verstärken. Zwar kamen ihm die pietistischen Strömungen der Zeit, das durch seine fesselnden Reise- und Erfolgsberichte geförderte Interesse der Öffentlichkeit an fernen, unbekanntem Ländern und sicher auch rein wissenschaftlicher Forschungsdrang und handelswirtschaftliche Tendenzen dabei hilfreich zu Gute, bewegt und treibend aber war die mitreißende Initiative der festgegründeten und unbeugsamen Persönlichkeit des lutherischen Christen Karl Gützlaff. Daß er durch seine Veröffentlichungen auch mit zahlreichen einflußreichen Männern in Verbindung kam, Mitglied in verschiedenen wissenschaftlichen Vereinigungen wurde und Ehrungen erhielt, sei nur am Rande vermerkt.

Wenn er sein großes Endziel, für jede der 18 chinesischen Provinzen ein bestimmtes Land oder große Städte Europas oder der USA als feste Betreuungsbasen einzurichten, auch nicht voll erreichte – die USA, in denen er sehr bekannt war und die ihn dringend erwarteten, konnte er auf seiner großen Reise nicht mehr besuchen –, so war doch eine gewaltige Bewegung für die Chinamission entfacht worden, wie sie nie zuvor und auch später nicht wieder zu verzeichnen war. Gewiß hätte Gützlaff das Feuer der Begeisterung mit der ihm eigenen Überzeugungskraft auch weiter geschürt und wahrscheinlich viele später auftretende Schwierigkeiten überwunden. Bald nach seiner Europareise starb er jedoch in Hongkong. In den folgenden Jahren begann eine Zersplitterung der für die Chinamission geweckten Bewegung, Differenzen und konfessionelle Eigenbrötelei machten sich störend bemerkbar. Das Interesse der Öffentlichkeit erlahmte zunehmend. Die Missionsgesellschaften und -vereine setzten zwar ihre Arbeit in China fort, aber der Höhepunkt der Begeisterung und der Einsatzfreudigkeit war überschritten.

Herman Schlyter hat für seine wohl erstmalig die Heimatbasisfrage in der Missionsforschung behandelnde Untersuchung eine fast unübersehbare Fülle von Material zusammengetragen und verarbeitet. 58 Seiten Anmerkungen mit genauen Quellennachweisen und Zitaten zeugen von der geleisteten Arbeit. Diese und die als „Quellen und Literatur“ bezeichneten Angaben sind eine Fundgrube für neue missionsgeschichtliche Forschungen und für in Archiven verborgene Schätze. Auch seine eigenen seit 1946 meist in Zeitschriften erschienenen Aufsätze über die verschiedensten Themen der Missionsgeschichte weisen auf, daß Schlyter zu den besten Kennern und intensivsten neueren Forschern auf diesem Gebiet zu zählen ist. Über

das eigentliche Anliegen seiner Untersuchungen hinaus gibt der Verfasser auch manche Anregungen für weitere Spezialforschungen oder für regional begrenzte Themen.

Sowohl Herman Schlyters Buch „Karl Gützlaff als Missionar in China“ als auch das vorliegende Werk werden auch dem Leben und Lebenswerk des außergewöhnlichen Menschen Karl Gützlaff in jeder Beziehung gerecht. Wir können Schlyter zu großem Dank verpflichtet sein, daß er unserer schnelllebigen Zeit einen fast schon vergessenen Missionspionier und die Problematik seines Wirkens wieder so lebendig vor Augen gestellt und ihm die verdiente Würdigung hat zuteilwerden lassen.

Stuttgart

Ernst Zunker

Hugo Gotthard Bloth: Die Kirche in Pommern. Auftrag und Dienst der evangelischen Bischöfe und Generalsuperintendenten der Pommerschen Kirche von 1792 bis 1919 (= VHKP V/20 und „Pommersche Lebensbilder“ Bd. 5). Köln Wien (Böhlau) 1979. XVI, 342 S. mit 6 Bildwiedergaben und einer Karte, geb. DM 98,-.

Die in sechs Kapiteln interessant erzählten Biographien der Generalsuperintendenten, die von 1792 bis 1919 in der – 1910 zu 95,36% – lutherischen Kirche Pommerns tätig waren, stellen zwar nicht „die Kirche“ in Pommern dar, wohl aber einen unter diesem Aspekt bisher unerforschten und wichtigen Ausschnitt. Hellmuth Heydens „Kirchengeschichte von Pommern“ (21957) bringt von den Generalsuperintendenten meist nur die Lebens- und Amtsdaten. Behandelt werden die Generalsuperintendenten Gottlieb Ringeltaube (1792–1824), Friedr. Ludw. Engelken (1826), Georg C. Benjamin Ritschl (1827–1854), Albert Sigismund Jaspis (1855 bis 1885), Heinr. Poetter (1885–1904) und Joh. Friedr. Büchsel (1904–19). Von ihnen verlieh Friedrich Wilhelm III. an Engelken und Ritschl ad personam den Bischofstitel. Da diese Männer außer Engelken alle aus anderen preußischen Provinzen stammten und der Verf. ihren Bildungs- und Berufswegen vor ihrem Amtsantritt in Pommern so gründlich nachgeht, wie es die Quellen erlauben, kommen überraschende Konnexionen der Kirchengeschichte Pommerns sowohl mit anderen Provinzialkirchen Preußens als auch mit den geistigen, sozialen und politischen Strömungen des 19. Jahrhunderts in Mitteleuropa ans Licht. Dabei dominieren Bildungs- und Schulprobleme nicht nur deshalb, weil sich der Verf. um ihre Erforschung in zahlreichen früheren Arbeiten verdient gemacht hat, sondern vor allem weil Kirche und Schule im Preußen der Berichtszeit bei denselben Ministern und Behörden ressortierten. Alle Generalsuperintendenten waren nach ihrem Studium jahrelang Haus- oder Schullehrer gewesen und hatten dann in Pommern die Bildungspolitik und -reformen Preußens zu vertreten, auf deren aller „Germanisierung“ abholden überwölkischen Charakter Bloth mehrmals hinweist (21 ff., 47, 173). Dem leitenden kirchlichen Amt entstanden in seinen wichtigsten Funktionen (Theol. Prüfungen, Ordinationen, Pfarrkonvente, Visitationen, Provinzialsynoden, Schulbesuche, Zusammenarbeit mit dem Oberpräsidenten) Schwierigkeiten teils durch seine Einbindung in das Kollegium des Konsistoriums, mehr aber durch die Reaktion der Bevölkerung auf die Kirchenpolitik der Regierung und des Ev. Oberkirchenrates. Sie häuften sich in der ersten Hälfte des 19. Jh., als Ringeltaube und Ritschl die Agendenreform des Königs (als „Lieblingwunsch“, S. 50 wohl zu eng charakterisiert) und seine Unionspläne in Pommern durch konfessionelle Separation und Auswanderung beantwortet erlebten, in der 2. Jahrhunderthälfte für Jaspis und Poetter durch die bei der Suche nach rechter Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Sozialismus auch in Pommern nicht ausbleibende Konfrontation zwischen „Pastorensozialismus“ und „Pastorennationalismus“. Bloth bringt eindrucksvolle Beispiele dafür, daß die meist adligen Patrone der ländlichen Bezirke in diesem Streit keineswegs einseitig votierten, während das von liberalen, oft freimaurerischen Bürgern wahrgenommene Patronat der städtischen Magistrate im Gegensatz zu seiner konservativen Sparpolitik bei Neugründungen von Kirchen

und Schulen in dieser Frage „fortschrittlich“ sein wollte. Die Kirchenpolitik der Berliner Regierung deutet der Verf. sehr entschieden: das Woellnersche Religionsedikt ganz positiv (S. 21 ff.), Wilhelm I. und Wilhelm II. ganz negativ (233, 247), bei letzterem auf das nicht weniger als fünfmal angeführte Telegramm von 1896 mit seinem „christlich-sozial ist Unsinn“ begründet. Auch sonst finden sich Deutungen, deren historische Legitimation hinter einer Aktualisierung durch moderne Schlagwörter verschwindet, z. B. daß Ritschls Verhalten in den Unionskämpfen „gruppensdynamisch“ wirkte (93), unter den Zeitgenossen Jaspis' moderne „Denkstrukturen“ fehlten (161) oder Poetters Unterstützung der landeskirchlichen Gemeinschaft seine weiteste Wendung nach „links“ gewesen sei (191). Bedeutungsvoller sind zahlreiche Exkurse, wie die über Schleiermachers Beziehungen zu Pommern (50 f.), das Colbatzer Fest ehemals Hallescher Studenten von 1820 (57 ff.) oder das von Ritschl und Carl Löwe geförderte Stettiner Musikleben (73 ff.), die das gesellschaftliche und kirchliche Leben in Pommern beleuchten. Andere Exkurse, wie die über Friedr. Engels' Berichte von Kirchen-Verhältnissen in Wuppertal (130 ff.), Poetters Lehrer-Stammbaum (193 ff.) oder die Geschichte der Sozialdemokratie in Westfalen (206 ff.), wirken eher künstlich herangezogen.

Bloth stützt sich auf zahlreiche amtliche und persönliche Dokumente, die er bei jahrelangen Recherchen in polnischen, deutschen und einschlägigen Familien-Archiven fand. Primärquellen sind außerdem die Lebenserinnerungen von Ringeltaube (1825), Engelkens Schrift über Bugenhagen zum Reformationsfest 1817 und gelegentliche Predigtdrucke. Publikatorisch am fruchtbarsten war Jaspis; aber leider werden weder alle seine Schriften aufgeführt, noch seine maßgebliche Mitarbeit in Rudelbachs „Muldentaler Pastoralkonferenz“ und sein in Pommern ungewöhnlich wirksamer und weit darüber hinaus verbreiteter Katechismus (92/1914) gebührend gewürdigt. Einen wertvollen Beitrag zur Kirchengeschichte Pommerns bilden die ausführlichen Orts- und Namensregister sowie das Verzeichnis der ev. Pfarrstellen Pommerns samt Filialen und Seelenzahlen, gegliedert in Kirchenkreise nach dem Stande von 1911 (291-339). Pommern war 1904/05 nicht „die an Ausdehnung und Seelenzahl größte preußische Kirchenprovinz“ (245), sondern stand mit 30 122 qkm an 5., mit 1,684 Mill. Einwohner an 9. Stelle (RE³ 21, 816).

Bonn

Gerhard Krause

Hans Fenske (Hrsg.), Im Bismarckschen Reich 1871 bis 1980 (= Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe. In Verbindung mit vielen Fachgenossen hrsg. von Rudolf Buchner und Winfried Baumgart. Bd. VI). Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt) 1978. XIX, 490 S., Gzl., DM 83,-.

Um das politische Denken der Deutschen in der Bismarckzeit widerzuspiegeln, wurden insgesamt 145 in sich ungekürzte Quellentexte ausgewählt und chronologisch aneinandergereiht. Es handelt sich vornehmlich um Zeitungsartikel, Flugschriften, Wahlaufrufe, Briefe sowie um Auszüge aus wichtigen Parlamentsdebatten und aus Büchern. Da in dieser Quellenausgabe zur Neuzeit die großen politischen Strömungen der Zeit wie etwa Liberalismus, Sozialismus, Konservatismus oder politischer Katholizismus nicht voneinander getrennt behandelt werden, hat der Herausgeber zur besseren Übersicht ein Verzeichnis der Quellen nach politischen Lagern beigegeben, worin er zwischen konservativen, katholischen, gemäßigt-liberalen, linksliberalen, demokratischen und sozialistischen sowie den Minderheiten unterschied. Bei dieser Rekonstruktion des politisch-geistigen Klimas im Bismarckreich liegen die Schwerpunkte auf der Bewertung der Reichsgründung, welche den deutschen Katholizismus im Unterschied zur Zeit des Alten Reiches in eine Minderheitensituation brachte, auf dem Kulturkampf, auf Bismarcks konservativer Wende, der Forderung nach deutscher überseeischer Politik und der sozialen Frage. Gewiß wird eine solche Auswahl repräsentativer Zeugnisse immer subjektiv bleiben, doch entnahm der Herausgeber bewußt die meisten Belege aus dem Bereich der Parteien und Parlamente, weil sich das politische Denken der Deutschen damals darin am deutlichsten konkretisiert habe. Das für das konstitutionelle Regie-

rungssystem kennzeichnende Gleichgewicht von Bürokratie und politischen Parteien habe deswegen nicht zugunsten einer parlamentarischen Monarchie verschoben werden können, weil den Parteien der Einfluß auf die Personalentscheidung verwehrt blieb; in den höheren Positionen wurden beispielsweise bei gleicher Qualifikation adelige Kandidaten den bürgerlichen vorgezogen. Die Außenpolitik glaubte der Hrsrg. relativ kurz behandeln zu können, weil sie der Beeinflussung aus der Öffentlichkeit weitgehend entzogen worden sei. Für die Oberstufenbüchereien der Gymnasien und die Seminarbibliotheken der Universitäten wird diese Quellenausgabe gute Dienste tun. So können die verhängnisvollen Wurzeln des Antisemitismus an dem i. J. 1881 gemachten Vorschlag des Philosophiedozenten Karl Eugen Dühring (1833–1921) aufgezeigt werden, durch „Einschränkung, Einpferchung und Abschließung“ der Juden „die Welt gründlich von allem Judenwesen zu lösen“ (S. 264). Erregend zu lesen auch die auf Kontroversen eingehende Dokumentation des Kulturkampfes, der sich am Unfehlbarkeitsdogma entzündete, welches der katholische Politiker Johann Nepomuk Sepp (1816–1909) als „impertinenteste Lüge“ der Kirchengeschichte bezeichnete (S. 86). Die Kreuzzeitung erblickte in der politischen „Parteibildung auf der Basis der Konfession und des kirchlichen Prinzips“ (S. 52) eine Vertiefung der mehr als dreihundertjährigen Spaltung Deutschlands. Bei einem Katholikenanteil von 35,8% entfielen in der Reichstagswahl von 1874 auf die katholischen Parteien – Zentrum, Polen, Elsaß-Lothringer – 36,2% aller Stimmen, so stark hatte der Kulturkampf die Abwehrkräfte des politischen Katholizismus mobilisiert! Der nationalliberale Politiker Wilhelm Wehrenpfennig (1829–1900) unterstellte einem Ultramontanismus, wie er etwa in den Lageberichten des Zentrumsführers Ludwig Windhorst (1812–1891) an die Kurie (S. 358 f.) zum Ausdruck kommen mochte, die „Herrschaft des Priestertums über die unverständige Masse“ (S. 146) errichten zu wollen. Noch im Jahre 1877 äußerte Bismarck, daß er lieber die Herrschaft der Sozialdemokratie dulden wolle „als die verdummende der Jesuiten“ (S. 20). – Eine Einleitung des Herausgebers dient zur Einführung in die Sachkomplexe, ein Namen- und Sachregister am Schluß ermöglicht das Eingehen auf Einzelfragen (unklar jedoch der Verweis auf S. 358 unter dem Stichwort Toleranz).

Marktrechwitz

Hans Joachim Berbig

Jacewicz, Wiktor / Woś, Jan: *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945* (dt.: *Martyrologium der polnischen römisch-katholischen Geistlichen während der Hitler-Besetzung 1939–1945*). Heft 1/2/3/4. Warschau: Akademia Teologii Katolickiej 1977/1977/1978/1978. 344 S./424 S./488 S./588 S. (Die katholische Kirche in Polen zur Zeit des Zweiten Weltkrieges, Bd. II, IV, V, VI).

Die kirchliche Zeitgeschichte Polens pflegt das Andenken der während der Zeit des Zweiten Weltkrieges umgekommenen Priester und Ordensschwwestern. Aus einem in Warschau erscheinenden „Martyrologium“ ergeben sich interessante Aspekte. So erfährt man, wieso gerade Dachau zum bevorzugten Internierungsort von Priestern wurde. Auf wiederholte Interventionen einflußreicher kirchlicher Stellen in Deutschland (Nuntius Orsenigo, Kardinal Bertram, Bischof Wienken), die nach Verbleib und weiterem Schicksal verhafteter Priester fragten, hat das Reichsministerium von H. Kerl (1887–1941) mit einem Brief vom 9. November 1940 an Kardinal Bertram in Breslau geantwortet und u. a. mitgeteilt: „... Nach einer Entscheidung des Reichsführers SS und Chefs der Deutschen Polizei werden nunmehr sämtliche bisher in verschiedenen Konzentrationslagern untergebrachten Geistlichen im K. L. Dachau zusammengefaßt werden...“ (Heft 2, S. 275; 3, 221).

Dementsprechend wurden nach Dachau 1685 polnische Geistliche eingeliefert, davon 68 entlassen, 799 gestorben und 818 befreit am 29. April 1945 (1, 33). Nach den Polen bildeten die Deutschen unter den 2579 Priestern in Dachau die zweitgrößte Gruppe (1, 60). Da Arbeitskräfte gebraucht wurden (1, 43), haben sich die Wohnverhältnisse und Behandlung der KZ-Insassen nach der Schlacht bei Stalingrad

1942 spürbar gebessert. Es wurde verboten, Häftlinge zu schlagen oder zu mißhandeln, Pakete durften zugeschickt werden und den Adressaten zugestellt. Dies hat viele polnische Priester 1943–45 vor Hunger gerettet. In freien Stunden begann sich kulturelles und sportliches Leben zu entwickeln (1, 43). Doch war der Ausbruch von Epidemien nicht zu verhindern; es war weniger Malaria als vielmehr der gefürchtete Typhus, der hauptsächlich 1943 und im Frühjahr 1945 die meisten Opfer gefordert hatte (1, 44). Die zweite Typhuswelle hat sich besonders verheerend ausgewirkt. Unter den 2804 toten Angehörigen des geistlichen Standes befanden sich 6 polnische Bischöfe, 2155 Priester, 149 Seminaristen, 205 Ordensbrüder und 276 Ordensschwwestern (1, 33; 64), die aus 25 lateinischen Bistümern Polens, dem armenisch-unierten Bistum von Lemberg, der Freien Prälatur Schneidemühl, 37 männlichen und weiblichen Ordensgemeinschaften sowie der Auslandsseelsorge kamen. Nach dieser Grundstruktur werden sie im „Martyrologium“ eingeordnet und biographisch mit Name, Vorname, Geburts- und Weihejahr, Amtsbezeichnung, KZ-Nr., Entlassungs- oder Todestag erfaßt. Ein Quellen- oder Literaturverzeichnis ergänzt diese Angaben. Die noch zu erscheinenden Hefte 5 und 6 sollen männlichen und weiblichen Ordensangehörigen gewidmet werden.

Im Unterschied zu den anderen Bistümern in Polen gab es im Erzbistum Krakau keine Massenverhaftungen von Priestern (3, 90). Allgemein gesehen war die Situation der Kirche in dem von Dr. H. Frank (1900–1946) verwalteten Generalgouvernement weitaus besser als im Wartheland unter A. K. Greiser (1897 bis 1946). In diesem Zusammenhang wäre es gut gewesen, auch auf die Verdienste des Erzbischofs von Krakau und nach A. Hlonds (1881–1948) Flucht auch Führers des polnischen Episkopats, A. S. Sapieha-Kodenski (1867–1951), hinzuweisen. Das anhaltende Fehlen einer Biographie dieses bedeutsamen Kirchenführers Polens ist zu bedauern. Zu den schlimmsten Ausschreitungen gegen katholische Geistliche kam es hinter der Curzon-Linie, im Erzbistum Lemberg; eine Beschreibung entzieht sich der menschlichen Vorstellbarkeit. Als verantwortlich dafür werden die „ukrainischen Nationalisten“ gezeichnet (3, 123 f.).

Eine Bibliographie (2, 391–404; 3, 447–460) bringt eine ausführliche Übersicht meist polnischer Literatur zum gestellten Thema, in der aber deutsche Autoren nur sporadisch vertreten sind (M. B. Kempner, E. Weiler, F. H. Schnabel, M. Broszat, M. J. Lenz, R. Stachnik, E. Kupfer-Koberwitz). Von den Veröffentlichungen der Bonner Kommission für Zeitgeschichte (Reihe A: Quellen; Reihe B: Forschungen, jeweils 29 Bde.) wird nur H. Boberach genannt (3, 156; 448), wobei an beiden Stellen derselbe Fehler vorkommt: Matthias ist nicht der Vorname von (Heinz) Boberach, sondern des Mainzer Verlages (Matthias) Grünewald. Auch die 77 Titel des Münchener Instituts für Zeitgeschichte (IfZ) werden ausgespart. Manche Behauptungen und Wertungen sind freilich sehr zeit- und situationsbedingt, ja kontrovers. Getreu dem Vermächtnis der vielen Priesteropfer, möge auch in der Zukunft jeder polnische Priester sagen können: „Causam optimam mihi tuendam assumpsi: miserebitur Deus!“

Münster

Emil Valasek

Schellenberger, Barbara: Katholische Jugend und Drittes Reich. Eine Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933–1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz. – Mainz: Grünewald 1975. XXVII, 202 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd 17) kart. 54,- DM*).

Zu den auffälligsten Vorgängen des nationalsozialistischen Kirchenkampfes gehört die Auseinandersetzung mit den katholischen Jugendverbänden, eine Auseinandersetzung, die vielen der älteren Generation noch aus eigener Anschauung, bekannt sein dürfte, die wissenschaftlich bisher jedoch noch nicht hinreichend erforscht wurde.

*) Durch Verschulden der Redaktion erscheint diese Besprechung bedauerlicherweise mit mehrjähriger Verspätung.

Das mag daran liegen, daß die Auseinandersetzung zu intensiv, langandauernd und zu offenkundig war, so daß der Widerstand der katholischen Jugendverbände bislang noch von keinem ernst zu nehmenden Kirchengegner in Zweifel gezogen wurde. M. a. W. der mehrjährige Kampf der Nationalsozialisten gegen die katholischen Jugendverbände und deren zäher Widerstand sind als Faktum unbestritten. Auch die hier vorliegende mit bemerkenswerter Akribie und unter Benutzung eines immensen Quellenmaterials erstellte Studie ändert das bislang bekannte Gesamtbild kaum oder nur unwesentlich. Der eigentliche Wert dieser Arbeit liegt in der hieb- und stichfesten, durch eine Vielzahl von Einzelfakten belegten wissenschaftlichen Untermauerung längst bekannter bzw. vertretenen Grundaussagen.

„Eine Geschichte aller katholischen Jugendverbände im Dritten Reich zu schreiben, wäre eine reizvolle, aber für einen einzelnen kaum lösbare Aufgabe“, so beginnt die Verfasserin sehr richtig. Insofern ist auch nicht der Titel, sondern der Untertitel exakt, der die Studie auf den katholischen Jungmännerverband (KJMV) und diesen wiederum auf die alte preußische Rheinprovinz einschränkt. Diese in zweifacher Hinsicht vorgenommene Eingrenzung hat einen ganz plausiblen Grund: Entgegen einer weitverbreiteten Meinung war das Vorgehen des NS-Staates gegen die katholische Kirche und ihre Organisation keineswegs reichseinheitlich geregelt, sondern von Provinz zu Provinz, manchmal sogar von Ort zu Ort verschieden. Würde man jeden Verein auf Reichsebene behandeln, könnte man leicht die Übersicht verlieren. Die Eingrenzung läßt sich aber auch durchaus sachlich begründen; einmal hatte der KJMV, nicht zuletzt auf Grund der Persönlichkeit seines Generalpräses Wolker eine unumstrittene Führungsrolle innerhalb der gesamten katholischen Jugend inne, zum anderen verfügte die Rheinprovinz über die zahlenmäßig stärksten Verbände; auch die Führungszentralen hatten hier ihren Sitz.

Bei ihren Forschungen geht die Verfasserin zunächst einmal folgenden Fragen nach: Wie war die katholische Jugend vor 1933 organisiert? Welches Selbstverständnis hatten die Verbände vor allem der KJMV und wie war die gesellschaftliche Wirkung dieser Verbände nach außen? Ihre besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der Frage, nach dem politischen Engagement des KJMV in den letzten Jahren der Weimarer Republik.

Im Anschluß an einen gerafften Überblick über die Geschichte des Verbandes unter besonderer Berücksichtigung des organisatorischen Aufbaus schildert die Verfasserin dessen politische Aktivitäten. Die Reichsleitung des Jungmännerverbandes hatte ihre Mitglieder schon früh zu einer geistigen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus angeregt und dabei klar und deutlich auf die Unvereinbarkeit des katholischen Glaubens mit der nationalsozialistischen Weltanschauung hingewiesen. Seit 1930 begnügte sich der KJMV aber nicht mehr mit der geistigen Auseinandersetzung, sondern schaltet sich – unter Preisgabe des Prinzips der parteipolitischen Neutralität – im klaren Bewußtsein der außergewöhnlichen politischen Verhältnisse aktiv in das politische Leben ein. D. h. der katholische Jungmännerverband unterstützte auch nach außen hin, auf Versammlungen, Wahlkundgebungen usw. das Zentrum, vor allem Brüning. Daß bei dieser politischen Auseinandersetzung Übereinstimmungen in der Terminologie festzustellen sind, ist nicht zu bestreiten. Sie als Affinitäts-Indiz zu werten, verkennt die damalige Lage; denn Begriffe wie „Reich“, „Führer“, „Volk“, „Gefolgschaft“, „Blut“ und „Scholle“, um nur einige zu nennen, gehörten zum Vokabular der gesamten Jugendbewegung und konnten bis zu ihrer Depravierung durch Hitler und seine Parteigenossen mit vollem Recht und gutem Gewissen gebraucht werden.

Wenn die Katholische Jugend damals auf die Straße ging, dann auch darum, damit nicht nur die anderen dieselbe beherrschten, und wenn sie die in ihrer Wirkkraft unverkennbaren damaligen Modewörter benutzte, dann auch, um sie mit christlichem Inhalt zu füllen. Diese, nicht zuletzt auch von den nationalsozialistischen Gegnern als geschickt empfundene Auseinandersetzung in den Jahren 1930–33 war einer der Gründe mit für die spätere oft unversöhnliche Feindschaft nach der Machtübernahme.

Die Entwicklung, die der KJMV unter nationalsozialistischer Herrschaft nahm, wird in zweifacher Perspektive dargestellt. Einmal aus der Sicht der nationalsozia-

listischen Machthaber und zum anderen aus der Sicht der konfessionellen Jugendverbände und ihrer (nicht immer zur vollen Zufriedenheit der Jugendlichen agierenden) kirchlichen Vertreter, der Bischöfe.

Charakteristisch für das nationalsozialistische Vorgehen ist auch hier der von sonstigen Fällen sattsam bekannte Dualismus von staatlicher Behörde und Parteiorganisation. Wie weit die durch das doppelgleisige Vorgehen ausgelösten Widersprüche raffinierte Taktik oder nur Ausdruck der Unfähigkeit und des Behördenchaos waren, ist im einzelnen heute nicht mehr immer zu klären. Eines ist jedenfalls sicher, die davon Betroffenen, in diesem Fall die katholischen Jugendverbände, wurden dadurch sehr verunsichert, so daß das oben beschriebene Vorgehen, ob gewollt oder ungewollt, tatsächlich zur „totalen Vernichtung des Gegners“ mit beitrug.

Leider war man sich auf kirchlicher Seite auch nicht immer einig, weder die Bischöfe unter sich noch die Bischöfe mit der Zentrale des Jungmännerverbandes, woraus sich verschiedene Pläne für die Weiterführung der kirchlichen Jugendarbeit ergaben.

Solange es auf dem Boden von Gesetz und Recht noch möglich war, bekämpfte der KJMV seinen nationalsozialistischen Gegner gleichsam in offener Feldschlacht. Nach der endgültigen Machtergreifung, nach der die Öffentlichkeit über die wahren Ziele der Nazis hinwegtäuschenden Regierungserklärung Adolf Hitlers und schließlich nach der für viele überraschenden Kundgebung der deutschen Bischöfe änderte sich die Taktik. Die Vielfalt der nationalsozialistischen Maßnahmen entsprach eine Vielfalt der Reaktionen. Man erklärte öffentlich seine Bereitschaft zur „Mitarbeit in Ehre und Freiheit“. Die Formulierung zeigt, daß es sich weder um eine bedingungslose Kooperationsbereitschaft noch gar um eine Kapitulation handelte. Sie war ein „Vorschuß an Vertrauen“, vielleicht auch Ausdruck der simplen, damals noch verständlichen Hoffnung, daß es vielleicht nicht so schlimm kommen werde. Neben den Loyalitätsbekundungen nach außen und der Versicherung der Staatstreue der kath. Verbände, gab es die internen kritischen Stellungnahmen. Diese „Sprachregelung“ wurde von den meisten Zeitgenossen, und zwar nicht nur von den katholischen, sofort verstanden. Man erkannte sie als die von den Machhabern geforderten Lippenbekenntnisse, die man abgestumpft gegen politische Parolen und Phrasen, einfach überhörte, während die auch noch so leise und vorsichtig formulierte Kritik fast immer als das eigentliche Anliegen erkannt wurde. – Eine offene, in den Zeitschriften des Verbandes vorgetragene Kritik an den nationalsozialistischen Machhabern wäre – das weiß man heute noch besser als damals – der Untergang gewesen. Auf seiten der Verbände fehlte es nicht an Mut und Einfallsreichtum. Nachdem Mitte 1934 jede „nicht rein religiöse Betätigung“ grundsätzlich verboten wurde, entwickelten die katholischen Jugendverbände neue Formen des religiösen Bekenntnisses gleichsam als „stummen Protest“. Wenn Kritik erlaubt ist, dann am Verhalten der Bischöfe, von denen in einer so wichtigen Frage auch für die zeitgenössische Öffentlichkeit ein erkennbarer und stärkerer Einsatz wünschenswert gewesen wäre. Die demonstrativen Ovationen, die die Verbände ihren Bischöfen brachten, wurden nur selten mit der gleichen demonstrativen Geste erwidert. Das ist bedauerlich, denn jedes Wort der Anerkennung und Ermutigung war zugleich ein Protest gegen den nationalsozialistischen Totalitätsanspruch. – Mehr Mut bewies Pius XI., der Ostern 1934 in aller Deutlichkeit öffentlich erklärte: „Eure Verbände sollen jedenfalls wissen, daß ihre Sache unsere Sache ist“.

Betrachtet man den „Widerstand“ der katholischen Jugendlichen differenzierter, so muß man natürlich zugeben, daß nicht jede spontane Reaktion auf Eingriffe in ihr „Jugendreich“ von vornherein mit „politischem Widerstand“ gleichzusetzen ist. Aber auch wenn es sich nur um einen Konkurrenzkampf der Jugendlichen handelte, so war es doch immerhin ein auch nach außen offenkundiges Bestreiten des nationalsozialistischen Totalitätsanspruchs, und somit zumindest für nationalsozialistische Betrachtungsweise, ein „politischer Widerstand“. Das geht auch aus den Lageberichten der Regierungspräsidenten hervor, für die diese Materie von „hochpolitischer Bedeutung“ war.

Diesen ungleichen Kampf haben die katholischen Jugendverbände letzten

Endes verloren. Ihre Geschichte von 1933 bis 1939 ist, wie die Verfasserin in ihrer Schlußbemerkung richtig feststellt, „die Geschichte einer ‚schleichenden Vergewaltigung‘ durch die nationalsozialistischen Machthaber“ (176).

Wenn man jedoch bedenkt, daß alle anderen Jugendverbände, ob weltlich oder konfessionell, bereits im Jahre 1933 ihr Eigenleben weitgehend oder sogar vollständig eingebüßt hatten, dann darf man diese unter dem Schutz des Art. 31 RK über sechs Jahre hin geführte Auseinandersetzung und das lange Hinauszögern des Endes zumindest als einen moralischen Erfolg werten.

Im Anhang veröffentlicht die Verfasserin einige allerdings zumeist bekannte Dokumente und dazu einige durch ihre graphische Darstellung anschaulich gemachte Tabellen über Mitgliederstärke, Höhe der Zeitschriftenauflage etc. der katholischen wie auch der übrigen Jugendverbände.

Auffallend ist, daß sich in diese sonst sehr sorgfältig edierte Reihe einige Fehler eingeschlichen haben. So sind auf S. 19 die Anmerkungen 168–170, und auf S. 78/79 die Anmerkungen 386–400 durcheinandergeraten, auf S. 176 muß auf S. 29 statt auf S. 28 verwiesen werden, auf S. 42 muß es Bischöfe heißen und auf S. 36 verändert das „könnte“ völlig den Sinn der Aussage.

Von diesen Kleinigkeiten abgesehen, ist es ein für Historiker wie Kirchenhistoriker, für Politologen und Verbandsfunktionäre, gleichgültig welcher Couleur und schließlich für jeden an der jüngsten deutschen Geschichte Interessierten lesenswertes Buch.

Bonn

Klaus Weber

Die deutsche Literatur des Mittelalters Verfasserlexikon

Begründet von Wolfgang Stammer, fortgeführt von
Karl Langosch. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage
unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter

herausgegeben von Kurt Ruh, zusammen mit Gundolf Keil ·
Werner Schröder · Burghart Wachinger ·
Franz Josef Worstbrock

Redaktion: Kurt Illing · Christine Stöllinger

Ca. 6 Bände. Groß-Oktav. Ganzleinen. Erscheint in Lieferungen

Bereits erschienen:

BAND 1: 'A SOLIS ORTUS CARDINE – COLMARER DOMINIKANERCHRONIST
XXIV, 648 Seiten. 1978. DM 298,- ISBN 3 11 007929 1

BAND 2: COMITIS – G
VIII, 638 Seiten. 1980. DM 298,- ISBN 3 11 007699 3

BAND 3, LIEFERUNG 1: „VON DER GNADE GOTTES“ – GUNTHER VON PAIRIS
160 Seiten. 1980. DM 68,- ISBN 3 11 008390 6

BAND 3, LIEFERUNG 2/3: DIE GUTE FRAU – „HELIAND“
320 Seiten. 1981. DM 136,- ISBN 3 11 008545 3

de Gruyter

UNTERSUCHUNGEN

Warum Christus so spät erschien – die apologetische Argumentation des frühen Christentums* –

Von Arnold Stötzel

I. Vorbemerkungen

1. Zur zeitlichen Abgrenzung

Die Fragestellung „Warum Christus so spät erschien“ ist eingegrenzt auf den Zeitraum von ungefähr 100 bis 300 n. Chr., also bis zur sog. Konstantinischen Wende¹. Das soll nicht bedeuten, daß die Frage bis zu diesem Zeitpunkt schon beantwortet oder gar verstummt wäre. Kaiser Julian hat sie um 360 erneut gestellt², und ebenso der senatorische Adelskreis um Symmachus gegen Ende des 4. Jahrhunderts³. Man braucht nur die 10. Homilie des Theodoret von Cyrus „Über die Vorsehung“⁴, die 5. theologische Rede

* Der Aufsatz ist die mit Anmerkungen versehene öffentliche Probevorlesung vom 18. Februar 1981 im Rahmen des Habilitationsverfahrens an der Universität München.

¹ Zur Bedeutung dieses Ereignisses als Zäsur und als Fortsetzung bisheriger Entwicklungstendenzen vgl. P. Stockmeier, Die sogenannte Konstantinische Wende im Licht antiker Religiosität, in: HJ 95 (1975) 1–17; G. Kretschmar, Der Weg zur Reichskirche, in: VuF 13 (1968) 1–30; W. Schneemelcher, Das Konstantinische Zeitalter. Kritisch-historische Bemerkungen zu einem modernen Schlagwort, in: Kleronomia 6 (1974) 37–60.

² Vgl. die neuere Untersuchung von W. J. Malley, Hellenism and Christianity. The conflict between Hellenic and Christian wisdom in the „Contra Galilaeos“ of Julian the Apostate and the „Contra Julianum“ of St. Cyrill of Alexandria, Roma 1978; A. Meredith, Porphyry and Julian, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 28, 2 1120–1137, Berlin 1980; S. Benko, Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries A. D. 1055–1110 in demselben Band.

³ Vgl. P. Courcelle, Anti-Christian arguments and Christian Platonism, in: The conflict between paganism and Christianity in the Fourth Century (Hrsg. A. Momigliano) Oxford 1963, 151–192, in demselben Band H. Bloch, The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century, 193–218.

⁴ De providentia 10 (PG 83, 764–773). Theodoret verbreitet sich vor allem über die universal-propädeutische Funktion Israels.

des Gregor von Nazianz zu lesen⁵ um zu sehen, wie an dieser Frage weitergedacht wurde; andererseits zeigt die Tatsache, daß 448 auf kaiserlichen Befehl die Schrift des Porphyrius „Gegen die Christen“ verbrannt wurde, als wie gefährlich sie eingeschätzt wurde⁶.

In der vorkonstantinischen Zeit hatte diese Frage existenzbedrohenden Charakter; denn in ihr verdichtete sich die Ablehnung der antiken Kultur gegenüber der Fremdheit, der Neuheit und dem Anspruch des Christentums. Dies brachte es mit sich, daß die frühen Vertreter des Christentums gezwungen wurden, das unterscheidend Christliche in einem Prozeß der Auseinandersetzung nach allen Seiten zu formulieren. Dabei war keineswegs ausgemacht, welcher Auslegung die Zukunft gehören würde. Origenes ist ein gutes Beispiel dafür. Zu seiner Zeit galt er als angesehene Autorität; er wurde auf Synoden als Berater geladen und als Philosoph in den Palast des Kaisers⁷. Und doch wurde später ein Teil seiner Lehre als häretisch verurteilt. Auch ist sich die Forschung bis heute nicht einig, ob es einen oder zwei Origenes gegeben hat: die Nachrichten und bezeugten Schriften scheinen nur dann erklärlich, wenn sie sich auf einen Christen und einen Philosophen Origenes verteilen lassen⁸.

„Apologetisch“ meint in diesem Zusammenhang nicht nur eine Literaturgattung, sondern bezeichnet den Zustand des Unsicheren, des oft Einseitigen und Riskanten bis hin zum Martyrium. Und Martyrer finden sich auch unter den Gnostikern, den Montanisten und den Marcioniten⁹.

„Apologetisch“ ist deswegen keine äußerliche Bestimmung der frühen Zeit, sondern bezeichnet den faszinierenden Weg, wie das christliche Selbstverständnis behauptet, an andere vermittelt und so als dieses erst gefunden wird. „Die eigene (scil. christliche) Eigentümlichkeit wird in Abgrenzung gewonnen, sie ist nicht einfach gegeben“¹⁰.

⁵ Oratio 31 (PG 36, 160–164). Er nennt die beiden heilsgeschichtlichen Zäsuren „Umstürze“ und „Erdbeben“ (160). Vgl. Marius Victorinus, Comm. in Gal 2 (PL 8, 1176). Zum Weiterwirken der Fragestellung vgl. H. de Lubac, Glauben aus der Liebe. „Catholicisme“ Kap. 8: Die Vorherbestimmung der Kirche 216–247, Einsiedeln 1970; zu Augustinus: W. Wieland, Offenbarung bei Augustinus (Tübinger Theologische Studien 12) Mainz 1978, bes. 297 ff.

⁶ A. Meredith 1126.

⁷ R. M. Grant, Early Alexandrian Christianity. Eusebius and the Life of Origen, in: Church History 40 (1971) 133–144, vermutet neupythagoreischen Einfluß.

⁸ Vgl. L. Lies, Zum Stand heutiger Origenesforschung, in ZkTh 102, 1 (1980) 61–75 und 102, 2 (1980) 190–205 mit bibliographischen Angaben zur Diskussion.

⁹ Zum Verhältnis der Gnosis zum Martyrium vgl. K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum, Leiden 1978, bes. 134–137. Zu Ptolemäus vgl. G. Lüdemann, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, in: ZNW 70 (1979) 86–114, bes. 100 f. zur Identität des Martyrers und Lehrers Ptolemäus.

¹⁰ E. Mühlberg, Das Vermächtnis der Kirchenväter an den modernen Protestantismus, in: Kerygma und Logos. Festschrift für Carl Andresen, Göttingen 1979, 380–394, 386.

2. Zur Methode

So legt sich als Methode des Vorgehens nahe, der Frage „Warum Christus so spät erschien“ nicht allein in der Weise nachzugehen, wie es die motivgeschichtliche Forschung praktiziert¹¹, d. h. Belegstellen zu sammeln, die Antworten zu systematisieren und Abhängigkeiten aufzuzeigen. Sicher kann man auf eine solche Motivsuche nicht verzichten. Aber wenn zurecht von einer „apologetischen Argumentation“ die Rede sein soll, muß es noch wichtiger und auch möglich sein, den Zugewinn aus den verschiedenen apologetischen Situationen zu erheben, der dann für die Beschreibung der christlichen Eigentümlichkeit dienstbar gemacht wird. Ein solches Vorgehen bleibt mit vielen Unsicherheiten der Datierung, der Verfasserschaft und der Quellenlage belastet, doch bietet die relative Chronologie einige feste Anhaltspunkte, die ein solches Vorgehen rechtfertigen mögen. Zudem kann ein solches Verfahren gegenüber voreiligen Urteilen und Verurteilungen wegen „Hellenisierung“ oder „Rationalisierung“ vorbeugend wirken¹².

3. Zur Fragestellung

Die kritische Anfrage an das christliche Selbstverständnis „Warum Christus so spät erschien“ ist – soweit sie sich in den Quellen nachweisen läßt – erstmals von dem Philosophen Celsus in seiner Streitschrift „Alethes Logos“, vielleicht in Alexandrien um 180 geschrieben, gestellt worden¹³. Seit der großen Untersuchung von Carl Andresen¹⁴ wird allgemein angenommen, daß Celsus mit dieser Schrift u. a. reagiert auf die apologetischen Schriften des Justin, die dieser um 150 verfaßt hat. Wir kennen den Großteil der Schrift des Celsus aus der Erwiderung des Origenes aus dem Jahr 248. In der Vorrede begründet er zwar das lange Schweigen mit dem Schweigen Jesu vor Pilatus, aber viel eher wird man annehmen müssen, daß sich unter den

¹¹ Vgl. R. Haardt, Zur Methodologie der Gnosisforschung, in: Gnosis und Neues Testament (Hrsg. K. W. Tröger) Gütersloh 1973, 183–202.

¹² Vgl. den Beitrag von A. Grillmeier, Zur Diskussion über die Hellenisierung des Christuskerygmas, in: Kerygma und Logos, 226–257, in dem er Phasen der „Hellenisierung“ und „Enthellenisierung“ unterscheidet. H. Dörrie, Was ist „spätantiker Platonismus“? in: ThR 36 (1971) 285–302, verwarft sich ausdrücklich gegen die Vorstellung eines christlichen Platonismus. „In seiner Substanz ist der Platonismus nicht rezipiert worden . . . christliche Theologie darf, ja muß als Antithese zur Theologie des Platonismus begriffen werden; sie ist zum Teil konzipiert, und sie ist in ihrer Gänze begründet worden in Antithese zum theologischen „Modell“ des Platonismus“, 301 f.

¹³ Die Diskussion um c. C. VIII, 71 als Anhaltspunkt der Datierung hat H. U. Rosenbaum, Zur Datierung von Celsus' Alethes Logos, in: VC 26 (1972) 102–111, wiederaufgenommen.

¹⁴ Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsus wider das Christentum, Berlin 1955; ders. Justin und der mittlere Platonismus, in: ZNW 44 (1952/53) 157–195. Hier werden die wichtigsten Ergebnisse schon vorgestellt. H. Dörrie, Andresen, Logos und Nomos, in: Gnomon 29 (1957) hat die Einordnung des Kelsus in den Mittelplatonismus näher präzisiert, 185–196, bes. 191 ff.

Christen sechzig Jahre lang niemand gefunden hat, der kompetent gewesen wäre, auf eine solche Streitschrift zu antworten¹⁵.

Origenes geht in seiner Erwiderung so vor, daß er jeweils Celsus zitiert und abschnittweise antwortet. So beginnt er im 4. Buch die Einwände des Celsus gegen die Weissagungen über Christus zu widerlegen. Er hatte angesichts der christlichen Behauptung einer Offenbarung Gottes gesagt:

„Also jetzt nach so langer Zeit, ist es Gott eingefallen, das Leben der Menschen zu richten; früher hat er sich nicht darum gekümmert“¹⁶.

Celsus scheint hier anzuknüpfen an eine Stelle in der 1. Apologie Justins, wo dieser in einem analogen Regreß auf die Geschichte im Zusammenhang mit den Prophezeihungen über Christus gesagt hatte:

„Unverständige werden, um unsere Lehren über Christus zurückweisen zu können, vielleicht einwenden: Da nach unserer Behauptung erst vor 150 Jahren Christus unter Quirinius geboren ist, und da er das, was wir als seine Lehre ausgeben, noch später unter Pontius Pilatus gelehrt hat, so seien alle Menschen, die vorher gelebt haben, der Verantwortung enthoben“¹⁷.

Beiden Aussagen ist das Interesse an der Vergangenheit gemeinsam; beide reflektieren darüber, was mit den Menschen sei, die früher gelebt haben.

Celsus trägt seine Frage nicht ernsthaft vor in dem Sinne, daß er ein Eingreifen Gottes in die Geschichte oder gar sein Kommen zu den Menschen für möglich halten könnte; ein solcher Gedanke erscheint ihm als Lästerung. Aber aus seiner Aussage spricht, daß er wohl verstanden haben muß, worin das eigenartig Neue des Christentums bestehen soll: in einer neuen Offenbarung, die eine Veränderung bedeutet und das Leben der Menschen unter ein neues Kriterium stellt¹⁸.

Justin hatte als Kriterium genannt:

„Die mit Logos lebten, sind Christen, alle die vor ihm ohne Logos gelebt haben, sind schlechte Menschen und Feinde Christi und Mörder“¹⁹.

Als Kontroverspunkt erscheint die soteriologische Frage, zugespitzt in der Frage nach dem Heil der früheren Generationen. Und in genau diesem Sinne hat Porphyrius die Frage des Celsus aufgenommen und wiederholt.

Seine Schriften „Gegen die Christen“ und „Über die Rückkehr der Seele“ sind nur in Fragmenten vor allem bei Augustinus und Hieronymus erhalten²⁰; aber auch im 2. Buch des Arnobius „An die Heiden“, in dem dieselben

¹⁵ Vgl. H. Langerbeck, Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135–165, in: Aufsätze zur Gnosis, Göttingen 1968, 167–179, bes. 169 f.

¹⁶ C. C. VI 7 (GCS II 77 Koetschau).

¹⁷ Apol. I 46 (PG 6, 397 B).

¹⁸ Vgl. c. C. IV 2; IV 10 (GCS I 274, 280 f.).

¹⁹ Apol I 46 (PG 6, 397 C).

²⁰ Zur neueren Diskussion vgl. T. D. Barnes, Porphyry „Against the Christians“: Date and the attribution of fragments, in: JTS 24 (1973) 424–442. Für „De regressu animae“ ist noch gültig die Sammlung der Fragmente bei J. Bidez, Vie de Porphyre, Leipzig 1913 im Anhang 26–44.

Fragen gestellt werden von den sog. „viri novi“, vermutet man zurecht seine Argumentation²¹.

Porphyrius mußte den Christen weit gefährlicher als Celsus erscheinen, weil er viel kenntnisreicher die biblischen Schriften selbst zum Angriffspunkt machte. So hat er den Altersbeweis, den die christliche Apologetik von den Juden übernommen hatte, um die höhere Wahrheit der prophetischen Schriften gegenüber der griechischen Philosophie erweisen zu können, schlagend ad absurdum geführt, indem er exegetisch-kritisch nachwies, daß das Buch Daniel erst unter Antiochus pseudonym verfaßt sein konnte²². In unserer Frage übernahm Porphyrius die Argumentation des Celsus. Augustinus zitiert sie bei der Diskussion des Zeitpunktes der Entstehung der christlichen Religion:

„Wenn Christus, sagen sie, sich den Weg des Heils nennt und die Gnade und die Wahrheit, und in sich allein die Rückkehr der ihm glaubenden Seelen verlegt, was taten die Menschen in den langen Jahrhunderten vor Christus? Auch sonst sind die Götter verehrt worden – warum hat sich der Erlöser so viele Jahrhunderte verborgen gehalten? Was war mit den Römern und Latinern, die der Gnade des noch nicht erscheinenden Christus bis auf die Zeit Caesars beraubt waren?“²³.

In ähnlicher Fassung zitiert Hieronymus in ep. 133,9 dieselbe Frage:

„Welchen Sinn hatte es, daß der gütige und barmherzige Gott von Adam an bis Mose und von Mose bis zur Erscheinung Christi es gelitten hat, daß alle Völker zugrunde gehen an der Unkenntnis des Gesetzes und der Gebote Gottes? ... Worin bestand die Notwendigkeit, daß er erst in der letzten Zeit kam und nicht früher, so daß eine Unmenge Menschen zugrunde gehen mußte?“²⁴.

Mit der Frage „Warum Christus so spät erschien“ soll der universale Anspruch des Christentums widerlegt werden. Weil es erst gerade entstanden ist, kann es der heidnischen Religion und Weisheit nicht standhalten, sondern muß dem Gewicht und dem Alter der darin enthaltenen Autorität weichen. M. a. W. der Streit um das universale Heil wird geführt als Streit um die Deutung der universalen Geschichte.

²¹ P. Courcelle, *Les sages de Porphyre et les „viri novi“ d' Arnobe*, in: REL 31 (1953) 257–271; ders. s. A. 3.

²² Vgl. M. Casey, *Porphyry and the book of Daniel*, in: JTS 27 (1976) 15–33.

²³ Der Text ist entnommen A. v. Harnack, *Porphyrius, „Gegen die Christen“*, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, Abh. d. kön. preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. Berlin 1916, 94 f.: „Si Christus“, inquit, ‚salutis se viam dicit, gratiam et veritatem, in seque solo ponit animis sibi credentibus reditum, quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum . . . in ipso Latio ante Albam dii culti sunt . . . quare, inquit, salvator, qui dictus est, sese tot saeculis subduxit? . . . quid igitur actum de Romanis animis vel Latinis, quae gratia nondum advenientis Christi viduatae sunt usque in Caesarum tempus?“

²⁴ „Et – quod solet nobis obicere contubernalis vester Porphyrius – qua ratione clemens et misericors deus ab Adam usque ad Moysen et a Moyse usque ad adventum Christi passus sit universas gentes perire ignorantia legis et mandatorum dei . . . quid necesse fuit eum in ultimo venire tempore et non prius quam innumerabilis periret hominum multitudo?“ v. Harnack 95.

II. Die apologetische Argumentation

1. aus der Auseinandersetzung mit dem Judentum

Zur Beantwortung der Frage mußte die vergangene Geschichte gewonnen werden. Die aktuell neue Geschichte mußte zum Schlüssel werden, um für das Christentum die frühere Geschichte zu reklamieren.

Die Einübung in diese – der realen Geschichte zuwiderlaufende – Sicht hat sich, wenn man von den biblischen Schriften einmal absieht, in der frühen Kirche vollzogen in der Auseinandersetzung mit dem Judentum bzw. mit judaisierenden Tendenzen innerhalb der Kirche selbst.

Wenn man für unsere Frage nach Zeugnissen sucht, stößt man auf den Brief an Diognet. In diesem für das Christentum werbenden Schreiben soll der Adressat u. a. darüber Aufklärung erhalten, „warum dieses neue Geschlecht oder die göttliche Lebensart der Christen erst jetzt in das Leben eingetreten ist und nicht schon früher“²⁵. Hier begegnet unsere Frage in einer interessanten Variante.

Nun ist es nicht ungefährlich, dieses Dokument für einen bestimmten Zweck heranzuziehen. Als Verfasser werden in Erwägung gezogen Pantäenus, der Lehrer des Clemens von Alexandrien²⁶ wie der Gnostiker Valentin²⁷; ebenso kontrovers ist seine Tendenz. Dem einen erscheint sie gnostisch²⁸, dem anderen antignostisch²⁹.

In einem Punkt herrscht allerdings weitgehende Übereinstimmung: daß der Brief in Aufbau und Duktus in einen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang gehört mit dem sog. „Kerygma Petri“, einer Schrift – nicht zu verwechseln mit der pseudo-clementinischen Grundschrift – die nur aus Fragmenten bei Clemens von Alexandrien bekannt ist³⁰.

H. Wilhelm Schneemelcher sieht die Bedeutung des Kerygma Petri darin, „daß wir hier ein Mittelglied in der Verkündigungstradition zu sehen haben zwischen der frühchristlichen Missionspredigt . . . und der griechischen Apologetik“³¹. Beide Zeugnisse stimmen in zwei wesentlichen Punkten überein.

²⁵ I: καὶ τί δὴ πότε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσηλθεῖν . . . νῦν καὶ οὐ πρότερον; Text nach J. J. Thierry, *The Epistle to Diognetus* (Textus minores 33) Leiden 1964, 13.

²⁶ So H. I. Marou, *A. Diognète. Introduction, édition critique, traduction et commentaire*, SC 33, Paris 1965.

²⁷ S. Petrement, Valentin est il l'auteur de l'épître à Diognète, in: *RHPPhR* 48 (1968) 46–53.

²⁸ Vgl. K. Wengst, „Paulinismus“ und „Gnosis“ in der Schrift an Diognet. Zum Buch von R. Brändle, *Die Ethik der „Schrift an Diognet“*, in: *ZKG* 90 (1979) 41–62.

²⁹ C. Tibiletti, *Aspetti polemici dell' ad Diognetum*, in: *Atti della Acad. Scienze di Torino Cl. II* 96 (1961/62) 343–388.

³⁰ Vgl. H. Paulsen, *Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik*, in: *ZKG* 88 (1977) 1–37. W. Rordorf, *Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin*, in: *Kerygma und Logos*, 424–434, findet, „daß in KP schon einige Vorstellungen präsent zu sein scheinen, die dann bei Justin erst richtig zum Tragen kommen“, 431.

³¹ Hennecke-Schneemelcher, *Apokryphen* II 59 f.

Sie stellen die Christen als eigenes „genus“ den Juden und Heiden gegenüber und reflektieren das Problem des Zusammenhangs der alttestamentlichen und christlichen Geschichte anhand des Logos- bzw. Nomos-Begriffs.

Das Kerygma Petri wird in das frühe 2. Jahrhundert datiert. Darin wird die Religion der Juden und Heiden gleichermaßen als Götzendienst bezeichnet, und die Christen werden aufgefordert, „Gott durch Christus auf neue Weise zu verehren“³².

Diese Neuheit wird durch die Begriffe Nomos und Logos, die beide auf Christus übertragen werden, vermittelt³³.

Eine weitere Stufe der Reflexion findet sich in der Pascha-Homilie, die jetzt übereinstimmend Melito von Sardes um 160 zugeschrieben wird³⁴. Hier wird die Begrifflichkeit differenziert angewendet. Der Nomos wird dem Alten Testament zugeteilt, der Logos dem Neuen, und zugleich wird eine Kontinuität hergestellt:

„Denn der Nomos wurde zum Logos, und der alte zum neuen, zusammen ausgehend von Sion und Jerusalem“³⁵.

Hinter diesem Gebrauch von Logos und Nomos steht das Zitat aus Jesaja 2, 3; er verweist also auf eine Verwendung der Begriffe, die noch unbelastet ist von der philosophischen Tradition³⁶, sondern die gewonnen ist aus dem Alten Testament, vermittelt vielleicht durch den Johannes-Prolog. Was sich mit diesen Begriffen auch terminologisch gewinnen ließ, erscheint dann in reifer Gestalt im Diognet-Brief. Hier wird über den Logos gesagt:

„Dieser als der von Anfang an ist als der neue erschienen und wurde erfunden als der alte“³⁷.

Mit Hilfe dieses Begriffs wird die Brücke geschlagen von der Neuheit zur christlichen Vorgeschichte im Alten Testament. Hier macht sich der christliche Standpunkt gegenüber der Geschichte bemerkbar, der geradezu als Umkehrung des realen Geschichtsverlaufs erscheint: Es ist eine Neu-Interpretation.

³² Clem. Alex, Strom. VI 5, 41: E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri kritisch untersucht (TU XI 1) 1893, Nr. V.

³³ E. v. Dobschütz frg. Nr. Ia, Ib, Ic.

³⁴ Vgl. H. Paulsen, 23 f. A. T. Kraabel, Melito the Bishop and the Synagogue at Sardis: Text and Context, in: Studies. Presented to G. M. A. Hanfmann (Hrsg. D. G. Mitten) Cambridge 1971, 77–85.

³⁵ De pascha 7: καὶ γὰρ ὁ νόμος λόγος ἐγένετο καὶ ὁ πάλιος καινός, συνεξελθὼν ἐκ Σιών καὶ Ἱερουσαλήμ (SC 123, 64 Perler).

³⁶ Inwieweit diese Begrifflichkeit durch die jüdisch-alexandrinische Theologie vermittelt ist, kann in diesem Zusammenhang nicht speziell untersucht werden; ein Einfluß kann aber generell angenommen werden, wie die ganze frühchristliche Apologetik ohne die voraufgehende jüdische undenkbar ist, vgl. C. Colpe, Logoslehre bei Philo und Clemens v. Alexandrien, in: Kerygma und Logos, 89–107; H. Bietenhard, Logos-Theologie im Rabbinat. Ein Beitrag zur Lehre vom Worte Gottes im rabbinischen Schrifttum, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 19, 2, 580–618, bes. 609 ff. die Diskussion dreier Stellen aus den Werken des Origenes; vgl. auch den Forschungsbericht von G. Mayer, Zur jüdisch-hellenistischen Literatur, in: ThR 45, 3 (1980) 226–244.

³⁷ Thierry 20.

Für diesen bewußt eingenommenen Standort mögen zwei weitere Zeugnisse aus der frühen Zeit sprechen. Das eine stammt aus dem sog. Hebräer-Evangelium, einem Fragment, das Hieronymus überliefert. Danach habe der Geist bei der Taufe zu Jesus gesprochen:

„Mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, daß du kämst und ich in dir ruhte, du bist meine Ruhe, du mein erstgeborener Sohn“³⁸.

Auch hier wird der Zusammenhang zwischen dem „Früher“ und „Jetzt“ hergestellt, aber mit Hilfe der Weisheits- und der prophetischen Tradition, die in Christus zum Ziel gekommen ist³⁹. Diese Art Geschichtstheologie als Neuinterpretation der christlichen Vorgeschichte begegnet vielleicht erstmals bei Ignatius von Antiochien, der sich mit judaisierenden Gegnern auseinandersetzen mußte. Er sagt:

„Das Christentum glaubt nicht an das Judentum, sondern das Judentum an das Christentum.“

Und als Begründung führt er an:

„Denn dem Christentum ist jeder Mensch zugeführt worden, der an Gott geglaubt hat“⁴⁰.

Auch hier scheint die Absetzung vom Judentum das Primäre; aber der Ertrag dieser Absetzung bedeutet einen Zugewinn. „Mit diesem Gedanken ist“ nach Peter Meinhold „die Ausweitung der Vorgeschichte des Christentums auf die Menschheit im Prinzip gegeben . . . In embryonaler Form wird hier die Theologie der Geschichte Justins vorweggenommen“⁴¹.

Es scheint, daß vor Justin und der Anfrage des Celsus die Auseinandersetzung mit dem Judentum das begriffliche Material zur Verfügung stellte, um in die Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition der antiken Welt eintreten zu können.

³⁸ Hennecke-Schneemelcher, Apokryphen I 107.

³⁹ Zur Vorstellung vom Gestaltwandel des „wahren Propheten“ vgl. das pseudoclementinische Schriftencorpus Hom. III 17–28; Rec V 10, 1; zum Weiterwirken in der nachnizänischen Zeit bei Marcell vgl. T. E. Pollard, Marcell of Ancyra a neglected father, in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Card. J. Daniélou (Hrsg. J. Foulane, Ch. Kannengiesser) Paris 1972, 187–196.

⁴⁰ ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαισμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαισμὸς εἰς Χριστιανισμὸν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη (Fischer 168).

⁴¹ Die geschichtstheologischen Konzeptionen des Ignatius von Antiochien, jetzt in: Studien zu Ignatius von Antiochien, Wiesbaden 1979, 37–47, hier 43.46.

2. aus der Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition

Justin stellt in gewisser Weise einen Sammelpunkt frühchristlicher Traditionen dar⁴². Das mag mit seiner Biographie und Herkunft zusammenhängen. Er stammte aus Samaria, übersiedelte nach Rom und eröffnete dort eine Schule⁴³. Mit der Philosophie muß er – in welchem Umfang auch immer – bekannt gewesen sein; die aktuellen Probleme der Diskussion sind ihm geläufig⁴⁴. In Rom wurde er in die Auseinandersetzungen sowohl mit der Gnosis als auch mit dem Judentum hereingezogen.

Das Neue an Justin ist, daß er erstmals mit Hilfe der ihm vorliegenden Traditionen das philosophisch-kulturelle Erbe der heidnischen Antike für das Christentum reklamiert. Seine Deutung der philosophischen Tradition scheint er in Analogie zur Deutung der alttestamentlichen Geschichte vollzogen zu haben. Zentral für seine Geschichtstheologie ist der Logos-Begriff⁴⁵. Er sagt: Analog zur Offenbarung im Alten Testament – er verwendet hier die judenchristliche Vorstellung vom Gestaltwandel des Propheten – habe sich derselbe Logos auch in der philosophischen Tradition gezeigt. So kann er Christus mit dem Logos in seiner kosmologischen und anthropologischen Dimension identifizieren. So kann er einerseits sagen: „Christus ist das Logosprinzip in seiner Ganzheit“⁴⁶. Und: „Er war und ist der Logos, der in jedem wohnt“⁴⁷.

Das bedeutet nun für Justin nicht, daß er die philosophische Tradition unbesehen übernehmen würde, er weiß durchaus kritisch zu unterscheiden. Ähnlich wie er etwa vom christlichen Standpunkt aus das Gesetz einer Revision unterzieht⁴⁸, so auch die antike Tradition. Aber der Zugewinn ist nicht gering: Er behauptet, das in der philosophischen Tradition Gewachsene an Vernünftigem und Wahrem ist das Christliche, kulminierend in dem Logos-Christus.

⁴² Nach J. H. Waszink, Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum, in: VC 19 (1965) 129–162, „läßt sich ein wirklicher Einfluß des Platonismus bei den Christen – . . . – zuerst um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts feststellen“, 134. An neueren Arbeiten und Aufsätzen vgl. C. J. de Vogel, Problems concerning Justin Martyr, in: Mnemosyne 31 (1978) 360–388; H. H. Holfelder, *Ευσέβεια und φιλοσοφία*. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie (I), in: ZNW 68 (1977) 48–66, (II) 231–251; E. F. Osborn, Justin Martyr, Tübingen 1973; N. Hydahl, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, Kopenhagen 1966.

⁴³ Den Quellenwert der Acta Justiniani untersuchte R. Freudenberger, Die Acta Justiniani als historisches Dokument, in: Humanitas-Christianitas. Festschrift für K. Loewenich, 1968, 24–31.

⁴⁴ Vgl. C. J. de Vogel, Problems concerning Justin Martyr 362 f.; C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus 161 ff.

⁴⁵ Zur Diskussion des Logos-Begriffs vgl. J. H. Waszink, Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos spermatikos, in: Festschrift für Klauser JAC (1964) 380–390.

⁴⁶ Apol. II 10, 1 (PG 6, 459 C).

⁴⁷ Apol. II 10, 8. (PG 5, 461 A).

⁴⁸ Vgl. Th. Stylianopoulos, Justin Martyr and the Mosaic Law (SBL Diss. Series 20) Montana 1975.

An der Heftigkeit der Reaktion des Celsus erkennt man das Provokatorische dieser Anmaßung⁵⁰. Mit Hilfe der Lehren des Poseidonius entwickelt er als Gegenposition: Das Christentum ist neu, entstanden aus dem Abfall vom Judentum; dagegen ist der Logos alt, weil er unveränderlich und wahr ist⁵¹. Darum kann es keinen neuen Logos geben. Der Neuheit des christlichen Anspruchs hält Celsus die Unveränderlichkeit und Konstanz der eigenen Überlieferung entgegen. Das Christentum ist ein Produkt der Depravation. Dabei geht er in der Gegenposition soweit zu behaupten, Jesus habe die Schriften Platons gekannt und daraus seine Lehren gestohlen⁵².

Durch Justin ist dem christlichen Selbstverständnis das weite Feld des griechischen Erbes erschlossen worden. Aber noch bei Clemens von Alexandrien spürt man den Widerstand weiter christlicher Kreise, die sich allein mit dem Glauben zufrieden geben und jede Form der Übernahme heidnischer Weisheit ablehnen⁵³.

3. aus der Auseinandersetzung mit der Gnosis

Diametral entgegengesetzt zum Weg, den Justin einleitet, dachten weite Kreise der Gnostiker. Ein extremes Beispiel bietet die Schrift „Zweiter Logos des großen Seth“. Darin wird über die alttestamentliche Geschichte und die Propheten in einer Offenbarungsrede des erhöhten Christus geurteilt:

⁴⁹ N. Hydahl, Philosophie und Christentum, interpretiert die Aussageabsicht Justins dahin: „Das Christentum ist daher die wiedergefundene Urphilosophie... Das Epochemachende ... ist vielmehr die Erkenntnis, daß die Urphilosophie, aus welcher die degenerierte griechische Philosophie entsprungen ist, wiedergefunden und nunmehr allen zugänglich ist“, 234; vgl. W. Jaeger, Paideia Christi, in: Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike (WdF 377) Darmstadt 1976, 487–502: „Justin stellte sich die Frage, ob Gott sich wirklich nur den Juden durch das Gesetz, und nicht auch den Griechen durch die Philosophie offenbart habe... Dieser Gedanke führte in seiner Konsequenz zu einem mehr positiven Begriff der göttlichen Vorsehung als einer durch Griechen wie Juden wirkenden heilsgeschichtlichen Macht zur Erziehung der Menschheit“, 491; E. F. Osborn, Justin Martyr, 168. C. Andresen entwickelte im Anschluß an B. Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Martyrers, in: ZKG 58 (1939) 1–81: „Die im Logos-Begriff kulminierende Apologetik Justins ist eigentlich Theologie der Geschichte“, 81, seine These: „Das Handeln Gottes in der Geschichte stellt demnach für Justin das große Thema seiner Logoslehre dar“, Logos und Nomos 349.

⁵⁰ E. F. Osborn, Justin Martyr, stellt 168–170 die Stellen aus Celsus und Justin synoptisch zusammen, aus denen die Frage „Had Celsus read Justin?“ positiv beantwortet werden soll.

⁵¹ Vgl. zu dieser Depravationstheorie H. Chadwick, Early Christian thought and the classical tradition. Studies in Justin, Clement and Origen, Oxford 1966: „Christianity is a corruption of Greek ideas with nothing individual or fresh to say in the ethical sphere and with strange doctrines derived from misunderstanding of the sound polytheistic tradition in so far as they have any measure of the truth of them“ 23; vgl. C. Andresen, Logos und Nomos 345 ff.; H. Dörrie, Andresen 193 ff.

⁵² Vgl. C. Andresen, Logos und Nomos, 354.

⁵³ Vgl. N. Brox, Der einfache Glaube und die Theologie, in: Kairos 14 (1972) 162–187, 174 ff.

„Zum Lachen war Mose – nach gottlosem Zeugnis ein treuer Knecht, der mich nie erkannt hat, weder er noch die um ihn . . . Von Adam bis Mose und Johannes dem Täufer hat niemand von ihnen mich erkannt . . .; denn eine große Täuschung liegt auf ihrer Seele. Zum Lachen war dieser Archont (scil. der Gott Israels), weil er sagte: Ich bin Gott und es gibt keinen, der größer ist als ich“⁵⁴.

Wilhelm Bousset hat diese Richtung der Gnosis treffend charakterisiert. „Ihr großes Schlagwort war gegenwärtige, neue Offenbarung, ihr Gegner der an die Vergangenheit gebundene Glaube . . . Sie suchte das unerhört Neue, einen neuen Gott, einen neuen Glauben“⁵⁵. Nun zeigen auch die neugefundenen Texte von Nag Hammadi durchaus kein einheitliches Bild, so daß generell von einer Feindschaft der gnostischen Bewegung gegenüber dem Alten Testament, gegenüber einer Kontinuität der Geschichte geredet werden könnte⁵⁶. Nur Tendenzen können bezeichnet werden, und diese gehen in zwei Richtungen.

In Schriften wie z. B. der „Exegese über die Seele“ werden selbstverständlich das Alte Testament und die Propheten zitiert⁵⁷. Andererseits aber gibt es deutliche Anzeichen für einen völligen Bruch, der von Teilen der gnostisierenden Bewegung vertreten wurde. So hat Basilides „die Einzigartigkeit und völlige Neuheit der Offenbarung in Christus“ betont, und Marcion gilt als der Hauptvertreter der Diskontinuität zwischen Altem und Neuem Testament⁵⁸. Er hielt nach Tertullian die Ankunft Christi für unerwartet. Sein Kommen ist nicht durch die Propheten angekündigt worden⁵⁹. Er wollte als Neuer auf neue Weise kommen⁶⁰. Ähnliche Gedanken finden sich auch in der „Apokalypse des Petrus“⁶¹.

Diese Sicht der vergangenen Geschichte steht der übrigen Tradition entgegen. Irenäus, der als erster kompetent der sog. Gnosis entgegengetreten ist – auch das „Syntagma“ Justins ist scheinbar wie viele andere frühere Ver-

⁵⁴ Zit. ThLZ 100 (1975) 106; vgl. K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker 148 ff.

⁵⁵ Religion und Theologie. Vorlesung vom 20. 6. 1919 an die Kriegsteilnehmer, in: Religionsgeschichtliche Studien (Hrsg. A. F. Verheule) Leiden 1979, 29–43, 33 f.

⁵⁶ Vgl. A. Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, in: Le origini dello Gnosticismo. Studies in the history of Religions XII (Hrsg. U. Bianchi) Leiden 1967, 109–140.

⁵⁷ Vgl. R. McL. Wilson, Old Testament Exegesis in the gnostic Exegesis of the soul, in: Essays in the Nag Hammadi Texts (Hrsg. M. Krause) Leiden 1975, 217–224; P. Nagel, Die Septuaginta-Zitate in der koptisch-gnostischen „Exegese über die Seele“ (NHC II), in: Archiv für Papyrusforschung 22 (1973) 249–269; O. Betz, Das Problem der Gnosis seit der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi, in: VuF 21 (1976) 46–80, bes. 64 ff.

⁵⁸ B. Aland, Marcion. Versuch einer neuen Interpretation, in: ZTK 70 (1973) 420–447, bes. 437–441.

⁵⁹ Adv. Marc. III 6, 1 (CChr I 514).

⁶⁰ Adv. Marc. III 4, 1 „Novus nove venire voluit . . .“ (CChr I 511).

⁶¹ ThLZ 90 (1974) 578.

suche als zu schwach zurückgezogen worden⁶² – überliefert eine gnostische Variante zur Frage „Warum Christus so spät erschien:

„Konnte denn Gott nicht gleich am Anfang den vollkommenen Menschen schaffen?“⁶³

Im Hintergrund steht die gnostische Kritik an der Schöpfung als dem Werk des betrügerischen zweiten Gottes der Welt, des Demiurgen. Nicht daß Irenäus über die Argumente der Gnostiker hinwegginge. Auch bei ihm steht das soteriologische Interesse im Mittelpunkt, aber er beschreibt seine geschichtliche Realisierung als einen Erziehungsprozeß von der Schöpfung an. Er kann die Stufen der göttlichen Maßnahmen an den verschiedenen Lebensaltern des Menschen veranschaulichen⁶⁴. Grundgedanke ist die Kontinuität der Geschichte und ihre Universalität aufgrund der Einzigkeit des sie lenkenden Gottes. Gott führt stufenweise zur Vollendung – so umschreibt er die Methode und gewinnt so Raum für ein evolutives Offenbarungsverständnis: Die göttliche Erziehung nimmt Rücksicht und baut auf der menschlichen Aufnahmefähigkeit auf. Nichts geschieht mit Gewalt; Gott achtet die Freiheit des Menschen; er zwingt nicht, sondern beide Partner gewöhnen sich in einem langen Prozeß aneinander.

Barbara Aland betont, daß „Irenäus von dieser antignostischen Position seine gesamte Theologie entwickelt hat“⁶⁵.

Die Alexandriner haben auf dieser eher biblisch begründeten Konzeption des Irenäus aufgebaut. Clemens sieht den jüdischen Weg des Gesetzes und den heidnischen über die Philosophie als zwei gleichwertige Entwicklungslinien an, die beide in die Vollendung des Glaubens einmünden⁶⁶. Origenes versteht die ganze Heilsveranstaltung Gottes als eine Erziehungs- und Strafmaßnahme für die Läuterung der durch eigene Schuld in die Welt verschlagenen Seelen. Er ist der Gnosis in seinem System am weitesten entgegengeronnen⁶⁷.

Betonte die Gnosis die Neuheit und Fremdheit des Christentums und den Bruch mit der Geschichte Israels und der Schöpfung, so wird aus der apologetischen Argumentation eigentlich erst eine Theologie der Schöpfung gewon-

⁶² Vgl. K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker 242 ff.

⁶³ Adv. haer. IV 38 (PG 7, 1105–1109).

⁶⁴ Vgl. H. de Lubac, Glauben aus der Liebe, 218 f.

⁶⁵ B. Aland, Gnosis und Kirchenväter, in: Gnosis. Festschrift für H. Jonas, Göttingen 1979, 158–215, 189.

⁶⁶ Strom. VII 2, 11. Vgl. W. Bierbaum, Geschichte als Paidagogia Theou, Die Heilsgeschichte bei Klemens von Alexandrien, in: MThZ 5 (1954) 246–272; S. R. C. Lilla, Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism, Oxford 1971, 27 ff.; C. Colpe, Logoslehre bei Philo und Clemens Alexandrinus, in: Kerygma und Logos 89–107.

⁶⁷ Vgl. U. Wilckert, Christus kommt zur Welt. Zur Wechselwirkung von Anthropologie, Kosmologie und Eschatologie in der alten Kirche, in: Kerygma und Logos, 461–481, bes. 477; H. Chadwick, Early Christian thought, 105, 120; H. Koch, Pro-neua and Paideusis, Berlin 1932.

nen und ein Verständnis dafür, daß die Offenbarung Gottes auf seiten des Menschen eine Disponiertheit voraussetzt.

4. aus der Auseinandersetzung mit dem römischen Imperium

Die Frage nach der späten Ankunft Christi hat auch die politische Geschichte nicht unberührt gelassen. Auch hier läßt sich der Versuch beobachten, dem Staat eine Deutung abzugewinnen, um ihn der Sache des Christentums dienstbar zu machen.

Celsus hatte in der Ablehnung des Polytheismus durch das Christentum Anzeichen seiner revolutionären Gesinnung entdeckt. „Christentum ist für ihn die Theologie des Aufstandes“, sagt Andresen⁶⁸. Walter Ullmann hat Verbindungslinien gesehen zwischen der gnostischen Haltung gegenüber der Welt, der Herrschaft des Staates und dem Verdacht des Celsus auf Anarchie. Er verweist auf die Selbstbezeichnung der Gnostiker als „königlose Generation“, als „königlose Gnostiker“; Celsus wolle als innersten Kern der christlichen Haltung die revolutionäre Loslösung vom Logos und Nomos aller Welt aufdecken⁶⁹.

Nun mag ein Zusammenhang zwischen gnostischer und politischer Häresie bestehen, daneben läßt sich eine andere Linie aufzeigen, die eine positive Verbindung zwischen der späten Erscheinung Christi und dem Römischen Imperium und der Völkergeschichte herstellt. Diese Ausweitung der christlichen Perspektive auf die Gesamtgeschichte kündigt sich schon an in den chronographischen Werken des Theophilus von Antiochien, des Julius Africanus und des Hippolyt, die Eusebius fortsetzt⁷⁰. Aber erstmals Melito von Sardis zeigt in seiner fragmentarisch erhaltenen Apologie die Tendenz, die politische Geschichte des Römischen Reiches und das Christentum geschichtlich „einander zuzuordnen“, näherhin „das Erscheinen Christi dem Beginn der neuen augusteischen Reichsordnung“⁷¹. Origines führt diese Linie positiv fort, indem er die Monarchie im Römischen Reich unter Augustus als providentielles Ereignis bezeichnet, das der Ausbreitung des Christentums dienen sollte⁷².

Es ist Eusebius, der aus den ihm vorliegenden Traditionen eine universalgeschichtliche Theorie entwickelt, um die späte Erscheinung Christi trotz des ewigen göttlichen Heilswillens zu erklären: Die Menschen mußten erst in einem langen Prozeß vorbereitet werden, bis auch die äußere Disposition geschaffen war. Und diese ist das geeinte Reich der Römer.

⁶⁸ Logos und Nomos 221.

⁶⁹ Gnostische und politische Häresien bei Celsus, in: Theologische Versuche II, Berlin 1970, 153–158, 155.

⁷⁰ Vgl. D. König-Ockenfels, Christliche Deutung der Weltgeschichte bei Euseb von Cäsarea, in: Saeculum 27 (1976) 348–365, 352 f.

⁷¹ W. Schneemelcher, Heilsgeschichte und Imperium. Melito von Sardes und der Staat, in: Kleronomia 5 (1973) 257–275, 268.

⁷² C. C. II 30. (GCS I 157 f.).

So sagt er:

„Wer sollte sich nicht wundern, der bei sich bedacht hat, wie es nicht Menschenwerk ist, daß die meisten Völker der Ökumene zu keiner früheren Zeit unter die Herrschaft der Römer gekommen sind als seit den Tagen Jesu. Denn zugleich mit seinem wunderbaren Aufenthalt bei den Menschen geschah es, daß die Sache der Römer blühte“⁷³.

Die Einheit des Reiches unter der Monarchie des Kaisers überwindet mit dem Vielvölkerwesen auch den Polytheismus und disponiert den Menschen, die Monarchie Gottes anzuerkennen⁷⁴. Das apologetische Doppelwerk der „praeparatio“ und „demonstratio evangelica“ ist zwar zwischen 313 und 325 verfaßt⁷⁵, aber man erkennt leicht, daß Eusebius diese Geschichtstheologie nicht nur unter dem Eindruck der „Konstantinischen Wende“ entwickelt hat; vielmehr zieht er traditionelle Linien aus, indem er den Erziehungsgedanken auf die Gesamtgeschichte ausdehnt. Wenn auch die Geschichtstheologie des Eusebius am meisten kritisiert worden ist, kann doch nicht übersehen werden, daß sie in der Konsequenz der apologetisch orientierten Aneignung der Geschichte impliziert war.

Zusammenfassung

Die Anfrage „Warum Christus so spät erschien“ hat die Christen genötigt, über die Geschichte und das unterscheidend Christliche nachzudenken. Sie haben gegenüber vielen Bestreitern eine eindeutige Position bezogen und diese immer universaler ausgeweitet und die alttestamentliche Geschichte wie die Völkergeschichte uminterpretiert zur Vorgeschichte des Christentums, nicht nur formal, sondern dem Inhalt nach.

So erscheint auch die Frage nach dem Heil derer, die vor Christus gelebt haben, gelöst: Insofern sie positiv an dem Prozeß mitgewirkt haben, um auf seiten der Menschen die Disposition zu schaffen, durch den Menschen Jesus den ganzen Willen Gottes in der fortschreitenden Linie vom Nomos zum Logos zu erkennen, sind sie als „schon Christen“ an dieser Geschichte beteiligt.

M. a. W. von der Position der Kirche aus wird alles in der Welt und in der Geschichte für die christliche Sache reklamiert und soweit dies möglich ist, dienstbar gemacht, weil in ihr der Logos Gottes und der Logos der Menschen und seiner Geschichte in Christus identisch geworden sind. So entwickelt sie in Offenbarungsverständnis, das ganz „von oben“ und gleichzeitig ganz „von unten“ hergeleitet ist und so weit gespannt, daß darin die ganze Geschichte eingesammelt werden kann.

⁷³ DE III 7, 7, 30 ff. (145 Heikel).

⁷⁴ Zum Verständnis ist immer noch heranzuziehen E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, in: *Theologische Traktate*, München 1951, 49–147, bes. 86 ff.

⁷⁵ Vgl. D. König-Ockenfels, 354.

Das Beispiel Jonas

Zur kirchengeschichtlichen Bedeutung von Denkmälern frühchristlicher Grabeskunst zwischen Theologie und Frömmigkeit

Von Wolfgang Wischmeyer

I

Der Spannung, die in der Beziehung zwischen Frömmigkeit und theologischem Denken liegt, waren sich auch die vornehmsten Köpfe der altchristlichen Literatur, und niemand mehr als Origenes¹ und Augustin², bewußt. Und diese Spannung finden wir auch im Gesamtgefüge der patristischen Überlieferung selbst wieder, die doch immer noch beinahe exklusiv unser Bild von der Zeit der Alten Kirche prägt³. Unser theologischer Kanon, mit dem wir von unserer Tradition her an diese Literatur herantreten, hat das reiche literarische Erbe zur Frömmigkeitsgeschichte der Alten Kirche, das wir in der vielfältigen asketischen und praktisch-theologischen Überlieferung, in den Zeugnissen der Liturgie und in mannigfaltigen Notizen der Historiker besitzen, unverhältnismäßig zurücktreten lassen⁴. Unverhältnismäßig – einmal was die Quantität dieser Überlieferung angeht, die neben der eigentlich theologisch gerichteten Literatur den zweiten Pol der Väterüberlieferung bildet, aber ebenso unverhältnismäßig, was ihre Bedeutung angeht.

¹ Diese Spannung erscheint bei Origenes als eine solche zwischen exoterischem Gemeindeglauben und esoterischer christlicher Weisheitslehre, vgl. *F. H. Kettler*, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, *BhZNW* 31, 1965. Diese für die altkatholische Kirche anachronistische Lösung birgt ein gutes Teil der historischen Tragik der Origenesvita in sich.

² Beste Materialsammlung und Darstellung: *F. van der Meer*, *Augustinus*, der Seelsorger, Köln 1958.

³ Leider geht *H.-D. Altendorf* bei seinem kritischen Überblick über Gesamtdarstellungen der Alten Kirche in: *Verkündigung und Forschung* 1–2, 1980, 2–32, auf diesen Umstand nicht ein.

⁴ Für diesen Zweig der altkirchlichen Überlieferung sind im deutschsprachigen Raum u. a. *F. J. Dölger*, seine Schüler und die durch diese angeregten Arbeiten zu nennen (vgl. *F. J. Dölger*, *Leben und Werk*, 1956; *Th. Klausner*, *Franz Joseph Dölger, 1879–1940*, in: *Ges. Arbeiten*, *JbAC Erg.bd.* 3, 1974, 405–412; ders., *F.-J. Dölger*, *JbAC Erg.bd.* 7 1980), daneben auch *E. Peterson*, in *Italien F. Bolgiani*. Eine Zusammenfassung seiner Arbeiten, die den französischen Sprachraum stark beeinflussten, bot *H.-I. Marrou* in seiner letzten Schrift: *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Paris 1977. Daneben ist das seit 1937 erscheinende *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* wichtig. – Ist es charakteristisch, daß in Deutschland die hier angesprochenen Probleme z. T. in der Religiösen Volkskunde ihren universitären Platz finden?

Das zeigen etwa die Ausführungen Augustins zu Begräbnisbräuchen, zuerst in *De civitate* vorgetragen⁵, die er dann in den Mittelpunkt der 421/2 abgefaßten Schrift *De cura pro mortuis gerenda* gestellt hat⁶. Im Problemzusammenhang von Tod – Begräbnis – Sorge um das Grab scheint ja überhaupt Frömmigkeit ein Eigenleben zu entwickeln, dem theologischen Denken vielleicht noch zugänglich, doch letztlich sich seiner Kritik entziehend. Gerade dieser gut und sorgfältig dokumentierte Bereich frühchristlicher Frömmigkeit soll in den Mittelpunkt der folgenden Ausführungen treten.

Augustin betrachtet diesen Bereich als eine anthropologische Konstante, theologisch ein *Adiaphoron*, doch eine in der Goldenen Regel begründete Pflicht der Menschlichkeit, *officium humanitatis secundum affectum quo nemo umquam carnem suam odio habet* (Eph. 5, 29)⁷. So etwas tun selbstverständlich, ihrem natürlichen Affekt folgend, die Menschen, die nicht an die Auferstehung glauben. Für die Christen kommt nach Augustin höchstens hinzu, daß für sie diese Pflicht zugleich gewissermaßen ein Zeugnis der Auferstehung des Fleisches ist⁸. Daraus folgt ein Doppeltes: selbst von dem in Fragen der praktischen Frömmigkeit nicht sehr duldsamen Augustin⁹ wird dem sepulkralen Bereich hier von theologischer und – das darf gerade auch bei dem Bischof von Hippo nicht vergessen werden – von kirchenleitender Seite ein relativer Freiraum konzedierte¹⁰, und dieser Freiraum wird zudem anthropologisch begründet zu zeitgenössischer Totenfürsorge außerhalb der Kirche in Parallele gesetzt¹¹.

Eben dieser Zusammenhang mit der nichtchristlichen Umwelt in Bezug auf die Frömmigkeitsformen am Grabe und ihre Spiegelung in den archäologischen Zeugnissen tritt nun auch deutlich in bestimmten Genera der sepulkralen Denkmäler der Alten Kirche zutage, vor allem in den Inschriften, der

⁵ Augustin, *de civ Dei* 1, 12 f.

⁶ CSEL 41, 621–659 (Zycha). Vgl. die vorzügliche Einleitung von *R. Arbesmann* zu der von *G. Schlachter* besorgten deutschen Übersetzung: *Sankt Augustinus – Der Seelsorger*. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften, Die Sorge für die Toten, Würzburg 1975.

⁷ CSEL 41, 658. In „*de cura*“ begegnet Eph. 5, 29 noch p. 634, 9 f. und 639, 8 f.

⁸ *Ibd.* 659.

⁹ Nach dem Vorbild des Ambrosius: *Conf* 6, 2, 2. Vgl. auch allgemein TRE 1, 675 f. (A. Schindler).

¹⁰ Daß sich aber Nordafrika, wie oft behauptet, durch besondere Exzesse im Grabeskult im Allgemeinen und in der Märtyrerfrömmigkeit im Besonderen auszeichne, läßt sich nicht nachweisen, ist vielmehr ein Beispiel für naive Völkerpsychologie und daraus entstehende Fehlurteile. Vielmehr wissen wir einfach über Nordafrika unverhältnismäßig viel – allgemein wie über die Bestattungsformen speziell – wegen der besonderen Dichte der literarischen, archäologischen und epigraphischen Quellen. Dies Material widerspricht der genannten These in einem Punkte direkt, nämlich in dem relativ zu den anderen Provinzen des Reiches sehr frühen Vorkommen der Bestattung im Kirchenraum *intra muros*.

¹¹ Ein Desiderat der Forschung besteht in der Aufarbeitung des entsprechenden nichtchristlichen archäologischen Materials seit Konstantin. Ein Anfang dazu: *N. Himmelmann*, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr.* 1973.

Malerei und der Plastik. Man könnte diesen Zusammenhang in vielfältiger Weise verfolgen¹², etwa für die Bestattungsformen und ihren Umkreis¹³, um ihn dann in Beziehung zur altkirchlichen Frömmigkeit zu setzen, das Verhältnis der sich hier spiegelnden Frömmigkeit zur Theologie der Zeit zu untersuchen und den eigenen Ort dieser Grabesfrömmigkeit zu bestimmen zu suchen. Wir wollen uns für dieses Problemfeld auf ein ikonographisches Beispiel konzentrieren, auf das Jonasbild, die häufigste Darstellung der frühchristlichen Kunst¹⁴.

II

Zunächst sind nun aber einige methodische und hermeneutische Überlegungen voranzustellen. Wir setzen für die frühchristlichen Kunstwerke meist eine religiöse Bedeutung voraus und vergleichen sie mit Zeugnissen der nichtchristlichen antiken Grabeskunst. Diese paganen Grabdenkmäler: Mausoleen, Hypogäen und Sarkophage, gelten gern als Ausdruck paganer Grabesfrö-

¹² Vorzügliche Beispiele solcher Arbeiten aus den letzten Jahren: *J. Engemann*, Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit, *JbAC* Ergbd. 2, 1973, und *W. N. Schumacher*, Hirt und „Guter Hirt“, *RömQ* Suppl 34, 1977.

¹³ Vgl. etwa *Th. Klauser*, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike, *Liturgiewiss. Quellen und Forschungen* 21, 1971². In diesem Zusammenhang fehlt etwa eine Arbeit über die Kontinuität aufwendiger Mausoleumsausstattungen, ihrer Speisetische, Brunnen und hortulus-Ausstattungen, vgl. dazu *W. F. Jashemski*, *Class. Journal* 66, 1970/71, 97 ff.; *H. I. Marrou*, Une inscription chrétienne de Tipasa et le refrigerium, *AntAfr* 14, 1979, 261–269. Weitere Literatur zum Totenmahl: *J. Quasten*, *Vetus superstitio et nova religio*, *HThR* 33, 1940, 253–266; *A. Ferrua*, Il refrigerio dentro la tomba, *CivCatt* 1941, II, 373 ff. 477 ff.; *ders.*, Pie zeszes per i defunti, *Forma Futuri*, FS M. Pellegrino, 1975, 1115–1124; *R. Lattimore*, Themes in Greek and Latin Epitaphs, *Illinois Studies in Language and Literature* 28, 1/2, 1942, 134; *A. Stuiber*, *Refrigerium interim*, *Theophaneia* 11, 1957; *L. de Bruyne*, *RivAC* 34, 1958, 87–118; 35, 1959, 105 ff.; *M. Dury*, Réhabilitation des „funerariae“, *REL* 47 bis, 1969, 255–264; *F. Brauner*, Les transformations des thèmes du banquet dans les provinces occidentales de l'empire romain, *Ann. Arch. Arab. Syr.* 21, 1971, 51–54; *J. M. Deutzer*, L'iconographie iranienne du souverain couché et le motif du banquet, *ibid.* 39–50; *N. Himmelmann*, 24 f. (vgl. *Anm.* 11); *R. Pillinger*, *Wiener Studien*, Bh. 8, 1977, 215–223. – Ein Beispiel für Vollplastik am Grabe, vielleicht auch im Zusammenhang einer Brunnenanlage, stellen die sog. Clevelandstatuetten dar, bei denen wir auch vier Darstellungen aus der Jonageschichte finden, vgl. dazu *E. Kitzinger*, *The Cleveland Marbles*, *Atti 9. Congresso Int. Arch. Crist. Rom* 1975 (1978), 1, 653–675; *Verf.*, Die vorkonstantinische christliche Kunst in neuem Lichte: die Clevelandstatuetten, *VigChrist* 35, 1981, 253–287.

¹⁴ Grundlegend noch immer *O. Mitius*, Jonas auf den Denkmälern des christlichen Altertums, 1897; vgl. weiter: *A. Ferrua*, *Paralipomena di Giona*, *RivAC* 38, 1962, 7–69; *J. Speigl*, Das Bildprogramm des Jonasmotivs in den Malereien der römischen Katakomben, *RömQ* 73, 1978, 1–15; *E. Stommel*, Zum Problem der frühchristlichen Jonasdargestellungen, *JbAC* 1, 1958, 112–115; *Verf.*, Zur Entstehung und Bedeutung des Jonasbildes (erscheint in den Akten 10. Int. Kongr. Christ. Arch. Thessaloniki 1980).

migkeit. Die Beziehung zwischen paganen und frühchristlichen Sarkophagen ist in der Tat schon dadurch besonders eng, daß die christlichen Sarkophage Produkte derselben Werkstätten sind, in denen auch die paganen Sarkophage hergestellt wurden¹⁵. Dennoch birgt der Vergleich zwischen christlichen und nichtchristlichen Grabdenkmälern auf nichtchristlicher Seite eine dreifache Problematik. In welchem Maße die Bildaussage eines mythologischen Sarkophages z. B. religiöses Bekenntnis ist¹⁶, ob etwa ein dionysisches Bildprogramm als Ausdruck der Zugehörigkeit des Verstorbenen zu einem dionysischen Kultverein interpretiert werden darf¹⁷, ist in der neuesten Literatur zur kaiserlichen Kunst höchst umstritten¹⁸. Ebenso ist Gegenstand der gelehrten Diskussion, ob die Bildthemen der Grabeskunst überhaupt eine religiöse Bedeutung besitzen¹⁹, die von uns methodisch kontrolliert eruiert werden kann, da dieselben mythologischen Szenen und Darstellungen aus dem täglichen Leben, dieselben Personifikationen, dieselben Meeres- und Bukolikszenen auch auf den Mosaikböden offizieller Paläste und privater Häuser und vor allem in der Malerei der Wände begegnen. Beide genannten Schwierigkeiten beim interpretierenden Umgang mit Werken der nichtchristlichen Grabeskunst²⁰ verbinden sich mit einer dritten, die in der neuesten Literatur zur Frage überzeugend formuliert worden ist²¹: Trotz einer Fülle von Manifestationen des Religiösen in der Antike, die uns ja die religionsgeschichtliche Arbeit seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts in breitester Weise ins Bewußtsein gehoben hat, wissen wir eigentlich wenig davon, was antike Frömmigkeit gewesen sei. Zugleich sind wir gefragt, ob dasjenige, was wir historisch unreflektiert als konstitutiv für einen Archetyp „Frömmig-

¹⁵ Zu dieser leider noch immer nicht Allgemeingut gewordenen Erkenntnis vgl. etwa *F. W. Deichmann*, *ByzZs* 63, 1970, 46 f.

¹⁶ Klassische Darstellung der religionsgeschichtlichen Schule zu diesem Problem: *F. Cumont*, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1942; *A. D. Nock*, *Sarcophagi and Symbolism*, *American Journ. Arch.* 50, 1946, 140–170.

¹⁷ Vgl. zu den Sarkophagen etwa *R. Turcan*, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques*, 1966, und *A. Geyer*, *Das Problem des Realitätsbezuges in der dionysischen Bildkunst der Kaiserzeit*, Würzburg 1977.

¹⁸ Siehe etwa *H. Wiegartz und Mitarbeiter*, Symposium über die antiken Sarkophagreliefs, *ArchAnzeiger* 1971, 86–122, und dort bes. *F. Matz*, *Stufen der Sepulchralsymbolik in der Kaiserzeit*, 102–116; vgl. auch *ders.*, *Ein römisches Meisterwerk. Der Jahreszeitensarkophag Badminton* – New York, *JdI* 19. Erg.heft, 1958, und *N. B. Kampen*, *Meaning and Social Analysis of a late Antique Sarcophagus*, *Bull. Ant. Beschaving (= Babesch)* 52/53, 1977/78, 221–228.

¹⁹ So *H. Brandenburg*, *Meerwesensarkophag und Clipeusmotiv*, *JdI* 82, 1967, 195–245; kritisch dazu u. a. *H. Sichtermann*, *Deutung und Interpretation der Meerwesensarkophag*, *JdI* 85, 1970, 224–238, und besonders *Engemann pass.* (vgl. *Ann.* 12).

²⁰ Grundsätzlich zur Methode vgl. die exemplarische Arbeit von *E. Panofski*, *Grabplastik*, 1964.

²¹ Vgl. vor allem jetzt *H. Dörrie*, *Überlegungen zum Wesen antiker Frömmigkeit, Pietas*, *FS B. Kötting*, *JbAC Erg.bd.* 8, 1980, 3–14; *ders.*: *Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr.*, *Entr. Fond. Hardt* 21, 1975, 257–286.

keit“ ansehen, dessen Strukturen am ehesten mit individueller Erfahrung²², Innerlichkeit und Erbauung zu bestimmen wären, nicht erst das Ergebnis eines christlichen, vielleicht auch erst reformatorischen Verständnisses von Frömmigkeit darstellt.

Sind diese Einschränkungen und Fragen erst einmal ausgesprochen, so wirken sie auch verfremdend auf das Verständnis der christlich-antiken Frömmigkeit und ihrer Manifestationen. Das gilt zumal dort, wenn etwa wie in nichtchristlichen und christlichen Epitaphien mit denselben literarischen Topoi dieselben Themen behandelt werden. *Σεμνὸν ἔβη Διὸς οἶκον* und *it ad deum*²³ scheinen vorstellungsmäßig ebenso nahe beieinander zu liegen wie in *deorum numero recepta est*²⁴ und *receptus ad deum*²⁵. Und eine bloße traditionsgeschichtliche Herleitung oder ein Hinweis auf allgemeine Topik vermögen den Umstand des teilweise extremen Dualismus christlicher Inschriften ebensowenig hinreichend plausibel zu machen wie den sehr häufig anzutreffenden Gedanken einer christlichen Privatapotheose, wobei beides oft verbunden nebeneinander steht: *γῆ σῶμα κρύπτει τῆδέ γ', ἀλλ' ἐς αἰθέρα / ψυχὴ διέπτη, καὶ σύνεστιν οἷς τὸ πρῖν. / τὸ γὰρ γέρας τρόπου γε τοῦ χρηστοῦ λάχεν*²⁶ und *εὔπτερος ἢ πίστ[ῆ] ψυχὴ ἰς οὐρανὸν ἔπτην*²⁷.

Zwei lateinische Beispiele aus der Fülle des Materials lauten: *contemnens fragilem ter[ren]i corporis usum, / hic carnis spoliū liquit a[d] astra volans*²⁸ – so im Epigramm auf dem Arleser Sarkophag des 449/50 verstorbenen *sacrosanctae legis antestis Hilarius* – und: *corpus habet tellus, animam caelestia regna: sic sedes proprias singula rite tenent*²⁹ – so für den römischen Presbyter Augustus. Ist es „nur“ Bildungsanspruch, wenn es im Jahre 524 von einem defunctus in Christo heißt: *non Tartara sentit / Cymeriosque lacus . . . astra tenet nescitque mori sic luce relicta*³⁰, wenn ein Verstorbener gerühmt wird: *sed pollens anima praeclaro manebit Olympo*³¹, wobei dies Epigramm für einen *pontificum primus vestiarius* von seinem Freunde, dem Akolyth *Decorosus*, gefertigt wurde? So muß man auch fragen, ob hinter Formulierungen wie der folgenden: *οὐνεκε ἐν παραδίῳ σὺν ἀθανάτοις λάχε κλήρος*³² und *τούνεκα τῶν ἐπὶ γῆς ἀγαθῶν πλησθεῖσα μετῆλθεν / ἐκ βροτέης*

²² Zur Offenheit des Religionsbegriffs und vor allem der Kategorie der Erfahrung im Zusammenhang mit Religion vgl. *U. Köpf*, *Wesen und Funktion religiöser Erfahrung – Überlegungen im Anschluß an Bernhard von Clairvaux*, *NZsSystTheol* 22, 1980, 150–165 (Lit.).

²³ EG 594 (Rom) und Diehl 90 (Rom).

²⁴ CIL 6, 30552.

²⁵ ICUR 17246.

²⁶ EG 175, 3–5 (Athen).

²⁷ EG 736, 4 (Rom).

²⁸ Diehl 1062, 4 f.

²⁹ Diehl 1135, 3 f.

³⁰ Diehl 326 b, 2 f. 5 (Gropello).

³¹ Diehl 1325, 2 (Rom).

³² EG 545 c, 3 (Plataiai).

δόξης ἐς κλέος οὐράνιον³³ nur klassizistische Reminiszenzen stehen oder ob nicht doch auch bestimmte Vorstellungen mit solchen Topoi verbunden sind³⁴.

Eben dieselbe Frage erhebt sich, wenn man die große Fülle des nichtbiblischen Bildgutes der bildenden Kunst der Alten Kirche betrachtet, das entweder in einer wissenschaftsgeschichtlich verständlichen Fixiertheit des Blickes auf das genuin christliche Bildgut oder in überängstlicher Interpretationsabstinenz auch heute zu unrecht oft übersehen und bei der Analyse und Interpretation christlicher Denkmäler schlichtweg vergessen wird. An nichtchristlichem Bildgut begegnen uns in einigen Ausnahmefällen mythologische Darstellungen³⁵, vor allem aber ist es der weite Bereich der Jahreszeiten, der bukolischen und maritimen Idyllik und der traditionell überhöhenden Repräsentationsformeln, die dargestellt werden. Da wir die biblischen Bilder nur in einem derartigen Kontext besitzen, ist es notwendig, den neutralreligiösen Darstellungen bei der Interpretation einen Stellenwert zuzuschreiben, der zwar jeweils im einzelnen zu bestimmen ist, der aber ein konstanter Faktor sein muß, ohne den jedes Bemühen, die Kunst der Alten Christen zu verstehen, scheitert. Dieser Versuch einer kritischen Interpretation bringt meines Erachtens ebensosehr großen kirchengeschichtlichen Gewinn³⁶, wie er andererseits den Verlust einer weithin zu beobachtenden naiven Unschuld bei der Betrachtung und kirchengeschichtlichen Auswertung frühchristlicher Kunst nach sich zieht³⁷ – einer Betrachtungsweise, wie man sie in den Handbüchern der Christlichen Archäologie vom Anfang unseres Jahrhunderts findet. So schreibt Marucchi beispielsweise: „Der ganze christliche Symbolismus ist unverständlich, wenn man ihn nicht den liturgischen Gebeten, den Schriften der Väter und der Lehre der Kirche gegenüber hält. In dieser Beleuchtung aber erhält er einen tieferen Sinn und ist die schönste Bestätigung der christlichen Dogmen“³⁸. Aber auch noch J. Daniélou schreibt bei seiner Behandlung der Anfänge der christlichen Kunst lapidar: „Der Vergleich zwischen den Werken der bildenden Kunst und den literarischen Zeugnissen gibt entscheidenden Aufschluß: wir begegnen in

³³ SEG 6, 17, 5 f (Galatien).

³⁴ Neben R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Illinois Studies in Lang. Lit. 28, 1–2, Urbana 1942, 304–316, vgl. jetzt hierzu vor allem I. Kajanto, *The Hereafter in Ancient Christian Epigraphy and Poetry*, Arctos 12, 1978, 27–53, wo sich in einer glänzenden Kritik an Stüber, *Refrigerium* (vgl. Anm. 13), zeigt, „that epigraphy may here have conformed with Christian poetry even more than it did with the Christian fathers“ (27). D. h. „there is little evidence of belief in the intermediate stay of the soul in the Hades before the resurrection of the body“ (52 f.). Doch überzeugen K.s Ausführungen zum Problem des Dualismus oder, besser gesagt, der dualistischen Sprechweise, nicht.

³⁵ Zum Heliosmosaik des Juliermausoleums der vatikanischen Nekropole, das die ältesten christlichen Mosaiken besitzt, vgl. die treffenden Bemerkungen von F. W. Deichmann, *ByzZs* 63, 1970, 56.

³⁶ Die Denkmäler fungieren so nicht nur als *das* primäre Quellenmaterial einer kirchlichen Sozialgeschichte, sondern ebenso als Material einer Christentumsgeschichte, die aufhört, allein Theologiegeschichte zu sein.

den Malereien der Totengräfte oder den Skulpturen der Sarkophage den großen Themen der allgemeinen Katechese wieder . . . Es bleibt nichts anderes zu tun, als die verschiedenen Themen nacheinander zu erörtern und dabei ihre Bedeutung mit Hilfe der literarischen Texte anzugeben“³⁹. Für eine solche Betrachtung divergieren also Theologie und Frömmigkeit in dem hier betrachteten Punkte nicht.

III

Wenn wir im Folgenden dies einseitige Verständnis der frühchristlichen Grabeskunst einer Kritik unterziehen wollen, so werden wir das Jonasbild als das häufigste Bild der frühchristlichen Kunst in den Mittelpunkt der

³⁷ Das wurde schon von V. *Schultze*, *Die altchristlichen Bildwerke und die wissenschaftliche Forschung*, 1889, in seiner Antwort auf J. *Wilpert*, *Prinzipienfragen der Christlichen Archäologie*, 1889, richtig gesehen, wenn er feststellt: „Die Auslegung der altchristlichen Bildwerke hat von der Thatsache auszugehen, daß jene, soweit sie den Katakomben angehören, sepulkrale Denkmäler sind . . . Selbstverständlich kann bei der Interpretation der Hilfe litterarischer Quellen nicht gänzlich entraten werden, aber der Gewinn ist nur gering. Denn die cömeteriale Kunst ist volkstümliche Kunst und nicht etwa durch theologische Reflexion hindurchgegangen. Daher tragen die theologischen Quellen nur wenig zu ihrem Verständnis bei. Sie ist in erster Linie aus sich und aus dem Zusammenhang mit der Antike zu erklären“ (37 f.). – Nachdem heute die konfessionelle Polemik dieser Debatte inaktuell geworden ist, ist es gerade angesichts des drohenden Verlustes der kirchengeschichtlichen Zusammenhanges des Faches Christliche Archäologie an den Evangelisch-Theologischen Fakultäten zugunsten einer rein archäologisch-kunstwissenschaftlichen Disziplin mit dem Konzept einer spätantiken Kunstgeschichte an der Zeit, von kirchengeschichtlicher Seite aus zu einer positiven Würdigung der beiden Kontrahenten und ihrer Verdienste auf ihrem jeweiligen Forschungsgebiete zu gelangen. Zu *Wilpert* zuletzt W. N. *Schumacher*, in J. *Wilpert* – W. N. *Schumacher*, *Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jh.*, 1976, p. 8; zu *Schultze* zuletzt U. *Köpf*, *Kirchengeschichte und Geographie*, ZThK 77, 1980, 42–68, p. 47. Allerdings muß *Köpf* ebd., Anm. 20, korrigiert werden, denn *Schultze*, a.a.O. 4, kann schon sagen: „So ist doch auch die protestantische Wissenschaft verhältnismäßig in großem Umfang an dieser (sc. christlich-archäologischen) Arbeit beteiligt. In Preussen allein werden an den evangelisch-theologischen Fakultäten von vier Hochschulen regelmäßig Vorlesungen und Übungen über Christliche Archäologie gehalten; mehrere Universitäten besitzen bereits Sammlungen, welche das dazu erforderliche Material bieten“. Nicht *Schultze* hat also – so *Köpf* – das Fach an den protestantischen Fakultäten eingeführt, dies Verdienst gebührt vielmehr dem Neanderschüler und seit 1842 als Extraordinarius in Berlin wirkenden Ferdinand Piper [1811–1889] mit der von ihm gegründeten christlich-archäologischen Kunstsammlung bei der Universität zu Berlin. Zu Piper jetzt die sehr einseitige Einleitung von H. *Bredenkamp* zum Nachdruck von F. *Piper*, *Einleitung in die Monumentale Theologie*, in: *Kunstwissenschaftliche Studentexte* 4, 1978. Pipers interessante Stellung in der Dreiecksbeziehung von Fakultät, Universität und Hof verdiente eine eingehende kirchengeschichtliche Untersuchung.

³⁸ O. *Marucchi*, *Handbuch der Christlichen Archäologie*, deutsch bearb. v. F. *Segmüller*, 1912, 294.

³⁹ J. *Daniélou*, *Von den Anfängen bis zum Konzil von Nicäa*, in: *Geschichte der Kirche* 1, 1963, 184 f.

Diskussion stellen. Lesen wir zu diesem Bildthema zunächst weiter Daniélou: „Jonas ist hingegen eines der beliebtesten Motive. Seine Bedeutung ist durch das Neue Testament selbst bestimmt. Er ist das große Vorbild der Auferstehung . . . Es kann sich auf die Taufe beziehen oder einen eschatologischen Sinn haben“⁴⁰. Abgesehen von einer teilweise viel zu frühen Datierung der in diesem Zusammenhang angeführten Beispiele⁴¹ führt die scheinbare Klarheit des Gelehrten tatsächlich in beträchtliche interpretatorische Mystifikationen, ja Widersprüche: christologische Interpretation, „das große Vorbild der Auferstehung“, „Taufe“, „eschatologischer Sinn“ – dies sind Interpretationen, die man nicht einfach nebeneinander stehen lassen darf, wohlmöglich noch unter dem Hinweis auf die genuine Vieldeutigkeit des Kunstwerks. Zwar ist möglicherweise der hermeneutische Zirkelschlag bei der Interpretation von Werken der bildenden Kunst durch die zusätzliche Aufgabe der Verbalisierung schwieriger, die Gefahr der Überinterpretation größer, doch ist seit Erwin Panofsky⁴² der methodisch gesicherten Bildinterpretation eine Fülle von Überlegungen zur Vermeidung subjektivistischer Bildeisegese und interpretatorischer Willkür zugeflossen.

Birgt nun eine Interpretation des Jonasbildes wie diejenige Daniélous in sich selbst Widersprüche, so stößt sie sich darüber hinaus auch noch mit den Bildern selbst und zudem mit dem Jonasverständnis der patristischen Literatur, auf das sich Daniélou gerade stützen will. Wie in verschiedenen Arbeiten jüngst nachgewiesen worden ist⁴³, prägt die christologische und auf Ostern bezogene Interpretation durchaus nicht die Ausführungen der Väter zu Jonas. Bei ihnen steht vielmehr der Bußprediger Jonas im Vordergrund: Ἰωνᾶς Νινευίταις καταστροφὴν ἐκήρυξεν. οἱ δὲ μετανοήσαντες ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν αὐτῶν ἐξήλασαν τὸν θεὸν ἰκετεύσαντες καὶ ἔλαβον σωτηρίαν καίτερον ἄλλοτριον τοῦ θεοῦ ὄντες⁴⁴.

⁴⁰ Daniélou, 185 f.

⁴¹ Die Frühdatierung der christlichen Sarkophagplastik ist aus stil- und ikonographiegeschichtlichen Gründen zurecht aufgegeben worden. Die frühesten Sarkophage, die als eindeutig christlich bezeichnet werden dürfen, wie der Wannensarkophag aus S. Maria Antiqua al Foro Romano (F. W. Deichmann – G. Bovini – H. Brandenburg, Repertorium der christlich-antiken Sarkophage 1, 1967, nr. 747), treffen wir erst nach 250. Auch Katakombenmalereien vor 200 können wir nicht nachweisen. Sie sind auch vor der Neuorganisation des römischen Coemeteriums als Großbestattungsanlage durch den Vorsteher des kirchlichen Sozialwesens der römischen Kirche, Calixt, nicht zu erwarten. Das neuartige Bestattungssystem der römischen Kirche entwickelte dann aber sofort eine große Blüte und stellte in der Krise der Bestattungsvereine beim Übergang zur Inhumierung wohl eine stark missionswirksame Attraktion dar, so daß die für die Coemeterien und ihren Apparat notwendigen Investitionen und laufenden Ausgaben der römischen Kirche lohnend erschienen.

⁴² Bes. E. Panofsky, *Studies in Iconology*, 1939; vgl. auch *ders.*, *Meaning in the Visual Arts*, 1955.

⁴³ E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst, *Münsterische Beitr. zur Theologie* 36, 1973, 222–232, und besonders Y.-M. Duval, *Le Livre de Jonas dans la Littérature Chrétienne Grecque et Latine, Etudes Augustiniennes*, 1973.

⁴⁴ 1 Clem 7, 7.

Eine durchgehende typologische Deutung der Jonasgeschichte, deren Akzent auch entsprechend christologisch ist, finden wir erst in der vierzehnten der unter dem Namen des Cyrill von Jerusalem überlieferten mystagogischen Katechesen⁴⁵. Die früheren Väter und ihre bei den späteren fortlebende Rezeption reihen sich damit in eine Auslegungsgeschichte des Buches und der Gestalt des Jonas ein, wie wir sie in einer jüdisch-hellenistischen Tradition finden, deren Repräsentant Philo ist⁴⁶ und die wir auch in den jüngst ins Deutsche übersetzten armenisch überlieferten pseudophilonischen Schriften zu Jonas – darunter die wohl besterhaltene jüdisch-hellenistische Predigt⁴⁷ – wiederfinden.

Aber die frühchristlichen Jonasdarstellungen zeigen nun auch nicht den Bußprediger Jonas – dies Bild finden wir erst in der mittelbyzantinischen Buchillustration⁴⁸. Die ältesten Jonasbilder, die wir besitzen, römische Katakombenbilder aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts⁴⁹, die zugleich zum ältesten Bildbestand der christlichen Kunst gehören, stellen drei Szenen aus der Geschichte des Propheten dar, die nur zum Teil eine direkte Beziehung zum Text des biblischen Jonas besitzen⁵⁰. Der älteste Jonaszzyklus begegnet etwa um 230 in den sog. Sakramentskapellen, d. h. in den Anbauten an die Katakombe, in die das ursprüngliche Coemeterium der römischen Kirche, das dann später in S. Callisto aufgegangen ist, verwandelt worden war⁵¹. Dieser Jonaszzyklus zeigt als erste Szene den Meerwurf des Propheten, eine Umformung einer in der kaiserzeitlichen Bildkunst wohlbekannt

⁴⁵ Dazu *Dwval*, 245–247.

⁴⁶ Dennoch findet sich erstaunlicherweise im ganzen Werk Philos, soweit es uns überliefert ist, kein Zitat aus dem Jonasbuch und keine einzige Anspielung auf die Jonasgeschichte, vgl. *Dwval*, 77.

⁴⁷ *F. Siegert*, Drei hellenistisch-jüdische Predigten 1, 1980.

⁴⁸ Vgl. etwa die Pariser Gregor v. Nazianz – Handschrift von 883–886, Paris, Bibl. Nat. MS gr. 510 fol. 3v, mit einem fünfszenigen Jonaszzyklus: 1. Jonas flieht nach Tarsos und findet vor der Stadtarchitektur von Jaffa ein Schiff, 2. Meerwurf, 3. Ausspei, 4. Bußpredigt, 5. der schmallende Jonas – bezeichnenderweise zwischen der oratio in pascha et in tarditatem und dem apologeticus de fuga sua. Besonders gibt die Aufnahme des Jonaspalmes in den liturgischen Odenanhang des Psalmbuches der byzantinischen Überlieferung eine Gelegenheit, in der Psalterillustration das Thema darzustellen: vgl. etwa den Pariser Psalter, Paris, Bibl. Nat. MS gr. 139, fol. 431 v.

⁴⁹ Zur Chronologie der Frühgeschichte der römischen Katakomben vgl. *H. Brandenburg*, *Atti 9. Congr. Int. Arch. Crist. Rom 1975 (1978)*, 1, 333–335; vgl. *ders.* in: *B. Brenke*, Spätantike und frühes Christentum, *Prop. Kunstgesch. Suppl.* 1, 1977, 107.

⁵⁰ Zu dem daraus entstandenen Dilemma der Interpretation bei der älteren Jonasinterpretation vgl. *P. Styger*, Die altchristliche Grabeskunst, 1927, 64–67, und *Stuiber*, *Refrigerium*, 148–151.

⁵¹ *A. Nestori*, *Repertorio topografico delle pitture delle catacombe Romane*, 1975, 102 f.: Callisto nr. 21–25.

maritimen Szene der Erotenschiffahrt⁵², bei der Jonas hier mehr oder weniger direkt in das Maul des Ketos gesteckt wird. In der zweiten Szene, dem Ausspei, spuckt das Ketos Jonas den Kopf voran wieder aus, als Bildpattern uns in literarisch nicht faßbaren Jasondarstellungen vorgegeben⁵³. In der dritten Szene schließlich schläft der Prophet unter einer Laube am Strand. Dabei ist die Laube nach LXX und nach der syrischen Tradition ein Flaschenkürbisstrauch⁵⁴, dessen Früchte meist dicht vom Laubengestell herabhängen. Jonas schläft in der bekannten antiken Schlafhaltung, die bei mythologischen Gestalten wie etwa Endymion weit verbreitet ist. Und auch das Schlafen in einer solchen Laube kennen wir als Bildpattern von dem in bukolischer Umgebung unter einer Weinlaube schlafenden Dionysos⁵⁵. Oft ist auch dieser Jonasdargestaltung noch zusätzlich ein Ketos beigegeben.

Die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts kennt dann in den verschiedenen Genera der Grabeskunst eine unterschiedliche Entwicklung. In der Katakombenmalerei kommt es zur Einführung einer vierten Jonasszene, des sog. Jonas irritatus⁵⁶: Jonas sitzt unter seiner vertrockneten Laube. Man hat mit Recht den Versuch einer Rebiblisierung im Aufkommen dieser Szene gesehen. Andererseits kommt es in der Sarkophagplastik und nur dort zu einer verkürzenden Umgestaltung⁵⁷: der Dreierzyklus wird zu einer einseitigen Darstellung der Jonasruhe verkürzt, der nun rein attributiv nicht nur das Ketos, sondern auch eine neutrale Schiffsszene beigegeben wird.

Das Phänomen der sekundären Rebiblisierung wie auch allgemein die Distanz der frühesten Bilder zum Bildtext und besonders die Betonung, die der Darstellung des Ketos zukommt, haben mich an anderem Orte die Vermutung aussprechen lassen⁵⁸, die christlichen Jonasbilder gingen auf ein

⁵² Vgl. etwa den Erotenschiffahrtssarkophag Chiamonti, Città del Vaticano, Musei Vaticani: *Engemann*, Taf. 18 b, und den Wannensarkophag im Museo Pretestato in Rom, ibd. Taf. 23 a und b, sowie an nordafrikanischen Mosaiken z. B. die Tricliniumsmosaiken aus Sousse: Sousse, Musée Archéologique, Inventaire des Mosaïques de la Gaule et de l'Afrique, Bd. 2, 67, nr. 178 (= Rom in Karthago. Mosaiken aus Tunesien, Köln 1964, Kat. nr. 10 und Abb. 22), schließlich Carthage, Musée, Peristylbrunnenmosaik des Hauses mit den Rennpferden, ibd. nr. 2 und Abb. 27.

⁵³ Auf etruskischen Spiegeln: vgl. *Seeliger*, in: Roscher 2, 1, 83, vgl. 70 und Abb. auf Sp. 85 f.; *E. Gerhard*, Etruskische Spiegel 3, 1863, 222 zu Taf. 238 in Bd. 2, 1845.

⁵⁴ *H. W. Wolff*, Dodekapropheten 3, Bibl. Komm. AT 14. 3, 1977, 143 f.; zur Diskussion über Hieronymus und die Probleme seiner diesbezüglichen Übersetzung in der patristischen Literatur: *Duval*, 26–28.

⁵⁵ Paris, Louvre, Campanarelieff, dazu *Stommel*, JbAC 1, 1958, 112–115, und *Engemann*, 71, Anm. 8 und Taf. 35 a.

⁵⁶ *Speigl*, RömQ 73, 1978, 1–15.

⁵⁷ *F. Gerke*, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit, Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 11, 1940, 151–185.

⁵⁸ Vgl. Anm. 14.

Jaffa zu lokalisierendes, repräsentatives, vielszeniges Jonasbild zurück⁵⁹. Dies stände damit in der Reihe jener Beispiele, bei denen literarische Anregung des biblischen Textes oder Kenntnis atl. Traditionen in Werken der hellenistischen und römischen Kunst Niederschlag gefunden hat⁶⁰.

Eine solche vorgegebene Darstellung vom mythischen Meerabenteuer des Heroen Jonas war für die Christen um so eher rezipierbar⁶¹, als sie genügend Anhaltspunkte zur Aufnahme bukolischer und maritimer Bildelemente bot und damit dem allgemeinen thematischen Standard der Zeit gerecht wurde. Schließlich bot das Jonasbild in den verschiedenen Darstellungen seines Zyklus die Möglichkeit der Identifizierung des Verstorbenen mit dem geretteten Heroen – ikonographisch im Porträt und in der Überdimensionierung der Gestalt ausgedrückt⁶². So schossen zunächst in den Bildern des Jonaszyklus die neutralreligiösen Bildelemente zusammen, wie sie mit der Darstellung der Orans⁶³, der Hirtengestalt⁶⁴ samt der ihr anhängenden Bukolik und Maritimik⁶⁵, dem Thema des intellektuellen Lebens in der Gestalt des μουσικὸς ἀνήρ⁶⁶ und den traditionellen Überhöhungsmitteln, deren konstitutive Erosen⁶⁷ ja noch lange in der christlichen Kunst lebendig bleiben sollten, zu umreißen sind. Aber weiter: im Jonasbild ließ sich im Zuge und nach der Mode der Zeit ein Mythos zur Darstellung bringen, der – worauf die Christen Grund hatten, Wert zu legen – einen biblischen Helden besaß. Aus diesen Überlegungen heraus möchte ich annehmen, daß der Einführung des Jonasbildes gewissermaßen die Funktion einer Initialzündung bei der

⁵⁹ Schon *A. Hasenclever*, *Der altchristliche Gräberschmuck*, 1886, 212 f., war hier auf dem richtigen Wege, wenn er von einer „uralten Lokalsage“ schreibt und feststellt, bei deren Darstellung hätten „(dann) die christlichen Künstler . . . leicht an antike Darstellungen anknüpfen“ können. Ich möchte lieber schon eine bildliche Fassung dieses Lokalmythos voraussetzen, die von den Christen dann adaptiert wurde.

⁶⁰ Zum Problem vgl. *Brandenburg*, *Acti 9. Congr. Int. Arch. Crist. Rom 1975 (1978)* 1, 464; zu den dort gegebenen Beispielen ist noch das Mosaik in Mdina-Rabat, Malta, Museum der römischen Villa, hinzuzufügen, in dem *E. Becker*, *Malta Sotterranea*, 1913, 77–91, Taf. 25, 2 und 26 eine Simsondarstellung gesehen hat.

⁶¹ Die These hat auch eine zeitliche Implikation: der um 178 entstandene λόγος ἀληθῆς des Kelsos (*Origenes* 7, 53 f., SC 150, 140, *M. Borret*) ist der älteste Zeuge von Jonasarstellungen. Dabei spricht Kelsos ausdrücklich den Ἰωνᾶς ἐπὶ τῇ κολοκόντῃ an. Dazu *W. Elliger*, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten*, 1930, 18 f.; *Dassmann*, 69, 227; *Duval*, 19.

⁶² Vgl. *Engemann*, 70–78.

⁶³ Vgl. besonders die Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst I–III von *Th. Klauser*, *JbAC* 1, 1958, 20–51; 2, 1959, 115–145; 3, 1960, 112–133.

⁶⁴ Außer *Klausers* Studien (s. Anm. 63) die sich bis zu *JbAC* 10, 1967, fortsetzen, vgl. jetzt das Werk von *Schumacher* mit seinen ergänzenden Aspekten (vgl. Anm. 12), die ohne Verständnis für die Probleme der christlichen Spätantike *N. Himmelmann*, *BonnJb* 179, 1979, 788–795, kritisiert.

⁶⁵ Dazu allgemein von größter Bedeutung *N. Himmelmann*, *Über Hirtengenerie in der antiken Kunst*, *Abh. Rhein.-Westf. Akad. Wiss.* 65, 1980.

⁶⁶ *H.-I. Marron*, *Μουσικὸς Ἀνήρ*, 1938.

⁶⁷ *A. Rumpf*, *RAC* 6, 312–342 s. v. Eros (Erosen) II (in der Kunst).

Entstehung der christlichen Kunst und ihres eigenen biblischen Bilderschatzes in spätantoinischer Zeit zukommt⁶⁸.

IV

Wir können und wollen hier nun nicht die Entfaltung dieses christlichen Bildkreises in seiner diffizilen Problematik zwischen jüdischen und griechisch-römischen Kunstäußerungen weiter verfolgen⁶⁹, sondern wollen uns statt dessen zwei Konsequenzen für die Kirchengeschichte zuwenden, indem wir nach den Menschen fragen, die diese Grabeskunst in Auftrag gaben und die an ihrer Herstellung beteiligt waren.

Die Auftraggeber dieser frühen christlichen Grabeskunst müssen – vielleicht schon von den frühesten Katakombenmalereien an, sicherlich aber seit den frühen Sarkophagreliefs – eine für die Werkstätten und damit auch für den allgemeinen nichtchristlichen Kunstbetrieb interessante Käuferschicht dargestellt haben⁷⁰, deren besondere Wünsche in das allgemeine Werkstättenprogramm aufzunehmen lohnend erschien. Möglicherweise waren bei den Katakomben eigene kirchlich angestellte Dekorateur am Werk⁷¹. Spätestens aber mit den Sarkophagen wurden die christlichen Käuferinteressen und Programmwünsche vom allgemeinen Kunsthandel aufgenommen. Das gilt erst recht für vollplastische Darstellungen, wie sie für das Jonasthema um

⁶⁸ Wie oben betont wurde, besitzen wir keine Denkmäler christlicher bildender Kunst vor dem 2. Jahrhundert. Insofern behalten die Ausführungen von *A. M. Schneider*, *Die ältesten Denkmäler der römischen Kirche*, FS zur Feier des zweihundertjährigen Bestehens der AWG, 2, phil.-hist. Kl. 1951, 166–198, und *E. Dinkler*, *Älteste christliche Denkmäler*, Signum Crucis, 1967, 134–178, ihr Recht und ihre Bedeutung. Doch dürfte das auf uns gekommene Material seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts nicht den Anfang der christlichen Kunst darstellen. Dafür sprechen zunächst überlieferungsgeschichtliche Gründe und im besonderen die bessere Quellenlage, die mit der Erfindung der Katakomben gegeben wurde und dann in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts mit den Massenkonzersionen zum Christentum, die aus diesem Zeitabschnitt den Triumph der Christenheit (*W. H. C. Frend*) machte, noch bessere Bedingungen erhielt. Weiterhin gewinnt vor diesem Hintergrund die Bezeugung von Daniel- und Jonasbildern durch Kelsos (Anm. 61) zusätzliche innere Wahrscheinlichkeit. Sollte diese Annahme richtig sein, dann würde der Umstand, daß diese Kunst in den „Äußerungen der Alten Kirche zur Kunst“ (dazu *Th. Klauser*, *Gesammelte Arbeiten* (Anm. 4), 328–337) nicht zur Kenntnis genommen wird, um so erstaunlicher sein – und besonders bezeichnend für die Genusbeschränktheit patristischer Aussagen. Eine bemerkenswerte Ausnahme bedeutet die Notiz Rufins über Efeu- oder Kürbislaube auf Jonas-Grabdenkmälern (*Ruf. Aq.*, *Apol. c. Hieron.* 2, 39 f., *CCSL* 20, 114, *M. Simonetti*). – Auf den parallelen Umstand, daß wir für das Ende des zweiten Jahrhunderts auch schon das christliche Grabepigramm besitzen, sei nachdrücklich hingewiesen, vgl. dazu Verf., *Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm*, *JbAC* 23, 1980, 22–45.

⁶⁹ Neben *M. Gough*, *The Origins of Christian Art*, 1973, 18–48; *Engemann*, 70–87; *Brenk*, *PKG Suppl.* 1, 1977, 16–36; *E. Kitzinger*, *Byzantine Art in the Making*, 1977, 7–21, vgl. jetzt besonders die einschlägigen Artikel in *K. Weitzmann* (Hersg.), *Age of Spirituality*. Metropolitan Museum 1977–1978, 1979.

270 mit den sog. Clevelandstatuetten vorliegen⁷². Wie dieser christliche Käuferwunsch, der sich gerade und allein mit dem Beispiel der Jonasdarstellung im dritten Jahrhundert in weiten Teilen der römischen Ökumene –

⁷⁰ Eine solch sozialgeschichtliche Auswertung von Monumenten für die Geschichte der Alten Kirche hat Verf. auch versucht in: Die Tafeldeckel der christlichen Sarkophage konstantinischer Zeit in Rom. Studien zu Struktur, Ikonographie und Epigraphik, 1982. Für die nichtchristliche Sarkophagplastik des dritten Jahrhunderts ist die Arbeit von *Kampen* (Anm. 18) wichtig, doch belastet durch den sowohl stil- als auch sozialgeschichtliche Implikationen beinhaltenden Terminus „arte plebea“, der wesentlich von *R. Bianchi Bandinelli*, *Dialoghi di Archeologia* 1, 1967, 7–19, geprägt wurde (vgl. auch *ders.*, Rom, Das Zentrum der Macht, 1970, 445, Index s.v. Plebejerkunst; *ders.*, Rom. Das Ende der Antike, 1971, 463 s.v.). Viel differenzierter ist B. B. in dem 1952 geschriebenen Aufsatz: *La crisi artistica della fine del mondo antico*, in: *R. B. B.*, *Archeologia e cultura*, 1979, 181–223, vgl. etwa 201: „E quando questa classe della piccola borghesia popolare diverrà, dopo la riforma diocleziana, classe dirigente, *l'arte popolare* (Kursive vom Verf.) passerà dalle stele provinciali e dai modesti rilievi privati ai sarcofagi con scene di magistrati, all'arco di Costantino, ai sarcofagi cristiani“. Dies ist differenzierter und historisch präziser als etwa *G. Rodenwaldt*, *Eine spätantike Kunstströmung in Rom*, *Röm. Mitt.* 36/7, 1921/2, 58–110, der eine volkstümliche Kunstströmung annimmt, die Einfluß auf die Sarkophagdarstellung gewonnen hätte, weil mit den Christen einfachere Volksschichten Auftragneher geworden wären. – Zur Kritik an Terminus und Konzept der „arte plebea“ vgl. auch *Engemann*, 74.

⁷¹ Wenn diese denn auch vielleicht als *fossore* (dazu *E. Conde Guerri*, *Los „Fossore“ de Roma paleocristiana*, 1979) dem *Clerus minor* angehörten, so war ihr artistisches Bestreben doch keineswegs auf einen „christlichen“ Stil gerichtet, sondern hatte vielmehr den Ehrgeiz, auf der Höhe des Stiles und der Dekorationsmode der Zeit zu sein. Dadurch eröffnete sich der Katakombenforschung ein Weg, mit den kunstwissenschaftlichen Methoden der Stil- und Dekorationsforschung zu einer genauen Chronologie der Katakombenmalerei zu gelangen, vgl. *F. Wirth*, *Römische Wandmalerei vom Untergang Pompejis bis zum Ende des 3. Jahrhunderts*, 1934; *J. Kollwitz*, *Die Malerei der konstantinischen Zeit*, *Acten* 7. Int. Kongr. Christl. Arch. Trier 1965, 1969, 29–158; *H. Mielsch*, *Zur stadtrömischen Malerei des 4. Jahrhunderts n. Chr.*, *Röm. Mitt.* 85, 1978, 151–207; *ders.*, *ANRW* II 12, 2, 157–264. Neben diese Methode und in ein wechselseitiges Korrektivverhältnis zu ihr tritt die archäologische Bodenforschung in den Katakomben, deren entscheidende Schritte durch *G. B. de Rossis* *Roma Sotterranea*, 3 Bde, 1864–1877, durch *P. Stygers* „Ausgrabungstheorie“ (vgl. *P. Styger*, *Die römischen Katakomben*, 1933, und *ders.*, *Römische Märtyrergrüfte*, 1935) erfolgten. Jetzt arbeitet der Arbeitskreis um *L. Reekmans* weiter an diesem Vorhaben, vgl. *L. Reekmans*, *La tombe gu Pape Corneille et sa région cémétériale*, 1964, dazu *H. Brandenburg*, *Das Grab des Papstes Cornelius und die Lucinaregion der Calixtus-Katakombe*, *JbAC* 11/2, 1968/69, 42–54, und schließlich *L. Reekmans*, *Die Situation der Katakombenforschung in Rom*, *Rhein. Westf. Ak. Wiss.*, *Vorträge G* 233, 1979. – Zurückhaltung muß bei der Übertragung der römischen historischen Voraussetzungen auf andere Orte herrschen: so wissen wir nichts über den historischen Ort des einzigartigen alexandrinischen Jonasgemäldes (Alexandria, Musée Gréco-Romain, inv.nr. 27030) in einer der alexandrinischen Westnekropolen: *H. Riad*, *Tomb Paintings from the necropoles of Alexandria*, *Archaeology* 17, 1964, 169–172; *ders.*, *Quatre tombeaux de la nécropole ouest d'Alexandrie*, *Bull. Soc. Arch. Alexandrie* 42, 1967, 89–96; *Awaaad Houssein*, *Recent archaeological discoveries at Alexandria*, *Ann. Arch. Arab. Syr.* 21, 1971, 197; *H. Brandenburg*, *Acti 9. Congr. Int. Arch. Crist.* 1975 (1978) 1, 342 f. (1. Hälfte des 3. Jh.s); *ders.* in: *PKG Suppl.* 1, 108.

in Rom, Unteritalien⁷³, Kleinasien⁷⁴ und Alexandrien⁷⁵ – nachweisen läßt, die Werkstätten zum Experimentieren führte, wie man ihm entgegenzukommen suchte, zeigt etwa um 300 die sog. Velletriplatte⁷⁶. Über ein halbes Jahrhundert vor der konstantinischen Friedenszeit erwiesen sich also Teile der christlichen Gemeinde öffentlich durchaus als Mitglieder der kunsttragenden Schicht des römischen Reiches⁷⁷. Auf die Bedeutung dieses Umstandes nicht nur für die Kunst- und Kulturgeschichte der vorkonstantinischen Kirche, sondern auch für die Sozialgeschichte der Alten Kirche soll hier nur hingewiesen werden.

Mit dem zweiten hier herausgegriffenen Aspekt kehren wir explizit zu unserer Fragestellung frömmigkeitsgeschichtlicher Art zurück. Denn diese Kunstwerke sind zugleich eine Quelle für die Frömmigkeitsgeschichte bestimmter Kreise der christlichen Gemeinde, wie wir wohl vorsichtig formulieren müssen. Unser Material führt uns so beiläufig vor Augen, daß jede artikuliert Frömmigkeit auch ihre schichtenspezifische Dimension besitzt⁷⁸. Die Äußerungen dieser Frömmigkeit stoßen sich an mehreren Punkten mit dem theologischen Denken der Zeit⁷⁹. Diese Spannung sei nun wieder am Beispiel des Jonasbildes verfolgt. Dabei wollen wir das große Skandalon

⁷² Vgl. Anm. 13 und W. D. Wixom, *Early Christian Sculptures at Cleveland*, Bull. Cleveland Mus. Art 54, 1967, 65–88 k; *ders.* in: *Age of Spirituality* (vgl. Anm. 69), 406–411: nr. 362–368. – Mit den Clevelandstatuetten muß auch der sog. Tarsos-Cippus im Metropolitan-Museum New York, inv.nr. 1877, 7 zusammengesehen werden: O. Feld in: PKG Suppl. 1, 170, nr. 138 b; E. Dinkler in: *Age of Spirituality* (Anm. 69), 411 f., nr. 369 (um 300).

⁷³ Nekropole des Felix-Heiligtums von Nola-Cimitile, dazu E. Dinkler, *Älteste Denkmäler* (vgl. Anm. 68), 146 f.; zuletzt H. Brandenburg, PKG Suppl. 1, 108.

⁷⁴ S. Anm. 72.

⁷⁵ S. Anm. 71 am Ende.

⁷⁶ Velletri, Museo Civico, inv.nr. 171, dazu E. Dinkler in: *Age of Spirituality* (vgl. Anm. 69), 413 f.: nr. 371. Daneben sind auch die sog. Polychromen Fragmente in Rom, Museo Nazionale Romano, inv.nr. 67606/7 für diese Fragestellung aufschlußreich: H. Brandenburg, PKG Suppl. 1, 137, nr. 70 a und b; E. Dinkler, *Age of Spirituality*, 414–416, nr. 372 f.; *ders.*, *Christus und Asklepios*, SAH phil.-hist. Kl. 1980, 2.

⁷⁷ Vgl. dazu auch das offene christliche Bekenntnis auf den phrygischen Χριστιανοί Χριστιανοῖς-Inschriften, deren vermuteten montanistischen Charakter jetzt E. Gibson, *The „Christians for Christians“ Inscriptions of Phrygia*, Harvard Theol. Studies 32, 1978, zurecht widerlegt hat; dazu Verf., JbAC 23, 1980, 166–171.

⁷⁸ Damit ermöglicht das archäologische Material auch der alten Kirchengeschichte, Aussagen über eine religionssoziologische Differenzierung des Christentums zu machen, wie es in der neueren Kirchengeschichte seit langem selbstverständliche Norm ist.

⁷⁹ Neben Elliger (vgl. Anm. 61) und *ders.*, *Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst*, 1934, und Klausner (vgl. Anm. 68) auch H. Koch, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*, FRLANT N.F. 10, 1917.

überhaupt, nämlich die Tatsache einer christlichen Bildkunst⁸⁰, gänzlich beiseite lassen und vielmehr einfach zur Kenntnis nehmen, daß wir im dritten Jahrhundert Christen treffen, die sich ihre repräsentativen Grabdenkmäler, zu deren Errichtung sie sich als Kinder ihrer Zeit – ihrer gesellschaftlichen Stellung entsprechend – verpflichtet fühlten, nicht ohne einen entsprechenden Bildschmuck vorstellen konnten. Dabei bleibt überraschender als die christliche Bildkunst als solche noch das Phänomen, daß ganz analoge Überlegungen⁸¹ sich auch bei der Ausstattung liturgisch verwendeter Räume durchgesetzt haben, wie es das einzige sicher vorkonstantinische kirchliche Versammlungshaus belegt, dessen Wanddekoration erhalten ist, Dura Europos⁸². Die Bilderfeindlichkeit der Theologen ist eine Seite, die andere Seite ist die Bilderfreundlichkeit anderer Teile der christlichen Gemeinden der Alten Kirche. Letztere benutzten für ihre Grabdenkmäler neben den Bildformeln neutralreligiöser Ideale⁸³ das mehr oder weniger stark biblisch verankerte Bild nach Art der im sepulkralen Kontext verwendeten mythologischen Bilder. Hier wie dort lassen sich die Tendenzen zur Identifizierung des Verstorbenen mit der Gestalt des Mythos beobachten, etwa durch Porträtköpfe, Zentrierung und größenmäßige Dominanz des Identifizierten auf der Sarkophagfront – beides bildliche Ausdrucksmittel jenseitssymbolischer Vorstellungen einer Privatapotheose⁸⁴, der Topik der Inschriften entsprechend⁸⁵.

Das so geartete Bild des Jonas konnte ebenso wie die anderen atl. Rettungsbilder, die dann auch sehr schnell beliebt wurden, einen liturgischen Anknüpfungspunkt und Anhalt in den sog. Paradigmengebeten⁸⁶ der Gebetsliteratur finden, in einer jüdischen Gebetsgattung, in der Jonas zuerst im Gebet des Eleaser im 3. Makkabäerbuch begegnet: τὸν τε βυθοτρεφοῦς ἐν γαστρὶ κήτους Ἰωάνν τηκόμενον ἀφιδῶν ἀπήμαντον πᾶσιν οἰκείους ἀνέδειξας, πάτηρ⁸⁷.

⁸⁰ Vgl. neben der genannten Lit.: *H. v. Campenhausen*, Die Bilderfrage als theologisches Problem in der alten Kirche, in: *Das Gottesbild im Abendland*, Glaube und Forschung 15, 1959, 77–108.

⁸¹ Die Parallelität betrifft die Doppelfunktion der Mission und der consolatio. Entscheidend ist dabei der Vergleich mit der lokalen malerischen Ausstattung nichtchristlicher Kultanlagen, besonders mit dem Genus der Tempelmalerei.

⁸² Vgl. *H. Kraeling*, The Christian Building: The Excavations at Dura-Europas. Final Report 8, 2, 1967; *O. Perler*, Zu den Inschriften des Baptisteriums von Dura Europos, *Epektasis*. Mém. J. Daniélou, Paris 1972, 175–185; *E. Dinkler*, in: *Age of Spirituality* (Anm. 69), 404 f., nr. 360.

⁸³ S. o.

⁸⁴ *Engemann*, 25, Anm. 100.

⁸⁵ S. o.

⁸⁶ Grundlegend immer noch *K. Michel*, Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit, 1902; vgl. auch *Th. Klauser*, in: *J. Märki-Boehringer – F. W. Deichmann – Th. Klauser*, Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort, *Antike Kunst*, Beih. 3, 1966, 16.

⁸⁷ 3 Makk 6, 8.

Diese Gebetsgattung wurde von den Christen übernommen und fand in den *commendationes animae* eine lange Nachgeschichte⁸⁸. Nicht immer, aber oft begegnet Jonas in dieser vielfältig überlieferten Gebetsliteratur⁸⁹. Einen Reflex solcher Gebete bietet die sog. Podgoritzaschale aus der Leningrader Eremitage⁹⁰ mit ihren Darstellungen: Abrahamsopfer, Drei Jünglinge im Feuerofen, Daniel in der Löwengrube, Petrusquellwunder, Lazaruserweckung und Jonaszyklus⁹¹ und Beischriften. Zu den Jonasbildern heißt es: *Diunan de ventre zeti liberatus est*⁹².

Was auf der Glasschale historisches Rettungsbild ist: *liberatus est*, ist in der Grabeskunst dem Genus demäß Hoffnungsbild⁹³. Die Hoffnung ist in der Bildsprache der Zeit und gemäß den Gesetzen der spätkaiserzeitlichen Bildkunst abbildbar. Hoffnung wird hier zu einem realen Bilde und zu einem Bilde von Realitäten, die jetzt schon in einem glücklicheren Jenseits präsent sind. Es erscheint also nicht nur der Verstorbene im Jenseits als gegenwärtige Realität, sondern das Jenseits selbst erscheint, bestimmt als universale felicitas und pax durch die entsprechenden eindeutigen römischen Bildformeln. Gegenwärtige Rettung gelangt in der Addition zeitgenössischer Glücksideale zur Darstellung, und lediglich ein leichter biblischer Akzent christianisiert Hoffnung und Hoffende.

Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung findet also für die Zeit der Alten Kirche in der nichtliterarischen Überlieferung einen weiten Quellenbereich, in dem – wie etwa bei dem Beispiel des Jonas – Aussagen zum Verständnis des Todes und des Jenseits gemacht werden, die in einer deutlichen Distanz zu den Aussagen der Kirchenschriftsteller über diesen Themenbereich stehen. Dabei bleibt die doppelte Relativierung der Aussagen der frühchristlichen Monumente zu beachten: einmal ihre gruppenspezifische Begrenzung, zum anderen der Umstand, daß uns hier Äußerungen von Frömmigkeit im Medium einer durch die künstlerische Tradition geprägten Bildersprache begegnen⁹⁴. Als eigentliche Aussage ergibt sich dann die Identifikation mit dem Schicksal des biblischen Helden, aufgefaßt und dargestellt als direktes und präsenten Gerettetsein in eine ewige pax terra marique, wie es den religiösen, sozialen und kulturellen Idealen der Zeit entspricht.

⁸⁸ Vgl. *L. Gougaud*, *Etudes sur les „Ordines commendationis animae“*, Eph.Lit. 49, 1935, 3–27.

⁸⁹ Vgl. *Michel*, 1–48, und den Überblick bei *C. M. Kaufmann*, *Handbuch der christlichen Archäologie*, 1913, 249 f. 330 f.

⁹⁰ Leningrad, Eremitage, vgl. *Kaufmann*, 624, mit fig. 254; *Dassmann*, 51, Anm. 341.

⁹¹ Schiffszene, Verschlingung, Jonas irritatus mit Ketos.

⁹² *Diehl* 2426.

⁹³ Der Ausdruck wurde zuerst von *Stuiber* verwendet (Anm. 13, S. 136–151) und ist dann von *Engemann* übernommen worden (70–74).

⁹⁴ Vgl. etwa *Marrou*, *Décadence* (Anm. 4), 53–59.

V

Gehen wir nun noch einen Schritt weiter und fragen nach dem Verhältnis dieser Grabeskunst und der sich in ihr dokumentierenden Frömmigkeit zu der Theologie der Alten Kirche. Wir sehen mit Erstaunen: ohne daß man in den Bildern den Versuch einer Korrektur des Denkens der Väter finden kann, ohne daß man andererseits bei den Vätern einen Protest gegen den Gebrauch der Prophetengestalt in der Grabeskunst bemerken kann – scheinen die Väter die Kunst am Grabe doch gar nicht einer Beachtung wertzufinden –, weicht das Denken der Väter grundsätzlich von den frommen Bildern in zwei Hauptpunkten ab: sie sind nicht am Heroen, sondern am Bußprediger Jonas interessiert, und sie vertreten die Lehre von der zukünftigen Auferstehung und einem Endgericht, beides mit jeweils verschiedenen Akzentuierungen und Vorstellungen⁹⁵. Doch gegenüber den Äußerungen der Frömmigkeit in den Inschriften und den Werken der bildenden Kunst wirken die unterschiedlichen Äußerungen theologischen Denkens geschlossen in der Andersartigkeit ihrer Aussage.

Die Gegensätzlichkeit beider Bereiche und ihrer Aussagen zeigt die große Fülle christlicher Aussagemöglichkeiten in dem breiten Spektrum zwischen „frommen“ und „theologischen“ Aussagen. Damit werden unsere Vorstellungen von der Alten Christenheit in überraschender Weise erweitert, erschließen sich uns hier doch wenigstens Teile der christlichen Gemeinden selbst, die sonst neben den Theologen stumm bleiben. Und sie erschließen sich nicht in der Weise bloßer verdoppelnder Wiederholung theologischer Lehre und kirchlicher Predigt, sondern in einem ebenso intensiven wie originellen Akkulturationsstand von Antike und Christentum.

Wenn nun aber diese so stark zeitverhaftete Aussage der Kunst zwar ihrer Zeit bedeutsam war, aber nicht wirkungsgeschichtlich über ihre Zeit hinaus wirksam wurde, dann ist wiederum die Theologie an dieser Entwicklung nicht unbeteiligt. Denn wenn hier zum Teil auch sicher ganz äußere Umstände walten, indem die Bedingungen des Kunstschaffens andere wurden, so erkennen wir doch immer schärfer, wie sehr der selektionierende Tradierungsprozeß der literarischen Überlieferung ein von vielen Seiten gesteuerter und durch viele Faktoren bedingter kirchlich-theologischer Rezeptionsvorgang gewesen ist, bei dem ebenso theologische Autorität wie biblische Orientierung und jeweils orthodoxe Dogmatik zu entscheidenden Motiven wurden – alle drei Kriterien, die dem mehrdeutigen Bild gerade wegen der Traditionsgebundenheit seiner Formulierungen von vornherein fehlen müssen.

⁹⁵ Vgl. jetzt reiches Material in TRE 4, 467–477 s.v. Auferstehung I/4 (*R. Staats*). Auch hier gilt, was *M. Kaser* zum Grabrecht als einer anderen auf das Grabwesen bezogenen Materie feststellt: „... daß wir . . . , wenn wir allein auf unsere juristischen Quellen angewiesen wären und nicht daneben das Anschauungsmaterial der Inschriften besäßen, ein überaus lückenhaftes und irreführendes Bild bekämen“ (Zum römischen Grabrecht, *Zs. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch.* 108, Rom. Abt. 95, 1978, 15–92, dort p. 89).

Demgegenüber wirkt die Frömmigkeit der Alten Kirche, für die wir einen eigenen Quellenbereich im frühchristlichen Bild suchten und in der Sepulkralkunst eine frömmigkeitsgeschichtliche bedeutsame Antwort für den Bereich des Todes und des Jenseits fanden, sehr viel stärker als die patristische Literatur der allgemeinen Frömmigkeit der Zeit und ihren Ausdrucksmitteln verbunden.

Das Beispiel des Jonas zeigt uns, daß Theologie und Frömmigkeit nahezu beziehungslos nebeneinander stehen konnten – lediglich vielleicht durch ein liturgisches Glied in der Gebetsliteratur verbunden. In diesem Falle übte die Theologie ihr vermeintliches Richteramt über fromme Äußerungen der Gemeinde nicht aus – und erhalten blieben uns die einzigartigen Dokumente der frühchristlichen Kunst. Erhalten blieben uns damit die Dokumente einer kultur- und kunstbejahenden Frömmigkeit der Alten Christenheit, die sich in einem erstaunlichen Maße der ihr vorgegebenen Frömmigkeit nichtchristlicher Prägung und deren monumentalen Äußerungen verpflichtet fühlte, und gerade in dem zentralen Bereich der Konfrontation mit Tod und Jenseits. Erhalten blieben uns schließlich Monumente, deren kirchengeschichtlicher und missionsgeschichtlicher Bedeutungszusammenhang nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Denn nach einem der schärfsten Kritiker des Christentums in altkirchlicher Zeit verdankte es seinen Erfolg nicht etwa seinen Theologen und der Logik seines Dogmas, sondern neben seiner Philanthropie und einem „geheuchelten Ernst in der Lebensführung“ seiner Glieder gerade der *περὶ τὰς ταφὰς τῶν νεκρῶν προμήθεια*⁹⁶.

So war christliche Bildkunst am Grabe und die Religiosität, die in ihr zum Ausdruck kam, nicht nur Reflex christlicher Partizipation an der neuen Religiosität der Spätantike, die diesen Zeitabschnitt in so hohem Maße als einen eigenen bestimmt⁹⁷, sondern auch eine Voraussetzung dafür, daß diese neue Zeit zur christlichen Spätantike werden konnte⁹⁸. Unter diesen Aspekten erscheinen Frömmigkeit und ihre Ausdrucksformen in einer Bedeutung, vor der das Urteil mit der dogmatischen Elle verstummt. Dem Kirchenhistoriker bleibt aber nicht allein die Alternative des Interesses an Elegantem, an Raritäten und vielleicht gar Obskuritäten oder aber seine Liebe

⁹⁶ Julian ep. 84, Bidez I, 2, 144.

⁹⁷ *Marrou*, 42–51.

⁹⁸ Gerade wenn Marrous Bild der Konvergenz der verschiedensten Erscheinungen des sozialen, kulturellen und geistigen Lebens zur christlichen Spätantike zutreffend ist (vgl. auch die Schilderung der *christiana tempora* durch M. in: *Geschichte der Kirche* 1, 1963), wird man doch geneigt sein, in dieser Zeit nicht nur Licht und Schatten zu sehen, sondern kaum Licht und viel Schatten. Allerdings muß sich solch Urteil fragen lassen, wieweit es komplexer Ausdruck der Unsicherheit nach 1600 Jahren Staatskirche und einem halben Jahrhundert unvollkommener Trennung von Kirche und Staat ist.

zu den underdogs der Kirchengeschichte, die nie genügend beachtet werden, sondern auch hier gilt es vielmehr Josephs Weisheit nachzueifern: Gen 50, 20⁹⁹.

⁹⁹ Eine solche Betrachtungsweise hat eine bestimmte Bedeutung für die Frage nach der theologischen Relevanz der Kirchengeschichte, die jüngst K. Schatz neu verhandelt (*K. Schatz, Ist Kirchengeschichte Theologie?*, Theol. Phil. 55, 1980, 481–513, mit ausführlicher Diskussion der Lit. der letzten Jahre zum Thema). Schatz ist wissenschaftstheoretisch und speziell an der Frage nach objektiver Wertung kirchengeschichtlicher Prozesse an theologischen Maßstäben interessiert. Aber hat die Kirchengeschichte nicht noch eine andere theologische Funktion als die des von Schatz richtig beschriebenen ekklesiologischen Werturteils, „in dem der Kirchenhistoriker die faktische Geschichte der Kirche als Selbstvollzug des theologischen Wesens Kirche zu verstehen sucht, d. h. zu zeigen, ob und inwiefern in historischen Wandlungsprozessen die Kirche ihr eigentliches Wesen bewahrt, bzw. in eine neue Situation übersetzt hat“ (510 f.)? Wenn es so „theologische und zugleich auch historische Aufgabe ist, diese Identität auch im Anderen, Fremden und sich Wandelnden wiederzufinden“ (ibd.), gehört dann dieser Umgang mit Geschichte und insbesondere mit der eigenen kirchlichen Geschichte nicht auch in eine theologische Tugendlehre? Denn wenn H. I. Marrou die Arbeit eines jeden Historikers beschreibt: „Es handelt sich um die Erkenntnis des Menschen – des Menschen in seinem Reichtum, seiner verwirrenden Vielfalt, seiner Unendlichkeit, also um einen Bereich des esprit de finesse, des Sinnes für Nuancen: die Wahrheit, um die es sich handelt, hat sich nicht vor der knappen Strenge des geometrischen Geistes oder wenigstens (denn die wahre Mathematik erfordert mehr Subtilität) vor den engen Kategorien zu verantworten, die man gerne mit diesem Namen belegt“ (Über die historische Erkenntnis, 1973, 261), so gilt diese Beschreibung auch und gerade für den Kirchenhistoriker. Hier liegt auch ein Teil der Relevanz der sog. Hilfsdisziplinen für die Kirchengeschichte – so auch der Christlichen Archäologie –, die das Bild von den *Menschen* in der Kirche schärfer zeichnen helfen. Darüber hinaus stellt sich aber dem Kirchenhistoriker die Aufgabe doppelt: zur Erkenntnis des Menschen soll die Erkenntnis der Kirche treten – ebenfalls unendlich und nicht more geometrico mit Alternativmodellen zu messen, wie Schatz es will. Hier muß zur Erkenntnis die theologische Tugend der Liebe hinzutreten – und wo besser als in der Kirchengeschichte können Theologen dies Ethos lernen?

Sprachschichten in der lateinischen Übersetzung der Lateranakten von 649

Von Rudolf Riedinger

Daß man „mit Statistik alles und nichts beweisen“ könne, ist heute ein ebenso verbreitetes Schlagwort wie ehemals Goethes „mit Worten läßt sich trefflich streiten“. Es kann deshalb nicht verwundern, wenn man über wortstatistische Überlegungen, die zu den lateinischen Übersetzungen griechischer Häretikertexte des siebenten Jahrhunderts vorgetragen wurden, mit Achselzucken hinweggeht¹.

Niemand, der einmal als Philologe mit Computerausdrucken gearbeitet hat, wird von diesen die Lösung aller sprachlichen Rätsel erwarten, denn dafür ist ein Rechner wirklich zu „dumm“, er kann nur addieren, das aber sehr schnell. Es ist aber auch nicht einzusehen, weshalb man sich einer Rechenanlage nicht dort und in einer Weise bedienen dürfte, wo und wie sie ihre Qualitäten auszuspielen vermag. Dazu aber müssen die näheren Umstände, die das ermöglichen, gewissenhaft bedacht werden. Im vorliegenden Falle handelt es sich nun um die lateinischen Übersetzungen zweier griechischer Konzilsakten aus dem 7. Jh., die beide in Rom hergestellt wurden,

¹ R. Riedinger, Lateinische Übersetzungen griechischer Häretikertexte des siebenten Jahrhunderts, Sitzungsberichte d. ÖAdW, philos.-hist. Kl. 352. Bd, Wien 1979, S. 18–23 und 41–61 (im Folgenden abgekürzt SiBer). – Fragestellung, Methode und Ziel solcher Untersuchungen werden von K. Aland im Vorwort zur 6./7. Lieferung (1978) der „Vollständigen Konkordanz zum griechischen Neuen Testament“ so erläutert: Vielleicht wird mancher Benutzer mit Überraschung feststellen, welch großen Raum der Artikel καί in dieser Doppellieferung einnimmt. Aber ich möchte meinen, daß mit der vollständigen Verzeichnung der 10 486 Vorkommnisse von καί ein wesentlicher Fortschritt erreicht ist. Moulton-Geden hat καί überhaupt nicht aufgenommen, und selbst Bruder verzeichnet das Stichwort nur unvollständig, hier ist es zum ersten Mal vollständig mit seinen Begleittexten wiedergegeben. Daß καί zu den stilbildenden Besonderheiten des Markusevangeliums gehört, ist lange bekannt, daß vor wenigen Jahren unter amerikanischen Gelehrten ein lebhafter Streit über die Echtheit der Paulusbriefe auf der Grundlage der Häufigkeit des Vorkommens von καί ausgetragen worden ist, wahrscheinlich weniger. Hier wurde unter Einsatz des Computers und seiner Zählung der Vorkommnisse von καί versucht nachzuweisen, daß nur die vier Hauptbriefe (Röm, 1/2 Kor, Gal) und der Philemonbrief von Paulus stammen könnten. Einer der Opponenten erklärte damals in diesem Zusammenhang, daß ein Urteil erst möglich sei, wenn „die Tests selber getestet“ werden können: die vorliegende Doppellieferung gibt die erste Möglichkeit dafür. In Band II der „Vollständigen Konkordanz“ sind die Vorkommnisse von καί für jede neutestamentliche Schrift zwar verzeichnet, aber nur rein zahlenmäßig, erst diese Doppellieferung gibt die Grundlage für eine vollständige Nachprüfung.

also um lateinische Übersetzungstexte, denen aus ihrer Zeit nichts Vergleichbares entgegengestellt werden kann². Diese beiden Konzilsakten können sich jedoch gegenseitig beleuchten, wenn man von ihrem Wortmaterial einen Worthäufigkeitsindex herstellt und diesen genau durcharbeitet³. So lassen sich Differenzen feststellen, die beim normalen Durcharbeiten der Texte (sozusagen „in Längsrichtung“) niemals auffallen würden.

Nun wird allgemein zugestanden, daß die Übersetzung der Akten des VI. ökumenischen Konzils zu Konstantinopel (680/81) aus den Jahren 682–701 (Mansi 11, 195–738) tatsächlich eine Übersetzung nach dem Griechischen ist, die Akten der Lateransynode von 649 (Mansi 10, 863–1186)⁴ aber gelten weithin als original lateinische Sitzungsprotokolle eines Konzils, das unter Papst Martin I. (649–653/6) im Oktober 649 im Lateranpalast zu Rom abgehalten worden ist⁵. Man weiß aus den Akten selbst, daß während dieser Synode eine rege Übersetzertätigkeit vonseiten der anwesenden griechischen Mönche geherrscht hat, und versteht deshalb sowohl den lateinischen als auch den griechischen Aktentext im diplomatischen Sinne als authentisch⁶. Die Vorstellung aber, daß dieser griechische Aktentext das Original und der lateinische seine Übersetzung sein soll, erscheint als so ungeheuerlich, daß man sich damit nicht einverstanden erklären will. Mit der Voraussetzung eines griechischen Originals wäre ja die bisher im üblichen Sinne angenommene Historizität eines in Rom abgehaltenen lateinischen Konzils zerstört. Ein anderes Argument, das auf den ersten Blick schlüssig zu sein scheint, lautet: Fälschungen werden stets *post factum* vorgenommen, hier aber wird einem die Vorstellung zugemutet, daß dieser Aktentext (Original und Übersetzung) bereits vor dem Konzil unter Papst Theodor (gest. 14. Mai 649) und auf Betreiben von Maximos dem Bekenner entstanden sein soll.

² Die literarhistorische Situation dieser beiden Konzilsakten wurde schon wiederholt dargestellt. Es sei erlaubt, auf meine Arbeiten hinzuweisen, die in SiBer, S. 9. Anm. 2, genannt werden. Außerdem: Zwei Briefe aus den Akten der Lateransynode von 649, in Jahrbuch d. Österr. Byzantinistik 29 (1980) 37–59.

³ Sowohl die Lateransynode von 649 als auch das VI. Konzil von 680/81 behandeln denselben Themenkreis (die Monotheletendiskussion) mit einer im Griechischen weithin identischen Terminologie. Beide griechischen Texte wurden in einem zeitlichen Abstand von nur 30–50 Jahren in Rom ins Lateinische übersetzt. Die Gesamtzahl der lateinischen Worte in K (= VI. Konzil) beträgt 82 300, die in L (Lateransynode) 56 650. Das Verhältnis des Umfangs der Lateranakten gegenüber K beträgt also 61:100, so daß man nicht nur bei den Wörtern *et* und *est*, sondern auch bei anderen Wörtern normalerweise mit einem Häufigkeitsverhältnis von 6:10 rechnen darf (vgl. SiBer, S. 20–21).

⁴ Weil sich die Spaltenzahlen in den beiden Mansi-Bänden 10 und 11 nicht überschneiden (863–1186 und 195–738) ist bereits dadurch eine unmißverständliche Zitierweise möglich, und die Bandzahlen Mansis müssen im Folgenden dort, wo es an Platz fehlt, nicht mehr genannt werden.

⁵ Dazu vgl. zuletzt H.-J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, S. 307–310 und 492–501.

⁶ Das alles ist seit den grundlegenden Untersuchungen von E. Caspar, Die Lateransynode von 649, Zeitschr. f. Kirchengesch. 51 (1932) 75–137 und von dems., Geschichte des Papsttums 2 (Tübingen 1933) 553–586, bekannt.

Wenn man bedenkt, was Papst Agathon von seinen Legaten zum VI. Konzil schreibt⁷, die außer den beiden in Rom vorbereiteten Texten⁸ nichts mitnehmen konnten als den festen Willen, jede unbequeme Diskussion zu ersticken⁹, dann wird die Frage erlaubt sein, wie man sich nicht nur die Sammlung der meist griechischen Väterbelege (χορήσεις = testimonia) für die Lateransynode vorstellen soll¹⁰, sondern auch die Entstehung der überraschend kenntnisreichen Diskussionsbeiträge von Papst Martin¹¹, Maximus von Aquileia und Deusdedit von Caralis, nicht zu reden von den Ausführungen der „Synode“ und denen des Primicerius notariorum Theophylactus. Daß die Verhandlungen sogleich mit einer Rede beginnen, die von dem griechischen Text der „Synode“, vom lateinischen aber eben diesem Theophylactus zugeschrieben wird, scheint nicht zu der Frage Anlaß zu geben, wer hier nun wirklich gesprochen hat¹². Es hat wohl auch kein Gewicht, daß in den angeblich lateinischen Reden des Papstes zweimal das Kunstwort *infidia* vorkommt (entspricht ἀπιστία und πληροφορία), das sich sonst nur in Glossaren, also in zeitgenössischen philologischen Spezialwerken, findet¹³. *Infidia* in einer tatsächlich gehaltenen lateinischen Rede des Papstes aber wäre ebenso ungewöhnlich wie wenn heute ein Bischof in seiner Predigt die medizinische Fachbezeichnung eines Medikaments verwenden wollte.

Meinungen helfen in diesen Fragen nicht weiter, es muß nach Beweisen für diese oder jene Ansicht gesucht werden, nach Beweisen freilich, die ihr Gewicht nur aus den eigenen Erfahrungen des Lesers gewinnen können. Zur Verdeutlichung sei darauf hingewiesen, daß im Deutschen in den letzten Jahren neben vielen Amerikanismen einige Ausdrücke epidemisch geworden

⁷ E. Caspar übersetzt diesen Abschnitt (Mansi 11, 235/6 CD) in seiner Geschichte des Papsttums 2 (1933) 593 so: „Wie kann bei uns, die wir mitten in das Getriebe der Völker gestellt sind und um das tägliche Brot in Unsicherheit körperlich arbeiten müssen, eine umfassende Wissenschaft in den heiligen Schriften gefunden werden, es sei denn, daß wir die Entscheidungen der heiligen Väter und der ehrwürdigen fünf Synoden in Einfalt des Herzens und ohne Zweideutigkeiten bewahren.“

⁸ Mansi 11, 239–316.

⁹ Bezeichnend dafür ist, daß es in den griechischen Akten des VI. Konzils 13mal das lateinische Fremdwort φαλσεύειν = *falsare* gibt, zum ersten Mal in den Äußerungen der römischen Legaten (225 B 2 und 228 A 6), wodurch eine sehr enge Beziehung dieser griechischen Übersetzung zu den in lateinischer Sprache gehaltenen Reden der Legaten bezeugt wird. Diese konnten mit dem Vorwurf, daß der oder jener Text gefälscht sei, die Diskussion über seinen Inhalt sogleich unmöglich machen.

¹⁰ So zum Beispiel die Vorführung des höchst auffälligen Zitats aus einer Osterpredigt des Arianers Lukios, von dem uns nicht einmal mehr der Name bekannt wäre, wenn wir diese wenigen Sätze nicht besäßen (vgl. SiBer, S. 12, Anm. 4), vgl. unten, S. 198.

¹¹ Zu vergleichen sind Martins Äußerungen zu Ps.-Dionysios, Epist. ad Gaium, ob es hier καινή oder μά ἐνέργεια heißt (977/8 B – 979/80 D).

¹² Vgl. SiBer, S. 11, Anm. 4 zu Mansi 10, 941/2 BC. Gehört diese Rede (mit dem griechischen Text) Papst Martin oder (mit dem lateinischen Text) dem Bischof Maximus von Aquileia?

¹³ Vgl. Byz. Z. 69 (1976) 31–32.

sind, die man noch vor 15 Jahren in diesem Sinne überhaupt nicht kannte: „genau!“ für eine betonte Bejahung, „ich gehe davon aus“ für „ich setze voraus“ oder „ich nehme an“ und der Wunsch für „ein schönes Wochenende“ und einen „schönen Abend“, der früher allemal und völlig ausreichend ein „guter Abend“ war. Wenn man diese Sprachmoden und ihre geistigen Hintergründe (andere würden dafür sagen „gesellschaftlichen Hintergründe“) recht bedenkt, dann wird man zugeben, daß es sich dabei nicht um bedeutungsschwere Ausdrücke handelt, sondern um sprachliches Kleingeld, das aus irgend einem Grunde plötzlich als fein gilt.

Weil es nun dem Computer keinerlei Mühe macht, die jeweiligen Zeichenfolgen (gemeint sind geschriebene Wörter) in den lateinischen Texten beider Synoden exakt anzugeben und zu zählen, wurde der Versuch gemacht, solche Wörter zu finden, deren Häufigkeit zwischen beiden Texten, die normalerweise 6:10 sein müßte, stark differiert. Diese Wörter mußten dann auf ihr Vorkommen und auf ihre griechischen Entsprechungen hin untersucht werden, erst dann war es möglich, daraus statistisch und lexikographisch etwas zu erschließen. Wer zu lesen gelernt hat, dem werden freilich schon Zahlen wie die folgenden zu denken geben, auch wenn er in der einschlägigen Literatur keine Überlegungen finden wird, die sich auf Wortstatistik berufen:

	L : K		L : K
oportet	41 : 14	man erwartet	10 : 14
per	579 : 414	man erwartet	250 : 414 ¹⁴
pro	220 : 141	man erwartet	85 : 141
propter	151 : 109	man erwartet	65 : 109

Obwohl es sich hier zwar um eine deutliche, jedoch nur um eine relative Verlagerung der Häufigkeit handelt, ist es schwer vorstellbar, daß in einem Akten-text, der angeblich aus original lateinischen Reden verschiedener Bischöfe, aus Briefen und anderen Dokumenten und aus den lateinischen

¹⁴ Wie man sich die relative Beliebtheit von *per* in L vorzustellen hat, läßt sich an den Fragmenten des Theodoros von Pharan ablesen, von denen wir auch die von L unabhängige Übersetzung des VI. Konzils besitzen:

L			K	
959 A	4 : per	διά	567 B	14 : per
	A 10 : per	διά		C 5 : propter
	B 2 : ac per hoc	καὶ τεῦθεν		C 11 : et ex hoc
	B 5 : per	διά		D 3 : Ablativ
	E 3 : per	διά	570 B	2 : per
	E 9 : ab	παρά		B 9 : per
962 A	5 : per	διά		B 13 : per

L = 6mal per

K = 4mal per

Übersetzungen verschiedener griechischer Testimonien besteht, eben diese Wörter durchschnittlich erheblich häufiger verwendet worden sind als in den Akten des VI. Konzils, wo unstreitig eine weithin einheitliche Übersetzung vorliegt. Es kann sich hierbei um keine belanglosen Zufälle handeln, so große Zahlenwerte bezeugen einen einheitlichen Stil¹⁵ und keine Zufälle. Weil jedoch die Behandlung so zahlreicher Textstellen einen unverhältnismäßig großen Aufwand erforderlich machen würde und doch nur zu relativ schlüssigen Ergebnissen führen könnte, wurde davon abgesehen, das Vorkommen von *oportet*, *per*, *pro* und *propter* im einzelnen nachzuprüfen. Mit diesen Wörtern sollte jedoch gezeigt werden, daß es nicht die hier theologisch wichtigen Termini wie *operatio* und *uoluntas* sein können, die uns weiterführende Aufschlüsse über diese Übersetzungsarbeiten liefern, sondern scheinbar belanglose Kleinwörter, deren mehr oder weniger häufige Verwendung von den Übersetzern selbst (und ohne Computer auch von jedem heutigen Leser) nicht zu kontrollieren war. Bei der Auswahl der diakritischen Wörter konnte sogar auf *denuntiare* (11:0) und *di(g)noscere* (29:4) verzichtet werden, obwohl *dinoscitur* in L und nur in L 24mal als Hilfszeitwort verwendet wird (etwa bei Martin, 878 B 6 : τὸ παρ' αὐτῆς ὁριστικῶς ἐγκρινόμενον = quicquid ab ea definitiue confirmari dinoscitur) und schon dadurch interessant wäre. Als das Schlüsselwort schlechthin stellte sich vielmehr die Konjunktion *quoniam* heraus (211:47), der einige andere Wörter zugeordnet werden, die nun insgesamt zu überraschend eindeutigen Ergebnissen führen:

	L : K
ac si	11 : 1
aperte	0 : 7
apertissime	24 : 1
apertius	10 : 1
columna	4 : 0
idipsud	7 : 0
ipsud	17 : 0
minime	55 : 10
propterea	76 : 21
quoniam	211 : 47

Zunächst soll das Vorkommen von *quoniam* in doppelter Hinsicht statistisch aufgeschlüsselt werden, einmal nach seinen griechischen Entsprechungen und zum anderen nach seinem Vorkommen in gewissen Abschnitten der Lateransynode. Daß die Entsprechung ὅτι = *quoniam* bereits in der Bibel (in L gibt es ὅτι = *quoniam* 12mal in Bibelzitate), aber auch in diesen Akten nichts anderes bedeutet als eine Art Zeichen für einen Doppelpunkt (ὅτι recitativum), kann als bekannt vorausgesetzt werden:

¹⁵ Man vgl. SiBer, S. 42: K verwendet die klassische Form des Genitivs, während in L bereits häufig der volkstümliche Genitiv mit *de* gebildet wird: *de toto* = *totius*, *de deo* = *dei*.

	L : K
ὅτι	66 : 15
ἐπειδή	42 : 15
ἐπειδάν	0 : 1
γάρ	50 : 3
ὥς	30 : 1
διά - διό	3 : 0
Partizipium	6 : 0
Genitiv	1 : 0
καθ' ὄσον	1 : 0
ἐπεί	0 : 6
ἐπείπερ	0 : 3
ἐπειδήπερ	0 : 1
keine Entsprechung	11 : 0

An dieser Statistik fällt auf, daß *quoniam* in L unverhältnismäßig oft für γάρ und ὥς verwendet wird und daß es an 11 Stellen überhaupt keines griechischen Äquivalents bedurfte, um den Lateiner *quoniam* schreiben zu lassen. Bei nur 47 Vorkommnissen in K fällt sodann auf, daß K an 11 Stellen griechische Partikeln zum Anlaß für *quoniam* nimmt, die sich in L überhaupt nicht finden.

Quoniam kommt in L an die 50mal in Übersetzungen griechischer Testimonien (Kyrillos von Alex. u. a.) und griechischer Häretikertexte (Theodoros von Pharan u. a.) vor, es findet sich aber vor allem in den Reden der Konzilsteilnehmer, die man herkömmlicherweise für lateinische Originaltexte halten möchte:

Martinus papa	68mal ¹⁶
Deuseddit von Caralis	24mal
Maximus von Aquileia	22mal
„Synode“	15mal
Epistula encyclica	8mal
Theophylactus primicerius	7mal
Benedictus Aiacensis	5mal
Sergius von Temesa	2mal
Maurus von Caesena	1mal
	152mal

Quoniam gibt es jedoch in keinem der original lateinischen Briefe der Afrikaner in der 2. Sitzung, nicht in dem original lateinischen Briefe des Maurus von Ravenna an Papst Martin, nicht in der Übersetzung der Ekthesis und des Typos und nur selten in den Briefen des Sergios von Konstantinopel an Kyros.

¹⁶ 66 Vorkommnisse von *quoniam* finden sich in den Reden des Papstes, 2 in seinem Briefe an Bischof Amandus von Tongern-Maastricht, dessen Ursprung etwas anders zu beurteilen ist (s. unten, S. 200).

Wenn man das zusammenfaßt, ergibt sich folgender Tatbestand:

1. *Quoniam* kommt, bezogen auf den Umfang dieser Textstücke, etwa gleich häufig vor:
 - a) in Übersetzungen aus dem Griechischen,
 - b) in den Reden der Konzilsteilnehmer.
2. *Quoniam* findet sich nicht:
 - a) in den original lateinischen Briefen,
 - b) in gewissen Häretikertexten, die ebenfalls aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt worden sind.

Quoniam dürfte demnach drei verschiedene Situationen im lateinischen Aktentext bezeugen:

1. die original lateinischen Texte, in denen es sich nicht findet,
2. Übersetzungen von Häretikertexten, die schon vor der Synode von anderen Übersetzern vorgenommen worden waren, zu deren sprachlichem Repertoire *quoniam* nicht gehörte. Diese Übersetzungen werden bei der Gesamtedaktion des lateinischen Aktentextes ebenso unverändert übernommen wie etwa die lateinische Übersetzung des Symbols von Chalcedon¹⁷.
3. Diejenigen Übersetzer, denen *quoniam* bei jeder Gelegenheit in die Feder fließt, übersetzten:
 - a) die griechischen Vätertestimonien (dazu gehören auch die Rückübersetzungen der Ambrosius-Testimonien),
 - b) gewisse Häretikertexte, die bis zum Jahre 649 noch nicht übersetzt worden waren, und
 - c) alle angeblich lateinischen Reden der verschiedenen Konzilsteilnehmer einschließlich der *Epistula encyclica*.

Das Wort *quoniam* scheint sich somit in den Lateranakten als ein Leitfossil zu erweisen, das die Quellen des lateinischen Aktentextes zu scheiden vermag. – *Scientibus sat* – es soll aber noch mehr getan werden. Einmal sollen die Vorkommnisse auch der anderen oben und im Folgenden genannten Wörter in die Zeugnisse von *quoniam* eingearbeitet werden, sodann werden die Fundstellen dieser diakritischen Wörter in L mit anderen lateinischen Übersetzungen derselben griechischen Texte verglichen und als letztes soll auch der lateinische Text der Ekthesis und des Typos daraufhin untersucht werden, wie er sich von den anderen (hier als Übersetzungen aus dem Griechischen bezeichneten) Texten dieser Synode abhebt.

¹⁷ Zum lateinischen Text des Symbols von Chalcedon in den Lateranakten vgl. *Annuaire Hist. Conc.* 9 (1977) 259–262 und unten, S. 196.

Zunächst werden also die griechischen Äquivalente und die Fundorte der anderen Wörter, die in dieser Arbeit als diakritisch gelten, kurz notiert:

- ac si* (11:1 = ὄς, ὄσπερ, οἶον, ὄσανεῖ) gibt es in K nur einmal in einem Chrysostomos-Text (407 D 4), in L 7mal bei Martin, 2mal bei Theodoros von Pharan, einmal in einer Rede der „Synode“ und einmal in dem Briefe des Paulos von Konstantinopel an Papst Theodor.
- aperte* (0:7 = σαφῶς, τρανῶς, φανερωῶς) findet sich in K 5mal in den freien Diskussionen, einmal bei Justinian (430 D 11) und bei Pyrrhos (571 C 6), wo es Teil einer Doppelübersetzung ist (σαφῶς = *aperte plane*).
- apertissime* (24:1) gibt es in K nur im Symbolum (638 D 14 : τρανέστατα). In L findet sich *apertissime* (σαφῶς, φανερωῶς, ἐκδήλως, προφανῶς, ἀριδήλως, καταφανές, ἀναφανδόν, ἀρρήτως, δῆλον) 13mal bei Martin, 4mal bei Maximus von Aquileia, 2mal bei Deusdedit, 2mal in der Epistula encyclica und je einmal bei Pyrrhos, Kyros und Gregorios von Nyssa.
- apertius* (10:1) findet sich in K nur im Agathon-Brief (267 E 12 : φανερωτέρων), in L (προφανῶς, σαφῶς, οἶόν τι und περιττή πως) 4mal bei Martin, 3mal bei Maximus von Aquileia, je einmal bei Deusdedit, Johannes Chrysostomos und in dem Brief der griechischen Mönche.
- columna rectae fidei* = στήλη ὀρθοδοξίας, als Epitheton für Papst Leo I. (ACO II 3, 2 p. 137, 15) gibt es in L 4mal (875 B 6, 1043 E 5, 1066 A 7 und 1122 E 4). In K heißt στήλη in diesem Epitheton 2mal *firmamentum* (222 A 2 und 498 E 12) und 4mal *titulus* (446 A 11, 447 B 9, 450 B 4 und 645 E 1), was in den Drucken seit J. Hardouin überall zu *columna* korrigiert wird. – Weil diese Wendung nicht allzu oft vorkommt und weil sich ihre Übersetzung (*columna* – *firmamentum* + *titulus*) gut trennen läßt, kann man hier einmal der Forderung nachkommen, die Entsprechungen des griechischen Basiswortes auch in dem anderen Synodentext anzuführen.
- idipsud* (7 : 0 = τὸ αὐτό). In K gibt es auch in den Handschriften nur die Form *idipsud*. *Idipsud* findet sich in L 4mal in der Epistula encycl., je einmal bei Martin, bei „Synode“-Theophylactus und bei Stephan von Dor. Die Drucke korrigieren überall zu *idipsum*.
- ipsud* (17 : 0 = τοῦτο), in den Drucken ebenfalls überall zu *ipsum* korrigiert, gibt es 7mal bei Martin, 2mal bei Deusdedit, je einmal bei Stephan von Dor und der „Synode“, 5mal in Übersetzungen aus dem Griechischen und einmal im Briefe Victors von Carthago an Papst Theodor (947 B 2). Damit wird zwar die Forderung, daß es nicht in original lateinischen Texten vorkommen dürfe, nicht mehr konsequent erfüllt, man wird aber dem Kopisten, der diesen Brief im Jahre 649 in die lateinischen Lateranakten übertrug, zubilligen dürfen, daß er hier nach seinen eigenen orthographischen Vorstellungen korrigierte, denn ob es auch im Briefe Victors so stand, wissen wir nicht.

minime (55 : 10) wird sowohl in K als auch in L überall als Negation verwendet, und zwar bis auf eine Ausnahme beim Verb. Bei Maximus von Aquileia (1130 C 11) findet sich die einzige Negation eines Adjektivs: οὐκ ἐναντίον = *minime contrariis*. In K gibt es *minime* 3mal in der Dialis sacra (198 B 14, 199 A 3 und 199 B 13), 4mal in Übersetzungen aus dem Griechischen, einmal in direkter Rede der römischen Gesandten (214 B 4), im Honorius-Brief (542 A 10) und im Logos proshonetikos (659 D 10). Nicht erst bei *quoniam*, sondern bereits bei *minime* kann man sich dank der hohen Zahlenwerte die Aussagekraft der Statistik vor Augen führen, denn Negationen beim Verb dürfte es in allen griechischen Texten gleichmäßig oft geben. In K wird diese Negation vor allem in der Dialis sacra und in Übersetzungen (7 von 10 Vorkommnissen) mit *minime* ausgedrückt, also in solchen Abschnitten, die vermutlich schon vor dem Jahre 682 ins Lateinische übertragen worden waren (vgl. *apertius* und *propterea*). In L aber steigt die Anzahl der Fälle um das neunfache (zu erwarten wäre 6 : 10, tatsächlich sind es 55 : 10), und diese Stellen liegen wiederum in den Teilen der Akten, für die das Vorkommen von *quoniam* dieselbe Situation bezeugt:

Martinus papa	15mal ¹⁸
Maximus von Aquileia	7mal
Deusedit von Caralis	5mal
„Synode“	5mal
Maurus von Caesena	2mal
Epistula encycl.	2mal
alle Bischöfe	1mal
Benedictus Aiacensis	1mal
Kanones	1mal
griechische Übers.	16mal

propterea (75 : 21) findet sich in K einmal in der Dialis sacra, 5mal im Agathon-Brief und 15mal in Übersetzungen aus dem Griechischen. Es vertritt 18mal διὰ τοῦτο, einmal ἐν τοῦτο, einmal ἐπὶ τοῦτο und einmal διό.

¹⁸ Wenn es bei Martin (979 B 12) u. a. heißt: *minime considerantes* = μή λαβόντες εἰς νοῦν, dann kann jedermann selbst erwägen, in welcher Richtung hier übersetzt wird. – Nicht anders verhält es sich mit dem ebenfalls sehr häufigen Wort *κακοδοξία*, das in den Lateranakten mit *infidelis*, *perfidia*, *prauitas*, *praua dogmata*, *maligna professio* und *turbulentia* übersetzt wird. In der Epistula encyclica (1175 D 5 = 1176 D 1) heißt sein Gegenüber sogar *cenulenta uesania*. Von diesem in diesen Texten einmaligen lateinischen Wort käme ein Übersetzer ebenso wenig auf *κακοδοξία* wie bei 1009 B 1 = 1010 A 13 (Martin) von *turbulentia*. – In den Akten des VI. Konzils heißt *κακοδοξία* *perfidia*, *error*, *pessima secta*, *prauitas*, *praua doctrina*, *praua aestimatio*, *praua sentiens*, *impietas*, *maledicus* und *scelerosus*. Überall steht hier der Sinn von *κακοδοξία* erkennbar im Hintergrund, dagegen machen die beiden Wendungen in den Lateranakten, *turbulentia* und *cenulenta uesania*, den Eindruck, als habe sich hier der Übersetzer aus dem Griechischen in ungeschickter Variatio versucht.

In L findet sich *propterea* 75mal und zwar bei

Martinus papa	24mal
Maximus von Aquileia	12mal
Epistula encycl.	6mal
Deusdedit von Caralis	5mal
„Synode“	3mal
Kanones	2mal
Martinus ad Amandum	2mal
griech. Übersetzungen	19mal

Propterea ist in L die Übersetzung von

διὰ τοῦτο	41mal
διό	18mal
οὐ – τούτου χάριν	7mal
ὅθεν	2mal
ἐντεῦθεν	1mal
ἐπὶ τοῦτο	1mal
ἐν τοῦτο	1mal
ἐπ' αὐτοῦ	1mal
κατὰ τοῦτο	1mal
keine Entsprechung	2mal

Man könnte nun den Eindruck gewinnen, als sei *propterea* die nächstliegende Übersetzung für diese griechischen Vokabeln. Daß dem keineswegs so ist, zeigen die Zitate aus dem V. Konzil nach der Übersetzung des Jahres 553 (vgl. S. 196). Dagegen ließe sich nun einwenden, die Übersetzung der Akten des V. Konzils liege eben ein Jahrhundert früher und hätte deshalb einen anderen Stil. Aber auch die 30 bis 50 Jahre später angefertigte Übersetzung der Akten des VI. Konzils macht die *propterea*-Manie der Lateranakten nicht mit (vgl. S. 195). Neben den hohen Zahlenwerten der Vorkommnisse von *propterea* in L dürfte auch mit diesen Stellen, wo exakte Vergleiche mit anderen lateinischen Übersetzungen derselben griechischen Vorlage möglich sind, erwiesen sein, daß man *propterea* in L nicht zufällig so häufig findet.

Gegen das Auswahlprinzip der auf S. 184–189 herangezogenen Wörter könnte eingewendet werden, hierbei handle es sich eben um solche Wörter, die dieses Ergebnis möglich machen. In L und K gibt es nach Ausweis des Worthäufigkeitsindex viele andere Wörter, deren Vorkommen ebenfalls „einseitig“ ist und damit in irgend einer Weise charakteristisch sein muß. Diese Wörter können hier nicht mehr behandelt werden, um die vorliegende Untersuchung nicht ausufern zu lassen. Die Erlaubnis, diese Verarbeitungen des Würzburger Rechenzentrums (gegen Bezahlung der Ausdrücke) zu erhalten, kann jeder bekommen, der hier weiterarbeiten möchte. Aus der nicht eben kleinen Zahl der Wörter, die man noch anführen könnte, seien wenigstens noch einige genannt:

	L : K		L : K
abnegare	16 : 2	aestimare	0 : 17
carere	8 : 0	disputatio	0 : 9
commentus	14 : 0	edicere	1 : 40
conglomeratio	5 : 0	educere	0 : 6
deuulgare	6 : 0	exiguus	0 : 15
extranea	17 : 2	explanare	0 : 21
isdem	27 : 3	illustrare	1 : 13
specialiter	15 : 0	indicium	0 : 11
tantummodo	41 : 5	instruere	5 : 58
temerarius	19 : 1	insuper	1 : 11
uidelicet	38 : 13	profecto	7 : 28

Daraus gibt es wohl nur die eine Schlußfolgerung: Wenn die lateinischen Akten des VI. Konzils eine Übersetzung aus dem Griechischen sind, dann muß auch bei der Lateransynode dieselbe Situation vorliegen. Denn wenn die langen Reden der Konzilsteilnehmer der Lateransynode jeweils den persönlichen Stil der einzelnen Sprecher widerspiegeln würden (der sich naturgemäß mehr oder weniger unterscheiden müßte), könnte sich diese konsequente Einheitlichkeit in der Terminologie niemals ergeben. Bei diesen diakritischen Wörtern handelt es sich ja meist um solche, bei denen von vornherein überhaupt nicht einzusehen ist, daß ihre Verwendung irgendwie charakteristisch sein könnte.

Um der Anschaulichkeit und um der Nachprüfbarkeit willen kann nicht darauf verzichtet werden, im Folgenden die Positionen der einzelnen diakritischen Wörter in den Lateranakten wiederzugeben, denn diese Wörter und ihre Fundstellen ergeben ein Bild, vergleichbar dem, das Archäologen bei ihren Bodenfunden überzeugend finden.

Liste der diakritischen Wörter in den lateinischen Akten der Lateransynode

Theophylactus – Synode

- 870 A 4 : in idipsud
B 4 : quoniam

Martinus papa

- 871 A 15 : ac si
B 11 : quoniam
C 12 : apertissime
874 A 15 : apertissime
B 14 : ipsud
D 10 : quoniam
E 10 : quoniam
875 A 6 : apertissime
B 9 : chorus, quoniam quod una
C 14 : propterea
D 11 : quoniam
878 A 7 : quoniam
A 13 : propterea
B 3 : quoniam

- C 4 : quoniam
C 9 : ac si
D 5 : pro hoc ipsud
879 D 7 : minime
D 11 : minime

Maurus von Caesena

- 883 A 7 : minime
A 13 : minime

Maximus von Aquileia

- 886 E 3 : minime
E 5 : quoniam
E 7 : quoniam
E 9 : minime
887 A 2 : minime
C 7 : apertissime
C 8 : propterea
C 9 : quoniam
C 10 : apertius

Deusdedit von Caralis

890 B 7 : minime

Martinus papa

890 E 12 : apertissime

Theophylactus

891 B 2 : quoniam

Stephanus von Dor

894 A 1 : in idipsud

C 3 : propterea

C 12 : quoniam

D 3 : minime

895 A 10 : minime

A 15 : quoniam

E 1 : hoc ipsud

898 B 11 : quoniam

E 3 : minime

E 6 : quoniam

E 9 : propterea

899 A 10 : quoniam

C 7 : quoniam

D 8 : minime

D 10 : propterea

E 10 : quoniam

902 A 5 : minime

Martinus papa

902 E 9 : propterea

Theophylactus

903 A 3 : quoniam

Monachi Graeci

903 C 12 : minime

D 3 : quoniam

906 A 7 : quoniam

B 12 : apertius

907 A 6 : quoniam

C 11 : quoniam

Deusdedit von Caralis

911 A 1 : quoniam

A 6 : quoniam

A 10 : minime

A 14 : quoniam

Theophylactus

911 C 12 : quoniam

Sergius Cypr. ad Theodorum papam

915 C 1 : quoniam

Maurus von Caesena

918 B 2 : quoniam

Theophylactus

918 D 6 : quoniam

Martinus papa

923 C 9 : quoniam

Martinus papa

930 A 6 : quoniam

Martinus papa – Maximus von Aquileia

942 D 3 : minime

Theophylactus

943 A 11 : quoniam

B 11 : propterea

Victor Carth. ad Theodorum papam

947 B 2 : hoc ipsud

Martinus papa

950 D 10 : minime

E 3 : utpote quoniam = ὡς
(Doppelübersetzung!)

951 A 9 : quoniam

B 9 : quoniam

C 10 : propterea

C 11 : quoniam

C 15 : minime

C 15 : propterea

954 A 12 : quoniam

B 1 : quoniam

B 11 : quoniam

Martinus papa

955 B 8 : quoniam

C 9 : quoniam

D 14 : quoniam

Sergius von Temesa

958 B 3 : quoniam

Theodorus von Pharan

959 B 6 : quoniam

C 1 : ac si

C 3 : propterea

C 8 : quoniam

C 11 : propterea

D 10 : quoniam

E 3 : quoniam

962 B 9 : quoniam

C 11 : cum ac si super

Martinus papa

- 963 A 1 : quoniam
 A 4 : propterea
 B 5 : quoniam
 B 8 : apertissime
 B 15 : quoniam
 D 2 : quoniam
 D 14 : ac si
 D 15 : apertissime
 E 9 : hoc ipsud
- 966 A 5 : minime
 A 7 : quoniam
 B 1 : quoniam
 E 2 : quoniam
- 967 A 2 : propterea
 A 9 : quoniam
 C 7 : quoniam
 E 8 : apertissime
- 970 A 11 : minime

Sergius Constant. ad Cyrum Alex.

- 971 D 11 : quoniam

Sergius von Temesa

- 975 C 8 : quoniam

Martinus papa

- 978 C 12 : quoniam
 D 9 : quoniam
- 979 A 3 : propterea
 B 1 : apertissime
 B 12 : minime
 B 15 : quoniam
 C 7 : minime
 C 10 : propterea

Martinus papa

- 982 D 3 : quoniam
 D 11 : apertissime
 E 1 : propterea
- 983 A 6 : quoniam
 A 14 : ac si
 B 4 : propterea
 C 7 : propterea
 E 1 : quoniam
 E 11 : quoniam
- 986 D 6 : quoniam
 E 8 : propterea

Deusdedit von Caralis

- 987 A 8 : apertissime
 B 3 : quoniam
 C 6 : propterea
 C 10 : propterea
 C 11 : quoniam
 C 15 : quoniam
 C 16 : quoniam

- D 13 : quoniam
 D 15 : quoniam
 E 6 : apertissime
 E 9 : propterea
 E 10 : quoniam
 E 13 : ipsud
- 990 A 9 : quoniam
 A 13 : quoniam
 B 1 : quoniam
 B 9 : quoniam
 C 12 : quoniam

Theophylactus

- 998 A 9 : quoniam

Martinus papa

- 998 E 2 : quoniam

Sergius-Synode von Konstantinopel

- 999 C 3 : quoniam
 D 14 : propterea
 E 4 : quoniam

Pyrrhus-Synode von Konstantinopel

- 1002 E 5 : minime
 1003 A 7 : minime

Sergius Constant. ad Cyrum Alexandr.

- 1006 B 4 : apertissime

Martinus papa

- 1010 A 2 : propterea
 A 5 : in idipsud
 A 9 : quoniam
 C 14 : quoniam
 D 8 : quoniam
 E 13 : quoniam
- 1011 A 7 : apertius
 C 14 : propterea
 D 3 : quoniam
 E 6 : quoniam
- 1014 B 9 : minime
 C 11 : apertissime
- 1015 A 3 : ac si
 B 9 : quoniam
 C 15 : quoniam
 E 6 : apertissime

Benedictus Aiaccensis

- 1015 E 12 : quoniam
 1018 A 5 : quoniam
 A 9 : quoniam
 B 1 : quoniam
 B 5 : quoniam
 B 7 : propterea

Omnes episcopi

- 1018 D 10 : quoniam

Martinus papa

1019 A 3 : quoniam

*Paulus Constant. ad Theodorum**papam*

1019 D 13 : minime

E 5 : minime

1022 E 2 : quoniam

1023 B 12 : propterea

D 12 : quoniam

1026 D 9 : quoniam

E 4 : quoniam

Deusdedit von Caralis

1027 A 10 : quoniam

B 2 : propterea

C 3 : quoniam

D 3 : minime

D 3 : quoniam

D 14 : quoniam

Synode

1031 E 10 : quoniam

1034 A 6 : quoniam

C 4 : quoniam

D 2 : minime

D 13 : propterea

E 1 : quoniam

E 7 : quoniam

1035 B 2 : quoniam

B 10 : quoniam

C 9 : ac si

C 11 : propterea

D 8 : quoniam

D 11 : quoniam

E 5 : minime

E 5 : quoniam

1038 A 9 : quoniam

Symbolum Chalced.

1043 B 5 : quoniam

Symbolum V. Concilii

1047 C 5 : propterea

D 10 : propterea

E 6 : propterea

1050 C 6 : propterea

1051 D 12 : quoniam

1054 A 15 : propterea

Maximus von Aquileia

1055 A 6 : quoniam

A 9 : propterea

C 5 : quoniam

C 6 : quoniam

D 8 : propterea

1058 A 1 : propterea

A 3 : quoniam

A 9 : quoniam

1059 B 14 : minime

1062 B 14 : propterea

C 5 : apertissime

D 9 : apertius

E 4 : quoniam

E 10 : quoniam

1063 D 1 : quoniam

D 12 : quoniam

D 13 : propterea

1066 A 14 : quoniam

B 10 : quoniam

Martinus papa

1066 E 9 : quoniam

Acta V. Concilii

1070 A 8 : quoniam

B 4 : propterea

Ambrosius

1074 B 5 : quoniam

B 11 : hoc enim ipsud
hoc ipsud significat

B 11 : quoniam

B 12 : hoc ipsud

Cyrillus Alex.

1075 D 8 : quoniam

E 1 : quoniam

1078 A 2 : quoniam

C 4 : quoniam

Basilius Capp.

1078 E 8 : ipsud

Gregorius Nyss.

1079 B 6 : apertissime

Cyrillus Alex.

1079 D 5 : quoniam

Hippolytus

1079 E 3 : quoniam

Ambrosius

1079 E 10 : quoniam

Athanasius

1087 D 8 : quoniam

D 11 : quoniam

Gregorius Nyss.

1090 D 2 : quoniam

D 6 : quoniam

Johannes Chrys.

1091 A 5 : quoniam

B 9 : quoniam

Theophilus Alex.

1091 C 8 : quoniam
C 12 : quoniam

Seuerianus Gabal.

1094 B 15 : quoniam

Cyrillus Alex.

1094 C 12 : quoniam
C 13 : minime
1095 B 8 : quoniam
C 11 : quoniam

Athanasius

1102 C 9 : quoniam
C 11 : quoniam
D 9 : quoniam
E 2 : propterea
1103 A 6 : propterea

Gregorius Nyss.

1103 D 3 : propterea

Epiphanius

1106 A 14 : propterea

Cyrillus Hieros.

1106 B 10 : minime

Johannes Chrys.

1106 C 9 : apertius
C 15 : quoniam

Synodus

1110 A 7 : quoniam
C 3 : ipsud
C 3 : minime
E 12 : quoniam
1111 A 3 : quoniam
C 3 : propterea
D 4 : minime
D 6 : minime

Lucius Arianus

1114 C 8 : propterea
D 7 : quoniam

Apollinaris

1115 A 1 : quoniam

Polemon

1115 C 2 : quoniam

Seuerus Ant.

1115 D 12 : quoniam

Themestius

1118 D 1 : quoniam

Paulus diac.

1119 C 8 : quoniam

Themestius

1119 E 6 : quoniam
E 12 : minime
E 12 : quoniam
1122 A 4 : quoniam
A 5 : minime

Theodosius Alex.

1122 B 14 : quoniam et unius esse

Martinus papa

1123 B 4 : apertius
C 2 : propterea
C 10 : quoniam
1126 A 13 : propterea
B 13 : ac si
C 11 : quoniam
D 5 : apertius
D 6 : ipsud
D 6 : ac si
D 8 : apertius
E 8 : propterea
1127 A 5 : minime posse
B 3 : propterea
B 13 : propterea
C 15 : propterea
D 15 : quoniam
1130 A 9 : ipsud
B 1 : apertissime
B 15 : propterea

Maximus von Aquileia

1130 C 8 : quoniam
C 12 : minime
D 2 : propterea
D 5 : minime
1131 A 11 : apertissime
B 6 : quoniam
B 10 : quoniam
C 5 : quoniam
C 15 : propterea
D 1 : quoniam
E 7 : quoniam
1134 C 9 : propterea
D 9 : propterea
1135 A 2 : quoniam
A 5 : quoniam
C 10 : apertissime
C 12 : quoniam
C 14 : propterea
D 1 : quoniam
D 4 : minime
D 9 : propterea
D 10 : apertius
1138 A 14 : quoniam

Deusdedit von Caralis

- 1138 D 14 : apertius
E 5 : minime
E 6 : quoniam
1139 A 4 : quoniam
B 1 : quoniam
E 1 : quoniam
E 7 : minime
1142 D 2 : quoniam
D 5 : ipsud
D 12 : quoniam
E 10 : minime
1143 C 2 : propterea

Martinus papa

- 1143 D 6 : quoniam
E 12 : quoniam
E 12 : minime
1146 B 7 : quoniam
B 9 : minime
C 16 : quoniam enim per
D 14 : propterea
1147 A 12 : propterea
B 5 : minime
C 10 : quoniam
C 15 : propterea
D 3 : minime
D 8 : quoniam
D 10 : minime
1150 A 5 : quoniam

Synodus

- 1150 B 5 : quoniam

Canones

- 1155 D 13 : propterea
1158 E 11 : propterea
1159 B 4 : minime credentem

Epistula encyclica

- 1171 A 9 : quoniam
B 7 : minime
D 1 : propterea
E 6 : minime
1174 A 2 : quoniam
1175 A 3 : quoniam
B 12 : in idipsud
C 6 : propterea
C 8 : in idipsud
D 10 : propterea
1178 A 10 : propterea
E 10 : apertissime
1179 B 13 : quoniam
C 2 : propterea
C 7 : quoniam
D 1 : apertissime
D 2 : quoniam
E 3 : quoniam
1182 A 13 : propterea
B 3 : quoniam
1183 A 9 : idipsud
B 14 : idipsud

Martinus papa ad Amandum episc.

- 1183 E 1 : quippe quoniam
1184 E 9 : propterea
1185 B 3 : propterea
1186 E 5 : quoniam

Um den einheitlichen Stil der lateinischen Lateranakten zu dokumentieren, werden deren Texte, die diakritische Wörter enthalten, im Folgenden mit anderen (älteren und jüngeren) lateinischen Übersetzungen konfrontiert, sofern sich solche Übersetzungen erhalten haben:

Theodoros von Pharan (vgl. SiBer. Wien 1979, S. 28–39).

- | | |
|------------------------|----------------------------|
| 959 B 6 : quoniam | 567 D 4 : quia |
| C 1 : ac si | D 12 : ideo |
| C 3 : propterea | E 3 : manifestum quia opus |
| C 11 : propterea | E 6 : ideo |
| D 10 : quoniam | 570 A 9 : enim |
| E 3 : quoniam | B 3 : quod |
| 962 B 9 : quoniam | D 8 : keine Entsprechung |
| C 11 : cum ac si super | E 11 : et tamquam super |

aber auch:

959 A 10 : ergo quia – ἐπειδή = 567 C 6: quoniam quidem, dazu vgl. hier S. 185.

Symbolum Chalcedonense (ACO II, 3, 2)

1043 B 5 : quoniam = p. 136, 19 : quoniam

Die Lateranakten übernehmen hier (wie bei der Ekthesis und dem Typos) den lateinischen Text einer älteren Übersetzung dieses Symbols, vgl. *Annuario Hist. Conc.* 9 (1977) 259–262, und hier, S. 186.

V. Konzil (ACO IV 1)

1047 C 5 : propterea

D 10 : propterea

E 6 : propterea

1050 C 6 : propterea

1051 D 12 : quoniam

1054 A 15 : propterea

1070 A 8 : quoniam

B 4 : propterea

p. 216, 7 : ideo

216,18 : per hoc

216,24 : propter hoc

217,15 : in hoc

218,31 : etiam

219,17 : propter hoc

p. 37,12 : quod

37,17 : ideo

Die Kanones und das Exzerpt aus den Akten des V. Konzils werden in einer überarbeiteten lateinischen Übersetzung vorgelegt, vgl. *Annuario Hist. Conc.* 9 (1977) 275–282.

Maximus von Aquileia

1066 A 14 : quoniam profecto utpote = ὡς γάρ

Hier erwähnt, weil es sich um eine lateinische Doppelübersetzung handelt, die es in einer Rede nicht geben dürfte.

Ambrosius (De spiritu sancto = CSEL 79 [1964])

De fide = CSEL 78 [1962])

1074 B 5 : quoniam = De spir. II 12, 116–117 : quoniam.

Das heißt, obwohl dieser lateinische Ambrosius-Text in den Lateranakten eine Rückübersetzung aus dem Griechischen ist und sich erheblich vom Original unterscheidet, hatte auch dieses hier bereits quoniam.

1074 B 11 : „hoc“ enim „ipsud“ „hoc ipsud“ significat

De spir. II 13, 110–111 :

ταὐτὸν enim „idem“ significat

Der Laterantext des Ambrosius ist wieder Rückübersetzung.

1074 B 11 : quoniam

De spir II 13, 111 : eo quod

1074 B 12 : hoc ipsud

De spir. II 13, 111 : idem

1079 E 10 : quoniam

De fide II 7, 4 : quia

Athanasios

- 1087 D 8 : quoniam = 599 C 15 : quia
 = 638 C 9 : quia
 D 11 : quoniam = 599 D 3-4 : nam
 = 638 C 13 : nam
 1102 C 9 : quoniam = 263 A 14 : quia
 C 11 : quoniam = 263 B 1 : quia

Iohannes Chrysostomos

- 1091 B 9 : quoniam = 407 D 15 : quod

Themestios

- 1118 D 1 : quoniam = 442 E 3 : etenim

Martinus papa

- 1123 C 2 : propterea = Is. 5, 24 Vulg. : propter hoc
 C 10 : quoniam = 1. Reg. 15, 23 Vulg. : pro eo quod
 1126 A 13 : propterea = 1023 C 15 : unde

Martin zitiert hier den Brief des Paulos von Konstantinopel an Papst Theodor.

- 1127 A 5 : minime posse = 1126 C 13 : non possunt

Martin zitiert hier den Brief des Pyrrhos von Konstantinopel an Papst Johannes.

Maximus von Aquileia zitiert Cyrillus Alex.

- 1135 A 2 : quoniam = ACO I 5 p. 260, 25 : quia

Deusdedit von Caralis zitiert Cyrillus Alex.

- 1138 E 5 : cum et minime ignoraret
 ACO I 5 p. 152,24 : cum sciat
 265, 8 : non ignorans
 1138 E 6 : quoniam
 ACO I 5 p. 152,24 : quod
 265, 9 : quia

Martinus papa zitiert Cyrillus Alex.

- 1143 E 12 : quoniam = 410 A 6 : quemadmodum
 E 12 : minime distrueretur = 410 A 7 : nequaquam distrueretur

18. *Kanon*1159 B 4 : *minime credentem* = μή φρονοῦντα

Im Cod. New Haven, Beinecke Library 442, steht hier : *minime sapientem ratione*, das heißt, daß von der korrigierten Übersetzung zwar die Verneinung mit *minime* übernommen, das Verb aber präzisiert wird, vgl. *Annuario Hist. Conc.* 9 (1977) 282–283.

*Epistula encyclica*1183 A 9 : *idipsud*= Eph. 6, 18 Vulg. : *in ipso*B 14 : *idipsud*= Rom. 15, 5 Vulg. : *idipsum*

Die in dieser Studie als diakritisch bezeichneten Wörter finden sich also so gut wie nie in anderen Übersetzungen derselben Vorlagen, die in den Lateranakten Verwendung finden. Sie finden sich auch in den fünf Briefen nicht, die mit Sicherheit als lateinische Originalschriften anzusprechen sind :

1. Maurus von Ravenna an Papst Martin (883 C – 886 B), JE *2057 (Juli/Sept. 649) = P. Conte *134 = (135)¹⁹.
2. Die Afrikaner an Papst Theodor (920 A – 922 E) = P. Conte (120).
3. Stephanus an Kaiser Konstantin (926 A – 928 D) = P. Conte (120bis).
4. Die Afrikaner an Paulos von Konstantinopel (930 B – 942 B) = P. Conte (120ter).
5. Victor an Papst Theodor (943 E – 950 C) = P. Conte (121).

Ob das 7. Kapitel der Einigungsformel des Kyros von Alex. (970 E – 971 C = 566 CE = CPG 7613) in den Lateranakten in einer alten Übersetzung vorliegt, ist wegen seines geringen Umfangs nicht mit Sicherheit zu sagen. Auf jeden Fall bietet das VI. Konzil später eine andere lateinische Übersetzung. Zweifel sind auch bei dem Briefe des Sergios von Konst. an Kyros von Alex. (971 C – 975 C) und bei den Themestios-Fragmenten angebracht, wie denn die Florilegien gelegentlich Kriterien liefern, diese aber so unregelmäßig verteilen, daß nur die positiven Vorkommnisse Argumente für eine Übersetzung im Jahre 649 ergeben. Argumente *e silentio* sind nicht erlaubt, weil alle diese Stücke zu kurz sind. Interessant ist, daß keines dieser diakritischen Wörter in Augustinus-Testimonien auftritt (ein Zeichen dafür, daß diese eine andere Geschichte haben als die Rückübersetzungen der Ambrosius-Testimonien²⁰), wohl aber 2mal in dem kurzen Fragment des Arianers Lukios (1114 CD). Daraus wird man schließen dürfen, daß dieses Fragment erstmals in den Lateranakten als Beleg Verwendung fand, hier *ad-hoc* ins Lateinische übersetzt werden mußte und erst von hier in die *Doctrina Patrum* gelangte (vgl. oben, S. 182¹⁰ und 194).

¹⁹ P. Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII*, Milano 1971.

²⁰ Vgl. B. Altaner, *Augustinus und die griechische Patristik*, Rev. Bén. 62 (1952) 201–215, wieder abgedruckt in: *Kleine patristische Schriften*, Berlin 1967, 316–331, und zu Ambrosius die Einleitungen von O. Faller zu CSEL 78 (1962) und 79 (1964).

Daß sich unsere Wörter niemals in den lateinischen Übersetzungen der Ekthesis (991 B – 998 A) und des Typos (1030 C – 1031 D) finden, wurde schon erwähnt. Die lateinischen Übersetzungen dieser beiden monotheletischen Grundschriften sollen am Schluß im Einzelnen untersucht werden, um sie als Werke besonders unbeholfener Übersetzer zu erweisen, als Übersetzungen, die bei der Gesamtradaktion des lateinischen Aktentextes (wie das Symbol von Chalkedon, vgl. S. 186 und 196) unverändert in diese Akten übernommen worden sind.

Betrachtet man nun die Abschnitte, in denen sich unsere diakritischen Wörter finden, so erinnert man sich an die Ausdrucksweise aller direkter Reden im Johannes-Evangelium. Während in den synoptischen Evangelien viele Redeteile ihre Ursprungsnähe noch dadurch zu erkennen geben, daß sich im griechischen Text deutliche Aramaismen nachweisen lassen²¹, sprechen im Johannes-Evangelium alle Personen dieselbe rätselhafte Sprache wie Christus selbst, sei es Nikodemus (3, 1–21) oder die Samariterin am Brunnen (4, 7–26). Daraus hat man mit Recht gefolgert, daß alle diese Reden Kompositionen des Evangelisten sind und kaum noch auf irgendwie geartete historische Hintergründe schließen lassen.

Um in den Lateranakten eine sichere Grundlage für die Beurteilung der lateinischen Sprachschicht zu finden, die durch unsere diakritischen Wörter charakterisiert ist, muß man diejenigen Partien zum Ausgangspunkt nehmen, die ohne jeden Zweifel Übersetzerlatein sind. Es handelt sich dabei um :

1. den Brief des Stephan von Dor (894– 902),
2. den Brief der griechischen Mönche (903– 907),
3. die Fragmente des Theodoros von Pharan (959– 962),
4. den Brief des Paulos von Konst. an Papst Theodor (1019–1026),
5. die Kanones des V. Konzils und den Abschnitt aus den Akten (1047–1054 und 1070),
6. und die etwas umfangreicheren Testimonien aus Kyrillos von Alex. (1075–1078).

Von diesen Abschnitten wurden die Fragmente des Theodoros von Pharan bis in alle Einzelheiten lexikographisch untersucht und die Wortwahl ihrer lateinischen Übersetzung statistisch sowohl als einheitlich als auch konform mit dem sprachlichen Gesamtbild des lateinischen Aktentextes erkannt (das heißt, daß sich kürzere Abschnitte anderen Stils statistisch wenig auswirken können)²². Daß auch die Teile aus den Akten des V. Konzils, deren alte Übersetzung (aus dem Jahre 553) um das Jahr 649 von denselben Männern überarbeitet und stilistisch angepaßt worden ist, dasselbe sprachliche Kolorit aufweisen, wurde oben gezeigt (S. 196). Dasselbe gilt auch von anderen Kirchenväter-Testimonien, von denen wir ältere oder jüngere lateini-

²¹ Vgl. *M. Black*, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 31967.

²² Vgl. *SiBer*, S. 9–62.

sche Übersetzungen besitzen. Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß zunächst alle die Teile der Lateranakten, die erstens Übersetzungen sind und zum anderen diakritische Wörter enthalten, zu derselben lateinischen Sprachschicht gehören.

Wenn wir uns nun die stilistische Situation in den Reden von Papst Martin, Maximus von Aquileia, Deusdedit von Caralis, der „Synode“, des Theophylactus, Sergius von Temesa, Maurus von Caesena und in der *Epistula encyclica* ansehen, so finden wir hier, wie es dem Umfang dieser Reden entspricht, die weitaus größte Zahl der diakritischen Wörter. Diese Reden schließen sich also stilistisch nicht an den Stil der lateinischen Originaltexte in den Akten an, sondern gehen denselben Weg wie die Übersetzungen aus dem Griechischen. Diese Reden und der lateinische Text der *Epistula encyclica* sind also ebenfalls Übersetzungen von griechischen Originaltexten, das heißt, sie sind nicht die geistigen Produkte der Männer, die der Akten-text als ihre Urheber bezeichnet, es handelt sich vielmehr um sprachlich einheitlich gefärbte Übersetzungen aus dem Griechischen.

Auf einen möglichen Einwand muß noch eingegangen werden. Aus dem viermaligen Vorkommen von diakritischen Wörtern im Briefe Martins an Bischof Amandus von Tongern-Maastricht könnte geschlossen werden, daß dadurch der persönliche Stil des Papstes oder der seiner Kanzlei belegt sei, und daß man deshalb ausgehend von diesem Briefe alle anderen Abschnitte mit den diakritischen Wörtern zu beurteilen habe. – In Wahrheit dürften die Übersetzer der Lateranakten auch an der Formulierung dieses wenig später entstandenen original lateinischen Schreibens mitgewirkt haben und deshalb unsere diakritischen Wörter an vier Stellen verwenden. In diesem Briefe gibt es jedenfalls an drei Stellen dieselben Infinitiv-Konstruktionen, die für die lateinischen Übersetzungen in den Lateranakten charakteristisch sind und die weder in den original lateinischen Briefen der Lateransynode noch in den Akten des VI. Konzils vorkommen. 1183 E 1 : *releuare cognoscitur*; 1183 E 3 : *appetere certa est* und 1186 D 13 : *flagitari dinoscitur* (dieselbe Wendung bei Theophylactus, 918 D 9). Vgl. oben S. 184–185.

Wenn im Folgenden der ältere lateinische Text der Ekthesis (Dölger, Reg. 211) und des Typos (Dölger, Reg. 225) auf solche Besonderheiten geprüft wird, die ihn – neben dem Fehlen der diakritischen Wörter – von dieser jüngeren lateinischen Sprachschicht abheben, so lassen sich an derart kurze Textpartien keine unerfüllbaren Ansprüche stellen. Es können nur wenige Wörter sein, bei denen es möglich ist, einen überzeugenden Unterschied zu der jüngeren Übersetzungsschicht festzustellen, denn auch diese Übersetzer versuchten ja Latein zu schreiben.

Ekthesis

991 B 8 : *propter . . . altercationem*

Altercatio findet sich auch im Typos (1030 E 15), aber auch bei Paulos von Konst. (1022 D 16) und in einer Rede der „Synode“ (1031 E 6).

991 B 12 : *gratanter* (mit Freuden) gibt es in den Akten beider Konzilien nur an dieser Stelle.

991 C 8 und D 6 : ἰδιότης = *familiaritas*.

An diesem Äquivalent läßt sich die anfängliche Unsicherheit dieser Übersetzung gut zeigen, denn *familiaritas* für ἰδιότης gibt es in beiden Konzilsakten nur an diesen beiden Stellen. Bereits bei 994 B 10 und D 10 gewinnt der Übersetzer in seiner Wortwahl größere Sicherheit und verwendet für ἰδιότης wie allgemein üblich *proprietas*.

γάρ In der Ekthesis wird γάρ niemals mit *quoniam* übersetzt, sondern 5mal mit *enim* und *nam* (991 C 12, D 4, D 12, 994 B 7, 995 B 10) und an einer Stelle überhaupt nicht (995 B 2).

ὡς heißt bei 994 B 1 ebenfalls nicht *quoniam*, sondern *quia*.

δοξάζειν kann sowohl *credere* als auch *glorificare* bedeuten. Wenn der Übersetzer der Ekthesis überall dort, wo es vorkommt und immer *credere* (*putare* etc.) bedeutet, *glorificare* schreibt (994 B 6, D 2, 995 C 3 und E 6), erweist er damit seine mechanistische Einstellung beim Übersetzen.

994 D 7 : ἐξ ὧν = *per quibus* (*sic*) gibt es nur hier. kommt und ungenau ist.

994 D 7 : ἐξ ὧν = *per quibus* (*sic*) gibt es nur hier.

995 B 2 : ungenau ist hier auch μυσταγωγῶν = *patrum*. Am Ende der Ekthesis heißt es richtiger μυσταγωγοί = *sacerdotes* (998 A 1).

995 B 4 : ἐναντίως ἐχόντων = *contrarie uenientes* ist eine Fehlübersetzung, die ἐρχόντων voraussetzt.

Sehr charakteristisch für die unbeholfene lateinische Übersetzung der Ekthesis sind die Äquivalente für das Wort αὐτόπται in einem Bibelzitat (= Augenzeugen = *ipsi uiderunt* in Luc. 1, 2 Vulg.). Die Ekthesis schreibt für αὐτόπται : *qui . . . praesentaliter uiderunt* (995 C 14 und 1011 B 11). Das Wort *praesentaliter* gibt es jedoch bei Martin (879 E 2) für αὐτοπροσώπως und bei Maximus von Aquileia (942 D 9) für κατὰ πρόσωπον. Dort, wo die jüngere Übersetzungsschicht des Jahres 649 das Bibelzitat in der Ekthesis wiederzugeben hat, schreibt sie überall *speculatores* („Synode“ = 1038 B 8, Maximus von Aquileia = 1063 C 10, 19. Kanon = 1159 D 3 und Epistula encyclica = 1175 A 9). Die Übersetzung der Ekthesis verwendet also für αὐτόπται = *praesentaliter uiderunt*, ein Wort, für das sonst ein Zusammenhang mit πρόσωπον festgestellt werden kann, während in der jüngeren Übersetzungsschicht αὐτόπται konsequent mit *speculatores* übersetzt wird, was genauer und weniger umständlich ist.

- 996 D 2 : τῶν μακαρίων καὶ θεοφόρων πατέρων
beatorum et deo susceptorum patrum
Deo susceptorum ist hier eine ganz isolierte Übersetzung, denn bei 1042 B 7 (Symbolum Ephes.) wird θεοφόρον ἄνθρωπον mit *homo deiferus* übersetzt und in den Akten des VI. Konzils finden sich : *deiloquus, deo inspiratus, inspirabilis, instructus, institutus, dei portitor, cultor, deum ferentium und deum gerentium.*

Auch in der Übersetzung des Typos gibt es lateinische Wörter, die auf die Ungeübtheit und Unbeholfenheit dieses Übersetzers schließen lassen:

- 1030 C 6 und E 1 : φιλόχριστος heißt üblicherweise *Christo amabilis*, hier wird es 2mal mit *christianissimus* wiedergegeben²³.
- 1030 C 11 : δοξαζόντων wird hier gar mit *dicentibus* übersetzt.
- 1030 E 6 : ὀδηγηθέντες (in den Akten des VI. Konzils mit *adductus, instructus* und *institutus* wiedergegeben) heißt hier *inspirati*, ein Wort, das sich vor allem bei θεόπνευστος als Übersetzung findet.
- 1030 E 15 : ἀμφισβήτησις = *altercatio*, vgl. Ekthesis 991 B 8.
- 1031 A 12 : χρήσεσιν, was Testimonien oder Väterzitate bedeutet, wird von χρᾶμαι abgeleitet und mit *usibus* (anstatt richtig mit *testimoniis*) wiedergegeben.
- 1031 C 10 : προηγουμένως wird frei mit *primum* übersetzt (im 2. Fragment des Theodoros von Pharan heißt es dafür *praecipue* und *primordialiter*).

Mehr um die Häufigkeit der diakritischen Wörter in den einzelnen Partien abschätzen zu lernen, wurde schließlich der Versuch gemacht, die Länge der einzelnen Abschnitte mit Hilfe des 15-Zeilen-Zählers bei Mansi (ABCDE) ungefähr zu bestimmen. 15 Zeilen bei Mansi bedeuten also eine Zählleinheit. Das Ergebnis sieht so aus:

Reden der Konzilsteilnehmer	307 Einheiten
Übersetzungen aus dem Griechischen	308 Einheiten
original lateinische Briefe	83 Einheiten.

Die Reden Martins umfassen 180, die des Deusededit 36, die des Maximus von Aquileia 32, die des Theophylactus 24 und die der „Synode“ 21 Einheiten. Die Übersetzungen der älteren Symbola ergeben 70, die der griechischen Testimonien 96 und die der griechischen Häretikertexte 24 Einheiten,

²³ Zu φιλόχριστος vgl. G. Rösch, ONOMA ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ, Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit, Wien 1978, 179 (Index).

alles in allem eine reiche griechische Erbschaft, wenn es sich nur wenigstens bei den Reden der Konzilsteilnehmer um lateinische Reden handeln würde.

Daß dem nicht so ist, war mir schon vor einigen Jahren einsichtig, als ich die Akten der Lateransynode „ein vorgegebenes Textbuch“ (mit fast beliebig verteilbaren Rollen) nannte (Annuario Hist. Conc. 9 [1977] 256), eine Formulierung, die zugegebenermaßen provozierend wirken mußte, denn damals stand ich mit den Erfahrungen, die man nur bei detaillierter Beschäftigung mit diesen Texten gewinnen kann, allein da²⁴. Wenn es mir seither gelungen sein sollte, einige dieser Erfahrungen auch durch die vorliegende Studie mitzuteilen, dann sollte es zu der Einsicht nicht mehr weit sein, daß die Akten der Lateransynode nach dieser literarhistorischen Umorientierung nur um so faszinierender geworden sind. Das vertraute Bild von Papst Martin mit seinen mehr als 100 Konzilsvätern im Lateranpalast ist zwar zerstört, die theologische Kraft und die persönliche Entschlossenheit des Bekenners Maximus aber konnten damit auf unerwartete Weise ins Licht gerückt werden.

Zu S. 180: Damit sind die Rezensionen nicht gemeint, die seit der Erstellung des Manuskripts zu diesem Aufsatz erschienen sind: *Hannelore Tretter*, *Ostkirchliche Studien* 29 (1980) 212, *J.-M. Sansterre*, *Byzantion* 51 (1981) 652 und *Ilse Rochow*, *Byzantinoslavica* 42 (1981).

Zu S. 181, *Anm. 2*: *R. Riedinger*, *Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner*, in *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2–5 sept. 1980, ed. par F. Heinzer – Chr. Schönborn (Paradosis 27), Fribourg 1982, S. 111–121.

²⁴ Zum Abschluß seien noch zwei Beispiele dafür genannt, eine lateinische Wendung (*quae necessantur*) und ein Substantiv (*summonitio*), die beide nach Ausweis der Lexika nur sehr spät und nicht eben häufig zu belegen sind. *Summonitio* findet sich dreimal in Reden, die Papst Martin zugeschrieben werden, *quae necessantur* gibt es einmal bei Martin, zweimal bei Theophylactus und einmal in einer Äußerung der griechischen Mönche. Dem formelhaften *quae necessantur* entsprechen jedoch recht verschiedene griechische Wendungen, die auch aus diesem Grunde nicht die Übersetzungen der stereotypen lateinischen Wendung sein können. Mansi 10,891 A 11: ἡ τῶν ἐγκαλοῦντων προαγωγή = *quaerellantium summonitio*; 911 E 5: κατὰ ὑποβολήν = *iuxta summonitionem*; 923 D 8: ἐναχθέντων = *summoniti contestationibus*. – 903 A 11: τῶν ἐσπουδασμένων αὐτοῖς = *quae eis necessantur*; 903 D 3: προτεινόμενον = *in eum quae necessantur*; 911 C 11: τῶν ἀναγκαιοτάτων = *eorum quae necessantur* und 979 D 9: ἡμῖν συντελοῦντα = *quae in hoc nobis necessantur*.

Zur rechtlichen Relevanz von Ritus und Zeremoniell im römisch-deutschen Imperium

Von Hans Joachim Berbig

Definitoriale Vorbemerkungen

Die Entfaltung des Zeremoniells

Das römisch-deutsche König- und Kaisertum

Wahl

Krönung

Geschichte der Königskrönungen seit den Karolingern

Kaiserkrönungen bis zu Karl V.

Titulatur

Katholizität des Kaisertums

Reichskleinodien

Das Zeremoniell im Alten Reich

Einzug

Einkleidung

Liturgische Handlung

Salbung und Krönung

Symbolik der Insignien

Krönungsmesse

Ritterschlag

Krönungsmahl

Krönungszug

Volksfest

Bankett

Erzämter der weltlichen Kurfürstentümer

Salbung und Krönung der Königinnen und Kaiserinnen

Dankfeste im Reich

Krönungsumritt

Huldigung

Lokalhuldigung

Huldigung per legatos

- Huldigung per deputatos
- Huldigungsakt
 - Homagialeid und Handgelübde des Magistrats
 - Huldigungseid der Bürgerschaft
- Gesandtschaftszeremoniell bei Bischofswahlen
 - Proposition
 - Inthronisation
 - Temporalienübergabe
- Reichsbelehrung
- Mehrung des Nutzens
- Reise- und Empfangszeremoniell
- Herrschaftskult
 - freudige Familienanlässe
 - Schwangerschaft und Geburt
 - Genesung
 - Geburts- und Namenstag
 - Vermählung
 - Trauerfeierlichkeiten
 - Sieges-, Dank- und Jubelfeste
- Reichsfeiergemeinschaft
- Herrschaftslegitimierung des Fürstentums*
 - Analogien
 - Hofzeremoniell
 - Vorrang und Vorbilder
 - Repräsentation
 - Festkultur
 - Splendeur und Splendor
 - Zeremonialstreitigkeiten
 - Rationalisierung
- Modernisierungsprozeß und Symbolarmut*

Das gegenwärtig zu beobachtende Anrennen gegen Autoritäten jeglicher Art, die Enttabuisierung, vor allem im Bereich des Sexuallebens, die kritische Überwindung von Riten im religiösen Bereich¹, der weitgehende Verzicht auf

¹ Vgl. *Isnard W. Frank*, Intention und Funktion von Ritus, in: Beiträge zur historischen Sozialkunde, Jg. 7, Nr. 1, 1977, S. 22.

pompöses Zeremoniell, die Vernachlässigung dessen, was man früher als Sitte und Anstand zu bezeichnen pflegte, die Nichtbeachtung protokollarischer Kleidervorschriften zugunsten einer Proletarisierung der Gewandung, die Mißachtung völkerrechtlicher Gepflogenheiten auf dem Gebiete des diplomatischen Verkehrs: all diese signa temporis könnten einen voreilig urteilenden Kulturkritiker dazu verleiten, ein Klagelied über den Verfall der sogenannten guten alten Sitten anzustimmen und die Gegenwart wegen ihrer scheinbaren Verderbnis zu verdammen. In Wirklichkeit befindet sich die gegenwärtige Industriegesellschaft westlich-demokratischen Typs in einem kulturrevolutionären Prozeß, in welchem die Gedanken der Französischen Revolution, Freiheit, Gleichheit und „Solidarität“^{1a}, die dem Zeitalter des Feudalismus ein Ende gesetzt hatten, im öffentlichen und privaten Bereich auf neuartige Weise realisiert werden. Relikte einer versunkenen höfischen Kultur werden von einer ideologiekritischen Soziologie als diskriminierend entlarvt, die „schöne Form“ einer untergegangenen hierarchischen Herrschaftsordnung wird als selbststilisierter Ausdruck eines demokratiewidrigen Status- und Prestigedenkens abgewertet und nicht mehr als „humanisierend“² empfunden, Autoritäten werden in politischer, religiöser und ethischer Hinsicht nicht mehr ungeprüft übernommen, Riten werden im Säkularisationsprozeß entmythologisiert, Rituale werden sogar im Alltagsleben durchbrochen³, weil sie stereotypes Verhalten fordern, soziale Spontaneität verhindern und zur Entfremdung beitragen. Parallel dazu werden von der gegenwärtigen Geschichtswissenschaft die höfische Gesellschaft und das dynastische Herrschertum abgewertet⁴, ohne würdigend zu bedenken, daß der Modernisierungsprozeß von der Aufklärung⁵ im letzten Stadium des Absolutismus mit den Maßnahmen der Egalisierung der Untertanen, der Rationalisierung der Bürokratie, somit als Disziplinierungsprozeß, eingeleitet worden ist. Einer aufklärenden Geschichtswissenschaft muß es folglich darum gehen, bei

^{1a} Eine „linke“ Geschichtsschreibung leitet aus der *fraternité* von 1789 weitergehende Forderungen bis hin zum Sozialismus ab und räumt sogar ein, daß die Französische Revolution noch nicht beendet sei. Vgl. *François Furet, 1789 – Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft*, Wien 1980. Vom ohnmächtigen deutschen Bürgertum, das während des *ancien régime* im Obrigkeitsstaate leben mußte, wurde die höfisch-aristokratische Gesellschaftsform der „Höflichkeit“ im vorrevolutionären Frankreich als „*civilisation*“ verteuelt und dieser die mit Bildung und Moralität angereicherte „Kultur“ entgegengestellt. Der antibürgerliche Affekt unserer Gegenwart und die Auflehnung gegen das Establishment sind eine verspätete Reaktion auf die „Anpassung der Ohnmächtigen an die Übermacht“ im Jahre 1871, auf die Feudalisierung der Bourgeoisie (der jedoch gleichzeitig eine Verbürgerlichung des Adels entsprach!), auf die (Fremd-)Disziplinierung der Unterworfenen durch die etablierte Macht. So *Christian Graf von Krockow*, *Verteufelung guter Manieren*, in: *Die Zeit*, Nr. 26, 19. Juni 1981, S. 44.

² *Hubert Ch. Ehalt*, Ritus und Rationalität im Herrschaftsstil des 17. und 18. Jahrhunderts, in: *Beiträge zur historischen Sozialkunde*, Jg. 7, Nr. 1, 1977, S. 8.

³ *Roland Girtler*, Ritus und Realität in der „Alltagswelt“, in: *Beiträge zur historischen Sozialkunde*, Jg. 7, Nr. 1, 1977, S. 17.

⁴ *Norbert Elias*, *Die höfische Gesellschaft*, Berlin 1969, S. 19.

⁵ *H. Ch. Ehalt* a. a. O., S. 8 ff.

der Frage nach dem Woher zwischen Kontinuitäten und Diskontinuitäten säuberlich zu scheiden. In unserem Falle heißt das, erst nach der *rechtlichen Bedeutung von Ritus und Zeremoniell in der Welt des Alten Reiches* zu fragen, um die heutige Reaktion darauf überhaupt recht verstehen zu können.

Bevor wir auf die konkrete Entfaltung des Zeremoniells im Mittelalter und in der frühen Neuzeit eingehen, sollen die zu untersuchenden zeitfernen Phänomene begrifflich gefaßt werden. Unter Ritus ist im geistlichen und weltlichen Bereich der nach Rangstufen gegliederten Herrschaft entweder der kultische Brauch oder die durch Überlieferung geheiligte Ordnung zu verstehen; beide führen in der sozialen Realität zu einem ritualisierten, d. h. von vorneherein festgelegten bzw. zeremoniellen, Verhalten. Die Herkunft des zeremoniellen Ritus aus dem sakralen Bereich verlied dem Ablauf des äußeren Lebens höherer Standespersonen bei Geburt, Hochzeit, Tod, bei Weihe oder Amtseinführung, bei Begrüßung oder bei Tischsitten kultischen Charakter, welcher dadurch verstärkt wurde, daß der christliche Herrscher innerhalb der hierarchischen Ständeordnung seine hierokratische Majestät im abgezirkelten Zeremoniell zelebrierte und durch Prachtentfaltung einen geradezu sakralen Machtanspruch vor dem zum Gehorsam verpflichteten Volke demonstrierte. Im höfischen Fest⁶ vereinigten sich Schloß- und Gartenbaukunst mit den Musen zur Theatralik kultischer Staatsaktionen, in welchen der Fürst mittels Distanzierungsmechanismen einen herrschaftlichen Taburaum für seine Person in Anspruch nahm; das liturgische Festzeremoniell diente solcherart als Präsentation fürstlicher Allmacht der Legitimierung einer in die sakrale Sphäre entrückten charismatischen Autorität.

I. Der Wahl- und Krönungsakt im Mittelalter

Da das *römisch-deutsche König- und Kaisertum* im christlichen Abendlande das höchste Ansehen genoß, soll zunächst daran die Bedeutung von *Ritus und Zeremoniell* im Verlauf der Reichsgeschichte exemplifiziert werden. An deren Beginn stand merkwürdigerweise eine Königserhebung; denn Heinrich I. nahm zwar die ihm angebotene Königskrone 919 an, doch wollte er weder ein Wahlversprechen abgeben, noch willigte er in eine zur Salbung gehörende Prostration ein oder in eine Krönung durch den Erzbischof von Mainz. Da kein zeitgenössischer Bericht für eine kirchliche Königskrönung Heinrichs I. überliefert ist, kann man höchstens eine weltliche Krönung annehmen. Erst seit König Otto I. spielt sich die Reihenfolge von *Wahl und*

⁶ Jürgen Frbr. v. Kruedener, Die Rolle des Hofes im Absolutismus (= Forschungen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 19), Stuttgart 1973. Karin Plodeck, Hofstruktur und Hofzeremoniell in Brandenburg-Ansbach vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: Jahrbuch des Historischen Vereins für Mittelfranken, Bd. 86, 1971/72, S. 1–260. Richard Alewyn – Karl Sälzle, Das große Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste in Dokument und Deutung, Hamburg 1959. Fritz Wagner, Europa im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung (= Handbuch der europäischen Geschichte, Bd. 4), Stuttgart 1968, S. 160 f.

Krönung ein. Folgen wir der Sächsischen Geschichte Widukinds von Corvey, so wurde als Ort für die Wahl des von seinem Vater zum Nachfolger designierten Otto I. die Kaiserpfalz von Aachen bestimmt, wobei seit 936 die auf germanische Vorstellungen zurückzuführende Einweisung in die Königsherrschaft auf dem durch Reliquien geschützten Steinthron Kaiser Karls des Großen mit anschließendem Treuegelöbnis stattfand.

Zwar stellten die Fürsten im Jahre 1077 das freie *Wahlrecht* als Grundsatz auf, doch konnte die Wahl nach Geblütsrecht erst seit etwa 1200 von der freien Fürstenwahl nach dem Prinzip der Mehrheit verdrängt werden. Bei der Wahl Rudolfs von Habsburg schritten die sieben Kurfürsten erstmals geschlossen zur Wahl, wobei anstelle des abwesenden Böhmen Ottokar hierbei Bayern ein Kurrecht ausübte; doch erlosch der bayerische Anspruch auf die Kur Ende des 13. Jahrhunderts zugunsten der böhmischen Kurwürde⁷. Am 27. November 1308 wählten sechs Kurfürsten den Grafen Heinrich von Luxemburg in der Dominikanerkirche zu Frankfurt zum König der Römer (*rex Romanorum*). Heinrich von Kärnten war als Böhmenkönig zur Wahl geladen worden, blieb ihr aber fern. Nachdem Pfalzgraf Rudolf das Wahlergebnis verkündet hatte, sangen alle Anwesenden das „*Te Deum laudamus*“. Aus der Bilderchronik⁸ des Kurfürsten Balduin von Trier geht hervor, daß der Erwählte, als er sich zur Annahme des Amtes bereit erklärt hatte, von seinem Bruder und einem weiteren geistlichen Kurfürsten auf den Altar der Wahlkirche gesetzt wurde. Diese aus der Papstwahlordnung übernommene Altarsetzung nahm die Stelle der altgermanischen Schilderhebung ein und symbolisierte die Inbesitznahme der Königsherrschaft.

Vor der endgültigen Klärung des Wahlrechts warf eine Doppelwahl wie die vom Jahre 1314 schwierige Probleme auf. Erstmals waren die Kurfürsten als die alleinigen Wähler bei der Doppelwahl von 1257 aufgetreten⁹. Am 19. Oktober 1314 wurde Friedrich von Habsburg in Sachsenhausen von einer Minderheit gewählt: von Pfalzgraf Rudolf, welcher gleichzeitig den Erzbischof Heinrich von Köln vertrat, von Herzog Rudolf von Sachsen-Wittenberg sowie von Herzog Heinrich von Kärnten, welcher das Königreich Böhmen für sich beanspruchte. Am 20. Oktober, dem vom Erzkanzler des Reiches festgesetzten Wahltermin, konnte in Frankfurt am Main Herzog Ludwig von Oberbayern fünf Stimmen auf sich vereinigen; seine Wähler waren Erzbischof Peter Aspelt von Mainz, Erzbischof Balduin von Trier,

⁷ Eduard Hlawitschka (Hrsg.), Königswahl und Thronfolge in ottonisch-frühdeutscher Zeit, Darmstadt 1971. Heinrich Mitteis, Die Krise des deutschen Königswahlrechts, in: Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse, Jg. 1950, H. 8, S. 84 ff. Winfried Becker, Der Kurfürstenrat, Münster 1973, S. 32. Max Buchner, Die deutschen Königswahlen und das Herzogtum Bayern vom Beginn des 10. bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Aalen 1971, S. 145.

⁸ Franz-Josef Heyen, Die Bilderchronik von Kaiser Heinrich VII. und Kurfürst Balduin von Luxemburg 1308–1313, München 1978, S. 58.

⁹ Heinrich Mitteis, Der Staat des hohen Mittelalters, Weimar 1955, S. 356. Hans-Dieter Homann, Kurkolleg und Königtum im Thronstreit von 1314–1330, München 1974 (= MBM H. 56). Max Buchner a.a.O.

Johannes von Böhmen, Markgraf Waldemar von Brandenburg und Herzog Johann von Sachsen-Lauenburg. Obwohl für Friedrich den Schönen nur vier Stimmen abgegeben worden waren, half Ludwig dem Bayern der Hinweis auf die Mehrheit nicht, da es noch kein gültiges Mehrheitsrecht gab; außerdem waren zwei Kurstimmen gespalten. Als Ausweg aus der rechtlich ungeklärten Lage blieb nur der Waffengang. Als jedoch Papst Johann XXII. aus dieser zwispältigen Wahl das Recht des Papsttums auf die Königsanerkennung und die Verwaltung der Reichsrechte in Italien ableitete, entbrannte letztmals der Kampf zwischen den beiden Gewalten des Mittelalters, der weltlichen und der geistlichen; denn Ludwig IV. ließ sich gegen den Widerstand des avignonesischen Papstes 1328 in Rom zum Kaiser krönen¹⁰.

Zehn Jahre später schlossen sich die Kurfürsten – außer Johann von Böhmen – auf dem linken Rheinufer im „Rhenser Kurverein“ zur Wahrung der vom Papst bestrittenen Reichs- und Kurrechte zusammen. Das Notariatsinstrument vom 16. Juli 1338¹¹ legt fest, daß der von den Kurfürsten oder ihrer Mehrheit gewählte König keiner päpstlichen Approbation bedürfe, um im *regnum* (Königreich Deutschland) und *imperium* (Reichskaisertum mit Herrschaft auch über Italien und Burgund) die Reichsrechte auszuüben. Dieser Wahlrechtsgrundsatz wurde 1356 von Karl IV. in der Goldenen Bulle als Reichsgesetz sanktioniert; bei Rhens ließ Karl den Königsstuhl erbauen, den die deutschen Könige, letztmals Maximilian I., nach der Wahl bestiegen. Auf dem Frankfurter Reichstag verkündete Ludwig IV. über die deutsche Königswahl ein Gesetz mit den Anfangsworten „*Licet juris*“. „*Ludovicus Dei gratia Romanorum imperator et semper augustus*“ stellte dieses Gesetz am 6. August 1338 im 23. Jahr nach seiner deutschen Königswahl und im 11. Jahr seit seiner römischen Kaiserkrönung aus¹². Während im folgenreichen Rhenser Weistum nur der Königstitel beansprucht wurde, meldete Ludwig IV. in diesem Gesetz auf Grund der Königswahl seinen Anspruch auf das unmittelbar von Gott abgeleitete Weltkaisertum an, für welches die päpstliche Mitwirkung nicht notwendig sei (*in imperatorem ex sola electione est rex Romanorum*). Doch ging die Geschichte über diese Deklaration hinweg.

Aus dem Wahlzeremoniell ergaben sich somit für das Königtum und für das Kaisertum schwerwiegende rechtliche, politische und verfassungsmäßige

¹⁰ *Albertino Mussato*, „*Ludovicus Bavarus*“, ed. v. Boehmer, *Fontes rer. Germ.* I, S. 173 ff. *Otto Heinrich Becker*, *Kaisertum, deutsche Königswahl und Legitimationsprinzip in der Auffassung der späteren Stauer und ihres Umkreises*, Frankfurt/M. 1975, S. 79 f. *Dagmar Unverhau*, *Approbatio – Reprobatio*, Lübeck 1973.

¹¹ *Karl Zeumer*, *Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit*, Tübingen 1913, S. 183 f. Nr. 141 c. *Egon Dillmann*, *Rhens mit dem Königsstuhl (= Rheinische Kunststätten 8/1975)*, Neuss o. J.

¹² *K. Zeumer a. a. O.*, S. 184 Nr. 142.

Folgen. Seit den Bestimmungen der Goldenen Bulle¹³ war der Wahlmodus jedoch geklärt, wenn sich auch später noch die heilige Siebenzahl der Kurfürstentümer um weitere Mitglieder des Kurkollegiums vergrößern sollte. In seiner Reichsverfassungsschrift „*De statu imperii Germanici*“¹⁴ stellte Samuel Pufendorf 1667 das Verfahren der Wahl dar. Als Reichskanzler hatte der Kurfürst von Mainz seinen Kollegen den Tod des Reichsoberhauptes anzuzeigen und sie zur Neuwahl zu rufen. Als Ort der Königs- und Kaiserwahl legte die Goldene Bulle die Reichsstadt Frankfurt am Main fest. Die ursprüngliche Beschränkung der kurfürstlichen Begleitung auf 200 Reiter wurde spätestens durch den barocken Repräsentationswillen bei der Wahl Leopolds I. gesprengt¹⁵. Im Rathaus zogen die weltlichen Kurfürsten den rot-samtenen Rock, die geistlichen den scharlachroten Rock mit Hermelinbesatz an und ritten dann zur Wahlstätte. Der Wahlakt fand im St. Bartholomäusdom statt und begann auch nach dem Westfälischen Frieden mit einer katholischen Heilig-Geist-Messe, verzichtete aber mit Rücksicht auf die Nichtkatholiken auf das Küssen des Evangelienbuches und auf Weihrauch. Am Altar schworen die Kurfürsten oder deren Gesandte, nur einen würdigen Nachfolger wählen zu wollen. Nach dem Lied „*Veni sancte Spiritus*“ begaben sich die kurfürstlichen Wähler in die Sakristei, die vom Reichsmarschall versperrt wurde. Im Konklave wurde vor der eigentlichen Wahl die Kapitulation verlesen. Dann gab zuerst der Kurfürst von Trier seine Stimme ab, gefolgt von Köln; der Mainzer Kurfürst stimmte als Vorsitzender des Wahlkollegiums zuletzt ab. Das Wahlergebnis wurde protokollarisch festgehalten und besiegelt. Vom Altar aus verkündete der Mainzer Erzbischof im Beisein der übrigen Kurfürsten den Namen des Gewählten der zusammengerufenen Menge. Am Schluß erklang ein feierliches Tedeum.

Die Kurfürsten vermochten ihre ständischen Sonderrechte noch zu vergrößern, indem sie durch Vertrag eine Kapitulation¹⁶ errichteten, deren Bedingungen der Neugewählte durch seinen Eid anerkennen mußte, um die Herrschaft im Reiche antreten zu können. Somit erweiterten sich die Reichsgesetze nicht nur um die Wahlkapitulationen¹⁷, sondern letztere entwickel-

¹³ Wolfgang D. Fritz (Hrsg.), Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV. vom Jahre 1356, Weimar 1972 (= Fontes iuris germanici antiqui XI). Winfried Becker, Der Kurfürstenrat (= Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte e. V. 5), Münster 1973.

¹⁴ Samuel Pufendorf, Die Verfassung des deutschen Reiches, Stuttgart 1976, S. 59.

¹⁵ Bei seinem Einzug in Frankfurt a. M. am 19. März 1658 zählte Leopolds I. Hofstaat zehnmal soviel Pferde. Vgl. Rotraut Miller, Die Hofreisen Kaiser Leopolds I., in: MIOG, Bd. 75, 1967, S. 93.

¹⁶ Gerd Kleinbeyer, Die kaiserlichen Wahlkapitulationen – Geschichte, Wesen und Funktion, Karlsruhe 1968 (= Studien und Quellen zur Geschichte des deutschen Verfassungsrechts, Reihe A: Studien, Bd. 1), S. 138.

¹⁷ Vgl. die ständige Wahlkapitulation Kaiser Franz' I. v. 25. September 1745, in: Quellen zum Verfassungsorganismus des Heil. Röm. Reiches deutscher Nation 1495–1815, hrsg. v. Hanns Hubert Hofmann, Darmstadt 1976, S. 307 ff. Nr. 59. Eckhart Pick, Die Bemühungen der Städte um eine beständige Wahlkapitulation und ihr Ergebnis 1711, Rechts- u. wirtschaftswiss. Diss. Mainz 1969.

ten sich ihrerseits zu dem jüngsten Bestandteil der Königs- bzw. Kaisererhebung.

Abweichungen von der Ortsbindung der Wahl an Frankfurt a. M. lassen sich bei der Wahl Ferdinands IV. zum Römischen König in Augsburg feststellen sowie bei der Wahl Josephs I. zum Römischen König in Augsburg am 14./24. Januar 1690. In beiden Fällen handelte es sich um eine Wahl des Nachfolgers zu Lebzeiten eines regierenden (habsburgischen!) Kaisers. Kaiser Leopold I. und seine Gemahlin wurden von den Kurfürsten in St. Ulrich empfangen und wohnten der Eidesleistung Josephs I. bei. Ferdinand I. war in Köln zum König gewählt worden, weil Frankfurt dem Protestantismus gewogen war. Bei seiner Abdankung übergab Karl V. im September 1556 schriftlich seinem Bruder das Kaisertum. Ferdinand I. konnte aber erst 1558 die Reichsregierung antreten, nachdem er am rechtmäßigen Wahlort von den Kurfürsten zum Kaiser [sic!] gewählt¹⁸ worden war und nochmals eine Wahlkapitulation unterschrieben hatte. Obwohl es im Bartholomäusdom zur Einkleidung und zur Verwendung einer Krone kam, unterschied sich dieses einzigartige Wahlzeremoniell von einer Krönung im üblichen Sinne. Die Wahl Leopolds I. 1657 wäre beinahe nach Nürnberg verlegt worden, wo nach den Bestimmungen der Goldenen Bulle nach Wahl und Krönung der erste Reichstag hätte stattfinden sollen; doch sprachen sich die Nürnberger Ratsherren und der Prediger Johann Michael Dilherr gegen den Plan des Reichserbmarschalls von Pappenheim aus, welcher die evangelisch-lutherische Sebalduskirche als Tagungsstätte vorgesehen hatte¹⁹.

Die *Geschichte der römischen Krönungen* ist ohne das karolingische Vorbild nicht zu verstehen. 751 wurde Pippin auf Anweisung des Papstes Zacharias zum fränkischen König erhoben. Zur Thronerhebung und zur Electio in Form der traditionellen weltlichen Huldigung des Adels in Soissons trat neu als rechtsstärkendes geistliches Element die Salbung hinzu, die ihm Bonifatius spendete. Im Jahre 754 erkannte auch Papst Stephan II. die Ge-

¹⁸ Friedrich II. war bereits 1196 zum König gewählt worden; 1211 inszenierte der Papst in Nürnberg eine ungewöhnliche Kaiserwahl, woraufhin 1212 in Frankfurt die Königswahl des „Erwählten Römischen Kaisers“ erfolgte. Vgl. *Max Buchner*, Die deutschen Königswahlen und das Herzogtum Bayern (= Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte AF H. 117), Aalen 1971, S. 20. Noch im 18. Jahrhundert sprach man im Reich bei einer Thronvakanz von der Wahl zum Römischen König und nannte diesen erst nach seiner Krönung Römischen Kaiser. Daß man den Erwählten Römischen König Karl VII. und Franz I. vor der Krönung vorsichtig als den künftigen Römischen Kaiser bezeichnete, läßt den Schluß zu, daß dem Krönungsakt immer noch ein rechtskonstitutiver Charakter beigemessen wurde. Vgl. *Hans Joachim Berbig*, Kaisertum und Reichsstadt, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, Bd. 58, 1971, S. 258 f.

¹⁹ *Hans Joachim Berbig*, Der Krönungsritus im Alten Reich (1648–1806), in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, Bd. 38, H. 2, 1975, S. 665 f. *Hans Liermann*, Die Goldene Bulle und Nürnberg in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, Bd. 47, 1956, S. 107–123. *Ders.*, Die Verfassung des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation im Lichte moderner Staatsrechts- und Völkerrechtslehre, in: *Unser Geschichtsbild*, hrsg. v. *K. Rüdinger*, München 1955 (= *Das Bildungsgut der Höheren Schule*, Bd. 2), S. 51–63.

blütsheligkeit des karolingischen Königtums an, indem er in der Kirche des heiligen Dionysius bei Paris an Pippin sowie an dessen Gemahlin und seinen Söhnen Karl und Karlmann die Königssalbung wiederholte, wodurch sich eine Verschmelzung germanischer und christlicher Elemente bei der Schaffung des karolingischen Königtums ergab. Mit dem Wahlrecht verband sich die auf dem Recht der Familie am Frankenreich beruhende Erbberichtigung der zur karolingischen Dynastie gehörenden Mitglieder. Die erneute päpstliche Salbung in St. Denis billigte das Recht Pippins und seines Geschlechts auf das fränkische Königtum; außerdem verlieh der Papst, dem die Restitution früherer byzantinischer Gebiete garantiert worden war, Pippin und seinen Söhnen den Titel „*patricius Romanorum*“. Damit wurde die fränkische Schutzherrschaft über die römische Kirche begründet, eine Tradition, die mit den damit zusammenhängenden Italienzügen von den späteren deutschen Königen um des Kaisertums willen fortgeführt wurde. Karl, nach dem Tod seines Bruders Karlmann 771 einziger König der Franken, erneuerte 774 die Pippinsche Schenkung, wurde König der Langobarden und erhob seinen noch unmündigen Sohn Pippin zum Unterkönig von Italien. Pippin wurde 781 vom Papst zum König gesalbt. Am 25. Dezember 800 fand in St. Peter zu Rom die denkwürdige Kaiserkrönung Karls des Großen durch Papst Leo III. statt. Es war die erste Krönung eines fränkischen Königs überhaupt. Doch handelte es sich nicht um eine Festkrönung mit einer von Karl selbst bereitgestellten Krone, sondern Leo III. nahm aus dem Kirchenschatz eine wertvolle Krone, welche er Karl aufsetzte, als dieser sich zu Beginn der Messe von seinem Fußfall erhob. Während gleichzeitig sein erstgeborener Sohn Karl zum König gesalbt wurde, war Karl der Große nur ein vom Papst Gekrönter (*a Deo coronatus*), kein Gesalbter. Indem der vorher durch einen Eid gereinigte Papst in Umkehrung des byzantinischen Ritus Karl den Großen vor der Akklamation krönte, wertete er die Rolle des Oberhauptes der Kirche auf und versah das Kaisertum mit einer schweren Hypothek, die zur Zeit des deutschen Königtums zu heftigen Auseinandersetzungen mit dem Papsttum um den Vorrang im Abendlande führen sollte; denn nicht die Akklamation der Franken hatte Karl zum Kaiser kreiert, sondern die Krönung durch den Papst. Nach Messe und Akklamation folgte als dritter Akt die Proskynese des Papstes vor dem Kaiser. Im Selbstverständnis der Franken war Karl der Imperator eines christlichen Friedensreiches, dessen Krönung das römische Volk seine Zustimmung gegeben hatte. Doch wurde die Legalität dieser Kaiserkrönung dadurch geschmälert, daß sie in der zu Byzanz gehörigen Stadt Rom²⁰ vollzogen wurde und daß sich Irene den

²⁰ So Robert Folz, *Le couronnement impérial de Charlemagne*, Gallimard 1964, S. 193. Eduard Hlawitschka (Hrsg.), *Königswahl und Thronfolge in fränkisch-karolingischer Zeit*, Darmstadt 1975. Peter Wirth, *Grundzüge der byzantinischen Geschichte*, Darmstadt 1976, S. 77 ff. Gunther Wolf, *Zum Kaisertum Karls des Großen*, Darmstadt 1972. Die Anerkennung des weströmischen, aber nicht universalen Kaisertums Karls des Großen durch Byzanz geschah symbolisch durch Übersendung von Zeremonialstoffen; doch vermochte erst der tote Kaiser mit dem zweihundertjährigen Purpurmantel geschmückt zu werden. Das alte Diadem, das sich aus dem

Titel eines *basileus* (nicht einer *basilissa*) zugelegt hatte. Karl konnte daher in dem neuen römisch-christlichen Reich gegenüber dem Osten lediglich seine Kaisergleichheit betonen; erst der Nachfolger der Hauptkaiserin, Kaiser Michael I., erkannte 812 Karl den Großen an, aber nur als Kaiser „der Franken“. Indem sich aber die Kaiser des Westreiches in den kirchlichen Auseinandersetzungen mit Konstantinopel als Hüter der Rechtgläubigkeit verstanden, verließ sie dem „Heiligen Römischen Reich“ Anspruch auf Universalität. So beanspruchte Karl für sich das Recht einer Oberaufsicht über Volk und Klerus; zum Zeichen dessen stellte er seinen Steinthron im Aachener Münster auf²¹. Ohne Mitwirkung des Papstes erhob Karl im Jahre 813 seinen Sohn Ludwig den Frommen als Nachfolger im Gesamtreich zum Mitkaiser; 814 wurde dessen Anerkennung als Kaiser in Aachen wiederholt. Papst Stephan suchte ihn 816 in Reims auf, salbte ihn und krönte ihn mit der „Krone Konstantins“.

936 beginnt mit Otto I. die Tradition der deutschen *Königskrönungen in Aachen*; sie dauerte bis 1531:

- 936 Otto I.
- 961 Otto II.
- 983 Otto III.
- 1028 Heinrich III.
- 1054 Heinrich IV.
- 1099 Heinrich V.
- 1125 Lothar III.
- 1138 Konrad III.
- 1147 Heinrich (Sohn Konrads III.)
- 1152 Friedrich I.
- 1169 Heinrich VI.

Lorbeerkrone des Triumphators entwickelt hatte, verschwand im Morgen- und Abendland zugunsten der Krone, die in Byzanz seit Herakleios nach irischem Vorbild als Zeichen des Kaisertums galt. Die abendländische Reichskrone entstand weder zur Zeit Karls des Großen noch erst im 11./12. Jahrhundert, sondern am Ende des 9. Jahrhunderts. Gegen die zu spät angesetzte Datierung bei *Hans-Wilhelm Haussig*, *Byzantinische Geschichte*, Stuttgart 1969, S. 63. Den Vorbildcharakter der römischen Krönungszeremonie für den westeuropäischen Symbolismus betont *Donald Bullough*, *Karl der Große und seine Zeit*, München 1979, S. 143. Im Vertrag von Aachen 812 wurde Karl d. Gr. vom oströmischen Kaiser Michael I. gegen die Herausgabe Venetiens, Istriens und Dalmatiens als Kaiser anerkannt. In den *laudes* der byzantinischen Gesandten wurde Karl als „*imperator und basileus*“ gepriesen. Vgl. ebd. S. 263. Die byzantinischen Herrscher bezeichneten sich seit 812 als *Basileus Rhomaion*. Vgl. *Ekkehard Eickhoff*, *Macht und Sendung. Byzantinische Weltpolitik*, Stuttgart 1981, S. 64. Zu den Plänen der byzantinischen Kaiser Alexios I., Johannes II. und Manuel I., sich in Rom einer Festkrönung im Sinne einer „Befestigungskrönung“ zu unterziehen, um den Anspruch des alleinigen Kaisertums von Byzanz auf die Stadt zum Ausdruck zu bringen, vgl. *Hans-Dietrich Kahl*, *Römische Krönungspläne im Komnenenhaus? Ein Beitrag zur Entwicklung des Zweikaiserproblems im 12. Jahrhundert*, in: *AKG*, Bd. 59, H. 2, 1977, S. 259–320. In einem rechtssymbolischen Akt sollte dem byzantinischen Kaiser als dem einzig legitimen Kaiser der Welt die *romana corona imperii* ausgeliefert und damit das seit dem Jahre 800 bestehende Zweikaiserproblem beseitigt werden. – *Hanna Vollrath*, *Konrad III. und Byzanz*, in: *AKG*, Bd. 59, H. 2, 1977, S. 321 ff.

²¹ *Percy Ernst Schramm*, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, Bd. III, Stuttgart 1956, S. 1081.

- 1198 Otto IV.
- 1205 Philipp von Schwaben
- 1215 Friedrich II.
- 1222 Heinrich (Sohn Friedrichs II.)
- 1248 Wilhelm von Holland
- 1257 Richard von Cornwall
- 1273 Rudolf I.
- 1292 Adolf von Nassau
- 1298 Albrecht I.
- 1309 Heinrich VII.
- 1314 Ludwig der Bayer
- 1349 Karl IV.
- 1376 Wenzel von Luxemburg
- 1414 Sigmund
- 1442 Friedrich III. (bei Anerkennung Friedrichs des Schönen auch Friedrich IV.)
- 1486 Maximilian I.
- 1520 Karl V.
- 1531 Ferdinand I.

Die Aachener Tradition²² weist jedoch folgende Irregularitäten auf. Heinrich II. wurde 1002 in Mainz von Erzbischof Willigis zum König gekrönt. Seine Gemahlin Kunigunde wurde noch im gleichen Jahr in Paderborn ebenfalls von Willigis gesalbt und gekrönt; es war die erste Krönung einer deutschen Königin überhaupt²³. Nach dem Tod ihres Gemahls übergab Kaiserin Kunigunde dem am Rhein gewählten Konrad II. die Reichsinsignien; der Kölner Erzbischof führte 1024 die Salbung und Krönung in Mainz durch. Darauf folgte die Erhebung auf den Stuhl Karls des Großen in Aachen; seine Gemahlin Gisela wurde in Köln gekrönt. Auch Philipp von Schwaben wurde 1198 formwidrig, wenn auch mit der echten Reichskrone in Mainz gekrönt; doch ließ sich der Staufer 1205 vom Kölner Erzbischof noch einmal in Aachen krönen. Friedrich II. war bereits 1196 auf Betreiben seines Vaters Heinrich VI. von den deutschen Fürsten zum König gewählt worden, wurde dann auf Betreiben des französischen Königs 1211 in Nürnberg zum Römischen Kaiser [sic!], 1212, als er nach Deutschland gekommen war, in Frankfurt zum König gewählt und in Mainz gekrönt; erst am 23. Juli 1215 fand jedoch in Aachen seine vollgültige Krönung statt. Sein Sohn Konrad IV. wurde in Wien zum König gewählt, sollte aber erst nach seines Vaters Tod gekrönt werden. Er wurde von dem Thüringer Landgrafen Heinrich Raspe geschlagen, den die Erzbischöfe 1246 in Veitshöchheim bei Würzburg zum Gegenkönig gewählt hatten; der Pfaffenkönig starb jedoch auf der Wartburg, ohne jemals gekrönt worden zu sein. Am 25. November 1314 krönte der Erzbischof von Köln, der sich als rechtmäßiger Coronator fühlte, Friedrich den Schönen in Bonn mit den echten Insignien.

²² *Albert Huyskens*, Deutsche Königskrönung in Aachen, in: *Aachener Heimatgeschichte*, Aachen 1924, S. 256–266.

²³ *Percy Ernst Schramm*, Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses (1028), in: *ZRG Kan. Abt. 24* (1935) 264 und 289.

König Ruprechts Altarsetzung fand in der Bartholomäuskirche zu Frankfurt statt; seine Krönung mußte 1401 nach Köln verlegt werden, weil ihm Aachen die Tore verschloß. Albrecht II. wurde am 18. März 1438 in Frankfurt zum Römischen König gewählt, doch raffte ihn eine Ruhrepidemie noch vor der von ihm selbst hinausgeschobenen Aachener Krönung dahin. 1473 verhandelte Karl der Kühne als Herzog von Burgund und Markgraf des Heiligen Römischen Reiches in Trier mit Kaiser Friedrich III. über die Verleihung der deutschen Königswürde. Die Vorbereitungen der Krönung zum Römischen König in der Kathedrale waren für den 25. November getroffen worden, doch scheiterten die Verhandlungen am 24. November. Bevor der Kaiser am vorgesehenen Krönungstage überraschenderweise abreiste, hatte er noch, ausgestattet mit den kaiserlichen Insignien, Karl den Kühnen mit dem Herzogtum Geldern und Zutphen belehnt. Kaiser Friedrich III. hatte den Herzog von Burgund weder zum Herrn eines vereinigten Königreiches Burgund erhoben, noch hatte er ihn aus der Reichslehensherrschaft entlassen. 1486 ließ Friedrich III. seinen Sohn Maximilian I. zum König wählen²⁴; die Heirat des Kaisersohnes mit Maria von Burgund war schon auf dem Reichstag in Trier 1473 in Aussicht genommen worden.

Aachen war *sedes regalis*. Bei Ottos I. Krönung kam es zu einer Verbindung von westfränkischem Zeremoniell mit germanischem Herkommen und zur Verschmelzung von Salbung und Krönung²⁵. Ans Germanische erinnerte die kultische Einweisung durch das Platznehmen auf dem Thron im Säulenhof vor dem Münster Karls des Großen mit dem anschließenden Treuegelöbnis der Herzöge und übrigen Würdenträger. Der christliche Ritus innerhalb der Kirche zeigte dagegen eine Abhängigkeit des Krönungsvorgangs vom kultischen Dienst des hohen Klerus; Heinrich I. hatte daher aus Furcht vor einer Einmischung der Geistlichkeit auf eine kirchliche Krönung verzichtet sowie auf eine Salbung, die in Anlehnung an das Alte Testament den Herrscher zum *christus Domini* weihte. Der Erzbischof von Mainz stellte nach Widukinds Beschreibung²⁶ aus dem Jahre 957 den von seinem väterlichen Vorgänger designierten und von den Fürsten zum König gemachten Herrscher vor und erwirkte die Zustimmung des Volkes. Dem nach Frankenart mit einem enganliegenden Gewand bekleideten König überreichte Hildebert von Mainz das Schwert als Sinnbild der potestas zum Kampf gegen die Heiden und zur Sicherung des Friedens im Frankenreiche. Der durch Spangen gehaltene Mantel war Symbol des Glaubenseifers. Stab und Szepter waren Zeichen der Zucht und Barmherzigkeit. Die Erzbischöfe von Mainz und

²⁴ Klaus Schelle, Karl der Kühne, Stuttgart 1977, S. 130 ff. Christa Dericum, Maximilian I., München 1979, S. 40 ff.

²⁵ Percy Ernst Schramm, Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung, Darmstadt 1970, S. 7 ff. Kurt-Ulrich Jäschke, Frühmittelalterliche Festkrönungen? Überlegungen zu Terminologie und Methode, in: HZ, Bd. 211, 1970, S. 561. Hans-Walter Klewitz, Die Festkrönungen der deutschen Könige, in: ZRG Kan. Abt. 27 (1939) 48–96.

²⁶ Percy Ernst Schramm, Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses, S. 197.

Köln salbten Otto daraufhin mit geweihtem Öl und krönten ihn mit einem goldenen Reif. Sodann führten sie ihn auf den Thron im Hochmünster, der frühestens aus der Zeit Ottos I. stammen kann; denn der Kastensitz des Thronsessels ist aus dem Holz einer Eiche gefertigt, die erst 121 Jahre nach dem Tode Karls des Großen gefällt worden ist²⁷. Nach Tedeum und Messe folgte das festliche Krönungsmahl in der Kaiserpfalz als weltlicher Abschlußakt in Erinnerung an den feierlichen Trunk der germanischen Zeit, wobei die weltlichen Fürsten den Tafeldienst versahen. Der Lothringerherzog führte als Kämmerer die Oberaufsicht. Der Frankenherzog Eberhard besorgte als Truchseß den Tisch. Hermann überwachte die Schenken. Und Herzog Arnulf von Bayern versah das Hofamt des Marschalls. Widukind war kein Augenzeuge gewesen. Wir mußten aber seinem Bericht folgen, weil der Aachener Ordo von 936 verlorenging²⁸. Doch ist der sog. Mainzer Ordo überliefert, welcher wohl das Zeremoniell der Königskrönung Ottos II. 961 widerspiegelt und in überarbeiteter Form als Hauptvorlage für einen neuen Ordo diente, welcher im Jahre 1309 in Anlehnung an die Liturgie des Dreikönigtages und in Angleichung an den kirchlichen Ritus der Bischofsweihe entstand und bei der Krönung des Luxemburgers Heinrich VII. und seiner Gemahlin benutzt wurde²⁹. Die Bilderchronik des Kurfürsten Balduin³⁰ berichtet von der auf die Königswahl folgenden symbolreichen *sessio super altarem* in Frankfurt am 27. November 1308. Als dritter rechtscheidender Akt folgte der Erhebung am 6. Januar 1309 die Krönung des Königspaares in Aachen. Der König warf sich – so wie die Königin bei dem Gebete „*Deus qui solus habes immortalitatem*“ – in Kreuzform auf einen Teppich im Chor des Aachener Münsters nieder³¹. Durch diese Form der Gebetsverrichtung gab sich der König als Statthalter Christi kund³², während die anwesenden Bischöfe als Stellvertreter der Apostel und Heiligen galten. Nachdem er sich wieder erhoben hatte, richtete der Kölner Erzbischof als Consecrator an den König die Frage, ob er am überlieferten katholischen Glauben festhalten wolle. Die Befragung von Kurfürsten, Klerus und Volk endete mit der Akklamation. Nach Fürbitten und Segenswünschen folgte als

²⁷ Vgl. das Merianheft Aachen v. 1. Jan. 77/C S. 31.

²⁸ Johannes Ramacker, Zur ersten deutschen Königskrönung in Aachen (936), in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins, Bd. 62, 1949, S. 55. Herbert Grundmann, Betrachtungen zur Kaiserkrönung Ottos I. (= Bayer. Akademie d. Wiss., Phil.-Histor. Klasse, Sitzungsberichte Jg. 1962, H. 2), München 1962.

²⁹ Walter Goldinger, Das Zeremoniell der deutschen Königskrönung seit dem späten Mittelalter, in: Mitt. d. Ost. Landesarchivs, Bd. 5, 1957, S. 100.

³⁰ Franz-Josef Heyen (Hrsg.), Kaiser Heinrichs Romfahrt, München 1978, S. 58 f. Als letzter König wurde Joseph I. 1690 in Augsburg exaltiert. Vgl. Fritz Rieger, Die Altarsetzung der deutschen Könige nach der Wahl, Phil. Diss. Berlin 1885, S. 36.

³¹ W. Goldinger a. a. O., S. 105 f.

³² Ludwig Biehl, Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich, Paderborn 1937 (= Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wiss. im kath. Deutschland, veröff. d. Section f. Rechts- u. Staatswiss., H. 75), S. 120 ff. P. E. Schramm spricht hier von *imitatio sacerdotii*; vgl. Herrschaftszeichen, Bd. III. S. 1082.

Hauptteil der Königsweihe die Salbung, welche den König zwar zu einem Gesalbten des Herrn machte, aber nicht mehr in sakramentaler Form, weil Papst Innozenz III. 1204 die Salbung vom Haupte auf den Arm verlegt hatte, um jegliche *imitatio ecclesiae* im Sinne einer Spiritualisierung des weltlichen Herrscheramtes zu vermeiden. Immerhin genoß der am rechten Arm und zwischen den Schultern gesalbte König Heinrich VII. wie seine Amtsvorgänger einen erhöhten strafrechtlichen Schutz; denn wer sich am christus Domini vergriff, verfiel dem Kirchenbann. Weiterer Hauptbestandteil der Herrscherweihe war die Übergabe der Insignien; dazu gehörten mit jeweils verschiedener symbolischer Bedeutung das Schwert, der Ring, Szepter und Stab. Nach der Feier des Meßopfers wurde dem König als *defensor ecclesiae* von den Erzbischöfen und Kurfürsten die Reichskrone aufgesetzt. Die Inthronisation machte den König zum Mittler zwischen dem Klerus, der dem Altare näher stand als der Herrscher, und dem Volk, welches niedriger stand als der König. Darauf leistete der König vor dem Altar auf das aus der Palastschule Karls des Großen stammende Evangeliar einen Eid. Danach wurde der Gekrönte in die Oberkirche des Aachener Münsters zur Thronsetzung auf den Stuhl Karls des Großen geführt. Die nun folgende Krönung seiner Gemahlin Margaretha reihte sich in den Gesamt Ablauf mit Segnung, Salbung und Krönung ein, wobei die Weihegebete für die Königin Anklänge an westfränkische Weiheformeln enthielten. Das feierliche Tedeum erklang erst nach Abschluß der Krönung der Königin. Am Ende des Hochamtes, das mit dem Evangelium fortgesetzt wurde, stand die Benediktion des Königs. Diese Königskrönungsordnung ist im wesentlichen bis zum Ende des Reiches erhalten geblieben. Nachdem das Königspaar im Kölner Dom die Reliquien der hl. drei Könige verehrt hatte, unternahm König Heinrich VII. den traditionellen Ritt durchs Reich.

Als in der Doppelwahl des Jahres 1314 für Ludwig von Oberbayern fünf, für Friedrich von Habsburg dagegen nur vier Stimmen abgegeben worden waren, nahm der bayerische Herzog die Mehrheit für sich in Anspruch und ließ sich mit seiner Gemahlin Beatrix von Glogau-Schlesien im rechtmäßigen Aachen vom Mainzer Erzbischof Peter Aspelt am 25. November 1314 zum König krönen, ohne allerdings im Besitz der echten Insignien zu sein, während Erzbischof Heinrich von Köln, der sich als rechtmäßiger Coronator fühlte, Friedrich den Schönen am gleichen Tage in Bonn, also am unrechten Ort, mit den echten Insignien krönte³³. Da die Rechtsgründe verteilt waren, entschied König Ludwig den Kampf um den Thron zu seinen Gunsten mit Waffengewalt, indem er Friedrich von Habsburg 1322 besiegte und auf der Burg Trausnitz in der Oberpfalz gefangensetzte, ihn aber 1325 als Mitkönig in Deutschland während seines Italienzuges anerkannte.

Seit dem Jahre 800 war zwar die *Kaiserkrönung* päpstliches Recht, doch stand ihr liturgischer Charakter nicht von vorneherein fest. Denn Karl der Große erhob seinen Sohn Ludwig kraft eigener Machtvollkommenheit 813

³³ Chronica Heinrich Surdi de Selbach, in: MS.SS.N.S. I, 1922, S. 30 f.

zum Mitkaiser; dessen Krönung durch den Papst erfolgte im Reims erst im Jahre 816. Und Ludwig der Fromme handelte ähnlich, indem er 817 seinen ältesten Sohn Lothar zum Mitkaiser erhob; die Krönung durch den Papst fand erst 823 in Rom statt. Eine neue Tradition ergab sich seit der Kaiserkrönung am 2. Februar 962, als Otto I. und seine Gemahlin Adelheid in der Peterskirche zu Rom von Johannes XII. gekrönt wurden und den Treueid des Papstes und des Volkes entgegennahmen. Das ganze Mittelalter hindurch ergab sich für den deutschen König seitdem die Möglichkeit, auf einem Zug nach Italien beim Papst den Anspruch auf die Krönung zum Römischen Kaiser einzulösen, wobei über das Zeremoniell verschiedene Ordines Aufschluß geben³⁴.

Kaiserkrönungen

Jahr	Ort	Römischer Kaiser	Päpstlicher Cornator
962	Rom	Kaiser Otto I.	Papst Johannes XII.
967	Rom	Kaiser Otto II.	Papst Johann XIII.
996	Rom	Kaiser Otto III.	Papst Gregor V.
1014	Rom	Kaiser Heinrich II.	Papst Benedikt VIII.
1027	Rom	Kaiser Konrad II.	Papst Johannes XIX.
1046	Rom	Kaiser Heinrich III.	Papst Clemens II.
1084	Rom	Kaiser Heinrich IV.	Papst Clemens III.
1111	Rom	Kaiser Heinrich V.	Papst Paschalis II.
1133	Rom	Kaiser Lothar III.	Papst Innozenz II.
1155	Rom	Kaiser Friedrich I.	Papst Hadrian IV.
1167	Rom	Kaiser Friedrich I.	Papst Paschalis III.
1191	Rom	Kaiser Heinrich VI.	Papst Cölestin III.
1209	Rom	Kaiser Otto IV.	Papst Innozenz III.
1220	Rom	Kaiser Friedrich II.	Papst Honorius III.
1312	Rom	Kaiser Heinrich VII.	Kardinäle
1328	Rom	Kaiser Ludwig IV.	Papst Nikolaus V.
1355	Rom	Kaiser Karl IV.	Kardinallegaten
1433	Rom	Kaiser Sigmund	Papst Eugen IV.
1452	Rom	Kaiser Friedrich III.	Papst Nikolaus V.
1530	Bologna	Kaiser Karl V.	Papst Clemens VII.

Die Kaiserkrönung Ottos II. zu Lebzeiten des kaiserlichen Vaters war eine einzigartige Anomalie; denn üblicherweise wurde während der übrigen Zeit des Reiches allenfalls ein König zum Nachfolger des noch lebenden und regierenden Kaisers gewählt und gekrönt. Seit Friedrich II. hatte es über das Interregnum hinaus keinen Kaiser mehr gegeben, bis dann Heinrich von Luxemburg 1310 einen Italienzug wagte. Zuerst ließ er sich am 6. Januar 1311 mit einer eigens aus Eisen hergestellten Krone in Mailand zum König von Italien krönen; mit derselben *corona ferrea* wurden Ludwig der Bayer (1327), Karl IV. (1354) und König Sigmund (1431) gekrönt. Weil diese Krone dann verrostet bzw. verschollen war, ließ sich Karl V. 1530 mit der heute noch in Monza aufbewahrten, durch einen Eisenring im Inneren zusammengehaltenen Goldkrone aus dem 9. Jahrhundert in Bologna krönen³⁵. Wie schon vor ihm Lothar von Supplinburg, so konnte sich Heinrich VII. nicht in der Peterskirche zum Kaiser krönen lassen, sondern wich in die

Lateranbasilika aus, obwohl die Kardinäle zu einer Krönung in St. Johann nicht befugt waren. Die Bilderchronik des Kurfürsten Balduin von Trier zeigt³⁶, wie Heinrich VII. von den drei Kardinälen Nikolaus Alberti von Prato, Arnaldus von Falgueri und Lucas von Flisco zum Kaiser gekrönt wurde. Sie empfingen den König und sein Gefolge am Portal von St. Johannis, zogen in die Basilika ein und feierten die Krönungsmesse. Der König leistete den vorgeschriebenen Krönungseid^{36a}, ließ sich dann eine Stola umlegen und die hohepriesterliche Mitra aufsetzen. Der Bischof von Ostia salbte ihn und umgürtete ihn mit dem Schwert, das der Gesalbte dreimal schwang. Höhepunkt war die Übergabe der Abzeichen des Römischen Imperators: der Kaiserkrone, des Szepters und des goldenen Reichsapfels. Auf seinem Krönungsritt vom Lateran nach St. Sabina gewährte der neugekrönte Kaiser der römischen Judenschaft in einem Rotulus das Gesetz des Moses. In St. Sabina feierte Kaiser Heinrich VII. das Krönungsmahl. Dabei trug er nicht die heute in Wien aufbewahrte Reichskrone, sondern eine dem Kamelaukion ähnliche Krone. Auf der Heerfahrt gegen Robert von Neapel, den der Kaiser in Ausübung seines universalen Herrschaftsanspruches mit der Reichsacht belegt hatte, starb Heinrich VII. am 24. August 1313 und wurde im Dom zu Pisa begraben; einer Urne waren Szepter, Reichsapfel und Krone aus vergoldetem Metall beigegeben.

Besonders atypisch verliefen die Kaiserkrönungen – eine weltliche und eine geistliche! – Ludwigs des Bayern. Da sich Papst Johann XXII. trotz Bitten der Römer nicht in die „Hauptstadt der Welt“ begab, luden diese Ludwig ein, von der Herrschaft im Sinne des römischen Kaisertums Besitz zu ergreifen. Nachdem ihm zu Pfingsten 1327 italienische Bischöfe in Mailand die Eiserne Lombardenkrone aufgesetzt hatten, rückte er nach Rom

³⁴ Georg Johannes Kugler Die Reichskrone, Wien 1968, S. 55 ff. H. Grundmann a. a. O. Eduard Eichmann, Die Ordines der Kaiserkrönung, in ZRG Kan. Abt. 2 (1912) 1–43. Ders., Die Kaiserkrönung im Abendland, 2 Bde., Würzburg 1942. Reinhard Elze, Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin, Hannover 1960. Ders., Die Kaiserkrönung um 1200, in: Adel und Kirche, Festg. f. G. Tellenbach, Wien 1968, S. 365–373. Joseph Schwarzer, Die Ordines der Kaiserkrönung, in: Forschungen zur Deutschen Geschichte, Göttingen 1882, S. 159–212. Gerda Machetanz, Deutsche Königskrone und römische Kaiserkrone in symbolgeschichtlicher und verfassungsrechtlicher Betrachtung, Rechtswiss. Diss. Göttingen 1954, S. 160 f. Ernst H. Kantorowicz, *Laudes Regiae*, Los Angeles 1958.

³⁵ Jürgen Abeler, Kronen, Wuppertal ³1976, Kat. Nr. 12.

³⁶ F.-J. Heyen a. a. O., S. 96 ff.

^{36a} Die Krönungseide bei den Kaiserkrönungen sind auf den völkerrechtlichen Vertrag (= pactum) zurückzuführen, welchen Pippin mit dem Papst 774 auf dem Boden der Schwurfreundschaft (= amicitia) im Jahre 754 abgeschlossen hatte und der bei seiner Erneuerung 876 vom Papst mit der Vergabe der Kaiserkrönung verknüpft wurde, so daß auch Otto I. vor seiner Ankunft in Rom einen Bündniseid ablegen mußte. Aus den Paktumsurkunden ergibt sich die Verpflichtung der deutschen Herrscher zum Schutz und zur Verteidigung Roms. Vgl. Anna M. Drabek, Die Verträge der fränkischen und deutschen Herrscher mit dem Papsttum von 754 bis 1020 (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 22), Wien 1976.

vor, wo er am 7. Januar 1328 eintraf. Gemäß der ghibellinischen Staatstheorie, daß das Weltkaisertum unmittelbar auf die Wahl zurückzuführen sei, ließ sich König Ludwig von Sciarra Colonna, dem Vertreter des republikanisch regierten Roms, zum Volkskaiser erheben. In der Peterskirche erhielt das Königspaar am 17. Januar 1328 die Kaiserkrone aus den Händen des Volkskapitäns. Das Kaiserpaar thronte auf dem Kapitol und nahm die Akklamation des römischen Volkes entgegen. Nachdem er den avignonesischen Papst, welcher ihn geringschätzig „Ludwig den Bayern“ nannte, feierlich abgesetzt hatte, ließ er sich von dem vom römischen Volk gewählten Gegenpapst Nikolaus V. zu Pfingsten nochmals die Kaiserkrone aufsetzen³⁷. Es zeigte sich jedoch bald, daß Kaiser Ludwig IV. für diesen Italienzug die materiellen und organisatorischen Grundlagen ebenso fehlten wie später König Ruprecht von der Pfalz, dessen kläglicher Mißerfolg das Ende der deutschen Reichspolitik in Italien offenbarte³⁸. Wie schon sein luxemburgischer Vorfahre Heinrich VII., so wurde auch Karl IV. nicht vom Papst gekrönt, der immer noch in Avignon residierte, sondern von Kardinallegaten. Der Kaiserordo war erstmals 1209 von Papst Innozenz III. für Otto IV. so verändert worden, daß das theokratische Element im Kaisertum, wie es sich im priesterlichen Ornat Ottos I. ausgedrückt hat, zurückgedrängt wurde; lediglich die *corona infulata* erinnerte noch an die Teilhabe am bischöflichen Ministerium. Dieser *ordo coronationis* fand 1220 bei der Krönung Friedrichs II. und seiner Gemahlin Konstanze Verwendung sowie bei den Kaiserkrönungen Heinrichs VII. 1312, Sigmunds 1433, Friedrichs III. und Eleonores 1452 und Karls V. 1530. Seit 1433 schafften die Nürnberger Krongesandten die Reichsinsignien zur Kaiserkrönung nach Italien, so daß die Verwendung der Nürnberger Reichskrone, die dem Reichsschatz angehörte, bei den drei letzten Kaiserkrönungen des Mittelalters verbürgt ist. Da die Türkengefahr und die verheerenden Folgen des Sacco di Roma eine Krönung in Rom nicht tunlich erscheinen ließen, wurde Karl V. an seinem Geburtstag, dem 24. Februar 1530, in Bologna von Clemens VII. zum Kaiser gekrönt³⁹, nachdem er zwei Tage vorher bereits die Eiserne Krone von Monza aus den Händen des Papstes empfangen hatte. Diese letzte Kaiserkrönung durch den Papst fand nicht mehr in Rom statt. Auch erfolgten Investitur und Krönung nicht mehr wie früher am Altar, sondern vor dem päpstlichen Thron in der Apsis.

³⁷ Albertino Mussato, „Ludovicus Bavarus“, ed. Boehmer, *Fontes rer. Germ.* I, S. 173 ff.

³⁸ Helmut Bansa, *Studien zur Kanzlei Kaiser Ludwigs des Bayern vom Tag der Wahl bis zur Rückkehr aus Italien*, Kallmünz Opf. 1968 (= Münchener Hist. Studien, Abt. Gesch. Hilfswiss., Bd. 5).

³⁹ Manuel Fernández Álvarez, *Imperator Mundi*, Stuttgart 1977, S. 40 f. Unbefriedigende Auskunft bei Karl Brandi, *Kaiser Karl V.*, München 1942, S. 249. Falsches Krönungsdatum bei G. Machetanz a. a. O., S. 84.

⁴⁰ So James Bryce, *Das heilige römische Reich*, Leipzig 1873, S. 231. *Karl Albrecht*, *Deutsche Könige und Kaiser in Colmar*, in: *Jb. des Kaiserl. Lyceums Nr. 457*, Colmar 1883, S. 32. *Christa Dericum* a. a. O., S. 207 f.

„Die Trennung Deutschlands von Rom“⁴⁰ hatte aber schon am 4. Februar 1508 stattgefunden, als sich König Maximilian I. mit Zustimmung Julius' II. und durch Akklamation der anwesenden deutschen Fürsten im Dom zu Trient während der vom Bischof von Gurk zelebrierten Messe ohne päpstliche Krönung zum „*Erwählten Römischen Kaiser*“ proklamieren ließ, in der nur als Lippenbekenntnis zu wertenden „*Hoffnung, auch des Vorsatzes, ob es immer möglich seyn will, die Crönung zu empfaben*“⁴¹. Der Zusatz „*Electus*“ sollte zum Ausdruck bringen, daß er sich der Kaiserkrönung nicht entziehen wollte; doch glaubte er als „Gesalbter Römischer König“ einen ausreichenden Anspruch auf den Titel eines Romanorum Imperator electus zu haben. Sein Enkel, König Karl von Spanien, setzte sich in der deutschen Königswahl am 28. Juni 1519 zu Frankfurt a. M. gegen die Kandidatur des französischen Königs und des Kurfürsten Friedrich von Sachsen durch und wurde, nachdem er die Wahlkapitulation beschworen hatte, am 23. Oktober 1520 in Aachen zum König [sic!]⁴² gekrönt. Lateinisch gelobte der König durch sein wiederholtes *Volo*, den alten Glauben zu bewahren, der durch

⁴¹ *Hanns Hubert Hofmann* (Hrsg.), *Quellen zum Verfassungsorganismus des Heil. Röm. Reiches deutscher Nation*, Darmstadt 1976, S. 32 f.

⁴² Falsch ist die häufig anzutreffende Bezeichnung Kaiserkrönung. So bei *M. F. Alvarez* a. a. O., S. 40 f. Vgl. Dagegen *K. Brandi* a. a. O., S. 105 f.

⁴³ Vgl. *K. Brandi* a. a. O., S. 97. Der Titel „Erwählter Römischer Kaiser“ begegnete schon 1212, als Friedrich II. als Reaktion der deutschen Fürsten auf die vom Papst inszenierte irreguläre Nürnberger Kaiserwahl 1211 bei der Frankfurter Königswahl zum „Römischen König“ ausgerufen wurde. Vgl. *Heinrich Mitteis*, *Die deutsche Königswahl und ihre Rechtsgrundlagen bis zur goldenen Bulle*, München 21944, S. 145 u. 147; *M. Buchner*, *Die deutschen Königswahlen*, S. 20. Der römisch definierte Titel des Kaisers hatte sich spätestens unter Otto III. durchgesetzt und bezog sich auf *Germania, Italia, Gallia und Scлавina*. Vor der Kaiserkrönung war der deutsche König im Mittelalter jedoch ohne ethnische Bezeichnung geblieben. Gegenüber der Titelpolitik Gregors VII., der im Widerspruch zur „ottonisch-salischen Theorie eines imperialen Königtums“ den König auf das *regnum Teutonicum* beschränken wollte, vermied die deutsche Königskanzlei den Titel *rex Teutonicorum*. Um eine integrale Königswahl im Einheitsimperium zu ermöglichen, postulierte Wipo sogar die Teilnahme nichtdeutscher, also italienischer, burgundischer und ungarischer, Fürsten an der Königswahl. Die Verbindung „von deutschem Königs- und römischem Kaisertitel“ in einem Diplom Heinrichs II. für das Bistum Brixen 1020 blieb eine Ausnahme. Dagegen findet sich die erste Selbstbezeichnung als *rex Romanorum* bei Heinrich II. in seinem Diplom für die bischöfliche Kirche zu Bamberg vom 1. November 1007. Doch wich erst Heinrich V. endgültig vom absoluten Königstitel ab; seitdem traten die deutschen Könige dem Papst als *rex Romanorum* entgegen. Mit dem Römernamen meldete der König als „*futurus imperator*“ noch vor der Kaiserkrönung seinen Anspruch auf die imperiale Herrschaft an. Vgl. *Helmut Beumann*, *Regnum Teutonicum und rex Teutonicorum in ottonischer und salischer Zeit*, in: *AKG*, Bd. 55, H. 1, 1973, S. 215–223. *Ders.*, *Die Bedeutung des Kaisertums für die Entstehung der deutschen Nation im Spiegel der Bezeichnungen von Reich und Herrscher*, in: *Nationes* Bd. I (= Aspekte der Nationenbildung im Mittelalter), Sigmaringen 1978, S. 317 bis 365. *Ders.*, *Der deutsche König als „Romanorum Rex“* (= Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/M. Bd. 18, Nr. 2), Wiesbaden 1981.

Luthers Thesen in Frage gestellt wurde, die (katholische!) Kirche zu schützen, eine gerechte Regierung zu führen, für Witwen und Waisen zu sorgen. Der Akklamation folgten Salbung, Insignienübergabe, Krönung, Thronbesteigung, Ritterschlag, Tedeum, mittägliches Krönungsmahl und abendliches Festbankett. Auch Karl V. nahm nach der Königskrönung den Titel eines „Erwählten Römischen Kaisers“ an. Die Verdrehung der richtigen Bezeichnungen hat in dieser geänderten Titulatur ihre Ursache und in der Absicht des Kanzlers Gattinara, für Deutschland den Titel „Römischer König“ einzuführen⁴³, um die universale Herrschaft des zweifachen Königs zu betonen. Die in der Neuzeit einsetzende Säkularisation beschleunigte die bereits seit dem Spätmittelalter zu beobachtende Entwicklung, daß die geistliche Seite des Krönungsritus zur veränderbaren Zeremonie herabsank, während das Hochmittelalter die Symbolik auch der Insignien wie des Rings als Zeichen des katholischen Glaubens bei der lombardischen und Aachener Königskrönung gekannt hatte⁴⁴. Auch Karl V. trug bei seiner Königskrönung noch den Ring und ist, weil er sich das Kaisertum des Sacrum Imperium im transzendentalen Sinn vom Papst übertragen ließ, als „*letzter Kaiser des Mittelalters*“ zu bezeichnen. Doch zeigten die Wirrnisse bei der Bereitstellung des Krönungsornats, daß man sich der rechten Bedeutung und Verwendung der Reichskleinodien in der Umgebung König Karls V. bei der Aachener Königskrönung nicht mehr bewußt war⁴⁵. Für die weltliche Seite der Krönungen brachte die Neuzeit dagegen sogar noch eine Steigerung der Pracht. So gehörten zum stattlichen Gefolge Karls V. beim Einritt in Aachen 5000 Pferde!⁴⁶

II. Das römisch-deutsche König- und Kaisertum in der Neuzeit

Da die Krönungsfeierlichkeiten anlässlich der Amtseinssetzung eines Königs oder Kaisers religiöse Wurzeln besaßen, der Krönungsritus als Kulthandlung unter Verwendung von Insignien und Ornat und die damit verbundene Feier des Meßopfers im kultischen Raum der Kirche stattfanden – im Unterschied zum profanen Festmahl außerhalb der Kirche, so ist zu fragen, ob die Reformation nicht auch in Deutschland einen Verlust des ursprünglichen Symbolgehalts mit sich gebracht hat oder sogar eine Ablehnung der opferbetonten katholischen Krönungszeremonie von seiten der protestantisch gewordenen Kurfürsten. Denn auf protestantischer Seite bestand die Tendenz, die Sinnlichkeit des Kultes als überflüssige Äußerlichkeit abzulehnen oder die Kultnorm zur reinen Spiritualität zu entsinnlichen, zumindest aber zu

⁴⁴ Eduard Eichmann (Hrsg.), Quellensammlung zur kirchl. Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd. II, Paderborn 1914, S. 64. Ders., Die Ordines der Kaiserkrönung, S. 35. Daß der Ring bei Römischen Kaiserkrönungen nur anfangs Verwendung gefunden habe, meint Anton Diemand, Das Ceremoniell der Kaiserkrönungen von Otto I. bis Friedrich II., München 1894, S. 80. P. E. Schramm, Geschichte des englischen Königtums, S. 10 f. u. 96.

⁴⁵ G. J. Kugler a. a. O., S. 99 ff.

⁴⁶ A. Huyskens, Die deutsche Königskrönung, S. 258.

relativieren. Wenn dann auch noch Macht und Charisma wegfielen, um den Kultus zu legitimieren, weil die frühere amts- oder erbcharismatische Herrschaft ohnehin im Lauf der Zeit traditionalisiert worden war, so vermochte der Krönungsritus durch sakrale Weihe keine neue Herrschaft mehr zu schaffen oder zu legalisieren, sondern zollte lediglich der bis zum Ende des Heiligen Römischen Reiches währenden Tradition in den Formen des mittelalterlich-katholischen Zeremoniells konservierenden Tribut.

Die Frage, ob nach Verlust des einheitlichen Kultes im Reich ein Protestant als König oder Kaiser möglich gewesen wäre, wurde eher durch das altkirchliche Zeremoniell verneint als durch das Reichsrecht; denn die Goldene Bulle schrieb den Kurfürsten lediglich vor, „*pro salute populi christiani*“ einen „*hominem iustum, bonum et utilem*“ zu erkiesen⁴⁷. Die Aufklärung, von der Machbarkeit auch der kultischen Feier überzeugt, hätte hier Kompromisse zugunsten einer konfessionellen Parität im obersten Amte des Reiches begünstigen können. Denn für den Aufklärer war das Krönungszeremoniell nur noch ein „*Firlefanz*“⁴⁸; ja selbst ein geistlicher Kurfürst, der Erzbischof von Mainz, betrachtete die Krönung am Ende des Alten Reiches als „eine leere Zeremonie“⁴⁹, weil sie offensichtlich keinen Erneuerungscharakter mehr besaß. Trotzdem hat es seit der Reformation aus zwei Gründen keine wirklich ernsthafte Kaiserkandidatur eines Protestanten gegeben⁵⁰. Denn erstens blieben die Protestanten trotz Vergrößerung des Kurfürstenkollegiums darin bis 1803 in der Minorität. Die Protestantisierung einer geistlichen Kurwürde war durch den geistlichen Vorbehalt ausgeschlossen. Und die Gewinnung der böhmischen Kurwürde durch den protestantischen Winterkönig scheiterte am Widerstand Maximilians I., welcher durch die erfolgreiche Schlacht am Weißen Berg für Bayern die – katholische! – Kurwürde erwarb. Die „*catholicité de l'Empire*“ blieb nicht zuletzt deswegen erhalten, weil man katholischerseits nicht nur eine konfessionelle Parität im Kurkollegium zu verhindern versuchte, sondern durch Konversionsbestrebungen⁵¹ auf eine Rekatholisierung des Reiches hinarbeitete. Zweitens stand einem evangelischen Kaisertum der Widerstand des Papsttums entgegen; denn für Rom war ein „häretischer“ Kaiser kirchenrechtlich unannehmbar. So betrachtete Papst Paul IV. die Wahl Ferdinands I. für null und nichtig, weil daran ketzerische Kurfürsten teilgenommen hätten. Zwar setzte der

⁴⁷ Heinz Duchhardt, Protestantisches Kaisertum und Altes Reich, Wiesbaden 1977, S. 4.

⁴⁸ Heinrich Heine, Sämtl. Schriften, Darmstadt 1971, Bd. 4, S. 617.

⁴⁹ Ulrich Stutz, Der Erzbischof von Mainz und die deutsche Königswahl, Weimar 1910, S. 57.

⁵⁰ Vgl. die erfolglose Empfehlung des Markgrafen Joachim Ernst 1614, einen Römischen König evangelischer Konfession zu wählen; Hans-Jörg Herold, Markgraf Joachim Ernst von Brandenburg-Ansbach als Reichsfürst, Göttingen 1973, S. 206.

⁵¹ Günter Christ, Fürst, Dynastie, Territorien und Konfession. Beobachtungen zu Fürstenkonversionen des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts, in: Saeculum, Bd. 24, H. 4, Jg. 1973, S. 367–387.

Papst den ungekrönten Kaiser nicht ab, versuchte jedoch von ihm das Versprechen zu erlangen, daß er die Protestanten ausrotte [!] und die protestantischen Kurfürsten von dem Wahlakt ausschließe. Wegen Roms Protesthaltung gegenüber den konfessionellen Friedenschlüssen im Reich mußte sogar einem katholischen Kaisertum an einer Befreiung aus der geistlichen Bevormundung durch das Papsttum gelegen sein, welches unzeitgemäßerweise in mittelalterlichen Ketzeranschauungen verhaftet blieb. Im Reich ging die mittelalterliche Einheit des Kultus zu Ende, als seit 1555 zwei Konfessionen, seit 1648 sogar drei gleichberechtigt nebeneinander bestanden. Aber auch die für das Mittelalter bezeichnende Einheit zwischen regnum und sacerdotium zerbrach am Gegensatz zwischen Kaiser- und Papsttum. Um die Anerkennung Pius' IV. zu erhalten, hatte Kaiser Ferdinand I. dem Medici-Papst die „*reverentia*“, „*observantia*“ und – zum Unwillen der protestantischen Kurfürsten – auch die „*obedientia*“ erwiesen, lehnte jedoch angesichts des unzeitgemäßen Beharrens der Kurie auf der Translation das Angebot einer Krönung in Bologna strikt ab. Der Papst mißbilligte denn auch die Römische Königskrönung Maximilians II., des am wenigsten katholischen Habsburgers, zu Lebzeiten des noch ungekrönten Vaters, Kaiser Ferdinands I. Im Reich pendelte sich ein „papstfreies“⁵² Römisches Kaisertum ein, welches unbeeinflusst von Rom für eine Nachfolge durch Wahl und Krönung eines Römischen Königs sorgen konnte. Leopold I. verzichtete sogar erstmals auf die Entsendung einer Notifikationsgesandtschaft nach Rom und nahm damit in Kauf, unkonfirmiert zu bleiben. Eine konfessionelle Alternation im Kaiseramt kam für das Haus Habsburg aus politischen und religiösen Gründen nicht in Frage, obwohl weder reichs- und kirchenrechtliche Gründe noch das Krönungszeremoniell ernsthaft die Passivlegitimation eines Protestanten ausschlossen⁵³.

Mit Beginn der Neuzeit endete jedoch nicht nur die mittelalterliche Tradition, daß der Papst den Kaiser krönte, sondern auch die deutschen Königskrönungen in Aachen fanden aus politischen und kirchlichen Gründen ein Ende; Ferdinands I. Königskrönung am 11. Januar 1531 war die letzte, welche in Aachen stattfand; lediglich das Aachener Zeremoniell wurde übernommen, wenn im Widerspruch zur Goldenen Bulle die Königskrönungen andernorts stattfanden⁵⁴. Im Anschluß an die Wahl Maximilians II. fand 1562 auch die Römische Königskrönung in Frankfurt am Main statt. Während Rudolf II. 1575 in Regensburg gekrönt wurde, wurden 1612 sein

⁵² H. Duchhardt a. a. O., S. 69.

⁵³ Ebd. S. 202.

⁵⁴ Albert Huyskens, Die Krönung König Maximilians in Aachen 1486 nach einem noch unbekanntem Frühdruck, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins, Bd. 64/65, Jg. 1951/52, S. 73. Ders., Die Krönungsmähler im Reichssaal des Aachener gotischen Rathauses, in: Zs. d. Aachener Geschichtsvereins, Bd. 66/67, Jg. 1954/55, S. 67. Auch die Königswahl Ferdinands hatte sich nicht nach der Goldenen Bulle gerichtet; denn sie fand nicht in Frankfurt, sondern in Köln statt. Auch hatte Karl V. entgegen den Bestimmungen der Goldenen Bulle seinen ersten Reichstag nicht in Nürnberg, sondern in Worms abgehalten.

Bruder Matthias und 1619 Ferdinand II. in Frankfurt am Main gekrönt⁵⁵. Die allmähliche Herausbildung der *Frankfurter Krönungstradition* ist nicht das einzig Neue, sondern die mit Matthias und Ferdinand II. einsetzende Sitte, bei Thronvakanz eine Kaiserkrönung durchzuführen. Eine Römische Königskrönung begegnet daher bei Lebzeiten eines regierenden Römischen Kaisers nur noch bei Ferdinand III. 1636, bei dem frühzeitig verstorbenen, in Augsburg gewählten Ferdinand IV. 1653 in Regensburg, bei dem in Augsburg gewählten Joseph I. 1690 in Augsburg und bei dem in Frankfurt a. M. gewählten und gekrönten Joseph II. 1764.

Bei den letzten Römischen Königskrönungen war das Zeremoniell auf zwei Personen, auf den regierenden Kaiser und den nachfolgenden König, ausgerichtet. Für den regierenden Kaiser stand ein goldener Thron bereit, für den Römischen König ein silberner. Der Kaiser trug die Rudolfinische Hauskrone, der Römische König wurde mit der Nürnberger Reichskrone gekrönt. In diesen Punkten unterschied sich die Römische Königskrönung von der *Römischen Kaiserkrönung*, welche sich durch Zusammenlegung von Wahl- und Krönungsort am Ende des Reiches zur *Frankfurter Tradition* verdichtete. Voraussetzung dafür war gewesen, daß auf Drängen der evangelischen Kurfürsten die Verpflichtung der Kaiserkrönung in Rom fallengelassen wurde. Ferdinand I. und Ferdinand II. hatten noch beteuert, vom Papst zum Kaiser gekrönt werden zu wollen. Auch blieb noch auf Drängen Österreichs in der Wahlkapitulation Ferdinands IV. die Verpflichtung zur Kaiserkrönung in Rom erhalten; doch verzichtete man auf diese Klausel in der Wahlkapitulation Leopolds I. 1658. Damit war der Weg frei für die Einebnung des Unterschieds zwischen Königs- und Kaiserkrönung bei einer Thronvakanz⁵⁶.

Bei den *Frankfurter Krönungen* Römischer Kaiser von Leopold I. bis Franz II., dem letzten Kaiser des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation, setzte sich das Zeremoniell aus *Einkleidung*, liturgischer Handlung im Dom, Ritterschlag und Krönungsmahl zusammen. Nach Durchführung der Wahl in der Konklavekapelle (*capella imperatoria*) im Bartholomäusdom und nach Beschwörung der Wahlkapitulation probierte der Erwählte Kaiser den Ornat samt Nürnberger Reichskrone an, damit notwendige Änderungen oder Verbesserungen rechtzeitig durchgeführt werden konnten⁵⁷.

Zum Reichsornat gehörten die Schuhe⁵⁸, wozu in Nürnberg drei Paar aufbewahrt wurden. Die Krönungssandalen, die fälschlich Karl dem Großen zugeschrieben wurden, waren eine Neuanfertigung des frühen 17. Jahrhun-

⁵⁵ Hermann Meinert, Von Wahl und Krönung der deutschen Kaiser zu Frankfurt am Main, Frankfurt a. M. 1956. Johann Franzl Ferdinand II., Graz 1978, S. 204 ff.

⁵⁶ Helga Reuter-Pettenberg, Bedeutungswandel der Römischen Königskrönung in der Neuzeit, Phil. Diss. Köln 1963, S. 128 f.

⁵⁷ Bei Königskrönungen wurde u. U. sogar die Neuanfertigung eines Ornats für den anwesenden Kaiser notwendig.

⁵⁸ Günter Gall, Die Krönungsschuhe der deutschen Kaiser, in: Tradition und Erneuerung, Erinnerungsgabe f. F. Hengst, Frankfurt a. M. 1972, S. 69–83.

derts und werden heute in der Wiener Schatzkammer aufbewahrt. Als Vorbild dienten die Sandalia, die in Palermo in Anlehnung an den byzantinischen Typus entstanden, nachdem Roger vom Papst das Recht auf „*mitram et sandalia*“ zugestanden worden war. Die beiden sog. „Niderschuh“ dagegen gingen verloren. Da die Krönungsschuhe als Pontifikalschuhe galten, wurden sie dem Kaiser erst nach der Weihe und vor der Krönung angelegt. Zum Reichsornat gehörten außerdem die Strümpfe, die Dalmatica mit der violetten und die in der Neuzeit mehrfach veränderte Alba mit der blauen Cingula, die Adlerstola und der Kaisermantel (Pluviale). Zum Bestand der Reichskleinodien⁵⁹ hatten auch die beiden Armspangen (*armillae*) gehört, die jedoch bei dem Abtransport aus Nürnberg im Zeitalter der napoleonischen Kriege verloren gingen. Sie waren von Kaiser Friedrich I. Barbarossa dem Krönungsschatz hinzugefügt worden und sollten gemäß dem Ordo vom Jahre 960 als Herrschaftszeichen bei der Krönung gemeinsam mit Mantel und Ring empfangen werden. 1978 kehrte eine von zwei erhaltenen ähnlichen Armreifen nach Nürnberg zurück, wo von 1424 bis 1796 der Reichsschatz verwahrt worden war. Diese emailierte armilla ist ein um 1170–80 geschaffenes Werk der romanischen Goldschmiedekunst im Rhein-Maas-Gebiet. Der Armreif wurde als königliches Herrschafts-, Ehren- und Standeszeichen am Oberarm getragen und zeigt Jesus am Kreuz, flankiert von Longinus mit Speer und Stephaton mit Schwamm und Eimer; im Hintergrund sind Maria und Johannes erkennbar. Dieser vom Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg erworbene Armreif gelangte mit demjenigen im Louvre befindlichen als Geschenk Kaiser Friedrich Barbarossas an den russischen Großfürsten Andrej Bogoljubski (1157–1174), der dem Kaiser freundschaftlich verbunden war.

Die Nürnberger schafften die Reichskleinodien nach Aufforderung durch die Kurfürsten und den zukünftigen Herrscher im sechsspännigen Kronwagen nach Frankfurt am Main.

Prunkvoll gestaltete sich der *zeremonielle Einzug* des Erwählten Römischen Kaisers in die Krönungsstadt Frankfurt. Außerhalb der Reichsstadt stieg er von einem Thurn- und Taxisschen Postwagen in den eigens aus der Residenzstadt herbeigeschafften Krönungswagen um, nachdem er von den Bürgermeistern der Krönungsstadt auf einem roten Samtkissen die Stadtschlüssel empfangen hatte. Von dem Forsthaus bei Riedhof bewegte sich der Krönungszug durch Sachsenhausen und die Fahrgasse bis zum Römerberg. Kaiser Karls VII. von Pariser Werkstätten aufgeputzter sechsspänniger Krönungswagen mit rotsamter Dachwölbung (*Imperiale*) und einer Kaiserkrone auf der Dachmitte nahm die 159. Stelle des Festzuges ein, welcher

⁵⁹ Percy Ernst Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, Bd. I, Stuttgart 1954, S. 42 ff. Diese beiden in Nürnberg aufbewahrten *armillae* zeigten die Darstellung der Geburt und die Darbringung Christi im Tempel.

insgesamt 166 Nummern umfaßte⁶⁰. Am rechten Wagenschlag ritt der Reichserbmarschall von Pappenheim mit blankgezogenem Schwert. Im Rahmen eines Gottesdienstes beschwor der Erwählte Kaiser in der Stiftskirche St. Bartholomäus die Wahlkapitulation. Danach begab er sich im Krönungswagen in das kaiserliche Quartier. Am Krönungstag verzichtete der Kaiser nach dem französischen Vorbild der Reimser Krönungsfeierlichkeiten darauf, im Krönungswagen vorzufahren; er begab sich statt dessen unter dem von Bürgermeister und Schöffen getragenen Baldachin zum Dom und verwendete die Staatskarosse nach dem Krönungsmahl nur noch zur Rückfahrt ins kaiserliche Quartier.

Am Tage der Krönung bestand die Aufgabe der Nürnberger Krondeputierten und der Aachener Gesandten darin, die auf Tischen in der Nähe des Konsekrationsaltars bereitgestellten Reichsinsignien zu behüten. In der Kapelle zogen die Nürnberger Krongesandten dem Kaiser die zum Ornat gehörenden Strümpfe und Sandalen an; außerdem legten sie ihm das Pluviale um.

Am Tage der Krönung trugen die Reichserbbeamten dem Erwählten Kaiser beim *Einzug* in den Dom die Reichsinsignien voran. In seiner Kindheit erlebte der Frankfurter Johann Konrad Friedrich die letzte deutsche Kaiserkrönung und schilderte in seinen Memoiren den Krönungszug, der sich im Jahre 1792 an demjenigen Tag durch die Reichsstadt bewegte, als drei Jahre zuvor der Sturm auf die Bastille ein neues Zeitalter eingeleitet hatte:

„Das Haus meiner Eltern lag glücklicherweise in einer der Hauptstraßen der alten Fahrgasse, durch welche sich der Krönungszug bewegte. Unter beständigem Läuten und Schießen nahte sich der Zug. Fürsten und Reichsgrafen eröffneten ihn, diesen folgte der Wappenkönig mit den Herolden zu Pferd. Ihnen folgten, ebenfalls zu Pferde und in spanischen Mänteln, der Reichserbschatzmeister mit der Krone, der Reichskämmerer mit dem Zepter, der Reichserbtruchseß mit dem Reichsapfel auf Kissen von rotem Samt, sodann der Reichserbschenk und der Reichserbmarschall mit dem Schwert,

⁶⁰ Rudolf Wackernagel, Der Krönungswagen Kaiser Karls VII., in: Geschichtsdenkmal und Geschichtsunterricht (= Beiheft der Zeitschrift für Gymnasialpädagogik: Anregung), München 1975, S. 44 ff. Von Stein- und Gichtschmerzen gepeinigt, unterzog sich Kurfürst Karl Albrecht von Bayern in Frankfurt der Krönungszeremonie, während gleichzeitig seine Hauptstadt München, statt zur kaiserlichen Residenzstadt aufzusteigen, von den Husaren Maria Theresias besetzt wurde. In seinem Tagebuch beschreibt der Schattenkaiser Karl VII. seine Seelenstimmung: *„Alles ist darüber einig, daß keine Krönung jemals herrlicher und glänzender war als die meine, der Luxus und die Verschwendung, die sich an allem und jedem kundtaten, überstiegen alle Vorstellung. So konnte ich wähen, den höchsten Gipfel menschlicher Größe erklommen zu haben, mußte aber unwillkürlich der allmächtigen Hand Gottes gedenken, der zur selben Zeit, da er uns noch so hoch steigen ließ, gar dringlich daran erinnert, daß wir nur seine Geschöpfe sind und stets im Auge behalten müssen: Wir sind nur Menschen!“* Vgl. Karl Theodor Heigel (Hrsg.), Das Tagebuch Karls VII. aus der Zeit des österreichischen Erbfolgekriegs, München 1883, S. XVIII bzw. 51.

alle zum letztenmal ihre Funktionen verrichtend. Endlich kam der Kaiser unter einem Baldachin von gelbem Damast, auf dem der österreichische Doppeladler gestickt war, reitend. Indessen hatte trotz allem Vivatrufen die Zeremonie einen etwas sehr düsteren Anstrich, und ein gewaltiger Platzregen, der fiel, ehe der Kaiser noch den Dom erreicht hatte, durchnäßte den ganzen Zug bis auf die Haut. – Es gab Leute, die damals prophezeiten, dies sei der Leichenzug des Heiligen Römischen Reiches – und auch diese Prophezen hatten wahrgesagt⁶¹.

Die Aachener und Nürnberger Krondeputationen hatten zuvor die Reichsinsignien dem Mainzer Erzbischof in der Sakristei der Krönungskirche übergeben. Etliche davon wurden in das kaiserliche Quartier gebracht, um sie den Erbämtern zu übergeben; so trug der Kurfürst von Sachsen als Erzmarschall bzw. der Reichserbmarschall von Pappenheim dem Erwählten Kaiser das Reichsschwert voran. Der Graf von Hohenzollern trug als Erbkämmerer das Szepter, der Erbtruchseß den Reichsapfel. Herolde schritten dem Krönungszug voran. Ratsherren hielten über dem Kaiser den mit dem römischen Adler besetzten Baldachin. Beim *Einzug* in den Dom trug der Kaiser, auch der Wittelsbacher Karl VII., den böhmischen Kurfürstenmantel⁶², der ihm später bei der *Proskynese* vor dem Altar abgenommen wurde. Die geistlichen Kurfürsten sowie die übrige Klerisei begrüßten den Erwählten Kaiser bei seinem Eintritt in die Krönungskirche und besprengten ihn mit Weihwasser. Beim *Anlegen des Krönungsornats* in den folgenden Weihehandlungen waren die Nürnberger Krongesandten dem Kaiser behilflich. Das Aachener Evangelium aus der Palastschule Karls des Großen und die Stephansburse lagen auf dem Konsekrationsaltar, während auf einem Insignientisch, bewacht von den Aachener und Nürnberger Krongesandten, die Reichskrone, das Szepter, die Schwerter und der Reichsapfel bereitlagen⁶³. Der Kaiser legte die Schwurfinger auf die erste Seite des Johannesevangeliums und schwor, die Kirche zu beschützen und das Reich zu erhalten (*Regenteneid*). Ein mehrmaliges „Fiat“ brachte zum Ausdruck, daß sich die Reichsstände dem Herrscher unterwerfen wollten (*Aklamation*). Die Benediktion⁶⁴ leitete zur *Salbung* über. Mit Katechumenenöl wurde kreuzweise der kaiserliche Scheitel gesalbt, dann die Schultern, der Nacken sowie rechtsseitig Brust, Unterarm und Hand. Wegen des *Krönungsrechtes* kam es im Juni 1657 zwischen Kurmainz und Kurköln zu einem Vergleich, der einen Wechsel zwischen den beiden Erzstiften vorsah. Leopolds I. Krönung nahm

⁶¹ Johann Konrad Friedrich, Als Soldat und Liebhaber durch Europa (= Abenteuerliche Lebensläufe, Bd. 4), Heidenheim 1970, S. 19 f.

⁶² Bei der Kaiserwahl 1619 hatte Kurpfalz ursprünglich für Maximilian I. von Bayern gestimmt, war aber dann um der Einstimmigkeit willen der Wahl Ferdinands II. beigetreten, ohne dessen Rechte als Kurfürst von Böhmen zu bestreiten, obwohl sich Friedrich von der Pfalz zum König von Böhmen wählen ließ. Vgl. J. Franzl a. a. O., S. 204 ff.

⁶³ Rudolf Herkens, Der Anspruch Aachens auf Krönung der deutschen Könige nach 1531, Rechts- u. Staatswiss. Diss. Bonn 1959, S. 75 ff.

⁶⁴ L. Biehl a. a. O., S. 120.

der Kurerzbischof Maximilian Heinrich nicht in Köln, sondern in Frankfurt vor. Für die Krönung Karls VI. am 22. Dezember 1711 kam wegen der Ächtung Kurkölns ohnehin nur der Mainzer Erzbischof Lothar Franz von Schönborn in Frage. Der Wittelsbacher Karl VII. bevorzugte am 12. Februar 1742 seinen Bruder Clemens August als Consecrator. Bei den folgenden Frankfurter Krönungen in den Jahren 1745, 1764, 1790 und 1792 galt das Krönungsrecht ausnahmslos als Diözesanrecht des Mainzer Erzbischofs⁶⁵. Nachdem die *Salbung* als geistlicher Hauptbestandteil der Weihe durch den Consecrator erfolgt war, legte man dem Gesalbten im Konklave die Pontifikalien an (Schuhe, Strümpfe, Alba und Stola). Er wurde mit dem Aachener Krummschwert umgürtet und empfing aus der Hand des Consecrators den Ring⁶⁶, mit seiner rechten Hand das Szepter und mit seiner linken den Reichsapfel. Die Nürnberger Krongesandten oder die Bischöfe legten dem Kaiser das Pluviale an.

Höhepunkt der Weihehandlung war das Aufsetzen der Nürnberger Reichskrone als Symbol der königlichen bzw. kaiserlichen Würde⁶⁷. Nach

⁶⁵ U. Stutz a. a. O., S. 51 ff. Falsches Krönungsdatum Leopolds II. bei Carl Ernst Köhne, Sie trugen die Krone, Limburg/Lahn 41978, S. 305. Alfred Frank, 100 000 Krönungsgulden als Grundstock, in: Unser Bayern, Jg. 30, Nr. 3, März 1981, S. 22 f.

⁶⁶ Ein Ring als Zeichen des katholischen Glaubens wurde ursprünglich nur bei der lombardischen und Aachener Königskrönung verwendet. Da er nicht zu den Nürnberger Reichskleinodien zu gehören schien, kam es bei den Kaiserkrönungen der Neuzeit mehrfach zu Verwirrungen. Ein Ring Karls des Großen [sic!] wird allerdings zu den Reichskleinodien in der Kirche zum Neuen Spital gezählt von Max Herold, Alt-Nürnberg in seinen Gottesdiensten, Gütersloh 1890, S. 19. Das Szepter galt als Zeichen der Gerechtigkeit, die Krone als Zeichen der heiligen Glorie. Zur Krönung der Königin bzw. Kaiserin wurden in der Neuzeit neben der Reichskrone auch Szepter und Reichsapfel verwendet. Gegen A. Diemand a. a. O., S. 80 f. E. Eichmann, Quellensammlung, Bd. II, S. 64 ff. Ders., Ordines, S. 35. H. J. Berbig, Krönungsritus, S. 654, 659, 667, 673, 674 u. 678. Die Symbolfunktion des „Waisen“ (griech. orphanus) als „aller fürsten leitesterne“ (Walther von der Vogelweide) war nach dem Untergang der staufisch-römischen Universalmonarchie als Sinnbild für die Suprematie des abendländischen Kaisertums in der Neuzeit längst verlorengegangen. Das Oktogon der Nürnberger Reichskrone wies überdies zwei Leitsteine auf: an der Stelle des früheren Zentralsteins auf der Stirnplatte der Königshälfte sitzt heute ein Saphir; an der Stelle des ursprünglichen Hauptsteins auf der Prophetenhälfte der Nackenplatte sitzt ein Hyazinth. In Anknüpfung an die Kronperle (Yatima) der byzantinischen Kaiserkrone stellte der mittelalterliche „Waise“ ein Symbol für „die Imperialität des römisch-deutschen Reiches“ dar. Vgl. Hubert Herkommer, Der Waise, aller fürsten leitesterne, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwiss. u. Geistesgesch., Jg. 50, 1976, S. 55. Zu Dürers ikonographischer Zurückdatierung der Reichskleinodien auf die Zeit Karls des Großen vgl. Hans Joachim Berbig, Bamberg und Nürnbergs Reichsverbundenheit im Vergleich, in: Berichte des Historischen Vereins Bamberg, Bd. 116, 1980, S. 82 f. Nach ihrer Krönung führten die Kaiser im 18. Jahrhundert in ihren Siegeln über dem Wappenschild eine von der früheren päpstlichen Krönung ableitbare Mitrenkrone. Vgl. Franz-Heinz Hye, Der Doppeladler als Symbol für Kaiser und Reich, in: MIOG, Bd. 81, 1973, S. 75. Zur Theologie der Reichskrone vgl. Albert Bühler, Die alttestamentliche Deutung der deutschen Reichskrone, in: Das Münster, Jg. 5, H. 11/12, 1952, S. 333 f.

der Krönung legte der Kaiser seinen Krönungseid auf das Aachener Evangelienbuch ab. Der Gekrönte wurde sodann zu seinem Betstuhl geführt, und der zuständige Erzbischof setzte die Feier des Hochamts fort (*Krönungsmesse*), wobei dem Kaiser der *Sakramentenempfang* in beiderlei Gestalt gestattet war⁶⁸. Beim Offertorium legte der Kaiser ein Goldstück auf den Altar. Nach Messe und Benediktion schritt der Kaiser in vollem Krönungsornat zur Nachbildung des Aachener Karlsstuhls⁶⁸ und vollzog die *Possessio Imperii*. Zur *Thronsetzung* erklang das Tedeum, der Reichserzkanzler gratulierte dem Kaiser, Salut wurde gegeben, die Glocken läuteten, Vivatrufe erschollen. Mit dem Zeremonienschwert, welches vom Reichserbmarschall gegen das Mauritiussschwert ausgetauscht und dem Kaiser von Kursachsen präsentiert wurde, erteilte der Kaiser den *Ritterschlag*. Dies war nach dem Krönungsritual die erste Amtshandlung des Gekrönten. Vermöge eines uralten Privilegs wurde als erster ein Dalberg zum Ritter geschlagen, am Ende die Nürnberger Krondeputierten, indem der Kaiser die auf der Bühne vor seinem Thronessel Knienden zweimal mit dem Zeremonienschwert auf der Schulter berührte. Anschließend begab sich der Kaiser vom Karlsstuhl⁶⁹ zurück zum Altar, wo er den *Kanonikereid* leistete und das Aachener Marienstift in seiner Gerechtsame bestätigte.

Nach Beendigung der Krönungsfeierlichkeiten im Dome bewegte sich der Kaiser in feierlichem Zuge zum Römer, wo in wohl unbewusster Fortführung der altgermanischen Tradition des Erbbieres⁷⁰ das *Bankett* stattfand. Unter einem Traghimmel schritt der Kaiser im Krönungsornat auf einem hölzernen Laufsteg, der mit einem rot- bzw. schwarz-gelb-weißen Tuche bezogen war, zum Rathaus, wobei die Reichserbbeamten die Reichsinsignien vorantrugen⁷¹; der Erbmarschall trug das Reichsschwert, der Erbkämmerer das Szepter und der Erbtruchseß den Reichsapfel.

Nachdem der Krönungszug die Kirche und den Laufsteg verlassen hatte, riß sich das Volk um das Tuch, womit Bühne und Brücke bekleidet waren. Zu erklären ist diese Sitte mit dem alten Volksglauben, daß das Tuch Heil-

⁶⁷ Literatur und Einzelheiten zur Krönung bei *H. J. Berbig*, Krönungsritus, S. 639–700. *J. A. Delsenbach*, Wahre Abbildung der sämtlichen Reichskleinodien, Nürnberg 1790.

⁶⁸ 1711 hatte der Mainzer Generalvikar Gottfried von Bessel das Zeremoniell für die Krönung Karls VI. ausgearbeitet; bei der Kommunion wurde dem Kaiser der Wein aus dem Kelch des Consecrators gereicht. Vgl. *Friedrich W. Riedel*, Die Kaiserkrönung Karls VI. (1711) als musikgeschichtliches Ereignis, in: *Mainzer Zs.*, Jg. 60/61, 1966, S. 35–37.

⁶⁹ *St. Beissel*, Der Aachener Königsstuhl, in: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins*, Bd. 9, 1887, S. 14–41.

⁷⁰ *J. Ramacker* a. a. O., S. 53. Anlässlich der Königskrönung Ferdinands I. fand das Krönungsmahl letztmals 1531 in Aachen statt, bei der Krönung Maximilians II. 1562 in Frankfurt a. M. Vgl. *A. Huyskens*, Krönungsmähler, S. 67.

⁷¹ *B. J. Römer-Büchner*, Die Wahl und Krönung der deutschen Kaiser zu Frankfurt am Main, Frankfurt a. M. 1858, S. 83.

kräfte besitze, weil der Gesalbte des Herrn damit in Berührung gekommen sei. Am Balkonfenster des Rathaussaales zeigte sich der Kaiser nochmals dem zahlreich versammelten Volke, das die folgenden Verrichtungen der Erzämter als *Volksfest* betrachtete. Hatten die geistlichen Kurfürsten bei Salbung und Krönung im Kirchenraum entscheidend mitgewirkt, so traten beim *Krönungsmahle* die *weltlichen Kurfürstentümer* in Aktion, wobei die *Erzämter* in Vertretung der Kurfürsten von Erbbeamten wahrgenommen wurden. An der Tafel saß der Kaiser seiner Würde gemäß drei Stufen höher als die Kurfürsten. Da das Kurfürstentum von Böhmen seit dem Spätmittelalter meistens in Personalunion mit dem Römischen König- bzw. Kaisertum verknüpft war, unterblieb die Ausübung des Erzamtes durch den Kronprinzen oder König von Böhmen zugunsten des Reichserbschenken, der dem Kaiser von einem Springbrunnen Wein zur Tafel brachte; nach der Verrichtung dieses Ehrendienstes floß aus dem mit dem Doppeladler gekrönten Brunnen noch roter und weißer Wein für das sich danach drängende Volk. Der Kurfürst von Sachsen war Erzmarschall. Statt seiner ritt der Reichserbmarschall von Pappenheim bis an den Sattelturm seines Pferdes in einen großen Haferhaufen auf dem Marktplatz und besorgte symbolisch für den kaiserlichen Marstall ein gestrichen volles silbernes Meßgefäß Hafer. Der Kurfürst von Brandenburg war Erzkämmerer. In der Neuzeit waren die Grafen von Hohenzollern mit dem Amt des Reichserbkämmerers belehnt und hatten dem Kaiser hoch zu Roß vom Brunnen in einer silbernen Schüssel Wasser zum Händewaschen sowie ein Handtuch in den Saal zu bringen. Dem Erztruchsess oblag die Versorgung der kaiserlichen Tafel mit Speisen. Von einem unzertheilten Ochsen, der in einer Bretterküche am Speiß gebraten wurde, brachte der Reichserbtruchseß anstelle des wittelsbachischen Kurfürsten in einer silbernen Schüssel ein Stück davon zu Pferde an die kaiserliche Tafel. Der Rest des gebratenen Ochsen wurde dem Volke überlassen, das gierig darüber herfiel. Für den Pfalzgrafen bei Rhein war 1648 eine achte Kur errichtet worden. Statt des Erztruchsessentitels, der an Kurbayern gefallen war, erhielt er zunächst das Erzschatzmeisteramt, das der Kurfürst von der Pfalz bei der Regensburger Königskrönung 1653 höchstpersönlich, wenn auch unglücklich ausübte; beim Auszug aus dem Regensburger Dom trug Karl Ludwig außerdem eine Imitation der Reichskrone „*pro insigni Archithesaurii*“. Als Kurbraunschweig 1710 mit dem Erzschatzmeisteramt belehnt wurde und Kurbayern im Spanischen Erbfolgekrieg geächtet wurde, übte Johann Wilhelm von der Pfalz vorübergehend das Erztruchsessenam aus. Nach Kurbayerns Restitution erhielt Kurpfalz das Erzschatzmeisteramt, dessen Titel jedoch auch von Kurbraunschweig geführt wurde. 1742 überließ Kurfürst Karl Albrecht von Bayern bei seiner Frankfurter Kaiserkrönung das Erztruchsessenam dem Pfalzgrafen bei Rhein, so daß Kurbraunschweig wie auch bei der späteren Krönung Franz' I. das Erzschatzmeisteramt führen konnte. Bei der Königskrönung Josephs II. nahm Kurpfalz das Erzschatzmeisteramt für sich in Anspruch. Die Streitfrage eines Erzamtes für die 9. Kur wurde erst gelöst, als Kurfürst Karl Theodor von Pfalzbayern 1777 das Erztruchsessenam übernahm, so daß für die beiden

Kaiserkrönungen in den Jahren 1790 und 1792 das Erzschatzmeisteramt für Kurbraunschweig zur Verfügung stand⁷².

Im Namen der für Braunschweig errichteten neunten Kurwürde übten die Grafen Sinzendorf das Amt des Erbschatzmeisters aus und warfen Geldmünzen unters Volk. Die Tisch- und Dankgebete beim Krönungsmahl sprachen geistliche Kurfürsten. Während es bei den Krönungsfeierlichkeiten wegen der Verwahrung und Verwendung der Reichskleinodien zwischen den Reichsstädten Nürnberg und Aachen zu Kompetenzstreitigkeiten kam, flackerte beim *Bankett* auf dem Römer an der städtischen Krönungstafel der alte Präzedenzstreit zwischen Köln und Aachen auf. Nach Beendigung sämtlicher Krönungsfeierlichkeiten ließen sich Nürnberg und Aachen unter Bestätigung ihrer Privilegien die Reichskleinodien aushändigen und führten sie, in einer Abschiedsaudienz vom Kaiser mit Dank und Anerkennung versehen, in den reichsstädtischen Gewahrsam zurück.

Im Jahre 1002 war Kunigunde die erste deutsche Königin, die gesalbt und gekrönt wurde. Die aus der Zeit der Sachsenkaiser stammenden Formeln für die *Salbung und Krönung der Königin* fanden auch bei der Salbung und Krönung der *Kaiserin* Anwendung; das Zeremoniell wurde ursprünglich vom Papst durchgeführt⁷³. Die politische Bedeutung der Krönung der Königin verblaßte bereits im Spätmittelalter, und in der Neuzeit wurde die Krönung der Kaiserin ebenso romfrei wie die des Kaisers. Die Salbung und Krönung des Kaisers ging stets derjenigen der Kaiserin voraus; denn in bezug auf den Römischen Kaiser handelte es sich immer noch um einen rechtssymbolischen Akt der Legitimierung seiner Herrschaftsgewalt im Reiche. In Verbindung mit der Krönung eines Römischen Königs kam es am 4. August 1653 zur Krönung⁷⁴ der Römischen Kaiserin Eleonora von Gonzaga-Mantua in Regensburg und am 18. Januar 1690 zur Krönung der Römischen Kaiserin Eleonora Magdalena Theresia von Pfalz-Neuburg in Augsburg. Während die dritte Gemahlin Kaiser Ferdinands III. nach der Krönung Ferdinands IV. gekrönt wurde, ließ Kaiser Leopold I. seine dritte Gemahlin noch vor der Wahl und Krönung seines Sohnes Joseph I. krönen. Der Frankfurter Kaiserkrönung Karls VII. folgte am 8. März 1745 die Krönung seiner Gemahlin Maria Amalia zur Römischen Kaiserin. Es ist anzunehmen, daß der wittelsbachische Schattenkaiser die Krönung seiner habsburgischen Gemahlin zur repräsentativen Selbstdarstellung und viel-

⁷² H. Reuter-Pettenberg a. a. O., S. 80 ff. G. J. Kugler a. a. O., S. 53 f., 55 u. 113 ff. H. J. Berbig, Krönungsritus.

⁷³ Paul Krull, Die Salbung und Krönung der deutschen Königinnen und Kaiserinnen im Mittelalter, Phil. Diss. Halle 1911, S. 91.

⁷⁴ H. J. Berbig, Krönungsritus, S. 680 ff. Hinweis auf die Krönung der Gemahlin Ferdinands III. acht Tage nach dessen Krönung zum Römischen König im Dezember 1636 in *Georg Leopolds Haus-Chronik*, Bd. 1, hrsg. v. H. Braun, Marktredwitz im 30jährigen Krieg 1628–1648 (= Schriftenreihe des Volkswbildungswerkes der Stadt Marktredwitz, H. 6), Marktredwitz 1961, S. 73. Seit 1625 war Ferdinand III. ungarischer, seit 1627 böhmischer König, von 1637 bis 1657 war er Römischer Kaiser.

leicht zur Aufwertung seines Herrschertums benutzte. – Maria Theresia blieb ungekrönt; sie verzichtete ausdrücklich auf eine Krönung und nahm auch nicht am kirchlichen Krönungszeremoniell ihres kaiserlichen Gemahls Franz I. teil. Dennoch ist gerade diese Kaiserin kraft ihrer Persönlichkeit und ihrer erbländischen Hausmacht in das geschichtliche Bewußtsein gedrungen.

Der regierende Kaiser pflegte beim erzbischöflichen Consecrator um die Krönung seiner kaiserlichen Gemahlin nachzusuchen. Die Kaiserin verfügte nicht nur über ein stattliches weibliches Gefolge mit einer Obristhofmeisterin an der Spitze, sondern seit 1356 bekleidete der Abt zu Fulda das Amt des Erzkanzlers der Römischen Königin bzw. Kaiserin und trug bei deren Krönung die Reichskrone. Zum Hofstaat der Kaiserin gehörten als Erzmarschall der Fürstabt von Kempten, welcher das Szepter und den Reichsapfel trug, sowie ein Erzkaplan, der Abt von St. Maximin bei Trier. In der Neuzeit wurden die Insignien für die Krönung der Römischen Kaiserin von den Krondeputierten der Reichsstadt Nürnberg bereitgestellt. Die Kaiserin näherte sich in einer Prozession der Krönungskirche und wurde dort vom kurfürstlichen Coronator empfangen. Nachdem der Kaiser seine Gemahlin dem Coronator präsentiert und diesen formell um die Krönung ersucht hatte, neigte sich die Kaiserin vor dem Altar zum Gebet (*Proskynese*), während die Geistlichkeit über ihr die Litanei betete und der Coronator die Benediktion sprach. Die Obristhofmeisterin öffnete dann der Kaiserin die Kleidung, so daß der erzbischöfliche Consecrator die Kaiserin kreuzweise mit dem gesegneten Öl auf dem rechten Arm, am Puls und zwischen den Schultern salben konnte (*Unktion*). Nach der Salbung wurde die Kaiserin im Konklave von ihrer Obristhofmeisterin zur *Krönung* angekleidet. Die geistlichen Kurfürsten setzten der Kaiserin zunächst die vom Fuldaer Erzkanzler überreichte Reichskrone aufs Haupt, wobei der Coronator die lateinischen Worte sprach: *Accipe coronam gloriae, ut scias esse consortem regni*. Sodann gab der Coronator der Kaiserin das Szepter in die rechte und den Reichsapfel in die linke Hand, wobei er die Worte sprach: *Accipe virgam virtutis ac veritas . . .* Im kaiserlichen Ornat wurde die gekrönte Kaiserin auf den Thron zur Rechten des Kaisers geführt; Prinzessinnen oder Fürstinnen trugen ihre Schleppe, und der Coronator sprach zur *Stuhlsetzung* die Einsetzungsworte: *Sta et retine locum regium . . .* Sie nahm die von Salut begleiteten Glückwünsche des Coronators entgegen. Im weiteren Verlauf der *Messe* schritt die Kaiserin nach dem Credo und der Verlesung des Evangeliums zum Altar und opferte ein Goldstück. Nach der Wandlung kommunizierte die Kaiserin, wobei sie sich vom Consecrator auch den Meßkelch reichen lassen durfte und somit die gleiche Vorzugsstellung genoß wie Kaiser und Könige. Nach dem Segen intonierte die Geistlichkeit das Tedeum. Bei Pauken- und Trompetenschall sowie Salutschüssen ordnete sich eine feierliche Prozession zum Auszug aus der Krönungskirche. Beim anschließenden *Banckett* saß die neugekrönte Römische Kaiserin zur Rechten des Römischen Kaisers.

Die reichsrechtlich bedeutsamen Vorgänge bei Wahl und Krönung eines Königs oder Kaisers erweckten bei den Ständen und Bürgern des größten

Reiches im Abendland ein patriotisches Bewußtsein⁷⁵. Während der Berat- schlagungen betete man in den Kirchen für einen glücklichen Ausgang der Wahl. Kuriere setzten die Obrigkeiten vom Wahlergebnis in Kenntnis. Der Name des Erwählten wurde in Mandaten publiziert und in den Kirchen abgekündigt; durch das Hissen einer Fahne am Rathaus oder durch Glockengeläut und Kanonensalut wies man das Volk auf das reichspolitische Ereignis hin. Die Reichsstände gratulierten dem Erwählten zur vollzogenen Wahl und beraumten in ihren Territorien außerordentliche *Dank- und Freudenfeste* an. Im Mittelpunkt solcher Festgottesdienste standen Dankgebete und die Bitte um eine weise und gerechte Regierung des Römischen Reiches⁷⁶. Zum Dankgottesdienst gehörten außerdem das Tedeum und abschließendes Glockengeläute. Hinterher spielte die Stadtmusik, Vivatrufe erklangen und Salut ertönte von den Wällen der Stadt. Ähnliche Festgottesdienste mit anschließender Stadtmusik, Vivat und Salut begegnen nach vollzogener Krönung eines Königs oder Kaisers. Auch die Hinreise zum Wahl- bzw. Krönungsort und die Rückreise in die Residenzstadt waren von den kirchlichen Fürbitten der Reichsbürgerschaft begleitet. Abreise und Rückkehr des mit einer scharlachroten Decke überzogenen, sechsspännigen Kronwagens war jedesmal Gegenstand der Fürbitte und Danksagung in den Kirchen der Reichsstadt Nürnberg.

Im Mittelalter war es üblich gewesen, daß der deutsche König nach seiner Krönung zum Zeichen seines Regierungsantritts einen *Königsumritt* durchführte, um in den einzelnen Teilen seines Herrschaftsbereiches anerkannt zu werden⁷⁷. In der Neuzeit trat der Kaiser nach wie vor als Oberherr der Reichsstädte in Erscheinung, wenn er sich nach seinem Regierungsantritt huldigen ließ⁷⁸. Nahm der Kaiser in Person die *Huldigung* einer Reichsstadt entgegen, so handelte es um Form der *Lokalhuldigung*. So ließ sich Kaiser Leopold I. am 7. August 1658 in Nürnberg huldigen; in Regensburg war es die letzte Lokalhuldigung überhaupt. Kaiser Karl VI. nahm am 9. Januar 1712 die Huldigung der Reichsstadt Frankfurt entgegen; in Nürnberg ließ sich mit ihm am 16. Januar 1712 letztmals ein Kaiser von Rat und

⁷⁵ H. J. Berbig, Kaisertum und Reichsstadt, S. 253 ff. Alfred Frank, Kaiserkrönung schlägt Wellen bis in Ebrachgrund, in: Fränkische Blätter, Jg. 13, 1961, Nr. 15, S. 59 f.

⁷⁶ Zum Gebet für den Staat vgl. Paul Mikat, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. E. Friesenhahn und U. Scheuner, Bd. 1, Berlin 1974, S. 156. Ders., Zur Fürbitte der Christen für Kaiser und Reich im Gebet des 1. Clemensbriefes, in: Festschrift für U. Scheuner, hrsg. v. H. Ehmke u. a., Berlin 1973, S. 455–471.

⁷⁷ Georg Scheibelreiter, Der Regierungsantritt des römisch-deutschen Königs (1056–1138), in: MIOG, Bd. 81, 1973, S. 56.

⁷⁸ H. J. Berbig, Kaisertum und Reichsstadt, S. 268 ff. Ders., Krönungsritus, S. 668 f., 670 u. 675. Margaretha Wankel-Hinterhofer Studien zur Geschichte der Beziehungen der Stadt Regensburg zum Kaiserhof vom Regierungsantritt Leopolds I. bis zum Tode Karls VI. (1658–1740), Phil. Diss. Ms. Wien 1966, S. 36 f., 48 ff. und 52 ff.

Bürgerschaft in loco huldigen. Kaiser Karl VII. ließ sich lediglich von der Stadt Frankfurt in loco huldigen; die beabsichtigte Reichs- und Lokalhuldigung in der Stadt Nürnberg, wo Professor Christian Gottlieb Schwarz vom Rat bereits mit dem Entwurf zu prägender Dukaten und Taler beauftragt worden war, scheiterte ebenso wie in Augsburg an den politischen Widrigkeiten.

1705 bestellte Joseph I. in Regensburg den Kardinal Lamberg zu seinem Kommissar; bei dieser Huldigung wurde das Bild des nicht anwesenden Kaisers gezeigt. In Nürnberg war Maximilian Carl Graf von Löwenstein-Wertheim am 7. September 1705 bevollmächtigter Kommissar Kaiser Josephs I., während sich Kaiser Franz I. am 9. Februar 1746 durch den Grafen Sazenhofen kommissarisch vertreten ließ. Die Huldigung der Reichsstadt Regensburg nahm Kardinal Christian August von Sachsen-Weitz 1712 als Kommissar Kaiser Karls VI. entgegen. Dies waren *Huldigungen per legatos*.

Kaiser Karl VII. dispensierte die beiden Reichsstädte Nürnberg und Augsburg gegen Zahlung einer gewissen Anzahl Römermonate von der kostspieligen Lokalhuldigung; wie auch im Jahre 1765 zur Zeit Kaiser Josephs II. ließ die Stadt Nürnberg durch ihren bevollmächtigten Agenten beim Reichshofrat die Huldigung ablegen. Dies war die weniger aufwendige *Huldigungsform per deputatos*.

Da nach Auffassung des Reichshofrats die Reichsstadt nur als Gesamtheit von Rat und Bürgerschaft einen Reichsstand bildete, zeigte der Huldigungsakt einen doppelten Charakter. Gleichgültig, ob sich der Kaiser nun in Person huldigen oder von einem Kommissar vertreten ließ, wurden Rat und Bürgerschaft vom Kaiser in Pflicht genommen; alle Reichsstädte mußten sich als treue Untertanen ihres kaiserlichen Oberherrn erweisen. Von ihm erlangte die Reichsstadt die Bestätigung ihrer Privilegien, Freiheiten, Rechte und Gewohnheiten. Die Regierung und Verwaltung der Stadt vertraute der Kaiser dem Rat an. In Nürnberg richtete sich das Huldigungszeremoniell nach dem Frankfurter Vorbild. Während der Kaiser oder sein Kommissar auf einem Thron im Rathaussaal Platz nahm, schworen der Reichsschultheiß, die Bürgermeister und Ratsherren ihrem kaiserlichen Herrn Treue und versprachen ihm, das Stadregiment und die Justiz verantwortungsvoll zu führen. Stehend und mit erhobenen Fingern legte das Corpus Magistratus den *Homagialeid* ab. Dieser Eidesleistung folgte das *Handgelübde*, welches die adeligen Ratsherren mit Handkuß und Kniefall vor dem Kaiserthron ablegten. Der Kaiser oder sein Kommissar trat daraufhin auf den eigens dafür am Rathaus errichteten Balkon, um sich der Bürgerschaft auf dem Markt zu zeigen, welche nun ihrerseits den *Huldigungseid* schwor und diesen mit Vivatrufen beendete. Nach dem Huldigungseid ertönte Salut, der Kaiser, von der Stadt reichlich beschenkt, begab sich zur festlichen Tafel und sah sich in einem prächtigen Feuerwerk verherrlicht.

Auch das *Gesandtschaftszeremoniell* der kaiserlichen Kommissare bei den Bischofswahlen im 17. und 18. Jahrhundert besaß reichsrechtlichen Gehalt und diente zum Ausdruck der Präsenz und Repräsentanz des sakrosankten Reichsoberhauptes, des obersten Schirmherrn der Reichskirche und vor allem

des obersten Lehnsherrn⁷⁹. Das habsburgische Kaisertum vermochte im Barockzeitalter mit Hilfe der Rechtssymbolik seine Autorität gegenüber den Gliedern der *Germania Sacra* zu verstärken. Die kaiserlichen Wahlkommissare durften zwar aus kirchenrechtlichen Gründen nicht in das eigentliche Wahlgeschehen eingreifen, betonten jedoch die kaiserliche Prerogative gegenüber den Domkapiteln durch ihren Anspruch auf Präzedenz und versuchten durchzusetzen, daß sich die Domkapitulare stehend und barhäuptig die kaiserliche *Botschaft* anhörten, welche sie sitzend und bedeckten Hauptes vorlesen wollten. Der Vertreter des Kaisers nahm auf einem erhöhten Lehnssessel Platz, welcher mit Armstützen versehen und mit Samt bezogen war; ein Teppich oder Tuch war untergebreitet. Darüber wölbte sich ein Baldachin aus Damast. Alles war in imperialem Rot gehalten. In der fürstbischöflichen Residenz stand dem kaiserlichen Wahlkommissar das Kaiserzimmer zur Verfügung. Noch vor der Proklamation wurde dem kaiserlichen Kommissar der Wahlausgang mitgeteilt. Bei der *Inthronisationszeremonie* im Dom nahm er das sog. Compliment entgegen, womit der Neugewählte um Anerkennung nachsuchte und gleichzeitig dem kaiserlichen Oberherrn seine Treue versicherte, um seinerseits in den Genuß des kaiserlichen Schutzes zu gelangen. Erst nach diesem reichsrechtlichen Zeremonialakt gelangte der Neugewählte in den einstweiligen Besitz der Temporalien (*Belehnungsakt*). Von einem Symbol der kaiserlichen Herrschaft entwickelte sich das Zeremoniell der kaiserlichen Wahlkommissare zur Zeit des Josephinismus schließlich zu einem Machtmittel der kaiserlichen Reichskirchenpolitik.

Deutlicher noch trat die Vorrangstellung des Kaisers bei der *Gesandtenbelehnung* in Erscheinung. Kniefällig nahm der Gesandte, der in Vertretung seines Fürstbischofs erschien, auf der untersten Stufe des goldenen Kaiserthrons das Reichslehen entgegen. Daß etwa die Bamberger Fürstbischöfe bis in die Regierungszeit Josephs II. hinein ihre vasallischen Pflichten erfüllten, zeigt, wie gerade in der *Germania Sacra* die Reichstreue noch in die altertümliche Form des Lehnrechts gekleidet war⁸⁰.

Die Antike hatte für manche Formen des Zeremoniells in Mittelalter und Neuzeit den Grund gelegt. So beriefen sich die Kaiser des mittelalterlichen Römischen Reiches seit Karl dem Großen auf *Augustus* (lat. *augere* „mehreren“). Auf Münzen ließ sich Karl der Große als lorbeergekrönter Imperator darstellen, und in der Abbildung des ersten Augustus auf dem Aachener Lotharkreuz hat man in der Betonung der altrömischen Tradition eine Le-

⁷⁹ Günter Christ, Kaiserliche Wahlgesandte in Bamberg, in: Berichte des Historischen Vereins Bamberg, Bd. 116, 1980, S. 165–190. *Ders.*, Praesentia Regis (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit H. 4), Wiesbaden 1975. Hans Joachim Berbig, Das Kaiserliche Hochstift Bamberg und das Heilige Römische Reich vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation, 2 Bde. (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, H. 5/6), Wiesbaden 1976.

⁸⁰ Jean-François Noël, Zur Geschichte der Reichsbelehnungen im 18. Jahrhundert, in: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs, Bd. 21, 1968/69, S. 106 bis 122.

gitimierung des frühmittelalterlichen Kaisertums erblickt⁸¹. Aber nicht nur die Kaiser des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation nannten sich in Anlehnung an Augustus „*Mehrer des Reiches*“, sondern auch heute noch findet sich im Grundgesetz sowie in den Verfassungen von Baden-Württemberg, Nordrhein-Westfalen und Schleswig-Holstein die für die Leistung des Amtseides verbindliche Eidesformel, den „Nutzen zu mehren“⁸².

Auch der Sakralgehalt des Herrscheradvents im östlichen Mittelmeerbereich, wo in der Antike die Ankunft des Herrschers mit dem Erscheinen eines Gottes verglichen wurde, übertrug man im Mittelalter von den antiken römischen Imperatoren auf die Beherrscher des christlichen Westreiches⁸³. Aus der Analogie zum Himmelskaiser entwickelte sich bei der Translation der Empfangsfeierlichkeiten eine Verchristlichung des Zeremoniells. Die Verbindung von antikem Herrscherzeremoniell und christlichen Glaubensvorstellungen führte dazu, daß das Zeremoniell beim *Empfang* mittelalterlicher Herrscher durch Klöster oder vor allem Städte wie Rom^{83a}, Augsburg, Basel, Bern, Frankfurt a. M., Freiburg i. Ü., Friedberg i. d. Wetterau⁸⁴, Genf, Nürnberg⁸⁵, Zürich u. a. geistliche Züge einer liturgischen Feier erhielt. So zogen dem König, wenn er ein Reichskloster besuchte, Abt oder Äbtissin sowie die Klosterinsassen singend entgegen; und ebenfalls unter Glockengeläute wurde der König beim Einzug in eine Stadt von der Geistlichkeit mit Reliquien, von den Behörden mit dem Torschlüssel, von der bekränzten Bürgerschaft mit brennenden Kerzen und von der kriegerischen Jugend unterm goldenen Baldachin empfangen und in feierlicher Prozession in die Kirche geleitet, wo die Priesterschaft *Laudes*⁸⁶ anstimmte und Litaneien zur Mehrung des Reiches; am Ende der Lesungen und Gesänge stand die Segnung des Königs. Hatte sich ein aus der Stadt verbannter Verbrecher dem königlichen Gefolge

⁸¹ Carl Ernst Köhne a. a. O., S. 3 u. 12. Auf dem Sternenmantel Kaiser Heinrichs II. findet sich der Wunsch des Stifters: „*O Decus Europae Cesar Heinricus Beare Augeat Imperium Tibi Rex Qui Regnat In Evum*“. Vgl. Sigmund Frhr. v. Pölnitz, Die Bamberger Kaisermäntel, Weissenhorn 1973, S. 32.

⁸² Vgl. Christa Dericum, „... seinen Nutzen mehren“, in: Feuilleton der Süddeutschen Zeitung, Nr. 253, 31. Okt./1. u. 2. Nov. 1980, S. 138.

⁸³ Winfried Dotzauer, Die Ankunft des Herrschers, in: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 55, H. 2, 1973, S. 245 ff. Anna Maria Drabek, Reisen und Reisezeremoniell der römisch-deutschen Herrscher im Spätmittelalter, Diss. Wien 1964, S. 77 f. Hans Conrad Peyer, Der Empfang des Königs im mittelalterlichen Zürich, in: Archivalia et Historica, Zürich 1958, S. 219–233.

^{83a} Zu den Empfängen Sigmunds (1433) und Friedrichs III. (1452 und 1468/69) in Rom vgl. Stefano Infessura, Römisches Tagebuch (= Das Zeitalter der Renaissance, I. Serie, Bd. VIII), Düsseldorf/Köln 1979, S. 26 f., 43 ff. und 59. Am 16. Mai 1452 fand die lombardische Krönung Friedrichs III. statt, am 19. Mai 1452 folgten die Kaiserkrönung und Salbung durch den Papst; auf der Engelsbrücke erteilte der Kaiser den Ritterschlag. Zum Empfang der Gesandten des Basileus in Rom vgl. Hans-Dietrich Kahl, Römische Krönungspläne im Komnenenhaus? In: AKG, Bd. 59, H. 2, 1977, S. 266 f.

⁸⁴ Ferdinand Dreher, Deutsche Kaiser und Könige in Friedberg in der Wetterau, in: Hessische Chronik, Jg. 2, H. 1, 1913, S. 1–5.

⁸⁵ A. Kircher a. a. O.

⁸⁶ E. H. Kantorowicz a. a. O.

anschließen können, so konnte er unter dem Schutz des Königs Einlaß und Begnadigung finden. Die Stadt mußte in Form von Naturalleistungen für die Atzung des Königs und seines Gefolges aufkommen und bedachte ihn außerdem mit einem Ehrengeschenk in Gestalt eines Bechers, gefüllt mit Geld. Die Sitte, den König nach seiner Wahl und Krönung zu empfangen, um ihm zu huldigen, hat germanischen Ursprung.

Die deutsche und Schweizer Reformation und italienische Renaissance säkularisierten das Reise- und Empfangszeremoniell, so daß der Empfang durch die Geistlichkeit und der Kirchenbesuch in der Neuzeit wegfielen. In der Eidgenossenschaft verschwanden die Empfänge des Königs durch die Ablösung vom Reiche ohnehin. Aber schon im Spätmittelalter trug die Schwächung der Königsgewalt dazu bei, daß nun auch die erstarkenden Landesfürsten ihren Anspruch auf einen rituell-liturgischen Herrscherempfang durchsetzten.

Lediglich in den katholischen Erblanden des Kaisers blieb der geistliche Charakter des Empfangszeremoniells erhalten, insbesondere bei der Rückkehr des Kaisers in seine Residenzstadt Wien, wo er im Rahmen der vielfältigen Einzugsfeierlichkeiten von Bischof und Klerus zu Benediktion und Tedeum im Stephansdom empfangen wurde. An die Stelle des Gottesdienstes trat nach dem Westfälischen Frieden in einer protestantischen Reichsstadt allenfalls die Besichtigung der noch vorhandenen Reliquien, der Bibliothek und sehenswerter Baulichkeiten, wie das bei Kaiser Leopolds I. Aufenthalt in Nürnberg 1658 nachzuweisen ist. Außer alljährlichen Jagdreisen unternahm Kaiser Leopold I.⁸⁷ zeit seines Lebens insgesamt 39 Hofreisen: Wahl- und Krönungsreisen, Erbhuldigungsreisen, Reisen zu Reichs- oder Landtagen sowie zu Heerschauen, Hochzeitsreisen, Fluchtreisen und Wallfahrten⁸⁸. Auch Karl VI. unternahm aufwendige Hofreisen. Als ihm Friedrich Wilhelm I. 1730 eine Visite abstatten wollte, bereitete ihm der Kaiser auf seinem Gut bei Prag einen kühlen Empfang; denn aus Gründen der übergeordneten kaiserlichen Autorität wollte er dem preußischen König nicht die Hand bieten. Die Wahrung des Zeremoniells war dem Kaiser wichtiger als politische Besprechungen, so daß diese unbefriedigende Begegnung für Friedrich Wilhelm I. zum „*Grab der Freundschaft mit dem Kaiser*“⁸⁹ wurde.

Durch Nürnberg kamen in der Zeit nach 1648 folgende Mitglieder der kaiserlichen Familie: Leopold I. (7. August 1658), Joseph I. (1704), Karl VI. (15. bis 17. Januar 1712), Maria Theresia (19./20. September 1745), Joseph II., Leopold II. (18./19. Oktober 1790) und Franz II. (8./9. Juli 1792, Februar 1794, 17. Juni 1794)⁹⁰. Handelte es sich nicht bloß um eine Durchreise, bei welcher um der Schnelligkeit des Vorankommens willen das Inkogni-

⁸⁷ R. Miller a. a. O., S. 98. H. J. Berbig, Kaisertum und Reichsstadt, S. 216. Zu Leopolds I. Einzug in Eger im August 1673 vgl. Georg Leopolds Haus-Chronik a. a. O., S. 297 ff.

⁸⁸ R. Miller a. a. O., S. 91.

⁸⁹ Hanns Leo Mikoletzky, Hofreisen unter Kaiser Karl VI., in: MIOG, Bd. LX, 1952, S. 273.

to vorgeschützt wurde, so entfaltete die Reichsstadt beim formellen Empfang eines Kaisers folgendes Zeremoniell. Zwei Ratsherren ritten in Begleitung der Bürgerkavallerie und einer Feldmusik dem Kaiser entgegen und machten ihm namens der Stadt ihre Aufwartung. Der Einzug in die Stadt fand unter Glockengeläute und Kanonensalut statt, man passierte Ehrenpforten und Ehrensäulen, die Bürgerkompanie trat zur Parade an, die Bürgerschaft stand Spalier und rief Vivat. Dem Kaiser wurden auf einem Samtkissen die Tor-schlüssel übergeben. In seinem Quartier, dem Rathaus, der Burg, dem Roten Hahn oder dem Roten Roß, gewährte der Kaiser huldvoll Audienz. Die Stadt überreichte dem Kaiser ein wertvolles Geldgeschenk und erfreute ihn mit einem Feuerwerk. Mit militärischen Ehren und bei Musik, Salut und Vivatrufen wurde der Kaiser bei seiner Abreise verabschiedet. Selbstverständlich dienten solche Kaiserbesuche in den Reichsstädten wie Nürnberg oder Rothenburg ob der Tauber⁹¹ nicht nur der Selbstdarstellung im Zeremoniell, sondern für den Kaiser ließ sich der schuldige Gehorsam der Reichsstädte ganz handgreiflich ummünzen in Kost und Herberge für ihn und sein Gefolge.

Eine herrschaftsstabilisierende Rolle spielte im Alten Reich der dynastische Patriotismus, welcher sich nicht nur im Kirchengebet für den Kaiser äußerte, sondern *freudige und traurige Ereignisse* in der Familie des Kaisers zu Bekundungen der Anteilnahme benutzte. Veranstalter dieses auf das Kaiserhaus gerichteten *Herrschaftskultes* waren neben der Reichsritterschaft die geistlichen und weltlichen Reichsstände, insbesondere die kleinen und mittleren, während in den größeren Fürstenstaaten des Reiches der Landesfürst den Herrschaftskult in erster Linie auf seine eigene Person bezog; in Kurbrandenburg ließ König Friedrich II. 1750 das Kirchengebet für den Kaiser sogar abschaffen⁹². Ungeachtet der Konfessionszugehörigkeit der Reichsstände bildete der kultische Raum der Kirche den bevorzugten Rahmen für die Bekundungen dieses dynastisch gefärbten Reichspatriotismus. Im Mittelalter gab es bei der Weihe einer Königin oder Kaiserin Gebete für die Fruchtbarkeit der Herrscherin zur Zierde des Reiches, und pro Regina *pregnante* besaß die Kirche eigene Meßformulare⁹³. Nicht nur in Kirchen, sondern auch in Schulen und Waisenhäusern wurden in der Neuzeit von der Obrigkeit Fürbitten um die glückliche Fortdauer der *Schwangerschaft* der Kaiserin anberaunt. Um bei Maria Theresia, dieser besonders fruchtbaren Kaiserin, auf dem laufenden zu sein, ließ man sogar beim Hofmedikus in Wien Erkundigungen über deren jeweiligen Leibeszustand einziehen. Ihr Ansehen war so groß, daß man der verwitweten Kaiserin, die an Blattern

⁹⁰ H. J. Berbig, Kaisertum und Reichsstadt, S. 211–286. Bayer. Staatsarchiv Bamberg B 42 III Nr. 24 Prod. 84 u. 234. Verwechslung Josephs I. mit Karl VI. bei Ludwig Schnurrer, Der Kaiser kommt nach Rothenburg, in: Rothenburg, Kaiser und Reich, Jb. des Vereins Alt-Rothenburg, 1975, S. 16 u. 19.

⁹¹ L. Schnurrer a. a. O., S. 17.

⁹² Hajo Holborn, Deutsche Geschichte in der Neuzeit, Bd. I, Stuttgart 1960, S. 600.

⁹³ L. Biehl a. a. O., S. 128.

erkrankt war, sogar zur *Wiedergenesung* gratulierte und Dankgottesdienste veranstaltete. Von dieser Ausnahme abgesehen, gehörte zu den *freudigen Familienanlässen*, welche die Anordnung bestimmter Zeremonien auslösten, die *Geburt* einer erzherzoglichen Prinzessin oder eines erzherzoglichen Prinzen. Sie wurde den Untertanen in den Städten und auf dem Land durch eine Abkündigung in den Kirchen angezeigt und mit einem Dankfest gefeiert. Dazu gehörten eine solenne Danksagung, ein Lobgesang mit Orgelschall sowie ein einstündiges Glockengeläute, öffentliche Blasmusik und Kanonensalut. Solche Freudenkundgebungen waren ebenso wie die Gratulationsschreiben oder sogar *Carmina Gratulatorium* als Treueerzeugung gegenüber dem Hause Habsburg gedacht, von welchem sich vor allem die minderächtigen Reichsstände die Sicherung ihrer Existenz erhofften. In Wien selbst wurde bei Geburt eines kaiserlichen Erbprinzen das Zeremoniell durch eine Militärparade und mit einem Feuerwerk ergänzt. Obwohl die Geburtstage einen heidnischen Ursprung hatten, wurden auch sie verchristlicht, indem in der Kirche des Mittelalters für den Herrscher an seinem *Geburts- oder Namenstag* gebetet wurde. Die protestantischen Kirchen entwickelten unter Anlehnung an das Alte und Neue Testament eigene Formulare für den Gottesdienst am Geburtstag des Herrschers. Doch war beiden Konfessionen gemeinsam, daß man Gott für die bisherige Erhaltung dankte und ihn noch um weitere Lebensjahre bat⁹⁴. Am 4. Oktober 1796 beging man im evangelischen Nürnberg den Namenstag Kaiser Franz' II. mit ungewohnten Feierlichkeiten, indem eine türkische Musik vor dem Quartier des kaiserlichen Gesandten spielte⁹⁵.

Zu den freudigen Familienanlässen im Kaiserhause gehörten schließlich die *Vermählungen*. Es diente zunächst der kaiserlichen Selbstdarstellung, wenn Leopold I. seine Vermählung mit der Infantin Margaretha Theresia von Spanien 1666 ein ganzes Jahr lang mit einem Feuerwerk, einem Roßballett und anderen höfischen Festivitäten feierte⁹⁶. Bei der zweiten Eheschließung Josephs II. mit Prinzessin Maria Josepha von Kurbayern sah man in München für den Januar 1765 Festmähler, Opern, Bälle, französische Komödien, eine Bauernhochzeit sowie ein Feuerwerk vor. Den Reichsbürgern versprochen Hochzeiten im Kaiserhaus den Fortbestand der kaiserlichen Dynastie. Wenn der Kaiser auch keinen Anspruch auf Glückwünsche hatte, so legte er andererseits doch großen Wert darauf, daß ihm die Gratulationsschreiben und Geschenke der Reichsstände nicht auf dem Postweg zugesandt wurden, sondern ihm oder seinem Minister von den Vertretern der Reichsstände persönlich überreicht wurden. Auch überwachten die kaiserlichen Residenten und Gesandten genau, ob die Vivatrufe der Bevölkerung bei den von der Obrigkeit veranstalteten Dankfesten mit dem üblichen Zeremoniell überzeugend klangen. War das nicht der Fall, so wurden sofort

⁹⁴ Ebd. S. 126 ff.

⁹⁵ *Hans Haussberr*, Hardenberg (= Kölner Hist. Abh., Bd. 8), Köln 1963, S. 209.

⁹⁶ *R. Alewyn* – *K. Sälzle* a. a. O., S. 103 ff.

Rückschlüsse auf die Gesinnung der jeweiligen Obrigkeit gezogen. Manche Reichsstände bekamen sogar, wenn sie nicht gleich ein Jubelfest anberaumt hatten, vom Kaiserhaus einen kräftigen Wink und predigten, sangen und schossen dann nach besten Kräften.

Beim Ableben eines Mitgliedes des Kaiserhauses fanden *Trauerfeierlichkeiten* statt, deren Rahmen sich einerseits nach dem Vermögen des betreffenden Reichsstandes richtete, andererseits davon abhing, ob es sich nur um den Tod eines nichtregierenden Angehörigen der kaiserlichen Familie handelte, um den Tod der Kaiserin oder gar um den Tod eines Königs oder Kaisers. Im vorreformatorischen Nürnberg fanden beim Abscheiden deutscher Könige und römischer Kaiser sogenannte Trauerbegängnisse oder Begräbnisse in der Spitalkirche statt. Am Vorabend des eigentlichen Trauergottesdienstes wurde vor dem mit den Schilden von Kaiser und Reich gezierten Katafalk eine Vigilie gehalten. Tags darauf wurde die Seelenmesse gefeiert. Auf der Bahre lagen die Reichskrone, das Szepter, der Reichsapfel und das Schwert. In das große Trauergeläute der Spitalkirche stimmten auch die Glocken von St. Lorenz und St. Sebald ein. In die Kirche bewegte sich eine Prozession. An dem Opfergang um den Altar nahmen der Adel, die obersten Hauptleute, die Doktoren und Ratsmitglieder sowie die ehrbaren Frauen teil; die Patrizierinnen trugen dabei Totenkränze und Opfergaben. Auf den verstorbenen König oder Kaiser wurde eine Lobrede gehalten⁹⁷.

In der Neuzeit sandte man bei einem Trauerfall ein Kondolenzschreiben an den Kaiserhof oder stattete einem kaiserlichen Minister ein Kondolenzkompliment ab. Zur auswärtigen Korrespondenz bediente man sich des schwarzen Wachses zur Siegelung. Nach dem Westfälischen Frieden stellte man in Nürnberg nicht nur beim Ableben eines Kaisers, sondern auch beim Ableben kaiserlicher Gemahlinnen das Glockenläuten ab und veranstaltete öffentliche Klag- oder Trauersolennitäten. Um die Trauer öffentlich zu bekunden, konnte die Obrigkeit Lustbarkeiten vorübergehend einstellen lassen, bei Hochzeiten Tanz und Musik verbieten, Fechtschulen und Komödienhäuser schließen sowie ein Verbot für Spieleute in Wirtshäusern und bei Privatzusammenkünften erlassen. Während die Glocken der protestantischen Kirchen vorübergehend schwiegen, ordnete der Deutschmeister 1720 für die katholische Elisabethkapelle in Nürnberg ein alltägliches einstündiges Totengeläute an, ließ im Kircheninneren ein *castrum doloris* aufrichten und Seelenmessen lesen. Bei Trauergottesdiensten in protestantischen Kirchen pflegte man den Altar, die Kanzel und die Stühle der hohen Standespersonen mit schwarzen Tüchern zu bedecken. Die Nürnberger Geistlichen trugen schwarze Meßgewänder, die Ratsherren, Konsulenten, Gerichtsassessoren, adeligen Beamten den Trauerhabit (= schwarze, mit Wolle gefütterte Trauerkleider mit ausgenähten Knopflöchern, kombiniert mit schwarzen Handschuhen, Manschetten, sowie einen blau angelaufenen Degen und Schuhschnallen); für die adeligen Damen war neben der schwarzseidenen Bekleidung der schwarze

⁹⁷ M. Herold a. a. O., S. 71 ff. Baader, Zur Chronik der Reichsstadt Nürnberg, in: Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, Nürnberg 1873, Nr. 5, Sp. 135 f.

Flor auf den Hauben vorgeschrieben. Die Sterbebesänge mußten ohne Orgelbegleitung gesungen werden. Zum Trauergottesdienst gehörte eine Trauerpredigt. Schon am Vorabend des Trauertags ertönten von den Kirchtürmen Totenlieder, die die Türmer dann mit Beginn des Trauersonntags früh und abends bliesen. Während der offiziellen Trauerzeit läuteten mittags eine Stunde lang die Glocken. Leichentafeln mit Wappen und Titulatur des abgelebten Kaisers wurden an den Türen der Hauptkirchen ausgehängt. Trauerkondukte bewegten sich entweder zur Kirche, wo eine Leichenpredigt gehalten wurde, oder zur Universität bzw. zum Rathaus, wo zu Ehren des Kaisers eine Parentaloration in lateinischer Sprache gehalten wurde. An der Ostseite des Nürnberger Rathaussaales stellte man ein schwarz umflortes Portrait des Kaisers auf. Das Katheder, an dem die Lobrede gehalten wurde, war von zwei Marschällen flankiert, die in langen Trauermänteln, mit Boy besetzten Marschallstäben, ohne Visier, aber bedeckten Hauptes erscheinen mußten, wobei von ihren Hüten Trauerflor herabhängen sollte. Außer einer Lob- und Gedächtnisrede auf den verstorbenen Kaiser gelangten auch Traueroden zur Aufführung. Die Sitzordnung bei einer solchen Parentation spiegelte die Ständeordnung wider. Während der oftmals mehrwöchigen Trauer sorgte die Obrigkeit für die Unterdrückung jeglicher öffentlicher Lustbarkeiten. Durch derartige Maßnahmen versuchten vor allem die vom Kaiser abhängigen kleineren und mindermächtigen Reichsstände ihr Wohlverhalten zu demonstrieren und scheuten sich nicht, durch gezielte Veröffentlichungen die Aufmerksamkeit des Kaisershauses für die Trauerkundgebungen zu erregen.

Im Zeitalter der Türken- und Franzosengefahr ging infolge der doppelten Bedrohung von Ost und West eine Welle der nationalen Empfindung durchs Reich⁹⁸. Da der Kampf gegen den orientalischen Erbfeind von den Turcica als Kampf um den christlichen Glauben dargestellt wurde, war die Stimmung „christlich und patriotisch“. Um Gottes Gnade zu erwirken, ließ der Nürnberger Rat wie auch andere Obrigkeiten im Reich das Türkengebet wiedereinführen, erneuerte das Verbot aller Kirchweihen, Tanzveranstaltungen und öffentlicher Lustbarkeiten und forderte die Untertanen zu einem unsträflichen Lebenswandel auf. Nach dem siegreichen Entsatz Wiens 1683 gratulierte Nürnberg den zum General der Kavallerie ernannten Markgrafen Christian Ernst von Bayreuth zu den militärischen Erfolgen der fränkischen Kreistruppen. Das stolze Bewußtsein, zu dem christlich-deutschen Erfolg etwas beigetragen zu haben, stärkte den Reichspatriotismus nicht nur der fränkischen Kreisstände. In einem *Siegesfest* fand die Hochstimmung der Nürnberger Bevölkerung ihren feierlichen Ausdruck. Die weiteren Siege der kaiserlichen Waffen über die Türken lösten im Reiche einen Sturm nationaler Begeisterung aus. In Nürnberg wurden die Siegesnachrichten aus dem Osten mit Kanonensalut empfangen, die Glocken läuteten, und in den Kirchen sang man das Tedeum. Anlässlich der Eroberung Ofens 1686 hielt Peter Kreß

⁹⁸ Hans Joachim Berbig, Das Nationalgefühl in Nürnberg nach dem Dreißigjährigen Krieg, Phil. Diss. München 1960, S. 72 ff.

von Kressenstein eine „*Freudjauchzende Teutsche Siegs- und Wunsch-Rede*“, in welcher Kaiser Leopold I. verherrlicht wurde, weil er die deutsche Heldenmacht zum Siege geführt habe. An die Feldherren ergingen Glückwunschschriften. Als 1688 ganz Ungarn und Siebenbürgen dem Kaiser zu Füßen lagen, wurde das siegreiche Kaisertum von neuem Glanz umstrahlt. In Nürnberg hielt Andreas Georg Paumgärtner in Auditorium Publicum eine lateinische Oration „*De Virtute Domus Austriacae adversus Turcas*“, die der Rat alsbald in Druck geben und verteilen ließ. Derartige Sieges-, Dank- und Jubelfeste waren ritueller Ausdruck des Reichspatriotismus und der Anhänglichkeit an das Kaiserhaus; vorübergehend vermochten sie das Bewußtsein eines reichsstaatlichen Zusammenhangs zu stärken.

Wenn man die geschilderte Entfaltung des Zeremoniells, vor allem in der Barockzeit, beim Miterleben sämtlicher Stationen des kaiserlichen Lebens bedenkt, so erscheint es berechtigt, von einer *Reichsfeiergemeinschaft* zu sprechen. Denn der auf das Reichsoberhaupt gerichtete Herrschaftskult äußerte sich durch liturgische Anteilnahme bei Geburt, Vermählung und Tod in der kaiserlichen Familie. Die militärischen Erfolge des Kaisers hinwiederum fanden einen reichspatriotischen Widerhall in Sieges-, Dank- und Jubelfesten. Und das Zeremoniell anläßlich politischer Ereignisse, das der Kaiser oder sein Kommissar auf Reisen, bei Empfängen, bei Bischofswahlen, Huldigungen und Belehnungen beobachtete, demonstrierte die kaiserliche Präsenz, Präzedenz und Repräsentanz in reichsrechtlicher Relevanz. Der Ritus bei Wahl und Krönung eines Königs oder Kaisers war zwar von Reichsrecht und Herkommen gleichermaßen bestimmt, doch trat spätestens seit der Herausbildung der Frankfurter Tradition die Wahl als rechtsbegründender Akt in den Vordergrund, während es zu einer Wertminderung der jetzt akzidentellen Krönungszeremonie kam, deren Symbolik in der Neuzeit auf zunehmende Verständnisschwierigkeiten stieß.

III. Die Herrschaftslegitimierung des Fürstentums

Vieles von dem, was zum Zeremoniell im Umkreis des römisch-deutschen König- und Kaisertums gesagt wurde, fand innerhalb der Fest- und Feierkultur der geschlossenen Gesellschaft Alteuropas⁹⁹ eine Wiederholung auf niedrigerer Stufe bei der *Herrschaftslegitimierung des Fürstentums*.

Wenn für das deutsche Königtum die Schwebelage zwischen Erb- und Wahlprinzip bezeichnend ist, so galt für die weltlichen Fürstentümer im Reich das Erbprinzip und für die geistlichen Fürstentümer das Wahlprinzip. Beide waren, rechtlich gesehen, grundsätzlich in das sich überlebende Lehnssystem des Reiches eingebunden. Mochte auch durch die dem tridentinischen Kumulationsverbot widersprechenden geistlichen Sekundogenituren der Eindruck entstehen, als setzte sich in den Wahlstaaten das Erbprinzip der regierenden Fürstenhäuser durch, so ergibt sich doch eine auffällige *Analogie* zwischen den „Kirchenstaatsprinzen“, welche die Bischofswahlen und somit über die

⁹⁹ Friedrich Heer, Europäische Geistesgeschichte, Stuttgart 1957, S. 64 ff.

Nachfolge in den Stiftern entschieden, und den Kurfürsten, welche ausschließlich die Königswahl entschieden. So wie in jedem Kapitel die Zahl der wahlberechtigten Domherren genau abgegrenzt war, machte das reichsgrundgesetzlich festgelegte Kurfürstenkollegium unter erfolgreicher Abwehr fürstlicher Ansprüche auf Mitbestimmung sein Recht auf die Königswahl geltend. Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen den geistlichen Wahlstaaten und dem deutschen Wahlreich bestand darin, daß beide Wahlgremien, Domkapitel und Kurfürstenkollegium, den Versuch unternahmen, die Rechte des Erwählten durch Wahlkapitulationen zu beschneiden. Somit verbanden sich im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation das aristokratische Prinzip im kleinen wie im großen zu einem staatsrechtlich unlösbaren Ganzen.

Hinsichtlich des *Zeremoniells* war der Kaiser im Reiche tonangebend, insonderheit bei rechtlich relevanten Staatsakten; doch beanspruchte er für seine sakrosancte Majestät auch und gerade im Zeremoniell gegenüber den Königen Europas den Vorrang. Dieser wurde jedoch in Frage gestellt, als der Zar am 20. Oktober 1721 von Senat und Hl. Synod gebeten wurde, den Titel „*Vater des Vaterlandes, allrussischer Imperator, Peter der Große*“ anzunehmen¹⁰⁰. Als Peter I. den Kaisertitel in einem liturgisch umrahmten Staatsakt am 22. Oktober 1721 annahm, knüpfte er zwar nicht an den oströmischen Kaisertitel an, doch legte er sich den altrömischen Ehrennamen „*pater patriae*“ bei, nannte sich nun Imperator und Selbstherrscher von ganz Rußland und beschränkte den Zarentitel auf die ehemals tatarischen Gebiete. In der Kathedralkirche zur Hl. Dreifaltigkeit ließ der Kanzler den russischen Kaiser hochleben. Vom Senat und den Volksmassen wurden die Vivatrufe aufgenommen und durch Paukenschall, Trompetengeschmetter, Trommelwirbel sowie durch Salutschüsse verstärkt. Ein Festessen im Senatsgebäude schloß die Kaiserproklamation ab. Der Römische Kaiser verweigerte jedoch dem Zaren die Anerkennung als Kaiser, obwohl man in St. Petersburg darauf verwiesen hatte, daß ein früherer Römischer Kaiser, Maximilian I., den Moskauer Großfürsten Vasilij Ivanovič als „*Kaiser und Herrscher aller Reußenlande*“ bezeichnet habe. Dennoch war es dem Kaiser in Wien unmöglich, sich zur Anerkennung eines zweiten Kaisers innerhalb der Christenheit durchzuringen und auf sein edelstes Vorrecht zu verzichten, in Europa als weltliches Oberhaupt anerkannt zu werden. Der Machtverschiebung, die in Europa zweifellos schon eingetreten war, wollte der Römische Kaiser nicht auch noch eine Veränderung der Titulatur folgen lassen, welche seinen *Vorrang* gefährdet hätte. In Frankreich überlegte man sogar, ob dies nicht der geeignete Augenblick sei, die kaiserliche Dignität nunmehr der französischen Krone zuzusprechen. Als sehr viel später Napoleon I. nach der Kaiserkrone griff, wandelte Franz II., das letzte Oberhaupt des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation, sein römisches Kaisertum in ein österreichisches um, konnte jedoch mit der rechtlich nicht einwandfreien Niederlegung der römischen Kaiserkrone nicht verhindern, daß Napoleon seinem

¹⁰⁰ Reinhard Wittram, Peter I., Bd. 2, Göttingen 1964, S. 462 ff.

Sohn aus der Ehe mit der habsburgischen Kaisertochter Marie Luise den Titel eines „Römischen Königs“ verlieh¹⁰¹.

Für die deutschen Fürsten des Alten Reiches bildete neben dem Römischen Kaiser auch das französische Königtum seit Ludwig XIV. ein immer wieder nachgeahmtes, aber nie erreichtes *Vorbild* in der Entfaltung des Hofzeremoniells. Die Imitation des französischen Sonnenkönigtums geriet bei den Reichsfürsten deswegen zum Abklatsch, weil sie die Souveränität nie erreichten. Vom absolutistisch regierenden König von Frankreich wurde jedoch die berechnend eingesetzte *Repräsentation* zu einem politischen Faktor, welcher von der modernen Wissenschaft neben Militär, Bürokratie und Fiskus als weitere Säule¹⁰² des höfischen Herrschertums im Zeitalter des Absolutismus bezeichnet wird. Verwendete der französische König das Zeremoniell in erster Linie dazu, seine Macht zu demonstrieren, und in zweiter Linie dazu, um den politisch entrechteten ehemaligen Schwertadel zu disziplinieren, zu domestizieren, zu funktionalisieren und zu beschäftigen, so diente das Hofzeremoniell der Reichsfürsten dazu, ihre Herrschaft im Sinne einer absolutistisch aufgefaßten Territorialsuperiorität zu legitimieren, zu kultisieren und zu charismatisieren. Die Hof- und Staatskalender legten innerhalb der „geschlossenen Gesellschaft“ die Rangfolge fest. Das Hofzeremoniell diente aber nicht nur zur Aufrechterhaltung eines Systems der Ungleichheit, in welchem eine dünne adelige Oberschicht Sonder- und Vorrechte in gesellschaftlicher Hinsicht besaß, sondern es sollte vor allem die Fürstenherrschaft dadurch sichern, daß die Familienereignisse im Herrscherhause wie Geburt, Taufe, Vermählung und Bestattung zu öffentlichen Angelegenheiten erklärt und zum Zwecke eines Herrschaftskultes ritualisiert wurden¹⁰³. Zur Zelebrierung der Herrschaftsgewalt wurde in politischer Hinsicht die Huldigung, die weltliche und geistliche Fürsten in ihrer Hauptresidenz und auf Huldigungsreisen durchs Land entgegennahmen, um sich verehren zu lassen¹⁰⁴. Durch den ökonomischen und künstlerischen Aufwand an Prunk und Pracht entfernte sich der Herrscher vom Volke und ließ sich durch kultische Verehrung im Hofzeremoniell in eine schier sakrale Sphäre entrücken, wodurch seine Herrschaft charismatisiert wurde. Schloßbau, Gartenkunst, Musik und Theater waren kulturelle Prestigeobjekte¹⁰⁵, welche gegenüber den Untertanen die fürstliche Autorität aufzeigen und rechtfertigen sollten. Im „*sacrum palatium*“ wurde dieser Herrschaftskult sozusagen unter Ausschluß des

¹⁰¹ Hellmuth Rößler, Napoleons Griff nach der Kaiserkrone, München 1957, S. 75.

¹⁰² J. Frhr. v. Kruedener a. a. O., S. 3. Herms Bahl, Ansbach. Strukturanalyse einer Residenz vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Phil. Diss. Ansbach 1974.

¹⁰³ Michel Hofmann, Trauerfeierlichkeiten für Bamberger Fürstbischöfe, in: Fränkische Blätter, Jg. 7, Nr. 9, 1955, S. 33 f. K. Plodeck a. a. O., S. 1–260.

¹⁰⁴ Michel Hofmann, Huldigung für den Fürstbischof im Jahr 1731, in: Fränkische Blätter, Jg. 13, Nr. 2, 1961, S. 5 ff. Renate Baumgärtel-Fleischmann, Der Silberbesitz der Bamberger Bischöfe von Anton von Rotenhan († 1459) bis Georg Schenk von Limpurg († 1522), in: BHVB, Bd. 116, 1980, S. 288 Anm. 65.

¹⁰⁵ J. Frhr. v. Kruedener a. a. O., S. 56.

regierten Volkes vollzogen. Das Hofzeremoniell, dessen stilisiertem Reglement sich der Adel zu unterwerfen hatte, war ebenso geometrisiert wie die Gartenarchitektur, welche zum Schloßbau gehörte. Die Künste besaßen insofern einen instrumentalischen Charakter, als sie der Verherrlichung des Fürsten dienten. Das Theater erwies sich als Selbstdarstellung der höfischen Gesellschaft, wenn Fürst und Adelige selbst agierten. Die Ränge des Barocktheaters spiegeln das hierarchische Prinzip der feudalen Gesellschaftsordnung wider. Es gab jedoch nicht nur den Respektabstand zwischen dem Fürsten und seinen Untertanen, sondern auch am Hofe selbst entwickelte das Zeremoniell Taburäume, um etwa gegenüber Gesandten die Präention von Macht und Prestige des Herrschers zu betonen. Empfang jedoch ein Reichsfürst den Kaiser, so mußte das Zeremoniell aller noch so aufwendigen Operaufführungen, Turniere und Jagdspiele dem Abstand Rechnung tragen, welcher zwischen dem Reichsoberhaupt und einem Fürsten bestand¹⁰⁶.

Zur *Festkultur*¹⁰⁷ der Barockzeit gehörten anlässlich fürstlicher Besuche nicht nur feierliche Ein- und Auszüge, Opern- und Theateraufführungen, Freilichtspiele, Ballette, Turniere, Kriegs- und Ritterspiele, Karussells und Jagden, sondern auch Wasser- und Feuerwerke. Zwar lieferten Städte wie Nürnberg die handwerklichen und technischen Voraussetzungen für die Feuerwerkerei und stellten diese auch bei Kaiserbesuchen in den Dienst der städtischen Repräsentation, doch wurden die Feuerwerksschauspiele eigentlich erst durch die höfische Schicht im Schloßfeuerwerk verwirklicht¹⁰⁸. Zur barocken Lebensform der feudalen Gesellschaft Alteuropas gehörte neben der „Theatralik“, dem „Amusement“¹⁰⁹, dem Prestigeverbrauch und dem Ethos des „Statuskonsums“¹¹⁰ auch die „Arkanhaltung“¹¹¹, welche das höfische Zeremoniell als Kommunikationssperre zwischen der privilegierten Adelsgesellschaft und dem rechtlosen Volk aufrichtete. Die Höflinge galten als Eingeweihte, wenn sie sich an Julius B. von Rohrs „*Ceremoniel-Wissenschaft*“ (1728) hielten und ihre Affekte bändigten. Der an der Spitze der Gesellschaftspyramide stehende Fürst oder König bestimmte Ablauf und Regeln des Zeremoniells; wollte ein Höfling die Gunst seines Herrn erlangen oder behalten, mußte sein formelles Verhalten in jeder Hinsicht den hohen Ansprüchen an die Wohlständigkeit genügen. Das Zeremoniell erweist sich als Herrschaftsinstrument und Mittel zur Zähmung und Zivilisierung des Adels in der höfischen Gesellschaft¹¹² des Absolutismus.

Die damit verbundene Distanzierung der höfischen Gesellschaft vom Volke war jedoch selbst im Barockzeitalter nicht total. Denn die kalendarischen

¹⁰⁶ Elisabeth J. Luin, Fürstenbesuch in der Barockzeit, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, Bd. 95, 1955, S. 124 f.

¹⁰⁷ Heinz Bien, Feste und Feiern im alten Europa, München 1962.

¹⁰⁸ Eberhard Fähler, Feuerwerke des Barock, Stuttgart 1974, S. 177.

¹⁰⁹ Rudolf Reiser, Adeliges Stadtleben im Barockzeitalter (= MBM 17), München 1969, S. 146 ff.

¹¹⁰ Hubert Ch. Ehalt, Ritus und Rationalität im Herrschaftsstil des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Beiträge zur historischen Sozialkunde, Jg. 7, Nr. 1, 1977, S. 9.

¹¹¹ Vgl. Anm. 109.

¹¹² Norbert Elias, Die höfische Gesellschaft, Berlin 1969.

schen Riten¹¹³ vereint die alteuropäische Gesellschaft des Volkes und des Hofes, Volks- und Hochkultur¹¹⁴, zu gemeinsamer Feier. Außerdem legten die „hohen Herren“ sogar Wert darauf, daß das Volk wenigstens in einer zeremonialisierten Zuschauerrolle an höfischen oder kirchlichen Festen teilnahm; den Untertanen konnte nämlich die fürstliche Autorität in ihrer repräsentativen¹¹⁵ Prachtentfaltung als Machtanspruch vorgeführt werden. Umgekehrt machte sich auf seiten der feudalen Oberschicht das Bedürfnis bemerkbar, am Festritus des Volkes teilzunehmen, an Volksfesten und Volksbelustigungen, oder gar selbst sogenannte „Bauernhochzeiten“ zu inszenieren¹¹⁶. Für das Rokoko ist die Flucht aus den Zwängen der zeremoniellen Vorschriften geradezu typisch; so etwa die Flucht in die Zwanglosigkeit einer Eremitage, deren natürliche Umgebung möglichst wenig bewußte Gestaltung erkennen lassen sollte. Doch in Wirklichkeit handelt es sich zum Beispiel auch im Falle der Bayreuther Eremitage nicht um freie Natur, sondern um die künstliche Schaffung von Natürlichem. Ja selbst in der Mode zeigten die Mitglieder der Hofgesellschaft des Markgrafen Friedrich und seiner Gemahlin, der Markgräfin Wilhelmine¹¹⁷, die sich in diesen Anlagen bewegten, eine Vorliebe für künstlich gesteigerte Kostümformen.

*Grandeur, générosité und politesse*¹¹⁸ waren die Tugenden, die der Fürst im ancien régime demonstrieren mußte. Doch standen die *splendeur* des französischen Hofes und der *splendor*¹¹⁹ des Kaiserhofes in Wien durchaus im Wettstreit miteinander, eine Widerspiegelung des politisch-militärischen Kampfes um die Vormacht in Europa. In jedem Fall verwaltete der Herrscher an seinem Hofe monopolistisch die „Prestige- und Statuschancen“¹²⁰, um die ein Wettbewerb der Höflinge entstand. Um diesen „Antagonismus“ nicht in „Anarchie“¹²¹ ausarten zu lassen, wozu die „Ambitionsstellung“¹²² beitragen konnte, schritt der Herrscher mit Hilfe des Zeremoniells als disziplinierender Kontrolleur ein. Seine Rolle als oberster Schiedsrichter ermöglichte es ihm, Rangstreitigkeiten zu schlichten und Gunstbeweise zu spenden. Als oberster „Zeremonienmeister“ klärte er Rang- und Titelfragen und erhöhte durch die souveräne Handhabung der Etikette gleichzeitig seine Macht.

Da das ausgeklügelte Zeremoniell der barocken Adelsgesellschaft auf die Identität von beanspruchter Würde und wirklicher Autorität Wert legte,

¹¹³ Harry Pross, Kalenderzwang und Sozialreform, in: Feuilleton-Beilage der Süddeutschen Zeitung, Nr. 300, 1978/79, S. 65 f.

¹¹⁴ Friedrich Heer, Europäische Geistesgeschichte, Stuttgart 1957, S. 64 f.

¹¹⁵ Eberhard Straub, Repraesentatio Maiestatis oder churbayerische Freudenfeste (= MBM 14), München 1969.

¹¹⁶ E. J. Luin a. a. O., S. 124.

¹¹⁷ Vgl. Denkwürdigkeiten der Markgräfin von Bayreuth, Schwester Friedrichs des Großen, hrsg. v. Job. Armbruster, Leipzig 1917.

¹¹⁸ H. Ch. Ehalt a. a. O., S. 11.

¹¹⁹ Herwig Wolfram, Splendor Imperii, in: MIOG, Erg.bd. XX, H. 3, 1963, S. 175. Paul Ssymank, Das Bild vom vollkommenen Herrscher nach der Anschauung Ludwigs XIV., in: Historische Vierteljahrschrift, Jg. II, 1899, S. 71.

¹²⁰ H. Ch. Ehalt a. a. O., S. 9.

¹²¹ J. Frbr. v. Kruedener a. a. O., S. 64.

¹²² R. Reiser, a. a. O., S. 146 ff. u. 93 ff.

wurde beispielsweise bei Kraftproben zwischen dem Kur- und Reichsfürstenkollegium am Immerwährenden Reichstag zu Regensburg das Zeremoniell als äußerer Vorwand benützt. Aber auch die Rangstreitigkeiten zwischen den weltlichen und geistlichen Reichstagsgesandten spiegelten den Machtkampf wider, der einsetzte, als die Säkularisationsgefahr den auf Herkommen und Gesetzen beruhenden „*Vorgang und Vorsitz*“¹²³ der Wahlstaaten bedrohte. Es wurde den geistlichen Fürsten klar, daß auch die Privilegien im Zeremoniell mit politischer Potenz gepaart sein mußten, wenn sie behauptet werden sollten. Da jedoch die Macht der geistlichen Fürsten im 18. Jahrhundert offensichtlich im Schwinden begriffen war, wollten die weltlichen Reichsstände den von den geistlichen Fürsten vertretenen hohlen Anspruch auf zeremonielle Vorrechte nicht mehr unwidersprochen gelten lassen. Immerhin konnte es für ein Zeitalter, welches das Rang- und Standesbewußtsein sehr ernst nahm, von Vorteil sein, daß *Zeremonialstreitigkeiten* unblutig ausgetragen wurden und andererseits Zeremonialfragen einen zeitgemäßen Rahmen für den gefahrlosen Ausgleich politischer Spannungen abgeben konnten.

Die Aufklärung hat jedoch anstelle eines archaischen Sakralkönigtums und anstelle des Gottesgnadentums im höfischen Absolutismus vom Naturrecht her den Herrschaftsanspruch *rational* zu begründen versucht. Als aufgeklärter Herrscher wies Joseph II. 1783 seine Staatsbeamten an, „*ohne Rücksicht auf Rang oder Zeremonie die Geschäfte zu behandeln*“¹²⁴. Er selbst wollte die zeremoniellen Pflichten übernehmen, übertrug die Erledigung der Regierungsgeschäfte jedoch bürgerlichen Räten, welche nach dem Leistungsprinzip arbeiteten und dafür mit Verdienstorden ausgezeichnet wurden. Joseph II. und Friedrich II. drängten zwar ständische Vorrechte zurück, steigerten aber durch die Rationalisierung des Verwaltungsapparats und durch ihre Regierung aus dem Kabinett den aufgeklärten Absolutismus zur Alleinherrschaft, welche vom Schlagwort des Ersten Dieners eines Staates verbrämt wurde.

Die Entsakralisierung des Herrschertums zeigte sich nicht zuletzt bei der Proklamation Wilhelms I., welcher bei der Gründung des Deutschen Reiches 1871 auf den Pomp einer Kaiserkrönung verzichtete und sich mit militärischem Zeremoniell im Sinne eines Heereskaisertums begnügte. An die Stelle des theokratischen Anspruches, welcher das Erste Reich ausgezeichnet hatte, war der säkulare Charakter des Zweiten Kaiserreiches getreten. Die Riten im Alten Reich waren sozial bedingt gewesen durch die feudalistische Gesellschaftsordnung. Aufklärung und Säkularisierung erschütterten die Grundlagen der hieratischen Gesellschaftsordnung; die neue Rationalität entwertete die Formen des Ritus und des Zeremoniells. Der *Modernisierungsprozeß*, charakterisiert durch Industrialisierung und Demokratisierung, bewirkte, daß in der Massendemokratie die Entmythologisierung der Staatsautorität und eine Nivellierung der Gesellschaft eintraten. Ritus und Zeremoniell ver-

¹²³ H. J. Berbig, Das Kaiserliche Hochstift Bamberg, Bd. 2, S. 311.

¹²⁴ H. Ch. Ehalt a. a. O., S. 13.

loren dadurch weitgehend ihre geistes-, rechts-, symbol- und gesellschaftsgeschichtlichen Voraussetzungen. Zwar haben sich im Industriezeitalter die Urlaubszeiten als neuartige kalendarische Riten entwickelt; doch zeigt der „rituelle Charakter der Freizeit“¹²⁵ deutliche Merkmale einer säkularisierten „Liturgie“, wenn die Gestaltung der eigentlich arbeitsfreien Zeit unter dem Gebot des Konsumzwangs und Profits steht. Anklänge an Initiationsriten¹²⁶ „einfacher Gesellschaften“ glaubt man heute im Erklimmen der Stufenleiter einer Berufskarriere erblicken zu können und hat die Aufstellung demokratischer Wahlkandidaten mit den früheren Königswahlen verglichen. Genau besehen, sind diese übriggebliebenen Riten jedoch pervertiert. Während der Kalenderzwang „Feste ohne Formen“ und „Ferien ohne Muße“ dekretiert, vermögen die „Initiationsriten“ ihre beruflichen Versprechen nicht mehr einzulösen¹²⁷. Der Kampf um die letzten Formen und Symbole in den „säkularisierten Republiken“¹²⁸ ist entbrannt. Die Front verläuft von den Formen der zivilen Höflichkeit über die Formensprache der öffentlichen Institutionen bis hin zum militärischen Zeremoniell, das als vordemokratisch abgelehnt wird. Selbst die Staatszeichen, die mit der Französischen Revolution als politische Symbole für nationale Integration und Identität an die Stelle der früheren Herrschaftszeichen getreten sind, scheinen zu verblassen. Sowohl in West- als auch in Mitteldeutschland verzichtet man sogar bei offiziellen Anlässen darauf, die jeweils als rechtsgültig ausgegebene Nationalhymne abzusingen. Gewiß ist darin auch eine psychologisch erklärbare Reaktion auf die vorhergegangenen archaisierenden Riten des „braunen Führerkultes“ im nationalsozialistischen Feiertag zu erblicken¹²⁹. Autoritäre und totalitäre Systeme lassen aber auch in der Gegenwart noch eine auffällige Vorliebe für Rituale, Personenkult und militärisches Zeremoniell als Mittel zur Integration der Massen erkennen. Die moderne Rationalität ist jedoch grundsätzlich der traditionellen Formensprache feind. Die *Symbolarmut* wird zunehmend zum *signum temporis*.

¹²⁵ H. Pross a. a. O., S. 65 f.

¹²⁶ Josef Salat, Riten in „einfachen“ Gesellschaften, in: Ritus und Gesellschaft, Jg. 7, Nr. 1, 1977, S. 3 ff.

¹²⁷ H. Pross a. a. O., S. 66.

¹²⁸ Günther Gillissen, Kampf um Symbole, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 2/1D, 3. Jan. 1981, S. 1. Das Unbehagen an der Auswechselbarkeit des Menschen in der Demokratie führt bei modernen Künstlern neuerdings zu einer positiven Würdigung der königlichen Herrschaftsform. Vgl. Godehard Schramm, Warum ich zum Verehrer Reinhold Schneiders wurde, in: Nürnberger Zeitung am Wochenende, Nr. 297, 20. Dezember 1980, S. 10.

¹²⁹ H.-J. Gamm, Der braune Kult. Das Dritte Reich und seine Ersatzreligion, Hamburg 1962. Joachim Petsch, Architektur und Städtebau im Dritten Reich – Anspruch und Wirklichkeit, in: Alltag im Nationalsozialismus, hrsg. v. D. Peukert u. J. Renlecke, Wuppertal 1981, S. 188.

Gelassenheit und Ablösung

*Eine psychohistorische Studie über Andreas Bodenstein
von Karlstadt und seinen Konflikt mit Martin Luther**

Von Ulrich Bubenheimer

„Sie sprechen, ich solle dein [Gottes] Wort widerrufen und verleugnen, und bedrohen mich mit Absonderung, mit Bann, mit Vermaledeiung, mit Verlust der Ehre und der Güter, mit Beraubung an Leib und Leben . . . Jedoch ist das Leiden nichts gegen demselben Leiden, das der Geist befindet, wenn sie ihm das Wort deiner Verheißung aus dem Herzen zu nehmen sich unterstehen. . . . Darum, Herr, sieh herab von den Himmeln, sieh meine Bedrängnis und Qual, Trübsal und Umtreiben. Ich stehe jetzt in Ängsten der Hölle, in Schmerzen des Todes, in höllischen Anfechtungen. Ich bin mit Händ und Füßen an dein Kreuz geschlagen.“

In dieser Weise schildert der vierzigjährige Andreas Bodenstein seinen inneren Zustand am Donnerstag, dem 11. Oktober 1520, in einem offenen Brief an seine Mutter in Karlstadt, betitelt „Missive [d. h. Sendschreiben] von der allerhöchsten Tugend Gelassenheit“¹. Etwa 14 Tage davor hatte Dr. Johann Eck bei der Veröffentlichung der aus Rom mitgebrachten Bannandrohungsbulle gegen Martin Luther auch den Namen seines persönlichen Gegners Dr. Karlstadt mit auf die Bulle gesetzt. Dieser war zutiefst erschrocken, hatte er sich doch in den Jahren zuvor, seit 1517, anders als Luther, viel Mühe gegeben, den Papst aus dem Theologenstreit herauszuhalten, um den Bruch mit Rom zu vermeiden. Die obigen Worte spiegeln die seelische Anfechtung und Niedergeschlagenheit wider, die die Bannandrohung in Andreas Bodenstein auslöste. Aber bereits in der Woche darauf, in der am 17. Oktober 1520 abgeschlossenen Kampfschrift gegen den Papst „Von päpstlicher Heiligkeit“, die auch einem Freund in der Heimat, nämlich dem Ritter Neidhart von Thüngen zu Sodenberg († 1522) gewidmet ist, beignet uns ein ganz anderer Andreas:

„. . . der Papst, Kardinäle und Bischöfe sollen allen Kreaturen untertänig sein, in Sonderheit dem König und den Fürsten um Gottes willen. Hier werden sie mich verbannen und verbrennen, daß ich wider die Freiheit der Kirche red. Ja, liebe

* Festvortrag zum 500. Geburtstag Andreas Bodensteins (ca. 1480–1541), gehalten am 15. November 1980 in Karlstadt am Main. – Hinweis: Veröffentlicht wird diese weiterführende und zugleich herausfordernde Karstadtdeutung, um ausdrücklich auf die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der psychohistorischen Methode aufmerksam zu machen. Die hier angelegte Lutherkritik sollte nicht ablenken von der unausweichlichen Aufgabe, die Weisheit der psychischen Erfahrung in die historische Wissenschaft kontrollierbar einzubringen. H. A. Oberman.

¹ Missive von der aller höchsten tugent gelassenheit (Freys-Barge Nr. 40), Bl. A 2r-v. (Zitate bei Drucklegung korrigiert nach Freys-Barge Nr. 38, dem Erstdruck.)

Gesellen, ob ich wider römische und gewaltige Freiheit red und ihr bannet mich, so lach ich, und so ich den Laien die Freiheit Christi predige, soll euer Bann und eure Vermaledieung mir ein kühler Tau sein“².

Die Niedergeschlagenheit hat neuem Mut und wiedergefundenem Selbstbewußtsein Platz gemacht.

Andreas Bodenstein hatte diese zwei Seelen in seiner Brust: eine gedrückte und ängstliche, depressive Seite und als Gegenpol einen selbstbewußten, auch aggressiv sich äußernden aktiven Lebensmut. Daß die damit verbundenen Stimmungsschwankungen Auswirkungen sowohl auf Bodensteins Verhalten als auch auf seine jeweiligen theologischen Äußerungen haben mußten, ist für das Verständnis Andreas Bodensteins mit in Rechnung zu setzen. In einer ebenfalls in jenen Entscheidungsmonaten der Reformation entstandenen Thesenreihe „Über Trübsal und Erwählung“ bringt Bodenstein die Erfahrung der Depression besonders deutlich zum Ausdruck:

„Der Schmerz und das Gefühl der von den Heiligen Gottes *entfernten* und von Gott *abgeschnittenen* Seele äußert sich in einem Mangel an Gotteslob und Lobopfer und im *Fehlen der Freude am Morgen*, in einem *angefochtenen Gewissen* und im *Vorausgehen der eigenen Sünden*“³.

Wesentliche Symptome einer depressiven Gemütsverfassung tauchen hier auf: Das Gefühl des Verlassenseins, Freundlosigkeit und Schwere nach dem Erwachen sowie Schuldgefühle und Selbstanklage. Diese psychohistorischen⁴ Beobachtungen fordern die Frage heraus nach den Ursachen für die offenkundige persönliche Krise Andreas Bodensteins im Herbst 1520. Diese Frage wird sich zur Frage nach der Entwicklung von Bodensteins Persönlichkeit ausweiten und uns Anlaß geben, uns mit Bodensteins Herkunft zu befassen, die ihn geprägt hat: seine Familie, seine Eltern, seine Erziehung und seine Heimat.

Im Blick auf die Krise Bodensteins im Herbst 1520 sind der äußere *Anlaß* und die tieferen *Ursachen* zu unterscheiden. Der äußere Anlaß lag in der von Bodenstein nicht erwarteten Aufnahme in die Bannandrohung, die von ihm forderte, seine Lehre innerhalb von 60 Tagen zu widerrufen. Diese Bannandrohung zwang ihm nun eine Konsequenz auf, nämlich den Bruch mit Papst Leo X., den er hatte vermeiden wollen. Was waren die Gründe für das lange papsttreue Verhalten Bodensteins? Naheliegend ist es, die Tatsache anzuführen, daß mit dem Bann seine materielle Existenz, die Archidiakonatspfünde in Wittenberg, gefährdet war. Zwar könnte Bodensteins gutdotierte kirchliche Stellung eine bremsende Wirkung auf Bodensteins

² Von Bepstlicher heyliceit, Wittenberg [1520] (Freys-Barge Nr. 44), Bl. C 3v.

³ „Dolor et sensus alienati a sanctis dei aut abscissi spiritus a deo consistit in magnificationis divinae carentia inque defectu sacrificii laudis gaudiique matutini, in conscientia infirmitatis et peccatorum recordatione.“ Triginta tres conclusiones de tribulationis et praestinationis materia, These 8; *Th. Brieger: Thesen Karlstadt's*, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 11 (1890) 481.

⁴ Psychohistorische Kategorien hat, ohne diesen Begriff zu verwenden, bereits *Erich Hertzsch*: Karlstadt und seine Bedeutung für das Luthertum, Gotha 1932, 3 f., auf Andreas Bodenstein angewandt. Hertzsch hat sich nach meinem Urteil bislang am adäquatesten in die Person Bodensteins eingefühlt.

Verhalten gegenüber Rom gehabt haben. Aber sie war nicht ausschlaggebend. Denn gerade im Oktober 1520, als der Konflikt mit Rom für Bodenstein unausweichlich wird, kündigt er sofort im Sendschreiben an die Mutter an, erforderlichenfalls für seine Überzeugung auf das Archidiakonat zu verzichten⁵, und gibt kurz darauf sein 1516 aus Rom mitgebrachtes Privileg eines päpstlichen Vizehofpfalzgrafen, das sogenannte Vicecomitat, als erstes wieder zurück⁶. Bodenstein, der bislang wie seine Zeitgenossen kein Pfründenverächter war, stellte später wiederholt unter Beweis, daß er in einem höheren Maße als viele seiner Kollegen bereit war, für seine Überzeugung die materielle Existenz aufzuopfern.

Bei Bodenstein können wir studieren, wie innere, psychische Bindungen weitaus stärker sind als äußere. Die tieferen Ursachen für Bodensteins ursprünglich konservative Haltung gegenüber dem Papst lagen nämlich in seiner Seele, in der Bindung an seine Mutter. Die Trennung vom Papst erforderte von Bodenstein eine weit schwerere Trennung, nämlich die Ablösung von der Mutter. Wir sehen das schon daran, daß Andreas, noch bevor er gegen den Papst schreibt, sich in dieser Situation an die Mutter wendet, die ihm in der Kindheit mit der eigenen Frömmigkeit auch den Gehorsam gegenüber dem Papst vermittelt hatte.

Über die Eltern des Andreas Rudolff alias Bodenstein – Rudolff ist ein Teil des Familiennamens, kein zweiter Vorname des Andreas – und über die Frömmigkeit der Eltern läßt sich einiges zusammentragen. Die Mutter Katharina Bodenstein war eine geborene Demudt und stammte aus der Karlstadt nahegelegenen, damals fuldaischen Landstadt Hammelburg⁷. Aus dieser Hammelburger Familie ist uns noch Andreas' Onkel, Nikolaus Demudt, bekannt. Er hatte als Augustinerregularkanoniker im Kloster Neuwerk bei Halle die Kutte genommen und war dort 1519 Propst und Archidiakon geworden, gehörte also wie sein Neffe Andreas, der Wittenberger Archidiakon, dem höheren Klerus an. Bei seinem Dienstherrn, Kardinal Albrecht von Mainz, stand Demudt in gutem Ansehen. Er hat 1519/20 vorübergehend erfolgreiche Vermittlungsversuche zwischen den Wittenberger Theologen und dem Kardinal gemacht, bevor er 1523 selbst aus seinem Kloster nach Wittenberg floh und heiratete. Sein Neffe Andreas, der ihm 1521 zwei Schriften gewidmet hatte, konnte einen Erfolg in der eigenen Familie verbuchen.

Die vorreformatorische Laufbahn des Nikolaus Demudt deutet auf gute Beziehungen der Demudts zur Kirche hin. Direkter noch können wir das belegen bei Andreas' Vater. Die Familie des Vaters Peter Bodenstein geht vermutlich ursprünglich zurück auf eine im Eichsfeld und in Thüringen ansässige Landadelsfamilie von Bodenstein, die im Zweig der Familie Peter

⁵ Missive, Bl. B 1r.

⁶ Von Bepstlicher heylickeit, Bl. B 2r.

⁷ Zur Familie des Andreas Bodenstein s. meinen Beitrag „Andreas Rudolff Bodenstein von Karlstadt. Sein Leben, seine Herkunft und seine innere Entwicklung“, in: *Wolfgang Merklein* (Hrsg.): *Andreas Bodenstein von Karlstadt 1480–1541*. Festschrift der Stadt Karlstadt zum Jubiläumsjahr 1980, Karlstadt 1980, S. 5–11 und 53 (Stammbaum).

Bodensteins bereits verbürgerlicht war, jedoch noch das Junkerswappen behalten hat. Dieses Familienwappen ist belegt bei Andreas auf dem Holzschnitt „Fuhrwagen“ (1519)⁸ und bei seinem Bruder, dem Juristen Dr. Leonhard Bodenstein († 1549) in Nürnberg⁹. Der Vater Peter Bodenstein war auch kein eingesessener Karlstadter, sondern kam höchst wahrscheinlich auch über Hammelburg nach Karlstadt¹⁰.

Peter Bodenstein gehörte nichtsdestoweniger bald zu den angesehenen Bürgern Karlstadts. 1481 ist er als einer der beiden Bürgermeister belegt. 1485 ist er Bruderschaftsmeister der Bruderschaft von St. Nikolaus und St. Urban an der Pfarrkirche und hat als solcher mit der Verwaltung von Seelmeß- und Armenstiftungen zu tun. Er starb zu einem unbekanntem Zeitpunkt vor 1515, während die Mutter 1525 noch lebte.

Die kirchliche Frömmigkeit der Eltern schlägt sich bereits nieder in der Wahl der Vornamen ihrer Kinder. Während der Bruder Leonhard seinen Namen wohl dem Leonhardsaltar der damaligen Spitalkirche verdankt, an dem seit 1449 eine Frühmeßstiftung bestand¹¹, erhielt unser Reformator, der um 1480 geboren wurde, seinen Namen nach dem Patron der Pfarrkirche St. Andreas. Diesen Heiligen, dessen Tag am 30. November gefeiert wird, und dessen Bild mit dem Andreaskreuz sich in der Pfarrkirche am Schlußstein eines Chorbogens befindet, erwähnt Bodenstein noch 1520 gegenüber seiner Mutter als vorbildhaften Märtyrer, obwohl ihm die Heiligenverehrung damals bereits zur Frage geworden war:

„Der Heilige Sankt Andreas erfreut sich in seinem Herzen, daß er von wegen seines Meisters, Jesu Christi, am Kreuz sterben sollte. Der war ein frommer Heiliger. Warum sollte ich armer und großer Sünder auch nicht begehren zu sterben? ... Fliehe ich den leiblichen Tod, so wird mich der ewige höllische Tod mit Leib und Seel verderben“¹².

⁸ Über den „Fuhrwagen“ bzw. „Himmel- und Höllenwagen“ s. *Bubenheimer a.a.O.*, S. 19–28, Abbildung des Wappens S. 8. Das Fragment einer früher unbekanntem Ausgabe des Holzschnitts mit lateinischen statt deutschen Inschriften wurde von Dr. Konrad von Rabenau, Berlin, in der Kirchenbibliothek St. Blasii zu Nordhausen entdeckt; s. *Dieter Koepplin/Tilman Falk: Lukas Cranach. Gemälde, Zeichnungen, Druckgraphik*, Bd. 2, Basel 1976, S. 504.

⁹ Abbildung bei *Bubenheimer a.a.O.*, S. 7.

¹⁰ In Karlstadt gab es damals nur eine Familie Bodenstein, nämlich die des Peter und der Katharina Bodenstein. Weder davor noch danach taucht der Familienname in Karlstadt auf. Dagegen ist der Familienname im 15./16. Jahrhundert mehrfach im nahegelegenen Hammelburg belegt, von wo auch die Mutter stammt. Andreas' Vater könnte identisch sein mit dem Peter Bodenstein aus Hammelburg, der 1477/78 in der Erfurter Artistenfakultät studierte (freundlicher Hinweis von Herrn *Wolfgang Merklein* in Karlstadt). Siehe *Heinrich Ullrich: Hammelburg. Bilder aus der Geschichte einer uralten Frankensiedlung*, 2. Aufl., o. O. u. J. [Hammelburg 1975], S. 218; *H. Weissenborn* (Bearb.): *Acten der Erfurter Universität*, I. Teil, Halle 1881, 370: „Petrus Botensteyn de Hamelbergk 24 gr.“ immatrikuliert im Wintersemester 1477/78. Spuren der fränkischen Sippe Bodenstein konnte ich für jene Zeit außerdem nachweisen in Schweinfurt, Fulda und in Aub bei Ochsenfurt.

¹¹ *Peter Stefan Gros*, Primissarius in Karlstadt: Bericht über die hiesige Frühmeß zu Karlstadt, 1793, handschriftlich im Stadtarchiv Karlstadt, S. 2. 12–20.

¹² *Missive*, Bl. A 3v. Bodenstein rechtfertigt diese Anführung des Hl. Andreas in einer Randbemerkung unter Berufung auf Bernhard von Clairvaux: „Inducitur historia propter Bernhardum, quem osculantur plurimi.“

Andreas Bodenstein, der noch den hl. Symphorian in entsprechender Weise daneben stellt¹³, spricht hier wie in anderen Aussagen der „Missive“ seine Mutter bewußt positiv auf vertraute Elemente ihrer Frömmigkeit an, um sie nach Möglichkeit in der Papstsache für sich zu gewinnen. Andreas eigene Teilhabe an der Heiligenverehrung, wie sie in seinem Geburtsort gepflegt wurde, finden wir belegt in seiner zweiten Veröffentlichung im Jahre 1507, den scholastischen „Distinctiones Thomistarum“ („Unterscheidungen der Thomisten“). Am Beginn dieser Schrift ruft er folgende Heilige an¹⁴: 1. Die Hl. Trinität – in der Karlstadter Pfarrkirche gab es einen Altar der Hl. Dreifaltigkeit¹⁵; 2. die Jungfrau Maria – in Karlstadt gab es eine „Bruderschaft unserer lieben Frau und St. Sebastians“¹⁶; 3. die Hl. Katharina, die Patronin der Mutter¹⁷. Mit der Heiligenverehrung ist Andreas auch „von Jugend auf in Ehrerbietung und Wohlachtung der Bildnis erzogen und aufgewachsen; und ist mir eine schädliche Furcht eingetragen, deren ich mich gern wollte entledigen, und kann nicht“¹⁸.

Bodenstein nennt in seinem Sendschreiben auch seine Taufpaten unter den für seine religiöse Erziehung Verantwortlichen:

„Ich habe durch meine Paten oder Doten (so mich aus der Taufe gehoben), als und ehe ich getauft ward, Gott und christlicher Kirche verheißen, bei dem Glauben zu bleiben und zu sterben.“ „Warum sollte ich nicht meiner Paten Gelübde auch erfüllen, die mich vor der Taufe Gott verpflichtet haben?“¹⁹

Zu einer Patentante hatte Andreas offenbar eine besondere Beziehung: Diese wollte sich als Witwe 1520 in Wittenberg niederlassen²⁰. Auch sonst zeigt Andreas eine enge Bindung an seine Familie. 1510 feierte er die priesterliche Primiz im Kreise der Verwandtschaft in Karlstadt. Drei Brüder studierten vorübergehend in Wittenberg, wo seit 1504 bereits der ältere Andreas war: Hier wurden Jodokus und Konrad im Wintersemester 1505/06 immatrikuliert²¹ und Martin im Sommersemester 1511²². Schließlich läßt

¹³ Ebd., Bl. A 3v wieder mit einer abschwächenden Randbemerkung: „Illatio rhetoricalis.“

¹⁴ Distinctiones Thomistarum, Seite A.

¹⁵ Gros, Frühmeß zu Karlstadt, S. 3. 20–26. 1503 wurde „in der Pfarrkirche daselbst auf dem Altar der Hl. Dreyfaltigkeit“ von Barbara Kreusin ein Benefizium gestiftet (21).

¹⁶ Belegt 1449. Ebd. 12–20.

¹⁷ Die Heilige Katharina war auch die Patronin der Artistenfakultät an der Universität Wittenberg.

¹⁸ Von abtuhung der Bilder und das keyn bedtler unther den Christen seyn sollen 1522, hrsg. v. H. Lietzmann, Bonn 1911, 19, 19–21.

¹⁹ Missive, Bl. A 4r. B 2r.

²⁰ Andreas Bodenstein an Georg Spalatin, Wittenberg, 22. Juni 1520; in: J. G. Olearius, *Scrinium antiquarium*, Halle 1671, 74 f. Näheres Bubenheimer, Andreas Rudolf Bodenstein von Karlstadt, S. 29 mit Anm. 69.

²¹ Im Wintersemester 1506/07 wurden nach dem 9. Dezember 1506 gemeinsam drei Karlstadter immatrikuliert: „Eucharius schrawdenbach de karlstadt. Jodocus et Conradus Bodenstein de karlstadt.“ *Karl Eduard Förstemann: Album Academiae Vitebergensis. Ältere Reihe*, Bd. 1: 1502–1560, Leipzig 1841, S. 20. Jodokus und Konrad haben offenbar nur kurz in Wittenberg studiert und keine akademischen Grade erworben. Zu Konrad Bodenstein vgl. *Hermann Freytag: Antonius Boden-*

sich der Bruder Michael 1517 in Wittenberg als Bäcker nieder²³. Die enge Bindung Bodensteins an seine Herkunftsfamilie – er hatte ja als Kleriker noch keine eigene Familie gegründet – war bei Andreas Bodenstein 1520 nicht nur ein Anzeichen einer in der heimatlichen Sippschaft gegebenen Geborgenheit. Sie war bei ihm auch ein äußeres Zeichen der innerlich nicht vollzogenen Ablösung vom Mutterhause. Die Notwendigkeit dieser inneren Ablösung von der Mutter hat Bodenstein 1520 bewußt als Lebensaufgabe erfaßt. Der Prozeß der Ablösung drückt sich bei ihm aus in der Auseinandersetzung mit seinem theologischen Lieblingsthema, der „Gelassenheit“, das ihn nachweisbar von 1517, dem Jahr seines Bruches mit der Scholastik, bis zu seinem Tod beschäftigte. Ich versuche im folgenden anzudeuten, wie Bodensteins mystischer Begriff „Gelassenheit“, dem Bodenstein drei thematische Abhandlungen – 1520, 1523 und 1540 – gewidmet hat, unserer heutigen tiefenpsychologischen Kategorie „Ablösung“ entspricht.

Immer wenn Bodenstein ausführlicher über dieses Thema schreibt, bietet er vor allem die Schriftzitate auf, in denen von der Trennung der Kinder von ihren Eltern die Rede ist. Ich zeige das am Sendschreiben an die Mutter, das bezeichnenderweise die erste mystische Schrift Bodensteins ist. Er befürchtete im Oktober 1520, daß seine Mutter den päpstlichen Bann als Schande für die Familie empfinden und den Versuch machen könnte, den Sohn von dem eingeschlagenen Weg abzubringen:

„Werdet ihr aber euch weich machen und unterstehen, mich abzuhalten, so werde ich euch sagen, wie Moses gesagt, der gesprochen hat zu seinem Vater und Mutter: ‚Ich kenne euch nicht‘ und zu seinen Brüdern und Schwestern: ‚Weiß nichts von euch.‘ Und: ‚Die ihre Kinder nicht gekannt haben, die haben dein Verbündnis, dein Wort und dein Gericht getan und behalten.‘ Derwegen will ich euch auch *gelassen*. Und wo ihr sprechen dürft: ‚Lieber Sohn oder Oheim, folge dem Papst!‘ so darf ich widersprechen: ‚Wer bist du? Behüt mich Gott vor dir und deinem Rat!‘ ... Ich kenne in dieser Sache weder Vater noch Mutter. Ich folge allein göttlicher Schrift, die kann nicht irren ... ich will ... Vater und Mutter, Bruder und Schwester auf-

stein. Ein Theologenleben aus dem Jahrhundert der Reformation, in: Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins 65 (1925) 69 f. Zu dem oben genannten Eucharis Schrautenbach, der 1508 in Wittenberg unter Andreas Bodensteins Dekanat baccalaureus artium wurde, s. *J. Hoernes*: Kurze historisch-topographische Beschreibung der Karlsburg und der Stadt Karlstadt, Karlstadt 1898, S. 41.

²² Unter dem Rektorat Andreas Bodensteins wurde zwischen dem 1. und 18. Mai 1511 immatrikuliert „Martinus Bodensteyn de Carolstat Herbipol. Dioc.“ *Förstemann* 1, 35. Auch Martin Bodenstein hat in Wittenberg keinen akademischen Grad erworben.

²³ Zu Michael Karlstadt s. Bubenheimer, Andreas Rudolf Bodenstein von Karlstadt, S. 53; Heinrich Kühne, Karlstadt als Bauer „Andres“, in: *W. Merklein* (Hrsg.), Andreas Bodenstein von Karlstadt, S. 94. – Über Michaels Sohn, den Theologen Anton Bodenstein s. den in Anm. 21 genannten Aufsatz von *H. Freytag*: Antonius Bodenstein; Arndt, Art. „Bodenstein, Antonius“, in: *Altpreußische Biographie* 1 (1941) 65 und darüber hinaus *G. Toepke* (Hrsg.): Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386 bis 1662, Heidelberg 1884–86: Am 2. Januar 1544 immatrikulierte sich „Anthonius Bodenstein, art. magister Wittenbergensis“ zur Fortsetzung des Theologiestudiums in Heidelberg.

geben, alles *gelassen* an Leib und Seel, das mich von göttlichen Zusagungen zieht oder entfernt. Ich weiß, daß ich *gelassen* sein muß und daß ich alle Kreaturen *gelassen* muß . . .“²⁴

Wir sehen hier, daß „gelassen“ die aktive Bedeutung von „verlassen“ oder „loslassen“ hat: Wer etwas loslassen kann, der ist „gelassen“. Wenngleich Bodenstein in seinem Sendschreiben auch die ganze Verwandtschaft anspricht, steht doch die Mutter als Empfängerin im Vordergrund. Die Trennung von ihr ist wie eine seelische Abnabelung, ein sehr schmerzhafter Prozeß:

„Ich gedenke an das Wort Christi, der also spricht: ‚Ihr sollt nicht meinen, daß ich gekommen bin, Frieden auf das Erdreich zu schicken; ich bin gekommen, das Schwert zu senden.‘ Dasselbe Schwert teilet Kinder von den Eltern und Weiber von Männern, Brüder von Schwestern, ja die Seele von ihrem Leib, wie geschrieben. Das Schwert zertrennt Seele und Leib und setzt den Menschen gar und ganz in göttlichen Willen . . . Es entstehen in dem Menschen unzählige Seufzer und Schmerzen, wenn er das Schwert recht in die Hände des Glaubens nimmt, denn das ist das Schwert, welches mich von dem Papst jetzt geteilt . . .“²⁵

Die Trennung vom Papst ist eine auch äußerlich sichtbare Trennung, diejenige von der Mutter die tieferliegende innere Ablösung. Ausdrücklich spricht Bodenstein von der *äußeren* und der *inneren* Gelassenheit:

„Ich weiß, daß ich kein Jünger und Nachfolger Christi kann sein, ich lasse denn Vater und Mutter, Bruder und Schwester und Freund und meine eigene Natur, Haut und Haar – es muß alles sein *gelassen*, das *in mir* und *außer mir* ist, alles das mich in Himmel und Erde, an Seele und Leib hindert. Das verleihe mir der gütige Gott, Amen. Denn ich weiß, daß keine größere Tugend auf Erden und im Himmel ist denn *Gelassenheit*, so einer all seine Güter, Ehre, Freunde Leib und Seele *verlasset*“²⁶.

An der Mutter zu kleben, statt nun eigene Wege zu gehen, also die symbiotische Anklammerung, wäre das Gegenteil der Gelassenheit:

„Werdet ihr dem Papst anhängig sein, und ich wollte mich an euch heften, so würde ich Christus hässig und ein Feind werden, . . . Ja, ich muß nicht allein euch, sondern mich selber *gelassen*, ich darf mich meines Leibes und Lebens nicht annehmen“²⁷.

Nach der Ablösung von Mutter und Vater, von Verwandtschaft und Heimat, von der mütterlichen Frömmigkeit und dem alten Glauben ist die schwerste Aufgabe die Ablösung vom eigenen Leben, die Bereitschaft zum Tode. Nicht zufällig hat Bodenstein als sechzigjähriger ein Jahr vor seinem Tod in Basel (24. Dezember 1541) eine lange Thesenreihe geschrieben über die Gelassenheit – wofür er den lateinischen Begriff „*abnegatio*“ verwendet

²⁴ Missive, Bl. A 4v – B 1r.

²⁵ Ebd. Bl. B 1r–v.

²⁶ Ebd. Bl. B 2v–3r.

²⁷ Ebd. Bl. B 2r.

– als Auftakt eines geplanten, aber unvollendet gebliebenen großen theologischen Werkes: „Grundbegriffe der Heiligen Schrift“ („Loci communes sacrae scripturae“).

„Sich selbst gelassen“ bedeutete für Bodenstein 1520, auch unter der Gefahr des Märtyrertodes die eigene Überzeugung nicht aufzugeben. Doch drängt er sich nicht nach dem Martyrium und faßt ein Exulantendasein ins Auge:

„Wiewohl ich nach dem Kreuz meines alten Adams halben nicht gedenke zu laufen, ich sehne mich auch nicht sonderlich nach dem Feuer. Derwegen will ich (wie David vor Absalom geflohen) vor dem Florentinischen Löwen [Leo X.] von einer Stadt in die andere fliehen“²⁸.

Dieser Plan ist bereits ein Indiz des nach den depressiven Ängsten wiedererwachten Lebenswillens. Die letzte geheime Ursache der gedrückten Stimmung waren die Schuldgefühle angesichts der inneren Stimme der Mutter, die Andreas zurief: „Lieber Sohn, folge dem Papst!“ Nachdem Andreas sich davon befreit hatte, konnte er, wie ich einleitend bereits angedeutet habe, eine Woche später bereits Kampfestöne hören lassen in der Schrift „Von päpstlicher Heiligkeit“, in der er über Neidhart von Thüngen den ganzen fränkischen Adel zur Reformation des Papstes aufruft, den er 1515/16 während seines Romaufenthaltes selbst kennengelernt hatte:

„Das göttliche Buch soll der Papst in seiner Hand haben und alle Christen daraus regieren . . . ich weiß, und wir sehen's alle vor Augen, daß der Papst aus seinen Dekretalen urteilt und geistliche und weltliche Sachen durch sein eigenes Gesetz vorträgt. Das allein wäre den verständigen Christen genug, wider den Papst aufzustehen, ihn zu reformieren.“ „Darum lasset uns (zu unserer Seligkeit) jetzt aufwachen und lasset uns den schädlichen Löwen reformieren“²⁹.

Bodenstein fordert auch jetzt nicht die Abschaffung des päpstlichen Bischofsamtes, sondern dessen Reformation. Dabei ist ihm das wichtigste Anliegen, mit dem er sich notfalls schon begnügen könnte, die Forderung, daß sich der Papst gleich jedem anderen Christen und Laien der Heiligen Schrift unterstellt, d. h., jeden Anspruch auf Unfehlbarkeit und auf eine nur ihm zukommende besondere Vollmacht zur Auslegung der Heiligen Schrift aufgibt. Die päpstliche Unfehlbarkeit, die zwar erst 1871 dogmatisiert, aber im 16. Jahrhundert von den Päpsten bereits beansprucht wurde, wurde damals am kompromißlosesten von Bodensteins römischem Universitätskollegen, dem kurialen Hoftheologen und Palastmeister Silvester Mazzolini Prierias († 1527) vertreten, der sich als Ankläger im römischen Lutherprozeß einen Namen gemacht hat. Mit diesem extremen Papalisten war Bodenstein bereits 1515/16 bei einer theologischen Disputation an der Sapienza, der römischen Universität, über der Frage der Stellung der Schrift in der Hierarchie kirchlicher Autoritäten und Normen aneinandergeraten. Es läßt sich vermuten, daß Bodenstein selbst im Rahmen der spätmittelalterlichen

²⁸ Ebd. Bl. B 2v.

²⁹ Von Bepstlicher heylickeit, Bl. B 2r-v. C 1r.

Laienfrömmigkeit des fränkischen Elternhauses eine gewisse Wertschätzung der Heiligen Schrift vermittelt wurde, beruft er sich doch darauf, daß ihn seine Taufpaten im Taufgelübde der Heiligen Schrift verpflichtet hätten, was er dann später (1510 im Doktoreid des Theologen?) selbst wiederholt habe³⁰. Jenes Hauptanliegen wird bereits auf dem Titelblatt des Papsttraktates zusammengefaßt:

„Dieses Büchlein beschließt durch Heilige Schrift, daß päpstliche Heiligkeit allzuviel irren, sündigen und Unrecht tun kann. Wer das nicht glaubt, der ist ein böser Unchrist.“

Gleichzeitig verbindet Bodenstein die theologische Kritik an den Unfehlbarkeitsansprüchen des Papstes mit sozialer Kritik an dessen Macht- und Prachtentfaltung, die Bodenstein auf eigene Beobachtungen bei Prozessionen und Gottesdiensten des Papstes während seiner Romreise gründet und die *mutatis mutandis* einer gewissen Aktualität³¹ nicht entbehren:

„Von den vielen Pferden: Dazu irrt der Papst, daß er wider Gottes Verbot und Christi Beispiel . . . täglich tut . . . Weil nun der Papst . . . ist ein geistlicher Regierer, ziemt ihm viel weniger denn einem weltlichen König, einen solchen übermäßigen Haufen Pferde zu halten, die er mit Silber, Gold, Perlen und edlem Gestein behängt, und ist ihm doch alles von unnöten. Aber die Armen müssen die selbe Zeit Not und Angst leiden . . . Ich gestehe ihm auch gar nichts, daß er angezeigte Unkosten zur Ehre und Lob päpstlichen Standes tue . . .“ „Auch leiden viele Arme Hunger, welche der Papst mit solchem unnützlichem Geld wohl speisen könnte. Aber er . . . will haben, daß wir . . . ihn feiern und solche unchristliche Ehre wider Gott pflegen“³².

Bodensteins Schrift zielt sehr bewußt auf den damaligen Renaissancepapst Leo X. ab. Unter ihm kam alsbald ein eigener Prozeß gegen Bodenstein in Rom in Gang. Die Ausfertigung einer bereits entworfenen Bannbulle blieb aber durch den Tod Leos am 1. Dezember 1522 liegen, und unter dem nachfolgenden Reformpapst Hadrian VI. wurde Bodensteins Prozeß offenbar nicht weitergeführt. So ist er anders als Luther der ausdrücklichen persönlichen Exkommunikation entgangen. Bodensteins Schriften tauchen seit den zwanziger Jahren auf verschiedenen Indices verbotener Bücher auf. In den späteren für die Gesamtkirche gültigen römischen Indices ab 1559 werden alle Schriften Bodensteins pauschal verboten, in früheren lokalen Zensuren (zuerst Paris 1522) wird nicht etwa die Schrift gegen den Papst genannt, sondern Bodensteins im Juni 1521 verfaßter lateinischer Traktat gegen Zölibat und Mönchsgelübde, dessen Wirksamkeit auf den Klerus offenbar am meisten gefürchtet war³³.

³⁰ Missive, Bl. A 4r.

³¹ Besuch von Papst Johannes Paul II. in der Bundesrepublik Deutschland am 15.–19. November 1980.

³² Von Bepstlicher heylickeit, Bl. B 3v–4r. C 1v.

³³ F. H. Reusch: Der Index der verbotenen Bücher, Bd. 1, Bonn 1883, 143; Ders. (Hrsg.): Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts, Tübingen 1886, 10. 14. 23. 52. 136. 149. 178. 216. 252. 255. 344. 387. 396. 461. 468.

Nicht nur für die Haltung gegenüber dem Papst, sondern für Bodensteins ganzen weiteren theologischen Werdegang war der Umschwung im Oktober 1520 von der Angst vor dem Bruch mit dem Papst zur mutigen Fortsetzung des eingeschlagenen reformatorischen Weges von großer Bedeutung. Denn Bodenstein hat diese Wende als eine Bekehrung erlebt. Dieses Bekehrungserlebnis hat schon im „Sendschreiben“ an die Mutter, in dem er eingangs von seinen großen Ängsten redet, seinen Niederschlag gefunden. Nachdem Bodenstein die Trennung von Papst und Mutter als Willen Gottes auch unter der Gefahr des Märtyrertodes mit den Worten „Ja, Herr, es ist recht“ akzeptiert hat, schreibt er in einer konzentrierten mystischen Sprache:

„Christus findet man nicht unter der Freundschaft, sondern in seinem Tempel, darin sein Wort klinget und erschillet, da sich die Pharisäer und Gleißner, der Papst und seine Gecken, wundern und närrisch werden. *In demselben Tempel, der ein gelassener Mensch ist, wird Gott, Christus unser Herr, gefunden*“³⁴.

Die hier beschriebene Geburt Gottes in der Seele bedeutet für Andreas Bodenstein die geistliche Erneuerung, die Wiedergeburt. Von dieser Bekehrung an wird Bodenstein zum „Theologen der Wiedergeburt“³⁵. Schon im Aufbau des Sendschreibens wird die Parallelität von Geburt und Wiedergeburt deutlich. Der offene Brief hat zwei Teile: Im ersten Teil hält Bodenstein Zwiesprache mit Gott, der die Wiedergeburt schaffen kann, im zweiten Teil mit seiner Mutter, die ihn leiblich geboren hat. In der Parallelisierung von leiblicher und geistlicher Geburt wird sichtbar, daß Bodensteins mystisches Gottesbild auch durch positive Urerfahrungen mit der eigenen Mutter mitgeprägt wurde – auf einen kurzen Nenner gebracht: Andreas Bodenstein vertritt – ähnlich wie auch andere Mystiker – eine „mütterliche Theologie“:

„Du hast mich übermildiglich ohne alle Verdienste mit dem Wort deiner Wahrheit wiedergeboren, wie geschrieben steht: ‚Er hat uns geboren in dem Wort seiner Wahrheit, auf daß wir seine Kreaturen werden.‘ In deinem Wort, d. h. in deinen Zusagungen und Verheißungen hast du uns geistlich, das ist im Glauben, in Liebe, in Trost und in Hoffnung zu dir geboren und lebendig gemacht“³⁶.

In der beschriebenen Erfahrung Bodensteins, aus der inneren Qual „wie neugeboren“ erlöst zu sein, wurzeln auch seine von Luther abweichenden Gedanken von der Taufe. Bodenstein beruft sich im Sendschreiben ja mehrfach auf das ihm wichtige Gelübde seiner Taufpaten; die Säuglingstaufe ist ihm noch unbestritten. Und doch bereitet sich, wie so oft bei ihm, die neue Sicht im Stillen vor. In den schon erwähnten etwa gleichzeitigen Thesen „Von Trübsal und Erwählung“ schreibt Bodenstein:

„Die im Geist und mit dem Wasser der Trübsal getauften sind wahrhaft getauft.“

„Die geistliche Trübsal ist ein Sakrament“³⁷.

³⁴ Missive, Bl. B 1v.

³⁵ R. J. Sider: Karlstadt's Orlamünde Theology. A Theology of Regeneration, in: The Mennonite Quarterly Review 45 (1971) 191–218. 352–376.

³⁶ Missive, Bl. A 2r.

³⁷ „4. Baptisati spiritu et aqua tribulationis vere sunt baptisati. – 5. Verbum Christi ‚Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto‘ ubertim et plene debet

Von dieser Vergeistigung der Taufvorstellung war bei einer immer stärkeren Betonung der „Geisttaufe“, die ja nach Bodenstein schon in den Thesen die „wahrhafte Taufe“ ist, die Konsequenz nicht weit, auf die Säuglingstaufe zu verzichten. Als Bodenstein sich schließlich zusätzlich davon überzeugt hatte, daß es keinen Schriftbeleg für die Säuglingstaufe gibt, hat er 1524 in seiner Pfarrei Orlamünde a. d. Saale die Säuglingstaufe eingestellt. Über die Taufe hat Bodenstein 1524 eine Schrift verfaßt, die wie seine einflußreichste, gleichzeitige Abendmahlschrift „Dialogus oder ein Gesprächsbüchlein von dem greulichen und abgöttischen Mißbrauch des hochwürdigsten Sakraments Jesu Christi“ in Dialogform gehalten war³⁸. Sie ist im November 1524 in Basel bei der Drucklegung konfisziert worden und seither verschollen. Was bekannt geworden war, reichte hin, daß Bodenstein bereits vielen seiner Zeitgenossen als „Vater der Wiedertäufer“ galt³⁹. Zu täuferischen Kreisen, die auch sonst durch Bodensteins Theologie der Wiedergeburt und der Heiligung beeinflusst wurden, hat er in der Folgezeit Verbindung gehalten. Von der Praxis der Täufer unterschied sich Bodenstein offenbar darin, daß er keine Wiedertaufe schon Getaufter vornahm, sondern einfach die Säuglingstaufe einstellte, wohl im Blick auf eine geplante spätere Erwachsenentaufe. Bodenstein hat aber die Tauffrage nicht zu einem konfessionellen Trennungspunkt werden lassen, sondern später selbst die Säuglingstaufe als Vater und Pfarrer wieder praktiziert. Daß es ihm anders dennoch lieber gewesen wäre, können wir annehmen. Jedoch hat die Mäßigung an diesem Punkt Bodensteins Anstellung bei den Schweizer Reformatoren in Zürich (1530–34) und Basel (1534–41) ermöglicht, nachdem die Lutheraner ihn endgültig ausgestoßen hatten.

Was die altgläubigen Gegner Bodensteins versäumt hatten, das holten die einstigen lutherischen Bundesgenossen gründlich nach: Nicht die römische, sondern die wittenbergische Kirche hat Andreas Bodenstein exkommuniziert. Nun traf ihn, was er im Oktober 1520 vom Papsttum erwartet hatte: Martin Luther veranlaßte im September 1524 Bodensteins Ausweisung aus Sachsen. Für Bodenstein begann die Flucht von Stadt zu Stadt, verfemt durch Luthers falsche Beschuldigung, er sei ein Aufrührer und stecke mit Thomas Müntzer unter einer Decke. Bodensteins Herkunft aus dem Stadtbürgertum und seine Beziehungen zum heimatlichen Adel – die Thüngens haben auf dem Sodenberg den Bauern erbitterten und erfolgreichen

intelligi, ut non solum elementarem aquam, sed etiam allegoricam, hoc est tribulationem, quam multae scripturae aquam vocant, accipias. – 6. Tribulatio spiritualis sacramentum est.“ *Brieger*, Thesen Karlstadt's, 481.

³⁸ *Andreas Bodenstein von Karlstadt: Ursachen der halben Andres Carolstatt auß den landen zu Sachsen vertryben* (6. November 1524), in: *Erich Hertzsch* (Hrsg.): *Karlstadt's Schriften aus den Jahren 1523–25*, Halle 1956–57, Bd. 2, 57, 26–31.

³⁹ Vgl. *Calvin Augustine Pater: Andreas Bodenstein von Karlstadt as The Intellectual Founder of Anabaptism*, Ph. D. dissertation, Harvard University 1977 und die unten Anm. 55 genannte Literatur.

Widerstand geleistet – machten ihn von vornherein nicht zu einem natürlichen politischen Bundesgenossen der Bauern. Andreas Bodenstein, der in der Schlußphase des Bauernkriegs im Juni 1525 für eine Woche einen Unterschlupf bei seiner Mutter in Karlstadt fand und während dieser Zeit in seiner Heimatstadt eine öffentliche reformatorische Predigt hielt, mußte erleben, daß sogar die Bauern seiner Heimat ihm, dem Pfaffen, nach dem Leben trachteten. Die sozialen Forderungen der Bauern teilte Bodenstein weitgehend, aber die Revolution lehnte er ab. Bodenstein ist in politischer Hinsicht ein Legitimist geblieben:

„Ich weiß, daß ihr viel mehr wollt, daß ich mich ließ erwürgen, dann daß ich meinen Landfürsten verleugnete oder daß ich eine Stadt verriete“⁴⁰,

schrrieb Bodenstein 1520 an die Mutter. Daß Bodenstein gleichzeitig Tendenzen verfolgte, die Stadtobrigkeiten gegenüber den Landesfürsten zu stärken und sich der beginnenden landeskirchlichen Entwicklung zugunsten autonomer Einzelgemeinden zu widersetzen, lag ebenfalls auf der Linie der Interessen des städtischen Bürgertums jener Zeit.

Der Streit zwischen Luther und Bodenstein ist in seiner Hartnäckigkeit aus Bodensteins politischer Haltung nicht zu erklären, ja nicht einmal hinreichend aus ihren tatsächlichen theologischen Unterschieden verständlich. In psychohistorischer Sicht nimmt sich der Streit aus wie eine verbissen ausgeagierte Kollegenrivalität⁴¹. Da der biographische Urtyp solcher Konflikte häufig die Rivalität von Geschwistern ist, wird sich der auch tiefenpsychologisch fragende Historiker für die Stellung Martin Luthers und Andreas Bodensteins in ihrer Geschwisterreihe und für ihr Verhältnis zu ihren Geschwistern interessieren. Darüber wissen wir leider sehr wenig. Luthers Vater, Hans Luther, soll acht Kinder gehabt haben, von denen die Söhne Martin und Jakob, später Ratsherr in Mansfeld, und die vier Töchter Barbara, Dorothea, Marie und Katharina belegt sind⁴². Gelegentlich wurde angenommen, Luther habe einen älteren Bruder gehabt⁴³, doch scheint das fragwürdig zu sein⁴⁴. Unter Andreas Bodensteins Geschwistern – wir kennen namentlich fünf Brüder und wissen, daß er Schwestern hatte – ist für uns von besonderem Interesse der Bruder Leonhard. Das erhaltene Portrait Leonhards (s. Abb. 1)⁴⁵ zeigt eine auffallende Ähnlichkeit mit Andreas (s. Abb. 2) in der Physiognomie. Die beiden Brüder dürften etwa gleichaltrig

⁴⁰ Missive, Bl. A 4r.

⁴¹ Siehe *Bubenheimer*: Andreas Rudolff Bodenstein von Karlstadt, S. 35–44.

⁴² *Hermann Sachs*: Das Luthergeschlecht, Bad Salzungen 1935, S. 31.

⁴³ So *Heinrich Böhmer*: Der junge Luther, 6. Aufl., hrsg. v. *Heinrich Bornkamm*, Stuttgart 1971, S. 16.

⁴⁴ Die Informationen über Luthers Geschwister verdanke ich Herrn Dr. Herbert von Hintzenstern, Weimar.

⁴⁵ Das in Abb. 1 abgebildete Portrait, vorhanden im Korb'schen Sippenarchiv 8400 Regensburg 2, verdanke ich Herrn Günther Bodenstein, Rissa/Norwegen. Der Text unter dem Portrait („Carolostadio-Francus“), das Familienwappen (s. Portrait oben links) und die Physiognomie erhärten, daß Leonhard ein Bruder des Andreas war.



Abb. 1: Leonhard Bodenstein von Karlstadt († 1549) als Ratskonsulent
 in Nürnberg (1540–1549)



Abb. 2: Andreas Bodenstein von Karlstadt (ca. 1480–1541) als Professor in Basel (1534–1541)

gewesen sein. Leonhard erwarb sich den Doktor beider Rechte, sehr wahrscheinlich an einer ausländischen (italienischen?) Universität, da er in keiner deutschen Matrikel belegt ist. Von 1540 bis zu seinem Tode (3. Februar 1549) war er in Nürnberg als Rats- und Gerichtskonsulent angestellt⁴⁶. Die erfolgreiche weltliche Laufbahn Leonhards könnte in Andreas gelegentlich das Gefühl wachgerufen haben, als Kleriker vielleicht doch das schlechtere Teil gewählt zu haben. Ob Andreas insgeheim mit seinem Bruder wetteiferte, als er 1515 nach Rom zog, um dort nachträglich noch als Theologieprofessor ebenfalls den Doktor beider Rechte zu erwerben⁴⁷?

Nach ihrem Lebensalter standen Luther und Bodenstein zueinander wie zwei annähernd gleichaltrige Brüder. Bodenstein war nur etwa drei Jahre älter als Luther. Doch könnte gerade dieser geringe Altersunterschied Gewicht gehabt haben. Denn Bodenstein war zudem im Kollegium der Wittenberger Theologieprofessoren, in dem ein Senioritätsprinzip nach der Reihenfolge der Doktorpromotionen herrschte, der geringfügig dienstältere Kollege: Er wurde 1510 Doktor und Professor, zwei Jahre vor Luther, dessen Promotor 1512 Bodenstein war, auf den diese Aufgabe turnusgemäß gefallen war⁴⁸. Somit war Bodenstein hier in einem übertragenen Sinn der „ältere Bruder“, der dann 1516 auch noch mit einem zweiten Doktorhut aus Rom zurückkam. Seit diesem Zeitpunkt sind Querelen und Reibereien zwischen den beiden Kollegen belegt. Zwar halten sie im gemeinsamen reformatorischen Aufbruch nach außen zunächst fest zusammen – wie das rivalisierende Brüder bei Bedrohung von außen zu tun pflegen –, nach innen jedoch versuchte jeder den anderen zu übertrumpfen. Das Konfliktthema war: Wer ist der Erste? Dabei kehrte sich die ursprüngliche Konstellation zwischen 1517 und 1521 zugunsten Luthers um: Luther war eindeutig zum führenden Theologen Wittenbergs aufgestiegen. Dann aber verschwand er unfreiwillig im Mai 1521 auf der Wartburg und mußte mit ansehen, wie allmählich Andreas Bodenstein an die Spitze der Wittenberger Bewegung trat. Es ist Luther kaum bewußt gewesen, was er tat, wenn er nach der Rückkehr von der Wartburg im März 1522 von der Kanzel die Wittenberger Laiengemeinde, die zuvor hinter Bodenstein stand, hören ließ:

⁴⁶ Wolfgang Ellinger: Die Juristen der Reichsstadt Nürnberg vom 15. bis 17. Jahrhundert, in: Genealogica, Heraldica, Juridica. Reichsstadt Nürnberg, Altdorf und Hersbruck (Freie Schriftenfolge der Gesellschaft für Familienforschung in Franken, Bd. 6), Nürnberg 1954, S. 163 (Ratskonsulent 1540–1549) und S. 173 (Ehe- und Stadtgerichtskonsulent 1541–1548). Der Bestallungsrevers des Leonhard Bodenstein vom 8. Juni 1540 befindet sich im Staatsarchiv Nürnberg, Sign. „35 neue Laden der unteren Losungsstube“ Urk. Nr. 1785; hier ist im Siegel Leonhards das Familienwappen erhalten, das bei J. Siebmacher, Bürgerliches Wappenbuch, Bd. 5, T. 1, Nürnberg 1857, S. 6 mit Tafel 2 abgebildet ist.

⁴⁷ Ulrich Bubenheimer, Consonantia theologiae et iurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation, Tübingen 1977, S. 11 ff.

⁴⁸ Siegfried Freiherr von Scheurl: Martin Luthers Doktoreid, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 32 (1963) 46–52. Ronald J. Sider: Karlstadt and Luther's Doctorate, in: Journal of Theological Studies 22 (1971) 168–169.

„... liebe Brüder, folget *mir, ich* habe es ja nie verderbt. Ich bin auch der *erste* gewesen, den Gott auf diesen Plan gesetzt hat. ... Ich bin auch der gewesen, dem es Gott *zum ersten* offenbart hat, auch solche seine Worte zu predigen.“ „Hättet ihr mich auch können darin [in der Frage der vorgenommenen Reformen] fragen. Ich bin ja nicht so ferne gewesen. Ihr hättet mich können mit Schriften erreichen“⁴⁹.

Luther erhebt mit einer solchen Massivität seinen Führungsanspruch, daß man hinter diesen Aussagen eine Verunsicherung seines Selbstwertgefühls vermuten kann.

Mit dem in den Invocavitpredigten zur Schau getragenen Selbstbewußtsein eines reformatorischen Urapostels setzte sich Luther erstmals dem Vorwurf aus, ein neuer, evangelischer, Papst zu sein. Desto mehr, als er gegenüber Bodenstein zum erstenmal in der Geschichte des Protestantismus die Mittel der Inquisition und der religiösen Intoleranz einsetzte: Auf sein Betreiben wurde Bodenstein in Wittenberg im Frühjahr 1522 der Pressezensur der Universität unterstellt. Zwei Jahre später führte Bodenstein in Orlamünde an der Saale erneut einen eigenen Reformationsversuch durch, der von seinem Prinzip eines aktiven, gegenüber der Obrigkeit mündigen Laienchristentums getragen war und darin gipfelte, daß die Orlamünder Gemeinde Bodenstein gegen den Widerspruch der Obrigkeit zu ihrem Pfarrer wählte. Nun veranlaßte Luther Bodensteins Landesverweisung. Die nötigen Radikalerlasse waren von fürstlicher Seite rasch zur Hand; Bodenstein und seine Sympathisanten erhielten Berufsverbot.

Wie Laienkreise damals über die Wittenberger Vorgänge dachten, läßt sich der Flugschriftenliteratur entnehmen. In der nach der Wittenberger Bewegung erschienenen anonymen Flugschrift „Triumphus veritatis – Sieg der Wahrheit“ gelten nach wie vor Luther, Bodenstein und Ulrich von Hutten als das Dreigestirn der Reformation. Bodenstein werden hier folgende Gedanken in den Mund gelegt:

„Gewinn ich's Spiel, als ich vermut,
will ich den Luther machen gut:
denn was er hat lan überbleiben
aus Papsts Reich, will ich gar vertreiben,
ja nit ein Stützen bleiben lan,
sondern muß gar zu Trümmern gan,
und doch ohn Schwert und Feuersflammen.
Gott geb, daß's bald gescheh. Amen. Amen.“⁵⁰

Bodenstein gilt nach dieser Stimme aus dem Volk als der gegenüber Luther Konsequenzere, der das reformatorische Werk vollenden werde. In einer anderen Flugschrift wird Bodenstein als „Krone der Heiligen Schrift“ bezeichnet⁵¹. Der Widerhall und die Zustimmung, die Bodenstein in Laien-

⁴⁹ 1. Invocavitpredigt (9. März 1522): BoA 7, 365, 23–28; 366, 20 f. = WA 10/3, 8, 5–9; 10, 14–11, 1.

⁵⁰ Zitiert bei Alfred O. Schwede, Der Widersacher. Ein Karlstadt-Roman, Konstanz 1977, 328.

⁵¹ Hermann Barge: Andreas Bodenstein von Karlstadt, Leipzig 1905, Bd. 1, 239.

kreisen, zuerst in Wittenberg, dann in Orlamünde und schließlich in vielen Städten Süddeutschlands fand, machte Bodenstein für Luther zu dem Rivalen schlechthin. Wo Bodenstein gelobt wurde und Terrain gewann, empfand Luther dies offenbar als eine eigene Zurücksetzung, als narzißtische Kränkung. Und desto heftiger und maßloser waren seine Reaktionen.

Diese persönliche Problematik hat Luther aus seinem Bewußtsein verdrängt. Dabei lassen sich bekannte und typische Mechanismen eines solchen Verdrängungsprozesses beobachten:

1. *Die Rationalisierung* der psychischen Problematik mit Hilfe theoretischer Argumente: „Die Sache ist wohl gut, aber das Eilen ist zu schnell“⁵², räumte Luther in den Invocavitpredigten über die in seiner Abwesenheit in Wittenberg durchgeführten Reformen ein. Daß er daraufhin die unter Bodensteins Führung durchgeführten Reformen, die er mit Ausnahme der Beseitigung der Heiligenbilder im Prinzip für richtig hielt, jetzt wieder rückgängig machte, um sie nur zwei Jahre später in eigener Regie ein zweites Mal durchzuführen, das begründete er mit der Forderung nach „Schonung der Schwachen“. Wie sehr es sich hier zwar um eine aus Luthers Theologie ableitbare, aber nicht durch die reale Situation gedeckte Konstruktion handelte, zeigt die Tatsache, daß es die „schwachen“ Laien, die es laut Luther zu schonen galt, nach Ausweis der Quellen in Wittenberg kaum noch gab. Die Wittenberger Reformbewegung war seit Weihnachten 1521 ganz stark von der Wittenberger Laiengemeinde getragen gewesen; die evangelische „Ordnung der Stadt Wittenberg“ im Januar 1524 war vom Rat der Stadt gegen die Stimme des Bürgermeisters Christian Beyer, der sich dem Kurfürsten verpflichtet fühlte, beschlossen worden. Die „Schwachen“ waren ein Teil der Stiftsherren, die noch altgläubig waren und auf die Luther 1523 auch keine Rücksicht nahm, und der Kurfürst, den weniger die religiöse als die politische Seite der Wittenberger Bewegung, nämlich der Verdacht des Aufruhrs, die Eigenmächtigkeit des sich vom Landesherrn emanzipierenden Wittenberger Magistrats und die Forderung des Nürnberger Reichsregiments nach Unterbindung der Reformen, in Unruhe versetzt hatte.

2. Der zweite Mechanismus, mit dem persönliche Eigenschaften aus dem Selbstbild verdrängt werden, ist die *Projektion* eigener unbewußter Wünsche auf den Gegner: Den eigenen Wunsch, der erste zu sein, konnte Luther in seinem Bewußtsein nicht zulassen. Also waren es die anderen, die solche unchristlichen und verwerflichen Absichten verfolgten. Ein ununterbrochener Vorwurf Luthers gegenüber Bodenstein war der des Hochmuts, womit eben jener Wunsch nach Geltung bezeichnet ist. Wenn wir aber sehen, wie Luther denselben Vorwurf stereotyp gegen alle protestantischen Abweichler, die ihm widersprachen, erhob, dann muß die Ursache für diese Inflation des Hochmuts in Luthers eigener Seele gesucht werden, wo es eben nicht heilig, sondern menschlich zuring gemäß dem Gesetz vom Balken im eigenen Auge und dem Splitter im Auge des Bruders.

⁵² BoA 7, 365, 11 = WA 10/3, 7, 6.

3. Der *Sündenbockmechanismus*: Die massive altgläubige, antireformatorsche Polemik, in der Luther der leibhaftige Böse war, ließ Luther verständlicherweise ganz und gar nicht kalt. Unter anderem wurde Luther als „Schwärmer“ diffamiert⁵³. Dieses damals gebräuchliche Schimpfwort bedeutet soviel wie „Radikaler“. Luther entlastete sich, indem er den Schwarzen Peter weitergab: Er stigmatisierte Bodenstein vor der Öffentlichkeit zum „Schwärmer“ par excellence.

Daß Bodenstein an der Eskalation der beschriebenen Rivalität seinerseits nicht mitagierte hätte, soll keineswegs behauptet werden. Er ist sich aber der Problematik bewußter geworden als Luther. Aus dieser Einsicht ist sein Abschied vom akademischen Leben im Jahre 1523 erwachsen, da Bodenstein die Hochschulen als einen Nährboden kollegialer Rivalität erkannte. Der Rückzug aus der Universität, der Abbruch der eigenen beruflichen Laufbahn, ist Bodenstein nicht leicht gefallen. Auf der Suche nach der Gelassenheit war jetzt eine erneute schmerzhaftige Ablösung fällig. In dieser neuen Krise ist Bodensteins zweite Schrift über die Gelassenheit entstanden. In selbstkritischer Distanz gegenüber seinen bisherigen Lebensidealen schreibt Bodenstein hier über die Hochschulen:

„In den hohen Schulen, was sucht man anders dann Ehre von den andern? Derhalben wird einer Magister, der andere Doktor und dazu Doktor der Heiligen Schrift . . ., wollen unsere Meister und Doctores genannt sein, wiewohl sie doktorliche Ehre so mit solchem Geiz und Fraß suchen, daß sie allen anderen ebensolche Lehre neiden und sie verfolgen, wenn sie ihre Ehre erkaufte haben. Und wollen auch keinen lassen aufkommen oder bei sich lassen sitzen, der nicht gleichen Namen hat. . . . Sieh nun, was für ein Wurm Annehmlichkeit oder Ungelassenheit ist . . . Unmöglich ist's, daß du glaubst, solange dir deine Ehre gefällt . . . das heißt: Du mußt dich selbst verlassen“⁵⁴.

Der versuchte Ausstieg aus der verhärteten Kollusion mißglückte, nachdem sich herausstellte, daß Luther auch nicht bereit war, Bodenstein außerhalb Wittenbergs seinen eigenen reformatorischen Weg gehen zu lassen. Als Bodenstein schließlich die Unmöglichkeit erkannte, auf eigene Faust seine laienchristlich-puritanische Variante der Reformation zum Zuge zu bringen, schloß er sich nach sechs Jahren der Verfolgung, Unterdrückung und materiellen Not 1530 den von Luther ebenfalls verketzerten Schweizer Protestanten an, die ihm theologisch nahestanden. Dafür, daß er wieder eine materielle Existenz für seine Familie und eine neue theologische und kirchliche Heimat fand, nahm Bodenstein in den dreißiger Jahren Abstriche an seinem radikaleren Reformprogramm in Kauf. Die Phase jedoch in Bodensteins Leben, in der er sich am wenigsten von äußeren Zwängen in seinem Handeln und Denken beeinflussen ließ, waren die Jahre 1523–25. In der

⁵³ Vgl. die Bildpolemik des Johann Cochläus in dem Holzschnitt „Martinus Luther Siebenkopff“: Um Luthers Kopf kreist ein Schwarm Bienen unter dem Titel: „schwirmer“. Abgebildet u. a. bei *Helmar Junghans* (Hrsg.): Die Reformation in Augenzeugenberichten, Düsseldorf 1967, bei S. 161.

⁵⁴ Was gesagt ist: Sich gelassen . . ., o.O. 1523 (Freys-Barge Nr. 104), Bl. C 3v–4r.

mystischen Theologie dieser Jahre hatte er am meisten seine persönliche Identität gefunden.

Die Stadt Karlstadt, die mit dem Andreas-Bodenstein-Jubiläum 1980 einen öffentlichen Beitrag zur Rehabilitation des verfeimten, ursprünglich zweiten Mannes der Wittenberger Reformation leistete, hat nicht nur dem Reformator Dr. Andreas Karlstadt, wie ihn seine Zeitgenossen nannten, den Namen gegeben, sondern einer ganzen religiösen Laienbewegung des 16. Jahrhunderts, den sogenannten „Karlstadtianern“. Die Geschichte der „Karlstadtianer“ ist noch weitgehend unerforscht⁵⁵. Da Bodensteins Lehren noch bis zum Ende des 16. Jahrhunderts ein Thema von Streitschriften und akademischen Disputationen waren, können wir annehmen, daß es noch während des ganzen Jahrhunderts in Deutschland Laien und Theologen gab, die sich der Verketzerung Bodensteins durch Luther nicht fügen wollten. Danach wirkte Bodensteins mystische Theologie in der Stille weiter. Im 17. Jahrhundert tauchen zwei mystische Schriften Bodensteins anonym unter den Werken Valentin Weigels auf, eines lutherischen Pfarrers und Mystikers. Vermutlich hat Bodenstein über die frühprotestantische Mystik auf den frühen Pietismus eingewirkt, wo Gottfried Arnold in seiner „Unparteyischen Kirchen- und Ketzer-Historie“ (1699/1700) bei Bodenstein „einen großen Ernst Gott zu dienen und zu gefallen“ beobachtet⁵⁶. 1720 sah sich ein Lutheraner veranlaßt, gegen eine Gruppe sogenannter Pansophisten, die sich auf Bodenstein beriefen, anonym dessen Unwert nachzuweisen⁵⁷.

Das Karlstadtbild war nach Luther unter anderem geprägt worden durch die 1553 verfaßte Karlstadt-Darstellung des Lutherschülers Erasmus Alber (um 1500–1553): „Widder die verfluchte lere der Carlstadter/ und alle fürnemste Heubter der Sacramentirer/ Rottengeyster/ widderteuffer/ Sacramentlesterer/ Eheschender/ Muisca verechter/ Bildstürmer/ feiertagfeinde/ und verwüster aller guten ordnung.“ Auf einer Stichprobe von vier Seiten des umfangreichen Bandes werden Karlstadt und seine Anhänger mit folgenden Ehrungen bedacht: Esel, Tölpel, Sakramentsschänder, der unsinnige Karlstadt, Bösewichter, Schwärmer, deutsche Türken, Schweinhardt, Unmenschen, Misanthropi⁵⁸. So ist der „Schwärmer“ für das Luthertum schließlich zum „Unmenschen“ geworden.

⁵⁵ Zur Entstehung der „Karlstadt-Sekte“ in Straßburg ab Oktober 1524 s. *Hans-Werner Müsing*: Karlstadt und die Entstehung der Straßburger Täufergemeinde, in: *Marc Lienhard* (Hrsg.): *The origins and characteristics of anabaptism. Proceedings of the Colloquium organized by the Fac. of Protestant Theology of Strasbourg* [20–22 Febr. 1975], The Hague 1977, 169–195. – *Kensuke Tomimoto*: On the early anabaptist movements in Strassburg [japanisch], in: *Tokushima-Dagaku Kyoyo-bu Kiyo* (Jinbun-shakai-kagaku) [= Jahresbericht der Allgemeinbildungsabteilung der Universität Tokushima (Geistes- und Sozialwissenschaften)] 6 (1971) 87–115; bes. 104–110.

⁵⁶ Ausführlicher zitiert bei *Berge* 2, 522.

⁵⁷ Kurtze Lebens-Beschreibung Doct. Andreas Bodensteins Professor. Theologiae zu Witenberg. Nachmahls Carlstadt Oder Bruder Aengers genannt In Druck gegeben Auf Anhalten vieler vornehmen Leute, o. O. 1720, S. 1 f. Links neben dem Titelblatt ein Phantasieportrait Bodensteins mit Bilderstürmern im Hintergrund.

⁵⁸ Widder die verfluchte lere der Carlstadter . . . , Neubrandenburg 1556, Bl. v 1v–y 3r.

Die Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz

Von Karl Hausberger

Am 13. Februar 1809 schrieb der Aschaffener Weihbischof Joseph Hieronymus Karl von Kolborn an seinen Freund, den Konstanzener Generalvikar Ignaz Heinrich Freiherrn von Wessenberg: „Unser Kirchen-System hat, es ist nicht zu verkennen, einen Krebschaden, der leyder selbst die edlen Theile angegriffen hat und nothwendig geschnitten werden muß. Gott gebe, daß die Operateurs nicht ins Lebendige schneiden, und daß der Patient bei der üblen Witterung, worin die Operation geschieht, nicht zu Grund gehe! Es ist ihm zwar ein ewiges Leben versichert, aber nicht grad an dem nämlichen Orte.“¹ Dem gleichen Adressaten gegenüber sprach Kolborn ein halbes Jahr später die Überzeugung aus, „daß unserer in Zügen liegenden teutschen Kirche, wenn sie nicht hinscheiden soll, bald geholfen werden müsse und daß ohne Dazwischenkunft des großen Nothhelfer keine Hilfe möglich ist“².

Hinter dem so vorbehaltlos und exklusiv als „großen Nothelfer“ Beschworenen verbirgt sich niemand anders denn Napoleon Bonaparte. Aber gerade aus seiner „Dazwischenkunft“ konnte der ohnmächtigen deutschen Kirche zum damaligen Zeitpunkt schwerlich die Rettung erwachsen. Angesichts der immer unverhüllter zutage tretenden Weltherrschaftspläne des französischen Imperators und seines mehr und mehr sich zuspitzenden Konflikts mit dem Papsttum, bis hin zur Annexion des Kirchenstaates und zur schmählichen Deportation Pius' VII. im Sommer 1809, war an einen Wiederaufbau der in der Säkularisation zertrümmerten Organisation des kirchlichen Lebens nicht zu denken. Der letzte Kurerzkanzler des Heiligen Römischen Reiches, Karl Theodor von Dalberg, hatte sich seit 1803 vergeblich um diesen Wiederaufbau bemüht³, indessen die säkularisierte Kirche,

¹ Zitiert nach *Heribert Raab*, Aus dem Briefwechsel des Aschaffener Weihbischofs Joseph Hieronymus Karl von Kolborn mit dem Konstanzener Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg, in: *Aschaffener Jahrbuch für Geschichte, Landeskunde und Kunst des Untermaingebietes* 2 (1955) 98–133, hier: 111. – Zum Leben und Wirken Kolborns, eines Vertreters der gemäßigten katholischen Aufklärung und des reichskirchlichen Episkopalismus, siehe *ders.*, Kolborn, in: *NDB* XII 456 f.

² Kolborn an Wessenberg, Aschaffenburg, 14. August 1809. Abgedruckt bei *Raab* (wie Anm. 1) 115 f.

³ Näheres bei *Georg Schwaiger*, Die Kirchenpläne des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg, in: *MThZ* 9 (1958) 186–204; *ders.*, Carl Theodor von Dalberg, in: *MThZ* 18 (1967) 219–233. – Eine wertvolle Zusammenstellung und kritische Würdigung der neueren Literatur über Dalberg bietet *Rudolf Reinhardt*, Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg (1744–1817) im Lichte der neueren Forschung, in: *ThQ* 144 (1964) 257–275.

weil finanziell und personell geschwächt, weil ihrer Einheit und Leitung beraubt, zunehmend in die Abhängigkeit der Einzelstaaten geriet und sich allenthalben den engen Fesseln staatlicher Bürokratie ausgeliefert sah. Im Frühjahr 1813 hatten von den zweiundzwanzig Bistümern der Rheinischen Konföderationslande nur noch fünf einen eigenen Oberhirten, und so war es nicht pathetisch-fromme Geste, sondern Ausdruck tief empfundener Not, wenn die Denkschrift über die Lage der deutschen Kirche, die Dalberg dem in Fontainebleau gefangengehaltenen Papst übersandte, unter dem Motto stand: „Domine, salve nos, perimus!“⁴

Nach dem Sieg über Napoleon durch die Koalition der europäischen Mächte schuf der Wiener Kongreß in den Jahren 1814/15 wieder eine feste staatliche Ordnung. Mit der Errichtung des Deutschen Bundes wurde unter die 1806 proklamierte Auflösung des Heiligen Römischen Reiches in sou-

⁴ Kolborn, der die Denkschrift entworfen hatte, berichtete hierüber am 24. März 1813 an Wessenberg: „Sie wissen, verehrter Freund, daß der Bischof Colmar von Mainz nebst mehreren anderen Bischöfen in Fontainebleau ist. Schon unterm 13ten des vor. Monats hab ich ihn um Nachrichten über verschiedene Punkte, besonders ob bald etwas für unsere teutsche Kirche zu hoffen sei, gebeten. Erst vor wenigen Tagen erhielt ich von Ihm Antwort, aber keine andere Nachrichten, als daß am 8ten dieses, wo Er schrieb, noch keine Arbeit angefangen gewesen, weil der Pabst die Ankunft der Kardinäle abwartete, die aber nun ehestens versammelt seyn werden. An den Pabst könne sich jedermann wenden; täglich träfen viele Briefe an Ihn ein, auf die Er durch die Cardinäle antworten ließ, besonders wenn es um Dispensationen oder Gewissenssachen zu thun sei. Der Herr Bischof weis nicht, ob sich ein oder der andere unserer Fürsten um die teutsche Diöcesan-Organisation schon an den Pabst gewendet hätte, eben so wenig, ob Sanctissimus sich unverzüglich damit beschäftigen werden; will aber den Pabst, den Er täglich spricht, selbst darum fragen, und das Resultat mir mittheilen. Auch biethet er alle seine Dienste bei demselben an. Dieses Anerbiethen benuze ich, um dem Fürst Primas zu raten, durch diesen Bischof dem Pabst ein Schreiben übergeben zu lassen. Ich hab es entworfen und darin die Lage der teutschen Kirche aufs lebhafteste und mit Anführung einzelner Thatsachen z. b. daß in den 22 Diöcesen der Conföderationslanden nur noch fünf eigen Bischöfe vorhanden seien und daß die über eine Million Seelen enthaltende Diöces Constanz ehestens aller bischöfl. Functionen beraubt seyn werde, geschildert. Der Text war *Domine salve nos, perimus*. – Auch die Nothwendigkeit der Erhaltung des Metropolitens ward nicht vergessen. – Gestern ist das ganze Pakett abgegangen...“ Abgedruckt bei Raab (wie Anm. 1) 121. – Die hier ausgesprochene Hoffnung auf eine baldige Neuorganisation der deutschen Kirche sollte sich jäh zerschlagen, da Pius VII. an ebendiesem 24. März 1813 seine Unterschrift unter die elf Präliminarartikel zu einem Konkordat, die ihm Napoleon am 25. Januar abgerungen hatte, zurücknahm. Dieser Schritt, der einer Annullierung des „Konkordats von Fontainebleau“ gleichkam, führte zur neuerlichen Verschärfung des Konflikts zwischen Kaiser und Papst, wenschon Napoleon infolge der allgemeinen politischen Entwicklung von weiteren Gewaltmaßnahmen absehen mußte. Vgl. *Josef Schmidlin*, Papstgeschichte der neuesten Zeit, I, München 21933, 115–119.

⁵ Zu den Verhandlungen des Kongresses über die Neugestaltung Deutschlands siehe *Ernst Rudolf Huber*, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, I, Stuttgart 1957, 543–563 (Quellen und Literatur!). – Die schwierige Frage, ob das im Jahre 1806 de facto aufgelöste Heilige Römische Reich auch de jure untergegangen sei, wurde neuerdings aufgegriffen von *Gero Walter*, Der Zusammenbruch des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation und die Problematik seiner Restauration in den Jahren 1814/15 (= Studien und Quellen zur Geschichte des deutschen Verfassungsrechts, Reihe A: Studien, Bd. 12), Heidelberg – Karlsruhe 1980.

veräne Einzelstaaten der Schlußstrich gezogen⁵. Neben der politischen war die kirchliche Neuordnung Deutschlands nach langen Jahren der Zerrüttung und angesichts zahlreicher Vakanzen im Episkopat zum dringenden Bedürfnis geworden⁶. Der veränderten politischen Lage zufolge erstrebte Dalberg, vertreten durch seinen Konstanzer Generalvikar Wessenberg⁷, eine alle Bundesstaaten umgreifende Organisation des Kirchenwesens mit einem Primas an der Spitze sowie den Abschluß eines Konkordats zwischen der im Bund vereinigten Gesamtheit der deutschen Regierungen und dem Heiligen Stuhl. Wiewohl entschiedener Gegner der febronianisch-episkopalistischen Ideen, die Wessenbergs Anträgen zugrundelagen, setzte sich auch der von Pius VII. zum Kongreß entsandte Kardinalstaatssekretär Consalvi – wider die kuriale Partei der „Zelanti“ um Prostaatssekretär Bartolomeo Pacca – für eine bundeseinheitliche Beilegung der Säkularisationswirren durch ein gesamtdeutsches Konkordat ein. Aber das Souveränitäts- und Unabhängigkeitsstreben Bayerns und Württembergs, das schon Dalbergs Bemühungen um ein Reichs- und Rheinbundkonkordat entscheidenden Widerpart geboten hatte, duldet keine Einmischung des Kongresses. Von München und von Stuttgart aus widersetzte man sich leidenschaftlich dem Versuch, die Ordnung der kirchlichen Belange in das neue staatsbündische System einzubeziehen; hier wie dort war man entschlossen, die 1807 gescheiterten Verhandlungen mit der Kurie über die Errichtung einer geschlossenen Landeskirche wieder aufzunehmen⁸. In der Tat trug der

⁶ Zum Ganzen siehe *Erwin Ruck*, Die römische Kurie und die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress, Basel 1917; *Hubert Becher*, Der deutsche Primas. Eine Untersuchung zur deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, Kolmar (1944), 92–103; *Franz Schnabel*, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, IV: Die religiösen Kräfte, Freiburg i. B. 21951, 21–43; *Huber*, Verfassungsgeschichte I (wie Anm. 5) 409–416; *Ursmar Engelmann*, Zur deutschen Kirchenfrage auf dem Wiener Kongreß, in: HJ 92 (1972) 373–391.

⁷ Ein prägnantes und ausgewogenes Wessenberg-Bild zeichnet *Wolfgang Müller*, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, hg. v. Heinrich Fries und Georg Schwaiger, I, München 1975, 189–204; dort 203 f. eine Auswahl wichtigster Quellen und weiterführender Literatur. – Zu Wessenbergs kirchenpolitischer Aktivität auf dem Wiener Kongreß siehe neben den unter Anm. 6 genannten Arbeiten vor allem *Ursmar Engelmann*, Ignaz Heinrich von Wessenberg und die Kirche, in: HJ 91 (1971) 46–69. Wertvolle Aufschlüsse bietet auch „Wessenbergs Darstellung seines Anteils an den Verhandlungen über das deutsche Kirchenwesen“, abgedruckt in: Ignaz Heinrich von Wessenberg. Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe, I/1: Autobiographische Aufzeichnungen, hg. v. Kurt Aland, Freiburg – Basel – Wien 1968, 155–167.

⁸ Siehe *Anton Doeberl*, Die bayerischen Konkordatsverhandlungen in den Jahren 1806 und 1807 (= *Historische Forschungen und Quellen*, hg. v. Joseph Schlecht, Hefte 7/8), München und Freising 1924; *Otto Mejer*, Die Concordatsverhandlungen Württembergs im Jahre 1807, Stuttgart 1859. – Die landeskirchlichen Bestrebungen Bayerns zwischen Säkularisation und Wiener Kongreß, die gleich denen Württembergs und anderer Rheinbundstaaten im Spannungsfeld napoleonischer Politik standen, habe ich auf der Grundlage reichen ungedruckten Quellenmaterials im ersten Teil meiner Habilitationsschrift eingehend dargestellt. Die Abhandlung wird unter dem Titel „Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert“ voraussichtlich 1983 in der Reihe „Münchener Theologische Studien“ erscheinen.

staatskirchenrechtliche Territorialismus Bayerns und Württembergs in Wien erneut den Sieg davon. Die Bundesakte vom 8. Juni 1815 nahm von der katholischen Kirchenverfassung keine Notiz. Von den Papiermassen der kirchlichen Verhandlungen auf dem Kongreß blieb einzig die dürftige Bestimmung des Artikels 16 übrig, die den Anhängern der drei großen christlichen Konfessionen die Gleichheit „in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte“ garantierte⁹. Die so dringend notwendige Regelung der kirchlichen Angelegenheiten sollte dem Bundestag in Frankfurt vorbehalten bleiben.

Wessenberg ließ in der Folgezeit nichts unversucht, die Mitglieder des Bundes für ein Gesamtkonkordat zu gewinnen. In immer neuen Vorstellungen an die leitenden Staatsmänner trat er für einen baldigen Zusammentritt sachkundiger Bevollmächtigter in Frankfurt ein, damit die Grundsätze und Richtlinien für gemeinschaftliche Verhandlungen mit dem päpstlichen Stuhl festgelegt werden könnten. Ebenso hielt Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi vorerst an einer kirchlichen Gesamtregelung, der gegebenenfalls Sondervereinbarungen mit einzelnen Regierungen folgen sollten, fest, war man doch in Wien auseinandergegangen in der Überzeugung, das Geschick der katholischen Kirche werde „der große Gegenstand“ der nach Frankfurt zu berufenden Bundesversammlung sein¹⁰. Im Blick darauf sprach Papst Pius VII. in seiner Allokution am 4. September 1815 die Erwartung aus, die deutschen Fürsten möchten angesichts der Wichtigkeit des Gegenstandes auf der Bundesversammlung rasch eine Konsolidierung der kirchlichen Angelegenheiten herbeiführen¹¹.

Roms Bereitschaft zu Einzelverhandlungen mußte freilich wachsen, je mehr sich die Hoffnungen auf den immer wieder hinausgeschobenen Zusammentritt der Bevollmächtigten in Frankfurt zerschlugen. Als die Bundesversammlung, später Bundestag genannt, am 5. November 1816 endlich eröffnet wurde, war der Plan einer gesamtkirchlichen Ordnung nicht mehr zu verwirklichen. Einige der größeren Mitgliedstaaten hatten mittlerweile unter Berufung auf ihre Souveränität die Neugestaltung des Kirchenwesens für sich in Anspruch genommen, und Rom fand sich, da die Neugestaltung unaufschiebbare Notwendigkeit war, in diesem Bestreben mit den deutschen Höfen zusammen. Der württembergische Geistliche Rat Johann Baptist Keller, den der König schon im Sommer 1815 als Unterhändler nach Rom geschickt, aber infolge fortwährender Vertröstungen wieder abberufen hatte, war nicht wenig erstaunt, als sich Consalvi bei der Abschiedsaudienz im Juli 1816 zum sofortigen Eintritt in Sonderverhandlungen bereit er-

⁹ Zur Formulierung des Kirchenartikels in den verschiedenen Entwürfen einer Bundesverfassung siehe *Ernst Rudolf Huber – Wolfgang Huber*, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. I: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, Berlin 1973, 113–115.

¹⁰ So der Wiener Nuntius Antonio Gabriello Severoli an Consalvi, Wien, 24. Juni 1815. Zitiert bei *Beda Bastgen*, Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, I, München 1940, 167.

klärte¹². Während aber Keller weisungsgemäß in die Heimat zurückkehrte, griff Bayerns dirigierender Minister Montgelas durch den Gesandten beim Heiligen Stuhl, den achtzigjährigen Titularbischof Kasimir Freiherrn von Haeffelin, unverzüglich den alten Plan eines eigenen Konkordats wieder auf¹³. Auch Preußen gab der Kurie mit der Entsendung des Geheimen Staatsrats Barthold Georg Niebuhr noch im Sommer 1816 den Wunsch nach einer Sondervereinbarung zu erkennen. Die verantwortlichen Minister in Hannover beschäftigten sich seit Ende September ernsthaft mit Separatverhandlungen, und vier Monate später wurde der Kammerherr Friedrich von Ompteda mit entsprechenden Weisungen nach Rom geschickt¹⁴. Da man vom Wiener Hof ohnedies wußte, daß er nie der Einbeziehung der Österreichischen Erblande in eine bundeskirchliche Ordnung zustimmen werde, vielmehr die Gestaltung der religiösen Verhältnisse im eigenen Bereich als innere, nicht als Bundesangelegenheit betrachte, so blieben für den Plan Wessenbergs nach dem Ausscheren der genannten Königreiche nur die südwestdeutschen Mittelstaaten übrig¹⁵. Unter ihnen hatten vor allem Baden und Württemberg sowie die drei hessischen Territorien einen beachtenswerten katholischen Bevölkerungsanteil.

Konsequenterweise richtete Wessenberg nun sein Hauptaugenmerk auf eine gemeinsame Kirchenpolitik wenigstens der protestantischen Staaten im Südwesten Deutschlands. Angesichts eines stark ausgeprägten Selbständigkeitsdünkels, wechselseitiger Eifersüchteleien und recht unterschiedlicher Wünsche der einzelnen Regierungen erschienen seine diesbezüglichen Bemühungen wenig aussichtsreich, wenschon Württembergs neuer Regent, König Wilhelm I. (1816–1864), verärgert über das Scheitern der bisherigen Bemühungen um ein Separatkonkordat und im Sinne des Wessenbergschen Planes beeinflusst vom Neresheimer Exbenediktiner Benedikt Maria Werkmeister, von Anfang an starkes Interesse an einem kirchenpolitischen Zu-

¹¹ Ruck (wie Anm. 6) 77–79; dazu kritisch Schmidlin I (wie Anm. 4) 224. – Zum Ganzen grundlegend Becher (wie Anm. 6) 103–130.

¹² Vgl. Becher (wie Anm. 6) 122.

¹³ Über den Verlauf der Verhandlungen zwischen Bayern und dem Heiligen Stuhl, die zum Konkordat vom 5. Juni 1817 führten, unterrichtet meine unter Anm. 8 angekündigte Darstellung. – Zu Haeffelin siehe neuerdings Rudolf Fendler, Johann Casimir von Häffelin, 1737–1827. Historiker, Kirchenpolitiker, Diplomat und Kardinal (= Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte, Bd. 35), Mainz 1980.

¹⁴ Die Verhandlungen zwischen Preußen und dem Heiligen Stuhl endeten am 16. Juli 1821 mit dem Erlaß der Zirkumskriptionsbulle „De salute animarum“, die durch Kabinettsorder vom 23. August als staatliches Recht publiziert wurde. Mit Hannover, bis 1837 in Personalunion mit England verbunden, einigte sich die Kurie auf die Zirkumskriptionsbulle „Impensa Romanorum“, die am 24. März 1824 von Papst Leo XII. ausgefertigt und von König Georg IV. unter dem Vorbehalt der staatlichen Hoheitsrechte sowie der Rechte der evangelischen Kirche zum Staatsgesetz erhoben wurde. Erich Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte, I: Die katholische Kirche, Köln – Wien 1972, 618–622 (Quellen und Literatur!); für Hannover grundlegend: Hans-Georg Aschoff, Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover (1813–1866) (= Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens, Bd. 86), Hildesheim 1976.

sammenwirken mit den Nachbarstaaten bekundete. Den entscheidenden Auftakt aber zur problemreichen Gründungsgeschichte der Oberrheinischen Kirchenprovinz, von Hubert Becher nicht zu Unrecht als eines „der verwickeltesten Kapitel der deutschen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts“

¹⁵ In seltsamem Widerspruch zur österreichischen Haltung in der Kirchenfrage lud Metternich, gedrängt von Wessenberg, durch Rundschreiben vom 18. November 1816 alle Mitgliedstaaten des Bundes zur Erörterung einer neuen Diözesaneinteilung nach Frankfurt ein. Das Zirkular kam jedoch zu spät, da Bayern und Preußen bereits Separatverhandlungen mit der Kurie eingeleitet hatten. Wessenberg berichtet hierüber in der „Darstellung seines Anteils an den Verhandlungen über das deutsche Kirchenwesen“: „Unter diesen Umständen war ein vollständiger Erfolg der Einladung des Oesterr. Ministeriums zu einem Zusammentritt für die Berathung der gemeinsamen Kirchensache nicht mehr zu erwarten. Die Höfe von Hannover, Stuttgart, Baden, Kassel, Darmstadt und Nassau gaben zwar ihre Zustimmung zu erkennen. Der Baiersche hin(ge)gen lehnte die Theilnahme geradezu ab. Der Preußische, Sächsische und Niederländische blieben mit ihrer Erklärung zurück.“ Wessenberg (wie Anm. 7) 166. – Die bayerische Regierung beantwortete Metternichs Rundschreiben, das Weissenberg, der Geschäftsträger der österreichischen Gesandtschaft in München, überreicht hatte, folgendermaßen: „Seine königl. Majestät erkennen mit dem k.k. oesterreichischen Hofe die dringende Nothwendigkeit, daß in den Diöcesan-Verhältnissen der einzelnen katholischen Kirchensprengel in Deutschland ein fester und geregelter Stand bald hergestellt werde, und Allerhöchstdieselbe zweifeln nicht, daß jede einzelne bei dieser wichtigen Angelegenheit betheiligte Regierung die dazu führenden Einleitungen selbst treffen, und da, wo die Local-Verhältnisse derselben ein Benehmen darüber mit benachbarten Regierungen erfordern, dieses veranlassen werde. In dieser Art wurden zeither die durch wechselseitige Territorial-Abtretungen entstandenen Diöcesan-Vermengungen zwischen Baiern und Oesterreich zur Zufriedenheit der beiderseitigen allerhöchsten Höfe und selbst mit dem Beifalle des päpstlichen Stuhles, wie der letzte Fall bei Salzburg gezeigt hat, purifizirt, und dadurch alle Collisionen beseitigt. – Die baiersche Regierung wird gegen die übrigen benachbarten Staaten, welche sich in der Lage befinden, eine geschlossene Kirche bilden zu können, nach gleichen Grundsätzen verfahren, und bei kleineren Staaten, welche nicht vermögen, eigene Bistümer zu errichten, mit Bereitwilligkeit freundschaftlich dazu mitwirken, damit auch bei diesen eine wohlgeordnete Diöcesan-Einrichtung zu Stand komme.“ Montgelas an Weissenberg, München, 6. Januar 1817. Geheimes Staatsarchiv München, Ministerium des Außern (= GStAM MA) 1952. – Im übrigen trat nun auch die Nuntiatur in Wien nachdrücklich für den Abschluß von Sonderkonkordaten ein. Anfang November hatte Severoli „eine lange Unterredung“ mit dem Fürsten Metternich, in deren Verlauf Metternich zugab, „che un Concordato generale è quasi impossibile“; wenn der Papst Separatverträge mit Preußen, Bayern, Württemberg und Baden für vorteilhaft erachte, so tue er gut daran, für die Länder der kleinen Fürsten oder auch der großen, die Sprengel in anderen Ländern hätten, den Grundsatz des Territorium clausum nicht gelten zu lassen. Severoli an Consalvi, Wien, 13. November 1816. Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato (= ASV SS), rubrica 247 (1816) fasc. 8. Einige Wochen später greift Severoli das Konkordatsstema erneut auf: „A Frankfort vi è grande impegno per parte di Vessemberg e suoi seguaci ad avere un Concordato Generale Ecclesiastico . . . Ora tutti i Buoni sono uniti al Sentimento di V. Eminenza, e dicono non esser più nè utile nè possibile un Concordato Generale, e aspettano la pubblicazione del particular Concordato, che si suppone finito colla Baviera, il che accadendo si spera, che cesseranno gli sforzi degli Avversari. Da quanto mi disse ultimamente il Vecchio Sig.r Principe di Metternich, il Barone Spiegel seguita a promuovere quì in Vienna l'idea del Vessemberg; io però vivo tranquillo, perchè troppo savia e precisa è la risposta, che mi diede il Sig.r Principe Metternich Ministro, il quale, per quanto a me sembra,

bezeichnet¹⁶, gab Wessenbergs eigenes Schicksal, näherhin das römische Verfahren gegen den mißliebigen Konstanzer Generalvikar im Jahre 1817.

Auf die Vorgeschichte der „Causa“ Wessenbergs soll hier ebensowenig eingegangen werden wie auf Einzelheiten ihres Verlaufs¹⁷. Der Hinweis mag genügen, daß es vor allem die pastoralen und liturgischen Reformbestrebungen (Wiederbelebung synodaler Strukturen, landessprachliche Li-

non riguarda la Religione Cattolica come una materia, che debba per se discutersi nella dieta di Frankfort, ove non la Confederazione regularà gli stati, ma gli stati regularanno la Confederazione. Tutt'al più in Dieta si parlerà dei piccoli Principi per unirli insieme, e accordarli tra loro sugli Articoli delle dotazioni e distribuzioni delle Diocesi; cosa però, che quando questi piccoli Principi il volessero, si potrebbe aggiustare anche fuori di dieta. Vivo certissimo, che pubblicato il Concordato della Baviera, sarà finita ogni disputa su'quest'oggetto.“ Severoli an Consalvi, Wien, 30. November 1816. ASV SS rubrica 247 (1816) fasc. 7. Ebenda ein weiterer Bericht Severolis vom gleichen Tag, der über die Position des in österreichischen Diensten stehenden Diplomaten Philipp Spiegel, eines Bruders des späteren Kölner Erzbischofs Ferdinand August, wertvolle Aufschlüsse gibt. Näheres bei *Bastgen I* (wie Anm. 10) 174.

¹⁶ *Becher* (wie Anm. 6) 108. – Der Gründungsverlauf der Oberrheinischen Kirchenprovinz hat zahlreiche Darsteller gefunden. Als wichtigste ältere Arbeiten seien genannt: *Ignaz von Longner*, Beiträge zur Geschichte der oberrheinischen Kirchenprovinz, Tübingen 1863; *Heinrich Brück*, Die oberrheinische Kirchenprovinz von ihrer Gründung bis zur Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Kirche zur Staatsgewalt, Mainz 1868, vor allem 1–122; *Otto Mejer*, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, 3 Teile, Rostock, später Freiburg i. Br. 1871–1885, hier: II/2 165–300, III/1 3–61, 185–229, III/2 268–415. Zur Jahrhundertfeier der Erzdiözese Freiburg erschien die auf neuem Quellenmaterial (vor allem badischer, aber auch vatikanischer Herkunft) basierende Arbeit von *Emil Göller*, Die Vorgeschichte der Bulle „Provida solersque“, in: *FreibDiözArch* 55 (1927) 143–216, 56 (1928) 436–613. Göllers Darstellung wird durch die Erschließung ungedruckten Quellenmaterials aus württembergischen Beständen ergänzt von *Adolf Williard*, Beiträge zur Gründungsgeschichte der oberrheinischen Kirchenprovinz (1818–1821), in: *FreibDiözArch* 61 (1933) 118–164, 63 (1935) 1–64; dazu auch *Max Miller*, Die Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz, im besonderen des Bistums Rottenburg, und die Württembergische Regierung, in: *HJ* 54 (1934) 317–347. Darüber hinaus sei verwiesen auf die einschlägige bistumsgeschichtliche Literatur, vor allem: *Matthias Höhler*, Geschichte des Bistums Limburg mit besonderer Rücksichtnahme auf das Leben und Wirken des dritten Bischofs Peter Josef Blum, 2 Teile, Limburg 1908; *K. Walthers*, Hessen-Darmstadt und die katholische Kirche 1803–1830, Darmstadt 1933; *August Hagen*, Geschichte der Diözese Rottenburg, I, Stuttgart 1956. Ein prägnantes Bild der reichskirchlichen Organisation, von deren Auflösung und den verschiedenen Bemühungen um eine Neuordnung, namentlich im Südwesten Deutschlands, zeichnet *Rudolf Reinhardt*, Von der Reichskirche zur Oberrheinischen Kirchenprovinz, in: *ThQ* 158 (1978) 36–50.

¹⁷ Hierüber ausführlich: *Conrad Gröber*, Heinrich Ignaz Freiherr von Wessenberg, in: *FreibDiözArch* 55 (1927) 362–509, 56 (1928) 294–435; der zweite Teil dieser freilich nicht „sine ira ac studio“ verfaßten Abhandlung beschäftigt sich ausschließlich mit den einzelnen Etappen der Auseinandersetzungen zwischen Wessenberg, der Luzerner Nuntiatur und der Römischen Kurie. Zur Romreise Wessenbergs siehe außerdem: *Hermann Baier*, Wessenbergs Romreise 1817, in: *ZGObrh* 79 (1926) 207–235; *Hubert Bastgen*, Die vatikanischen Aktenstücke zur „Causa“ Wessenbergs in Rom im Jahre 1817, in: *FreibDiözArch* 61 (1933) 219–261; Wessenberg, Autobiographische Aufzeichnungen (wie Anm. 7) 73–85.

turgie etc.) im weiten Bistum Konstanz waren, die Wessenberg in Rom zunehmend in Mißkredit gebracht hatten, ferner Auseinandersetzungen mit dem päpstlichen Nuntius Fabricio Sceberas Testaferrata in Luzern über die Reichweite bischöflicher Rechte „Sede Apostolica impedita“ sowie über die Weisungsbefugnis des Nuntius gegenüber dem Generalvikar und dem Domkapitel in Konstanz. Im Zeichen solcher Konflikte verfügte Pius VII. durch Breve vom 7. Oktober 1814 die Abtrennung der in der Schweiz gelegenen Teile des Bistums Konstanz. In einem weiteren päpstlichen Schreiben vom 2. November 1814 wurde Dalberg aufgefordert, seinen Konstanzer Generalvikar unverzüglich zu entlassen, „jenen sattsam bekannten Wessenberg, über dessen verderbliche Lehren, schlechtes Beispiel und verwegenen Widerstand gegen die Befehle des apostolischen Stuhles uns Dinge berichtet und mit den sichersten Urkunden bewiesen sind, so daß wir ihn, ohne bei den Gläubigen Anstoß zu erregen und unser Gewissen zu belasten, nicht länger dulden können“¹⁸. Hatte der alte, von schweren Schicksalsschlägen gezeichnete Bischof in die Abtrennung der Schweizer Kantone vom Bistum Konstanz mehr gezwungenermaßen denn aus freien Stücken eingewilligt, so mochte er die zweite Forderung Roms nicht erfüllen; ja, nach dem Wiener Kongreß wagte

¹⁸ Breve Pius VII. an Dalberg, Rom, 2. November 1814. Abgedruckt in: Denkschrift über das Verfahren des Römischen Hofes bey der Ernennung des Generalvikars Frhrn. v. Wessenberg zum Nachfolger im Bisthum Konstanz und zu dessen Verweser, und die dabei von Sr. Königlichen Hoheit dem Großherzog von Baden genommenen Maßregeln (mit Beilagen), Karlsruhe 1818, 76–78.

¹⁹ Breve Pius VII. an den Großherzog Karl von Baden, Albano, 21. Mai 1817. Abgedruckt in: Denkschrift (wie Anm. 18) 3 f.; ebenda 2 das päpstliche Schreiben an das Domkapitel zu Konstanz vom 15. März 1817. – Beide Dokumente auch bei *Huber*, Staat und Kirche I (wie Anm. 9) 229–231.

²⁰ In seinem Schreiben an Pius VII. vom 16. Juni 1817 betont der Großherzog zunächst, daß Wessenbergs Wahl zum Kapitularvikar in völliger Übereinstimmung mit den kanonischen Satzungen erfolgt sei, und fährt dann fort: „Es konnte Uns daher nichts Unangenehmeres und nichts Unerwarteteres begegnen, als daß Ew. Heiligkeit denjenigen, welchen Wir nach dem allgemeinen Urtheile aller Guten und Wohlthenden, um die kath. Kirche so hochverdient glaubten, schimpflich als einen Unwürdigen verwerfen würden – durch ein apostolisches Breve vom 18. März (richtig: 15. März!), ohne Unser Wissen an die Kapitularen zu Constanz erlassen, und Uns viel später zugestellt. – Wir können Uns die dem Ignaz Heinrich v. Wessenberg zugefügte Beleidigung nicht anders erklären, als daß sie aus dem Neide der Unwürdigen entstanden ist. Die Gerechtigkeits- und Ordnungsliebe Ew. Heiligkeit wird sie wieder gut machen. – Indessen verursachte Uns die Bekanntmachung des ersten Breves den tiefsten Schmerz, und da Wir berechtigt und verpflichtet sind, die alten Konkordate zu handhaben, und einen Unschuldigen, den man verdammt, eh er gehört worden, in Schutz zu nehmen, so finden Wir Uns bewogen, Uns dem Vollzuge jenes apostolischen Briefes mit Unserm ganzen Ansehen zu widersetzen, und werden auch darauf so lange bestehen, bis I. H. v. Wessenberg, nach Art und Weise, wie es die besagten Konkordate vorschreiben, vor Gericht gestanden, und überwiesen seyn wird, daß kanonische Hindernisse gegen ihn obwalten. Denn nach Allem, was Uns und Unsern geistlichen und weltlichen Stellen bisher von demselben bekannt geworden ist, wird ihn auch die strengste richterliche Untersuchung seiner Sitten und Amtsführung nicht anders als einen durchaus tadelfreyen Mann finden, und Ew. Heiligkeit empfehlen.“ Denkschrift (wie Anm. 18) 5 f.; *Huber*, Staat und Kirche I (wie Anm. 9) 231 f.

es Dalberg sogar, beim Papst um die Bestätigung seines langjährigen Konstanzer Generalvikars als Koadjutor cum jure successionis nachzusuchen.

Die Kurie bewahrte diesem Ansinnen gegenüber zunächst eisiges Schweigen. Erst der Tod Dalbergs am 10. Februar 1817 bot die langersehnte Gelegenheit, energisch gegen den mißliebigen Kirchenmann, der seit fünfzehn Jahren die Geschicke des altehrwürdigen Bodensee-Bistums lenkte, vorzugehen. Aus schwerwiegenden, jedoch nicht näher bezeichneten Gründen verwarf der Papst die vom Rest des Konstanzer Domkapitels einhellig vollzogene Wahl Wessenbergs zum Kapitularvikar und Bistumsverweser. Mit der Aufforderung zur Neuwahl erhielten die Domherren einen derben Verweis, weil sie es gewagt hatten, einen Mann zu wählen, „den alle Guten verabscheuen, den sie verachten, von dem sie durch sichere und offenkundige Beweise wissen, daß er Unsern Beyfall nicht hat“¹⁹. Die badische Regierung ihrerseits erhob gegen die päpstliche Entscheidung Widerspruch, verweigerte dem römischen Dekret das Plazet und wies Wessenberg an, die Verwaltung des mittlerweile auch um die württembergischen Gebietsteile verkleinerten Restbistums fortzuführen²⁰. In dieser mißlichen Lage eilte der Betroffene im Juni 1817 nach Rom, um sich persönlich zu rechtfertigen. Monate vergingen, ehe Wessenberg die Anklageschrift ausgehändigt wurde, und es ist augenfällig, wie dann binnen weniger Tage die Menge der meist haltlosen Beschuldigungen zusammenschmolz²¹. Zuletzt verlangte der in Verhandlungen

²¹ Zum Notenwechsel zwischen Consalvi und Wessenberg, aus dem die kurialen Vorwürfe ersichtlich werden, siehe Denkschrift (wie Anm. 18) 8–71.

²² Wessenberg, Autobiographische Aufzeichnungen (wie Anm. 7) 79. – Der in Sondermission in Rom weilende Regenburger Domherr Xaver Graf Rechberg, ein Bruder des bayerischen Ministers des Außern, berichtete am 22. November 1817 über die Wessenbergsche Angelegenheit recht aufschlußreich nach München: „Je crois ne pas pouvoir me dispenser de rendre compte à Votre Majesté d’une affaire qui existe un intérêt aussi général ici que celle du. B.n de Wessenberg vicaire général de Constance. Les adversaires exigent de lui une espee de retractation de principes, et l’aveu d’avoir outrepassé ses pouvoirs dans l’administration du diocese. Le B.n de Wessenberg au contraire ne veut se prêter qu’à un acte de soumission couché en termes généraux. Le clergé de son diocese vient d’envoyer ici une adresse par laquelle elle le demande comme Evêque au S. Siège, et le grand-duc de Bade qui le soutient avec fermeté a déclaré que si la cour de Rome ne se prêtait à des vues conciliatoires, il porterait cette affaire à Francfort, et publierait toutes les pièces qui mettront au grand jour les menées sourdes des nonces Testaferata, et Zen. Le cardinal secretaire d’état auquel plusieurs membres du corps diplomatique ont fait envisager les conséquences de cette discussion, desirerait la terminer à l’amicable, mais il a les mains liées par une congrégation, et il fait son possible pour détourner le B.n de Wessenberg de la resolution de quitter Rome avant que l’on ait trouvé un terme d’accomodement. Si comme il est à craindre dans ce moment une rupture a lieu, la partie la plus éclairée du clergé catholique en Allemagne qui épouse les opinions, et l’intêret du B.n de Wessenberg en sera très allarmé, et il est doublement facheux que cet éclat coincide avec l’époque où Votre Majesté organise les rapports ecclésiastiques dans son royaume; Il n’est pas douteux que si Elle daignait ordonner à son ministre de manifester à la cour de Rome qu’il Lui tient à coeur de voir concilier ce différent qui menace de mettre la discorde dans le clergé d’Allemagne, Elle fournirait au Secretaire d’état des armes dont il se servirait utilement pour forcer les congrégations à un accomodement.“ GStAM MA 2487.

stets geschmeidige Kardinalstaatssekretär Consalvi nur noch einen allgemeinen Widerruf, eine öffentliche Erklärung folgenden Inhalts: „Er, Wessenberg, habe in Rom zwar seine vergangene Handlungen durch Erläuterungen zu rechtfertigen gesucht; da diese aber vom hl. Vater nicht durchaus befriedigend erkannt worden wären, so nähme er keinen Anstand, dasjenige, was Se. Heiligkeit mißbilligt haben, gleichfalls zu mißbilligen.“²² Wessenberg zögerte lange, sprach von besonderen Verpflichtungen gegen den Landesherrn, die ihm unverletzlich sein müßten, gegen das Domkapitel und die Geistlichkeit des Bistums Konstanz, gegen Deutschland im allgemeinen²³, und versagte sich schließlich der Forderung, die Bistumsverwaltung niederzulegen und die Mißbilligungsformel zu unterzeichnen. An Weihnachten 1817 schied er aus Rom ohne Ausgleich. – Waren es Stolz, Trotz und Eigensinn, die eine Verständigung verhinderten? Den Schlüssel zur Haltung Wessenbergs liefert wohl eher die aussagekräftige Bemerkung, mit der der Generalvikar vier Jahre zuvor bei Meinungsverschiedenheiten mit Dalberg sein Rücktrittsgesuch untermauert hat: „Es sind zwei Dinge in der Welt, worüber der Rechtschaffene mit sich niemals markten läßt: innere wohlgeprüfte Überzeugung und Würde des Charakters.“²⁴

In der Heimat betrachteten Wessenbergs Freunde und Anhänger, getragen vom nationalen Aufwind jener Jahre, den üblen Ausgang der Reise als wahre deutsche Angelegenheit, als Aufruf zum Kampf gegen den verderblichen Papalismus und für den Sieg eines geläuterten „deutschen“ Kirchenrechts. In Briefen und öffentlichen Blättern ward der Konstanzer Bistumsverweser zum zweiten Paulus, der Petrus ins Angesicht widersprochen, zum aufrechten Helden, der nicht um eines persönlichen Vorteils willen Verrat geübt hatte, zum neuen Reformator, der „den großen entscheidenden Gang gen Rom getan und dort *deutsch* stand, wie Luther zu seiner Zeit in

²³ Note Wessenbergs an Consalvi, Rom, 18. November 1817. Denkschrift (wie Anm. 18) 60.

²⁴ Wessenberg an Dalberg, Konstanz, 26. Dezember 1813. Aus dem Briefwechsel J. H. von Wessenbergs, weil. Verwesers des Bistums Konstanz, hg. v. Wilhelm Schirmer, Konstanz 1912, 119 f. – Am 12. August 1817 hatte Wessenberg dem Großherzog Karl in ähnlichem Sinne aus Rom geschrieben: „Je suis prêt à tous les éclaircissements, mais ne me prêterai jamais à une démarche contraire à la vérité, un bon droit ou à l'honneur.“ *Baier* (wie Anm. 17) 220. – Am 2. Januar 1818 berichtete Xaver von Rechberg dem bayerischen Kronprinzen Ludwig nach Neapel: „Der Ausgang der Angelegenheiten des Generalvikars Baron von Wessenberg, der unverrichteter Dinge, und unversöhnt in der letzten Woche Rom verließ, ist als eine wahre deutsche Angelegenheit zu betrachten, welche besonders in den katholischen Ländern grosses Aufsehen erregen wird, da der bessere, und denkende Theil der Geistlichkeit seiner Person nicht allein sehr ergeben ist, sondern auch seine geläuterten, und rein kanonischen Grundsätze eifrigst vertheidigt. Der Kardinal-Staatssekretär hat auch alles aufgeboden, um diese Sache zu beschwichtigen, allein die Congregation, welcher die Untersuchung derselben übergeben war, drang nicht nur auf die augenblickliche Hinterlegung des Generalvikariats, sondern auf einen demüthigenden und schimpflichen Widerruf, den Wessenberg mit seinen Grundsätzen und seiner Ehre für unvereinbar hielt.“ Geheimes Hausarchiv München, Nachlaß König Ludwigs I., I A 27 II.

Augsburg²⁵. Am 17. Mai 1818 ließ die badische Regierung eine vom Staatsrat Wilhelm Reinhardt verfaßte Denkschrift veröffentlichen, die dem Publikum die wichtigsten Dokumente des römischen Verfahrens gegen Wessenberg vorlegte und, sofort übertragen ins Französische und Englische, auch außerhalb Deutschlands einiges Aufsehen erregte, wenschon die eigentliche Absicht des Großherzogs, für den Konflikt mit der Kurie den Beistand des Frankfurter Bundestages zu erwirken, nicht erreicht wurde²⁶. Bei alledem ist nicht zu verkennen, daß manch wilde Forderung in den zahlreichen Flugschriften und Broschüren, hinter denen Geistliche wie Philipp Joseph Brunner, Joseph Vitus Burg, Fridolin Huber, Johann Ludwig Koch und Benedikt Maria Werkmeister als Verfasser und eigentliche Treiber im staatskirchlichen Sinne standen, den Absichten Wessenbergs zuwiderlief. Namentlich der Gedanke an ein Schisma war ihm zeitlebens zuinnerst fremd, wie umgekehrt sein ganzes literarisches Werk die Tendenz zur Harmonie, zum Ausgleich, zur Verständigung durchzieht²⁷. „In keinem Fall“, so schrieb Wessenberg am 5. Mai 1818 beschwichtigend an Alexander Fürsten von Hohenlohe-Schillingsfürst, „wird die Einheit, dieses göttliche Band, welches die Grundlage der Katholizität bildet, durch mich gelöst oder geschwächt werden“²⁸, und geraume Zeit später betonte er im Blick auf die Frankfurter Verhandlungen über die Neuorganisation des katholischen Kirchenwesens, daß alle Artikel einer künftigen Vereinbarung mit dem Heiligen Stuhl „die strengste kirchenrechtliche Prüfung aushalten“ müßten, damit der Papst seine Zustimmung nicht versage²⁹. Aber der Mahnruf aus Konstanz fand jetzt kaum noch Gehör, da mittlerweile das Gesetz des kirchenpolitischen Handelns an die Staatsräte und die Gesandten beim Bundestag übergegangen war, die nicht mehr auf die Verwirklichung der nationalkirchlichen Idee, sondern der territorial gebundenen Staatskirche abzielten.

Das Schicksal Wessenbergs, dazu die Pressefehde über die angeblich maßlosen Forderungen der Kurie im bayerischen Konkordat vom 5. Juni 1817 hatten die südwestdeutschen Staaten Baden, Württemberg, Hohenzollern-

²⁵ Vgl. die Briefe Ernst Münchs von Rheinfelden und Heinrich Zschokkes an Wessenberg. Briefwechsel (wie Anm. 24) 140 f., 151–153. – Namentlich der Aarauer Zschokke steigerte Wessenbergs Bedeutung ins Heroische: „Wirken Sie fort, oder vielmehr, entziehen Sie sich dem nicht, der durch Sie groß auf das Jahrhundert zu wirken beschlossen zu haben scheint – Gott. Durch eine jener bedeutsamen Verkettungen der Umstände, die wir oft in der Geschichte wahrnehmen, würden Sie, ohne es zu wollen und zu erwarten, eine nun der Geschichte Deutschlands und der Kirche angehörende Person; es ist eben leicht möglich, daß Ihr Dasein und Wirken welthistorisch werden soll. Rom selbst mußte in seiner Verstocktheit dazu mittätig werden. Es muß wieder ein Deutscher sein, der Königen und Völkern Bahn bricht zur Geistesfreiheit, zur Rückkehr aus den Verirrungen des Mittelalters in die Einfalt des Urchristentums.“ Ebenda 153.

²⁶ Zum Titel der Denkschrift siehe oben Anm. 18. – Die Übersetzungen verzeichnet *Gröber* (wie Anm. 17) 56/401.

²⁷ Vgl. *Müller* (wie Anm. 7) 193, 202.

²⁸ Briefwechsel (wie Anm. 24) 150 f.

²⁹ (Wessenberg, Ignaz Heinrich von), *Betrachtungen über die Verhältnisse der Katholischen Kirche im Umfange des Deutschen Bundes, (sine loco) 1818, 79.*

Hechingen, Hohenzollern-Sigmaringen, Hessen-Darmstadt, Nassau, Kurhessen und die Freie Stadt Frankfurt veranlaßt, sich zum „Bund der Mindermächtigen“ zusammenzuschließen und die kirchlichen Belange in gegenseitiger Abhängigkeit zu regeln³⁰. Die Einladung zum solidarischen Vorgehen der genannten Regierungen war von Württemberg ausgegangen, dessen katholischer Kirchenrat das bayerische Konkordat in einem Gutachten vom 25. Dezember 1817 schärfster Kritik unterzogen und als warnendes Beispiel dafür hingestellt hatte, daß Rom aus Einzelverhandlungen siegreich hervorgehen werde³¹. Am 24. März 1818 nahmen die Frankfurter Konferenzen über ein gemeinsames kirchliches Aktionsprogramm unter dem Vorsitz des württembergischen Bundestagsgesandten Karl August Freiherrn von Wangenheim ihren Anfang. Der vormalige Kultusminister motivierte in seiner programmatischen Eröffnungsrede den Zusammentritt mit dem enttäuschenden Ergebnis der französischen und bayerischen Separatverhandlungen, beschwor „das schreiende Verfahren gegen den Herrn von Wessenberg“ und betonte, es komme für die protestantischen Staaten vor allem darauf an, „die Usurpation der römischen Curie nicht länger zu dulden“ und der „deutschen Nationalkirche“ zu ihren ursprünglichen Rechten und Freiheiten zu verhelfen³². Daher habe sich der in Deutschland zu entwerfende und abzuschließende Vertrag mit dem Heiligen Stuhl zuvorderst zu orientieren an den Fürstenkonkordaten des 15. Jahrhunderts, an den Schriften bedeutender deutscher Kanonisten, an der Emser Punktation und der josephinischen Kirchenverfassung.

In siebzehn Sitzungen erarbeiteten nun die Vertreter der Regierungen bis zum 30. April eine ausführliche Ordnung für die katholische Kirche, bei der die Grundsätze josephinischen Staatskirchentums, aber auch die Prinzipien des Febronianismus deutlich Pate standen. In Nachahmung des napoleonischen Verfahrens von 1801/02 wurden die Beschlüsse sodann aufgeteilt in eine dem Papst als Konkordatsgrundlage vorzulegende „Deklaration“ und in „Grundbestimmungen“ für ein später von jedem Staat einseitig zu erlassendes, vorläufig aber geheimzuhaltendes „organisches Staatskirchengesetz“. Von welchem romfeindlichem Geist die Konferenzen tatsächlich getragen waren, zeigt schon der Verzicht der Staaten auf ursprünglich vorgesehene eigene Kirchenprovinzen beziehungsweise exemte Bistümer zugunsten eines einzigen Metropolitanverbandes. Der Erzbischof an dessen Spitze sollte ein starkes Gegengewicht zur päpstlichen Gewalt bilden, so daß dem Papst nur die Rechte verblieben, „die in seinem Primat zur Festhaltung der Einigkeit in der Lehre, den Sitten und der Disciplin wesentlich“ begründet sind³³. Die Deklaration verlangte außerdem in ultimativer Form die Errichtung von fünf Landesbistümern, die landesherrliche Nomination der Bischöfe aus einer

³⁰ Mejer III/2 (wie Anm. 16) 274. – An den Frankfurter Konferenzen des Jahres 1818 beteiligten sich auch einige nord- und mitteldeutsche Kleinstaaten, die sich später wieder zurückzogen, so Mecklenburg-Schwerin, die thüringischen Herzogtümer, Oldenburg, Waldeck, Lübeck und Bremen. – Wenn nicht anders vermerkt, folgt die Darstellung nun den einschlägigen Abschnitten der unter Anm. 16 genannten Literatur.

Dreierliste des Kapitels und der Landdechanten, die Beobachtung eines gleichen Verfahrens bei der Besetzung der Domherrenstellen und die staatliche Verleihung all jener Pfarreien und Benefizien, die nicht dem privaten Patronat unterliegen. Demgegenüber verpflichteten sich die Vereinsstaaten zur Dotation der Bistümer in liegenden Gütern oder, wo die Ausstattung durch Grundeigentum nicht möglich ist, in ausreichenden Einkünften. Zur Bekräftigung des Zusammenhalts und wohl in der Voraussicht, daß die Kurie

³¹ *Hagen* (wie Anm. 16) 222. – Temperamentvoll schrieb Pfarrer Meyer aus Gurtweil am 10. Februar 1818 an Wessenberg: „Indeß zerriß Bayern die Rechte der deutschen Kirche vollends. Unser alter Metropolitanstuhl des hl. Pirmin – von Mainz nach Regensburg übertragen – ward zertrümmert, wir ohne Metropolitan, Deutschland ohne Primat, alle Bistümer isoliert!“ Briefwechsel (wie Anm. 24) 140. – Wessenberg selber bemerkt zum bayerischen Konkordat: „Hätte das baierische Concordat die Interessen des Staates und der Kirche befriedigend ausgeglichen: so wäre die wichtige Angelegenheit für die übrigen Bundesstaaten sehr erleichtert. Wie es uns vor Augen liegt, ist es in manchen Stücken kein Vorbild, das zur Nachahmung reizt. Darf sich indessen ein protestantischer Regent in Deutschland nach diesem Vorgange eines sehr ansehnlichen katholischen Regenten mit der Hoffnung schmeicheln, ein zweckmäßigeres Concordat zu erzielen? – Auf dem Wege *isolierter* Unterhandlung sicher nicht. Aber eine definitive Begründung der katholischen Kirchenverhältnisse in Deutschland ist nun einmal unabweisliches Bedürfnis. Sie ist eine allen deutschen Staaten gemeinsame Angelegenheit. Nur auf gemeinsamem Wege darf man hoffen, sie auf eine Art zu Stande zu bringen, die den allseitigen Interessen wahrhaft entspricht.“ Wessenberg, Betrachtungen (wie Anm. 29) 77. – Daß das zeitliche Zusammenfallen von Konkordatsabschluss und üblem Ausgang der Reise Wessenbergs am Münchener Hof mit Besorgnis registriert wurde, zeigt nachfolgender Auszug aus einer Weisung des Königs an den Gesandten Haeffelin vom 25. Februar 1818: „Quant à l'affaire du Baron de Wessenberg, si elle a excité à Rome parmi les nombreux Etrangers qui s'y trouvent, de l'intérêt, c'est à bien plus forte raison, qu'elle fixe l'attention générale de l'Allemagne. Cet Ecclésiastique est demandé comme pasteur par la très grande majorité du Clergé de son Diocèse; Je suis prevenü que le grand Duc de Bade vent porter cette affaire à Francfort où la Diète désapprouve hautement mon Concordat, et qu'il fera publier toutes les pièces qui mettront au grand jour les menées sourdes des Nonces Testaferata et Zen. Si cette demarche a lieu, la plus grand partie de clergé catholique allemand se prononcera en faveur du Baron de Wessenberg qui est soutenu par la Cour de Vienne et par toutes les Cours de la fédération germanique. Il seroit extrêmement facheux pour moi, qu'un tel éclat coincidât avec l'époque où J'ai établi les rapports les plus intimes avec le St. Siège, et vous devés sentir, combien Je dois désirer que la Cour de Rome vœult se prêter à quelques vues conciliatoires. Ma position deviendroit infiniment pénible, si, interpellé par les Princes d'Allemagne à soutenir l'Autorité temporelle et les droits des Souverains, Je me voyais placé dans la désagréable alternative de faire cause commune avec les membres d'une fédération dont Je fais partie, ou de donner prise aux nombreux écrits qu'ils font repandre contre mon concordat. Je vous charge de vous en expliquer franchement et sans detour avec le digne Cardinal Secrétaire d'Etat, et de Lui faire comprendre que, vû la disposition actuelle des esprits en Allemagne, il est de l'intérêt du St. Siège aussi bien que du mien de voir cette affaire applanié et d'éviter un éclat.“ GStAM Gesandtschaft Päpstl. Stuhl 728; ebenda Haeffelins Antwort vom 7. März 1818. – Auch ein Bericht des Domherrn Xaver Grafen Rechberg vom 9. April 1818 geht nochmals ausführlich auf die Wessenbergsche Angelegenheit ein. GStAM MA 2487.

³² Wortlaut der Eröffnungsrede bei *Longner* (wie Anm. 16) 409–416; auszugsweise bei *Huber*, Staat und Kirche I (wie Anm. 9) 238–241.

³³ Zitiert nach *Becher* (wie Anm. 6) 126.

manche Forderung als unannehmbar zurückweisen werde, kamen die Regierungen in dem am 7. Oktober 1818 abgeschlossenen Staatsvertrag überein, die Deklaration dem Heiligen Stuhl als Diktat überreichen zu lassen und über deren Bestimmungen „nie einseitig mit dem römischen Hofe zu verhandeln“. In der gleichen Urkunde wurde festgelegt, daß die „Grundbestimmungen für ein organisches Staatskirchengesetz . . . als gemeinschaftliche und unwandelbare Grundsätze anzuerkennen, fest zu halten und, sobald die Verhandlungen mit Sr. päpstl. Heiligkeit beendet sein werden, in Ausübung zu bringen“ sind³⁴.

Mit der römischen Mission wurde badischerseits der auf Versöhnung und Ausgleich bedachte Protestant Freiherr von Türkheim betraut, ein altgedienter konservativer Diplomat; in Württemberg fiel die Wahl auf den schroff und unbeugsam an staatskirchlichen Prinzipien festhaltenden Katholiken von Schmitz-Grollenburg, der an den Frankfurter Verhandlungen maßgeblichen Anteil genommen hatte. Erwies sich schon diese Gegensätzlichkeit der Charaktere und Standpunkte als nachteilig, so verurteilten Form und Inhalt der Deklaration das ganze Unternehmen von vorneherein zum Scheitern. Zudem mußten die beiden Gesandten, die von Ende März bis Anfang Oktober 1819 in Rom weilten, alsbald feststellen, daß die Kurie von den Protokollen der Frankfurter Konferenzen genaue Kenntnis hatte. Dadurch war sie in den Stand gesetzt, alle Schlupfwinkel der Deklaration auszuleuchten und jegliche Zweideutigkeit ans Licht zu ziehen. In einer meisterhaften, weitläufig begründeten Exposition vom 10. August lehnte Consalvi die wesentlichen Anträge der südwestdeutschen Staaten als unvereinbar mit dem kanonischen Recht ab³⁵. Der Kardinalstaatssekretär machte insbesondere geltend, daß der Heilige Stuhl nicht in der Lage sei, akatholischen Regenten das Nominationsrecht für die Bischofsstühle einzuräumen, und schlug den Vereinsstaaten seinerseits vor, den Abschluß einer förmlichen Konvention zurückzustellen und vorerst nur die Zirkumskription der Bistümer ins Auge zu fassen, damit die Gläubigen nicht länger ohne Hirten blieben. Der Versuch Schmitz-Grollenburgs, die Deklaration in der Antwort auf Consalvis Note als „magna charta libertatis ecclesiae catholicae romanae“ zu erweisen, konnte nicht verfangen³⁶, und so reiste die badisch-württembergische Delegation im Oktober 1819 ergebnislos aus Rom ab.

Schon bald nach der Rückkehr der Gesandtschaft lenkten die südwestdeutschen Staaten ein. Der Umschwung ging vom neuen badischen Großherzog Ludwig und seinem Außenminister Wilhelm Freiherrn von Berstett aus, die beide im Zeichen des Karlsbader Kongresses und der Wie-

³⁴ Text der Deklaration und des Staatsvertrags im Auszug bei *Huber*, Staat und Kirche I (wie Anm. 9) 241–245.

³⁵ „Esposizione dei Sentimenti di Sua Santità sulla Dichiarazione dei Principi e Stati Protestanti riuniti della confederazione germanica.“ Originalwortlaut und deutsche Übersetzung bei *Paulus*, Die neuesten Grundlagen der deutsch-katholischen Kirchenverfassung, Stuttgart 1821, 332–401; deutscher Text auch bei *Ernst Münch*, Vollständige Sammlung aller ältern und neuern Konkordate, nebst einer Geschichte ihres Entstehens und ihrer Schicksale, Bd. II, Leipzig 1831, 378–409.

³⁶ Note Schmitz-Grollenburgs und Türkheims an Consalvi, Rom, 3. September 1819. Text bei *Münch* II (wie Anm. 35) 368–377.

ner Konferenzen (1819/20) eine von Metternich inspirierte, auf Autorität und Ordnung zielende Politik befürworteten und mit der kirchlichen Reorganisation ein Bollwerk gegen revolutionäre Umtriebe aufrichten wollten³⁷. Gleich in der ersten Sitzung vom 22. März 1820 mahnte der badische Vertreter die Frankfurter Bevollmächtigten, sie sollten sich künftig von polemischer Einseitigkeit und kleinlicher Systemsucht fernhalten. Seinem Votum, das päpstliche Angebot eines Provisoriums anzunehmen, pflichteten alle Gesandten bei. Nachdem in längeren Verhandlungen über Einzelfragen der Dotation und Zirkumskription ein weitgehender Konsens mit den von der Kurie übermittelten Vorschlägen erzielt worden war, erließ Pius VII. am 16. August 1821 die Bulle „Provida solersque“³⁸. Sie umschrieb die „Oberrheinische“ oder „Freiburger Kirchenprovinz“, bestehend aus fünf Bistümern, deren Grenzen mit den jeweiligen staatlichen Grenzen zusammenfielen: aus dem Erzbistum Freiburg für Baden und vier Suffraganen, nämlich Rottenburg für Württemberg, Mainz für Hessen-Darmstadt, Fulda für Kurhessen, Limburg für Nassau und die Freie Stadt Frankfurt³⁹.

Um den Metropolitansitz war unter den beteiligten Staaten über Jahre hin ein zäher Kampf geführt worden. Württemberg konnte den höchsten politischen Rang in die Waagschale werfen, Baden die größte Zahl an katholischen Untertanen geltend machen, Hessen-Darmstadt auf die ehrwürdige Tradition des Mainzer Erzstuhls verweisen. Da eine Einigung nicht in Sicht war, beschloß man, den Sitz des Erzbischofs im Turnus zu wechseln. Aber Rom lehnte ein solches Verfahren als dem neueren Kirchenrecht gänzlich fremd ab und schlug seinerseits vor, das Erzbistum Mainz wiederherzustellen. Nun trat Hessen-Darmstadt unter Berufung auf das jus postliminii erneut als scharfer Konkurrent Badens auf. Erst als sich die Hohenzollernschen Fürstentümer Hechingen und Sigmaringen im Januar 1821 definitiv für den Anschluß an das geplante badische Landesbistum erklärten, brach der Widerstand gegen Freiburg als Metropolitansitz allmählich zusammen.

Die Bulle „Provida solersque“ hat auch das Schicksal des Bistums Konstanz, das sich durch die von Rom her gezielt betriebene Abtrennung der eidgenössischen, württembergischen, bayerischen und vorarlbergischen Sprengel ohnedies nur mehr über den südbadischen Raum erstreckte, endgültig besiegelt. Der konservative Großherzog Ludwig, der im Dezember 1818 seinem kinderlosen Neffen Karl gefolgt war, hatte von Anfang an kein Interesse gezeigt, den des Liberalismus verdächtigen Bistumsverweser zu halten. Das sicherste Mittel, Wessenbergs ledig zu werden und dessen

³⁷ Vgl. *Schnabel* IV (wie Anm. 6) 38. – Zu Berstett siehe *Huber*, Verfassungsgeschichte I (wie Anm. 5) 373.

³⁸ Lateinischer Text bei *Ferdinand Walter*, *Fontes iuris ecclesiastici antiqui et hodierni*, Bonn 1862 (Neudruck Aalen 1966), 322–335; deutsche Übersetzung bei *Huber*, *Staat und Kirche I* (wie Anm. 9) 246–257.

³⁹ Im Vollzug des Preußischen Konkordats vom 14. Juni 1929 wurden – eine Spätfolge der territorialen Veränderungen nach 1866 – die Bistümer Limburg und Fulda von der Freiburger Kirchenprovinz abgetrennt und ersteres der Kölner, letzteres der Paderborner Kirchenprovinz zugeteilt.

staatlich anerkannten Anwartschaftsrechte übergehen zu können, war die gänzliche Aufhebung des Konstanzter Sprengels. Daß Rom einem derartigen Antrag nicht nur bereitwilligst stattgeben, sondern auch darauf verzichten werde, den Titel des altherwürdigen Bodensee-Bistums, analog zu München und Freising, auf Freiburg zu übertragen, stand außer Zweifel. Aufs engste war ja für die Kurie der Name Konstanz mit dem verhaßten Wessenberg verbunden, und der trockene Kanzleiton der Zirkumskriptionsbulle wird leidenschaftlich an der Stelle, wo es die Aufhebung der Diözese zu verfügen gilt: „Nach einvernommenem Rathe einiger Unserer ehrwürdigen Brüder, Cardinäle der heiligen Römischen Kirche, unterdrücken, zernichten und vertilgen Wir daher mit sicherer Erkenntniß und reifer Überlegung und Kraft der Fülle der apostolischen Gewalt den Titel, den Namen, die Natur, das Wesen und den ganzen gegenwärtigen Bestand der erledigten bischöflichen Kirche zu Constanz . . .“⁴⁰ So sank das uralte, schon zu Anfang des siebten Jahrhunderts bezeugte und an Seelenzahl von keinem geistlichen Sprengel des alten Reiches übertroffene Bistum dahin „wie jemand, den man wie einen Verbrecher und Geächteten tötet und vernichtet und auslöscht und seine Asche in alle Winde streut, damit sein Name von der Erde verschwinde“⁴¹.

Die Absicht Pius' VII., der katholischen Kirche im Südwesten Deutschlands nach Jahrzehnten der Zerrüttung wieder eine feste Organisation zu geben, war mit dem Jahr 1821 keineswegs erreicht. Der Vollzug der Zirkumskriptionsbulle „Provida solersque“ mußte sich über Gebühr verzögern, da die Kabinette unverrückt an den staatskirchlichen Zielsetzungen von 1818 festhielten. Schon im Sommer 1820 hatten sie sich in Frankfurt auf eine zunächst geheimzuhaltende „Kirchenpragmatik“ und auf ein landesherrlich zu erlassendes „Fundationsinstrument“ geeinigt, die die von Rom verworfenen Grundsätze der Deklaration und des „Organischen Statuts“ wiederholten⁴². In einem zweiten Staatsvertrag vom 8. Februar 1822 wurde festgelegt, die Bestimmungen der Zirkumskriptionsbulle nur insoweit zu sanktionieren, als sie den staatlichen Grundsätzen nicht widerstreiten, die Fundationsinstrumente für die fünf Bistümer gleichförmig auszufertigen und die Kirchenpragmatik nach der Installation der neuen Bischöfe in allen Staaten der Oberrheinischen Kirchenprovinz als Verfassungsgesetz zu veröffentlichen⁴³. Dem römischen Hof war auch diesmal das unehrliche Spiel

⁴⁰ *Huber*, Staat und Kirche I (wie Anm. 9) 247.

⁴¹ *Gröber* (wie Anm. 17) 56/435. Es ist freilich schwer zu begreifen, warum Conrad Gröber, Pfarrer in Konstanz und später Erzbischof in Freiburg, Wessenberg apodiktisch die Schuld für die würdelose Aufhebung des Bistums zuschreibt, während er sich gleichzeitig dagegen verwahrt, „Wessenberg den Zerstörer der Konstanzter Diözese“ zu nennen. Ebenda.

⁴² Text der Kirchenpragmatik vom 14. Juni 1820 bei *Münch II* (wie Anm. 35) 323–332; *Huber*, Staat und Kirche I (wie Anm. 9) 258–264.

⁴³ Text des Staatsvertrags bei *Emil Friedberg*, Der Staat und die Bischofswahlen in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirche und ihres Verhältnisses zum Staat, Leipzig 1874 (Neudruck, Aalen 1965), Anhang 114–117; *Huber*, Staat und Kirche I (wie Anm. 9) 264–267.

nicht verborgen geblieben. Wie ein Blitz aus heiterem Himmel traf die Regierungen eine Note Consalvis vom 27. Februar 1823, die mit einer Analyse der Kirchenpragmatik die kategorische Erklärung enthielt: Der Papst wird keinen der fünf Bischofsstühle besetzen, solange derart verwerfliche, „den Sturz der Freiheit der katholischen Kirche und des Episcopats befördernde und die wesentlichsten Gerechsamte des höchsten Oberhauptes der katholischen Kirche gefährdende“ Grundsätze Bestand haben!⁴⁴ Infolge dieses neuerlichen Konfliktes mit der Kurie blieben die Bischofsstühle der Oberrheinischen Kirchenprovinz, für die die einzelnen Regierungen bereits Kandidaten in Vorschlag gebracht hatten, vorerst und noch auf Jahre hin vakant.

Wieder war es der Großherzog von Baden, der, besorgt um den Bestand seines Erzbistums, mit allen Mitteln aus der verfahrenen Lage herauszukommen suchte. Der lästigen Gebundenheit an die Politik der Frankfurter Staaten überdrüssig, eröffnete sein Außenminister von Berstett durch Metternichs Vermittlung im Juli 1824 geheime Sonderverhandlungen mit dem neuen Kardinalstaatssekretär Somaglia. Auf Berstetts Anregung hin richtete Somaglia im darauffolgenden Jahr ein sechs Punkte umfassendes Ultimatum an die südwestdeutschen Regierungen, in dem einmal die Bestellung der Bischöfe und Domherrn geregelt war, zum anderen den künftigen Oberhirten der freie Verkehr mit Rom und die ungehinderte Ausübung ihrer Jurisdiktion verbürgt wurden. Als sich die betroffenen Höfe nach langem Zögern und erst unter massivem Druck Badens mit dem Ultimatum einverstanden erklärten, konnte am 11. April 1827 die Ergänzungsbulle „Ad Dominici gregis custodiam“ erlassen werden⁴⁵. In ihr war endlich auch die lange Zeit heftig umstrittene Frage der Bistumsbesetzung in beiderseitigem Einverständnis geregelt. Die Bulle räumte den Domkapiteln ihr altes Wahlrecht, den Landesherrn ein negatives Ausschließungsrecht und dem Papst das herkömmliche Bestätigungsrecht ein. Demzufolge hatte der Kapitelswahl die Aufstellung einer Kandidatenliste voranzugehen, auf der die zuständige Regierung „minder genehme Personen“ streichen und damit von der Wahl

⁴⁴ Text der Note in deutscher Übersetzung bei *Friedberg* (wie Anm. 43), Anhang 117–124.

⁴⁵ Lateinischer Text bei *Walter* (wie Anm. 38) 335–339; deutsche Übersetzung bei *Huber*, Staat und Kirche I (wie Anm. 9) 268–271.

⁴⁶ Artikel I der Bulle „Ad dominici gregis custodiam“ lautet: „Quotiescumque sedes Archiepiscopalis, vel Episcopalis vacaverit, illius Cathedralis Ecclesiae Capitulum intra mensem a die vacationis computandum Summos respectivi Territorii Principes certiores fieri curabit de nominibus Candidatorum ad Clerum Dioecesanum spectantium, quos dignos et idoneos iuxta Sacrorum Canonum praescripta iudicaverit ad Archiepiscopalem vel Episcopalem Ecclesiam sancte sapienterque regendam; si forte vero aliquis ex Candidatis ipsis summo Territorii Principi minus gratus exstiterit, Capitulum e catalogo eum debet, reliquo tamen manente sufficienti Candidatorum numero, ex quo novus Antistes eligi valeat; tunc vero Capitulum ad canonicam electionem in Archiepiscopum, vel Episcopum unius ex Candidatis, qui supererunt, iuxta consuetas canonicas formas procedet, ac documentum electionis in forma authentica infra mensem ad Summum Pontificem perferri curabit.“ *Walter* (wie Anm. 38) 336 f.

ausschließen konnte; doch mußte eine hinreichende Zahl von Kandidaten übrig bleiben⁴⁶. Dieses „oberrheinische System“, eine wirkungsvolle, in zähen Verhandlungen errungene Kombination des preußischen und hannoveranischen Modells, verließ den südwestdeutschen Staaten bei Bistumsbesetzungen faktisch ein unbeschränktes Vetorecht, zumal auch die Domkapitel durch das Breve „Re sacra“ vom 28. Mai 1827 ausdrücklich angewiesen waren, auf minder genehme Bischofskandidaten zu verzichten⁴⁷.

Nach Erlaß der Ergänzungsbulle „Ad dominici gregis custodiam“ konnte am 21. Mai 1827 endlich die langersehnte Präkonisation des Münsterpfarrers Bernhard Boll zum Erzbischof von Freiburg erfolgen. Vierzehn Tage später bedankte sich Großherzog Ludwig beim Papst für die Übereinkunft und versprach deren getreuen Vollzug durch die Regierungen. Doch schon bald wurde deutlich, daß die südwestdeutschen Staaten nicht gewillt waren, auf ihre bisher geübte Kirchenhoheit zu verzichten. Zwar wurden die beiden Bullen von allen beteiligten Regierungen veröffentlicht und damit in den Rang von Staatsgesetzen erhoben. Die Vereinbarungen mit dem Heiligen Stuhl sollten aber – dies brachten die Publikationsformeln einhellig zum Ausdruck – nur insoweit staatsgesetzliche Kraft erlangen, als sie „die Bildung der Oberrheinischen Kirchenprovinz, die Begrenzung, Ausstattung und Einrichtung der dazu gehörigen fünf Bisthümer mit ihren Domkapiteln, so wie die Besetzung der erzbischöflichen und bischöflichen Stühle und der Domstiftischen Präbenden zum Gegenstand haben . . ., ohne daß jedoch aus denselben auf irgend eine Weise etwas abgeleitet, oder begründet werden kann, was Unsern Hoheitsrechten schaden, oder ihnen Eintrag thun könnte, oder den Landesgesetzen und Regierungsverordnungen, den erzbischöflichen und bischöflichen Rechten, oder den Rechten der evangelischen Confession und Kirche entgegen wäre“⁴⁸. Nachdem Joseph Vitus Burg als letzter der neuen Bischöfe in Mainz installiert worden war⁴⁹, erging in allen Staaten der Oberrheinischen Kirchenprovinz am 30. Januar 1830 eine gleichlautende landesherrliche Verordnung, „betreffend die Ausübung des verfassungsmäßigen Schutz- und Aufsichtsrechtes über die katholische Kirche“⁵⁰, die in neununddreißig Artikeln die Grundsätze der von Rom verworfenen Kirchenpragmatik wiederholte und die landesherrliche Kirchenhoheit mittels eines jahrzehntelang erprobten Instrumentariums in voller Schärfe zur

⁴⁷ Lateinischer Text des Breve bei *Friedberg* (wie Anm. 43), Anhang 244–247; deutsche Übersetzung bei *Huber*, Staat und Kirche I (wie Anm. 9) 272 f. – Zum Ganzen siehe *Huber*, Verfassungsgeschichte I (wie Anm. 5) 438–441.

⁴⁸ So das badische Patent vom 16. Oktober 1827, mit dem die Publikationsformeln der anderen Staaten nahezu wörtlich übereinstimmen. Zitiert nach *Huber*, Staat und Kirche I (wie Anm. 9) 275.

⁴⁹ Die ersten Oberhirten der neuerrichteten Bistümer waren: Bernhard Boll, Erzbischof von Freiburg (1827–1836); Johann Baptist Keller, Bischof von Rottenburg (1828–1845); Joseph Vitus Burg, Bischof von Mainz (1830–1833); Joseph Brand, Bischof von Limburg (1827–1833); Johann Adam Rieger, Bischof von Fulda (1829–1831).

⁵⁰ Text der Verordnung (nach dem Regierungsblatt Hessen-Darmstadts) bei *Huber*, Staat und Kirche I (wie Anm. 9) 280–284.

Geltung brachte: durch entschiedenes Festhalten am Plazet und an der staatlichen Mißbrauchskontrolle gegenüber der geistlichen Gewalt, durch Inanspruchnahme des Patronatsrechtes für fast alle Pfarreien, durch gezieltes Mitwirken bei der Ausbildung des Klerus und nicht zuletzt durch strenge Überwachung der Korrespondenz mit dem Heiligen Stuhl.

Wie Bayern durch das Religionsedikt, Preußen und Hannover durch den Vorbehalt der Majestätsrechte, so hatten nun auch die südwestdeutschen Staaten nach Veröffentlichung ihrer Vereinbarungen mit Rom den Willen bekräftigt, an der staatskirchlichen Praxis festzuhalten und den Klerus einem geschlossenen System staatlicher Aufsicht zu unterwerfen. Ungeachtet des päpstlichen Protestes legten die Regierungen der Oberrheinischen Kirchenprovinz in der Folgezeit großes Gewicht auf die Verordnung vom 30. Januar 1830, auf den Vollzug einer Maßregel also, die als kaum glaubhafter Anachronismus anmutet, wenn man bedenkt, daß ein halbes Jahr später von Paris her die erste gesamteuropäische Erschütterung des Restaurationssystems eingeläutet wurde. In der Tat schlug der staatliche Versuch, die selbständigen Regungen des katholisch-kirchlichen Lebens nach Kräften niederzuhalten, schon im Vormärz weithin fehl⁵¹.

Der Weg durchs 19. Jahrhundert hatte für die deutschen Katholiken begonnen mit dem schmerzlichen „Exodus aus der alten Einheit von Staat und Religion“, begonnen aber auch mit einem „Rückzug aus hundertjährigen Verflechtungen in die Reichsverfassung“ und einem „Sich-Finden der Kirche in ihrem innersten Wesen, das nicht an staatliche Verbürgungen und nationale Überlieferungen gebunden ist“⁵². Je deutlicher die neue Lage nach 1815 ins Bewußtsein drang, je mächtiger sich – parallel zur äußeren Reorganisation des katholischen Kirchenwesens und in engster Wechselwirkung mit den großen geistigen Strömungen der Zeit – eine innere Erneuerung die Bahn brach, desto stärker wurde der Wille, den engen Panzer des Staatskirchentums zu sprengen. Der große Kampf wider die staatliche Bevormundung entspann sich Mitte der dreißiger Jahre in den unter preußischer Hoheit stehenden Rheinlanden. Das Kölner Ereignis von 1837, ausgelöst durch den Streit um das Mischehenrecht, wurde zum entscheidenden Wendepunkt für die Entwicklung der staatskirchlichen Belange in Deutschland und für das fernere Schicksal des deutschen Katholizismus. Von Joseph von Görres im flammenden „Athanasius“ zum Kampf gegen den Polizeistaat und für die kirchliche Freiheit aufgerufen, beschritten die Katholiken in den vierziger Jahren den Weg des freien gesellschaftlichen Zusammenschlusses, der sie ihre Rechte und Ansprüche gegenüber dem Staat wirksamer vertreten ließ.

⁵¹ Näheres bei *Huber*, Verfassungsgeschichte (wie Anm. 5), II, Stuttgart 1960, 185–268, 345–371.

⁵² *Hans Maier*, Kirche und Gesellschaft, München 1972, 162. – Zum Folgenden vgl. *Heribert Raab*, Kirche und Staat. Von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (= dtv-dokumente 238/39), München 1966, 100–102.

Neben der Entfaltung des politischen Katholizismus förderten das Staatskirchentum und die neue Organisation des Kirchenwesens, das mit seiner Gliederung in kleine, in der Vereinzelung schwache Landeskirchen den kuralien Interessen nicht minder entsprach als den staatlichen, einen anderen Grundzug deutscher Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts: eine zentralisierende, das Bündnis zwischen Papsttum und Volkskirche begünstigende Bewegung, die bewußte Blickrichtung „ultra montes“ und den engen Anschluß an Rom⁵³. Über der nationalen Sonderexistenz der Kirchen, die am neutralen, vielfach feindlich gewordenen Staat keinen Halt mehr fanden, ja diesen als Bedränger erlebten, stieg der Universalismus Roms mächtig empor. Daß diese Entwicklung einer mutigen Auseinandersetzung der Kirche mit den geistigen Strömungen der Zeit und der so notwendigen Wiederveröhnung der feindlich gewordenen Brüder Glauben und Wissen keineswegs förderlich war, spiegelt sich im Werk und Schicksal katholischer Theologen des 19. Jahrhunderts mannigfaltig wider. Wessenberg, von dem eingangs die Rede war, sprach 1831 in seinem Aufsatz „Deutschland und Rom“ mit Bitterkeit davon, daß sich der Nachfolger Petri vornehmlich dazu berufen fühle, „jeder Neuerung zu wehren und die Kirche mitten im Wechsel alles Weltlichen als unwandelbar darzustellen“⁵⁴. Zwei Jahre später erschien zu Augsburg die erste deutsche Ausgabe des „Trionfo della Santa Sede e della chiesa contro gli assalti dei novatori“, in dem mit der ganzen Farbenpracht mittelalterlicher Vorstellungen und in schroffer Gegnerschaft zu episkopalistischen Ideen der Universalepiskopat und die Unfehlbarkeit des Papstes propagiert wurden. Das 1799 veröffentlichte Werk hatte den Kamaldulensermonch Mauro Cappellari zum Verfasser, der seit 1831 als Gregor XVI. (1831–1846) auf dem Stuhl Petri saß und in der Enzyklika „Mirari vos“ vom 15. August 1832 seiner unversöhnlichen Haltung gegenüber den Strömungen der Zeit programmatischen Ausdruck verlieh⁵⁵. Neuerliche Hoffnungen beim Regierungsantritt Pius' IX. (1846–1878) auf die „Heraufführung der Morgenröthe einer schönen Wiedergeburt des kirchlichen Lebens“, wie der ehemalige Konstanzer Generalvikar sie hegte⁵⁶, schwanden bald dahin. „Die

⁵³ Vgl. *Joseph Lortz*, Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung, II, Münster 211964, 305; *Rudolf Lill*, Kirchliche Reorganisation und Staatskirchentum in den Ländern des Deutschen Bundes und in der Schweiz, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. Hubert Jedin, VI/1, Freiburg – Basel – Wien 1971, 160–173, hier: 170.

⁵⁴ Ignaz Heinrich von Wessenberg. Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe, III: Kleine Schriften, Freiburg – Basel – Wien 1979, 326.

⁵⁵ Wessenberg nennt das Rundschreiben „eine Kriegserklärung gegen unveräußerliche Rechte der Menschheit, gegen Freiheiten, welche alle gebildete Völker ansprechen“. (Wessenberg), Die Stellung des Römischen Stuhls gegenüber dem Geiste des neunzehnten Jahrhunderts oder Betrachtungen über seine neuesten Hirtenbriefe, Zürich 1833, 9; die ohne Verfasserangabe erschienene Broschüre ist auch abgedruckt in: Wessenberg III (wie Anm. 54) 344–366.

⁵⁶ (Wessenberg), Die Erwartungen der Katholischen Christenheit im neunzehnten Jahrhundert von dem heiligen Stuhle zu Rom. Auf Veranlassung des Rundschreibens Pius IX. an sämtlichen Bischöfe, Zürich 1847, 6; jetzt auch gedruckt in: Wessenberg III (wie Anm. 54) 330–343, hier: 331.

Kirchensachen in Deutschland gehen immer mehr den Krebsgang“, glaubte Wessenberg 1857, drei Jahre vor seinem Tod, konstatieren zu müssen, die bange Frage anschließend: „Welches werden die Folgen davon sein?“⁵⁷ Und der häufig mißverstandene, zuletzt völlig vereinsamte Pensionär in der Konstanzer Domherrnwohnung dachte wohl auch an seine eigenen Bemühungen um den Wiederaufbau der deutschen Kirche nach der Säkularisation, wenn er rückschauend niederschrieb: „Wie viele wohlgemeinte Reformentwürfe haben nicht die letzten sechzig Jahre auftauchen gesehen! Wie Weniges davon ist jedoch probhäftig befunden worden! Den Verfassern dies zum Vorwurf machen wäre theils unbillig, theils undankbar.“⁵⁸

⁵⁷ Wessenberg an Josef Burkard Leu, Propst in Luzern, Konstanz, 19. November 1857. Briefwechsel (wie Anm. 24) 196.

⁵⁸ Wessenberg, Autobiographische Aufzeichnungen (wie Anm. 7) 109.

KRITISCHE MISCELLEN

Antike und Christentum

Bemerkungen zum „Reallexikon für Antike und Christentum“

Von Wilhelm Schneemelcher

I.

Das „Reallexikon für Antike und Christentum“ ist in dieser Zeitschrift schon oft vorgestellt worden. Seit der letzten Anzeige ist nun eine längere Zeit vergangen, und es hat sich, da die Arbeit recht zügig vorangeht, eine größere Zahl von Lieferungen angesammelt¹. Das ist einerseits vielleicht zu bedauern, andererseits ergibt sich aber dadurch die Gelegenheit, nicht nur in einem Überblick über die einzelnen Artikel den Inhalt zu skizzieren, sondern nun auch einige grundsätzliche Fragen damit zu verbinden.

Es ist klar, daß bei einem so großen Unternehmen wie dem RAC, das sich über Jahrzehnte hinzieht, im Herausgeberkreis Änderungen eintreten. Aber man muß wohl feststellen, daß es in diesem Fall gelungen ist, eine erstaunliche Kontinuität zu wahren. „Begründet von F. J. Dölger, Th. Klauser, H. Kruse, H. Lietzmann, J. H. Wazink, fortgeführt von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften“, so steht es jetzt auf den Innenseiten der Lieferungen, und mit dieser kurzen Formel wird eine über vierzigjährige Geschichte zusammengefaßt. Ohne Zweifel ist F. J. Dölger der große Anreger für dieses Unternehmen gewesen². Aber der eigentliche Initiator und auch der Motor des RAC war Theodor Klauser. Ihm ist es zu verdanken, daß das Lexikon (wie auch das das RAC ergänzende „Jahrbuch für Antike und Christentum“, seit 1958) nicht nur konsequent fortgeführt wurde, sondern daß es auch institutionell abgesichert werden konnte: Seit 1955 besteht das „Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike“ mit Sitz in Bonn (als Institut an der Universität, also nicht mit einer Fakultät verbunden), und seit 1975 wird das RAC von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften betreut, deren Klasse für Geisteswissenschaften eine Kommission für diese Aufgabe, d. h. für die wissenschaftliche Betreuung des Unternehmens, gebildet hat. Näheres zu der Geschichte, den

¹ Es handelt sich um die Lieferungen 43 bis 83. Das RAC erscheint in Lieferungen von je 5 Bogen. Jährlich sollen 3 bis 4 Lieferungen erscheinen. Verlag: A. Hiersemann, Stuttgart. Preis der Lieferung z. Zt. DM 35,-.

² Zu ihm vgl. jetzt: *Th. Klauser, Franz Josef Dölger, 1879–1940*. Münster: Aschendorff, 1980 (JbAC, Erg.Bd. 9).

Aufgaben und der Arbeitsweise vom RAC und Institut (Stand 1970) findet man in einer kleinen Schrift von Th. Klauser³. Herausgeber des RAC sind zur Zeit: Th. Klauser, C. Colpe, E. Dassmann (der auch Direktor des Dölger-Instituts ist), A. Dihle, B. Kötting, W. Speyer und J. H. Waszink.

Das RAC war ursprünglich auf 6 Bände geplant. Diese Zahl wurde dann später auf 18 Bände erhöht. Aber auch das erscheint kaum realistisch. Es liegen jetzt 10 Bände vor. Von dem 11. Band ist ungefähr die Hälfte erschienen und man steht jetzt bei dem Stichwort „Gnosis“. Wenn es nicht gelingt, den Umfang der Artikel wieder drastisch zu reduzieren, wie es in den Anfangszeiten des RAC geschah, so ist abzusehen, daß der Umfang die 18 Bände erheblich überschreiten wird. Aber dieses Problem wird uns noch beschäftigen.

Diese einleitenden Bemerkungen, die ja weithin bekannte Tatsachen betreffen, sollten nur darauf hinweisen, daß dieses RAC zu einem großen Forschungsunternehmen geworden ist. Es ist institutionell abgesichert, was für ein solches Werk, das über Jahrzehnte sich erstrecken wird, notwendig ist. Darüber hinaus aber muß betont werden, daß damit ein Schwerpunkt für die Erforschung der Spätantike geschaffen ist, der über die Herausgabe eines Lexikons hinausgreift und – wirkt.

Wie ist nun die Arbeit, wie sie uns im RAC vorliegt, zu beurteilen? Welche Probleme ergeben sich, und was ist eventuell kritisch zu bemerken? Eine Antwort auf diese Fragen kann nur gegeben werden, wenn man das vorliegende Material, d. h. die erschienenen Artikel kritisch prüft. Das soll zunächst in einer kurzen Übersicht über die bisher in unserer Zeitschrift nicht angezeigten Lieferungen erfolgen, wobei allerdings nicht alle Artikel im einzelnen besprochen werden können.

II.

Es wird sich empfehlen, die Artikel nach sachlichen Gesichtspunkten zu ordnen und zu besprechen. Zunächst seien einige Artikel, die literarische Fragen behandeln, erwähnt. *Erotapokriseis* (Heinrich Dörrie und Hermann Dörries) ist nicht nur eine umfassende Materialsammlung, sondern macht auch die Kontinuität und die Diskontinuität zwischen Antike und Christentum sichtbar (die Kirche hat die E. nicht nur als fertige Form übernommen, „sie hat aus Eigenem dazu beigetragen“, v. a. im Mönchtum, Sp. 366 ff.). Die Entwicklung mündet, wie Dörries mit Recht betont, in die *Florilegien*, denen ein eigener Art. gewidmet ist (H. Chadwick). Hier wird eine ausgezeichnete Übersicht über Vorgeschichte, Geschichte und Bedeutung dieser Literaturgattung geboten. Unter dem (ausnahmsweise lateinischen) Stichwort *Exitus illustrium virorum* (A. Ronconi) wird u. a. die Frage des Zusammenhangs zwischen christlichen Märtyrerakten und der Topik der unter diesem Titel zusammengefaßten Kleinliteratur behandelt. Der Art. *Fälschung, lite-*

³ Th. Klauser, Das Reallexikon für Antike und Christentum und das F. J. Dölger-Institut in Bonn. Berichte, Erwägungen, Richtlinien, vorgelegt von Th. K. 2. Aufl. (Verlag Hiersemann) 1970.

rarische (W. Speyer) ist eine kurze, aber höchst instruktive Zusammenfassung der Forschungsarbeit des Verf. auf diesem Gebiet, die ja inzwischen auch in anderen Werken von ihm weitergeführt wurde. Für das Thema des RAC ist dieser Art. deshalb so wichtig, weil ja Anonymität, Pseudonymität und Fälschung in der frühchristlichen Literatur je ihre Bedeutung haben. Ein sehr kurzer Art. *Flügel (Flug) der Seele II (Briefmotiv)* (K. Thraede) muß besonders erwähnt werden, weil er an einem verhältnismäßig kleinen Problem die Rezeption und die christliche Umformung eines Motivs aufweist. *Gallia II (literaturgeschichtlich)* (W. Speyer) bietet – wie Verf. selbst sagt – keine Literaturgeschichte Galliens, wohl aber reiches Material, das für eine derartige Arbeit wichtig ist. Es wird – nach den Vorbemerkungen über die Sprachen in Gallien und über die literarisch bedeutsamen Städte – ein kommentiertes Verzeichnis der bekannten Schriftsteller aus Gallien geboten. Sicher ist so etwas nützlich. Aber im Blick auf das Thema des RAC wäre vielleicht eine andere Anlage des Art. besser gewesen.

Ein Teil der Personen-Artikel gehört mit denen, die literarischen Problemen gewidmet sind, zusammen: *Esra* (W. Schneemelcher; auffallend die geringe theologische Bedeutung bei Juden und Christen); *Eunapios* (I. Opelt; ausgezeichnet als Vertreter der „opposition paienne“ im 4. Jh. charakterisiert); *Eunomius* (L. Abramowski; wird in den richtigen Zusammenhang – Neuplatonismus – gestellt; wichtig die Zusammenstellung der Eunomius-Zitate bei Gregor, Sp. 940 ff.); *Eusebius von Caesarea* (J. Moreau; eine gute Übersicht über Leben und Werk; in der Chronologie sind manche Angaben fraglich, in der Theologie hätte das Problem des Origenismus stärker herausgearbeitet werden müssen; das Problem der Auseinandersetzung mit der Antike könnte mehr beachtet werden); *Evagrius Ponticus* (A. und C. Guillaumont; Leben, Werk und Verhältnis zur antiken Tradition werden ausgezeichnet dargestellt; wichtig vor allem Abschnitt IV: Antike Elemente); *Eznik von Kolb* (V. Inglisian; ein solider Abriss von Leben und Werk; allerdings kann man fragen, ob die Themenstellung des RAC nicht stärker hätte berücksichtigt werden müssen); *Firmicus Maternus* (K. Ziegler; ein gut unterrichtender Art., der aber auch in einem anderen Lexikon erscheinen könnte); *Fronto* (J. H. Waszink; behandelt v. a. das Verhältnis des Minucius Felix zu Fronto, was zur Problemstellung des RAC gehört); *Gellius* (L. A. Holford-Strevens; ein kurzer, aber inhaltsreicher Art., in dem vor allem die Benutzung des Gellius durch christliche Autoren wie Minucius Felix, Lactantius und Augustin untersucht wird).

Die Artikel, die sich mit literarischen Fragen oder mit literaturgeschichtlich wichtigen Personen befassen, zeigen, sofern sie auf das Thema des RAC eingestellt sind, deutlich, daß der Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum im Bereich des Literarischen (und d. h. natürlich auch der Philosophie und der Kunst) besonders gut zu fassen ist.

Einige andere Personen-Artikel führen in die Welt der politischen Geschichte und damit in die reale Auseinandersetzung: *Eugenius* (J. Straub) ist die Gestalt, in der der Kampf zwischen Heidentum und Christentum am Ende des 4. Jh. noch einmal aufflammt. Der Art. schildert sehr umfassend

und fundiert diesen Kampf. *Galerius* (H. D. Altendorf) stellt den „Bewahrer des diokletianischen Staates“ (Sp. 795) und seine Religionspolitik dar, wobei die ideologischen Hintergründe nicht klar genug hervortreten. *Gallienus* (E. Manni) ist ein ordentlicher biographischer Artikel, in dem das Verhältnis des Gallienus zum Christentum und auch die Beurteilung dieses Kaisers durch die Christen herausgearbeitet werden. Aber auch hier hätte wohl auf die Problematik des RAC mehr geachtet werden können. Auch zu der schwierigen Frage der Chronologie wäre mehr zu sagen gewesen.

Schließlich muß noch auf den Art. *Galenos* (R. Walzer) hingewiesen werden. Das ist ein kurzer, aber besonders wichtiger Art., in dem vor allem die Stellung des Galen zu Judentum und Christentum sowie die Aufnahme des Galen bei den Christen (Theodot der Gerber, Monarchianer in Rom) dargestellt werden. Der Einfluß des Galen auf diese Gruppen in Rom um die Wende des 2. zum 3. Jh. ist ja deshalb auch so interessant, weil damit das Problem des Aristotelismus der Monarchianer zusammenhängt.

Besonders zahlreich sind natürlich die Artikel, die nicht einem Bereich allein zuzuordnen sind, in denen vielmehr ein Stichwort unter mehreren Aspekten behandelt werden muß. Religions-, Kultur- und Geistesgeschichte sind bei der Zielsetzung des RAC oft nicht zu trennen. Dazu kommt noch der Bereich der Theologiegeschichte, der allerdings nicht so stark berücksichtigt ist. Man würde all diesen Beiträgen nicht gerecht, wenn man sie lediglich als begriffsgeschichtlich klassifizieren wollte. Aber die Begriffsgeschichte spielt eine erhebliche Rolle. Damit ist natürlich die Frage nach der Auswahl der Stichwörter verbunden. Denn Begriffsgeschichte hängt nun einmal mit der Auswahl des richtigen Begriffs zusammen. Aber davon wird noch zu sprechen sein. Zunächst einige Beispiele aus dieser Sparte von Artikeln.

Erwählung (E. Fascher) behandelt eine jüdisch-christliche Vorstellung, die zwar für Theologie und Leben wichtig ist, die aber nicht in der griechisch-römischen Antike wurzelt. Für den Art. *Erwerb* (F. Hauck, J. B. Bauer, Th. Mayer-Maly), der eine nützliche Belegsammlung ist, scheint mir charakteristisch, daß am Schluß auf 17 andere Stichwörter im RAC verwiesen wird. In dem Art. *Etymologie* (I. Opelt) will die Verf. „die Funktion des etymologischen Arguments in der christl. Literatur“ (Sp. 797) nachzeichnen, und das gelingt in hervorragender Weise. Wichtig sind die Abschnitte über die Onomastica. *Eusebeia* (D. Kaufmann-Bühler) ist eine umfassende Materialsammlung, die auch verwandte Begriffe (θεοσέβεια, εὐλάβεια, θρησκεία u. a.) mit einschließt, wobei einerseits das Problem der „Philosophierung“ der Eusebeia, andererseits die christliche Rezeption besonders deutlich herausgearbeitet werden. Problematisch ist *Evocatio* (F. Pfister). Der Einfluß der militärischen Sprache auf die christliche Terminologie scheint mir nicht gegeben. Das Stichwort *Exegese* ist leider von drei Verfassern bearbeitet: I. heidnisch, Griechen und Römer (H. Schreckenberg gibt eine gute Übersicht über die Vielfalt der Exegese in den verschiedenen Bereichen) II. Judentum (G. Mayer skizziert die rabbinische und hellenistisch-jüdische Exegese); III. NT und alte Kirche (W. E. Gerber stellt die Exegese im Urchristentum und den ersten Jahrhunderten dar, allerdings nicht gerade überzeugend; warum

wird Didymus nicht erwähnt?). Die drei Beiträge sind offenbar nicht aufeinander abgestimmt, und vor allem in Teil III ist das Thema des RAC kaum berücksichtigt, obwohl dazu doch wohl einiges zu sagen wäre. *Exemplum* (A. Lumpe) ist eine wertvolle Materialsammlung, aber kaum mehr (die Beispielreihen Hebr. 11 und Const. Ap. VII und VIII sind hellenistisch-jüdischer Herkunft). *Exkommunikation* (W. Doskocil) wird sowohl für den antiken wie für den christlichen Bereich als Ausschluß aus einer Gemeinschaft, d. h. eigentlich religionssoziologisch betrachtet, wobei allerdings die spezifisch christlichen Probleme gesehen werden. Der Art. *Felicitas* (J. Gagé) ist ein besonders gut gelungenes Beispiel für die vom RAC zu behandelnde Problematik des Weiterlebens von heidnischen Begriffen im Christentum. Bei *Fides* (C. Becker) könnte man auf den ersten Blick eine gewisse „Kopflastigkeit“, d. h. ein Überwiegen des römischen Sprachgebrauchs feststellen. Aber der Art. ist doch sehr gelungen und stellt einen wichtigen Beitrag zur Thematik des RAC dar. Er macht die Schwierigkeit dieses Forschungsgebietes sehr deutlich, führt aber auch vor Augen, wie man von der Begriffsgeschichte her das Thema anpacken kann und muß. Es sei hier gleich der Hinweis auf den Art. *Glaube* (D. Lührmann) angeschlossen, der ja mit *Fides* zusammengehört und auch diesen Art. voraussetzt. Hier geht es um den griechischen Begriff (und seine hebräischen Äquivalente) sowie um die Entwicklung des Glaubensbegriffs im NT und in der alten Kirche. Der Schwerpunkt des Art. liegt eindeutig im christlichen Bereich. Aber da das Problem „Glaube und Erkenntnis“ sehr früh auftritt, spielt die Auseinandersetzung mit der Philosophie eine erhebliche Rolle. Der Art. ist recht instruktiv, wenn auch weithin, wie der Verf. selbst bemerkt (Sp. 50), nur eine erste Materialsammlung. Auch *Fiducia* (L. J. Engels) sei als guter Beitrag genannt (dabei wichtig die Frage nach dem Einfluß der juristischen Bedeutung auf die christliche Sprache).

Der Art. *Fortschritt* (K. Thraede) verdient eigentlich eine ausführliche Auseinandersetzung, weil er einerseits eine ausgezeichnete Materialsammlung (v. a. in Teil A: griechisch-römisch) bietet und andererseits offensichtlich bemüht ist, die Themenstellung des RAC wirklich zur Geltung zu bringen. Allerdings ist gerade der Teil B (christlich) mit problematischen Wertungen durchsetzt. Vor allem ist dem Verf. offenbar die heilsgeschichtliche Konzeption in der Alten Kirche suspekt, weil sie „den klassischen F.gedanken heilsgeschichtlich auflöst und zugleich den christianisierten Zwangsstaat rechtfertigt, so daß fortan, zumindest offiziell, von der Kirche ein Plädoyer für gesellschaftlichen F. erst recht nicht mehr zu erwarten war“ (Sp. 180). Solche Modernismen sind nicht nur störend (weil ja zumeist auch falsch), sondern gehören einfach nicht in ein solches Lexikon. Dasselbe gilt übrigens auch von dem Art. *Gleichheit* (ebenfalls K. Thraede). Auch hier wird erstaunlich viel Stoff für das Thema geboten und gut geordnet vorgeführt. Aber ein „modernes“ Vorverständnis (Gleichheit eigentlich erst in der „nachchristlichen“ Gesellschaft der Neuzeit, d. h. also ohne die Kirche) führt zu schiefen Urteilen. Man kann doch wohl weder die Antike noch das frühe Christentum mit der Elle der Aufklärung messen.

Die Art. *Freiheit* (D. Nestle), *Freude* (O. Michel) und *Freundschaft* (K. Treu) sind nützlich, wenn auch nicht ganz überzeugend. *Friede* (E. Dinkler und E. Dinkler-Schubert) ist besonders hervorzuheben, weil nicht nur Material gesammelt und vorgelegt wird, sondern der Stoff auch in bezug auf das Thema des RAC gedeutet wird (vgl. v. a. Sp. 492 f.). Der ikonographische Teil ist sehr wertvoll.

Unter dem nicht sehr geschickten Stichwort *Furcht (Gottes)* haben drei Autoren (A. Dihle, J. H. Waszink, W. Mundle) eine recht gut sich zusammenfügende Darstellung dieses Vorstellungskomplexes gegeben. Bei dem Art. *Geduld* (M. Spanneut) geht der Verf. zu Beginn selbst auf das Problem deutscher Stichwörter ein. Mit Recht weist er darauf hin, daß der deutsche Begriff nicht immer die antiken Ausdrücke abdeckt. In diesem Fall sind es *καρτερία* und *ὑπομονή*, die beide unter „Geduld“ zu behandeln sind. Aber gerade an diesen beiden Begriffen läßt sich die Neuorientierung der Ethik im Christentum gegenüber der Antike deutlich machen. Spanneut hat hier einen sehr schönen Beitrag geliefert.

Zwei Metaphern stehen im Mittelpunkt der Artikel *Gefängnis (der Seele)* (P. Courcelle) und *Gewand (der Seele)* (A. Kehl). Beide Art. sind ausgezeichnet. Courcelle behandelt v. a. die Entwicklung der Vorstellung des Leib-Gefängnis der Seele (nb. wichtig der Hinweis auf die Bedeutung des 1. origenistischen Streits). Bei Kehl wird mit Recht die ethische Komponente der Metapher im christlichen Bereich herausgehoben. Die Quintessenz ist allerdings: „Die G.metapher blieb auch im christlichen Bereich vom NT an eine reine Redensart“ (Sp. 1023). Aber das kommt bei Metaphern wohl auch sonst vor. Etwas merkwürdige Stichwörter sind *Gefräßigkeit* (R. Arbesmann; es geht um Völlerei, Eßgier usw., also um „Ethik“ der Ernährung) und *Geschwätzigkeit* (H. G. Ingenkamp; ganz interessant, aber kaum ein Beitrag zum Thema Antike und Christentum).

Der Unterschied zwischen Theorie und Praxis tritt sehr deutlich hervor in dem reichhaltigen Artikel *Gelübde* (B. Kötting): „Die Christen entfernten sich im täglichen Leben nicht so weit von der G.praxis der jüd. u. heidn. Umwelt, wie man es nach den theologischen Darlegungen etwa eines Origenes oder Augustinus vermuten könnte“ (Sp. 1095). Diese Feststellung gilt natürlich auch für viele andere Bereiche und sollte bei vielen Art. des RAC beachtet werden. Vom antiken Sprachgebrauch (und nicht von der Soziologie) ausgehend bemüht sich W. Popkes in dem Art. *Gemeinschaft*, diesen vielschichtigen Begriff in seinen weiten Verzweigungen und Anwendungen aufzuhellen. Die Ausführungen über das Mönchtum und über theologische Einzelfragen (Sp. 1139 f.) sind zwar kurz, aber inhaltsreich.

Auch bei *Geschichtsphilosophie* (Nichtchristlich: K. Kehl, Christlich: H.-J. Marrou) ist die Schwierigkeit nicht zu übersehen, daß es sich um einen modernen Begriff handelt, „von dem es keine eindeutige allgemein anerkannte Definition gibt“ (Sp. 703). Aber beiden Autoren gelingt es, unter diesem unscharfen Stichwort eine glänzende Darstellung des Geschichtsverständnisses in Antike und Christentum zu geben. Auch den Art. *Gewissen* (H. Chadwick) kann man nur lobend erwähnen, v. a. da er über die Begriffs-

geschichte hinaus in viele damit zusammenhängende Bereiche führt (nb. Sp. 1105 findet sich einer der ganz wenigen Druckfehler: Zeile 14 muß es statt wer: weder heißen). Dagegen ist der Art. *Gnade* (H. Dörrie, H. Dittmann, O. Knoch, A. Schindler) nicht sehr befriedigend, weil uneinheitlich und in den einzelnen Teilen nicht aufeinander abgestimmt. Dörrie setzt das antike G.verständnis sehr pointiert von dem christlichen ab. Dittmann gibt einen biedereren Überblick über AT und Judentum. Der Beitrag von Knoch ist unzureichend und bietet erstaunliche Fehlurteile (Sp. 369: Markions Lehre ist der Versuch, die Lehre des Paulus in der röm.-katholischen Kirche des 2. Jh. allein zur Geltung zu bringen; Justin wird als Vertreter der durch die röm. Großkirche vertretenen G.lehre angesehen; in der Didaskalie entfaltet sich der Glaube, die Verfassung und die Liturgie der röm.-katholischen Kirche bereits deutlich usw.). Schindler gibt eine gut fundierte Darstellung der Gnadenlehre in der alten Kirche (bes. gut Augustin und Pelagius), die allerdings auch deutlich macht, daß man derartige Begriffe nur schwer isoliert entfalten kann.

Es sind bisher vor allem Artikel besprochen worden, die man als begriffsgeschichtlich bezeichnen kann, wenn auch die meisten von ihnen, wie schon angedeutet, über die reine Begriffsgeschichte hinausgehen. Andererseits kann man eine Reihe von Beiträgen unter andere Sparten einordnen (Geistes-, Kultur-, Religionsgeschichte usw.), muß aber dabei im Auge behalten, daß auch bei ihnen begriffsgeschichtliche Aspekte zur Geltung kommen.

Ein geistes- wie kulturgeschichtlicher Artikel ist *Erziehung* (P. Blumenkamp), der vor allem in dem Abschnitt über das Schulwesen wichtige Aussagen zu dem Thema des RAC macht. *Euphemismus* (I. Opelt) bringt reiches Material zu dem verhüllenden Sprachgebrauch in der Antike und zeigt den Wandel im christlichen Bereich. *Fieber* (H. J. Horn) wird nicht medizinhistorisch, sondern geistes- (und auch religions-)geschichtlich, vor allem im Blick auf den metaphorischen Gebrauch des Begriffs abgehandelt. Der Art. *Flügel (Flug) der Seele I* (P. Courcelle) ist eine interessante und für das RAC wichtige Darstellung der Geschichte des Bildes des Seelenvogels von Platons Phaidros bis zu Theresia von Avila.

Dagegen fragt man bei *Gesellschaft* (K. Thraede), ob dieser Art. überhaupt notwendig war. Der Autor selbst macht darauf aufmerksam, daß andere Stichwörter die Sache besser erfassen (z. B. *Ethik*). Bezeichnend ist, daß 5 Spalten allgemeine Bemerkungen geliefert werden, denen dann 5 Spalten Literatur angefügt werden, was wohl kaum sinnvoll ist. Der eben genannte Art. *Ethik* (A. Dihle) ist ohne Zweifel eine großartige Leistung. Dihle gibt einen historischen Abriss, der auf die Ziele des RAC ausgerichtet ist. Allerdings ist der Umfang (150 Sp.) doch problematisch. Dieselbe Frage stellt sich bei *Gerechtigkeit* (ebenfalls A. Dihle: 128 Sp.). Der Art. ist inhaltlich ebenso ausgezeichnet wie Ethik. Zu Sp. 344 eine Anmerkung: Die Formel ἄξιον καὶ δίκαιον in der altchristlichen Liturgie stammt aus der jüdischen Liturgie.

Bei einer Reihe von Artikeln ist der religionsgeschichtliche Aspekt dominierend, allerdings oft verbunden mit kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten.

Unter dem Stichwort *Ertrinken* (A. Hermann) wird ein interessanter Überblick über die religions- und kulturgeschichtlichen Vorstellungen, die mit diesem Stichwort zusammenhängen, vom alten Ägypten bis in die Spätantike geboten. Die Bemerkungen über die Taufe am Schluß des Art. müssen wohl unter diesem Stichwort noch präzisiert werden.

Es ist zu bedauern, daß der Art. *Eschatologie* (K. Thraede) als „Notlösung“ für einen nicht gelieferten Beitrag so kurz geraten ist und auch daß dabei erhebliche Verzeichnungen und schiefe Urteile unterlaufen. Hier wäre in den geplanten Nachtragsbänden etwas gutzumachen.

Der Begriff *Euhemerismus* erfährt durch K. Thraede eine gute Darstellung, wobei das Problem der Rezeption dieses Topos mit Variationen und Kombinationen deutlich hervorgehoben wird. *Europa II (mythologisch)* (W. Bühler) zeigt, daß es eine christliche Umgestaltung des Europa-Mythos nicht gegeben hat. Der Art. wäre also entbehrlich.

In dem Art. *Exorzismus* (K. Thraede) ist eine erstaunliche Fülle von Material gesammelt und verarbeitet. Das Problem der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum wird in diesem Bereich besonders deutlich.

Fasten (R. Arbesmann) ist eine gelungene Zusammenstellung des Materials, in der die Entwicklung bis in die christliche Spätantike nachgezeichnet wird. Der Einfluß antiker Vorstellungen auf christliche Anschauungen wird gut herausgearbeitet (vgl. z. B. Sp. 489: Entlehnung von Argumenten aus der antiken Philosophie). Die Art. *Fastenspeisen* und *Fasttage* (beide ebenfalls von R. Arbesmann) ergänzen in gelungener Weise den Art. *Fasten*. (Zu Sp. 516 eine Anmerkung: Der 6. Osterfestbrief des Athanasius stammt aus dem Jahre 336; das 40tägige Fasten ist von Athanasius 337 aufgenommen; vgl. dazu Ed. Schwartz, Ges. Schriften IV, S. 1 ff.).

Ein Problem, das in der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum eine besondere Rolle spielt, behandelt der Art. *Fatum (Heimarmene)* (H. O. Schröder). Das ist ohne Zweifel ein besonders wichtiger Beitrag, da ja gerade an diesem Punkt die Thematik des RAC gut aufzuzeigen ist. 111 Spalten sind allerdings für einen Lexikonartikel reichlich viel. Die Zusammenstellung der patristischen Zeugnisse am Schluß ist nicht in allen Punkten genau.

Eine ausgezeichnete Übersicht über Theorie und Praxis heidnischer und christlicher Feste gibt Th. Klauser in dem Art. *Fest*. Verf. bezeichnet seinen Beitrag als „vorläufige Hinweise“, liefert aber sehr viel mehr. *Fluß I (Naturelement)* (J. B. Bauer) stellt in Kürze die Beziehung von Göttern und Dämonen zu Flüssen und den christlichen Kampf gegen diese Vorstellungen, aber auch ihr Fortleben dar. *Furie* (H. Funke) ist eine gute Zusammenstellung des religionsgeschichtlichen Materials, aber auch der literarischen Zeugnisse (Furie als Vergleich, Metapher und Allegorie). Bei dem Art. *Fuß* (B. Kötting) kann man sich fragen, ob das Stichwort sehr sinnvoll ist. Der Art. selbst ist gut und informiert über die vielfältigen Deutungen und Beziehungen, wobei – wie der Verf. betont – der Unterschied zwischen christlicher und nichtchristlicher Haltung gering ist.

In einen religionsgeschichtlich bedeutsamen Zusammenhang führt *Gallos* (G. M. Sanders). Allerdings ist dieser Art., der reiches Material zum Kybelkult usw. bietet, eher ein gedruckter Zettelkasten als ein Lexikonartikel, was natürlich auch seinen Wert haben kann. Dagegen hat sich J. Engemann in dem Art. *Ganymed* auf die für das RAC wichtigen Gesichtspunkte beschränkt (Mythenkritik, Denkmäler, christliche Kritik) und so einen ausgezeichneten Beitrag geleistet. *Geburt II (religionsgeschichtlich)* (G. Binder) ist eine umfangreiche (129 Sp.) Materialsammlung, in der das Thema des RAC besonders beachtet wird. Der Art. *Geister (Dämonen)* (C. Colpe, J. Maier, J. ter Vrugt-Lenz, C. Zintzen, E. Schweizer, A. Kallis, P. G. van der Nat, C. D. G. Müller) sprengt nun mit seinen 251 Spalten völlig den Rahmen. Die einzelnen Teile sind unterschiedlich, haben aber alle ihren Wert. Wichtig ist die grundsätzliche Erörterung von Colpe zu Beginn des Art. („In der östlichen Mittelmeerwelt hat sich der dämonologisch geprägte Volksglaube zur ausgehenden Antike hin wahrscheinlich weniger verändert als andere Phänomene“, Sp. 548). Der Teil über die griechischen Väter neigt dazu, die Zeugnisse der kirchlichen Schriftsteller und Theologen wahllos aneinanderzureihen und so dem Eindruck *einer* Lehre der Väter zu erwecken, was zwar in der Dogmatik üblich, historisch aber falsch ist.

Mit bewundernswerter Gelehrsamkeit hat O. Nußbaum unter dem Stichwort *Geleit* auf 140 Spalten alles zusammengetragen, was aus nichtchristlichem und christlichem Bereich zu Lebensgeleit, Reisegeleit, Brautgeleit, Totengeleit usw. zu sagen ist. Aber ist das wirklich ein sinnvolles Stichwort? Es werden hier sehr komplexe und unterschiedliche Phänomene zusammengefaßt (Engel, Totengebräuche u. a.), die man besser getrennt hätte. Z. B. zeigt der Art. *Genius* (R. Schilling) manche Aspekte auf, die aus dem Art. *Geleit* angereichert werden könnten.

In dem Art. *Glossolalie* (D. Dautzenberg) untersucht der Verf., ausgehend von 1. Kor. 12–14, vor allem die religionsgeschichtlichen Bezüge. Ob die Glossolalie judenchristlicher Herkunft ist, kann wohl bezweifelt werden. Auch bei der Behandlung des Montanismus bleiben Fragen offen. Bei dem Art. *Gigant* (W. Speyer) ist das Problem der Kontinuität (v. a. hinsichtlich der Auslegung von Gen. 6, 1–4) wichtig. Auch sonst ist der Art. eine nützliche Studie. *Gewitter* (W. Speyer) ist religionsgeschichtlich interessant und bringt für das Thema des RAC viel Material.

Ein kirchengeschichtlicher Artikel ist *Germanenmission* (K. Schäferdiek), der eine ausgezeichnete, knappe und doch umfassende Darstellung gibt. Dabei kommt die Auseinandersetzung von Antike und Christentum gut zur Geltung (z. B. Sp. 525 ff.: Geschichtlicher Ort der altkirchlichen Germanenmission).

Bei vielen der aufgezählten und als primär religionsgeschichtlich charakterisierten Artikeln ist der kulturgeschichtliche Aspekt nicht zu übersehen. Dieser tritt bei anderen noch stärker hervor, wobei aber die religionsgeschichtliche Problematik oft auch eine Rolle spielt und andere Bereiche miteinbezogen werden.

Eine Geschichte des *Fächers* (E. Diez, Th. Klauser, W. Pannold) ist vor allem im Blick auf den späteren Gebrauch in der christlichen Liturgie sinnvoll. *Fenster (kulturgeschichtlich)* (H. J. Horn) geht auch auf den metaphorischen Gebrauch des Wortes ein. *Festankündigung* (Th. Klauser) ist das Muster eines gelungenen Art., der in viele Bereiche hineinführt (Osterfestbriefe u. a.) und doch auf das Gesamtthema ausgerichtet ist. Auch der Art. *Fisch, Fischer, Fischfang* (J. Engemann) geht weit über das Kulturgeschichtliche hinaus. Es ist keine Frage, daß dieser Art. in einem von F. J. Dölger initiierten Unternehmen besondere Bedeutung hat. Dem Verf. ist es gelungen, das vielfältige und reiche Material gut darzubieten und so einen wichtigen Beitrag zu leisten.

Dem Art. *Fluch* (W. Speyer) hat der Verf. einige gute allgemeine Bemerkungen über Begriff, Wesen usw. vorangestellt und hat dann das historische Material klar geordnet und verarbeitet. Das Problem der Kontinuität, aber auch des Bruches wird deutlich herausgestellt (vgl. die Zusammenfassung Sp. 1284). *Fluchtafeln (Defixion)* (K. Preisendanz) gehören „als Bindezauber zur sympathetischen Schadenmagie“ (Sp. 1). Wichtig ist der Satz: „Es gibt ... keine christliche Defixion, sondern nur Defixion bei Christen, die den ererbten heidnischen Volksglauben noch nicht aufgegeben hatten“ (Sp. 24). Das ist eine Feststellung, die auch auf andere Bereiche anwendbar ist.

Der Art. *Frau* (K. Thraede) ist sicher umfassend und reichhaltig, leidet aber darunter, daß der Verf. das Material oft genug mit schiefen Urteilen wertet. Er verteidigt vehement die in der Spätantike endlich erreichte Emanzipation der Frau, die im Christentum durch die kirchlich approbierte Geschlechtsfeindlichkeit rückgängig gemacht wurde (vgl. Sp. 263 ff.). Alle bewundernswerte Gelehrsamkeit kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Verf. mit einer „modernen“ Elle mißt, was bei historischer Arbeit meist schiefeht.

Die Stellung des Fremden in der jeweiligen Gesellschaft in der Antike (besonders wichtig: im Judentum) und die christliche Umformung dieser Gedanken werden in dem Art. *Fremder* (J. Gaudemet, E. Fascher) gut skizziert. Der Art. *Gastfreundschaft* (O. Hiltbrunner, D. Gorce, H. Wehr) ist nicht ganz ausgeglichen. Im christlichen Teil hätte wohl etwas mehr geboten werden können.

Wirtschaftsgeschichte und ethische Probleme werden in guter Weise verbunden unter dem Stichwort *Geld (Geldwirtschaft)* (R. Bogaert). Die Aufnahme philosophischer Urteile über Geld und Zinsen durch die Kirchenväter sind mit Recht besonders beachtet. Unter dem Stichwort *Genealogie* (W. Speyer) wird eine in viele Bereiche (z. B. auch die Christologie) hineinführende Übersicht gegeben, die sich auf keine Vorarbeiten stützen konnte, daher einen eigenen Forschungsbeitrag darstellt. *Gesandtschaft* (J. F. Matthews) ist eine ganz interessante Studie, die allerdings auch zeigt, daß das Stichwort problematisch ist. Die im „christlichen“ Teil geschilderten Dinge haben mit dem „antiken“ Teil kaum etwas zu tun. *Gesellschaftsspiele* (S. Mendner) ist ein ganz nützlicher Art., auch wenn es mehr um Spiele als um Gesellschaftsspiele geht. *Gladiator* (W. Weismann) ist eine gelungene Über-

sicht über den ganzen Komplex. Eine Kontinuität zwischen Antike und Christentum hat es in diesem Bereich nicht gegeben. Die Kirche hat in ihrer Ablehnung nie geschwankt.

In den Bereich der Liturgie führt der Art. *Friedenskuß* (K. Thraede), der eine gründliche und besonnene Bestandsaufnahme ist. *Gebet I* (E. von Severus) ist ein grundgelehrter Art., in dem auf 125 (!) Spalten das Gebet unter allen Gesichtspunkten (Zeit, Ort, Haltung usw.) untersucht wird und auch der Frage der Kontinuität gebührende Beachtung geschenkt wird. *Gebet II (Fürbitte)* (O. Michel, Th. Klauser) hält den richtigen Umfang ein und informiert trotzdem eingehend über die wichtigsten Aspekte, v. a. im liturgiegeschichtlichen Teil.

Angesichts der Zielsetzung des RAC, den gesamten Bereich der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Antike zu erfassen, ist es notwendig, auch Themen aus dem Rechtsleben einzubeziehen. So wird unter *Familie I (Familienrecht)* (J. Gaudemet) eine solide und gelehrte Geschichte des Familienrechts vom alten Ägypten bis zur Spätantike geboten. Sp. 352 ff. wird von christlichem Einfluß auf Sitte und Gesetzgebung gehandelt, m. E. etwas zu knapp.

Folter (juristisch) (G. Thür) und *Folterwerkzeuge* (J. Vergote) sind Art., die für das Verständnis frühchristlicher Märtyrerakten wichtig sind. *Gefangenschaft* (S. Arbandt, W. Macheiner, C. Colpe) und *Geißelung* (W. Waldstein) sind rechts- und kulturgeschichtlich aufschlußreiche Beiträge. Das Nachwirken des römischen Rechts in christlicher Zeit ist bei *Geißelung* besonders wichtig.

Das Stichwort *Genossenschaft* (P. Hermann, J. H. Waszink, C. Colpe, B. Köting) ist nicht sehr glücklich gewählt, weil diese Bezeichnung in der deutschen Sprache seit dem 19. Jh. ja einen bestimmten Inhalt hat. Hier geht es eher um Vereine, Kultzusammenschlüsse usw. Die Vielzahl der Autoren bewirkt eine gewisse Unausgeglichenheit (v. a. C und D überschneiden sich teilweise). Der „antike“ Teil hat ein starkes Übergewicht und das Thema des RAC hätte mehr beachtet werden können. Der Art. *Gerichtsbarkeit* (G. Thür, P. E. Pieler), der 132 Spalten umfaßt, gibt eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung des geordneten Rechtsganges, ohne „heidnisch“ und „christlich“ zu trennen. Es soll die spätantike Gerichtsbarkeit erfaßt werden. Dabei kommen der Prozeß Jesu und die Verhandlung gegen Paulus ebenso zur Sprache wie die Märtyrerprozesse und die kirchliche Gerichtsbarkeit. Der Art. ist ohne Zweifel ein wichtiger Beitrag.

In vielen der bisher genannten Artikel werden jeweils auch archäologische und kunstgeschichtliche Aspekte berücksichtigt (z. T. mit Zeichnungen). Einige Art. sind nun ganz solchen Fragen gewidmet. *Exedra* (F. W. Deichmann) bietet einen Überblick über dieses Phänomen in den verschiedenen Zeiten und Kulturen. *Fluß II (ikonographisch)* (E. Dinkler - von Schubert) ist eine gelungene Zusammenstellung antiker und christlicher Flußdarstellungen (damit auch eine Übersicht über die Flußpersonifikationen), wobei die christliche Anknüpfung an antikes Erbe gut herausgearbeitet wird. Auch *Geburt III (ikonographisch)* (L. Kötzsche-Breitenbruch) ist als wesentlicher

Beitrag zum Thema des RAC hervorzuheben (Fortleben paganer Elemente bei der Darstellung der Geburt Christi im Osten, aber nicht im Westen; Fehlen von Geburtsszenen aus dem profanen Leben usw.). Der Art. *Glyptik* (J. Engemann), der eine Übersicht über Gemmen (Siegelsteine, magische Gemmen), Kameen und Rundplastiken gibt, ist ein Forschungsbericht und zugleich ein gelungener eigener Forschungsbeitrag. Reiche Materialverarbeitung verbindet sich mit abgewogenem Urteil (Probleme der Datierung und der Fälschungen). Wichtig die Feststellung Sp. 311: „Das Verebben der Gemmen-Massenproduktion im frühen 4. Jh., also das Auslaufen von Siegelsteinen für den Privatgebrauch u. von magischen Gemmen, kann nicht mit zunehmender Christianisierung weiterer Bevölkerungskreise erklärt werden, sondern dürfte sozialgeschichtliche u. wirtschaftliche Ursachen gehabt haben.“

Ein besonderes Problem stellen die geographischen und topographischen Stichwörter dar. Th. Klauser hat in der oben genannten Schrift über diese Frage berichtet, und auch E. Kirsten hat sich in demselben Heft dazu geäußert⁴. In der ersten Planung des RAC waren geographische Artikel nicht vorgesehen. Aber es stellte sich bald heraus, daß „auch die klein- oder großräumigen Schauplätze der Kultur – also die Länder, Provinzen und Städte – berücksichtigt werden mußten, wenn man wirklich alle Phasen des Übergangs von der einen Kulturepoche zur anderen in den Griff bekommen wollte.“⁵ Die von Kirsten zusätzlich angestellten Erwägungen leuchten ein.

Europa I (geographisch) (G. Pfligersdorfer) ist nun allerdings kein gutes Beispiel für einen gelungenen Art. aus diesem Bereich. Gewiß gibt der Art. eine gute Übersicht über allerlei Aspekte des Begriffs Europa in Antike und Spätantike. Aber es fehlt die Ausrichtung auf das Ziel des RAC. Der Art. *Galilaea* (G. Bertram, Th. Klauser) bietet eine kurzgefaßte Geschichte dieses Teiles von Palästina, zählt viele Bauten auf (v. a. Synagogen) und legt besonderes Gewicht auf das Verhältnis des Judentums zum Christentum. Ergebnis: „G. hat seine ablehnende Haltung gegenüber dem Christentum bis zur arabischen Eroberung konsequent u. mit Erfolg fortgesetzt.“ Der Art. wirkt etwas unausgeglichen. Im historischen Teil ist manches fraglich (z. B. scheint die Flucht der Urgemeinde nach Pella höchst unsicher zu sein).

In *Gallia I* (E. Demougeot) gibt die Verfasserin eine sehr umfangreiche Übersicht über Geographie, Geschichte, Wirtschaft, Religion, Kirchengeschichte usw. Galliens. Sie hat sich dabei offensichtlich an die erwähnten Richtlinien von E. Kirsten gehalten. Jedenfalls ist das ein sehr solider Beitrag, der auch manche Einsicht für das Thema des RAC vermittelt. Das gilt noch mehr für *Germania (Romana)* (H. von Petrikovits). Verf. hat die Geschichte dieser Provinzen in der Spätantike vorbildlich und umfassend dar-

⁴ a.a.O., S. 9 f. u. S. 51 ff.

⁵ Klauser, a.a.O., S. 8.

gestellt. Dabei wurde das Problem der Kontinuität besonders beachtet. Hervorzuheben ist auch das Verzeichnis kirchlicher Bauten (Sp. 635 ff.).

Zwei Städte, *Gaza* (G. Downey) und *Gerasa* (C. H. Kraeling, Th. Klausser), sind in vorbildlich knapper und doch umfassender Weise, vor allem unter Berücksichtigung der Zielsetzung des RAC behandelt. Erwähnt werden muß auch der Art. *Geographie* (W. Wolska-Conus), der einen guten Abriss der Geschichte dieses Wissensgebietes in Antike und Christentum bietet. Dabei ist die Vielfalt der Weltbilder ebenso interessant wie die durchlaufende Tradition.

Eine Gruppe von Artikeln kann man als Beiträge zu Geschichte und Bedeutung von Realien zusammenfassen. Es geht um Tiere, Metalle und andere Gegenstände, die für das tägliche Leben des Einzelnen oder der Gemeinschaft wichtig sind. Es ist keine Frage, daß die Auswahl der Stichwörter gerade für diesen Bereich schwierig ist. Andererseits lassen sich an derartigen Phänomenen, auch wenn sie zunächst unbedeutend erscheinen, kulturelle und religiöse Kontinuität oder Diskontinuität zwischen Antike und Christentum manchmal besonders deutlich beobachten.

Tiere werden in folgenden Artikeln behandelt: *Esel* (I. Opelt; Übersicht über Esel in Literatur, Kunst und Volksglauben; zu dem Einzug Jesu in Jerusalem fehlt: W. Bauer, The „Colt“ of Palm Sunday (Der Palmesel), JBL 72, 1953, 220 ff. = jetzt dt. Fassung: Aufsätze und kleine Schriften, 109 ff.); *Eule (Uhu, Käuzchen)* (I. Opelt); *Fledermaus* (I. Mundle; solider Art., der aber für das RAC nicht viel austrägt); *Fliege (Mücke)* (A. Hermann; interessantes Material, aber keine besondere Beziehung zum Thema des RAC); *Frosch* (M. Weber; Deutungen und Symbolik in Antike und frühem Christentum); *Geier* (W. Speyer; naturkundlich, kultur- und religionsgeschichtlich; wichtig der Hinweis: die naturkundlichen Kenntnisse der Antike werden bei Kirchenschriftstellern immer geringer; die „Windbefruchtung“ des Geiers wird auf die Empfängnis Marias bezogen).

Der Art. *Essen* (A. Lumpe) will den Akt des Essens, soweit er kultur- und religionsgeschichtlich von Belang ist, behandeln (Technik, Manieren, Zeiten, Gebet vor und nach dem Essen usw.). Die Frage, wie sich Antike und Christentum in dieser Hinsicht zueinander verhalten, wird allerdings nicht deutlich. Auch *Essig* (J. Colin) bringt dazu nicht viel. *Fleisch II (als Nahrung)* (J. Haussleiter) ist zu kurz geraten. Der antike Teil des Art. *Gewürz* (A. Lallemand, H. Dittmann) hat ein erhebliches Übergewicht. Der Grund dafür ist wohl: „Eine spezifisch christliche Nutzung u. Wertung von G. läßt sich nicht belegen“ (Sp. 1208). *Gift* (A. A. Barb) schildert Gifte, ihre Anwendung und Bewertung in Antike und Christentum (Nähe zur Zauberei; metaphorischer Gebrauch des Begriffs).

Fackel (Kerze) (J. Gagé) ist ein eindrucksvoller Bericht über den Gebrauch von Fackeln und Kerzen, ihren religionsgeschichtlichen Bezügen und ihrer Wertung (Lichtsymbolik u. a.). M. E. ist das ein gelungener Beitrag zum Thema des RAC. Der Art. *Girlande* (R. Turcan) bietet reiches Material, ist knapp und straff in der Darstellung. „Vieldeutigkeit u. Popularität der G. im griechisch-röm. Leben erklären einerseits ihre Verurteilung in streng

christlichen Kreisen, andererseits auch ihr zähes Weiterleben im weltlichen Bereich u. in der Kunst, ja sogar bei religiösen Feierlichkeiten“ (Sp. 11). Dieser Satz wird durch den Art. als richtig erwiesen. Auch *Glocke* (M. Trumpf-Lyritzaki) ist erfreulich knapp gehalten und doch reichhaltig in der Materialsammlung. Kultur- und kirchengeschichtlich ist das ein interessanter Art.

III.

Dieses kurze und eine Auswahl treffende Referat über den Inhalt des RAC, das zugleich versucht hat, den Stoff nach bestimmten Bereichen zu ordnen, vermittelt wohl schon den Eindruck, den auch der Benutzer bei dem Umgang mit diesem Lexikon immer wieder haben wird: Das RAC ist von einer überwältigenden Reichhaltigkeit, einer bewundernswerten Vielfalt und einer umfassenden Gelehrsamkeit bestimmt. Es vermittelt nicht nur Materialien für die Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Antike und damit für die Geschichte der abendländischen, christlich bestimmten Kultur, die ja in der Spätantike ihre Grundlegung erfahren hat, sondern bietet auch eine Fülle von Einsichten und Anregungen für die Weiterarbeit. Dieses muß vorweg betont werden, wenn nun im folgenden einige Fragen zu den grundsätzlichen Problemen des Unternehmens erörtert werden.

1. In der schon erwähnten Schrift über das RAC und das Dölger-Institut hat Th. Klauser die Aufgabe des ganzen Unternehmens beschrieben. Es geht um die Erforschung der Spätantike. „Näherhin geht es um die bisher vernachlässigte Frage: wie wurde aus jener vielschichtigen, keineswegs völlig einheitlichen antiken Kultur, wie sie in den ersten drei Jahrhunderten in der Mittelmeerwelt blühte, die spätantik-christliche Kultur des vierten bis siebten Jahrhunderts?“ (S. 5). Die Fragestellung ist also kulturgeschichtlich – in weitem Sinn des Wortes – bestimmt. Es soll durch diese Arbeit des RAC ein kulturgeschichtlicher Prozeß aufgehellert werden, eben jener Prozeß, in dem aus der antiken die christlich-spätantike Kultur wurde, die die Grundlage der europäischen Kultur bis in die Neuzeit hinein bildete..

Es sei zunächst die Frage nach dem Begriff der Antike, der hier gebraucht wird, zurückgestellt. Darauf wird später einzugehen sein. Hier ist nur darauf hinzuweisen, daß durch diese Zielsetzung, das Problem der Entstehung der spätantik-christlichen Kultur zu klären, ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem RAC und anderen Lexika (etwa dem Pauly-Wissowa) angezeigt wird. Das RAC will einen geschichtlichen Vorgang erfassen und will sich damit von anderen Unternehmungen unterscheiden. Der Überblick über die Artikel, der oben geboten wurde, zeigt, daß nicht alle Autoren diese Zielsetzung richtig erfaßt haben und daß es immer wieder Beiträge gibt, die auch in einem anderen Lexikon erscheinen könnten.

Der skizzierte Prozeß soll in der Form eines Lexikons aufgearbeitet werden. Klauser hat mit Recht darauf hingewiesen, daß das wohl der beste Weg sei, um das Ziel zu erreichen und die Fülle des Materials zu bewältigen. Gewiß, die Arbeit auf dem Gebiet der Spätantike hat in den letz-

ten Jahrzehnten auch an anderen Orten erhebliche Fortschritte gemacht, und es ist viel publiziert worden, was unsere Kenntnisse von dieser wichtigen Epoche erheblich erweitert hat. Es sei als Beispiel nur die Neuplatonismus-Forschung genannt, die für das Verständnis der christlichen Theologie in der Spätantike so wichtig geworden ist. Aber es ist sicher zuzugeben, daß meistens lediglich die geistige Kultur und die zentralen Fragen im Mittelpunkt der Forschung stehen. Dagegen schwebt den Herausgebern des RAC die Erfassung der Gesamtheit aller Kulturphänomene vor Augen. Das aber wird sich kaum durch Monographien und Einzelstudien bewältigen lassen. Es ist daher zu bejahen, daß die Väter dieses Unternehmens sich für die Form eines Lexikons entschieden haben. Allerdings sollte dann in Zukunft noch schärfer darauf geachtet werden, daß wirklich übersichtliche und im Umfang begrenzte Artikel erscheinen und nicht Monographien (deren Wert gar nicht bestritten wird) abgedruckt werden.

Ein weiterer Gesichtspunkt ergibt sich aus dem Grundansatz des RAC, das ist die starke Berücksichtigung der „Realien“, d. h. der Phänomene der realen Kultur in ihrer Buntheit. Nun ist es gegenüber einer vielfach vertretenen Präponderanz der „Geistesgeschichte“ sicher sinnvoll und notwendig, den Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum auch in den Bereichen zu verfolgen, die nicht von dem Geistesflug der Theologen und Philosophen berührt sind. Das tägliche Leben hat sich in der Spätantike wohl so wie heute oft anders abgespielt und ist von anderen Tendenzen und Faktoren (oft übernommenes Gut) bestimmt, als es die großen Denker meinten.

Aber die Gefahr ist, daß dabei nun das Antiquarische zu sehr in den Vordergrund rückt. Klauser hat sich (a.a.O., S. 19 f.) mit Recht gegen Erik Peterson gewehrt, der den Vorwurf erhoben hat, das RAC bleibe zu sehr im „Phänomenologischen“ stecken und müsse darüber „durch ein kühnes Vorwärts- und Tiefertasten“ hinausgehen. Es kann natürlich nicht Aufgabe eines Lexikons sein, kühne Kombinationen zu entfalten. Und die Aufsätze von E. Peterson sind in ihrer Hypothesenfreudigkeit keineswegs als Vorbild für ein Reallexikon geeignet.

Andererseits aber ist nicht zu leugnen, daß es im RAC Artikel gibt, die den Leser mit der Aufzählung einer Fülle von Belegstellen, Zeugnissen und Denkmälern überschütten, aber eine Verarbeitung im Sinn der Zielsetzung vermissen lassen (es ist oben bereits auf einige Beispiele hingewiesen). Insbesondere bei den Artikeln, die oben als „Realien“ bezeichnet worden sind, ist die Gefahr, nur eine Sammlung von Antiquitäten zu bieten, groß.

Hier ist nun auch auf das Problem der Personen-Artikel hinzuweisen. Klauser berichtet, daß ursprünglich Herrscher und Schriftsteller überhaupt nicht berücksichtigt werden sollten, was wohl für die einseitige Ausrichtung auf „reale“ Kulturphänomene charakteristisch war. Das ist inzwischen erfreulicherweise geändert worden (zum Teil in Nachträgen im „Jahrbuch für Antike und Christentum“). Aber es ist nicht immer gelungen, diese Personenartikel auf das Ziel des RAC auszurichten. Aus eigener Erfahrung (Art. *Epiphanius von Salamis*) weiß ich, daß man als Verfasser solcher

Artikel nur zu leicht in der Gefahr steht, doch einen umfassenden Lebenslauf und ein ausführliches Werkeverzeichnis zu bieten. Die von Klauser aufgestellten Richtlinien (a.a.O., S. 50) sollten noch stärker beachtet werden als bisher: Personen müssen dargestellt werden als die Träger der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum, wobei die persönliche Frömmigkeit der behandelten Personen, soweit sich darüber etwas sagen läßt, besonders zu berücksichtigen wäre. Alles andere ist nur Rahmen und muß so kurz wie möglich gehalten werden.

Ein weiterer Punkt muß hier noch zur Sprache kommen, und zwar die Auswahl der Stichwörter. Es ist keine Frage, daß der Erfolg eines Lexikons von der richtigen Bestimmung der Stichwörter für die einzelnen Artikel mitbestimmt ist. Klauser hat sich auch zu diesem Problem geäußert (a.a.O., S. 7 ff.). Das Stichwörterverzeichnis umfaßt danach ca. 7000 Lemmata, die sich allerdings durch Synonyma und Verweiswörter auf ca. 2000 reduzieren. Da an dem Stichwörterverzeichnis weiter gearbeitet wird, können sich die Zahlen noch etwas verändern. Es leuchtet nicht ganz ein, daß die Abstracta im RAC vorwiegend unter einem deutschen Begriff abgehandelt werden sollen. Eine ganze Reihe von Stichwörtern sprechen gegen diese Entscheidung (z. B. *Ertrinken*, *Erwerb*, *Gefräßigkeit*, *Geschwätzigkeit*, *Gesellschaft* u. a.; vgl. die Bemerkungen oben zu den einzelnen Artikeln). Am Beispiel des Art. *Geduld* kann man sich verdeutlichen, daß derartige deutsche Begriffe den Sachverhalt nur unvollkommen erfassen (auch hier sei auf die Bemerkungen oben verwiesen). Das wird auch nicht dadurch geändert, daß neuerdings in dem Inhaltsverzeichnis für die einzelnen Bände die Stichwörter auch in englischer, französischer und italienischer Sprache erscheinen.

Es wäre m. E. an der Zeit, das Stichwörterverzeichnis noch einmal einer gründlichen Revision zu unterziehen. Dabei wird man die Grundkonzeption des RAC als strengen Maßstab anzulegen haben und überflüssige oder sinnlose Stichwörter, die für das RAC nichts eintragen, ausscheiden müssen (z. B. wären die Art. *Fliege* oder *Essig* durchaus entbehrlich). Eine gewisse Konzentration würde dem Unternehmen sicher guttun.

2. Das RAC soll, wie oben gesagt, den Prozeß lexikalisch aufschließen, in dessen Verlauf aus der antiken die spätantik-christliche Kultur wurde. Dabei muß der Begriff „Antike“, wie Klauser in der o. a. Schrift ausführt, sehr weit gefaßt werden. Es kann nicht nur um griechische und römische Kultur gehen, sondern es müssen auch die anderssprachigen und andersartigen Kulturen berücksichtigt werden. Das gilt ganz besonders hinsichtlich des israelitisch-jüdischen Bereichs, aber nicht nur für ihn. Auch „das in Nationalsprachen redende Hinterland“ muß berücksichtigt werden. Diese weite Fassung des Begriffs „Antike“ ist sicher weithin berechtigt. Gewiß, die „Randkulturen“ an den Grenzen des Imperium Romanum bieten der Forschung noch erhebliche Probleme (das hat z. B. die Nabatäer-Ausstellung im Rheinischen Landesmuseum in Bonn deutlich gemacht). Sie sind zu Unrecht oft vernachlässigt worden. Schon H. Lietzmann hat in einem noch heute lesenswerten Akademievortrag auf die Bedeutung des Orients für

spätantike Religion, Sprache und Kunst hingewiesen⁶. Er hat dabei, im Anschluß an Ed. Meyer, von der „Reaktion des Ostens auf den Hellenismus“ gesprochen. Damit ist das Stichwort gegeben, auf das es hier ankommt: Hellenismus.

In der Tat wird man dem von dem RAC zu erhellenden Prozeß wohl nur dann gerecht, wenn man die Kultur, die das Christentum bei seiner Entstehung und Ausbreitung vorfand, als hellenistische Kultur erkennt. Diese aber ist nicht mehr identisch mit der klassisch-antiken Kultur. Sicher hat die Auflösung der Stadtstaaten und die Entstehung großräumiger Staatsgebilde eine Entwicklung eingeleitet, die in die Geschichte des Imperium Romanum einmündet. Diese Entwicklung ist aber keineswegs auf den staatlich-politischen Bereich beschränkt, sondern hat die gesamte Kultur und auch das Selbstverständnis des Menschen verändert. Dabei kommt dem Einfluß des Orients, der seit den Tagen Alexanders des Großen sich bemerkbar macht, besondere Bedeutung zu. Gewiß wird dieser Einfluß wohl erst in den Jahrhunderten nach Christus voll wirksam und bestimmt dann das Gesicht der Spätantike. Aber die Anfänge liegen doch in frühhellenistischer Zeit.

Diese sehr verkürzenden Hinweise müssen hier genügen, um klar zu machen, daß die Welt, die das frühe Christentum umgab, nicht die der klassischen Antike, sondern jene hellenistische Weltkultur war, die das Imperium Romanum geprägt hat. Natürlich wirken einzelne Elemente der klassischen Epoche nach. Die alten Stadtkulte und ähnliche Erscheinungen bestehen fort. Aber sie werden umgedeutet und interpretiert im Sinn hellenistischer Vorstellungen.

Damit ist nun für das RAC ein Problem gegeben. Wenn in diesem Lexikon die Auseinandersetzung des Christentums mit der Antike (und umgekehrt) erfaßt werden soll, so müßte eigentlich zuerst geklärt werden, wie denn diese „Antike“ aussah, d. h. es müßte jeweils für die einzelnen Kulturphänomene untersucht werden, wieweit sie als spezifisch hellenistisch anzusprechen sind oder ob sie noch von klassisch-antiken Traditionen bestimmt sind. Es wäre unsinnig, eine solche Mammutaufgabe, die ja Aufgabe der Hellenismus-Forschung ist, dem RAC noch aufzuladen. Andererseits ist es nicht zu umgehen, daß die Beiträge des RAC dieses Problem berücksichtigen müssen. Zum Teil geschieht es auch schon (z. B. scheint mir der Art. *Freiheit* in dieser Hinsicht erwähnenswert.) Aber daneben gibt es eine größere Zahl von Artikeln (vor allem begriffsgeschichtliche), in denen der betreffende Begriff oder ein anderes Phänomen von Homer und Hesiod oder von dem Alten Reich in Ägypten an bis in das 7. Jh. n. Chr. verfolgt wird. Das ist natürlich sehr verdienstlich und kann auch sehr nützlich sein. Zumeist wird dabei auch die Epoche des Hellenismus gesondert behandelt. Aber das geschieht oft, ohne daß die Besonderheit der hellenistischen Epoche

⁶ Hans Lietzmann, Das Problem der Spätantike. SBA 1927, S. 342–358 = Kleine Schriften I (TU 67), 1958, S. 3–24.

so herausgearbeitet wird, wie es für die Themenstellung des RAC erforderlich wäre (als Beispiele seien hier die – an sich sehr soliden – Artikel *Freude* oder *Geborsam* genannt).

Es ist nicht zu bezweifeln, daß es in der spätantiken-christlichen Kultur auch Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Zeugnissen und Dokumenten der klassischen Antike gegeben hat. Aber die Homer- oder Platon-Lektüre und -Auswertung z. B. stand in dieser Zeit unter dem Einfluß der zeitgenössischen und d. h. der hellenistischen Exegese dieser Texte. Man kann also nicht einfach von einem ungebrochenen Weiterleben dieser Größen in der Spätantike reden, sondern muß sich darüber klar sein, daß sich zwischen ihnen und der Zeit des frühen Christentums der hellenistische Rezeptions- und Interpretationsprozeß vollzogen hatte.

Es sei noch einmal betont, daß es mir völlig fern liegt, dem RAC eine Erweiterung seiner Forschungsplanung nahezu legen. Es geht lediglich darum, entsprechend der Zielsetzung des Unternehmens in Zukunft stärker als bisher die Tatsache zu berücksichtigen, daß die Umwelt des frühen Christentums hellenistisch, d. h. nicht von der klassischen Antike bestimmt war, sondern von der Mischkultur, die sich seit Alexander dem Großen gebildet hatte, geprägt wurde.

Das sollte auch bei der Behandlung des orientalischen Bereichs beachtet werden. Gewiß ist es manchmal angebracht, Vorstellungen oder Realien des alten Ägypten zu kennen, wenn man Phänomene der spätantiken Kultur verstehen will. Aber das gilt doch nur, wenn diese Dinge in ptolemäischer Zeit weitergelebt und gewirkt haben und damit für die Umwelt des frühen Christentums noch wichtig waren.

Hinsichtlich des Alten Testaments liegt es etwas anders, weil dieses Buch von Anfang an heilige Schrift der Kirche war und so israelitische Traditionen vom Christentum rezipiert worden sind. Aber auch hier hat der Hellenismus gewirkt. Dem hellenistischen Judentum ist besondere Bedeutung beizumessen (vgl. u. a. die Arbeiten von M. Hengel). Das AT ist ja von der Kirche in der Form der Septuaginta, also in griechischer Form übernommen worden, und Exegese wie Liturgie haben Elemente aus dem hellenistischen Judentum übernommen. (Nebenbei bemerkt: der Begriff „Spätjudentum“ sollte nicht gebraucht werden. Man sollte vielmehr vom Judentum im hellenistischen Zeitalter sprechen).

Es wäre gut, wenn das RAC diese Gesichtspunkte in Zukunft stärker beachtet. Dann würde auch die bei manchen Beiträgen festzustellende „Kopflastigkeit“, d. h. das Überwiegen der klassischen Antike und des alten Orients vermieden und die Konzentration auf das Thema befördert werden können.

3. Das Problem der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum ist von Th. Klauser in der o. a. Schrift und auch in der Durchführung des Programms im RAC als die Frage nach der Entstehung einer neuen Kulturepoche gestellt. Es geht also um den Nachweis der Kontinuität zwischen zwei Kulturen oder den Aufweis der Diskontinuität, d. h. des deutlichen Bruchs durch die umfassende Untersuchung aller Kulturphänomene.

Nun stellt sich diese Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität für alle (mehr oder weniger voneinander abgrenzbaren) Kulturepochen. Es geht hier um eine schwierige, aber besonders wichtige Aufgabe, die dem Historiker, gleich welchem Zeitalter er sich zuwendet, gestellt ist. Der Epoche, mit der es das RAC zu tun hat, also der Spätantike, kommt nun besondere Bedeutung zu, nicht nur weil hier die Grundlagen der europäischen Kultur geschaffen wurden, sondern weil die damalige Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum grundsätzliche Bedeutung für das Verhältnis von christlicher Verkündigung und ihrer Realisierung zur Umwelt hatte. Eine solche Auseinandersetzung hat es ja nicht nur in den ersten Jahrhunderten gegeben, sondern auch in späteren Epochen, wobei der Rückgriff auf antikes Erbe meist eine große Rolle spielte (z. B. Renaissance und Humanismus, Neuhumanismus). Das ist aber wohl ein Zeichen dafür, daß es um mehr geht als um ein kulturgeschichtliches Phänomen. Letztlich ist es ein eminent theologisches Problem.

Die Auseinandersetzung des christlichen Abolutheitsanspruchs mit den vielfältigen philosophischen und religiösen Traditionen der hellenistischen Welt ist ein besonders charakteristisches Beispiel für einen immer wieder sich abspielenden Vorgang. Die christliche Verkündigung und der Vollzug christlicher Existenz im kirchlichen und im privaten Bereich sind geprägt von dem Wissen um die Einmaligkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Unbeschadet der unterschiedlichen theologischen Deutung und Ausprägungen wird die Alleingültigkeit der christlichen Botschaft, ihre „Ab-solutheit“, mitbestimmt von der Überzeugung, daß sie etwas Neues gegenüber allem Vorhergehenden ist. Diese Vorstellung wird ergänzt, aber nicht in Frage gestellt durch die Überzeugung, daß dieses „Neue“ die Erfüllung der Heilsgeschichte, wie sie im Alten Bunde angelegt ist, gebracht hat.

Aus diesem Bewußtsein heraus hat das frühe Christentum die Auseinandersetzung mit der hellenistischen Welt aufgenommen, hat dabei vieles verworfen und anderes rezipiert (v. a. in der Theologie). Aber dieser Vorgang, der kulturgeschichtlich von so weitreichender Bedeutung ist, ist nicht auf die Zeit der Spätantike begrenzt, sondern hat sich immer wieder vollzogen. Es geht hier um die theologischen Probleme des Verhältnisses von Evangelium und Welt, Glaube und Geschichte, Offenbarung und Vernunft usw.

Nun sei noch einmal betont, daß es mir fern liegt, dem RAC neue Probleme zuzumuten. Die Aufgabe, die dem Unternehmen gestellt ist, ist schon so groß genug. Aber die Sache hat noch eine andere Seite, die das RAC nun doch betrifft.

Als Döllinger 1857 sein berühmtes Buch „Heidenthum und Judenthum“ veröffentlichte, gab er dem Werk den Untertitel „Vorhalle zur Geschichte des Christenthums“. Diese Erläuterung zeigt an, unter welchem Gesichtspunkt Döllinger das Verhältnis von Antike und Christentum sehen wollte. K. Prümm hat in seinem bewundernswerten Werk „Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt“ (2. Aufl. 1954) bewußt an Döllinger angeknüpft, dabei die These von P. W. Schmidt vom Urmonotheismus aufgenommen und als Maßstab für die Bewertung des um-

fassend gesammelten Materials benutzt.

Andererseits hat die sogenannte „religionsgeschichtliche Schule“ zu Beginn unseres Jahrhunderts mit viel Gelehrsamkeit und Eifer die Ableitung des Christentums aus den hellenistischen Religionen (und vor allem aus orientalischen Phänomenen) versucht. C. Schneider hat in seiner „Geistesgeschichte des antiken Christentums“ (2 Bde. 1954) diese Arbeitsweise so überspitzt, daß er sie damit ad absurdum geführt hat. Schon 1932 hatte R. Bultmann (in einem Aufsatz in der Theol. Rundschau) sich mit K. Holls Angriffen auf R. Reitzenstein und die religionsgeschichtliche Schule auseinandergesetzt und dabei wohl wichtige Grundsätze aufgezeigt. Es geht bei der religionsgeschichtlichen Arbeit nicht um die Ableitung des Urchristentums aus den vorhergehenden Phänomenen (Judentum, Gnosis, Mysterien usw.), sondern um das Verständnis des urchristlichen Verkündigung, die – wie alle historischen Phänomene – eine selbständige Größe von eigenem Gepräge ist, auch wenn die Kirche sich der Sprache, der Vorstellungen oder gar der Gemeinschaftsformen der Umwelt bedient. Es geht also um Aufweis von Analogien und nicht um den von Genealogien.

Nun gilt das sicher nicht nur für die religionsgeschichtliche Problematik des Urchristentums, sondern auch für die der kirchlichen Verkündigung der folgenden Jahrhunderte, und damit wird das, was hier nur andeutungsweise skizziert werden konnte, auch für das RAC wichtig.

Die Konzeption des Lexikons bringt es ja mit sich, daß religionsgeschichtliche Aspekte ein erhebliches Gewicht haben müssen. Es ist nicht zu leugnen, daß viele Artikel des RAC eine Fülle von religionsgeschichtlichem Material bieten und den Leser in umfassender Weise informieren. Aber bei einer Anzahl von Beiträgen hat man den Eindruck, daß lediglich Fakten gesammelt und vorgelegt werden (was an sich schon sehr verdienstvoll ist), daß aber die sicher umstrittene Grundsatzproblematik religionsgeschichtlicher Arbeit nicht bewußt ist. Bei anderen Artikeln scheint die alte Vorstellung einer „Ableitung“ christlicher Phänomene aus der Umwelt zu überwiegen. Das alles müßte im einzelnen nachgewiesen werden, wozu hier der Raum fehlt. Nur das sei festgestellt: Bei allen religionsgeschichtlichen Beiträgen müßte doch wohl vor allem die Frage im Vordergrund stehen, was das frühe Christentum, das sich der Begriffe und Vorstellungen der Umwelt bediente, das auch Dinge des täglichen und des kulturellen Lebens beibehielt (oder später wieder aufnahm), nun durch die Rezeption und Umschmelzung daraus gemacht hat und vor allem, wie sich das alles zu dem Anspruch, die alleingültige neue Heilsbotschaft zu bringen, verhielt.

Das Problem der Kontinuität (oder der Diskontinuität) würde dadurch sicher eine Vertiefung erfahren. Vor allem aber würde eine solche schärfere Ausrichtung auf das Kernproblem über das Antiquarische hinausführen und zu einer Konzentration auf das Thema des RAC führen.

Diese Erwägungen sollen keine kleinliche Kritik an einem großen Werk sein, sondern sollen lediglich Anregungen geben, das Unternehmen noch vollkommener zu gestalten. Das RAC ist inzwischen für jeden, der auf dem Gebiet der Spätantike arbeitet, ein unentbehrliches Arbeitsinstrument ge-

Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Sophronius von Jerusalem und Macarius von Antiocheia

Von Rudolf Riedinger

Vor einigen Jahren hat sich Luise Abramowski in dieser Zeitschrift zu dem Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa geäußert, vor allem zu der Frage, ob dieses Bekenntnis tatsächlich vom Wundertäter stammt, denn dann müßte es vor dem Jahre 275 formuliert worden sein¹. L. A. kommt zu dem Schluß, daß dieses Bekenntnis, das Gregor von Nyssa in seiner Vita des Wundertäters (CPG 3184) als dessen Werk anführt, in Wahrheit eine theologische Komposition aus Gedanken des Basilius ist, die der Nyssener in den Jahren 379–385 zu einem Kompromiß- und Friedensbekenntnis zwischen Jung- und Altnicäern ausformuliert hat. An dieser Stelle (S. 163) beschreibt L. A. Umstände, unter denen dieses Bekenntnis als „einer der einflußreichsten Texte der griechischen Dogmengeschichte“ gelten müßte.

Dieses Stichwort war der Anlaß zu den vorliegenden Ausführungen, die sich nicht auf das 3.–4. Jh., sondern auf die monenergetischen und monotheletischen Diskussionen im 7. Jh. beziehen, in denen sich zwei Autoren der Formulierungen dieses Bekenntnisses bedienen². Als erster zitiert Sophronius von Jerusalem (gest. 638) in seiner *Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum* (CPG 7635) den vierten und letzten Teil des Bekenntnisses, der schon im 4. Jh. besondere Beachtung gefunden hatte³. 40 Jahre später verwendet der monotheletische Patriarch Macarius von Antiocheia in seinem Bekenntnis, das vor den Teilnehmern des VI. oekum. Konzils (Konstantinopel 680/81) verlesen wird (CPG 7625), nahezu den voll-

¹ Luise Abramowski, Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit. ZKG 87 (1976) 145–166.

² Im Auftrage der Bayerischen Akademie der Wissenschaften bin ich dabei, die griechisch-lateinischen Akten der Lateransynode von 649 und die des VI. oekum. Konzils von 680/81 neu zu edieren. Das Bekenntnis des Sophronius und das des Macarius sind in den Akten des VI. Konzils überliefert.

³ Auch wenn an dieser Stelle nicht auf die Handschriften der Konzilsakten eingegangen werden soll, kann doch so viel gesagt werden, daß die von Photius (Biblioth. cod. 231) erwähnte Ausfertigung dieses Briefes an Papst Honorius noch in einer Nebenüberlieferung erhalten ist, die nur diesen Brief tradiert. Für Papst Honorius hatte man lediglich den Briefschluß der Ausfertigung an den Patriarchen Sergius umzuarbeiten.

ständigen Text, um seiner eigenen Glaubensüberzeugung Ausdruck zu geben. Seine Übernahme kann von Sophronius angeregt worden sein, aber auch von λόγος ενεργός, einer Formulierung des Bekenntnisses (S. 3, 4), die Macarius freilich anders verstand als Gregor von Nyssa im 4. Jh. Im Unterschied zu Sophronius geht Macarius mit seiner Vorlage sehr großzügig um. Er beginnt zunächst mit den ersten Worten des Symbols von 381⁴ und geht dann fließend und ohne erkennbaren Bruch zu den Formulierungen des Gregor-Bekenntnisses über. Auch diesem Text folgt er nicht wörtlich, sondern fügt ein weiteres Stück des Symbols von 381 (über den Ausgang des heiligen Geistes) ein und ändert einiges stilistisch so, wie es ihm besser zu sein scheint. Hinter seinen Umformungen hat man wohl keine besonderen theologischen Motive zu vermuten, denn als Macarius diese Paraphrase beendet hat, greift er ohne jeden Übergang zu einem Stück aus einer Predigt Gregors von Nazianz (or. 39, 11), das schon bei der Formulierung der Ekthesis (aus dem Jahre 638; CPG 7607) eine Rolle gespielt hatte⁵. Ihm geht es wohl nur darum, seine Überzeugung in möglichst viele unverdächtige Texte einzubetten, um die eigene Theologie dadurch als orthodox erscheinen zu lassen. Von Sophronius dürfte sich Macarius auch dadurch unterscheiden, daß sich seine beiden Quellen, das Symbol von 381 und das Bekenntnis des Wundertäters, eng benachbart in der *Collectio Sabbaitica* (6. Jh.) finden⁶. Auch der Abschnitt aus einer Predigt Gregors von Nazianz hatte im 6. Jh. eine dogmengeschichtliche Vergangenheit, von der wir freilich nur noch zwei Zeugnisse in lateinischer Sprache besitzen (ACO IV 2 p. 94,32 – 95,2; 207, 23–28). Macarius benutzt also vermutlich zwei Stücke der *Collectio Sabbaitica* als Quelle für sein eigenes Symbol, eine Beziehung, die bisher, so weit ich sehe, nicht erkannt worden ist⁷.

Im folgenden werden beide Paralleltexte abgedruckt, zunächst als Belege für das Gesagte, aber auch als Beispiele dafür, wie im 7. Jh. ehemals aktuelle Formulierungen zu reinen Formelreihen erstarrt sind.

⁴ Vgl. A.-M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Göttingen 1965.

⁵ Vgl. R. Riedinger, Aus den Akten der Lateran-Synode von 649. Byz. Z. 69 (1976) 24–25.

⁶ Seit R. Schieffers Index Generalis Tomorum I–III, ACO III 3,1 (Berlin 1974) 241, läßt sich dieser bisher nicht beachtete Fundort leicht feststellen. Die Textform des Symbols bei PG 46, 912–913 folgt der Handschrift, die E. Schwartz mit Z bezeichnete. Dabei handelt es sich aber, wie R. Schieffer ebenfalls feststellte (S. 50 und 63), nicht um den Cod. Vat. gr. 48, sondern um den Cod. Regin. gr. 48. – Von seinen Handschriften berichtet E. Schwartz im Vorwort zu ACO III auf S. X–XI.

⁷ Auch J. Rißberger hat diese Zitate in seiner römischen Dissertation nicht identifiziert (Das Glaubensbekenntnis des Patriarchen Macarius von Antiochien, des Hauptes der Monotheleten auf dem sechsten allgemeinen Konzil, Maschinenschriftlich, Rom 1938, S. 13 und 153).

Gregor Thaumaturgus
ACO III p. 3, 10–13

Sophronius von Jerusalem
Mansi 11, 472 C 4–12

τριὰς τελεία
δόξη και
αἰδιότητι και βασιλεία, μὴ
μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριου-
μένη. οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ
δοῦλον ἐν τῇ τριάδι οὔτε
ἐπέισακτον, ὡς πρότερον μὲν
οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπ-
εισελθόν, οὔτε οὖν ἐνέλιπεν
ποτε υἱὸς πατρὶ οὔτε υἰῶ
πνεῦμα, ἀλλὰ ἄτρεπτος και
ἀναλλοίωτος ἢ αὐτῇ τριάδι αἰεί.

τριὰς οὖν, ἢ τριάδι οὐ τελεία
μόνον τῇ τῆς μιᾶς θεότητος
τελειότητι, ἀλλὰ και ὑπερτε-
λής και ὑπέροχος δόξη και
αἰδιότητι και βασιλεία, μὴ
μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριου-
μένη. οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ
δοῦλον ἐν τῇ τριάδι οὔτε
ἐπέισακτον, ὡς πρότερον μὲν
οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπ-
εισελθόν, οὔτε οὖν ἐνέλειψε
πατρὶ υἱὸς οὔτε υἰῶ
πνεῦμα, ἀλλ' ἄτρεπτος και
ἀναλλοίωτος ἢ αὐτῇ τριάδι αἰεί.

Symbolum Constantinopolitanum
ACO III p. 4, 39–5, 1

Macarius Antiochenus, Symbolum
Mansi 11, 352 A 8–B 13

Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεὸν
πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν
οὐρανοῦ και γῆς ὁρατῶν τε
πάντων και ἀοράτων·
και εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν
Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ
τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ
πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάν-
των τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός,
θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθι-
νοῦ, . . .

Πιστεύω τοίνυν εἰς ἓνα θεὸν
πατέρα παντοκράτορα, πάντων
ὁρατῶν τε και ἀοράτων δημι-
ουργόν·
και εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν
Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ
τὸν μονογενῆ, τὸν ἐξ
αὐτοῦ γεννηθέντα πρὸ πάν-
των τῶν αἰώνων,
θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθι-
νοῦ,

Gregor Thaumaturgus
ACO III p. 3, 3–13

τέλειος τελείου γεννήτωρ,
πατὴρ υἱοῦ μονογενοῦς· εἷς
κύριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς
ἐκ θεοῦ, χαρακτηρ και εἰκῶν
θεότητος, λόγος ἐνεργός,
σοφία τῆς τῶν ὄλων συστάσεως

τέλειον υἱὸν τελείου γεννή-
τορος,

λόγον ἐνεργῆ,
σοφίαν ὑφειστώσαν

περιεκτική και δύναμις τῆς
 ὅλης κτίσεως ποιητική, υἱὸς
 ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρὸς,
 ἀόρατος ἀοράτου καὶ ἀφθάρ-
 τος ἀφθάρτου καὶ ἀθάνατος
 ἀθανάτου καὶ ἀίδιος αἰδίου·
 ἐν πνεῦμα ἅγιον, ἐκ θεοῦ τὴν
 ὑπαρξιν ἔχον
 καὶ δι' υἱοῦ πεφηνός,
 δηλαδή τοῖς ἀνθρώποις, εἰκῶν
 τοῦ υἱοῦ τελείου τελεία, ζωὴ
 ζώντων αἰτία,
 ἀγιότης ἁγιασμοῦ
 χορηγός, ἐν ᾧ φανεροῦται θεὸς
 ὁ πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν
 πᾶσιν καὶ θεὸς ὁ υἱὸς ὁ διὰ
 πάντων· τριὰς τελεία δόξη
 καὶ αἰδιότητι καὶ βασιλεία,
 μὴ μεριζομένη
 μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη.

οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦ-
 λον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε
 ἐπέισακτον, ὡς πρότερον
 μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ
 ἐπεισελθόν, οὔτε οὖν ἐνέλι-
 πέν ποτε υἱὸς πατρὶ οὔτε
 υἱῷ πνεῦμα, ἀλλὰ ἄτρεπτος
 καὶ ἀναλλοίωτος ἢ αὐτὴ
 τριὰς αἰί.

καὶ δύναμιν τῆς
 ὅλης κτίσεως ποιητικῆν,

καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,
 τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμε-
 νον καὶ δι' υἱοῦ πεφηνός,
 δηλαδή τοῖς ἀνθρώποις,
 ζωὴν
 τῶν ζώντων, αἰτίαν ἀθάνατον,
 ἀγιότητα παντὸς ἁγιασμοῦ
 χορηγόν,

τριάδα τελείαν δόξη
 καὶ αἰδιότητι καὶ βασιλεία
 καὶ γνώμη, μὴ μεριζομένην
 μήτε ἀπαλλοτριουμένην, μίαν
 θεότητά τε καὶ κυριότητα.
 οὐδὲν γὰρ δοῦ-
 λον ἐν τῇ τριάδι ὑποβεβηκὸς
 καὶ ἐπέισακτον, ὡς πρότερον
 μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ
 ἐπεισελθόν, οὔτε γὰρ ἐνέλι-
 πεν υἱὸς πατρὶ οὔτε
 υἱῷ πνεῦμα, ἀλλ' ἄτρεπτος
 αἰί καὶ ὁμοούσιος ἢ ἅγια
 τριὰς ὁ θεὸς ἡμῶν.

Bemerkungen zur Christianisierung der Goten im 4. Jahrhundert

Von Peter Stockmeier

Zu den geläufigen Vorstellungen über die Christianisierung der Goten zählt die Auffassung, daß durch Bischof Wulfila (ca. 311–383) diesem germanischen Volksstamm ein Christentum arianischer Prägung vermittelt wurde, das in der Folgezeit die meisten Stämme der großen Völkerwanderung erfaßte. Es steht außer Zweifel, daß in den nachmaligen Siedlungsräumen ein starker Unterschied im religiösen Bereich gegenüber der einheimisch-romanischen Bevölkerung bestand; doch stellt sich die Frage, ob dieses geläufige Schema durch den völkisch-gesellschaftlichen Gegensatz verzeichnet wird. Für den frühbayuwarischen Raum stellt sich dieses Problem analog dar, insofern das Herzogshaus der Agilolfinger als orthodox-katholisch gilt, während der sich ausbildende Stamm angeblich arianischen Bekenntnisses war, das ihm von den Donausermanen vermittelt worden sein soll. Die Christianisierung der Donausermanen betrachtet man heute zwar differenzierter, sei es hinsichtlich der ersten Kontakte mit dem Christentum oder in Betracht der Vermittlung eines Arianismus; insofern nötigen Erkenntnisse aus der Bekehrungsgeschichte auch zu einem verhaltenen Urteil hinsichtlich der Bekenntnisform. Tatsächlich ist die christliche Botschaft relativ früh in das Gebiet an der unteren Donau eingedrungen, auch wenn gegenüber der Nachricht des Origenes von einer Missionstätigkeit des Apostels Andreas bei den Skythen Vorbehalte anzumelden sind¹. Immerhin führt bereits Tertullian († nach 220) Daker und Sarmaten an, zu denen das Evangelium gekommen sei, Völkerschaften in Regionen, die nach seiner Auskunft von den Römern nicht betreten worden sind². Die ersten Kontakte der einwandernden Goten mit dem Christentum entstanden also aus der Begegnung mit der autochthonen gotisch-dakischen Bevölkerung; ihnen folgte aber bald eine missionarische Aktivität, die aus bescheidenen Anfängen heraus den Stamm unmittelbar erfaßte und im Laufe des vierten Jahrhunderts zunehmend an Boden gewann, auch wenn bis heute über den Charakter des Bekenntnisses keine Einmütigkeit besteht. Gerade von den Goten hat Knut Schäferdieck jüngst wieder betont, daß nach einer längeren Geschichte gotisch-christlicher Begegnung in den siebziger Jahren (373–376)

¹ Origenes, *Comm. in Gen.* 24 (PG 12, 92 A); vgl. Eusebios, *hist. eccl.* III 1, 1 (GCS 9, 1, 188).

² Tertullian, *adv. Jud.* 7, 4 (CCL 2, 1354).

ein Durchbruch des Christentums erfolgte, „und zwar den Umständen entsprechend eines Christentums homöischer Bekenntnisform“³.

Höchst aufschlußreich für die Christianisierung der Goten ist die Tatsache ihrer Verbindung mit Kappadokien. Adolf von Harnack zögerte nicht, die Kirche Kappadokiens als „Mutterkirche der gothischen“ zu bezeichnen⁴, eine zutreffende Charakterisierung, die nur angesichts einer unzureichenden Kenntnis der frühchristlichen Missionsgeschichte verblüfft, aber durchaus in den Quellen verbürgt ist.

Die Zusammenhänge zwischen Kappadokien und dem Siedlungsgebiet der Goten erklären sich zunächst aus der geographisch-politischen Gliederung des spätantiken Imperium Romanum⁵. Von Skandinavien kommend tauchten die Goten während des 3. Jahrhunderts am Schwarzen Meer auf und fielen nach Zusammenstoßen mit den Römern (um 214) im Jahre 238 in das Reichsgebiet ein. Die Provinzen Dakien und Mösien standen anhaltend unter ihrem Druck und trotz des Sieges des Kaisers Claudius II. im Jahre 269 über sie, sah sich Kaiser Aurelian (270–275) genötigt, das nördlich der Donau gelegene Dakien um diese Zeit zu räumen. Allein die Verlagerung der militärischen Auseinandersetzung in diesem Raum illustriert die Bedeutung der Länder um das Schwarze Meer und damit auch die Rolle Kleinasiens.

Als Kernland Kleinasiens nahm Kappadokien zunächst einen wichtigen Platz im Verteidigungskonzept Roms gegen den Osten ein und es erfüllte als zentrale Provinz zugleich eine vermittelnde Funktion. Von diesem Selbstverständnis zeugt eine Bemerkung des großen Basileios, die Anatolien als „das Land von Illyrikum bis Ägypten“ bezeichnet⁶. Das Bewußtsein von der Nachbarschaft zwischen unterem Donaauraum und Kappadokien überbrückte gewissermaßen die Kluft zwischen den Erdteilen, ein Umstand, der sich offenbar auch auf die missionarische Aktivität des kleinasiatischen Christentums auswirkte. Unter diesen Voraussetzungen stellt sich schließlich die Frage, inwieweit die Redeweise von der „Romanisierung“ des Christentums an der unteren Donau berechtigt ist.

1. Der Goteneinfall in Kappadokien

Die Landnahme der Goten im Bereich der unteren Donau veränderte nicht nur die Verhältnisse der römischen Provinz Dakien, sie strahlte auch auf die benachbarten Gebiete, und zwar bis Kappadokien aus. Im Zuge dieser Einbrüche eröffneten sich für die christliche Mission neue Möglichkeiten,

³ K. Schäferdiek, Art. Germanenmission, in: RAC X 492–548, 505. Zur Geschichte der Goten allgemein siehe L. Schmidt, Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Ostgermanen (München 21969) 195 bis 528; D. Claude, Geschichte der Westgoten: Urban-Taschenb. 128 (Stuttgart 1970); H. Wolfram, Geschichte der Goten von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie (München 1979).

insofern man nicht nur in Klagen über die germanischen Invasionen ausbrach, sondern den neuen Völkern das Evangelium vermittelte. Jedenfalls wissen wir aus mehreren Zeugnissen, daß bei den Goten die christliche Botschaft auch durch Gefangene bekannt wurde, die sie bei ihren Raubzügen in Kleinasien gemacht hatten. Philostorgios, selbst gebürtiger Kappadokier, berichtet, daß Christen aus dem Dorf Sadagolthina bei Parnassos gefangen-genommen und in das Siedlungsgebiet der Goten am Schwarzen Meer verschleppt wurden, und unser Gewährsmann erwähnt ausdrücklich, daß es sich hierbei um Vorfahren des nachmaligen Bischofs Wulfla gehandelt habe; auch eine Gruppe von Klerikern war unter den Gefangenen⁷. Den Einfall der Goten in Kleinasien datiert man im allgemeinen in das Jahr 264, also in eine Zeit, in der die Christianisierung des Landes die Dörfer erreicht hatte. Ein Reflex dieser Invasionen mit ihren verheerenden Auswirkungen liegt offenbar in der Epistula canonica Gregors des Wundertäters († um 270) vor, in der es heißt, „daß die Fremden, die in unsere Gegend eingedrungen sind, den Götzen nicht geopfert haben“⁸. Das Schreiben geht auf Probleme ein, die im Gefolge der Raubzüge entstanden sind, darunter auch die Frage, ob nicht den Gefangenen Götzenopferfleisch vorgesetzt worden sei; dies setzt voraus, daß unter den Gefangenen Christen waren. Der Hinweis, daß die Eindringlinge nicht den Götzen geopfert hätten, wirft andererseits auf die Religiosität der Goten ein bezeichnendes Licht⁹. Ihr Kult kannte nach diesem Zeugnis keine blutigen Opfer, von denen Fleisch für die Bevölkerung abgezweigt wurde; und es ergaben sich nach Auskunft des Schreibens, das nur ethische Fragen behandelt, weniger religiöse Vorbehalte als Probleme aus der Kollaboration einheimischer Christen mit den räuberischen Eindringlingen. Die Bemerkung Gregors mit ihrem Hinweis auf übereinstimmende Zeugnisse verrät jedenfalls, daß er die Goten nicht einordnet in das religiöse Schema antiker Religiosität mit ihren Opferkulten; die Invasoren gelten ihm als Freunde und Ausländer, die „wie Feinde“ gehandelt haben¹⁰. Angesichts des Unheils, das durch den Einbruch der germanischen Stämme über die Bevölkerung kam, fällt die Zurückhaltung im Urteil über sie auf,

⁴ A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten II (Leipzig 41924) 199.

⁵ Vgl. A. Lippold – E. Kirsten, Art. Donauprovinzen, in: RAC IV 147–189; E. Kirsten, Art. Cappadocia, in RAC II 861–891.

⁶ Basileios, ep. 70 (PG 32, 433 C).

⁷ Philostorgios, hist. eccl. II 5 (GCS, Winkelmann 17). Vgl. Sozomenos, hist. eccl. II 6 (GCS 50, 58).

⁸ Gregor Thaum., ep. can. 1 (PG 10, 1020 A). Möglicherweise hat das Schreiben einen früheren Einfall (253/254) von Boraden und Goten zur Voraussetzung, ein Umstand, der an der Aussage selbst nichts ändert (zu den Boraden-Boranen siehe L. Schmidt, Ostgermanen 210. 212 f.).

⁹ Zur Religion der Goten siehe W. Betz, Die altgermanische Religion: Deutsche Philologie im Aufriß III (Berlin 21962); J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, 2 Bde. (Berlin 1956/1957).

¹⁰ Gregor Thaum., ep. can. 5 (PG 10, 1037 B).

vor allem hinsichtlich ihrer Religiosität¹¹. Man gewinnt fast den Eindruck, als setze Gregor der Wundertäter eine gewisse Disposition für eine christliche Mission bei den Goten voraus.

Im Hinblick darauf wirkt die Nachricht des Philostorgios¹², wonach die gefangenen kappadokischen Christen Einfluß auf ihre gotischen Herren ausgeübt hätten, nicht ungewöhnlich; entfällt doch nach dem Zeugnis Gregors offenbar ein Hindernis der Christianisierung, nämlich der Opferkult mit seinen religiösen Implikationen. Jedenfalls wird man annehmen müssen, daß die Gruppe gefangener Christen samt Klerikern sich unter den Goten nicht nur behauptete, sondern zudem ein günstiges Klima für die Ausbreitung des Glaubens vorfand. Ihre Resonanz muß beträchtlich gewesen sein; denn als sich Wulfila (wohl zwischen 342–348) mit seinen Anhängern in römisches Gebiet begab, waren sie „stark genug, um als geschlossene Gruppe angesiedelt zu werden und selbständig weiterbestehen zu können“¹³. Binnen zweier Generationen gewann offensichtlich das Christentum über die ehemaligen Gefangenen hinaus unter den freien Goten eine solche Anhängerschaft, daß sie als geschlossene Gruppe unter Führung des Bischofs Wulfila auf römisches Reichsgebiet übersiedeln konnten.

2. Die Tätigkeit des Missionars Eutyches

In einem Antwortschreiben an einen illyrischen Bischof¹⁴ kommt Basileios von Kaisareia ebenfalls auf die Beziehungen zwischen dem Land an der unteren Donau und Kappadokien zu sprechen, und zwar in Form einer Replik auf einen Hinweis des Adressaten. Er schreibt: „Da Du uns aber auch an den seligen Eutyches erinnerst und unser Vaterland gerühmt hast, weil es die Samen der Religion ausstreute, hast Du uns zwar mit solcher Erinnerung an alte Zeiten erfreut, uns aber auch mit einem Vorwurf ob der Gegenwart betrübt“¹⁵. Nach dieser Aussage war ein gewisser Eutyches als Missionar bei den Völkern an der unteren Donau tätig, der offensichtlich aus Kappadokien stammte. Nur so ist es verständlich, daß der illyrische Bericht die Heimat des Basileios als jenes Land rühmen kann, das den Grund des christlichen Glaubens gelegt habe. Nicht zuletzt dieser Hinweis macht den überlieferten Adressaten, Acholius von Thessalonich, fragwürdig, da es sich bei seiner Gemeinde um eine apostolische Gründung handelt (Apg 17, 1–9). Das Bewußtsein von der Abhängigkeit des Christentums an der unteren Donau, näherhin bei den dort siedelnden Barbaren, von Kappadokien, ist nicht nur in Kleinasien lebendig, sondern eben auch bei den dortigen Chri-

¹¹ Ebd. 6 (PG 10, 1039 A).

¹² Philostorgios, hist. eccl. II 5.

¹³ K. Schäferdiek, Bischof von Gotien 117; vgl. Anm. 29.

¹⁴ Als Adressat kommt der genannte Metropolit Acholius von Thessalonich in Frage oder der Bischof von Tomi. Vgl. J. Mansion, Les origines du christianisme chez les Gots, in: Anal. Boll. 33 (1914) 12–20.

¹⁵ Basileios, ep. 164, 2 (PG 32, 636 C).

sten. Wenn auch nicht ausdrücklich erwähnt, handelt es sich doch wohl um Goten, die seit der Räumung der Provinz Dacia Trajana im Jahre 271 das Gebiet nördlich der Donau besetzt hatten¹⁶.

Nun ist leider über die Gestalt des Eutyches über die Angaben des Basileios hinaus nichts weiteres bekannt. Eine zeitliche Einordnung nimmt er nur nach dem Kontrastschema „alte Zeit“ und „Gegenwart“ vor, wobei das „Heute“ mit negativen Merkmalen besetzt ist. „Denn unter uns ist keiner dem Eutyches gleich an Tugend; im Gegenteil, wir sind so weit davon entfernt, die Barbaren mit der Kraft des Geistes und der Wirksamkeit seiner Gaben bezähmen zu können, daß wir vielmehr die Gezähmten durch das Übermaß unserer Sünden wieder wild machen“¹⁷. Für einen exakten chronologischen Ansatz gibt dieser beliebte Topos der Geschichtsbetrachtung wenig her; bei einer Zeitspanne von gut hundert Jahren, seit denen Christen im Gotenland anzutreffen sind, möchte man allerdings noch in das dritte Jahrhundert für die Wirksamkeit des Eutyches gehen, soll die Klage des Basileios noch einen Sinn haben¹⁸. Das gemeinsame Wissen um die Tätigkeit dieses Glaubensboten in Kappadokien und in den Donauländern unterstreicht jedenfalls, daß man sich über den Ursprung des Christentums bei den Goten im klaren war.

3. Verfall der Stammesordnung und Übernahme des Christentums

Ein Beitrag von W. H. C. Frend in dem Werk „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“¹⁹ nahm vor einigen Jahren schon mit einem gewissen Vorbehalt die These von E. A. Thompson²⁰ auf, wonach die Christianisierung der Goten weniger auf Bischof Wulfila zurückzuführen sei als auf den zersetzenden Einfluß, den „die Wanderung in das römische Gebiet auf ihre herkömmlichen Glaubensüberzeugungen hatte“²¹. Ohne Zweifel zog die Begegnung der Goten mit dem politischen, sozialen und religiösen Ordnungsgebilde des römischen Reiches Rückwirkungen auf das eigene Stammesgefüge nach sich, nicht zuletzt für die religiösen Strukturen. Über die

¹⁶ H. Wolfram, *Geschichte der Goten* 57 f.

¹⁷ Basileios, ep. 164, 2 (PG 32, 636 CD).

¹⁸ K. Schäferdiek rückt seine Tätigkeit „sicher in die Zeit vor der Mitte des 4. Jh.“ (Germanenmission 502). L. Schmidt meint, daß er „vielleicht zu jenen Gefangenen gehörte“ (Ostgermanen 234); ähnlich W.-D. Hauschild, *Basilius von Caesarea*. Briefe II: Bibl. d. griech. Lit. 3 (Stuttgart 1973) 170, Anm. 183, und schon J. Mansion, *Les origines* 8 f.

¹⁹ *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I. Die Alte Kirche*, hg. v. H. Frohnes und U. W. Knorr (München 1974).

²⁰ Vgl. E. A. Thompson, *Christianity and the Northern Barbarians*, in: *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, hg. v. A. Momigliano (Oxford 1964) 56–78, bes. 76 f.; ders., *The Visigoths in the Time of Ulfila* (Oxford 1966).

²¹ W. H. C. Frend, *Der Verlauf der Mission in der Alten Kirche bis zum 7. Jahrhundert*, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I* 32–50, 40.

grundsätzliche Möglichkeit solcher Einflüsse hinaus sind konkrete Fakten für einen so begründbaren Wandel religiöser Überzeugungen bei den Goten freilich schwer auszumachen. Am ehesten ließe sich auf den Sieg Konstantins des Großen (306–337) über die Goten bei Marcianopolis im Jahre 332 verweisen, aus dem der Kirchenhistoriker Sokrates folgert, dieser germanische Stamm hätte aufgrund der erlittenen Niederlage „als erster der Religion des Christentums geglaubt“²². Das Denkschema von der Überlegenheit jener Religion, die der jeweilige Sieger vertritt, bricht hier offenkundig durch und es deutet eine Sicht der Gotenbekehrung im Sinne der Auflösung eigener Traditionen an²³. Allerdings sprechen die genannten missionarischen Aktivitäten sowie der weitgehende Fortbestand des gotischen Stammeswesens, nicht zuletzt in der Form des arianischen Bekenntnisses, gegen eine solche Interpretation. Christianisierung als Folge des Zerfalls einer Gesellschaft – diese These scheint also weder dem vielschichtigen Verlauf der Gotenmission gerecht zu werden, wie sie auch insgesamt die Durchsetzung der christlichen Botschaft in der spätantiken Welt nur unzureichend charakterisiert.

4. Wulfila und das gotische Christentum

In diesem Zusammenhang stellt sich erneut die Frage nach der Bedeutung Wulfilas für die Christianisierung der Goten. Während jüngst Knut Schäferdiek die geläufige Kennzeichnung Wulfilas als „Missionsbischof“ wegen der Gemeindebezogenheit des altkirchlichen Bischofsamtes nicht ganz zu Unrecht in Frage stellte²⁴, hatte E. A. Thompson aus historischen Gründen pointiert formuliert: „The apostle of the Goths did not convert the Goths to christianity“²⁵. Obwohl wir über die Missionierung der Westgoten im Vergleich zu anderen germanischen Stämmen relativ viele Nachrichten besitzen, hat die Widersprüchlichkeit der Aussagen zu unterschiedlichen bzw. schematisierenden Ergebnissen geführt, und zwar hin bis zur Frage nach dem Arianismus der Goten. Ein Beispiel dafür, mit welchen Vorurteilen die Diskussion belastet ist, liefert bereits Ambrosius († 397), der nicht zögert, die Prophezeiung Ezechiels (Kap. 38–39) von Gog als dem Erbfeind Israels auf die Goten zu übertragen: „Gog iste Gothus est“²⁶, und der Mailänder Bischof folgert weiter, daß die Barbaren den Ketzern folgen²⁷, eine Argumentation, gegen die schon die Illyrer auf dem Konzil von Aquileja (381) Widerspruch

²² Sokrates, hist. eccl. 1, 18, 4 (Hussey I 110).

²³ Vgl. O. Gschwantler, Art. Bekehrung und Bekehrungsgeschichte I. Ostgermanen, in: Reallex. d. Germ. Altertumskunde 2 (1976) 175–180, bes. 178 f.

²⁴ K. Schäferdiek, Bischof von Gotien 115. Zur Gestalt Wulfilas siehe A. Lipold, Art. Ulfila (Wulfila), in: PW II 17, 512–531.

²⁵ E. A. Thompson, The Visigoths 93.

²⁶ Ambrosius, De fide III 16, 138 (PL 16, 612 A). Diese Auslegung kritisiert aber Hieronymus, In Ezech. 21 praef. sowie Hebr. 10, und Augustin, Civ. Dei 20, 11. Vgl. G. Haendler, Wulfila und Ambrosius: Arb. z. Theol. 4 (Stuttgart 1961) 14.

²⁷ Ambrosius, De fide III 16, 140 (PL 16, 613 A).

einlegten²⁸. Die Identifikation staatlicher Interessen mit der Orthodoxie, die im Religionsgesetz (Cod. Theod. XVI 1, 2) vom 28. Februar 380 so deutlich zur Geltung kam, führte zwangsläufig zur Gleichsetzung von Reichsfeind und Häretiker, ein Umstand, der eine objektive Darstellung der gotischen Missionsgeschichte gewiß nicht erleichterte²⁹.

Da die Anfänge des Christentums bei den Goten in das 3. Jahrhundert zurückreichen, kann Wulfila, um 311 von gotisch-kappadokischen Eltern geboren, nicht als Glaubensbote des Anfangs gelten. Eine solche Rolle übte nach Auskunft des Basileios eher der schon erwähnte Eutyches, auch wenn über seine missionarische Wirksamkeit keine weiteren Nachrichten vorliegen. Wulfila tritt in unseren Gesichtskreis als Mitglied einer gotischen Gesandtschaft an den Hof Konstantins bzw. des Konstantius II., deren Zeitpunkt jüngst wieder eher in die letzten Regierungsjahre des großen Konstantins datiert wird³⁰. Ohne hier auf die Umstände seiner Weihe „ὑπο Εὐσεβίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἐπισκόπων“³¹ einzugehen, ist der Hinweis des Philostorgios auf die künftige Aufgabe Wulfilas bemerkenswert: „Χειροτονεῖται τῶν ἐν τῇ Γετικῇ χριστιανιζόντων“³², das heißt, er wurde „für die Christen im Gotenland“ geweiht. Diese Aufgabenumschreibung, wonach Wulfila für (alle) Christen in Gotien zuständig sei, entspricht dem bisher festgestellten Befund, daß die christliche Botschaft dort bereits Anhänger hatte. Im Hinblick darauf erscheint in der Tat die Annahme fragwürdig, Wulfila sei bei den Goten Missionsbischof gewesen³³. Gleichwohl wird man den missionarischen Auftrag eines Bischofs, der für ein Gebiet außerhalb der Reichsgrenzen bestellt ist, nicht ausklammern können, zumal sein Schüler Auxentius ausdrücklich bemerkt: „Episcopus est ordinatus, ut . . . regeret et corrigeret et doceret et aedificaret gentem gothorum“³⁴. So

²⁸ Diss. Max. 1. 3 (PL Suppl. 1, 696). Die Gleichstellung von Gog mit Gothus bedeutet also nicht, „daß Ambrosius von den Goten als Heiden redet“ (so *A. Fridh*, *Bekehrung der Westgoten* 138); vgl. folg. Anm.

²⁹ Vgl. *P. Scardigli*, *La conversione dei Goti al cristianesimo*, in: *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo: Settimana di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 14 (1967) 47–86; *K. Schäferdiek*, *Der germanische Arianismus*, in: *Misc. Hist. Eccl.* 3 = *Bibl. de la revue d'hist. eccl.* 50 (1970) 71–83; *A. Fridh*, *Die Bekehrung der Westgoten zum Christentum*, in: *Studia gotica*, hg. v. U. E. Hagberg (Stockholm 1972) 130–145; *H. Kuhn*, *Die gotische Mission. Gedanken zur germanischen Bekehrungsgeschichte*, in: *Saeculum* 27 (1976) 50–65; *R. Klein*, *Constantius II. und die christliche Kirche: Impulse d. Forschung* 26 (Darmstadt 1977) 250–265; *K. Schäferdiek*, *Wulfila. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof*, in: *ZKG* 90 (1979) 107–146.

³⁰ So plädiert *K. Schäferdiek* für das Jahr 336 (Bischof von Gotien 111). *Philostorgios*, *hist. eccl.* II 5 nennt die Zeit Konstantins, während *Sokrates* (*hist. eccl.* II 7, 2) und *Sozomenos* (*hist. eccl.* II 4,3) Kaiser Constantius II. nennen.

³¹ *Philostorgios*, *hist. eccl.* II 5 (GCS, Winkelmann 18).

³² *Ebd.* II 5 (GCS Winkelmann 18).

³³ So *G. Haendler*, *Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission*, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte*, hg. v. K. D. Schmidt u. E. Wolf 2 E (Göttingen 1976) 5. Vgl. auch *H. v. Schubert*, *Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs* (München-Berlin 1912) 53.

³⁴ *Diss. Max.* 56 (PL Suppl. 1, 705sq).

gewiß dem Schreiber hier eine verherrlichende Tendenz zu unterstellen ist, man wird darin doch eine zutreffende Umschreibung der Tätigkeit Wulfilas in Gotien erblicken dürfen. Wenn es gar im folgenden heißt: „gentem gothorum secundum evangelicam et apostolicam et profeticam regulam emendavit et vibere docuit, et christianos vere christianos esse manifestavit et multiplicavit“³⁵, dann bezieht sich diese Aussage offensichtlich auf eine missionarische Tätigkeit Wulfilas im umfassenden Sinn, wobei im „multiplicare“ auch ein Erfolg angesprochen ist³⁶.

Unter Hinweis auf die „Gemeindebezogenheit“ des altkirchlichen Bischofsamtes hat kürzlich Knut Schäferdiek die Bezeichnung Wulfilas als „Missionsbischof“ als „irreführend“ bezeichnet³⁷. Die Diskussion über die Angemessenheit einer solchen Ausdrucksweise hängt vom Verständnis eines „Missionsbischofs“ ab. Als Bezeichnung für einen nicht ortsgebundenen Bischof verwendete die frühe Kirche diesen Terminus nicht; auch der Chorbischof ist vom Ursprung her dem Leiter der civitas-Gemeinde zugeordnet³⁸. Die Bestellung Wulfilas zum Bischof von Gotien – also im Bereich einer geräumten römischen Provinz – kann die ausgeformte Territorialorganisation der werdenden Reichskirche nicht berücksichtigen; sie erfolgt auf Gotien allgemein, so wie Sokrates von einem Πέρσης ἐπίσκοπος spricht³⁹. Für diesen nicht näher umschriebenen Bereich übte Wulfila sicher auch missionarische Tätigkeit aus, freilich in Fortsetzung früherer Glaubensverkündigung.

Offenichtlich wegen religiös-politischer Spannungen kam es in Gotien zu Maßnahmen gegen die Christen, in deren Verlauf Wulfila nach siebenjähriger Tätigkeit, also um 346, mit einer Gruppe das Land verließ und sich südwärts der Donau, in der Provinz Moesia inferior, niederließ. Als „Goti minores“⁴⁰ genossen sie eine gewisse Selbständigkeit, die auch in dem Wulfila zugeeigneten Titel Primas zum Ausdruck kommt⁴¹. Jedenfalls handelt es sich bei den südlich der Donau und damit innerhalb der Reichsgrenzen sesshaft gewordenen Goten um eine geschlossen-christliche Bevölkerungsgruppe, als deren Bischof Wulfila eine fruchtbare Tätigkeit entfaltete. Nicht mit Unrecht hat man vermutet, daß in dieser Zeit seine gotische Bibelübersetzung zum Abschluß gekommen ist⁴². Aus der Bezeichnung Wulfilas als „ὁ τῶν Γότθων ἐπίσκοπος“⁴³ hat man weitreichende Schlüsse gezogen, und zwar hin bis zu kirchenrechtlichen Konsequenzen⁴⁴. Angesichts des Wechsels in der Terminologie und der durchaus geläufigen ethnischen Be-

³⁵ Diss. Max. 56 (PL Suppl. 1, 706).

³⁶ A. Fridh meint in dem Satz auch eine Konversionsbewegung vom orthodoxen zum arianischen Bekenntnis zu erkennen (Bekehrung der Westgoten 133).

³⁷ K. Schäferdiek, Bischof von Gotien 115.

³⁸ Vgl. E. Kirsten, Art. Chorbischof, in: RAC II 1105–1114.

³⁹ Sokrates, hist. eccl. I 8, 5 (Hussey I 36).

⁴⁰ Jordanes, Get. 267 (MG Auct. Ant V 1, 127).

⁴¹ Ebd. 267: „... cum suo pontifice ipsoque primate Vulfila“ (MG Auct. Ant V 1, 127). Als kirchlicher Titel ist „primas“ im 4. Jahrhundert noch nicht bezeugt.

⁴² Vgl. A. Lippold, Art. Ulfila 518.

⁴³ Sokrates, hist. eccl. II 41; IV 33 (Hussey/Bright 129; 210); Sozomenos, hist. eccl. IV 24, 1 (GCS 50, 178).

stimmung von Bischöfen⁴⁵ führt eine solche Interpretation doch wohl in die Enge; vor allem entspricht sie kaum der missionarischen Verantwortung, die beispielsweise der griechisch orientierte Bischof Johannes Chrysostomos († 407) für die Goten gezeigt hat⁴⁶. So gesehen ist die Verbindung Wulfilas mit dem transdanubischen Gotien schwerlich abgerissen, geschweige kirchenrechtlich gelöst worden. Zwar werfen die Nachrichten darüber literarische Probleme auf⁴⁷; aber am Fortbestand christlicher Gemeinden auch im transdanubischen Gotien kann kein Zweifel sein, wie uns neben den verbürgten Martyrien⁴⁸ auch die Gestalt des „Τοδδᾶς ὁ ἐπίσκοπος“ bezeugt⁴⁹. Der Schöpfer der gotischen Bibel ist darum mit seinem Einfluß auf die Heimat schwerlich auszuklammern, zumindest bis zum Ausbruch einer neuen Verfolgung (369–372) unter dem Fürsten Athanarich.

Die Christianisierung der Goten reicht also in ihren Anfängen zurück in das dritte Jahrhundert und kann darum vom Ursprung her nicht mit dem Arianismus in Verbindung gebracht werden. Bis in die Gegenwart bildet die Annahme des arianischen Bekenntnisses durch die Germanen ein viel-diskutiertes Problem, nicht zuletzt deshalb, weil die alten Quellen bereits unterschiedliche Nachrichten liefern⁵⁰. Wenn die Bischofsweihe Wulfilas im Umkreis der Kirchweihsynode von Antiochien (341) erfolgte – und selbst bei einem früheren Termin dürfte es gelten –, dann bilden wohl die dort verabschiedeten Formeln, vor allem das zweite Bekenntnis, die Leitthemen seines Glaubensbewußtseins⁵¹. Bekanntlich vermeiden diese Formeln das Stichwort von Nikaia, das ὁμοούσιος; aber ihre Verfasser distanzieren sich deutlich von Arios und sie artikulieren ein Christusbekenntnis, das man nicht vorschnell und polemisch in die arianische Ecke drängen kann. Da Wulfilas Glaube wohl von dieser Theologie geprägt war, haftet seiner Entwicklung kein dezidiert Arianismus an, vielmehr bewegt er sich – stark von biblischen Ansätzen geprägt⁵² – im Mittelfeld der theologischen Posi-

44 *K. Schäferdiek* erblickt in dem Ausdruck sogar eine Neudefinition, wenn er schreibt: „An die Stelle eines räumlich umschriebenen bischöflichen Kompetenzbereiches tritt ein ethnisch definierter, wobei „der Goten“ sicherlich nicht auf die Goten schlechthin, sondern nur auf die besondere, reichsansässig gewordene Gotengemeinschaft bezogen werden darf“ (Bischof von Gotien 125).

45 Auf der Synode von Antiochien 363 ist beispielsweise ein „Bischof der Araber“ anwesend.

46 Johannes Chrys., ep. 14, 5 (PG 52, 618); vgl. *P. Andres*, Der Missionsgedanke in den Schriften des Joh. Chrysostomos (Hünfeld 1935).

47 Sokrates, hist. eccl. IV 33 (Hussey/Bright 210); Sozomenos, hist. eccl. VI 37 (GCS 50, 294–297). Siehe *K. Schäferdiek*, Zeit und Umstände des westgotischen Übergangs zum Christentum, in: *Historia* 28 (1979) 90–97.

48 Vgl. *H. Delehaye*, Saints de Thraco et de Mosie, in: *Anal. Boll.* 31 (1912) 161–300.

49 Ebd. 215 f.

50 Nach Sozomenos, hist. eccl. VI 37, 8 (GCS 50, 195) erlag Wulfila den Mächten arianischer Propagandisten am Hof des Kaisers Valens.

51 Siehe Athanasios, De syn. 22–24 (Opitz II 1, 248–251).

52 Eine Arianisierung des Bibeltextes hat Wulfila in seiner Übersetzung der Heiligen Schrift im Grunde nicht vorgenommen. Vgl. *A. Lippold*, *Ulfila* 529.

tionen, und dies als Bischof einer germanischen Volksgruppe an der Grenze des Imperiums. Sein berühmtes Glaubensbekenntnis⁵³ enthält fraglos subordinierende (homöische) Elemente; doch scheint, daß schon frühzeitig der völkisch-politische Gegensatz das Urteil über die Glaubenshaltung der Goten getrübt hat⁵⁴.

Aus all diesen Betrachtungen geht hervor, daß der Einfluß des kleinasiatischen Christentums auf die Goten unübersehbar ist, und zwar von den Anfängen der Missionierung her. Diese Tatsache einerseits und eine gewisse Geschlossenheit des gotischen Stammes zum andern lassen darauf schließen, daß durchaus Beziehungen zu Ortskirchen innerhalb der Reichsgrenzen bestanden, solche Verbindungen jedoch nicht zu einer Romanisierung des gotischen Christentums führten, und zwar im Sinne einer westlich-lateinischen Überformung. Der vielschichtige Vorgang einer Verschmelzung bodenständig-dakischer Elemente mit der römischen Kultur, wie er seinen unübersehbaren Ausdruck in der rumänischen Sprache und in zahlreichen Monumenten des Landes an der unteren Donau gefunden hat, erfaßte offensichtlich den Stamm der Goten nur in einem geringen Maße. Ihre Christianisierung demonstriert, daß gerade in diesem Grenzraum zwischen Orient und Okzident dem Prozeß der Romanisierung Grenzen gesetzt waren.

⁵³ Diss. Max. 63 (PL Suppl. 1, 707). Vgl. die Analyse von K. Schäferdieck, Bischof von Gotien 152 ff.

⁵⁴ Nach Augustinus, Civ. Dei 18, 52 (CCL 48, 51) wurden im Gotenland zunächst katholische Christen verfolgt.

Epiphanius, Ancoratus und Ps-Athanasius, Contra Sabellianos

Von Reinhard M. Hübner

Zweimal begegnet im *Ancoratus* des Epiphanius völlig gleichlautend folgende Formel:

ἀεὶ γὰρ ἡ τριάς τριάς καὶ οὐδέποτε προσθήκην λαμβάνει. („Immer ist die Trias Trias und läßt niemals eine Vermehrung zu.“)¹

Diese kleine Formel faßt knapp zusammen, was Epiphanius in der Umgebung der ersten Stelle zum Teil mit denselben Worten, aber etwas ausführlicher formuliert. Ich zitiere im Hinblick auf einen unten folgenden Vergleich drei Texte, z. T. in größerem Umfang:

Πότε οὖν δύνασαι τολᾶν καὶ λέγειν ὅτι οὐκ ἦν πατήρ ὁ πατήρ, ἵνα καὶ υἱὸν τολμῆσης εἰπεῖν μὴ εἶναι (υἱόν); εἰ δὲ οὐ τολμᾶς ἀξίαν προσθεῖναι πατρί (τὸ γὰρ θεῖον ἐν ταυτότητι ὑπάρχει καὶ οὐκ ἐπιδέεται προσθήκης, οὐ δόξης οὐ προκοπῆς), ἴμάθε μὴ βλασφημεῖν, (. . .) ἀλλ' ἀεὶ πιστεῦε πατέρα ἀίδιον ἀληθῶς γεννήσαντα υἱόν, τὸν ἀεὶ ὄντως ὄντα πρὸς τὸν ὄντως ὄντα πατέρα. („Wann also kannst du dich unterstehen und sagen, der Vater war nicht Vater, damit du auch zu sagen wagst, der Sohn sei nicht (Sohn)? Wenn du es aber nicht wagst, dem Vater eine Würde hinzuzufügen (denn die Gottheit existiert in Identität und bedarf nicht einer Vermehrung, nicht einer Ehre, nicht eines Fortschritts), so ‚lerne nicht zu lästern‘, (. . .) sondern glaube, daß der Vater ewig einen wahrhaft ewigen Sohn gezeugt hat², der immer wirklich bei dem wirklich seienden Vater ist.“)³

οὐδὲ συναλοιφή ἐστι πατρὸς καὶ υἱοῦ, ἀλλὰ τριάς ἀεὶ οὕσα τῆς αὐτῆς οὐσίας. („Es gibt auch keine Verschmelzung von Vater und Sohn, sondern eine Trias, die immer ist und dieselbe *ousia* besitzt.“)⁴

ἡ τριάς (. . .) μηδὲν προσλαμβάνουσα δόξης μήτε ἀφαιρουμένη ἰδιότητος⁵. οὐδὲν γὰρ ἐν τριάδι κτιστὸν ἢ ἐπιγένητον, ἀλλ' ὁ μὲν πατήρ τὸν υἱὸν γενῶ, οὐκ ἦν δὲ ποτὲ χρόνος ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός. („Die Trias nimmt nichts an Ehre hinzu, noch verliert sie ihre Ewigkeit. Nichts ist

¹ *Ancor.* 7, 2 und 15, 6 (I 13, 22 f. und 24, 3 Holl).

² Ewige Zeugung bei Epiphanius z. B. auch *ancor.* 5, 6 (I 11, 19 Holl); 30, 6 (I 39, 21 f.); *haer.* 42, 16, 13 (II 186, 14 f.); 69, 70, 4 (III 218, 20–22); 76, 26, 4 (III 373, 18–21); 76, 28, 5 (III 377, 11 f.).

³ *Ancor.* 6, 1 f. (I 12, 5–8.10 f. Holl).

⁴ *Ancor.* 6, 10 (I 13, 9 f. Holl).

⁵ *Ancor.* 7, 6 (I 14, 12 Holl); ἰδιότητος. Ich verbessere aufgrund der Parallelen *haer.* 62, 3, 5 (siehe den oben folgenden Text) und *haer.* 74, 12, 7 (III 330, 15 f. Holl): (. . .) τῆς τριάδος οὐσης ἐν ταυτότητι δοξολογίας (. . .) καὶ μηδέποτε διαλειπούσης τῆς τριάδος τῆς αὐτῆς αἰδιότητος.

in der Trias geschaffen oder hinzugekommen, vielmehr zeugt der Vater den Sohn, es gab keine Zeit, da der Sohn nicht war.“⁶)

Die kurze, an erster Stelle zitierte Formel hat dem Epiphanius offenbar sehr gefallen, denn er wiederholt sie wenig später im 62. Kapitel des *Panarion* über Sabellius und die Sabellianer nahezu unverändert:

ἀλλὰ οὐ συναλοιφή ἡ τριάς, ὡς ὁ Σαβέλλιος ἐνόμισεν, οὔτε ἡλλοιωμένη τῆς ἰδίας ἀιδιότητός τε καὶ δόξης, ὡς ὁ Ἄρειος κενοφωνῶν ἐδογματίσεν, ἀλλ' αἰεὶ μὲν ἦν ἡ τριάς τριάς καὶ οὐδέποτε ἡ τριάς προσθήκην λαμβάνει κτλ. („Aber die Trias ist keine Verschmelzung, wie Sabellius meinte, noch gibt es eine Änderung ihrer eigenen Ewigkeit und Ehre, wie Arius in leerem Geschwätz behauptete; vielmehr war die Trias immer Trias, und niemals läßt die Trias eine Vermehrung zu“ usw.)⁷

In einer Passage des 74. Kapitels des *Panarion* über die Pneumatomachen, die Epiphanius teilweise wörtlich aus dem *Ancoratus* übernimmt, wie schon Karl Holl anmerkte, kehrt die Formel nochmals wieder, diesmal mit dem Zusatz: „Wie ich schon häufig sagte, immer ist die Trias Trias und läßt niemals eine Vermehrung zu.“⁸

Anklänge an diesen formelhaften Satz und seinen oben zitierten Kontext lassen sich auch noch an anderen Stellen bei Epiphanius entdecken, besonders häufig in *haer.* 76 über die Anhomoier und Aetius⁹.

Niemand käme auf den Gedanken, daß diese von Epiphanius geschätzte Formel nicht sein Eigentum ist. Aber sie steht ebenfalls – in sprachlich eleganterer Fassung – in dem pseudathanasianischen Traktat, der bei Migne unter der Bezeichnung *Contra Sabellianos* (PG 28, 96–121) abgedruckt ist. Um den Vergleich mit den oben angeführten Texten aus dem *Ancoratus* zu ermöglichen, zitiere ich die entsprechende Stelle des Ps-Athanasius, zu dessen Identität ich mich bereits geäußert habe¹⁰, in ihrem Zusammenhang. Der Autor (Apolinarius von Laodicea) zitiert *Jo* 14, 10 als Argument des „Judaisierenden“ – nach meiner Meinung des Photin von Sirmium – für die Einpersonalität Gottes, widerlegt es und formuliert seine eigene Theologie:

Ἄλλ' εἴρηται, φησίν, ὅτι Ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί. οὐκ ἔστι δὲ λόγος ἐν καρδίᾳ τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ· οὐ τοίνυν οὐδὲ ὁ υἱὸς λόγος ἐν καρδίᾳ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ λόγος ζῶν ἀπὸ ζῶντος πατρὸς θεοῦ, ἀιδίῳ γεννήσει πεφηνῶς, ἀνάρχως τῷ πατρὶ συνών· ὡς μηδέποτε μόνον ἐπινοεῖσθαι τὸν πατέρα. αἰεὶ γὰρ τριάς ἡ τριάς καὶ προσθήκην θεότητος οὐ

⁶ *Ancor.* 7,6 f. (I 14,11–14 Holl).

⁷ *Haer.* 62,3,5 f. (II 392,3–6 Holl).

⁸ *Haer.* 74,12,1 (III 329,27 f. Holl).

⁹ Vgl. Epiphanius, *de fide* 14,2 (III 514,19 f. Holl): οὐσαν δὲ αἰεὶ τὴν τριάδα καὶ μηδέποτε προσθήκης ἐπιδομένην κτλ.; *haer.* 76,25,7 (III 372,24–26 Holl); 76,29,9 (III 379,2–5); 76,35,11 (III 385,14–20); 76,38,3 (III 390,13–17); 76,38,9 (III 391,10–13); 76,46,4 (III 400,3–7); 76,48,6 (III 402,14–18).

¹⁰ Vgl. R. M. Hübnert, Die Hauptquelle des Epiphanius (*Panarion*, *haer.* 65) über Paulus von Samosata: Ps-Athanasius, *Contra Sabellianos*, in: Von Konstantin zu Theodosius. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 4. Jahrhunderts. Wilhelm Schneemelcher zum 65. Geburtstag. Hrsg. von W. A. Bienert und K. Schäferdiek = ZKG 90 (1979) 55–74 = (201)–(220).

λαμβάνει. οὐδ' ὁ μὴ πρότερον ὄν σὺν τῷ πατρὶ προστίθεται ὕστερον ὁ υἱός, οὐδὲ τῷ υἱῷ τὸ πνεῦμα ἐπιγίνεται. τὰ γὰρ ἀπὸ τινος ἀρχῆς γεγενημένα καὶ ποιήματά ἐστι καὶ δοῦλα καὶ τῇ τριάδι συναριθμείται οὐδαμῶς.

(„Aber es heißt, so sagt er: ‚Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir‘ (Jo 14, 10). Der Vater ist aber nicht ein Logos im Herzen des Sohnes, und also ist auch der Sohn nicht ein Logos im Herzen des Vaters, sondern lebendiger Logos vom lebendigen Gott Vater, durch ewige Zeugung erschienen, anfangslos mit dem Vater zusammen, da es sich nicht denken läßt, daß der Vater jemals allein gewesen sei. Denn immer ist die Trias Trias, und eine Vermehrung der Gottheit läßt sie nicht zu. Weder wird der Sohn, als wäre er vorher nicht mit dem Vater zusammen, später angefügt, noch kommt zum Sohn der Geist hinzu. Denn was durch ein Prinzip entstanden ist, ist Machwerk und Sklave und kann niemals zusammen mit der Trias gezählt werden.“)¹¹

Nicht nur der kleine, von Epiphanius erstmals *Ancoratus* 7, 2 gebrachte Satz: „Immer ist die Trias Trias . . .“ findet sich in *Contra Sabellianos* 7, sondern es stimmen auch weitere Gedanken dieser Passage mit den oben aus *Ancoratus* 6 und 7 zitierten Texten überein: die Polemik gegen die „sabellianische“ Aufhebung der Eigenständigkeit des Logos, die ewige Zeugung, das immerwährende und anfangslose Beieinandersein von Vater und Sohn, die Zurückweisung von irgendetwas Geschaffenem oder Hinzugekommenen in der Trias, und diese Themen werden teilweise mit denselben Worten formuliert. Bei genauem Vergleich zwischen *Ancoratus* und *Contra Sabellianos*

¹¹ Ps-Athan., c. *Sabell.* 7 (PG 28, 108 C–D). Der zweite Teil des zitierten Textes hat zweifelsfrei große Ähnlichkeit mit der *expositio fidei* des Gregor Thaumaturgus, besonders ihrem letzten Abschnitt (bei Greg. Nyss., *vita Gregor. Thaum.*: PG 46, 912 D–913 A). Daß aber nicht etwa dieses Glaubensbekenntnis die unmittelbare Quelle des Epiphanius ist, erkennt man schon daran, daß der so charakteristische Satz: „Immer ist die Trias Trias . . .“ darin nicht vorkommt.

Luise Abramowski, *Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit*: ZKG 87 (1976) 145–166, hat das Bekenntnis dem Thaumaturgen abgesprochen und als ein – sicher nach 379 entstandenes – Produkt der Reaktion des Gregor von Nyssa erklären wollen (ebd. 160 bis 162). Dies ist jedoch schon durch die wörtliche Bezeugung des Schlußsatzes des Bekenntnisses bei dem wenigstens 20 Jahre früheren Ps-Basil., *adv. Eunom.* V (PG 29, 753 B) ausgeschlossen; dort finden sich noch zahlreiche andere Parallelen. Die Frage der Authentizität der *expositio* bedarf noch weiterer Untersuchung.

Auf ausgeprägte Parallelen zwischen der *expositio fidei* des Gregor Thaumaturgus und Athan., c. *Ar.* I 18, hat Martin Tetz hingewiesen (Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellianische *Expositio fidei* ad Athanasium des Diakons Eugenios von Ankyra: ZNW 64, 1973, 75–121, hier 80. 107. 112 f.). Wenigstens ebenso spezifisch erscheinen mir dazu noch die Übereinstimmungen zwischen *contra Sabellianos* (7; 8; 11) und c. *Ar.* I 17 und 18; weitere Parallelen ließen sich aufzeigen. Ähnliches gilt für c. *Ar.* II (ein Beispiel unten Anm. 29) und c. *Ar.* III (vgl. z. B. das Paradigma des Kaisers und kaiserlichen Bildes c. *Ar.* III 5 und c. *Sabell.* 6, oder die Auslegung von Jo 14, 10 in c. *Ar.* III 6: PG 26, 332 C und c. *Sabell.* 7: PG 28, 109 B); zu einem Vergleich zwischen der *ep. ad Epict.* 8 f. und c. *Sabell.* 7 siehe den Schluß des Beitrags. Die Beziehungen zwischen diesen Schriften erfordern noch eine ausführliche Behandlung.

lassen sich noch weit mehr Übereinstimmungen in der trinitarischen Terminologie entdecken, auf deren Kennzeichnung ich aber hier verzichte, weil es mir nur um den Aufweis der Quellen des Epiphanius geht. Sobald dies geschehen ist, kann die reizvolle Aufgabe in Angriff genommen werden zu überprüfen, inwieweit die Trinitätstheologie des Epiphanius von den festgestellten Quellen beeinflusst ist.

Man könnte sich natürlich auf den Standpunkt stellen, daß die oben angezeigten Parallelen zufällig seien, oder aber daß der pseudathanasianische Autor von Epiphanius abhängig ist. Daß wir es nicht mit zufälligen Parallelen zu tun haben, ergibt sich jedoch aus weiteren spezifischen Übereinstimmungen zwischen *Contra Sabellianos*, dem *Ancoratus* und *haer.* 62 über Sabellius. Ich beginne der Einfachheit halber mit *haer.* 62. Gleich im ersten Paragraphen dieses Kapitels legt Epiphanius dem Sabellius und seinen Anhängern einen anthropologischen Vergleich für die Trinität in den Mund. Er sagt:

„Es lehrt dieser (scil. Sabellius) und die von ihm ausgegangenen Sabellianer, daß derselbe Vater sei, derselbe Sohn sei, derselbe Heiliger Geist sei, so daß auf eine einzige Hypostase drei Benennungen kommen; oder auch: Wie im Menschen Leib und Seele und Geist, so sei sozusagen der Vater der Leib, der Sohn gewissermaßen die Seele, der Geist aber wie der des Menschen, so auch sei der Heilige Geist in der Gottheit.“ (ἢ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ πνεῦμα, καὶ εἶναι μὲν τὸ σῶμα ὡς εἶπεῖν τὸν πατέρα, ψυχὴν δὲ ὡς εἶπεῖν τὸν υἱόν, τὸ πνεῦμα δὲ ὡς ἀνθρώπου, οὕτως καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν τῇ θεότητι.)¹²

Auch dieser anthropologische Vergleich für die Trinität, mit dem die triadische Struktur der Einpersönlichkeit Gottes veranschaulicht werden soll, hat sein Gegenstück in Ps-Athanasius, *Contra Sabellianos*. Nachdem der Autor in § 12 zweimal kurz die Vorstellung zurückgewiesen hat, die Einheit der Drei (des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes) könne man sich in Analogie zu einer einzigen aus drei ungetrennten, eingekörperten Teilen zusammengesetzten Wirklichkeit denken¹³, gibt er in § 13 deutlicher zu erkennen, gegen welches Trinitätsmodell seines „judaisierenden“ Gegners er polemisiert. Er verwahrt sich zunächst dagegen, aufgrund seiner eigenen Trinitätstheologie gezwungen zu sein, aus der Trias eine Monas zu machen, und fährt dann fort:

„Ich unterstelle aber auch nicht, daß wie der Mensch aus dreien, nämlich Geist, Seele, Leib, zusammengesetzt ist, so auch Gott (zusammengesetzt) sei, wie es ebenfalls jene frech behaupten (οὐδὲ ἀνθρώπων ἐκ τριῶν ὑπονοῶ σύνθετον, πνεύματος, ψυχῆς, σώματος, οὕτω καὶ θεόν, καθάπερ κάκεῖνοι τολῶσιν) . . . Denn die Teile des Zusammengesetzten und die Bewegungen des sich Bewegenden haben überhaupt keine Gemeinsamkeit mit der unzusammengesetzten und unveränderlichen Natur.“¹⁴

¹² *Haer.* 62, 1, 4 f. (II 389, 11–16 Holl).

¹³ Ps-Athanas., *c. Sabell.* 12 (PG 28,116C): Μὴ τοίνυν ὡς ἐνώματα ἀδιαίρετα μέρη φανταζόμεθα (τὰ) τρία. (116D–117A): οὐχ ἓν ἐκ τριῶν πρᾶγμα συντιθεῖς.

¹⁴ Ebd. 13 (PG 28,117A–B).

Es ist deutlich, daß der Pseudathanasianer hier dasselbe trinitätstheologische Modell bekämpft, das Epiphanius im oben zitierten Text aus *haer.* 62 als Eigentum des Sabellius ausgibt. An drei Stellen des *Ancoratus* spielt nun offenbar Epiphanius auf dasselbe Modell an, ohne aber zu sagen, welchen Häretiker er im Auge hat. Die auffälligste Parallele hat bereits K. Holl in seinen Noten zu *haer.* 62,1 angezeigt. Sie steht *Ancoratus* 81,5 f.:

ὑπόνοιαν δὲ ἔχει τοιαύτην κεκοιμημένην, ὡς ἀφ' ἡμῶν τὸ θεῖον ἀπεικάσας, λέγων ἐν ἑαυτῷ, ὅτι ὡς ἔχω σῶμα καὶ φυγὴν καὶ πνεῦμα ἀνθρώπειον, οὕτω καὶ ἡ θεότης. πατὴρ μὲν ὡς εἰπεῖν τὸ εἶδος, υἱὸς δὲ ὡς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ φυγῇ, πνεῦμα δὲ ὡς περὶ τὸ ἐμπνέον διὰ τοῦ ἀνθρώπου. τινὲς γὰρ δολιεύονται καὶ οὕτως νομίζουσι τὴν θεότητα. („Dieser – nämlich: Häretiker – hegt eine heimliche Unterstellung derart, daß er die Gottheit mit uns vergleicht und bei sich erklärt: Wie ich Leib und Seele und einen menschlichen Geist habe, so auch die Gottheit. Der Vater ist sozusagen die Gestalt (scil. des Leibes), der Sohn wie die Seele im Menschen, der Geist wie der, der den Menschen durchweht. Es gibt einige, die sich verstellen und die Gottheit auf diese Weise auffassen.“)¹⁵

Die beiden anderen, im Verhältnis zu dieser ausführlichen Darlegung eher kärglichen Anspielungen auf dasselbe anthropologische Beispiel für die Trinität stehen *Ancoratus* 8 und 12. Im Unterschied zur Passage *Ancoratus* 81 ist hier aber noch der Gedanke einer in Gott nicht akzeptablen Zusammensetzung aus dem Text des Ps-Athanasius aufgenommen¹⁶.

Die Übereinstimmungen zwischen dem pseudathanasianischen Traktat *Contra Sabellianos* und *Ancoratus* und *Panarion* lassen sich nicht durch den Hinweis auf eine gemeinsame Quelle über Sabellius oder durch die Abhängigkeit des Ps-Athanasius erklären. Denn Epiphanius hat den kleinen Traktat *Contra Sabellianos* in *haer.* 65 nachweislich für seine Darstellung des Paulus von Samosata benutzt und teilweise wörtlich ausgeschrieben¹⁷. Er hat ihn ebenfalls in *haer.* 71 über Photin von Sirmium verwendet¹⁸. Also ist dieser Traktat auch die Quelle der oben festgestellten Übereinstimmungen im *Ancoratus* und *haer.* 62 über Sabellius. Eine sorgfältige Lektüre des *Ancoratus* zeigt, daß das Pseudathanasianum auch noch an anderen Stellen dieses Buches seine Spuren hinterlassen hat. Gleiches gilt für das *Panarion*. Sie lassen sich leichter und sicherer identifizieren, wenn man zum Vergleich heranzieht, was Epiphanius in *haer.* 65 über Paul von Samosata aus dem Text *Contra Sabellianos* gemacht hat¹⁹.

Aus diesem Befund ergibt sich: 1. Der oben angeführten Stelle *haer.* 62, 1, 5 über den anthropologischen Vergleich, den angeblich Sabellius für die Trinität benutzt haben soll, kommt für diesen Theologen kein Quellenwert

¹⁵ *Ancor.* 81,5 f. (I 102,1–6 Holl).

¹⁶ *Ancor.* 8,6 (I 15,12 f. Holl): πνεῦμα γὰρ θεοῦ καὶ πνεῦμα τοῦ πατρὸς καὶ πνεῦμα υἱοῦ, οὐ κατὰ τινα σύνθεσιν, καθάπερ ἐν ἡμῖν φυγὴ καὶ σῶμα κτλ. *Ancor.* 12,1 f. (I 20,8–15 Holl).

¹⁷ Siehe den oben Anm. 10 angezeigten Aufsatz.

¹⁸ Vgl. *haer.* 71, 4, 1–3 (III 253, 9–15 Holl) und Ps-Athan., c. *Sabell.* 2; 13 (PG 28, 97 B–D; 117 B).

zu. Der Vergleich stammt aus *Contra Sabellianos* und ist nach den Aussagen des Autors dieser Schrift Eigentum eines „judaisierenden“, in den Spuren des Samosateners wandelnden Theologen, den ich für Photin von Sirmium halte.

2. Der pseudathanasianische Traktat *Contra Sabellianos* ist vor 374 geschrieben, denn er wird in dem sicher 374 verfaßten *Ancoratus* bereits benutzt²⁰.

Wenn es zutrifft, daß Apolinarius von Laodicea der Autor der Schrift *Contra Sabellianos* ist, wie ich das anderorts zu beweisen versucht habe²¹, so hindert nichts anzunehmen, daß Epiphanius die Schrift vom Verfasser selbst oder aber aus seinem Anhängerkreis erhalten hat. Das müßte geschehen sein, bevor er nach Antiochien reiste, um zwischen den nizänischen Parteien der Eustathianer unter Paulinus und der Apollinaristen unter Vitalis zu vermitteln, da diese Reise doch wohl eher ins Jahr 376 als 374 zu setzen ist²². Daß er bis zu diesem Zeitpunkt den Apolinarius überaus hoch geschätzt hatte und sich nur widerwillig von dessen Häresie überzeugen mußte, sagt er selbst in *haer.* 77²³.

Ich erlaube mir hier eine These zur Rolle der Schrift *Contra Sabellianos* zu formulieren, obwohl sie nicht im strengen Sinn demonstrel ist. Um 370 waren Schüler des Apolinarius nach Cypern gekommen und hatten mit ihren Aussagen, die Epiphanius als Mißverständnisse der Lehren ihres Meisters betrachtete, solche Verwirrung gestiftet, daß man sich zu einer synodalen Widerlegung genötigt sah. Aufgrund der ihm zugegangenen Kopie der Synodalakten schrieb Athanasius seinen Brief an Epiktet von Korinth, den auch Epiphanius dem 77. Kapitel des *Panarion* über Apolinarius einfügt²⁴. Darin fallen einige Wendungen auf, die stark an die Formel aus *Contra*

¹⁹ Vgl. z. B. die Darlegung über *Jo* 5, 31 und 8, 14 in *ancor.* 3, 4–8 (I 8, 18–9, 10 Holl), *haer.* 65, 7, 10–13 (III 10, 26–11, 6 Holl) und Ps-Athan., *c. Sabell.* 3 (PG 28, 101C–104A). Michael Mees (Text und Textverständnis von *Jn* 8, 12–59 in den Werken des Epiphanius von Salamis: Laurentianum 20 (1979) 501–525, hier 505) vermerkt, daß Epiphanius in *ancor.* 3, 5 und 3, 8 eine Textvariante von *Jo* 8, 14 zitiert. Dieselbe Variante steht auch in seiner Vorlage *c. Sabell.* 3 (PG 28, 104A), so daß sich eine besondere Absicht des Epiphanius daraus nicht erschließen läßt.

²⁰ Zum Datum vgl. *ancor.* 60, 5 und 119, 1 (I 72, 12–73, 3 und 147, 24–28 Holl); W. Schneemelcher, Epiphanius von Salamis: RAC 5 (1962) 914.

²¹ Vgl. den Hinweis in ZKG 90 (1979) 60 = (206) Anm. 34.

²² Epiph., *haer.* 77, 20, 3–7; 22, 5 (III 434, 13–27; 435, 30–32 Holl). Zum Datum vgl. H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen (Tübingen 1904 = Hildesheim, New York 1970) 15: „Etwa im Jahre 374“; E. Mühlberg, Apollinaris von Laodicea = FKDG 23 (Göttingen 1969) 50–53. 219: „spätestens 376“; J. Frederic Dechow, Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen. Ph. D. Diss. University of Pennsylvania 1975, 50–54, entscheidet sich nach umsichtiger Diskussion der Quellenangaben und Literatur für 376.

²³ *Haer.* 77, 1, 1–2, 2; vgl. ebd. 18, 15–19, 10 (III 416 f.; 432 f. Holl).

²⁴ *Haer.* 77, 2, 3–7 (III 417, 5–24 Holl); anschließend die *epistula ad Epictetum*, die bei Migne PG 26, 1049–1069 abgedruckt ist. Zu den Vorgängen vgl. die (oben Anm. 22) zitierte Arbeit von J. F. Dechow 42–45.

Sabellianos 7 („Denn immer ist die Trias Trias, und eine Vermehrung der Gottheit läßt sie nicht zu“) anklagen und eine Kenntnis dieses Traktats – oder zumindest dieses Argumentationsstückes des Traktats – voraussetzen scheinen, und zwar sowohl bei den von Athanasius nach den Synodalakten zitierten (apolinaristischen) Irrlehrern wie bei Athanasius selbst. Wir befinden uns hier aber in einem christologischen Kontext; der Gedanke der Ewigkeit und Unvermehrbarkeit der Trias bildet die Prämisse für die Schlußfolgerung der Apolinarius-Schüler, daß der Leib des Logos ihm konsubstantial (*homoousion*) sein müsse, damit aus der Trias nicht eine Tetras entstehe. Ich zitiere Athanasius in Anlehnung an die Übersetzung von Joseph Lippl:

„In heftiger Scham werden aber alle jene erröten, die gar auf den Gedanken verfielen, es könnte statt der Trias eine Tetras entstehen, wenn man sage, der Leib sei aus Maria. ‚Denn wenn wir behaupten‘, sagen sie, ‚daß der Leib dem Logos konsubstantial (*homoousion*) ist, bleibt die Trias Trias (μένει ἡ τριάς τριάς), da der Logos nichts Fremdes in sie einführt; wenn wir aber sagen, der aus Maria stammende Leib sei ein menschlicher Leib, so muß, da der Leib der *ousia* nach etwas Fremdes und der Logos in ihm ist, eine Tetras statt der Trias entstehen aufgrund der Hinzufügung des Leibes‘ (διὰ τὴν τοῦ σώματος προσθήκην).“²⁵

Daß wir es hierbei mit der Abwandlung eines Arguments zu tun haben, das Apolinarius selbst gegen die vorgebracht hat, die die Annahme eines vollständigen Menschen durch den Logos vertreten, ist zweifelsfrei, wie ein Blick auf parallele Äußerungen lehrt²⁶. Die Frage, ob er selbst durch seine diffizilen Erklärungen der Schlußfolgerung auf die Homouseität des Leibes Christi mit dem Logos Vorschub geleistet hat, braucht hier nicht erörtert zu werden²⁷. In unserem Zusammenhang interessiert nur dies, daß doch

²⁵ Athan., *ad Epict.* 8 (PG 26, 1064B–C); 13, 14–14, 3 ed. Georgius Ludwig, Athanasii epistula ad Epictetum, Diss. phil. (Jena 1911); Übersetzung nach Joseph Lippl, in: Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften, 1. Band = BKV²13 (Kempten und München 1913) 513; vgl. *ad Epict.* 2 (1053A–B).

²⁶ Vgl. Apolinarius, *kata meros pistis* 31 (179B, 4–11 Lietzmann); *apodeixis*, fg. 82 (224, 25–31 Lietzmann), bei Gregor. Nyss., *adv. Apolin.* (201, 25–202, 13 F. Mueller = GNO III 1 Jaeger); *quod unus sit Christus* 3 (296, 3–15 Lietzmann); Ps-Athan., *c. Arian.* IV 21 (PG 26, 500A–B), dazu Anton Stegmann, Die pseudo-athanasianische »IVte Rede gegen die Arianer« als »κατὰ Ἀρειανῶν λόγος« ein Apollinarisgut (Tübingen 1917).

²⁷ Vgl. Apolin., *de fide et inc.* 3–7 (194–199 Lietzmann); fg. 117; 153 (235 f.; 248 L.); dazu die Diskussion bei Henri de Riedmatten, Sur les notions doctrinales opposées à Apollinaire: RevThom 51 (1951) 553–571, hier 563 f.; ders., La Christologie d'Apollinaire de Laodicée: Stud. Patr. 2 = TU 64 (Berlin 1957) 208–234, bes. 218–222; E. Mühlenberg, Apollinaris (oben Anm. 22) 206; Elie D. Moutsoulas, La Lettre d'Athanasie d'Alexandrie à Epictète, in: Politique et théologie chez Athanasie d'Alexandrie. Actes du colloque de Chantilly 23–25 Septembre 1973, éd. par Ch. Kannengiesser = Théologie historique 27 (Paris 1974) 313–333, hier 322–324; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), (Freiburg, Basel, Wien 1979) 483–485.

offenbar der aus *Contra Sabellianos* 7 bekannte Grundsatz der Unvermehrbarkeit der ewigen Trias der Sache und dem Wortlaut nach vorausgesetzt und lediglich einem neuen Ziele dienstbar gemacht worden ist. In der Antwort des Athanasius vermehren sich die wörtlichen Anklänge an die Formel. Er dreht das Argument der Apolinaristen herum und beweist ihnen, daß gerade die Behauptung der Konsubstantialität des Leibes Christi zu einer Tetras führt: „Denn wie der Sohn nach den Vätern²⁸ dem Vater zwar konsubstantial (*homoousios*), aber doch nicht selbst der Vater ist, sondern als Sohn beim Vater²⁹ konsubstantial genannt wird, so ist auch der konsubstantiale Leib des Logos nicht der Logos selbst, sondern ein zweites neben dem Logos. Wenn er aber ein zweites ist, so ist nach ihren Anschauungen ihre Trias eine Tetras. Denn die wahre und wirklich vollkommene und unteilbare Trias duldet keine Vermehrung (οὐ γὰρ ἡ ἀληθινή καὶ ὄντως τελεία καὶ ἀδιαίρετος τριάς δέχεται προσθήκην), sondern nur die von ihnen erdachte.“³⁰

Die weiter folgenden, an die oben zitierte Passage aus *Contra Sabellianos* 7 anklingenden Sätze gebe ich hier ohne Rücksicht auf ihren Kontext wieder:

καὶ ὑπονοοῦντες δύνασθαι τὴν θεότητα προσθήκην λαμβάνειν· καὶ ἠγνόησαν ὅτι οὐ διὰ προσθήκην θεότητος γέγονε σὰρξ ὁ λόγος κτλ.³¹

ἢ μέντοι τριάς καὶ λαβόντος ἐκ Μαρίας σῶμα τοῦ λόγου τριάς ἐστίν, οὐ δεχομένη προσθήκην οὐδὲ ἀφαίρεσιν, ἀλλ' αἰεὶ τελεία ἐστὶ κτλ.³²

²⁸ So der Text bei Migne und Ludwig; bei Epiphanius, *haer.* 77, 11, 2 (III 425, 15 Holl): κατ' αὐτοῦς.

²⁹ Athan., *ad Epict.* 9 (PG 26, 1064C): ἀλλὰ υἱὸς πρὸς πατέρα λέγεται ὁμοούσιος. Zu diesem auf Jo 1, 1 fußenden Argument gegen eine ‚sabellianische‘ Interpretation des *homoousios* vgl. Ps-Athan., *c. Sabell.* 2 (PG 28, 97C–D): „Und deshalb bezeichnen sie Gott zusammen mit dem Logos als eine einzige Person, wie sie ja auch den Menschen zusammen mit seinem Logos einen einzigen Menschen nennen. Dabei gehen sie nicht im geringsten über die Anschauungen der Juden hinaus, die den Evangelisten nicht anerkennen, der gleich zu Beginn ruft: ‚Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und der Logos war Gott.‘ Denn wenn Gott den Logos im Herzen hat, ohne daß er in Wahrheit aus ihm als Gott aus Gott gezeugt ist: wie wäre dann wohl der Logos bei Gott und wie wäre er Gott? Denn der Logos des Menschen ist nicht ein Mensch bei einem Menschen, da er weder lebendig ist noch subsistierend, vielmehr bloß eine Bewegung eines lebendigen und subsistierenden Herzens; soeben gesagt, ist er schon nicht mehr, und auch häufig ausgesprochen, bleibt er doch niemals.“

Athan., *c. Ar.* II 35 (PG 26, 221B. C): „Und der Logos der Menschen besteht aus Silben, er lebt weder, noch wirkt er etwas, sondern bringt lediglich den Gedanken des Redenden zum Ausdruck, geht nur aus und geht vorüber, ohne wieder zu erscheinen, da er auch überhaupt nicht war, bevor er ausgesprochen wurde. Deshalb lebt er auch nicht, noch wirkt er etwas, noch ist der Logos der Menschen überhaupt ein Mensch. (...) ihr Logos subsistiert nicht.“ (Übersetzung weitgehend nach Anton Stegmann, in BKV²¹³, S. 167 f., s. oben Anm. 25).

³⁰ Athan., *ad Epict.* 9 (PG 26, 1064C–1065A); 14, 8–13 Ludwig; vgl. Ps-Athan., *c. Apollin.* I 9 und 12 (PG 26, 1108B–1109A und 1113C).

³¹ Ebd. (1065A); 15, 2–4 Ludwig.

³² Ebd. (1065B); 15, 11–13 Ludwig.

Besonders merkwürdig – und wie mir scheint, eben deshalb als Anlehnung an den Text *Contra Sabellianos* 7 am besten erklärbar – ist die damit wörtlich übereinstimmende Wendung, der Logos sei nicht zwecks Vermehrung der Gottheit (προσθήκην θεότητος) Fleisch geworden. Ich werte die angezeigten Parallelen als Zeichen dafür, daß der pseudathanasianische Traktat, den Epiphanius seit 374 so reichlich benutzt hat, schon bei den Synodalverhandlungen, von denen *haer.* 77, 2, 5 f. berichtet wird, eine Rolle gespielt hat, und daß er auch dem Athanasius bekannt war. Damit rücken wir für *Contra Sabellianos* über die Abfassungszeit des *Ancoratus* (374) mindestens vor die Entstehung des Briefes an Epiktet, d. h. also, wenn man Martin Tetz folgt, über „die Jahreswende 371/372“ hinauf³³. Daß sich Spuren der Theologie und des Wortlauts von *Contra Sabellianos* auch in den Arianerreden des Athanasius finden lassen, habe ich angedeutet³⁴. Diese Frage bedarf aber noch einer sehr sorgfältigen Untersuchung und Behandlung.

³³ Martin Tetz, Markellianer (oben Anm. 11) 120; ebenso ders., Athanasius von Alexandrien: TRE 4 (1979) 344, 31 f. Keine durchschlagenden Gründe für die von ihm vertretene Frühdatierung (360–361) bringt Methodios of Aksum, When was the ad Epictetum written?, in: Pluralisme et Oecumenisme en Recherches Théologiques. Mélanges offerts an R. P. Docks, O. P., par Y. Congar e. a. = Bibliotheca Ephem. Theol. Lovan. 43 (Paris-Gembloux 1976) 23–26.

³⁴ Vgl. oben Anm. 11 und 29.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Franklin H. Littell: Atlas zur Geschichte des Christentums. Deutsche Bearbeitung Erich Geldbach. Wuppertal (R. Brockhaus) 1980. 168 S., geb. DM 98,-.

Die deutsche Ausgabe des 1976 erschienenen *Macmillan Atlas History of Christianity* bemüht sich um eine gewisse Anpassung an deutsche Gegebenheiten und damit zum Teil auch eine perspektivische Entzerrung insbesondere durch die Einschaltung einiger neuer Textabschnitte und Karten zur Geschichte der Reformation und Neuzeit, ohne damit die Gesamtkonzeption zu ändern und ohne auch sonderlich um die Ausmerzung von Fehlern oder Unkorrektheiten der Darstellung besorgt zu sein. Die 194 ein- oder zweifarbigen, nur in wenigen Ausnahmefällen ganzseitigen Karten und Graphiken von unterschiedlichem, zumeist aber recht begrenztem Informationswert sind weniger tragendes Element des Ganzen als vielmehr Beiwerk zu einem erzählenden Text, neben dem sie zuweilen allerdings auch wieder recht beziehungslos stehen können. Dieser Text macht mehr als die Hälfte des Umfangs aus und sucht ein skizzenhaftes Gesamtbild von der Geschichte des Christentums zu vermitteln. Die beherrschende konzeptionelle Vorgabe ist dabei ein mennonitisches ekklesiologisches Leitbild, für das Kirche im authentischen Sinn die als „Freiwilligkeitskirche“ sich darstellende Personengemeinschaft ist, die ihre sachliche Legitimität in der Selbstdarstellung nach einem idealtypischen Bilde der Urkirche findet und damit ihrer Umwelt im Entwurf einer „Gegenkultur“ gegenübertritt. Von dieser Grundvoraussetzung, die die Möglichkeit legitimer christlicher Vergesellschaftung letztlich in eine subkulturelle Minderheitenexistenz verweist, werden die Urteilkategorien gewonnen, die zur Periodisierung der Geschichte des Christentums führen. Sie erfolgt nach dem alten ideologischen dreigliedrigen Schema der Abfalls- und Restitutionstheorie, das zwangsläufig eine elitäre Selbstverabsolutierung der gegenwärtigen Position impliziert, aus der heraus es jeweils entworfen wird. In einer durchgängigen Animosität gegenüber „etabliertem“ Kirchentum macht sich dann auch dieser Moment bemerkbar.

Auf einen der „frühen Christenheit“ (und ihrer Umwelt) gewidmeten ersten Teil folgt dem Periodisierungsschema entsprechend ein zweiter unter der Überschrift „Das christliche römische Reich“. Gemeint ist damit indessen das, was anderwärts mit dem abgegriffenen Schlagwort des konstantinischen Zeitalters bezeichnet wird, die Zeit der gesellschaftlichen Privilegierung und vor allem Monopolisierung des Christentums und seiner kulturellen Führungs- und Herrschaftsposition. Heraufgeführt wird diese Zeit durch Konstantins Indienstnahme der Kirche, und der erste Theologe, der dafür „systematisch eine politische Theologie entwickelte“ (S. 16), sei Augustin gewesen. Die hier zutage tretende unterschiedslose Vermengung der Verwendung der Gottesstaatsidee in späteren Entwürfen eines politischen Augustinismus mit Augustins originärer Konzeption der civitas dei ist durchaus kennzeichnend für einen Mangel an Differenzierung und eine Neigung zu pauschalisierenden Vereinfachungen, die dem „Atlas“ insgesamt zu eigen ist. Ausgeblendet wird trotz ihrer weitreichenden geschichtlichen Wirkungen die frühbyzantinische Reichstheologie, wie sie bei Laktanz und Euseb von Kaisareia vor Augen tritt. Allerdings hat sie auch eine bis weit in die frühchristliche Apologetik, ja bis

ins Neue Testament zurückreichende Vorgeschichte, die sich schlecht dem Dogmatismus des hier gehandhabten Gliederungsschemas einordnet.

Der so heraufgeführte Zeitausschnitt des „christlichen römischen Reichs“ ist im Dreiperiodenschema des Atlas ein wahres „finsternes Mittelalter“ im ursprünglichen ideologischen Sinne des Begriffs. Er wird in einem vom 18. Jh. bis an die Schwelle der Gegenwart reichenden Prozeß abgelöst von einem „Zeitalter der persönlichen Entscheidung“, in dem an die Stelle kollektiver Christlichkeit als eines integrierenden Systemelements politisch-sozialer Ordnung ein jeweils in individueller Entscheidung verantwortetes Christsein tritt, das seine soziale Ausformung naturgemäß in der „Freiwilligkeitskirche“ finden muß. Vorbereitet in der sog. radikalen Reformation und dem Puritanismus, wird dieses Zeitalter heraufgeführt durch die Aufklärung mit ihrer Säkularisierung der Gesellschaft und der Forderung der Religions- und Gewissensfreiheit. Die Ausgrenzung eines so definierten Zeitausschnitts, von dem sich über eine lange Phase der Fehlentwicklung hinweg vermeintlich der Bogen nach rückwärts zu einer Urzeit authentischen Christentums schließt, beruht auf der Fiktion, es ließe sich eine Art missionarischer Stunde Null als ständige Existenzvoraussetzung christlicher Gemeinschaftsbildung festschreiben und als viele persönliche Entscheidung in einem leeren Raum statt in einem vorgegebenen dialektischen Spannungsfeld von Freiheit und Determination.

Die Rahmenbedingungen einer ungehemmten Entfaltung dieses „Zeitalters der persönlichen Entscheidung“ sind in besonderem Maße dort gegeben, wo das Prinzip der Religionsfreiheit uneingeschränkt Geltung hat. Beispielhaft ist das in den Vereinigten Staaten von Amerika verwirklicht, in Europa dagegen nur in Frankreich, während sonst im europäischen Raum lediglich Toleranz herrsche, d. h. staatlich zwar keine Religionsgemeinschaft unterdrückt, aber doch „genehme“ Religionsgemeinschaften unterstützt werden und so nicht dem Rechnung getragen sei, daß „das Grundrecht“ (der freien Religionsübung) „dem Bürger vorbehalten und nicht eine Konzession der Regierung“ ist (S. 129). Diese offenbar ganz an verfassungsrechtlichen Formalfinitionen klebende Schwarz-weiß-Zeichnerie verkürzt nicht nur, indem sie das Problem staatlicher Begünstigung von Religionsgemeinschaften (die in bestimmten Formen auch in den USA nicht unbekannt ist) nur als eine Frage von Genehmigung oder Nichtgenehmigung anspricht; sie versteigt sich darüber hinaus auch noch nahezu expressis verbis zu der grotesken Unterstellung, Religionsfreiheit sei im heutigen Europa lediglich staatsrechtlich begründet, eine Absurdität, die der Bearbeiter des deutschen Textes – wie manch andere Ungereimtheit auch – unbeachtet hat stehen lassen.

Der Grad der sachlichen Durchdringung des in den Rahmen dieses Dreiperiodenschemas gepreßten historischen Materials ist durchweg ziemlich gering, was zum Teil wohl auch auf Rechnung des angestrebten, wenn auch nicht befriedigend ausgefüllten Genus „Atlas“ gehen mag. Die Nebeneinanderordnung von Fakten und kurzen Skizzen einzelner kirchengeschichtlicher Phänomene oder Abläufe steht im Vordergrund. Eine über Pauschalqualifizierungen hinausdringende Erfassung größerer Zusammenhänge und Problemfelder und umgreifender Entwicklungslinien wird kaum erreicht. Zumeist sieht sich der Benutzer bruchstückhaft bleibenden Informationen gegenüber, die zudem keineswegs immer auch sachlich zuverlässig sind. Nicht selten begegnen unzutreffende Angaben im Detail oder Halbrichtigkeiten und Schiefheiten der Darstellung, die, wenn nicht mangelnde Vertrautheit mit dem Stoff, so doch zumindest Flüchtigkeit und Oberflächlichkeit seiner Verarbeitung erkennen lassen, Indizien der Selbstsicherheit eines fixierten Vorverständnisses, das von vorne herein der Mühe eines genauen und vor allem geduldigen Zusehens enthebt. Den absoluten Tiefstand seines praktischen Informationswertes erreicht der „Atlas“ wohl S. 35 mit der Behauptung, „der Normannenherzog“ (Robert Guiscard) habe „zwar Gregor“ (VII.) „von seinen nördlichen Feinden befreit, doch nur um Rom zu plündern und einen Gegenpapst einzusetzen, der ihn zum Kaiser krönen sollte, als Gregor dies ablehnte“. Geschichtliches Verstehen, das historische Gegebenheiten wie etwa die Kollektivbekehrungen der mit-

telalterlichen Mission und Verwirklichungsformen christlicher Vergesellschaftung unter ihren eigenen Bedingungen und in ihrem eigenen Selbstverständnis als ernsthaftes Gegenüber einer Diskussion zur Sprache zu bringen sucht, bleibt in Ansätzen stecken. Die großen, im Verlauf der Geschichte sich entfaltenden Kirchengemeinschaften werden in ihrem eigenen Profil nur zum Teil und nur umrißhaft sichtbar. Selbst eine mit Sympathie gewertete Bewegung wie der Puritanismus bleibt in der Zeichnung unscharf. „Ein unentbehrliches Nachschlagewerk für alle, die sich mit Kirchengeschichte beschäftigen“, wie es mit vollmundigem Werbepathos im Klappentext des Verlages heißt, ist dieser „Atlas zur Geschichte des Christentums“ mit seinen mancherlei Schwächen und perspektivisch bedingten Ungleichgewichtigkeiten, zu denen in der deutschen Bearbeitung gelegentlich auch noch eine Unbeholfenheit der Übersetzung treten kann, sicher nicht. Niemand, der ernsthaft an der Geschichte des Christentums und der Kirche interessiert ist, versäumt etwas, wenn er von ihm keine Kenntnis nimmt.

Lohmar

Knut Schäferdieck

Kirkehistorisk Bibliografi. Af Torben Christensen, Jakob H. Grøn-bæk, Erik Nørr, Jørgen Stenbæk, Færdigredigering ved Jakob H. Grøn-bæk og Erik Nørr. København (G. E. C. AD) 1979. 423 p., kart. DKr 246,-.

Als in dieser Zeitschrift (ZKG 74, 1973, 432) die beiden ersten Bände des skandinavischen kirchengeschichtlichen Handbuchs *Kyrkohistoria* von T. Christensen/S. Göransson (1969) angezeigt wurden, mußte das Fehlen jeglicher weiterer Literaturhinweise beklagt werden. Dem Vorwort zu dem sieben Jahre später erschienenen 3. Band (vgl. ZKG 89, 1978, 251 f.) war dann zu entnehmen, daß diesem Band ursprünglich eine Bibliographie für das Gesamtwerk beigegeben werden sollte, wirtschaftliche Gründe aber genötigt hätten, eine solche Bibliographie, nun mit erweiterter Zielsetzung, selbständig zu veröffentlichen. Sie liegt jetzt vor, schon von der äußeren Aufmachung her als selbständige Publikation neben der *Kyrkohistoria* erkennbar, auch wenn es im Vorwort heißt, sie sei „insbesondere dazu bestimmt, als bibliographisches Hilfsmittel“ zu dieser zu dienen (S. 21), und zweifelsohne ist sie ein Nachschlagewerk von eigenem Wert. Dieser besteht darin, daß hier einmal ein in dieser Weise bisher beispielloses Handbuch zu einer bibliographischen Grundorientierung über den gesamten Bereich der Kirchengeschichte und zum anderen eine umfangreiche spezielle Bibliographie zur skandinavischen Kirchengeschichte vorgelegt wird.

Natürlich kann es sich dabei für beide Aspekte nur um eine Auswahlbibliographie handeln. Insgesamt sind 6074 fortlaufend nummerierte Titel aufgenommen worden. Formale Begrenzungskriterien waren gegeben in der Beschränkung auf selbständig erschienene Werke mit gelegentlicher Ausnahme von Forschungsberichten, auf die neuesten Erscheinungen unter Mitberücksichtigung älterer Literatur nur dort, wo diese „klassischen“ Rang gewonnen hat, sowie durch eine sprachliche Begrenzung auf skandinavische, englische, deutsche und französische Veröffentlichungen. Was die Aktualität angeht, so sind Erscheinungen bis zum Spätsommer 1978 berücksichtigt. Auf formal präzise Titelaufnahme, die soweit wie möglich auf Autopsie beruht, ist offensichtlich große Sorgfalt verwandt worden. Die im Vorwort zu *Kyrkohistoria* III in Aussicht gestellte Kommentierung beschränkt sich im wesentlichen auf Umfangangaben und Hinweise auf in einzelnen Werken zu findende Bibliographien.

Der gesetzte sprachliche Rahmen hat den Vorzug, einen repräsentativen Einblick in die skandinavische Forschung zu gewähren, erscheint aber sonst, zumindest im Blick auf den Ausschluß des Italienischen, Niederländischen und Spanischen, wenig glücklich. Daß die Aktualitätsgrenze nicht immer erreicht wird – neben Nr. 1389: S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III* (1973), fehlt z. B. die wichtige Fortsetzung: drs., *Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V* (CSCO 383 = *Subsidia* 52, Löwen 1977) – wird niemanden verwundern. Im übrigen fordert natürlich die Auswahl neben den formalen Abgrenzungskriterien in großem Maß auch Ermessensentscheidungen, nicht nur hinsichtlich der

„Klassizität“ älterer Werke, für die es immerhin noch einen relativ großen Konsens geben mag. Dabei lassen sich gewiß hin und wieder Fragen stellen, etwa warum ein Nachschlagewerk wie das *Dictionnaire de Spiritualité* fehlt, H. Jonas nicht unter den Beiträgen zur Gnosis (S. 78 f.) erscheint (Gnosis und spätantiker Geist I, 1934³1964; II 1, 1954²1966; *The Gnostic Religion*, 1958³1970) oder beispielsweise M. Meslin, *Les Arianes d'Occident*, 1967, vermißt wird. Eine empfindliche Lücke ist das Fehlen der Bände der *Histoire des conciles oecuméniques* (Paris 1962 ff., deutsch als *Geschichte der ökumenischen Konzilien*, Mainz 1963 ff.), während man auf einen Titel wie H. Dallmayr, *Die großen vier Konzilien*, 1961, (Nr. 888) und sicher nicht nur auf diesen wohl verzichten könnte. Neben Manitius (Nr. 1449) sucht man vergebens F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I*, 1975. Unter den Hilfsmitteln fehlt z. B. A. Blaise/H. Chirat, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* 1962, und A. Blaise, *Lexicon latinitatis medii aevi*, 1975. Relativ dünn berücksichtigt scheint der ältere christliche Orient, der vorwiegend in einigen großflächigen Übersichtsdarstellungen zur Geltung kommt. Werke wie etwa J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, 1935, oder G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 1944–1953*, sind nicht aufgeführt. Überwiegend aber bleibt die Breite und Vielfalt der gebotenen zuverlässigen Information, mit der diese Bibliographie dem vorgesezten Zweck in eindrucksvoller Weise gerecht wird. Sie gliedert sich dabei, wie angedeutet, in zwei große Teile, nämlich einmal Gesamtkirchengeschichte unter Ausschluß Skandinaviens und zum anderen skandinavische Kirchengeschichte. Dieser zweite Teil stellt mit 1608 Titeln gut ein Viertel des gesamten bibliographischen Materials, und das Werk gewinnt dadurch sein Eigengewicht als Spezialbibliographie. Natürlich handelt es sich auch bei diesem speziellen Teil um eine Auswahl, die den gleichen Kriterien unterliegt, wie sie für den ersten Teil angewandt wurden. Auch hier kann man in speziellen Bereichen sicher gelegentlich einiges nachtragen, etwa W. Lange, *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen*, 1958, während ein Titel wie R. Bjørgmose, *Stensnæs*, 1967 (Nr. 6031), eher zur schönen Literatur gehört.

Beide Teile sind in sich wieder gegliedert, der erste in Anlehnung an *Kyrkohistoria* in vier Perioden mit Zäsuren jeweils um 600, 1300 und 1800, eine Periodisierung, wie sie auch C. Andresen, *Geschichte des Christentums I*, 1975, S. XV vertritt, die aber dennoch in ihrem mittleren Teil problematisch bleibt. Der zweite Teil erhält demgegenüber unter Ausgliederung einiger Sonderräume eine Einteilung, die dem spezifischen Verlauf der skandinavischen Geschichte entspricht. Innerhalb dieser Einteilungen erfolgt dann wieder eine recht weitgehende Feingliederung nach sachlichen und geographischen Gesichtspunkten. Da alle Titel nur einmal verzeichnet sind, ist für eine sinnvolle Benutzung eine genaue Beachtung dieser Systematik und gegebenenfalls auch die Konsultation des ausführlichen Registers (S. 349–424) wichtig. Entsprechende Hinweise gibt eine Einführung in die Benutzung (S. 22 f.). Da dieses gesamte Rahmen- und Beiwerk der Bibliographie dänisch geschrieben ist, liegt hier für den Benutzer, der keine nordische Sprache lesen kann, sicherlich ein gewisses Hemmnis, jedenfalls im Blick auf eine völlige Ausschöpfung des möglichen Informationswertes, der aber dennoch auch in solchen Fällen noch beträchtlich sein dürfte.

Lohmar

Knut Schäferdieck

Historische Bücherkunde Südosteuropa. Herausgegeben von Mathias Bernath. Leitung und Redaktion Gertrud Krallert. Band I. Mittelalter. Teil 1 und 2. Südosteuropäische Arbeiten 76/1 und 2. Oldenbourg Verlag München 1978/1980. XV, 1683 S. 198,-; 260,- DM.

Das angezeigte Werk ist auf vier Bände geplant. Es versteht sich als „kommentierte Bibliographie zur Geschichte ganz Südosteuropas“, als „Nachschlagewerk für den deutschen und westlichen Historiker“ und „verzeichnet die wesentliche wissenschaftliche Buchliteratur zur Geschichte Südosteuropas, die seit Beginn des 19. Jh. bis einschließlich 1975 erschienen ist“ (S. V und VI).

Der vorliegende Band – in zwei Halbbände geteilt – enthält 5159 Einzelnummern zu allen Bereichen geschichtlichen Lebens: u. a. Hilfsmittel zur historischen Erforschung mit Quellenkunde, politischer Geschichte, Staats- und Verwaltungsgeschichte, Wirtschafts-, Sozial- und Kulturgeschichte. In den Inhaltsangaben der angezeigten Titel ist auf weitere Spezialliteratur und Besprechungen verwiesen.

Für jedes einzelne der elf behandelten Staatengebilde (Byzanz, Bulgarien, Serbien, Albanien, Pannonischer Raum, Slowenen, Ungarn, Kroatien, Ragusa, Bosnien, Rumänien) ist ein eigener Abschnitt („E“) „Kirchengeschichte“ eingefügt. Wie breit der Informationsinhalt angelegt ist zeigt die Untergliederung von „E“ in der Gesamtplanung (S. IX): I. Allgemeines. II. Einzelne Zeitabschnitte. III. Kirchenorganisation, Mönchtum, Liturgie. III. 1. Kirchliche Geographie. III. 2. Kirchenämter. III. 3. Kirchenrecht. III. 4. Mönchtum, Orden. III. 5. Liturgie. IV. Beziehungen zu anderen Kirchen, Häresien, Mission, (entsprechend den Verhältnissen in den einzelnen Ländern). IV. 1. Papsttum. IV. 2. Andere orthodoxe Kirchen (oder katholische Kirchen in anderen Ländern). IV. 3. Häresien. IV. 4. Mission. IV. 5. Auseinandersetzungen mit dem Islam.

Da sich die Literatur notwendigerweise in den 11 benachbarten Geschichtsräumen überschneidet, sind Querverweise eingefügt, wobei sich der Benutzer manchmal zusätzliche Einzelverweise gewünscht hätte: z. B. wäre bei der französischen Übersetzung des Presbyter Kosmas durch Puech – Vaillant (Nr. 4587 in Geschichtsraum Bosnien) unbedingt auf die Quellenedition von Begunov (Nr. 1540 in Geschichtsraum Bulgarien) zu verweisen gewesen.

Mit 209 Einzelnummern (Nr. 879–1088) und zahlreichen weiteren Literaturhinweisen nimmt die byzantinische Kirchengeschichte in der Bücherkunde den breitesten Raum bei „E“ ein. U. a. wird aufgeführt die Literatur zu einzelnen Zeitabschnitten der byzantinischen Kirchengeschichte Nr. 900–953; zum Kirchenrecht Nr. 971–984 (hier mit Angaben der wichtigsten Editionen); zum byzantinischen Mönchtum Nr. 985–1008; zu den Häresien Nr. 1061–1070 und der Slawenmission Nr. 1071–1084. Zur Häresiologie ist auf andere Geschichtsräume (Bulgarien, Bosnien) verwiesen, da erst dort wichtige Quelleneditionen und Literatur zur Häresiologie, vor allem zu den Bogomilen verzeichnet sind. Es wäre müßig, in einer Besprechung aus der ungeheuren Literatur Werke aufzuzählen, die vielleicht noch hätten eingefügt werden können. Der Rezensent wagt sich auf diesem Gebiet, in dem er jahrelang gearbeitet hat, das Urteil, daß hier das erwähnte Ziel der Bücherkunde erreicht ist, die „wesentliche wissenschaftliche Buchliteratur“ zur Kirchengeschichte von Byzanz zu erfassen, also die „Schlüsselliteratur“, die weitere Spezialliteratur erschließt. Mehr kann eine so breit angelegte Bücherkunde nicht bieten.

Etwas ratlos dürfte der westliche Kirchenhistoriker vor den 157 Einzelnummern (Nr. 3580–3737 mit weiteren Hinweisen) stehen, die in der Bücherkunde für die mittelalterliche Kirchengeschichte Ungarns vorbehalten sind – der zweitgrößten kirchengeschichtlichen Literaturzusammenstellung der Bücherkunde. „Da die Kirchengeschichte in Ungarn als ein sehr vernachlässigtes Forschungsgebiet anzusehen ist, mußte hier auch auf ältere Werke aus dem 18. Jh. zurückgegriffen werden“ (S. 755). Die Literatur ist überwiegend in ungarischer Sprache verfaßt. Außer durch die Sprachbarriere ist die Benutzung dieser Literatur durch den Umstand erschwert, daß nur ein kleiner Teil der Titel im Westen zugänglich sein dürfte.

Fast in gleichem Umfang ist die Kirchengeschichte von Bulgarien (56 Nummern), Kroatien (59 Nr.) und Bosnien (56 Nr.) berücksichtigt, während der geringe Umfang für die übrigen Geschichtsräume (von 28 Nr. für Serbien bis zu 5 Nr. für Albanien) die geringere kirchengeschichtliche Bedeutung, wie auch den Forschungsstand dieser Räume widerspiegelt.

Mit über 500 Einzelnummern zur Kirchengeschichte Südosteuropas – also ungefähr einem Zehntel der gesamten Bücherkunde – könnte das Werk ein unentbehrliches instrumentum studiorum für den Kirchenhistoriker werden. Schwerwiegendes Hindernis zur Benutzung ist der überaus hohe Preis, obwohl der Druck mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft erfolgte.

München

Günter Weiss

Regesta Pontificum Romanorum. Iubente Academia Göttingensi congerenda curavit Theodorus Schieffer, Germania Pontifica sive Repertorium privilegiorum et litterarum a Romanis Pontificibus ante annum MCLXXXVIII Germaniae Ecclesiae Monasteriis civitatibus singulisque personis concessorum. Vol. IV: Provincia Maguntinensis, pars IV: S. Bonifatius, Archidioecesis Maguntinensis, Abbatia Fuldensis concessit Hermannus Jakobus usus Heinrichi Büttner Schedis. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1978. XLIV, 415 S.

Es dauerte mehr als vierzig Jahre, ehe ein weiterer Band des wichtigen Regestenwerkes erscheinen konnte. 1935 legte Albert Brackmann den 3. Band für die Diözesen Straßburg, Speyer, Worms, Würzburg und Bamberg vor. Inzwischen hat die Leitung des Gesamtunternehmens einige Mal gewechselt: 1951 hat Walter Holtzmann, nach dessen Tod 1963 Theodor Schieffer die Verantwortung übernommen. Auch der vorliegende Band selbst hatte eine lange Geschichte. Die ersten Vorarbeiten durch Fridolin Kehr und Albert Brackmann gehen bis in den Anfang dieses Jahrhunderts zurück. Glücklicherweise überlebten die Papiere den Krieg und die Nachkriegszeit. Einen neuen Anfang machte Theodor Schieffer, der 1948 die Regesten für die Abtei Lorsch erarbeitete. 1956 übernahm Heinrich Büttner die Verantwortung für den Band; nach seinem Tod folgte ihm Hermann Jakobs.

Der Band weist zwei Besonderheiten auf. Am Anfang stehen die Regesten zu den Papstbriefen an Bonifatius. Es wäre schwierig gewesen, die wichtige Überlieferung einer einzigen Kirche zuzuweisen. Dieser Band wurde gewählt, weil Bonifatius am Ende seines Lebens auch Bischof von Mainz gewesen ist. Die andere Besonderheit ist, daß die Regesten für das Kloster Fulda aufgenommen wurden, das eigentlich zur Diözese Würzburg gehört hat. Deshalb hätte dieser Teil bereits im 3. Band erscheinen müssen. Daß dies nicht geschehen ist, läßt sich durchaus rechtfertigen. Die Äbte von Fulda hatten auf Grund der frühen Eximierung und einer starken politischen und wirtschaftlichen Stellung von Anfang an quasiepiskopale Funktionen, so daß die Zuordnung zur Diözese Würzburg kaum mehr als ein formales Kriterium gewesen wäre.

Insgesamt enthält der Band 629 Regesten, und zwar aus der Zeit zwischen 619 und 1197. Bei jedem Regest sind die bisherigen Drucke vermerkt; ebenso wird über die Verwendung in der Geschichtsschreibung referiert. Empfänger der Urkunden sind naturgemäß, neben den Bischöfen bzw. Erzbischöfen von Mainz, die größeren Stifte und Klöster der Diözese (z. B. Lorsch, Bleidenstadt, Ilbenstadt, Herzfeld, Paulinzelle, Bursfelde usw.), für die jeweils einleitend ein kurzer historischer Überblick geboten wird.

Bei Bonifatius, der Diözese und den einzelnen Klöstern bzw. Stiften ist die einschlägige Literatur vermerkt. Da chronologisch geordnet wurde, ergab sich, falls ein solches Verzeichnis mehrere Seiten umfaßt, eine gewisse Unübersichtlichkeit. Der Benutzer wäre deshalb für eine sachliche Untergliederung dankbar. Auch ist nicht immer einsichtig, weshalb andere, ebenso wichtige Titel nicht aufgenommen wurden.

Den Bearbeitern, der Pius-Stiftung und der Göttinger Akademie der Wissenschaften gebührt Dank, daß sie das wichtige, aber doch sehr schwierige Unternehmen der „*Regesta Pontificum Romanorum*“ ein Stück weitergebracht haben.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Helvetia Sacra. Section I, Volume 3: Archidiocèses et Diocèses III: Le Diocèse de Genève. L'Archidiocèse de Vienne en Dauphiné. Von Louis Binz, Jean Emery u. Catherine Santschi. Redaktion: Jean-Pierre Renard. Bern 1980. 391 S. DM 105,-.

In diesem Band ist zum ersten Mal im Rahmen der *Helvetia Sacra* eine Diözese der französisch-sprachigen Schweiz beschrieben. Ein besonderer Reiz liegt darin, daß Genf sehr alt ist. Um 400 wird zum ersten Mal ein Bischof erwähnt. Ungebrochen reichte die Tradition bis in die frühe Neuzeit herein. Ein Bruch erfolgte 1536. In diesem Jahr mußten Bischof und Domkapitel die Stadt verlassen. Sie ließen sich

schließlich in Annecy nieder. Große Teile der Diözese gingen durch die Reformation verloren; einige Gebiete konnten später rekatholisiert werden. Im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert wirkten sich die politischen Veränderungen auch auf die kirchliche Gliederung aus. 1819 wurden die schweizerischen Teile abgelöst und mit dem Bistum Lausanne vereinigt. Die Gebiete außerhalb der Schweiz wurden 1822 als Bistum Annecy rekonstituiert.

Der Band ist nach dem bereits bewährten Muster aufgebaut. Er bietet nach einem geschichtlichen Überblick, einem Verzeichnis der Klöster und Kollegiatkapitel, Hinweisen auf einschlägige Archive, handschriftliche Quellen und die Literatur, die Listen der Bischöfe, Weihbischöfe, Generalvikare, Offiziale und Dompropste. Alle Daten der Biographien sind belegt. Die einzelnen Lebensbilder enthalten, soweit möglich und notwendig, bibliographische Angaben.

Gegen Ende des Bandes folgt eine Liste der Erzbischöfe von Vienne; sie waren die Metropolen von Genf-Annecy. Entsprechend der Konzeption der *Helvetia Sacra* wurden auch ihre Namen verzeichnet. Der einleitende Teil und die Biographien selbst konnten aber bescheidener gehalten werden. Die Liste reicht bis 1801, d. h. bis zum Ende der Abhängigkeit.

Mit dem neuen Band ist der siebte Band der *Helvetia Sacra* erschienen, und dies seit 1972. Das bewährte biographisch-bibliographische Hilfsmittel ist damit ein weiteres Stück vorangekommen. Dazu darf man nicht nur die rührige Redaktion in Basel, sondern auch den „Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung“ beglückwünschen.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation. Hrsg. vom Deutschen Historischen Institut in Rom. 4. Band: Martin V (1417–1431). Bearbeitet von *Karl August Fink*. Personenregister. Bearbeitet von *Sabine Weiss*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (Kommission) 1979, LXVI, 750 Seiten.

Vor fast 50 Jahren bemerkte Friedrich Walter über den wissenschaftlichen Rang der sogenannten „Gedenkbücher“ (Protokolle) im Wiener Hofkammerarchiv: „Bedenkt man die zentrale Bedeutung der kaiserlichen Hofkammer für die Donaumonarchie und die hohe Bedeutung für das Reich und überschaut man die schier unerschöpfliche Fülle des . . . aufbewahrten Materials, dann liegt der Wert dieses kostbaren Gutes . . . klar vor Augen“¹. Trotz solcher und ähnlicher Hinweise ist die Bedeutung der großen zentralen Überlieferungen für die territoriale Historiographie noch immer nicht voll erkannt. Für dieses Defizit gibt es viele Indizien. Besonders deutlich ist das geringe Interesse an einer sachgerechten, von konkreten Themen unabhängigen Erschließung derartiger Überlieferungsgruppen. Als Beispiele könnten die (bis zum Ende des 15. Jahrhunderts fragmentarisch erhaltenen) Reichsregister oder die großen Buchreihen der Oberösterreichischen Regierung in Innsbruck genannt werden. Aber selbst dann, wenn der Wert solcher Archivalien erkannt ist, wird auf die Erschließung oft verzichtet. Der Aufwand an Zeit nämlich, der notwendig wäre, um alle Nachrichten über eine bestimmte Person oder Ortschaft ausfindig zu machen, stünde in keinem Verhältnis zum Ergebnis. Solche Registerüberlieferungen haben nämlich nur ein sehr grobes Ordnungsschema (z. B. Einlauf, Auslauf, Suppliken) und sind meist chronologisch geordnet. Soweit den Bänden alphabetische Register beigegeben sind, helfen sie dem heutigen Benutzer nur wenig. Es waren Arbeitshilfen für die Verwaltung von damals. Das Resultat von alledem ist, daß solche Registerreihen oder ähnliche zentrale Überlieferungen

¹ Friedrich Walter, Die sogenannten Gedenkbücher des Wiener Hofkammerarchivs, in: *Archivalische Zeitschrift* 42/43, 1934, 137–158, 158.

meist nicht ausgewertet werden (können) und die territoriale Forschung sich auf das bescheidenere, aber doch bereits erschlossene oder leicht erschließbare Material „vor Ort“ beschränkt.

Etwas besser ist es um die großen Registerreihen im Vatikanischen Archiv bestellt. In ihnen fand die Regierung einer Weltkirche ihren schriftlichen Niederschlag. Bei der Erschließung des mittelalterlichen Materials ging die Forschung verschiedene, nicht immer die besten Wege. (Für die Neuzeit wäre auf die Nuntiaturberichte und das Problem ihrer Publikation hinzuweisen). So fällt ein starker nationaler Akzent auf; mit anderen Worten: die einzelnen, auch die kleineren Nationen suchten und suchen jenes Material zu erfassen, das Orte und Personen innerhalb der jetzigen Grenzen betrifft. Dies bedeutet jedoch, daß jeder Bearbeiter die betreffenden Bestände ganz durchsehen muß. Gelegentlich wird der Rahmen noch kleiner gewählt. So hat Karl Rieder² alle Registereinträge gesammelt und herausgegeben, die sich auf die Diözese Konstanz in der Zeit des Exils von Avignon beziehen. Eine solche Edition ist ohne Zweifel recht verdienst- und reizvoll; es bleibt aber die Frage, ob sie im Hinblick auf die ungeheure Materialfülle die richtige Form der Erschließung solcher Registerreihen ist.

Einen anderen Weg versuchte das Repertorium Germanicum (RG). Nach Pontifikaten geordnet, sollen alle Registereinträge, welche die deutsche Nation (im Sinne des Mittelalters) betreffen, durch Kurzregesten zugänglich gemacht werden. Der Vorteil dieser Konzeption ist, daß der Interessent die Möglichkeit hat, sich einen ersten Überblick über den Umfang und den Inhalt des zu erwartenden Materials zu verschaffen. In vielen Fällen bleibt es dem Forscher aber nicht erspart, auf die Originalüberlieferung zurückzugreifen. Diesen Nachteil nahm man bewußt in Kauf, da er durch die Vorteile weit aufgewogen wird.

Als ersten großen Pontifikat nahm vor über fünfzig Jahren Karl August Fink die Regierung Martin V. (1417–1431) in Angriff. Insgesamt waren ungefähr vierzigtausend Einträge zu bearbeiten. Unter dramatischen Umständen begann noch während des Zweiten Weltkrieges die Drucklegung; ein erster Teilband konnte 1943 erscheinen³. Jahre später lagen auch die beiden anderen Teilbände vor⁴.

Das RG ist alphabetisch gegliedert nach Personen und Orten, sofern die letzteren aktiv in Erscheinung traten. Dieses Gliederungsprinzip erlaubt aber nur eine beschränkte Benützung des erschlossenen Materials. Daneben werden nämlich innerhalb der Artikel weitere Personen und Orte erwähnt, so z. B. bei der Resignation einer Pfründe auch der resignierende Inhaber oder bei Streitigkeiten die Gegenpartei. Daher kann die ortsgeschichtliche Forschung das RG nur beschränkt benützen. Man muß nämlich schon vorher wissen, wer damals eine Abtei, Pfarrei oder Kaplanei innegehabt hat. So ist es unumgänglich, die einzelnen Teile des RG durch Personen- und Ortsregister zu erschließen.

Nach über zwanzigjähriger Vorarbeit liegt nun das Personenregister zu Martin V. vor. Es erschließt das ungeheure Material in der bereits angedeuteten Weise. Auch das Ortsregister ist fertiggestellt; die Drucklegung steht unmittelbar bevor.

Die Bearbeiterin hatte sehr rasch erkannt, daß es mit einem schematischen und mechanischen Verzetteln nicht getan ist. Da sie sorgfältig auf Ungereimtheiten und Widersprüche geachtet hat, konnte sie eine große Zahl von Verbesserungen vorschlagen. In nicht wenigen Fällen ließen sich sogar Hör- und Schreibfehler in den

² Karl Rieder, *Römische Quellen zur Konstanzer Bistumsgeschichte zur Zeit der Päpste von Avignon 1305–1378*. Monumenta Vaticana historiam episcopatus Constantiensis in Germania illustrantia. Innsbruck 1908.

³ Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözese und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation. Hrsg. vom Deutschen Historischen Institut in Rom. 4. Band: Martin V. (1417–1431). Erster Teilband (A–H) Berlin 1943.

⁴ Zweiter Teilband (IJY) 1957, Dritter Teilband (L–Z) 1958.

originalen Registern nachweisen (und jetzt im Register berücksichtigen). Solche Versehen der päpstlichen Kanzlei sind leicht zu erkennen, wenn ein Name des öfteren vorkommt. Schwieriger wird es, wenn eine Person nur einmal begegnet. Hier ermöglicht vor allem der Rückgriff auf die lokale Überlieferung den Nachweis und die Korrektur des Fehlers (z. B. Eberhard de Bercheim = Wertheim; Henricus Bümrode = Rümrode).

Abgesehen von solchen Einzelkorrekturen brachte die Arbeit am Register in folgenden Fallgruppen weiteren Aufschluß:

1. Viele Namen bestehen aus zwei Teilen (z. B. Johannes de Ehenheim al. d. de Ochsenfurt bzw. de Ochsenfurt al. d. de Enheym), die beide als Familiennamen begegnen können. Da das Ortsregister gleichzeitig mit dem Personenregister bearbeitet wurde, ließ sich die Identität solcher, bisher an zwei Stellen genannter Personen leicht nachweisen.

2. Bekanntlich hatte die kuriale Verwaltung große Schwierigkeiten mit deutschen Worten. Deshalb latinisierten die Antragsteller nicht selten selbst ihre Namen. Bei der systematisch durchgeführten Rückübersetzung ging die Bearbeiterin allen, auch den vom Dialekt geprägten Möglichkeiten nach. Der Aufwand hat sich gelohnt, da in zahlreichen Fällen weitere Identitäten mehrfach verzeichneter Personen erkannt wurden (z. B. Arboris = Boem; Canis = Hunt; Cesaris = Kaiser; Sutoris = Schomeker; Tabernatoris = Cruger). Gelegentlich hatten die Bittsteller selbst beide Varianten angegeben (z. B. Gotfridus Rotificus alias vulgo Redekers).

3. Der ständige Rückgriff auf die lokale Überlieferung (Urkundenbücher, Spezialliteratur) ergab weitere Korrekturen.

Während der Arbeit an den Registern war wiederholt die originale Überlieferung im Vatikanischen Archiv zu konsultieren. Dabei ließen sich mehr als dreihundert Einträge nachweisen, die entweder bei der ersten Durchsicht der Register übersehen worden oder in seinerzeit nicht bearbeiteten Beständen enthalten waren. Diese Einträge wurden in der üblichen Weise verzeichnet, dem jetzt erschienenen Band beigegeben (Seite XIX – XLV) und im Register miterschlossen.

Sobald auch das Ortsregister vorliegt, steht der personen- und ortsgeschichtlichen Forschung für die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts ein Hilfsmittel zur Verfügung, dessen Bedeutung und Wert nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Quantitativ dürfte das neuerschlossene Material ungefähr dem entsprechen, das aufgrund der lokalen (gedruckten wie ungedruckten) Überlieferung bereits bekannt ist. Qualitativ scheint die römische Überlieferung jedoch überlegen zu sein; sie bietet nämlich zahlreiche Angaben (Herkunft, Weihegrad, Pfründbesitz, Ausbildung, Fürsprecher und dgl.), die sich aus den anderen Quellen nicht erheben lassen.

Die Benützung des neuerschlossenen römischen Materials verlangt allerdings eine exakte Methode. Das RG (das heißt, die römischen Register) bieten Nachrichten zum „Soll“ in kurialer Sicht. Mit anderen Worten: wir erfahren zwar, daß zum Beispiel Papst Martin V. die Pfründe X dem Geistlichen Y verliehen hat. Ob es Y gelang, dann auch tatsächlich in den Besitz dieser Pfründe zu kommen, geht aus dem RG meist nicht hervor. Hier muß die territoriale Forschung ansetzen und weiterführen.

1978 habilitierte sich Sabine Weiß in Innsbruck mit einer Untersuchung über „Die Beziehungen des Erzbistums Salzburg und seiner Eigenbistümer Gurk, Chiemsee, Seckau und Lavant zur römischen Kurie unter Papst Martin V. (1417–1431)“⁵.

Hier zeigte W., welche Möglichkeiten die Zusammenschau der vatikanischen Register mit dem einheimischen Archivmaterial bietet. Im Grunde entstand ein neues Bild von der Entwicklung der genannten Sprengel unter Papst Martin V. Herangezogen wurden vor allem Bestände im Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, in den Landesarchiven Salzburg, Graz, Klagenfurt und Innsbruck, in den Ordina-

⁵ Erscheint demnächst in der „Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom“.

riatsarchiven Salzburg, Graz und Klagenfurt. Durch die primär benefizial-rechtliche Struktur des vatikanischen Materials wurden nicht nur die „politischen“ Beziehungen der Bischöfe zur römischen Kurie dargestellt; fast alle Klöster und Kollegiatstifte und ungefähr fünfunddreißig Prozent der Pfarreien begegnen durch das neuerschlossene Material. Dieses Beispiel zeigt konkret, wie hoch die Bedeutung des RG (einschließlich der beiden Register) für die orts- und personengeschichtliche Forschung ist. Es bleibt zu hoffen, daß in absehbarer Zeit auch andere Sprengel in ähnlicher Weise bearbeitet werden.

Manche Rezensenten haben es sich zur Gewohnheit gemacht, am Ende der Besprechung jeweils dem Autor den Dank der Mit- und Nachwelt auszusprechen. Damit sollte man etwas sparsamer umgehen. Wenn überhaupt, dann ist in diesem Fall ein Wort des Dankes angebracht. Der Bearbeiter des RG für Martin V., Karl August Fink (Tübingen), hat in über achtjähriger Arbeit die Register exzerpiert; dies war nur durch vorbehaltlosen Einsatz und den Verzicht auf andere wissenschaftliche Arbeiten möglich. Sabine Weiß hat später die wenig Glanz verheißende, sich über viele Jahre hinwegziehende Arbeit übernommen, die beiden Register zu erstellen. Ein Abschluß war nur möglich, weil zur Freude an dieser Tätigkeit eine heute (leider) kaum noch vorhandene Bereitschaft zur Leistung kam.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Marie-Claude Junod, Monique Droin-Bridel, Olivier Labarthe: *Polémiques religieuses. Etudes et textes* (= Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, tome XLVIII). Genève (A. Jullien) 1979. 480 p., broché. Fr.S. 36.—

Ce volume contient trois contributions très différentes, dont seule la première concerne le moyen âge: „Enquêtes contre Aimon de Grandson, évêque de Genève, 1227“. Pour son mémoire de licence, M.-C. Junod a étudié deux feuillets de parchemin contenant le compte-rendu, exceptionnel en son genre, d'interrogatoires de seize témoins; ceux-ci sont questionnés sur l'évêque Aimon, issu d'une importante famille seigneuriale du pays de Vaud. L'auteur donne une nouvelle édition, redressant le texte publié en 1730, et présente une traduction bienvenue, puis commente le document, éclairé par les événements politiques et la vie religieuse du diocèse.

En tant que seigneur féodal, l'évêque tient les droits régaliens du Saint-Empire romain-germanique. Ces régales, convoitées par les comtes de Savoie, furent sauvées de justesse, comme l'apprend l'enquête. Pour défendre les biens et les droits de l'Eglise, Aimon de Grandson bâtit divers châteaux qui coûtent cher et entament la mense épiscopale. Accusé d'une grande dureté, l'évêque provoquait le départ de ses sujets et, comme partout, favorisait les tenures au détriment des réserves seigneuriales. En tant que chef ecclésiastique, Aimon agit en sorte que l'official se substitue aux curés et aux doyens dans le domaine judiciaire. Tous les témoignages ne lui sont pas défavorables en ce qui concerne la collation des bénéfices. Au travers des réponses se dessine toute l'activité du prélat, jusqu'aux conflits, inévitables à l'époque, avec le chapitre cathédral. Sans qu'on puisse établir clairement le lien avec l'enquête de 1227, l'archevêque de Vienne se prononça en arbitre, lors d'un passage à Genève en 1234. M.-C. Junod conclut cette analyse soignée, clairement présentée, en soulignant l'habileté d'Aimon, sa capacité de résistance à Pierre de Savoie et l'efficacité de son administration qui excusent un peu les négligences dans le domaine religieux.

Le sous-titre „Recherches bibliographiques et comparaison de textes“ indique bien le sens du travail de M. Droin-Bridel consacré à „Vingt-sept pamphlets huguenots (1560–1562) provenant de la bibliothèque Tronchin“. Ces pamphlets, reliés dans deux recueils, ont été la propriété de Jacques Botillier, membre des Conseils de Genève, mort en 1619, et de Jehan Gadoin, originaire du Bourbonnais, marié à Genève en 1564 et mort avant 1577. Pour son catalogue, l'auteur a collationné les pamphlets de 1560 et quatre de 1561 avec les éditions de 1565 et de 1743, établissant que majeure partie provient de presses lyonnaises. Une introduction

expose clairement les problèmes d'édition, si délicats, puis situe brièvement le contexte historique. Chaque notice signale en particulier les cotes d'autres bibliothèques, les mentions érudites et les catalogues ainsi que les éditions, puis expose le contenu ou les attributions et note les variantes. Il y a là un énorme travail de clarification, utilement servi par la reproduction en facsimilé des pages de titre et du matériel typographique utilisé. Tables et appareil critique font de ces „Recherches“ une contribution remarquable à l'étude des pamphlets du XVI^e siècle, dont certains sont rarissimes.

Avant d'écrire „Jean-François Salvard ministre de l'Evangile (1530–1585)“ et de publier la correspondance de ce pasteur, dont le nom a été si souvent déformé, O. Labarthe ne cache pas ce qu'il doit à ses devanciers, puis à l'édition des registres des pasteurs de Genève à laquelle il participe activement. Originaire de la vallée d'Aoste, Salvard étudia la théologie à Genève, dès 1559, et devint aussi docteur en Droit. Sa vie mouvementée le mena à Nevers, Lyon, Lausanne et Francfort, où il devint pasteur de l'Eglise française de 1571 à 1576. Ensuite, il participa aux polémiques entre réformés et luthériens, tout en participant aussi aux efforts d'élaboration d'une confession de foi commune aux réformés. Pasteur à Castres deux ans, Salvard revint à Genève pour y mourir à l'âge de 56 ans environ. L'intérêt de la correspondance publiée est de montrer les problèmes de survie d'une Eglise réformée face aux pressions catholiques et aux atteintes portées par certains à la doctrine ou à la discipline. O. Labarthe montre la particularité de l'*Harmonia confessionum* (1581), à laquelle travailla Salvard: dix-neuf sections de l'ouvrage regroupent les articles des onze confessions luthériennes et réformées, traitant d'un même sujet; l'inconvénient est bien sûr de fragmenter chaque confession. Les 34 pièces et les annexes publiées (1565–1584), reste d'un ensemble beaucoup plus important, ne sont point annotées; l'auteur, excellent spécialiste de l'histoire du XVI^e siècle, renvoie en effet à la correspondance de Bèze en cours de publication, et aux registres du Conseil de Genève.

En résumé, les trois auteurs et la Société éditrice mettent au service des historiens un volume varié, d'une excellente tenue.

Neuchâtel/Suisse

Jean Courvoisier

Alte Kirche

Gerd Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel*. Band I: Studien zur Chronologie, FRLANT 123, Göttingen 1980, 301 S.

Zur Chronologie des Paulus gab es eine bisher jedenfalls im deutschsprachigen Raum nahezu einhellige opinio communis: Paulus wurde etwa im Jahre 33 oder 35 zum Apostel berufen; er missionierte zwei bzw. drei Jahre in Arabien (Gal. 1,17), war dann sehr lange (je nach Berechnungsverfahren 10 oder auch 12 Jahre) als mit Antiochia verbundener Missionar in Syrien und Kilikien tätig (Gal 1,21) und begann nach dem sog. Apostelkonzil (48/49) seine selbständige Mission im Innern Kleinasien (Galatien) und in Europa (Mazedonien; Achaja, wo er 51/52 mit dem Statthalter Gallio zusammentraf [Apg 18, 12–17]). Die erhaltenen Briefe, an ihrer Spitze der in Korinth geschriebene 1Thess, stammen durchweg aus dieser Zeit nach dem Jahre 50. Diese auf einer Kombination von Angaben der Paulus-Briefe und der Apg beruhenden und als fast gesichert geltenden Daten werden in L.s Buch, einer bei G. Strecker in Göttingen erarbeiteten und durch Forschungen des Amerikaners J. Knox angeregten Habilitationsschrift, nachdrücklich bestritten. L. nimmt an, Paulus sei wenige Jahre nach seiner Berufung in Europa gewesen und habe 1Thess bereits um das Jahr 40 geschrieben; beim Apostelkonvent konnte Paulus schon auf eine ausgedehnte selbständige Mission verweisen.

Methodischer Ausgangspunkt L.s ist das Prinzip, als Quellen für die Rekonstruktion der Chronologie des Paulus zunächst allein dessen Briefe in Betracht zu ziehen; Angaben der Apg kommen erst sekundär hinzu, soweit sie sich in den Rahmen der allein auf Grund der Briefe gewonnenen Chronologie einpassen lassen.

L.s Buch ist der erste Band einer auf drei Bände angelegten Paulus-Darstellung (Band 2 soll sich mit dem frühen Antipaulinismus, Band 3 mit der theologischen Entwicklung des Paulus befassen). In Teil 1 (S. 15–57) stellt L. die traditionelle Chronologie dar, sammelt kritische Einzeleinwände, vor allem mit Blick auf die Auswertung der chronologischen Angaben bei Lukas, und gibt schließlich einen Überblick über die anzuwendenden Methoden. Teil 2 (S. 58–151) enthält die „Rekonstruktion einer Chronologie des Paulus allein auf Grund der Briefzeugnisse“. Am Anfang (S. 58–110) steht eine Exegese von Gal 1,6–2, 14, des einzigen Textes, in dem Paulus detaillierte Angaben zur Chronologie seiner Missionstätigkeit macht. L. übernimmt die von H. D. Betz (NTS 21, 1975, 353–379) aufgestellte These, Gal gehöre zur Gattung des „apologetic letter“, einer apologetischen Rede in Briefform. In einer solchen kommt es nach der Rhetoriklehre Quintilians nicht darauf an, daß der Redner eine vollständige Übersicht über seine Biographie gibt; vielmehr soll er ausführliche Angaben zu dem zur Verhandlung stehenden Problem machen. Demzufolge, so meint L., wolle Paulus in Gal 1,15ff gar nicht eine Auflistung seiner bisherigen Missionsstationen geben, sondern ausschließlich seine Beziehungen zu Jerusalem darstellen. Auch in Gal 2 sei, entsprechend einer von Quintilian für zulässig erklärten Verfahrensweise, die Darstellung nicht chronologisch korrekt – der antiochenische Zwischenfall (2,11ff) habe sich in Wirklichkeit vor dem Konvent (2,1–10) abgespielt, sei möglicherweise sogar Anlaß des Konvents gewesen.

Ausführlich erörtert L. die Kollekte für Jerusalem (S. 110–135): Paulus habe in Ausführung einer auf dem Konvent eingegangenen Verpflichtung eine solche Kollekte in den seit langem bestehenden Gemeinden von Korinth und in Galatien (durch Boten oder durch verlorengegangene Briefe) veranlaßt; in der Zeit zwischen der Abfassung von 1Kor 16 und 2Kor 8f (L. nimmt mit H. Conzelmann die Einheitlichkeit des 1Kor an und hält auch die literarische Einheitlichkeit des 2Kor für „eine gar nicht so schlechte historische Möglichkeit“ [S. 111 A 121]) sei das Kollektenwerk in Galatien zum Erliegen gekommen, und da nach Gal 2,10 die Kollekte in Galatien noch im Gange sei, müsse Gal nach 1Kor verfaßt worden sein.

L. meint, daß von hier aus eine Datierung des ersten Europabesuchs des Paulus möglich sei (S. 136–148): In 1Kor fehle jeder Hinweis, daß seit dem Gründungsaufenthalt erst kurze Zeit vergangen ist; zahlreiche Angaben machten es im Gegenteil wahrscheinlich, daß zwischen Gemeindegründung und Abfassung des Briefes ein relativ langer Zeitraum liege, was für die Annahme einer sehr frühen Europa-Mission spricht. Dazu passe auch Phil 4,15 – der Ausdruck $\epsilon\nu \acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\upsilon$ bezeichne „den Anfang meiner Evangeliumsverkündigung“, und so würde Paulus nicht gesprochen haben, wenn er vor der Predigt in Mazedonien bereits 14 Jahre oder länger in Arabien, Syrien und Kilikien tätig gewesen wäre (S. 140–146). In dieser frühen Zeit sei 1Thess entstanden, und von daher erkläre sich das Fehlen des Kollekten-themas in diesem Brief. L. notiert (S. 150 f.) „offene und halboffene Fragen“: Zwar sei klar, daß die galatische Mission vor dem Apostelkonvent lag, unsicher bleibe aber, ob vor oder nach der Griechenlandmission; die chronologische Vertauschung der in Gal 2,1ff und 2,11ff geschilderten Ereignisse bleibe Hypothese; nicht völlig erkennbar sei schließlich, warum Paulus als ein von Antiochia unabhängiger Missionar überhaupt zusammen mit Barnabas zum Konvent gegangen sei – wahrscheinlich habe dies allein ekklesiologische, keinesfalls aber missionspraktische Gründe gehabt.

In Teil 3 (S. 152–206) nimmt L. die Einpassung dieser Daten in die Traditionen der Apg vor. Er fragt nach dem historischen Ort der (laut Apg) vierten Jerusalemreise des Paulus (Apg 18,18–23), und er folgert aus dem „Telegramm“-Stil vor allem von V. 19b–21a, daß sich hier eine von Lukas verkürzt wiedergegebene Tradition zeige, die von einer Reise des Paulus von Griechenland nach

Jerusalem *und zurück* berichtete (S. 165). In Apg 11,27ff; 15,1ff und 18,22 liege eine bewußte lukanische Verdreifachung ein und desselben *zweiten* Jerusalem- (d. h. Konvents-)Besuchs vor, zu welchem Paulus aus Griechenland gekommen sei. L. vermutet in diesem Zusammenhang, Lukas habe bei der Abfassung der Apg ein auf einen Paulus-Begleiter zurückgehendes Stationsverzeichnis zur Hand gehabt; denn bis auf die erkennbar redaktionellen Partien stimmten die Stationsangaben in Apg 16–20 mit den aus den Paulus-Briefen zu gewinnenden Angaben überein (S. 173f).

Besondere Aufmerksamkeit widmet L. dem Bericht von Apg 18,1–17 über den Besuch des Paulus in Korinth (S. 174–203). Er findet hier drei Episoden mit authentischen Angaben: Die Begegnung des Paulus mit dem kürzlich aus Rom ausgewiesenen Ehepaar Aquila und Priscilla (V. 2f); den Bericht über die Bekehrungserfolge, einschließlich der Bekehrung des Synagogenvorstehers Krispus (V. 5–8); die Begegnung des Paulus mit Gallio und die Mißhandlung des Synagogenvorstehers Sosthenes (V. 12–17). L. hält an der üblichen chronologischen Auswertung der Gallio-Notiz fest (Paulus war 51/52 in Korinth; S. 181ff), er verwirft jedoch die traditionelle auf Orosius zurückgehende Berechnung des Judenedikts des Claudius (49 n. Chr) und verweist stattdessen auf eine Nachricht des Dio Cassius, wonach Claudius schon im Jahre 41 ein Edikt erlassen habe, durch das freilich nicht „die“, sondern nur einige Juden aus Rom vertrieben worden seien. Die Begegnung des Paulus mit Aquila und Priscilla sei mithin unmittelbar nach 41, diejenige mit Gallio erst etwa zehn Jahre später erfolgt.

L. kommt so zu folgender Chronologie (S. 196f): Bekehrung des Paulus im Jahre 30 (oder 33); Aufenthalt in Arabien, dann erster Jerusalembesuch und Aufenthalt in Syrien und Kilikien (S. 196: „Als Arbeitshypothese veranschlagen wir für diese Zeit insgesamt zwei Jahre“), dann Reise nach Galatien sowie (ab etwa 36) nach Mazedonien und Achaja, schließlich zweiter Jerusalembesuch zum Konvent.

Nach einer Zusammenfassung seiner Ergebnisse (Teil 4; S. 207–212) macht L. eine theologische Probe, indem er (Teil 5; S. 213–271) die eschatologischen Aussagen von 1Thess 4,13–18 und 1Kor 15,51f miteinander vergleicht. 1Thess 4 zeige, daß Paulus bei seiner Missionspredigt in Thessalonich nicht über die künftige Auferstehung der Toten gesprochen habe, da er zu dieser Zeit den Tod von Christen noch für eine Ausnahme hielt; angesichts *einiger* Todesfälle in Thessalonich habe er den Gedanken entwickelt, daß der Tod die Christugemeinschaft nicht aufhebe. Basis seiner Argumentation sei eine jüdisch-hellenistische „Miniaturapokalypse“ (V. 16f), die Paulus als Herrenwort aufgefaßt habe (S. 254f). 1Kor 15,51f sei hiervon scharf zu unterscheiden: Zwar sei dieser Text in Anlehnung an 1Thess 4 formuliert, aber die Grundaussage habe sich völlig verschoben – der Tod von Christen sei inzwischen zum „Regelfall“ geworden (S. 267 mit Verweis auf 1Kor 11,30), und diese Erfahrung habe die Frage nach dem *Wie* der Auferstehung aufgenommen lassen (S. 270). Folglich könne der zeitliche Abstand zwischen 1Thess und 1Kor nicht – wie sonst angenommen – etwa 1 bis 2 Jahre betragen, sondern müsse auf etwa 8 bis 11 Jahre veranschlagt werden (S. 271), was sich mit der von den anderen Texten her gewonnenen Chronologie deckt. Das Buch schließt mit einer Übersicht zur Chronologie (S. 272f), Literaturverzeichnis (S. 274–290), sowie Autoren- und Stellenregister (S. 291–301).

L.s Buch ist anregend und auch provozierend (wozu auch der gelegentlich etwas apodiktische Stil beiträgt). Zu akzeptieren ist der methodische Ansatz, die Paulus-Chronologie allein aus den Briefen gewinnen zu wollen; die Frage ist nur, ob diese Briefe wirklich das leisten, was L. ihnen abverlangt. Größtes Problem ist seine Auswertung von Gal 1f: Es leuchtet nicht ein, daß Paulus in Gal 1 lediglich aus Gründen eines Formzwangs eine langandauernde und erfolgreiche Griechenlandmission verschwiegen haben soll (S. 81). Wohl mag es zur Tendenz des „apologetic letter“ gehören, dem Leser nur einige entscheidende, keineswegs jedoch alle Fakten zu unterbreiten; aber es ist nicht einzusehen, daß die Erwähnung einer eigenständigen Mission in Mazedonien und Achaja *kein* gewichtiges zusätzliches Indiz für die von Paulus behauptete Unabhängigkeit von Jerusalem gewesen sein

soll (so die These L.s, S. 81). Die Aussage des Paulus, er habe Jerusalem 14 Jahre lang nicht besucht, wäre doch noch unterstrichen worden, wenn er auch auf den geographischen Aspekt dieser Unabhängigkeit hätte verweisen können.

Es stimmt außerdem nicht, daß, wie L. behauptet (S. 81), alle Zeit-, Orts- und Personenangaben in Gal 1,18ff in direkter Verbindung mit Jerusalem stehen. In V. 17 wird die Stationenfolge Arabien-Damaskus genannt, und der von L. gegebene Hinweis, dahinter stehe unausgesprochen die Negation „nicht nach Jerusalem“ (ebda Anm 47a), wird durch V. 18 sofort widerlegt. Nach dem von L. behaupteten Prinzip hätte Paulus Damaskus gar nicht erwähnen dürfen, sondern hätte schreiben müssen: „Ich ging nach Arabien und dann nach X Jahren nach Jerusalem“. Problematisch ist auch L.s Behauptung, das von Paulus in 1,18–2,1 dreimal gebrauchte Adverb *ἔπειτα* knüpfe stets an das *unmittelbar* Voranstehende an, d. h. die Angabe „nach drei Jahren“ (V. 18) beziehe sich nicht auf den Aufenthalt in Arabien, sondern auf die seit der Rückkehr nach Damaskus verstrichene Zeit, und in 2,1 gehe es dementsprechend nicht um die Dauer der Mission in Syrien und Kilikien, sondern um den seit diesem Besuch vergangenen Zeitraum (S. 85 f). L. beruft sich für diese Deutung auf das *ἔπειτα* von V. 21 und verwendet es als Modell für die generelle Interpretation des Adverbs; aber im Unterschied zu 1,15 und 2,1 fehlt in 1,21 die Nennung der Zahl der verflossenen Jahre, und nur aus diesem Grunde bezieht sich *ἔπειτα* hier tatsächlich auf das direkt Voranstehende.

Wenig spricht auch für L.s These, Paulus habe in Gal 2,1–10.11–14 die Reihenfolge der Ereignisse absichtlich vertauscht. Der jetzige Text läßt ja die Auslegung zu, Paulus habe sich in Antiochia tatsächlich nicht durchgesetzt (wir erfahren nichts über die Konsequenzen aus dem Streit); die umgekehrte (nach L. historische) Abfolge der Vorgänge, d. h. Gal 2,8–10 formuliert *im Anschluß* an 2,11–14, wäre der Intention des Apostels weitaus dienlicher gewesen. Warum sollte sich Paulus um die Möglichkeit gebläht haben, den Jerusalemer Konvent als offizielle Bestätigung seiner in Antiochia verfochtenen Position darzustellen?

Für die Vorordnung des antiochenischen Zwischenfalls vor den Konvent sprechen nach L. drei Gründe (S. 101 f): „Die Forderungen der Gegner in Antiochien und derjenigen, die den Konvent veranlaßt haben, sind ähnlich“; „das Phänomen der komplikationslos zusammenlebenden gemischten Gemeinde, wie es Gal 2,11ff zum Ausdruck kommt, ist wohl nur vor dem Konvent denkbar“; nach dem Konvent sei eine Infragestellung der Tischgemeinschaft kaum mehr möglich, „weil diese nämlich durch eine dem Aposteldekret vergleichbare Klausel geregelt worden sein wird“. Aber das zuletzt genannte Argument ist eine unbegründete Hypothese, und das zweite Argument spricht gerade gegen L.: Erst nach dem Konvent (vgl. Gal 2,9) konnte quasi offiziell gefordert werden, Juden und Heiden müßten voneinander Abstand halten (L. dazu [S. 104 Anm. 102]: „Die herkömmliche Exegese unterstellt den damaligen Verhandlungspartnern einen Stumpfsinn, so daß am Ende der Zwischenfall von Antiochien durch die Konferenzergebnisse sozusagen erst provoziert wurde.“ Aber daß Verhandlungsergebnisse Konflikte heraufbeschwören, dürfte auch in der Antike vorgekommen sein; und vor allem: Auch Paulus selbst würde – die Richtigkeit der These L.s angenommen – dem Konventsbeschuß eben jenen „Stumpfsinn“ unterstellt haben, denn in Gal 2 erscheint der Zwischenfall ja in der Tat als Folge des Konventsbeschlusses.)

Problematisch ist L.s These, die Wendung *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* in Phil 4,15 beziehe sich auf die Anfangsperiode der missionarischen Tätigkeit des Paulus überhaupt (s. o.). Es leuchtet nicht ein, daß die – auch nach L. – der Griechenlandmission vorausgehenden immerhin etwa sechs Jahre für Paulus quasi „vor dem Anfang“ gelegen haben sollen. Ist man aber überhaupt bereit, den relativen Charakter von *ἀρχή* einzuräumen (und nicht anzunehmen, Paulus sei sofort nach seiner Bekehrung nach Mazedonien gegangen), dann wird man *ἐν ἀρχῇ* und *ὄτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας* am besten aufeinander beziehen: „In der ersten Zeit der Verkündigung nachdem ich M. verlassen hatte . . .“

Der Vergleich der von L. aus den Paulusbriefen neu gewonnenen chronologischen Daten mit den Angaben der App fördert beachtliche Übereinstimmungen zutage. L. ist keineswegs der Auffassung, die historischen Angaben der App seien

wertlos, sondern er kann zeigen, daß viele Einzeltraditionen historische Tatbestände korrekt wiedergeben. Gleichwohl erheben sich auch hier erhebliche Bedenken, wie am Beispiel von Apg 18,1–17 gezeigt werden soll. L. nennt für seine These, daß hinter diesem Bericht in Wirklichkeit zwei Besuche des Paulus in Korinth stehen (s. o.), drei literarische und einen sachlichen Grund (S. 177): (a) Die Zeitangabe von V. 11 beziehe sich nur auf die in V. 2–10 berichtete Episode; (b) der Einsatz in V. 12 sei abrupt und (c) der Abschnitt V. 12–17 sei in sich verständlich; (d) auffällig sei der Wechsel des Namens des Synagogenvorstehers. L. hält den zu d) naheliegenden Einwand, Krispus habe, da er doch Christ geworden sei, durch einen anderen Vorsteher ersetzt werden *müssen*, für „eine dem Text nicht entsprechende historisierende Fragestellung“ (S. 177); doch dieses Gegenargument überzeugt nicht: Wenn in V. 8 ausdrücklich von der Bekehrung des Krispus erzählt wird, dann *kann* im folgenden keinesfalls so getan werden, als sei K. trotzdem Synagogenvorsteher geblieben – und dies gilt ganz unabhängig davon, ob man die Namen K. und Sosthenes für authentisch oder für (vielleicht aus 1Kor 1,1,14 erschlossene) lukanische Fiktion hält. Wenn die Gallio-Episode literarisch für sich verständlich ist (zu b und c), so bedeutet dies doch nicht, daß sie auch zeitlich weit von den anderen Ereignissen getrennt werden muß; und daß die Zeitangabe mitten im Korinth-Bericht steht und nicht an dessen Ende (zu a), ist so ungewöhnlich nicht, wie der Ephesus-Bericht (19,10) zeigt.

Unabhängig davon bleiben aber bestimmte im Zusammenhang mit Apg 18 gewonnene Einzelergebnisse wertvoll. So dürfte L. es in der Tat wahrscheinlich gemacht haben, daß das Claudius-Edikt nicht in das Jahr 49, sondern schon in das Jahr 41 gehört (s. o.) – aber das heißt doch nicht, daß Paulus Aquila und Priscilla in diesem Jahr in Korinth getroffen haben muß: Gerade wenn Lukas an der Korrektheit chronologischer Daten kein Interesse hat (S. 194 f), so kann man vermuten, daß gerade er selbst es war, der den Aufenthalt der Vertriebenen in Korinth kurzerhand mit dem zeitlich viel früheren Claudius-Edikt verknüpfte, um – ähnlich wie in Lk 2 u. ö. – „Weltgeschichte“ in sein Werk einbauen zu können.

Zu den besonders lesenswerten Abschnitten des Buches gehört die Auslegung von 1Thess 4,13–18 (S. 213–264). L. verzichtet mR darauf, die eschatologischen Aussagen des 1Thess mit denen der späteren Briefe zu vermitteln, und er kann von daher ein höchst reizvolles Bild der ältesten christlichen Verkündigung des Paulus zeichnen (S. 239 ff). L. zeigt, daß 1Thess 4 interpretiert werden *kann* unter der Voraussetzung, daß der Brief schon um das Jahr 40 geschrieben wurde; er zeigt aber nicht, daß der Abschnitt von daher interpretiert werden *muß*. L. betont mE zutreffend, daß es in Thessalonich nicht um Gnosis ging (S. 221–226); aber seine eigene Deutung, Paulus habe wegen der Naherwartung der Parusie zunächst gar nicht über die künftige Auferstehung der Christen gepredigt (S. 240 u. ö.), erweist sich ebenfalls als nicht stichhaltig. Schon die These, Paulus führe in V. 13 eine bisher gänzlich unbekannte Aussage neu ein (οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἄγνοεῖν), ist so kaum richtig: Zwischen οὐ δέλω ἄγνοεῖν und γνωρίζω bestehe, wie 1Kor 12,1,3 zeigen, kein Bedeutungsunterschied; dann aber kann man 1Thess 4,13 vergleichen mit 1Kor 15,1, wo die Wendung γνωρίζω eine Aussage einleitet, die die Leser sehr wohl und sogar bis in den Wortlaut hinein kennen. L.s Annahme, Paulus teile in 1Thess 4 den Lesern den Gedanken von der Auferstehung der Christen erstmals mit (S. 258), ja, er habe ihn an dieser Stelle überhaupt erstmals gedacht (S. 239), ist aus diesem Grunde alles andere als zwingend.

Die Argumentationsstruktur von 1Thess 4,14 ist dieselbe wie die von 1Kor 15,12ff: Die Aussage über die Auferstehungshoffnung wird aus dem Bekenntnis heraus entwickelt. L.s Annahme, Paulus habe dies in Thessalonich deshalb nicht expliziert, „weil er glaubte, daß das Ende der Zeiten in unmittelbarer Nähe ist“ (S. 263 Anm 147), wird dem folgenden Abschnitt 5, 1–11 nicht gerecht: Hier behandelt Paulus ausführlich eben dasjenige Thema, das nach L. alleiniger Inhalt der Paulus-Eschatologie bei seiner Predigt in Thessalonich gewesen sein soll. Zwar klingt V. 1 so, als wüßten die Leser über diesen Punkt im Grunde schon Bescheid, was L.s These zu bestätigen scheint; aber die folgenden Ausführungen zeigen, daß es sich nur um eine *captatio benevolentiae* handelt.

Die Differenz zwischen 1Thess 4,13ff und 1Kor 15,51f liegt nicht darin, daß inzwischen der Tod von Christen „Regelfall“ (S. 270) und ihr Überleben bis zur Parusie Ausnahme geworden ist. 1Kor 11,30, von L. als Beleg hierfür genannt (S. 267), sagt nicht, daß „viele“ gestorben sind; sondern *ἱκανοί* wird hier offenbar gerade im Unterschied zu πολλοί verwendet: „Viele“ sind auf Grund des Abendmahlsmissbrauchs krank geworden, eine „hinreichende Anzahl“ von Christen ist sogar gestorben. (Im übrigen: Die Stelle ist polemisch formuliert und darf nicht zu Spekulationen über die Sterbequote in der korinthischen Gemeinde herangezogen werden; die Tod ist nach 11,30 nicht „Regelfall“, sondern Strafe!) L. beachtet nicht die besondere Lage in Korinth: Der dortige Enthusiasmus führt die Korinther zur Zurückweisung des Gedankens einer Auferstehung der *Toten* – und aus diesem Grunde betont Paulus so nachdrücklich, daß auch Christen sterben müssen.

L.s Annahme, daß die „Vikariatstaufe“ (1Kor 15,24 [sic! gemeint ist: 15,29]) wohl nur dann denkbar ist, wenn die Todesfälle in Korinth das Anfangsstadium hinter sich gelassen haben“ (S. 268 Anm 158), hat alle Wahrscheinlichkeit gegen sich: Wie immer die Stelle auszulegen ist – gewiß ist nicht daran zu denken, daß die Taufe *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* zugunsten gestorbener Christen erfolgt sein könnte.

Die von L. entworfene neue Paulus-Chronologie hätte, wäre sie historisch zutreffend, einen ganz entscheidenden Vorteil: Sie wäre überaus plausibel. Der Bereich der *vita Pauli*, den wir überblicken könnten, wäre erheblich weiter; seine Missionstätigkeit und auch sein theologisches Denken gerade in den Anfängen wären viel besser zu erfassen. Wir brauchten uns nicht mehr mit dem Problem zu beschäftigen, warum wir aus 13 bis 16 Jahren Missionstätigkeit überhaupt keinen Brief des Paulus haben, aus den letzten 5 bis 8 Jahren hingegen mindestens deren sieben. Wir brauchten nicht mehr darüber zu rätseln, warum Paulus offenbar 13 Jahre in Syrien und Kilikien verbrachte, dann aber innerhalb weniger Jahre – bei nachlassender Naherwartung der Parusie! – Kleinasien, Griechenland und schließlich, wenn auch vergeblich, Spanien als Missionsgebiet ansteuerte. L.s Hypothese würde alle diese Fragen beantworten. Aber die Texte vermögen, wie exemplarisch zu zeigen versucht wurde, L.s These nicht zu tragen. Bis auf weiteres muß es bei der herkömmlichen Paulus-Chronologie bleiben. Der Wert von L.s Monographie liegt vor allem darin, daß sie die Schwächen dieser üblichen Chronologie aufzeigt und daß sie die methodisch richtige Forderung erhebt, nicht nur die Theologie des Paulus, sondern auch seine Biographie allein aus seinen Briefen zu gewinnen. Auf dieser Grundlage muß weitergearbeitet werden.

Bethel

Andreas Lindemann

Helmut Merkel: Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche (= *Traditio Christiana*. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie Bd. III). Bern, Frankfurt, Las Vegas (Lang) 1978, XXX, 172 S., Ln.

Fachkundige ausgewählte und kommentierte, auf ein Thema konzentrierte Textsammlungen dieser Art können durchaus die vernachlässigte Beschäftigung mit altkirchlicher Theologie in breiteren Kreisen fördern. Angesichts der Schwierigkeit, dafür Bearbeiter zu finden, legt es sich nahe, daß Verfasser entsprechender Monographien ihr Material auf diese Weise ausbreiten, wie es Merkel hier mit seiner Dissertation (Widersprüche zwischen den Evangelien, WUNT 13, Tübingen 1971) tut. Angesichts des sehr speziellen Themas wird man nicht gerade behaupten können, daß die Textsammlung zu den *Desiderata* der Patristik gehört. M. illustriert an Hand von 16 Autoren (von Papias und Irenäus bis zu Theodor von Mopsuestia und Augustin), wie die frühe Kirche mit dem Problem fertig wurde, daß das apostolische Zeugnis von Jesus innerhalb des Kanons in vier verschiedenen Evangelien mit zum Teil divergierenden Einzelheiten und Widersprüchen z. B. in der Chronologie, in der Geburts- und Passionsgeschichte) vorliegt. Seit Irenäus galt diese Pluralität als gottgewollte Differenzierung einer tieferliegenden Einheit, und so wurde die Harmonisierung zum entscheidenden hermeneutischen Prinzip. (Zum dornigen Diatessaron-Problem bietet M. keine Texte, nur einen knappen Hinweis

in der Einleitung S. XII f.) Origenes begründete die Harmonie letztlich von seinem christologischen Prinzip her, wonach Gottes Logos seine inkarnatorische Gestalt dem spezifischen Erkenntnisvermögen und Heilsbedürfnis unterschiedlicher Menschen angepaßt habe. Zur philologischen, historischen und theologischen Bearbeitung der Widersprüche entwickelte er ein differenziertes exegetisches Instrumentarium, wobei die Allegorese erst das letzte Mittel war, wenn anders keine Übereinstimmung der Evangelisten gefunden werden konnte. „Die großartige Gesamtschau eines Origenes hat kein Kirchenvater mehr erreicht“ (S. XVI). Die Kritik des Porphyrius (hier leider nicht mit speziellen Texten dokumentiert), der mit philologischer Akribie die Widersprüche als Argument gegen die Wahrheit der biblischen Berichte interpretierte, provozierte im 4. Jh. harmonistische Gegenentwürfe. Die ausführlichste Darstellung speziell zu diesem Thema bot, veranlaßt durch die Kritik des Manichäers Faustus, Augustin. Da in der Alten Kirche gefundenen Lösungen im Mittelalter und in der Reformationszeit im wesentlichen reproduziert wurden, sind neben den grundsätzlichen Theorien der Väter auch deren Einzelexegesen zu problematischen Stellen im Blick auf die Wirkungsgeschichte von Interesse. Auch dazu bietet Merkel nützliche Informationen in dieser insgesamt soliden Ausgabe.

München

Hans-Dieter Hauschild

H. J. Auf der Maur, *Das Psalmenverständnis des Ambrosius*. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche. Leiden (Brill) 1977. XXII + 645 S. Gl. 164,- Hfl.

So leid es ihm tut, sieht dieser Rezensent sich veranlaßt, die technische Herstellung dieses Buches gleich anfangs zu beanstanden. Es ist schier unmöglich, daß bei dem „zum größten Teil finanziert(en) durch die Nederlandse Organisatie Voor Zuiver Wetenschappelijk Onderzoek“ (Einleitung X) Werk, zumal es die stattliche Summe von 164 Hfl. kostet, sich die Anmerkungen nicht (wie üblich) auf derselben Seite unter dem Text befinden; sie sind getrennt auf den Seiten 329–581. Das ständige Blättern ist eine Zumutung für den Benutzer und erschwert erheblich das Auffinden der richtigen Anmerkung. Für den Wucherpreis hätte man berechtigterweise erwarten müssen, daß eine Liste von Corrigenda (immerhin ganze 49! Versteckt auf S. 582) ganz überflüssig sei. Sie ist ohnehin für den gewöhnlichen Benutzer an einer unmöglichen Stelle angebracht worden. Um sie zur Kenntnis nehmen zu können, hätten sie entweder in einem Beiblatt oder vorne angebracht werden müssen.

Aus dem Werk des Ambrosius sind eine Reihe von Psalmenhomilien (in Ps. 1; 35/40; 34; 45; 47 f.; 61; in Ps. 118 expos.) erhalten. Wenn man noch einige zusammenhängende Psalmenerklärungen des Mailänder Bischofs in seinem übrigen Schrifttum hinzunimmt, gibt es ca. 20 Psalmen, die von ihm kommentiert werden. Diese macht der Vf. zum Gegenstand seiner Untersuchung.

Recht enttäuschend ist die Methode. Auf der Maur glaubt, die Psalmenexegese des Ambrosius Vers für Vers untersuchen zu müssen. Dies ist aber nur eine Vorarbeit zu einer Untersuchung der Psalmenbenutzung des Ambrosius, eine erste Material- und Quellensammlung. Es fehlt jegliche Spur einer historischen Untersuchung der Psalmenverwendung, die sehr ergiebig gewesen wäre.

Im ersten Hauptteil (S. 29/238; die Anmerkungen dazu auf S. 345/438) untersucht Vf. nicht nur die Auslegung des Ambrosius, er schickt eine detaillierte Exegese der besprochenen Psalmverse entsprechend dem heutigen Stand der atl. Wissenschaft voraus. Selbst der Patrologe bzw. Patristiker sucht nicht in einer patristischen Spezialuntersuchung eine ausführliche Exegese der Psalmen; dafür gibt es die einschlägige Fachliteratur.

Im 2. Hauptteil untersucht der Vf. die Psalmenerklärungen des Origenes (S. 243/309; die Anmerkungen dazu S. 440/571). Es folgt ein dritter Hauptteil, bei welchem man sich über die Proportionen der Arbeitsanlage Gedanken machen muß: auf 15 Seiten (zuzüglich 10 Seiten Anmerkungen) vergleicht der Vf. die beiden ersten Teile und sucht zu Ergebnissen zu kommen.

Zumal die Abhängigkeit von Origenes sich am allerdeutlichsten in der Frage der Psalmenauslegung und -verwendung klären läßt, ist es richtig, daß der Vf. sich der Psalmenexegese des Origenes zuwendet. Nicht aber in seiner Weise. Dem Rezensenten ist es ganz klar, daß das Neue in der ambrosianischen Theologie nicht in der Psalmenexegese zu suchen ist. Dies zeigt deutlich die Anwendung der griechischen Quellen bei Ambrosius. Origenes ist nicht die einzige oder die wichtigste Quelle. Eine Beschäftigung mit der Psalmenauslegung anderer griechischer Quellen und der Vergleich mit Ambrosius hätte klar gemacht, daß Ambrosius von Origenes in der Frage der Psalmendeutung nicht abhängig ist. Um es auf einen Nenner zu bringen: Mit Ambrosius haben wir es mit einer grundsätzlichen Vertiefung und Neuorientierung am Ende des 4. Jh. zu tun; weg vom doch weithin platten Moralismus eines Tertullian oder Cyprian, hin zu einer vertieften, Christus neu entdeckenden Dimension von Frömmigkeit und Theologie. Im Mittelpunkt dieser Neuorientierung steht Ambrosius (nicht Augustinus!), der als eine Art Gelenk anzusehen ist. In ihm treffen sich alle alten und die ins Neue weisenden Kräfte. Durch sein feines Gespür nimmt er alles, was in seinem Umkreis liegt, wach auf und versteht es, es kirchlich fruchtbar zu machen. Daß der Vf. nur den Origenes untersucht, ist deshalb eine grundsätzliche Fehlentscheidung. Die besonders im arianischen Streit und mit den kirchlichen Pflichten gewachsene Frömmigkeit bietet den Boden für das Neue bei Ambrosius. In diesem Zusammenhang wäre eine Beschäftigung mit der Psalmenexegese des Athanasios vorteilhaft gewesen (hierzu s. H. J. Sieben, Studien zur Psalterbenutzung des Athanasios von Alexandrien im Rahmen seiner Schriftauffassung und Schriftauslegung, Diss. Theol. Inst. Cath. Paris [1968]). Der grundlegende Fehler in dieser Arbeit ist, daß der Vf. die Schriften des Ambrosius nicht historisch gelesen hat, Ambrosius ist kein Systematiker, sondern oft ein Mann des Augenblicks. Deshalb ist eine konsequente kirchen- und dogmengeschichtliche Anlage geboten; eine solche fehlt bei Auf der Maur.

Die Behauptung (bzw. Feststellung) des Vf. auf S. 300, „Bereits aus dem quantitativen Vergleich läßt sich mit Sicherheit sagen, daß Ambrosius in seinen Psalmenklärungen in weitem Maße von Origenes abhängt, teilweise sogar sehr eng. Andererseits zeigt uns das beobachtete Material ebenso eindeutig, daß es sich dabei nicht um bloße Kopien origenischer (sic!) Texte handelt, sondern daß Ambrosius das Origenesgut selbstständig verarbeitet hat“, kann nicht als richtig bezeichnet werden. Ein Vergleich mit Athanasios und den Gegnern im arianischen Streit (Auf der Maur ignoriert die Auseinandersetzung des Bischofs mit der illyrischen Theologie) hätte zu anderen Ergebnissen geführt. Bedauerlicherweise wurde L. Herrmann, Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe, Diss. Theol. Heidelberg 1/2 (1954) nicht benützt.

Dieser Rezensent hätte gerne erfahren, welche Thematik sich aus einer Beschäftigung mit den Psalmen entwickelt. Welche weiteren Konsequenzen ergeben sich auf Grund der Auseinandersetzung mit der in den Psalmen enthaltenen Theologie? Wie steht es mit der Allegorese? Was hat Ambrosius uns über die Gottlosigkeit des Menschen zu sagen und über Christus? Gerade weil die Christologie die Mitte der ambrosianischen Theologie ist, wäre eine Erörterung der christologischen Deutung der Psalmen sehr wünschenswert gewesen. Was sagt er über Gerechtigkeit und Sünde, Erlösung, Barmherzigkeit und Gericht? Und wie werden die Psalmen in der Taufpredigt verwendet? Dies alles gehörte zur Thematik des Gottesdienstes in Mailand zur Zeit des Ambrosius.

Die literarischen Angaben geben ebenso viel Anlaß zur Sorge wie die inhaltlichen Ausführungen. F. H. Dudden (S. 12, Z. 10 v. o. sowie Z. 14 v. u.) hätte F. Homes Dudden lauten müssen. Allerdings berechtigen eine Menge falscher Literaturangaben wohl zur Überlegung, ob der Vf. die angegebenen Werke überhaupt in der Hand gehabt hat. S. 4, 10. Textzeile v. o.: der Autor heißt Eisenhofer, nicht Eisen-Hofer! Vf. zitiert hin und wieder eine Arbeit über Cassiodors Psalmenexegese von einem gewissen R. Schliehen (z. B. S. 9). Ratlos fragt man sich, was dieser Unsinn soll; der Autor heißt Schlieben! Seine Dissertation (Tübingen 1970) wurde veröffentlicht unter dem Titel: Christliche Theologie und Philologie in der

Spätantike (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 46), 1974. Dies dürfte eigentlich maßgebend und autoritativ für das Zitieren sein. Bei einem Einsehen der Originaldissertation vor Ort hat sich herausgestellt, daß keine der Angaben in der vorliegenden Arbeit stimmen. Die Aufstellung der Unstimmigkeiten könnte ins Endlose gehen, es sei nur noch ein Beispiel erwähnt: Vf. erwähnt 338¹⁴⁹ die Habilitationsschrift von K. Baus, als ob sie veröffentlicht worden sei. In der Tat ist diese unveröffentlichte Habilitationsschrift (Trier 1952) schwer zugänglich, wie alle anderen nicht veröffentlichten Habilitationsschriften.

Die theologischen Disziplinen Alte Kirchengeschichte, Dogmengeschichte und Liturgiegeschichte können leider von dieser falsch angelegten Arbeit nicht profitieren. Weiterhin bleibt eine Untersuchung des Psalmenverständnisses des Ambrosius ein dringendes Desiderat.

Bochum

Bruno E. Mulvihill

J. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius, The Martyr. A critical study based on the anomalies contained in the textus receptus*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1979.

Die Frage nach Zahl und Gestalt der uns noch zugänglichen oder zugänglich zu machenden Briefe des Ignatius klingt immer wieder auf. In der genannten Neuerscheinung aus spanischer Feder tritt sie uns in interessanter Form entgegen und findet eine in dieser Weise noch nicht gegebene Antwort. Die entfalteten Thesen werden allerdings kaum Zustimmung finden, obgleich das argumentative Bemühen eines engagiert-temperamentvollen Autors und die profunden forschungsgeschichtlichen Kenntnisse, auf welchen er seine komplizierte Neukonstruktion erst aufzubauen vermochte, Respekt abnötigen.

Im ersten, dem grundlegenden Teil seiner großräumigen Studie, an deren Ende eine kritische Neuedition der Ignatianen, wie Rius-Camps sie sieht, als Appendix die Ergebnisse zusammenfließen lassen will, versucht der Forscher eine Rekonstruktion der ursprünglichen Ignatiusbriefe. Dabei wird vom *textus receptus*, den sieben Briefen der sogenannten Mittleren Rezension, ausgegangen, eine ganz andere Konzeption als die von Reinoud Weijenborg vor gut zehn Jahren vertretene (vgl. dazu die Besprechung von R. Staats, ZKG 1971, 101 ff.). Unter Zuhilfenahme dieses, allgemein verwendeten und anerkannten Textmaterials baut Rius-Camps vier genuine Briefe des Ignatius zusammen. Der Römerbrief bleibt, vor allem aufgrund seiner besonderen Überlieferungsgeschichte, unangetastet. Aus den Überschriften von Magnesier- und Philadelphierbrief, sodann den Kapiteln 1–12 des Magnesierbriefes, Philadelphier 2–9 und Magnesier 14 und 15 soll der ursprüngliche Magnesierbrief wiedererstehen. Der echte Epheserbrief, den Rius-Camps gleich dem eigentlichen Magnesierbrief als von einem Fälscher zerbrochen beurteilt, was zur Entstehung von Epheser- und Smyrnerbrief, wie sie aus dem *textus receptus* bekannt sind, führte, soll ebenso neu zusammengebaut werden. Aus dessen ursprünglichem Ende habe der Fälscher neue Schlüsse für den Smyrnerbrief und den Polykarpbrief und dann auch noch eine Nachbildung für den Philadelphierbrief konzipiert! Die durch Brüche entstandenen kleineren Briefe seien von eben demselben Fälscher stark interpoliert worden, wie schließlich auch der Brief nach Tralles, welcher zum Zerbrechen zu klein gewesen sei. Im Polykarpbrief des Ignatius sieht Rius-Camps, abgesehen von einigen Spuren des ursprünglichen Epheserbriefes in seiner zweiten Hälfte, eine Fälschung.

Die Interpolationen, welche der Autor aus dem *textus receptus* herauszudestillieren versucht, werden im zweiten Teil besprochen. Dabei geht es Rius-Camps um den Nachweis, der Fälscher (hinter dem gar ein philadelphischer Bischof vermutet wird; vgl. S. 242) sei von der zwischen Beginn und Ende des dritten Jahrhunderts entstandenen Didaskalia Apostolorum geprägt. Es stimmt aber sehr nachdenklich, daß von den für dieses Dokument überaus wichtigen alttestamentlichen Traditionen den sieben Briefen kaum viel anzumerken ist. Somit überzeugt es eher, Wirkungen der Ignatiusbriefe in der Didaskalia anzunehmen als diese Hypothese umzudrehen. Die Zuweisung zu Smyrner 7, 2 f. – 8, 2 zur Fälscherhand, um ein von

Rius-Camps behandeltes Interpolationsbeispiel zu nennen, überzeugt nicht. Smyrner 8, 2 a (ὅπου ἂν φανῆ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὅσπου ὅπου ἂν ᾖ Ἰησοῦς χριστός, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία) zeigt ein ursprünglicheres Verständnis kirchlicher Katholizität als die Didaskalia (vgl. z. B. Achelis/Flemming, TU 25, 2, S. 40 f. und 44 f.), das Bischofsamt ist zur Zeit der Ignatianen noch weniger gefestigt und ausgeformt als ungefähr einhundert Jahre später (vgl. Smyrn. 8 mit entsprechenden Stellen der Didaskalie). Epheser 19, von Rius-Camps zum auf Ignatius zurückgehenden Textbestand gerechnet, ist geradezu eine Illustration zur unverkennbaren christologischen Fundamentierung der Ekklesiologie, folglich auch kirchlicher Katholizität, im Smyrnerbrief und nicht nur in diesem. Die angenommenen Interpolationen, dies gilt für den ganzen zweiten Teil der besprochenen Untersuchung, wären auch auf ihre Konvergenzen mit den Rius-Camps als echt belassenen Passagen zu untersuchen, und genau das unterläßt der Autor. Man kommt dann schnell zu dem Ergebnis, daß Spannungen zwischen den Aussagen vermittelbar sind, eine einheitliche, wenn auch uns schwer verständliche Märtyrertheologie sieben Ignatianen nach wie vor eher als ursprünglich annehmbar läßt als die angebotene neue Version.

Somit ist auch der dritte Teil, welcher eine systematisch-theologische Gegenüberstellung genuin ignatianischen Gedankengutes und theologischer Intention des Fälschers bieten möchte, mit aller Skepsis zu betrachten. Ein Gegensatz zwischen der Einladung „to union with Jesus, mutual concord, respect for his decision“ seitens des Märtyrers Ignatius und der Forderung zur Unterwerfung unter den Bischof seitens des Interpolator (vgl. S. 342) ist wenigstens nicht zwingend. Von der Bedeutung des Bischofsamtes für die kirchliche Festigung, Organisation und Ausbreitung zeugen im zweiten Jahrhundert und davor nicht allein die Ignatianen. Aus der aufgrund des Quellenbefundes mißlichen Lage für seine Fälschertheorie kann sich Rius-Camps auch durch eine extreme Frühdatierung (zwischen 80 und 100 n. Chr., vgl. S. 143–146) der echten Ignatiusbriefe, wie er sie sieht, nicht retten. Die Ignatianen sind, das zeigt die Sicht von Christentum auch auf Provinzialebene (auf die Rius-Camps wegen seiner kritikbedürftigen Thesen zum frühchristlichen Bischofsamt selbst hohen Wert legt; vgl. S. 30–38), wohl kaum bereits derart früh entstanden. Außerdem ist, möchte man die Fälschertheorie aus einer Vielzahl anderer guter Gründe doch nicht teilen, sicher, daß dem Ignatius Polykarp von Smyrna bekannt gewesen ist.

Die editionstechnische Quintessenz der breiten Ausführungen versucht der bereits erwähnte Anhang zu ziehen. Ungeachtet der verzweigten Argumentation im einzelnen fällt auf, daß Rius-Camps nicht versucht, die Ignatianen, wie sie als *textus receptus* geläufig sind, unter dem Gesichtspunkt ihrer theologischen Geschlossenheit bei aller Vielfalt zu lesen. Es ist zumindest eine hinterfragenswerte Methode, aus angenommenen Anomalien innerhalb eines schmalen Textbestandes, wie ihn die sieben Briefe der Mitrleren Rezension darstellen, einen derart weitverzweigten Konstrukt zu planen und aufzustellen. Die Maßstäbe des Neuaufbaues scheinen in vielem von abendländischen Denktraditionen und Problemen diktiert. Die Ignatianen werden, etwa im Sinne der „Frühkatholizismuskonzeption“, zu reinigen gesucht. Der Theologie des Ignatius ist diese Vorgangsweise kaum durchgehend angemessen. Die unauflösbare Verbindung zwischen Martyrium und Ekklesiologie beispielsweise macht, ungeachtet unserer Verstehensschwierigkeiten, eine entscheidende Eigenart der Ignatianen aus. Sakramentales Brot und dem Tode entgegengehender Blutzeuge werden geradezu austauschbar (vgl. Eph. 20, 2 – von Rius-Camps für interpoliert gehalten! – und Röm. 4, 1). Gott ist Hirte, Jesus Christus wird Bischof in der Kirche des Märtyrers an seiner Statt (vgl. Röm. 9, 1), und wo Jesus Christus ist, befindet sich die *καθολικὴ ἐκκλησία*. „Katholische Kirche“ als Märtyrerkirche – Ignatius führt einen oft in unklarer Verklärung gesehnen, oft vergessenen, nicht selten verdrängten Gesichtspunkt frühchristlicher Geschichte vor Augen.

Peter Meinhold: *Studien zu Ignatius von Antiochien*. Wiesbaden (Franz Steiner Verlag GmbH) 1979. XII, 86 S., kart.

Diese 6 Studien sind in den Jahren 1957–1971 an verschiedenen Stellen bereits erschienen und ergänzen sich jetzt zu einer vorzüglichen kleinen Monographie über Ignatius. Denn in der Tat sind in ihnen Hauptthemen des Ignatius in so repräsentativer Breite und in solcher Intensität behandelt, daß ein profiliertes Bild dieses Bischofs entstand. Die Studien sind gut lesbar und überschaubar, so daß sich ein Bericht über den Inhalt erübrigt. Stattdessen seien die Schwerpunkte aufgezählt, damit der Leser weiß, was er von diesem Buch erwarten darf, wobei die Aufzählung der nicht chronologischen Reihung der Aufsätze durch den Autor folgt.

Aus den brieflichen Selbstausagen des Ignatius, in ihrer Form und zu ihrer Zeit innerhalb der christlichen Literatur ein Phänomen, wird das differenzierte Selbstverständnis dieses Theologen als „Episkope – Pneumatiker – Märtyrer“ besprochen, wobei der Kenner weiß, wie kompliziert die Implikationen aller drei Begriffe bei Ignatius sind (z. B. das Verhältnis des Märtyrers zu Christus, des Martyriums zur Passion); M. entwirft ein instruktives Bild von historisch einleuchtender Kongruenz. – Als zentrales Thema der polemischen Teile der ignatianischen Theologie ist die kontroverse Szene der kleinasiatischen Kirche rekonstruiert und beschrieben; ein Kapitel der frühen Kirchengeschichte. – Die geschichtstheologischen Konzeptionen des Ignatius, zumeist nicht so beachtet wie andere Angelpunkte seiner Theologie, gehören gleichwohl zu den bezeichnenden Gelenkstellen seines Denkens, indem sie die besondere Realität des christlich begriffenen Heils sowie die Einheit der Geschichte vor- und nachchristlich verstehen lassen; Ignatius nimmt hier die Denkform späterer Entwürfe vorweg. – Einschlägig ignatianisch ist auch die Kette der Topoi von Tod und Leben (als Erklärung der Heilsbedeutung Christi), Inkarnation und Eucharistie, Realismus und Jungfrauengeburt. – Eigens problematisch ist und bleibt der Kirchenbegriff des Ignatius mit der so früh belegenden Korrespondenz von himmlischer und kirchlicher Hierarchie und anderen neuralgischen Seiten. – Schlichter, „erbaulicher“ ist dagegen eine Darstellung der Ethik bei Ignatius mit ihren eher paulinischen Konturen.

Das Vorwort und die Studien zeigen keine Reaktion auf die „Beunruhigungen“ der Ignatiusforschung durch Neudatierungen bzw. Unechtserklärungen jüngerer Datums, die vermutlich tatsächlich eine Episode in der Forschung bleiben werden.

Regensburg

Norbert Brox

Winfried Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie*, Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 46, Verlag Aschendorff Münster 1979. VIII + 95 SS., kart. DM 36,-.

Diese Untersuchung zur Geistlehre der früh-syrischen Theologie diente dem Verfasser 1976 als Habilitationsschrift, so daß später erschienene Arbeiten von ihm nicht mehr zu Rate gezogen wurden, darunter die Arbeit von S. P. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Syrian Churches Series Vol. 9, 1979, die auch für die Frühperiode wichtige Hinweise enthält. Nach einer Einleitung über Art und Stellung der früh-syrischen Literatur im Gesamtbereich der christlichen Kirche und Theologie, die eine Sonderuntersuchung wie diese berechtigen könnte, beschäftigt der Verfasser sich in vier Kapiteln mit der syrischen Bibel, mit den apokryphen Schriften im syrischen Gebiet, d. h. mit dem Thomasevangelium und den Thomasakten, mit Bardaisan und Tatian und ihren Spekulationen über den Geist, und schließt die Untersuchung mit Aphrahat als Höhepunkt früh-syrischer Pneumatologie ab. Ein Literaturverzeichnis geht voraus, Register finden sich am Ende.

Der Verfasser betrachtet die früh-syrische Theologie als unbeeinflusst vom griechischen Denken. Dessen Denkvoraussetzungen haben die Geistlehre dieses frühen semitisch geprägten Christentums noch nicht mit- und weitergebildet, so daß diese Lehre dem *Urkerigma* nahestehende Formen des Glaubens bewahrt hat oder wenigstens erahnen läßt. Dieser Anschauung nach hätte die westliche Theologie die Frühphase der syrischen Tradition noch nicht überlagert und ihren Einfluß erst

später geltend gemacht, nämlich in vollem Umfang erst nach 400 A. D. Diese Betrachtungsweise der frühsyrischen Theologie scheint mir äußerst anfechtbar zu sein. Sie basiert nur auf der Voraussetzung, daß die Verwendung der syrischen Sprache an und für sich eine Garantie bietet, daß die darin formulierten Anschauungen von sogenannten griechischen Denken unberührt seien. Es sei aber hervorgehoben, daß die syrische Sprache in Nordmesopotamien wie auch anderswo Vehiculum der griechischen Kultur war, so daß die Sprachgrenze, wenn es sie überhaupt gab – das ganze syrische Gebiet war durchaus zweisprachig – keine kulturelle Barriere war. Im nordmesopotamischen osrhoënischen Gebiet bildete die hypothetische Sprachgrenze auch keine Scheidewand zwischen den sozialen Schichten der Gesellschaft, weil das Syrische sich wahrscheinlich schon vor dem Anfang unserer Zeitrechnung zu einer literarischen und philosophischen Sprache im „Athen des Ostens“ entwickelte. Vielleicht das älteste literarische Dokument in syrischer Sprache, der Brief von Mara bar Serapion an seinen Sohn, ist von philosophischen Elementen durchzogen, die auf eine Schultradition hinweisen. Die markionitische Theologie und Weltanschauung, die schon früh viele Anhänger im syrischsprachigen Raum fand, ist ohne die zeitgenössische Philosophie nicht vorstellbar, und dasselbe gilt für Bardaisans kosmologische und antropologische Ansichten (siehe zuletzt: A. Dihle, Zur Schicksalslehre des Bardesanes, *Kerygma und Logos*, Festschrift C. Andresen, Göttingen 1979, 123–135). Tatian hat eine philosophische Ausbildung genossen und auch bei Aphrahat sind Einflüsse der klassischen Rhetorik unverkennbar. Deshalb sollten auch die Schriften der frühsyrischen Theologie im Rahmen der ganzen Theologiegeschichte des syrischen Raumes betrachtet werden und nicht aus sprachlichen Gründen, die zudem nicht immer zutreffend sind – viele Schriften sind zweisprachig überliefert worden – als eine gesonderte Größe behandelt werden.

Auch die oft angenommene palästinensisch-aramäische Herkunft des syrischsprachigen Christentums, die auch vom Verfasser vorausgesetzt wird, ist eine historische Fiktion, die sich nur auf einen Passus in der *Doctrina Addai* stützt, wo erzählt wird, wie der Apostel Addai aus Jerusalem nach Edessa gesandt wurde und bei einem Juden Tobias aus Jerusalem Wohnung nahm. Die Person des Apostel Addais hat die edessensische Orthodoxie vom Manichäismus, wo Addai einer der wichtigsten Missionare war, übernommen, da die ganze *Doctrina Addai* klare anti-manichäische Zielsetzung zeigt, wie ich in einem demnächst erscheinenden Aufsatz en Detail darzulegen hoffe. Vielmehr darf man starke anti-jüdische Elemente annehmen, wie es in einem von Markioniten und Manichäern beherrschten Milieu fast selbstverständlich ist. Sie können die anti-jüdische Tendenz in vielen frühsyrischen Schriften erklären. Es scheint mir deshalb äußerst zweifelhaft, ob die Geistvorstellungen des frühen syrischen Christentums dem „Urkerygma“ so nahe stehen, wie der Verfasser meint. Jedenfalls braucht auch diese eingeschränkte Untersuchung der Geistvorstellungen des frühen syrischen Christentums eine breitere kulturgeschichtliche und geistesgeschichtliche Unterbauung, um die Eigenart des syrischen Christentums herauszuarbeiten.

Das Kapitel, das die Geistlehre der syrischen Bibel erörtert – was faktisch eine Untersuchung der Semantik des Wortes *rwb'* = Geist meint – zeigt dieselbe eingeschränktheit. Das schwierige Problem der syrischen Bibelübersetzungen und ihrer Beziehungen zueinander, das zugleich eine historisch-theologische Entwicklung widerspiegelt, wird in einigen lapidaren Sätzen auf S. 14 abgetan, wo ein griechischer Urtext als Vorlage vorausgesetzt wird. Man darf aber annehmen, daß Versionen des griechischen Neuen Testaments, die in Antiochien im Umlauf waren, als Vorlage für die *Vetus Syra* dienten, was auch die Übereinstimmungen zwischen *Vetus Syra* und D (siehe S. 19, Anm. 34) erklären könnte. Das Diatessaron hat aber Einfluß auf die altsyrische Übersetzung geübt und daher Tatians enkratische Ideen, wie sie auch in Diatessaronvarianten zum Ausdruck kommen. Es scheint mir aber nicht angebracht, für das ganze verwickelte Problem des Diatessarontextes nur die von I. Ortiz de Urbina in *Biblia Polyglotta Matritensia* zusammengebraachten Lesarten ohne Rücksicht auf die daran geübte Kritik zu verwenden; siehe z. B. T. Baarda, *The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian*

Sage, Diss. Amsterdam 1975, 282 ff. Überdies wird die Bedeutung des Wortes *rwb'* – Geist in idiomatischen Wendungen, wie *'pq rwb'* = sich verteidigen, sich entschuldigen, oder *'gr rwb'* = geduldig sein, vom Verfasser weit überzogen, wenn er behauptet, daß „die anthropologische Bedeutung der *rwb'* durch diese Sprechweise stark unterstrichen wird.“ (S. 16) Es scheint mir durchaus möglich, daß z. B. *'gr rwb'* eine wörtliche Übersetzung des griechischen makrothumein ist, so daß eine bewußte Anwendung eines spezifischen Geistbegriffes gar keine Rolle gespielt hat, wie das in fast allen gesprochenen und geschriebenen Äußerungen der Sprache der Fall ist. Für den biblischen Sprachgebrauch ist das schon vor Jahren von J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, überzeugend nachgewiesen. Wenn der Verfasser auf S. 17 behauptet, daß das syrische *rwb' dqwdš'* = Geist der Heiligkeit, Heiliger Geist, eine Wertverschiebung zugunsten der determinierten Form impliziert, obwohl die griechische Vorlage bisweilen auch indeterminiert ist, hat er nicht in Betracht gezogen, daß der Status emphaticus im Syrischen seinen determinierten Charakter teilweise verloren hat und deshalb oft indeterminiert übersetzt werden muß (siehe Th. Nöldeke, *Kurzgefaßte syrische Grammatik*, S. 47). Alle von ihm daraus gezogenen Schlußfolgerungen werden dadurch hinfällig.

Das zweite Kapitel ist den syrisch-apokryphen Schriften gewidmet, d. h. dem Thomasevangelium und den Thomasakten, die vom Verfasser als Äußerungen der Volksfrömmigkeit und als Erbauungsliteratur betrachtet werden. Jeder Versuch, eben diese Schriften religions- und traditionsgeschichtlich einzuordnen, fehlt aber, obwohl sie fundamentale Bedeutung besitzen für eine genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert n. Chr. im syrischen Raum. Zudem ist es zweifelhaft, ob die Thomasschriften (warum hat der Verfasser die Schrift des Thomas des Athleten nicht einbezogen?) zum Genre der volkstümlichen Erbauungsliteratur gehören. Vielmehr weist ihre Phraseologie und symbolhafte Sprache auf gelehrte Kreise hin, in denen auch der Manichäismus Anhänger fand. Siehe z. B. J. A. Delaunay, *Rite et symbolique en Acta Thomae vers. syr. I, 2a et ss., Mémorial Jean de Menasse* ed. Ph. Gignoux, *Acta Iranica*, Teheran 1974, 11–34. Gerade die Geistvorstellungen des syrischen Christentums hatten fundamentale Bedeutung für den Manichäismus, dessen Stifter von seinen Anhängern als der Paraklet betrachtet wurde, weil der Geist der Wahrheit in Manis Offenbarungsverständnis eine grundlegende Rolle spielte. Siehe: P. Nagel, *Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur. Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus, Gnosis und Neues Testament*, Berlin 1973, 149–182, wo u. a. dargelegt wird, daß das Verhältnis zwischen Jesus und seinem „Zwilling“ Thomas, das im Geiste hergestellt wird, Manis Offenbarungsverständnis bestimmt hat.

Der Verfasser datiert das Thomasevangelium um 150 n. Chr. und führt den koptischen Text auf ein syrisches Original zurück. Die Frage der Datierung ist umstritten, und mit Recht kann behauptet werden, daß das Thomasevangelium auf den Anfang des dritten Jahrhunderts datiert werden muß und das „Diatessaroleonlesungen“ im ThE auf die Verwendung des Diatessarons in Syrien zurückgehen. Auch das Problem der Sprache ist nicht gelöst; jedenfalls kann festgestellt werden, daß, wenn Syrisch die Originalsprache des ThE wäre, die koptische Version eine Übersetzung aus dem Griechischen ist, so daß nur ein mittelbares Verhältnis zwischen dem koptischen und einem vorausgesetzten syrischen Text besteht. Überdies muß dann noch bewiesen werden, daß im Laufe der Tradition das ThE unverändert geblieben sei. Es scheint mir darum klar, daß das ThE nicht ohne weiteres als Zeuge für die syrische Theologie der ersten Jahrhunderten verwendet werden kann.

Die Vorstellung des Heiligen Geistes als Mutter wird vom Verfasser S. 36 ff. erörtert, wo er das Perlenlied aus den Thomasakten zitiert, in dem sie belegt ist. Die Rolle des Heiligen Geistes als Mutter scheint mir nicht sosehr mit dem (grammatikalisch!) weiblichen Geschlecht des syrischen Wortes *rwb'* – Geist zusammenzuhängen, als vielmehr mit der theologischen Vorstellung von der Geburt des Sohnes aus dem Vater in Verbindung mit der Wiedergeburt des Menschen, wie das im Prolog des Johannesevangeliums beschrieben wird und in Joh. 3, 1–21 weiter

ausgeführt wird. In diesem Zusammenhang soll noch auf die Oden Salomos hingewiesen werden, insbesondere auf Ode 19, in der die Rolle des Heiligen Geistes als Mutter theologisch sehr reflektiert ausgeführt wird (siehe Drijvers, *The 19th Ode of Solomon: Its Interpretation and Place in Syrian Christianity*, *JThS* 31, 1980, 337–355). Wenn man die Verbindungslinien zwischen den Thomasschriften und den Oden Salomos in Betracht zieht, scheint es kaum gerechtfertigt, den Oden keinen Platz in dieser Untersuchung einzuräumen. Gerade ihre Entstehung im dritten Jahrhundert – auch der Verfasser scheint S. 23 eine späte Entstehungszeit anzunehmen – macht die Oden zu einem wichtigen Verbindungsglied zwischen der antiochenischen Theologie des zweiten Jahrhunderts und späteren theologischen Entwicklungen im ostsyrischen Raum.

Das dritte Kapitel behandelt die Geistspekulationen Bardaisans und Tatians ohne dem schon Bekannten viel Neues zuzufügen. Auch hier fehlt der historische Kontext, so daß der philosophische Schulunterricht in der Schule von Edessa ganz unbesprochen bleibt. Der Verfasser unternimmt es deshalb auch nicht, die philosophischen Elemente in Bardaisans und Tatians Lehren genauer in die antike Philosophie einzuordnen. Doch wäre es wesentlich, Bardaisans Standort innerhalb des syrischen Christentums zu bestimmen, wie schwierig die Quellenlage auch sei. Bardaisans Polemik gegen die Markioniten, wovon das Buch der Gesetze der Länder einen Nachhall enthält, ist ganz von philosophischen Voraussetzungen bedingt. Andererseits weisen Bardaisans und Tatians Anthropologie gemeinsame Züge speziell in der Trichotomie auf, die es m. E. möglich machen, die unterschiedenen Gruppen, die zusammen das früh-syrische Christentum bildeten genauer zu skizzieren und Unterschiede und Gemeinsamkeiten auch historisch zu trassieren.

S. 43 erörtert der Verfasser eins der mythologischen Fragmente, die Ephräim Syrus in den Hymnen contra Haereses überliefert, und übersetzt in Hymne c. Haer. 55, 1: *w'm' br'z nwn' bnt wyldth w'tqry br' dhy'* – und die Mutter hat, wie ein Fisch, empfangen und ihn geboren. Und er wurde genannt: Sohn des Lebens. Es scheint mir, daß die Wörter *br'z nwn' bnt* übersetzt werden müssen: '(die Mutter) wurde schwanger mit dem Mysterium des Fisches!' was auf die Inkarnation des Sohn des Lebens = Christus = Ichthys hinweist, in welcher Symbolik sowohl astrologische Assoziationen mitspielen können, als auch der Kult der Atargatis, der Göttin der Fischen, den Hintergrund mitbestimmt. Die Bemerkung des Verfassers: 'Bardaisan dürfte einen Wal gemeint haben' scheint mir deshalb nicht zuzutreffen.

Wenn der Verfasser S. 53 ff. die Geistsoteriologie Tatians ins Zentrum seiner Gedankenwelt rückt, was bestimmt richtig ist, hätte man doch gerne gesehen, daß er in diesem Zusammenhang auch die Oden Salomos miteinbezogen und die Bedeutung dieser zentralen theologischen Gedanken für die spätere Entwicklung der syrischen Theologie erhellt hätte. Das Zusammengehen von Erwerben des Heils und Erkenntnis der Wahrheit ist eine zutreffende Erklärung für das Bündnis von Theologie und Philosophie, das die ganze Geschichte der syrischen Kirche und Frömmigkeit charakterisiert. In der Erörterung der Theologie Aphahats unterstreicht er allerdings die Bedeutung Tatians (siehe S. 75 f.).

S. 73, Anm. 36 und S. 78 deutet der Verfasser die schwierige Stelle in Aphrahat's Dem. VI (ed. Parisot, col. 293, 10–11): '(in der Taufe) *mqblyn rub' dqwd's mn bsr' d'lhwt', d. h.* 'In der Taufe empfangen die Menschen den Geist der Heiligkeit aus/von einem Teil der Gottheit' M. E. drückt in diesem Kontext die Formel *mn bsr' d'lhwt'* nicht nur die Zugehörigkeit des Geistes zur Gottheit aus, wie er betont, sondern auch daß die Menschen in der Taufe wieder an der Gottheit Teil bekommen, nämlich an dem Teil, der von Christus repräsentiert wird, in dem der Urstand des Menschen wiederhergestellt wird.

Der Verfasser hat eine Monographie vorgelegt, die ein wichtiges Thema in eingeschränkter Weise behandelt. Im ganzen scheint mir das Kapitel über Aphrahats Geistlehre am besten gelungen zu sein, weil sich da der Mangel an einem historischen Zusammenhang und einer traditionsgeschichtlichen Näherungsmethode am mindesten fühlbar macht. Das Thema verlangt eine Einordnung in das Ganze der früh-syrischen Theologie, in welchem Rahmen auch Christologie und Anthropologie

tiefgehend in historischer Perspektive zur Diskussion gestellt werden sollen. Dafür hat er eine nützliche Vorarbeit geliefert.

Groningen

H. J. W. Drijvers

The mode of theological Decision Making at early ecumenical councils: an Inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus, by Ralph E. Person (Bd. XIV der Theologischen Dissertationen, hrsg. Bo Reicke). Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, Basel, 1978.

This paper-covered dissertation of 245 pages printed by offset method treats of a particularly interesting subject. Its author has read widely and judiciously upon the theme, though it is a pity that he has not included in his bibliography either *Divine Substance* (1977) by G. C. Stead (indeed he seems to be wholly unaware of Professor Stead's contributions to the understanding of the Arian Controversy), nor M. Simonetti's *La Crisi Ariana nel IV Secolo* (1975). But as his book was apparently written in 1977, we must not blame him for missing R. Lorentz's weighty study, *Arius Iudaizans?* (1980).

He devotes much the larger part of his study to the Council of Nicaea of 325 (186 pages), and his treatment of it is on the whole highly satisfactory. He makes a good case from the scanty evidence available for concluding that the Arians at Nicaea, far from boldly stepping forward and dominating the initial proceedings, were reluctant and hesitant and knew themselves to be in a minority (pages 58–70). He denies the thesis of Harnack and Seeberg that Eusebius of Caesarea was the leader of a large Origenistic party which occupied middle ground, but argues convincingly that he was basically pro-Arian (as he had been before Nicaea) and was doing all he could to make the situation safe for himself and his friends; he put forward his own creed not only to vindicate his own reputation for orthodoxy (if we accept that the supposed Council of Antioch of 324/5 took place), but also in the hope of affording a formula which his friends could sign (pp. 75–79). Constantine, Person suggests, pressed for the inclusion of *homoousios*, not because he wanted to please an Origenist majority (so Harnack), but in order to give the Arians a loophole, for the term could be interpreted (as Eusebius Caes. interpreted it) simply as excluding materialistic concepts (pp. 79–81 and 106–107). Here Stead's evidence would have assisted the argument. Dr. Person has a useful discussion of the sources of the Nicene Creed (pp. 84–91). He rightly discounts the theory that the Western theologians favoured *homoousios* because it derived from Tertullian and was therefore pressed by Ossius (pp. 100–101). In fact the likelihood of Ossius having insisted on *homoousios* at Nicaea is much reduced by the consideration that 18 years later, at Sardica, he did not insert it in the statement of the Western bishops, though he had every opportunity to do so. Person also is right in rejecting the theory championed by Kraft and de Urbina (and earlier propounded by Zahn) that the council meant *homoousios* to be taken in the sense of numerical unity (p. 102). He sums up effectively (p. 105):

„As it stands in the creed, the *homoousios* can be read either as an affirmation of the divine unity or as an affirmation of the equal deity of the Son, and it is difficult in the light of the theological discussion which took place prior to the council to believe that this ambiguity was accidental.“

It is heartening to find Dr. Person showing scepticism about the connection of Lucian of Antioch with the „Dedication“ Creed of Antioch of 341 (p. 164, n. 62). No one has ever produced a satisfactory reason why Lucian should have been required to produce a creed; the links between „Arianism“ and the „Dedication“ creed run through Asterius, not Lucian; and the single doctrinal position which we can with confidence attribute to Lucian is denied in that Creed.

A few minor criticisms might be made of what is generally a good handling of the Council of Nicaea. Dr. Person states (p. 30) that the Arians regarded as irrational the view propounded by Alexander of Alexandria, based on Isaiah 53:8, that we cannot know how the Son is begotten. This might apply to the later,

radical, Eunomians, to whom nothing was mysterious, but does not apply to earlier Arians. Eusebius of Caesarea uses the same argument, and so does the Second Creed (the „Blasphemy“) of Sirmium of 357. Again, Dr. Person (here going astray with a large number of distinguished scholars, including Harnack and Kattenbusch) fails to distinguish between the baptismal creed and the rule of faith, which was a much more fluid and variable phenomenon than the bare, summarizing baptismal creed (pp. 81, 148). Nor does he realize (p. 101) how fragile is the evidence that Origen applied the term *homoousios* to the Son.

His treatment of the Council of Ephesus is much briefer and sketchier than his account of the Council of Nicaea. Indeed, the work might have been improved had he omitted this chapter and filled out the others. He has no difficulty in showing how unfair, hasty and unsubstantiated were the accusations which this Council made against Nestorius and in concluding that Cyril and Nestorius represented, not an orthodox and an heretical viewpoint, but two different ways of interpreting the Bible. And his general conclusions about Scripture and tradition, as far as any conclusions can be drawn from the far from abundant evidence about Nicaea, are sound. The ancients placed Scripture first and tradition second as sources, but were ready to interpret Scripture by tradition, and the two acted on each other in what Person calls a „Dialogic“ (? dialectical) way. This is, in short, a useful book for the student of patristic literature.

But it could have been a better book than it is, because its presentation is marred by a number of careless and unnecessary faults. Dr. Person, to his credit, quotes the original Greek of his sources freely; I counted no less than thirty mistakes in the Greek. Less excusably, I counted at least 35 mistakes in the English text. It is also possible to detect some curious spellings or expressions: „concensus“ on p. 37 (this is not an American mode of spelling but a mistake); „Syrian-speaking“ (? Syriac-speaking) on p. 49; „publically“ (a *vox nihili* for „publicly“) p. 136; „data“ as a singular noun on pp. 142 and 158; „Pneumatomacher“ (German-Greek?) on p. 190. Note 160 on p. 127 is displaced and inapplicable. A long sentence on p. 111, beginning „With important bishops...“ is quite obscure, for the reader cannot determine to whom „they“ (the subject) refers. Another sentence of baffling obscurity occurs on p. 160, n. 1. The clause on p. 56 „With the problem of transportation being what it was“ is deplorably clumsy, and the expression on p. 174 (Eusebius) „was not terribly pleased about accepting the *homoousios*“ made your reviewer think that he was reading a student's essay.

Manchester

R. P. C. Hanson

Lorenzo Perrone - *La Chiesa di Palestina e le Controversie Christologiche: Testi e ricerche di Scienze religiose*, Brescia/Paideia editrice, 1980, pp. 335, Price 12.000 lire, stiff paper cover.

From the early years of the fifth century down to the Arab invasions, Palestine played a peculiar role in the ecclesiastical and doctrinal controversies of the Roman east. While Egypt was staunchly anti-Chalcedonian and most of Syria became so, Palestine at first sight presents the historian with a picture of baffling inconsistency. Immediately after the Council of Chalcedon in 451 feeling against the Definition equalled that prevailing in Alexandria. The Patriarch Juvenal was forced to flee and for two years his place was taken by the monk Theodosius. Thereafter, however a gradual change took place. While many prominent monks remained anti-Chalcedonian, the bishops followed the lead of the Patriarchs Martyrius (478-486) and Sallustius (486-494) and moved towards a mediating position between the Chalcedonians and their opponents. In the first decades of the sixth century, however, Palestine opted firmly for Chalcedon and was responsible with the clergy and monks of Syria II, for initiating the downfall of Severus of Antioch in 518. In Justinian's reign Palestine, though loyal to Chalcedon, became the centre for a revival of Origenism as well as the home of one of the great theologians of the east, Leontius of Jerusalem, who converted the Two-Natures concept of Chalcedon into a dynamic mystical theology capable of withstanding the argu-

ments in favour of Monophysitism. How and why did these developments take place?

Dr. Perrone attempts to answer these questions in his study of the Palestinian Church from 431–553, published under the auspices, of the Istituto per le Scienze religiose at Bologna. He writes as an historian, aiming at unravelling the political problems involving Christianity in Palestine that accompanies the doctrinal controversies. He sees Palestine as an excellent observation post whence to follow the evolution of the latter. The five sections into which he divides his study namely, Palestine between Ephesus and Chalcedon, the generation of „minimal Chalcedonianism“, the re-affirmation of Chalcedon, the development of „integral Chalcedonianism“, and theology and spirituality in Palestine between Chalcedon and the Fifth General Council in 553, faithfully reflect these aims.

Perrone follows the story as told by Zacharias Rhetor, Evagrius and, above all by Cyril of Scythopolis. In outline, it is relatively familiar but it is valuable to watch the situation unfold from the Palestinian point of view. Undoubtedly, the author's main contribution lies with his first chapter. Taking as his starting point the synod held at Jerusalem on 13 September 400 (the annual celebration of the dedication of the Church of the Resurrection on 13 September 335) he shows the main problems affecting the Church in Palestine in the next century and a half were already in embryo at that meeting. Origenism, the influence of the doctrines of Apollinaris of Laodicea and above all, the relations between the Christians and the other major religious communities, the Jews and Samaritans all formed part of the agenda. The Palestinian scene with its cosmopolitan influx of pilgrims, its ever-increasing numbers of monks, its developed liturgy and articulate theologians is excellently set. The author shows that on the whole, the Palestinians, while accepting the *Logos-Sarx* concept of the person of Christ and favouring its Alexandrian interpretation, were consistent in their opposition to Apollinarism. The student will be grateful in particular for the author's demonstration of this from a comparison of Hesychius of Jerusalem's exegesis of Leviticus 14,7 ff. (the two goats) compared with that of Cyril of Alexandria. Juvenal's support of Eutyches in 449 he points out also, was notably less warm than that afforded by Dioscorus, and was in part motivated by his fierce ambition to win for Jerusalem the status of a patriarchal see. A generation later, he might have been like the Patriarch Martyrius, a man of the *Henotikon*.

Jerusalem however, lacked the power on its own to sustain its pretensions. The author rightly points to the fact Christianity did not succeed in becoming the majority religion of Palestine before the fifth century, and correctly emphasises the role of the increasing number of monastic communities in bringing this about. Monasticism however, was far less of an indigenous growth in Palestine than it was in Egypt and Syria. Many of the Palestinian monastic leaders were immigrants and also men of intellectual stature. Thus, Euthymius the Chalcedonian leader, came from Melitene near the Armenian frontier while his opponent Peter the Iberian was from the royal house of the kingdom of Georgia. Whatever their theological leanings, they reflected a cosmopolitan outlook and they depended for their security on imperial patronage and troops. It is not surprising that we read of Saba's monastery petitioning Justinian c. 531 for a fort for protection against Saracen raiders (*Vita Sabae*, ch. 72) or that Photion, described as a „senior monk“ took the field in 564 against Samaritan insurgents (John of Nikiou, *Chron.* 95.17).

In what is intended primarily as a political and ecclesiastical survey this aspect of the religious history of Palestine needs stressing. The brittle nature of the Christian position, ever threatened by hostile forces explains much of the feverish activity and apparent inconsistency of the monastic leaders. More space too, might have been devoted to the internal life of the monasteries and to the personal influence exercised by some of the monks on the patriarch, notably by Sabas on the Patriarch Sallustius, in a Chalcedonian sense. Monastic history in Palestine is dominated by powerful personalities waging their private wars for or against Chalcedon. Here one would draw attention to Dervas Chitty's *The Desert a City*

(Oxford 1966). The author's handling of the complicated doctrinal issues (Ch. 5) fits in well with his survey of the general ecclesiastical history of Palestine, without displacing the acknowledged masters in this field, such as Halleux and Meyendorff.

All in all, in focussing attention on Palestine and bringing together and explaining many of the political as well as the doctrinal factors that took Palestine out of the Monophysite sphere, the author has rendered real service to scholarship. A regional study of the Christological controversy such as his, has long been needed. Valuable too, are his insights into the characters of the successive patriarchs of Jerusalem in a situation where personality counted. His fair-minded and well-written study will remain a standard work on Palestine in the century when its religious leaders exercised no little influence on the development of Christian orthodoxy in the Byzantine empire.

Glasgow

W.H.C. Frend

Rudolf Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmenschichtlichen Einordnung des Arius (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 31)*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1980. 227 S., kt. DM 78,-.

Nachdem die in den letzten beiden Jahrzehnten neu belebte Erforschung der Ursprünge des Arianismus¹ im wesentlichen außerhalb Deutschlands vor sich ging, meldet sich mit diesem Buch die deutsche protestantische Patristik hierzu zu Wort, und zwar in einer Weise, die der gespannten Aufmerksamkeit aller Interessierten von vornherein sicher sein kann.

Das Buch setzt ein mit einem ausführlichen forschungsgeschichtlichen Überblick (Kap. I: Die Erforschung der Ursprünge des Arianismus), welcher über die Anfänge der Dogmengeschichtsschreibung in der Aufklärung noch hinausgehend immer wieder auch auf die antike Polemik und auf die Nennung von Traditionen durch die streitenden Parteien von einst zurückgreift, an die diese anknüpft. Folgt sodann (in Kap. II) eine äußerst hilfreiche synoptische Darbietung der wichtigsten Ariussezzerpte bei Alexander und Athanasius von Alexandrien mit anschließenden (einleuchtenden) Erwägungen zur Abfassungszeit der Thalia; wie ja überhaupt die Feststellung, „daß für die Auslegung der Fragmente des Arius, abgesehen von den großen Schlagwörtern des arianischen Streites, nicht so viel geschehen“ sei, „wie man es bei einem so häufig behandelten Thema annehmen sollte“, als Begründung für die erneute monographische Befassung mit dem Gegenstand dient (s. Vorwort, S. 7). Auf dieser Grundlage wird (in Kap. III) eine „vorläufige Bestimmung des theologischen Ansatzes bei Arius“ versucht, welche der Verf. in den folgenden Kapiteln zu bewähren bestrebt ist, indem er minutiös den bislang namhaft gemachten – und das ist in der Tat gleichbedeutend mit: fast allen denkbaren – Traditionen in ihrem vermeintlichen oder wirklichen Einfluß auf Arius nachgeht: so „im Vergleich arianischer Sätze mit der origenistischen“ – wohlbemerkt: nicht nur der origenischen, sondern beispielsweise auch der von Dionysius von Alexandrien repräsentierten² – „Logos- und Trinitätslehre“ (Kap. IV), in der Näherbe-

¹ Vgl. hierzu u. a. meinen Artikel „Arianismus“, TRE 3, 692–719, mit weiterer Literatur.

² Da das Manuskript nach Auskunft des Vorwortes Ende 1977 abgeschlossen war, konnte auf die abweichende Ansicht W. A. Bienerts (Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im 3. Jahrhundert [= PTS 21], Berlin 1978) zwar noch hingewiesen (S. 94, A. 222), die Diskussion mit B. aber nicht mehr aufgenommen werden. Ich bin freilich zutiefst skeptisch, ob die communis opinio vom „Origenismus“ des Dionysius nach dieser – ganz gewiß verdienstvollen! – Untersuchung als „widerlegt“ zu betrachten ist (gegen W. A. Bienert, Das vornicaenische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit, in dieser Zeitschr., Jhg. 90, 1979, S. 170, A. 82), kann dies hier jedoch nicht vertiefen.

stimmung des Verhältnisses des Arius zur Logoslehre der vororigenistischen Alexandriner, Philon und Klemens (Kap. V), in der Rückfrage nach „Arianischem“ bei von Origenes und den Origenisten bekämpften Gruppen wie vor allem in der außerkirchlichen Gnosis, bei Adoptianern und – last, not least – bei Paulus von Samosata (Kap. VI), ehe endlich (in Kap. VII und VIII) die Themafrage („Arius judaizans?“) aufgegriffen und das Verhältnis Arianismus – JUDAISMUS (verstanden im Sinne des altkirchlichen Vorwurfs an Arius, er nähere sich in seiner „Christologie“ jüdischen Vorstellungen) einer eingehenden Prüfung unterzogen wird. Besprochen werden: die jüdisch-christliche Auslegungstradition von Gen 1,1; Eusebs von Caesarea (kein authentisches Bild jüdischer Theologie vermittelnder, sondern lediglich alexandrinische Religionsphilosophie vorstellender) Bericht über die Lehre der Juden von einem zweiten Prinzip (Praep Ev VII 12–13); Engellehre und Hypostasenvorstellungen im spätantiken Judentum (orthodoxer und häretischer Denkart) wie Judenchristentum; „Arianisches“ und „jüdisches“ in den Pseudoklementinen, bei Afraat, bei Laktanz und Pseudo-Cyprian, De centesima; endlich der mögliche Einfluß jüdisch – christlicher Apokalyptik samt der Frage, ob etwa der Arianismus aus der Engelchristologie abzuleiten sei, u. a. m. Im letzten und zugleich umfangreichsten Kapitel des Buches (Kap. IX) wird eine abschließende Bestimmung des Verhältnisses von Arianismus und Origenismus vorgenommen, worunter bemerkenswerterweise auch Lukian von Antiochien und seine Schule befaßt werden. Lukian, so heißt es hier, habe den Origenismus übernommen, er sei jedoch vom origenistischen Systemgedanken abgewichen, indem er vor allem den Gedanken der ewigen Zeugung des Sohnes und damit eine tragende Säule des origeneisch – origenistischen Systems herausbrach. Aber auch andere, an deren Origenismus bisher niemals ernsthafte Zweifel geäußert wurden, kommen hier (teilweise zu wiederholtem Male) ausführlich zur Sprache, und natürlich – vor allem – Origenes selbst. Mit einem sorgsam Vergleich der origeneisch – origenistischen Christologie im engeren Sinne (d. h. im Sinne der Inkarnationslehre) mit derjenigen des Arius endet das Ganze, sowohl das Kapitel wie das Buch.

All das ist, wie man sich denken kann, durch ein hohes Maß an Akribie, Scharfsinn und souveräner Stoffbeherrschung gekennzeichnet, Eigenschaften, wie man sie auch von den bisherigen Veröffentlichungen des Verf.s her zur Genüge kennt und zu schätzen weiß. Allenfalls ein gewisser Hang zum Schwelgen in z. T. entlegenstem Material und eine im Einzelfall nicht immer durchsichtige und einleuchtende Gedankenführung, die Wiederholungen nicht entgeht, mindern hin und wieder das Lesevergnügen.

Das aber hat keinen Einfluß auf die These des Buches, die vielmehr klar und behutsam zugleich vorbereitet, entwickelt und abgesichert wird. Sie lautet: Nicht der Gottesbegriff, wie es allgemeiner Ansicht entspricht, ist der Schlüssel zur arianischen Lehre. Vielmehr ist die Theologie des Arius in erster Linie Christologie. Nicht die Logos- und Trinitätslehre des Origenes, sondern seine Inkarnationslehre ist die Wurzel des Arianismus. Das „ermöglicht die Lösung der Aporie, daß Arius sowohl im Widerspruch zu Origenes, als auch in Gemeinschaft mit ihm steht – ohne daß man ihm die Zugehörigkeit zum Origenismus aberkennen müßte. Die Lehre von der präexistenten Seele des Erlösers ist die Stelle, wo Origenes die adoptianistischen Überlieferungen, deren Anwendung auf den Logos er ablehnt, in sein System eingebaut hat. Die Seele Jesu, ein Geschöpf, wird durch Salbung zum Christus und durch Annahme zum Sohn und Gott. Hier lag der Anknüpfungspunkt für Lukian (von Paul von Samosata her) und für Arius...“ Von hier aus „wird auch verständlich, warum Lukian und Arius den ‚Logos‘ als Seele im seelenlosen Leib des Menschgewordenen betrachten. Der Arianismus ist keine Verschärfung des Subordinatianismus der origenistischen Logoslehre, sondern der Ersatz der origenistischen Logoslehre durch die origenistische Christuspsyche (sic!). Erst Arius hat diese Lehre in klar durchdachten Formeln dargelegt – sonst wäre der arianische Streit schon eher ausgebrochen – und mit logischer Begründung versehen“ (S. 222 f.).

Hier kommt zugleich unverstellt ein Verständnis von Dogmengeschichte zum Ausdruck, das diese als Geschichte christlichen Denkens auffaßt und sich in der

Frage nach den Lehr- und Denktraditionen erschöpfen läßt. Und genau da setzen meine Bedenken ein! Aber ehe ich darauf näher eingehe, sei unterstrichen: ich halte dies Buch für ein wichtiges, ein ebenso grundgelehrtes wie -gescheites Buch, also für einen „echten Lorenz“. Ohne Prophetengabe läßt sich absehen, daß seine Thesen, Anfragen und Beobachtungen die wissenschaftliche Diskussion stimulieren werden, und sie werden da ihre Bewährungsprobe bestehen müssen. In jedem Falle aber wird auch, wer – wie der Rez. – mit der Materie leidlich vertraut zu sein glaubt, aus dem Buch noch eine Menge lernen können. Ich exemplifiziere dies, indem ich zugleich einige Anfragen formuliere und damit die Diskussion nach einigen Seiten eröffne:

1. Gewiß muß es in einer Monographie – und darum handelt es sich hier – erlaubt sein, sich auf eine Detailfrage wie z. B. auf das Problem der geistigen Deszendenz des Arius zu konzentrieren, darauf, wie es gelingen mag, aus den Fragmenten durch genauere Auslegung im Lichte sich vielfach überschneidender Traditionen – so daß man als Leser das Gefühl hat, einem höchst komplizierten Puzzle-Spiel beizuwohnen! – den verschütteten Grundriß seiner Theologie wieder sichtbar zu machen. Aber ob man den Versuch einer „dogmengeschichtlichen Einordnung“ – und darum geht es dem Verf., dem Untertitel des Buches zufolge – als gelungen bezeichnen kann, in dem nichts weiter geschieht als das, der sich ausschließlich an den Texten orientiert und einen Blick über sie hinaus auf den allgemeinen kirchengeschichtlichen Hintergrund geradezu ängstlich zu vermeiden scheint, das steht auf einem anderen Blatt. Ich meine, unbeschadet aller besonderen Akzentuierung sei auch von dogmengeschichtlichen Untersuchungen, vom heutigen Stand kirchenhistorischer Grundsatz und Methodendiskussion her, zu fordern, daß sie sich nicht damit begnügen, theologische Gedanken nachzuzeichnen, ohne die theologische Arbeit vorzuführen, d. h. ohne nach den Motivationen zu fragen. Mag es auch im Einzelfall schwer sein, gesicherte Forschungsergebnisse in dieser Richtung zu gewinnen, so müssen m. E. doch wenigstens Verstehensbemühungen der angedeuteten Art unternommen werden, der Versuch, den geschichtlichen „Raum“ des bzw. der untersuchten Theologen, und sei es auch nur umrißhaft, in das Gesamtbild einzuzichnen. Stattdessen wird der Leser dieses Buches zu Beginn des 1. Kapitels über die „Erforschung der Ursprünge des Arianismus“ – ohne weitere Erklärungen und Umschweife – mit dem Satz empfangen: „Weniger von der Parteien Gunst als von ihrem Haß verwirrt, hat das Charakterbild des Arius in der Geschichte kaum geschwankt“, während er am Ende eines ihm viel abverlangenden quellen- und traditionskritischen Mosaikspiels mit dem schwachen Trost entlassen wird: „Ein Zipfel der Decke“ habe sich gelüftet, „welche über der früheren Geschichte des Origenismus“ liege. Dabei wird er sich vor lauter Ermattung kaum noch darüber wundern, geschweige denn aufregen, daß ihm zum Schluß anscheinend noch ein Rätsel beschert wird, das Rätsel nämlich, ob „Origenismus“ hier ein (in „Arianismus“ zu korrigierender) Druckfehler sei oder nicht!

2. hat und behält J. L. von Mosheim natürlich vollkommen recht mit dem beherzigenswerten Satz, auf den sich der Verf. emphatisch beruft: Et postulat adhuc *Historia Ariana virum probum et tam odii quam amoris expertem*³. Allein, muß, ja darf der Respekt vor dem „sine ira et studio“ so weit gehen, daß – wie in diesem Buch – selbst das kritische theologische Urteil gänzlich unterbleibt, das allein doch Dogmengeschichte, wie Kirchengeschichte überhaupt, zu einer theologischen Disziplin macht? Was hier geleistet wird – und das ist, ich betone es, nicht wenig! –, läßt sich in der Tat mit dem „mühsamen Voranschreiten in einem Trümmeregelände“ zureichend beschreiben, „das zudem immer noch (sic!) von den Rauchschwaden einstiger dogmatischer Kämpfe vernebelt ist“ (S. 7). Ich hätte dagegen nicht nur einen entschiedenen theologischen Vorbehalt anzumelden, sondern ich hätte auch die Sorge, ob sich Dogmengeschichte, so abstrakt und „zweck“- wie

³ J. L. von Mosheim, *Institutionum historiae ecclesiae antiquae et recentioris libri quattuor*, Helmstedt 1755, S. 184 Anm. r; zit. bei L., S. 26, A. 35.

Hans-Werner Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius* (= Impulse der Forschung, Bd. 32), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980. VIII, 180 S., kart., Ladenpr. DM 73,-.

Die Berechtigung für eine historische Beschäftigung mit Orosius liegt darin, daß seine Geschichtstheologie auf das Mittelalter nachweisbaren Einfluß ausübte. Der in Afrika schreibende spanische Priester fühlte sich zwar als Römer, verfaßte aber bewußt eine Universalgeschichte, deren entscheidender Einschnitt die Geburt Christi bildet. Seine apologetische Tendenz zeigt sich darin, daß er der heidnischen Unglücksgeschichte eine christliche Glücksgeschichte gegenüberstellt. Um den heidnischen Vorwürfen gegenüber dem Christentum im Westen zu begegnen, deutet Orosius den Goteneinfall Alarichs in Rom als Beispiel für die Milderung der Zeiten durch das Christentum; denn die Schonung der römischen Christen durch Alarich wertete er als miraculum. In seiner Weltreichslehre lösen einander vier principalia regna in der Vorherrschaft ab: Babylon, Karthago, Makedonien und Rom. Von der Lehre des Hieronymus unterscheidet er sich dadurch, daß er das afrikanische Reich anstatt des persisch-medischen aufnimmt. Indem er durch Gleichsetzung von Steuer und Bürgerrecht Christus als civis Romanus bezeichnet, verstärkt er die heilsgeschichtliche Aufgabe, die Rom von Anfang an besessen habe. Den wahren Fortschritt hätten aber erst die tempora Christiana mit ihrem Rückgang der Unglücksfälle gebracht, wenn auch der Prinzipat des Augustus mit seiner Welt- und Friedensherrschaft entscheidende Voraussetzungen für die Geburt Christi gebracht habe. Monarchie und Gottesherrschaft geraten somit bei Orosius in engen Bezug zueinander. Daß sich das Imperium Romanum durch Kriege ausdehnte, führt Orosius auf einen göttlichen Geschichtsplan zurück, welcher die Synthese zwischen Römertum, Christentum und Menschlichkeit ermöglicht habe. Diese Einheit von Staat und Kult machen es Orosius einfach, sich mit seiner Gegenwart zu identifizieren; doch es war für sein missionarisches Denken noch ein Problem, daß die Barbaren außerhalb der christlich-römischen Menschheit standen. Ein Vergleich mit Augustin und Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte des Orosianischen Werks runden diese informative Schrift ab.

Marktrechwitz

Hans Joachim Berbig

Uwe Süßenbach, *Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin*. Die Anfänge der christlichen Verknüpfung kaiserlicher Repräsentation am Beispiel der Kirchenstiftungen Konstantins. Grundlagen (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte, 241) Bonn: Bouvier 1977, 187 pp.

In seiner bei Johannes Straub angefertigten Bonner Dissertation will S. nach der Bewertung der Anfänge kaiserlicher Repräsentation in der christlichen Kirche durch die moderne Forschung fragen. Dazu erscheint es ihm am sinnvollsten, vor allem die modernen Interpretationsversuche des konstantinischen Kirchenbaus in den Mittelpunkt seiner Überlegungen zu stellen.

Im ersten Hauptteil, „Das Problem. Die Übernahme der kaiserlichen Symbole durch die Kirche im 4. Jahrhundert und ihre Begründung“ (p. 9–62), das in drei Unterkapitel gegliedert ist, leitet S. die Entstehung der Christus-Imperator-Vorstellung in der Nachfolge von J. Kollwitz, R. Delbrück und vor allem R. Hernegger aus dem neuen Verhältnis von Staat und Kirche seit Konstantin ab. R. Herneppers Buch „Macht ohne Auftrag“ aus dem Jahre 1963 scheint auf weite Strecken die Inspiration zu vorliegender Untersuchung abgegeben zu haben. Die Übernahme der römischen kaiserlichen Heils- und Siegestheologie durch christliche Theologie und Kirche machte es möglich, so S., hier Hernegger direkt folgend, Christus als **siegreichen Imperator** zu sehen und darzustellen und bot Konstantin eine Möglichkeit, seine Herrschaft auch theologisch zu rechtfertigen. Die Formulierung der Überschrift des Kapitels I ¹, „Die maiestas domini in Kunst und Liturgie: ein Ergebnis der nizänischen Christologie oder der Ausdruck des Staatskirchentums nach 312“, erscheint in Formulierung und Begriffswahl unglücklich, da der Begriff „maiestas

domini“ Terminus für eine bestimmte Christusdarstellung ist, die nicht vor dem 5. Jahrhundert auftritt und die S. auch gar nicht exklusiv meint.

In der Interpretation Eusebs von Caesarea als des theologischen Deuters dieses christlich gewordenen Kaisertums schließt sich S., der offensichtlich keine theologischen oder dogmengeschichtlichen Kenntnisse hat, ebenfalls eng an Hernegger an. Die christliche Kunst hat in dieser Situation nun für S. die Aufgabe, diese neue Einheit von Kirche und Reich, dieses christliche Kaisertum für alle sichtbar zu propagieren. Dazu bedient sie sich Elemente der höfischen Kunst, die immer mehr das Erscheinungsbild der christlichen Kunst bestimmen.

Vehelement lehnt S. jede innertheologische Deutung ab, die die Entstehung des Christus-Imperator-Motivs in der theologischen Literatur, Liturgie und christlichen Kunst aus den Auseinandersetzungen des trinitarischen Streites ableiten will (Jungmann u. a.). Sicher wird man S. an dieser Stelle grundsätzlich zustimmen können, auch wenn seine wiederholt vorgebrachte Behauptung, hier völlig Neues und bisher nicht Beachtetes zu sehen, schon angesichts des von ihm selbst referierten Forschungsstandes sich als unhaltbar erweist. Unerfreulich ist in diesem Zusammenhang die sich durch die ganze Arbeit hindurchziehende Polemik gegen eine sogenannte „konfessionelle“ Forschung – ein nie definierter Begriff –, die angeblich nur apologetische Interessen vertritt und auf diese Weise als unwissenschaftlich disqualifiziert werden soll.

Um seine These auch chronologisch abzusichern, daß keine innerkirchlichen oder innertheologischen Entwicklungen zur Rezeption kaiserlicher Symbole in der Kirche geführt haben können, zeigt S. an einer Fülle von Beispielen, daß dieser Rezeptionsvorgang direkt nach 312 begonnen hat und nicht erst in der Mitte des 4. Jahrhunderts, wie verschiedentlich behauptet wird. Als Belege dafür gelten ihm u. a. die Basilika von Tyrus, die wahrscheinlich schon vor 320 begonnen wurde und von deren Einweihung uns die Rede Eusebs erhalten ist, die Lateransbasilika in Rom und die bei Euseb und im Liber Pontificalis überlieferten Nachrichten über kaiserliche Geschenke an die Kirchen und Stiftungen von Kirchengeschichtungen. Als Initiator und Motor dieser Entwicklung in der Kirche hat Konstantin selbst zu gelten. Allerdings wird man S. kaum darin zustimmen können, daß es erst Herneggers „Verdienst“ gewesen ist, das neue christliche Herrscher- und Herrschaftsbild auf Konstantin zurückgeführt zu haben (p. 61).

Um eine klarere Sicht über die Anfänge der Rezeption kaiserlicher Symbole in Theologie und Kirche zu bekommen, muß, so S., die Untersuchung von Konstantins Kirchengründungen als den sichtbarsten Zeugen dieser Entwicklung ausgehen. Diesem Anliegen ist der zweite Teil der Arbeit, „Die Forschung. Die ältesten christlichen Basiliken: ein Werk der Liturgie?“, gewidmet (p. 63–135). Durch seine schon in der Formulierung der Überschrift des 2. Hauptteils ankündigende polemische Behandlung dieses interessanten und vieldiskutierten Gegenstandes verstellt sich S. von vornherein die Möglichkeit, einen auch nur irgendwie weiterführenden Beitrag zu leisten. Geradezu absurd ist seine Behauptung, daß bei der Frage nach der Entstehung der frühchristlichen Basilika die wichtige Rolle Konstantins allgemein übersehen werde und erst neuerdings die politisch-historischen Aspekte ins Blickfeld getreten seien. Ebenso ist seine These von der prinzipiellen Ableitung der konstantinischen Basilika in der heutigen Forschung aus der frühchristlichen Liturgie wohl kaum haltbar. Seine Zeichnung der Diskussion um die Entstehung der frühchristlichen Basilika ist denn auch äußerst flach und kommt fast ohne Belege aus. Auch wenn man seinem Ergebnis durchaus zustimmen will, daß es keine kontinuierliche Entwicklung vom frühchristlichen Kirchenbau der vorkonstantinischen Zeit zur konstantinischen Basilika des 4. Jahrhunderts gibt, auch nicht über die Liturgie, so ist die Art der Behandlung dieses Fragenkomplexes in ihrer Oberflächlichkeit, die nur allzuoft wissenschaftliche Argumentation durch Polemik ersetzt, abzulehnen.

Der Bruch zwischen vorkonstantinischem und konstantinischem Kirchenbau zeigt sich vor allem am unterschiedlichen „Sakralbauverständnis“, dessen schriftliche

Zeugnisse S. p. 83–107 untersucht. Er kommt zu dem durchaus zutreffenden und eigentlich auch bekannten Ergebnis, daß die christliche Kirche etwa bis zum Jahre 300 keinen eigentlichen Sakralraum kannte und erst mit Konstantin die Vorstellung von christlicher Sakralarchitektur beginnt. Wenn S. im Zusammenhang der Behandlung der wenigen archäologischen Zeugnisse des vorkonstantinischen Kirchenbaus der Forschung den Vorwurf macht, bisher die schriftlichen Überlieferungen kaum mit den archäologischen Zeugnissen verbunden zu haben (p. 108), so zeigt das nur einmal mehr, in welcher unsinnigen Polemik er sich durch sein feststehendes Bild einer „konfessionellen“ Forschung immer wieder verrennt. Angesichts der Ausgrabungen von Dura Europos und der gut dreißig Jahre währenden Diskussion über die dort gefundene frühchristliche Anlage ist es töricht, zu behaupten, die Forschung stehe in der Frage des vorkonstantinischen Kirchenbaus noch bei Harnacks Äußerungen von 1924 (so p. 108; vgl. A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums II*, 611–18). S. referiert Bekanntes über den frühchristlichen Kirchenbau, meist nach Kraelings Zusammenfassung im abschließenden Berichtsband über die Ausgrabungen von Dura (*The Excavations at Dura-Europos, Final Report VIII 2, The Christian Building, New Haven 1967*).

Einen längeren Abschnitt widmet S. der frühchristlichen Anlage unter dem Dom von Aquileia, deren Interpretation nun allerdings Schlüsselfunktion in der Frage nach der Entstehung der frühchristlichen Basilika zukommt. Hier folgt S. aber völlig unkritisch den umstrittenen Thesen Kählers. Die durch die neuen Untersuchungen Schuhmachers (W. N. Schuhmacher, Hirt und „Guter Hirt“, Freiburg 1977) bestätigte Auffassung Finks, der schon 1954 angenommen hatte, daß es sich bei der frühchristlichen Anlage in Aquileia nicht um ein Beispiel frühchristlichen Kirchenbaus, sondern um einen von der christlichen Gemeinde Aquileias als Versammlungsraum benutzten Saal des kaiserlichen Palastes handele, scheint S. überhaupt nicht zur Kenntnis genommen zu haben (vgl. J. Fink, *Der Ursprung der ältesten Kirchen am Domplatz von Aquileia, Münster 1954*).

Da S. die konstantinische Basilika nicht inhaltlich zu definieren versucht, bleiben seine Bestimmungen des Verhältnisses zwischen vorkonstantinischem und konstantinischem Kirchenbau unscharf, auch wenn man ihm in den Grundlinien zustimmen kann. Aber sind diese Ergebnisse so neu, wie S. glauben machen will?

Zum Schluß sei noch angemerkt, daß die Lektüre dieser Arbeit keine reine Freude ist. Vor allem fehlt ihr eine sachgemäße Gliederung. Die Überschriften der einzelnen Kapitel führen den Leser sowohl inhaltlich als auch durch ihre unglücklichen Formulierungen eher in die Irre. Das Verhältnis der vorliegenden zu einer von S. offenbar noch geplanten Arbeit (vgl. p. 7, wo er ein vorläufiges Inhaltsverzeichnis dieser noch zu schreibenden Arbeit gibt) bleibt unklar und vermehrt das Durcheinander noch. Die Unsicherheiten im Gebrauch der deutschen Sprache und die manchmal geradezu grotesken Satzbaufehler machen es nicht selten schwer, den eigentlichen Sinn herauszufinden. Daß es zwischen S. und seinem Doktorvater über diese Arbeit zu Spannungen kam, wie aus dem Vorwort hervorgeht, verwundert nicht.

Trotz einiger interessanter Ansätze in dieser auf den Leser unfertig wirkenden Studie, hätte dieses Thema in Inhalt und Form eine bessere Darstellung verdient.

Poltringen bei Tübingen

Hanns Christof Brennecke

Adolf Lippold: Theodosius der Große und seine Zeit.
München 1980, 2. Auflage (Verlag C. H. Beck)

Zahlreich sind die Probleme, welche sich mit der Religionspolitik Theodosius' des Großen verbinden, angefangen von seiner harten Gesetzgebungspolitik gegen Häretiker und Heiden und den Verfügungen, mit welchen eine Vereinheitlichung des Reiches unter dem modifizierten Nicaenum erreicht werden sollte, bis hin zu den Auseinandersetzungen des Kaisers mit dem Mailänder Bischof Ambrosius. Die Vorgänge um die Synagoge von Callinicum und das Blutbad von Thessalonike sind hier wohl am bekanntesten. Trotz der relativ breiten Überlieferung zu den einzelnen Ereignissen stehen sich über die religiös-politische Zielsetzung dieses Herrschers

und die daraus abzuleitende Bewertung heute zwei recht unterschiedliche Standpunkte gegenüber. Ausgehend von dem am 28. Februar 380 erlassenen Gesetz (Cod. Theod. XVI 1, 2), in dem die einheitliche Gottesverehrung nach dem Vorbild der Bischöfe von Rom und Alexandrien vorgeschrieben wurde, charakterisiert H. Dörries das theodosianische Reichskirchenregiment als „intolerante Zwangsanstalt“, welche der Geschichte für Jahrhunderte die Richtung gewiesen habe. Demgegenüber erscheint Constantin d. Gr. als Vertreter einer Politik der „werbenden Duldung“, bekannte er sich doch sowohl in der Frage der Heiden wie der Häretiker zu dem Grundsatz, daß jeder den Kampf für die Unsterblichkeit nur freiwillig auf sich nehmen könne. In dieser Sicht wird Theodosius die volle Verantwortung vor der Geschichte für die Begründung eines unduldsamen Staatskirchentums aufgebürdet (bis hin zur Züricher Reformationskirche H. Zwinglis), während Constantin als Vertreter der Glaubensfreiheit erscheint, da er den letzten Schritt, die Nachhilfe mit der staatlichen Macht, stets vermieden habe.

Demgegenüber zeichnet der Regensburger Althistoriker A. Lippold in dem vorliegenden Buch, das erstmals 1968 erschien und nunmehr in zweiter Auflage vorliegt (in der Darstellung beinahe unverändert, lediglich mit einem zwölfseitigem Epilog versehen, in dem die in der Zwischenzeit erschienene wichtigste Literatur kurz besprochen wird), ein wesentlich anderes Bild. Hier tritt Theodosius wie schon bei W. Enßlin u. a. als geradliniger Fortsetzer und Vollstrecker des constantinischen Willens entgegen, da er ebenso wie der Sieger an der Milvischen Brücke von dem Willen beseelt gewesen sei, die Einheit des Reiches zu sichern und an einer nach innen wie außen starken Kirche eine dauernde Stütze zu gewinnen. Zur Erhärtung seiner These führt L. an, daß der von Ambrosius und Augustinus als Idealherrscher gezeichnete Theodosius zwar im Jahre 380 den Grundsatz des Glaubenszwangs verkündet habe, aber in der Durchführung des Reichsgesetzes eben jenes Maß an politischer Klugheit, menschlicher Zurückhaltung und notwendiger Anpassung zeigte, welche die christlichen Zeitgenossen veranlaßte, darin eine konsequente Fortsetzung eines schon früher eingeschlagenen Weges zu sehen. Sicherlich liegt der Grund einer derart unterschiedlichen Bewertung nicht allein in dem verschiedenen Ausgangspunkt zwischen dem Theologen und dem Historiker. Es ist L. Recht zu geben, wenn er feststellt, daß der Zerfall der heidnischen Kulte und das Anwachsen gefährlicher Streitigkeiten innerhalb der Reichskirche eine andere Entscheidung erforderten, als sie Constantin traf, der sich noch nicht einmal zu einem bestimmten Bekenntnis durchgerungen hatte. Trotzdem fällt es schwer, an eine kontinuierliche Linie zu denken, wenn man sich die geradezu ängstliche Scheu vergegenwärtigt, mit welcher sich der als Arianer und Despot verkettzte Constantius II. hütete, selbsterhlich ein eigenes Bekenntnis durchzusetzen. Bedeutet das Verhalten des Theodosius, der kraft eigener Machtvollkommenheit den versammelten Bischöfen Rechtgläubigkeit bescheinigte bzw. verwehrte, nicht tatsächlich das Ende eines religiösen Selbstverständnisses, wie es im heidnisch-römischen Staatskult lebendig war und wie es, transportiert in den christlichen Bereich, Constantin d. Gr. und sein Sohn noch für sich in Anspruch nahmen?

In umfassender Weise werden von L. in zwei Teilen „Leben und Regierungszeit des Theodosius (11–56)“ sowie „Das Imperium unter Theodosius dem Großen“ (S. 57–153) geschildert.

In erfreulich übersichtlicher Form und lesbarer Diktion (was heutzutage besonders hervorzuheben ist) behandelt der Verfasser mit ausgewogenem Urteil und frei von jedem störenden Rankenwerk eigener Hypothesen zunächst in chronologischer Reihenfolge die Stationen des politischen Wirkens des Kaisers, ausgehend vom Leben bis 378 über die zahlreiche kirchenpolitischen Entscheidungen und den

¹ H. Dörries: Wort und Stunde I. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, Göttingen 1966, 46 ff.

² Vgl. R. Klein: Constantius II. und die christliche Kirche, Darmstadt 1977, 152 ff.

Friedensschlüssen mit den Goten und Persern bis zur Teilung des Reiches im Jahre 395. Im zweiten, thematisch angelegten Teil geht es dem Verfasser um die Gesellschaft, um Gesetzgebung und Reichsverwaltung, Germanenpolitik und Reichsverteidigung und wiederum um Kirchen- und Religionspolitik. Die anschaulichen Skizzen über das politische, kirchliche und kulturelle Leben in den Städten Konstantinopel, Alexandria, Antiochia, Rom und Mailand (S. 80–107) bedürfen hierbei einer besonderen Erwähnung. In einem letzten zusammenfassenden Abschnitt wird in bezeichnender Weise das Prädikat „der Große“ in Frageform gegeben; dennoch lautet das dort gewonnene Resümee, daß zwischen Constantin d. Gr. und Justinian keinem Kaiser der gleiche Rang zukomme wie Theodosius (S. 161).

Im einzelnen gelingt es dem Verfasser über die vielfachen Klippen der Theodosiusforschung souverän hinwegzukommen, ohne freilich abweichende Meinungen zu verschweigen.

Ein Problem stellt z. B. der berühmte Gotenvertrag vom Jahre 382 dar, mit welchem Theodosius erstmals Angehörigen eines fremden Stammes erlaubte, in einem geschlossenen autonomen Verband auf dem Boden des Reiches zu siedeln, ohne Abgaben zu leisten. Auch L. räumt ein, daß dieses Ereignis eben nicht so sehr als Anknüpfung an frühere Ansätze anzusehen ist, sondern als grundsätzlich neues Moment, das schließlich im 5. Jh. zur Auflösung des westlichen Imperiums führte (S. 29 ff., 156 f.). Für wie umstritten man eine solche Maßnahme bereits in der damaligen Zeit hielt, vermag die vorsichtige Kritik in der Königsrede des Synesios zu zeigen. Das gleiche gilt natürlich auch von der Erlaubnis, Germanen wie z. B. Arbogast, Bauto und vor allem Stilicho mit hohen verantwortungsvollen Aufgaben im Reich zu betrauen. Der in der östlichen Reichshälfte aufkommende Antigermanismus, dem selbst Ammian huldigt, macht klar, daß Theodosius auch eine andere Methode gegen die andrängenden Germanenscharen hätte einschlagen können, welche u. U. für die Zukunft weniger gefahrvoll gewesen wäre. L. spricht denn auch von der „Politik des Risikos“, das nur zu bestehen war, wenn das Römische Reich von einer starken Hand gelenkt wurde. Der frühe Tod des Kaisers aber machte ein solches Wagnis zu einer tödlichen Bedrohung.³

In gleicher Weise setzt die Kritik seit langem an der Nachfolgeordnung des Kaisers ein, die schließlich zu einer definitiven Reichsteilung des Reiches in eine östliche und eine westliche Hälfte führte und damit eine entscheidende Schwächung einleitete. Man macht ihm einmal das Festhalten an der Erbmonarchie zum Vorwurf, zumal die beiden Söhne regierungsunerfahrene Jünglinge waren, zum anderen hält man ihm die Machtstellung Stilichos vor, dessen schützender Leitung die beiden jungen Herrscher anvertraut wurden. Hier ist L. bestrebt, zahlreiche Belege dafür anzuführen, wie sehr Theodosius bemüht war, die damals noch vorhandene, alle Provinzen umfassende Interessengemeinschaft zu wahren (S. 157 ff., 171 ff.). Er verweist zudem mit Recht darauf, daß der auf die Macht des gesamten Imperiums sich stützende Kaiser selbst wohl am wenigsten daran dachte, das Reich zu teilen. Trotzdem bleibt angesichts der weiteren unheilvollen Entwicklung das Odium der endgültigen Entscheidung, selbst wenn man berücksichtigt, wie weit der innere Teilungsprozeß bereits im Jahre 395 fortgeschritten war.

Schließlich sei aus dem Themenkreis „Kirchen- und Religionspolitik“ an den Feldzug erinnert, den Theodosius gegen den westlichen Usurpator Eugenius im Jahre 394 zu führen hatte. Nach der Auskunft der kirchengeschichtlichen Quellen

³ In dem Abschnitt „Germanenpolitik und Reichsverteidigung“ stört die Behauptung, Constantius II. habe im Jahre 350 Alemannen und Franken gegen den Usurpator Magnentius aufgehetzt, die dadurch am Ober- und Mittelrhein ins Reichsgebiet eingebrochen seien (141). Diese Erzählung beruht auf einer Behauptung, die Julian in seinem Brief an die Athener aufstellte (286 A. f.). Ammian spricht zu Recht von einem Gerücht (XXI 3, 4 f.). Dazu B. Stallknecht: Untersuchungen zur römischen Außenpolitik in der Spätantike (306–395 n. Chr.), Bonn 1969, 48.

des 5. Jh. erscheint diese Usurpation als vornehmlich religiös bestimmte Auseinandersetzung, in deren Verlauf die stadtrömische Aristokratie unter Nicomachus Flavianus ihre letzte Chance sah, „die freie Ausübung ihrer Kulte wieder durchzusetzen“ (S. 134). Theodosius aber, so heißt es weiter, hielt damals die Zeit für gekommen, das Heidentum energisch zu bekämpfen, was durch die Verschärfung der Heidengesetzgebung besonders deutlich geworden sei. Es kann kein Zweifel sein, daß die religiöse Komponente für einzelne heidnische Senatoren eine wichtige Rolle spielte, aber andererseits ist J. Szidat recht zu geben, der betont, daß die Erhebung des Eugenius „sich weder in ihrem Verlauf als eine vornehmlich religiös bestimmte Auseinandersetzung darstellt, noch in ihrer Wirkung, die sie auf die weitere Entwicklung des Heidentums hatte, ein Wendepunkt ist“.⁴ Dies wurde sie erst unter dem Eindruck der Barbareneinfälle des 5. Jh., vor allem der Eroberung Roms durch Alarich, sowohl für den Heiden Zosimus wie für den Christen Rufin.

Diese wenigen Beispiele dürften genügen für den Nachweis, wie wenig es selbst heute möglich ist, das reichhaltige Material auf einen einheitlichen Nenner zu bringen. Gerade weil auf Theodosius zahlreiche Lobreden existieren, wogegen lediglich bei Zosimus (auf Eunapius zurückgehend) eine negative Charakteristik erscheint, fällt es schwer, zu einem historisch abgesicherten Urteil zu gelangen. Um so begrüßenswerter ist es, daß Lippold, aus dessen Feder auch der umfangreiche RE Artikel über Theodosius stammt⁵, ein Buch geschrieben hat, das sowohl als Arbeitsinstrument für Fachkollegen und Studenten, aber auch als einführende Darstellung für weitere Kreise seinen Zweck voll erfüllt. Die zur 1. Auflage hinzugekommenen 14 Abbildungen (mit Abbildungsverzeichnis), die beiden Karten über das Imperium Romanum um 390 bzw. über Konstantinopel um 400 n. Chr., die knapp gehaltenen, in der 2. Auflage vermehrten Anmerkungen, eine Zeittafel sowie eine nach Quellen und Literatur getrennte Bibliographie erhöhen den Wert des Ganzen.⁶ Man wünschte sich mehr Bücher dieser Art über herausragende Gestalten der römischen Geschichte.

Wendelstein

Richard Klein

Les Homélie's Festales d'Hésychius de Jérusalem by Michel Aubineau. 2 volumes 1978 and 1980. I *Les Homélie's I–XV*; II *Les Homélie's XVI–XXI et Tables de deux Volumes*. LXXV+1008 pp. No. 59 in the series *Subsidia Hagiographica*. Société des Bollandistes 24 Boulevard Saint-Michel, B-1040, Brussels.

This fine work, the outcome of six years of labour, brings together in Greek text with accompanying French translation and rich documentation, the known surviving sermons for feast days in the ancient Jerusalem calendar by Hesy-chius, priest and leading preacher of the church there during the first half of the 5th century. The slender information we have on Hesy-chius' life and career is summarised on pages XIII–XX of the Introduction to volume I. He was remembered as a brilliant preacher and expositor (a handful of lengthy works of exegesis, notably a commentary on Leviticus in Latin translation – *P. G.* 93, 787–1180 – and one on Isaiah – ed. M. Faulhaber – along with Psalm commentaries, survive and are in need of modern edition and translation) and, less clearly, as an opponent of Theodore of Mopsuestia in his *Ecclesiastical History*, a fragment of which had the honour of quotation at the Fifth General Council (553) – *A.C.O.* 4, 1 p. 90. This last (a piece of polemic) does not leave one with much regret at the loss of the rest, it must be admitted. His doctrinal sympathies lay with Cyril of Ale-

⁴ J. Szidat: Die Usurpation des Eugenius, *Historia* XXVIII 1979 508.

⁵ Theodosius I. RE Suppl. XIII 837–961 (1973).

⁶ Als störende Druckfehler seien vermerkt: S. 165 Barbarisch (statt barbarisch), S. 192 A 272 Dauta O. (statt Daur a. O.), 193 A 282 in Sophonicam (statt Sophoniam), S. 193 A 290 Le pretre (statt Le sprêtre), 203 f. Constantinus II. (Kaiser v. 337 bis 361) statt Constantius II.

xandria, whom he may well have met at Jerusalem in 438. Père Aubineau rejects the testimony of Pelagius *In def. iii cap 2* (cited p. LXXV) that Hesychius wrote against Leo's *Tome* and the Council of Chalcedon. Clearly this report conflicts with the esteem in which Hesychius was held by the rigorously pro-Chalcedonian Cyril of Scythopolis (see pages XV and LXXV). Perhaps one might see in Pelagius' statement the memory of some indiscreet initial support by Hesychius for Theodosius, the fierce opponent of Chalcedon, who temporarily ousted Juvenal from Jerusalem after a violent campaign. However that may be, Hesychius' interest for us here does not lie in his church-political associations or in any doctrinal 'points' that may be extracted from these sermons. Section VI of the Introduction to vol. I (*Quelques aperçus sur la théologie d'Hésychius*) neatly summarises all that needs to be said. Rather we have here a magnificent preacher, clearly in demand on great occasions because he was able to grace them with discourses couched in ornate and thrilling language. These sermons are not at all pieces of controversial divinity; indeed they deliberately avoid contentious issues. When they polemicize, it is against conventional enemies like the Jews, about whom all Hesychius' hearers would be agreed that they had persecuted the prophets, denied the Christ and so on. They are sermons composed in the grand manner, full of rhetorical gestures: repetitions leading to climaxes, pieces of imaginary dialogue between sacred personages, elaborated internal rhyming schemes, neologisms or at least unusual words and (*ni fallor*) carefully designed prose rhythms. Perhaps the nearest equivalent to them in the post-classical world would be something not literary but musical: set-pieces by Vivaldi or Handel, for example, in which individuality of sentiment yields to the demands of the great public occasion. Not that they are hackneyed or common-place in thought or expression (far from it) but they are very similar in manner – again like the big choral fugues of Handel. The reviewer had to read them in the worst possible way, *seriatim*; but they should, of course, be savoured individually.

The similarity of manner is one, but only one, clue used by Père Aubineau in the establishment of Hesychius' authentic corpus. The work here has been done convincingly and Père Aubineau's arguments for the genuineness of the first 16 homelies, the doubtful character of no 17 and the spuriousness of the last 4 seem solid. Each homily is given a careful introductory assessment in which its claim to genuineness is looked at, its content and construction examined and its original setting deduced. In these individual introductions there is much to admire in Père Aubineau's wide learning and above all in the sympathetic analysis he gives of each piece to display its finer points. Hesychius could not have found a more diligent or loving first editor, as Père Aubineau is of most of his pieces printed here.

The *spuria* are interesting too. The two pieces on Longinus the Centurion at the crucifixion (nos. XIX and XX) show an early stage in the development of the legend and throw some light on the piety of the periods to which they belong. The second, curiously, incorporates a feature well-known in ghost-stories viz, the spirit unquiet because it lacks a proper burial – in this case the headless ghost of Longinus demands the deposition of the head with the rest of the body. No. XXI, on St Luke, has interesting points of contact (explored by Père Aubineau) with Proclus' *Hom. XV* and with the antimarcionite prologue to Luke.

Liturgists, specialists in late Greek rhetoric and in the transmission of manuscripts will, it goes without saying, find much of importance for them here. What these pieces give the non-specialist Church historian is, as it were, a window upon the Church of Jerusalem assembled for high celebrations. They can look in upon, and listen to, the Church of Jerusalem at prayer in a particularly interesting period. They will find little here that directly enlarges our knowledge of Church-political events or doctrinal developments, but much that brings them close to the ancient mentality. The sermons on Saint Mary, for example (nos 5 f.) say nothing about the Council of Ephesus (431) but bring vividly before the reader how much hung upon her title, theotokos.

I list here a few comments. (1) in *Homily I* 2, 18 f. I think it is quite likely right to see an expression of the belief that the resurrected Christ appeared first to his mother (so Aubineau pp. 13 ff.) but I should like to have seen the evidence for that (allegedly quite widespread) belief set out with more than a reference to texts from authors from John Chrysostom to Severus of Antioch collected in an article which is hard to get hold of. (2) In *Homily VI* 3, 14 f. I query the text and translation: ὡσπερ ὑπάρχων πρὸς οὐ, ὡς πρὸς ὃν πάσιως κτίσεως / ,comme pricipie et fin de toute création'. The relatives οὐ and ὃν stand oddly without finite verbs. I suggest: ὡσπερ ὑπάρχων πρὸ σου, ὡς προὖν πάσης κτίσεως / ,as being before thee, as pre-existing all creation'. (3) In *Homily VII* 6, 26 f., the phrase ὁ ἀπαλειφῶν πᾶσιν ἐγκλήματα / ,celui qui efface pour tous les imputations de dettes' looks suspiciously like a doublet of the same phrase in line 24. I suggest it be deleted. (4) In *Homily VIII* 3, 14 f. we read: ἐκείνη περὶ τὸν ἄερα βρίθει (ὡς βοήθει), αὕτη Φθάνει τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἄνω πρηροφορεῖ, αὕτη τοῖς ἄνω παρίσταται / ,(le son) est retenu dans l' air par son poids; (le parfum) atteint le ciel et comble ceux d'en haut, il demeure en présence de ceux d'en haut'. I like the clever conjecture βρίθει, but something seems to be amiss with the clause καὶ – πρηροφορεῖ where a further pair of contrasts is desiderated. I suggest ἐκείνη τοὺς κάτω πρηροφορεῖ and translate the passage: ,the sound hangs heavy in the atmosphere, the perfume reaches heaven; the sound satisfies those below, the perfume attends those aloft'. (5) In *Homily IX* 7, 7 the use of πρὸς with the accusative to mean ,by' is in line with the same (rather unusual) application in *VI* 6, 1. (6) In *Homily IX* 24, 9 I suggest 'Ἐξεστὶ <τοῖς> ἐπὶ γῆς οὖσαν (7) I find the first paragraph of *Homily X* (preserved only in Photius' *Bibliotheca* cod. 275) extremely obscure. The two short paragraphs constituting the remnants of this sermon on Saints James and David would not have been worth printing, had it not been for the interesting notes they have evoked from the editor, who points out that December 25th on which the feast was celebrated (the Jerusalem Church kept no feast of the Nativity that day) has links with Jewish celebrations of Jacob the patriarch, along with king David, on the same date (pp. 359 f.). (8) in *Homily XVI* 1, 1 the translation appears to follow the apparatus and not the text printed. I should translate: ,Exultations (σικυτήματα) are all great and most glorious of all (those) of inspired prophets'. The anti-Origenism in this same Homily (10) could perhaps be linked with certain questions posed to Cyril of Alexandria in *De dogmatum solutione* (a text I have edited for O.E.C.T.). In 14, 2 f. I suggest for καὶ τί (which I do not understand) καίτοι. Linking with the previous sentence I translate: ,Nevertheless the Devil could not slander him, though thirsting, though eager and needing (to do so)'. In 22, 10 I do not understand what the snakes hissing out of Salome's flanks are. Is she supposed to be a snakedancer? Or are these snake-shaped bangles (see LSJ s. v. δράκων IV 2)? (9) *Homily XVIII*, 6, 6 ff. I find puzzling with its talk of names possessing names – rather like a celebrated passage of Lewis Carroll. I think the text must be at fault with a lacuna I cannot plausibly fill. (10) In *Homily XX* 22, 3 f. read βασιλεῖ and ΟΙ.

There are a number of small points on which one would like to question the author further. For example, what evidence has he for the statement that Proclus' famous *Homily I*, preached in the presence of Nestorius, was quoted as a document at the Council of Ephesus (431) – see p. 146? Nor (*ibid.*) can I persuade myself that the (alleged) *Homily IV* of Cyril of Alexandria (*A.C.O.* 1, 1, 2 pp. 102–104) is by Cyril. It is a wretched piece, giving the impression that either the preacher or the short-hand writer who took it down was drunk; if the heading in the mss. be correct it cannot be by Cyril; finally it is most unusual (to say the least) for Cyril to refer to the BVM as God's ,temple', a title reserved habitually by him for Christ's humanity.

Some of the author's judgements will not be welcome to his colleagues elsewhere. I do not think that the learned editors of the Belgian *Corpus*, for example, will care to hear that texts published without accompanying translation into a modern language are still-born (p. 607). Nor is it true – though I fully concede that plenty

of Church historians do not know enough Greek and Latin to do their job properly and that they rely heavily on translations they are incompetent to verify. Père Aubineau is exceptionally generous in his acknowledgements to predecessors who have contributed to the subject. His criticisms of incompetence or inefficiency are correspondingly withering. Poor R. S. Pittman who had the misfortune to produce a feeble doctoral dissertation for the Catholic University of America (blessedly unpublished) is roundly rebuked (p. XXVII and elsewhere) though it would seem to me that the University is to be blamed rather for incompetent examination of the candidate. Richard and Datema get it in the neck (p. XXXIII note 5) for sheltering from criticism behind editions of the Greek text on its own. Somebody called Sever J. Voicu will feel extremely uncomfortable after reading p. 160 but can console himself with the fact that he has been immortalized; and Charles Pietri is (quite rightly) punished for a disastrous note in that meritorious but often messy work *Roma Christiana* (p. 465 note 1). Père Aubineau has earned the right to these little displays of temperament.

The note I must end on is one of gratitude to the editor who has so splendidly and selflessly served Hesychius. All but two of these sermons are marvellous pieces, able to speak to the modern reader in a direct and vivid way. (The exceptions would be: the Homily on James and David, for the reasons given above; and no. XIV on Saint Procopius, where Hesychius' style strikes me as pretentious and overblown – too much art expended on too little matter.) I have learned a lot from reading this book and I will freely confess that I have greatly enjoyed listening to Hesychius in the expert company of Père Aubineau.

Huddersfield

Lionel R. Wickham

Mittelalter

Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, hg. v. Heinzgünter Frohnes, Hans-Werner Gensichen und Georg Kretschmar. Band II/1: Die Kirche des früheren Mittelalters, hg. v. Knut Schäferdiek, München (Kaiser) 1978, 604 S., Ln.

Zu den in jüngster Zeit viel erörterten Problemen gehört die Frage nach dem theologischen Charakter der Disziplin Kirchengeschichte. Diese als Missionsgeschichte zu verstehen, kann eine profilierte Antwort auf jene Frage erbringen (vgl. die Rezension zu Bd. I: ZKG 86, 1975, S. 367–381). Doch das liegt nicht in der Zielsetzung dieses Werkes. Vielmehr wehrt Knut Schäferdiek als Herausgeber sich gegen eine derartige Programmatik als „eine untragbare Einengung dessen . . . , was als Kirchengeschichte anzusprechen ist“ (S. 8). Nun braucht eine besondere Akzentuierung noch keineswegs Einengung zu bedeuten. Immerhin erweist gerade der vorliegende Band II/1 des auf monumentale Ausmaße zusteuernenden Werkes die Berechtigung und Fruchtbarkeit des ganzen Unternehmens: „Er möchte eine markante Epoche der christlichen Ausbreitungsgeschichte in ihrem gesamtgeschichtlichen Kontext als Teilaspekt einer Wirkungsgeschichte des Christentums verständlich machen, die immer auch eine Geschichte des vielfältigen Handelns und Lebens der Kirche ist“ (ebd.). Vielleicht kommt dabei unter der Hand doch so etwas wie das Programm einer Wesensbestimmung heraus, aber darüber zu streiten, ist angesichts der signifikanten Verbesserung des Gesamteindrucks, die Band II/1 gegenüber Bd. I bietet, müßig. Im Vergleich zu anderen Versuchen, die Kirchengeschichte unter einem bestimmten Aspekt selektiv darzustellen (vgl. z. B. das neue Werk „Christentum und Gesellschaft“, hg. v. H. Gülzow und H. Lehmann) gewinnt das vorliegende Werk gerade durch Band II/1 ein eigenes Profil, weil das Thema Mission die Eigenart jener Umbruchepoche am Beginn der abendländischen Geschichte markiert.

Das wird an dem einleitenden Beitrag von *Hans-Dietrich Kahl* (Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters, S. 11-76) deutlich, der mit einem Überblick über die Forschung „Bausteine für eine Phänomenologie“ der Zeit ca. 600 bis ca. 1050 bietet, damit aber auch im Ganzen des Bandes eine grundsätzliche Ortsbestimmung liefert: „Missionsgeschichte erlangt in dieser Übergangsphase . . . eine Bedeutung für die allgemeine Geschichte, wie sie so niemals vorher gegeben war und auch niemals wiederkehren sollte; sie erlangt sie, weil eben Mission es ist, in deren Vollzug sich in dermaßen entscheidendem Ausmaß die Fundamentierung und Konstituierung Europas als, sagen wir: historische Wesenheit begibt und ereignet“ (S. 20). Frühmittelalterliche Mission bringt den Zusammenstoß der christlichen Universalreligion (die jedem Menschen als einzelnem ein für alle gültiges jenseitiges Heil bringt) mit den paganen Gentilreligionen, welche ihre Gottheit in der Bindung an das jeweilige Volk und damit in Konkurrenz zu den je anderen Gentilgottheiten verehren, eine individuelle Religiosität nur eingebunden in den kollektiven Rahmen und ein metaphysisches Bedürfnis gar nicht oder nur in Formen der Diesseitigkeit kennen (S. 26-35). Der Vorzug von Kahls Beitrag besteht in der Kunst der Differenzierung; auch bei der phänomenologischen Betrachtung, die leicht zu nivellierender Pauschalierung führt, muß die historische Kontur des einzelnen Phänomens erfaßt werden. Von allgemeiner Bedeutung ist die Differenzierung zwischen Entpaganisierung als dem negativen Aspekt der Missionierung und der Christianisierung als dem positiven Aspekt. Beide können durchaus getrennt sein, wobei meist der seit Augustin gültige Grundsatz beachtet wird, daß Gewaltanwendung wohl bei der Destruktion des Heidentums, niemals aber bei der eigentlichen Bekehrung statthaft sei. „Wir werden demnach aufhören müssen, von gewaltsamer ‚Christianisierung‘ zu sprechen, wo lediglich Zwangsmaßnahmen bezeugt sind, die der ‚Entpaganisierung‘ dienen“ (S. 41). Zu Recht betont Kahl die Sonderstellung der Sachsenmission Karls d. Gr. Weitere methodische Differenzierungen ergeben sich von Gregor I. her im Blick auf direkten Zwang und indirekte Nötigung, vor allem aber im Blick auf die Bekehrungsarbeit vor der Taufe und die kirchliche Nacharbeit. Wegen der fundamentalen Bedeutung der Taufe gilt Gewaltanwendung gegenüber Apostaten als Form innerkirchlicher Disziplinierung, nicht aber als Zwangschristianisierung. Mangelnde Differenzierung ist für Kahl der Hauptgrund, daß das Bild der mittelalterlichen Missionsgeschichte so oft im Sinne einer Schwertmission verzeichnet worden ist (S. 58).

Auf diese beachtenswerte Grundsatzüberlegung folgen die spezifisch missionsgeschichtlichen Beiträge: von der Christianisierung der Goten und Irlands im 4./5. Jh. über die merowingische Zeit bis hin zu den großen Missionsunternehmungen des 7./8. Jh. und der byzantinischen Mission. Wirkte Band I dieses Werkes in mancher Hinsicht als ein etwas äußerlich komponierter Reader, so erweist sich Band II als systematische Sammlung von Übersichten, die den derzeitigen Forschungsstand repräsentieren. Ausgewiesene Fachleute fassen jeweils ihre früheren Einzelforschungen zusammen, so daß ein eindrucksvolles, reich nuanciertes Gesamtbild zur Entwicklung der Christianisierung Europas im frühen Mittelalter entsteht. (Nur 3 der 13 Beiträge sind Nachdrucke anderweitiger Publikationen.) Der Bogen ist weit gespannt: von Island und Irland über Mittel- und Osteuropa bis zur Nestorianerkirche in Zentralasien. Insgesamt ist es ein hervorragendes Panorama der inneren Kräfte und vielfältigen Formen, die sich in der starken Ausbreitung bekunden.

Über „Die geschichtliche Stellung des sogenannten germanischen Arianismus“ gibt *Knut Schäferdiek* eine konzentrierte Zusammenfassung seiner bisherigen Forschungen (S. 79-90). Die Ausstrahlungskraft des ost- und des westgotischen Zentrums war bereits im 5. Jh., also auf dem Höhepunkt der missionarischen Dynamik beider Kirchen erschöpft; es blieb „eine Episode ohne weitergestaltende geschichtliche Wirkung“ (S. 79). Doch in der spezifischen politischen Religiosität des gotischen Arianismus (S. 85) zeigte sich vorgreifend ein Strukturelement des germanischen Christentums insgesamt. — *Robert E. Mc Nally* (Die keltische Kirche in Irland, S. 91-115) faßt im wesentlichen Bekanntes zusammen. Die Missionierung

Irlands prägte gerade durch die Abweichungen von bestimmten Aspekten des universalen Christentums und durch das Übergewicht des monastischen Elements Kultur und Geschichte der Insel. Durch die irofränkische Mission wurde diese Form des Christentums zu einer der gestaltenden Kräfte des Mittelalters. – Den dritten großen Komplex zur Mission im 5./6. Jh. bietet *Eugen Ewig* in einer Überarbeitung eines älteren Beitrags („Christliche Expansion im Merowingereich“, S. 116–145), in welche eine ergänzende Ausführung *K. Schäferdiek* über die Motive von Chlodwigs Religionswechsel eingefügt ist. Die Christianisierung des fränkischen Kernraumes und der ostfränkischen Randräume stützte sich auf die Ausbreitung der Klöster, sodann auf die Königsresidenzen und die neu fundierten Bistümer. Sie war kein rein politisch-organisatorischer Vorgang, doch ein „formales Verständnis der christlichen Religion“ herrschte vor, „das zur Überbetonung von Kultus und Ritus gegenüber dem Ethos führte (S. 143). In der Aufnahme christlicher Wertsetzungen, die sich vor allem im Kirchenrecht artikulierten, vollzog sich eine bedeutsame „Verchristlichung der sozialen Ordnung“ (S. 144). Das ist ein grundlegender Aspekt, der sich mit situationspezifischen Modifikationen auf allen weiteren Missionsfeldern findet.

Der Beitrag von *Friedrich Prinz* über „Peregrinatio, Mönchtum und Mission“ (S. 445–465) gehört von der Chronologie her in diesen Zusammenhang. Der Neuaufschwung der Mission gegen Ende des 6. Jh. ist vom Mönchtum getragen, wobei der britische Missionsauftrag Papst Gregors I. wie das Wirken Columbanus als wichtigste Anstöße zu nennen sind. Bei Columbanus wird die Bindung dieser Art von Mission an die fränkische Staatsgewalt erstmals sichtbar: „Erst die Verbindung mit dem fränkischen Hofe machte aus dem eher zufälligen Erscheinen von dreizehn irischen Mönchen im Frankenreich eine neue Epoche der abendländischen Klostergeschichte“ (S. 452), und die Klöster wurden dank der Verbindung mit dem Adel zu den Zentren der Christianisierung. Mönchtum und Adel bildeten die drei kausal miteinander verknüpften Hauptkräfte dieser Entwicklung. Den Zusammenhang von Mönchtum und Adels Herrschaft illustriert Prinz in Aufnahme seiner entsprechenden Arbeit von 1967. Durch die Bindung an die Klöster mit den neuen Heiligen (den Ahnherren der großen Adelsfamilien) und den Reliquienkulten erlangte der durch die Christianisierung seiner paganen Herrschaftslegitimation beraubte Adel eine neue Basis, weil er in den Ahnen-Heiligen „Garanten für das geheiligte Vorrecht auf Macht, Besitz und Herrschaft“ präsentieren konnte (S. 463).

Der von *Knut Schäferdiek* S. 149–191 dargestellten „Grundlegung der angelsächsischen Kirche im Spannungsfeld insular-keltischen und kontinental-römischen Christentums“ kommt deswegen gesamtgeschichtliche Bedeutung zu, weil hier gegen den iroschottischen Typ der dezentralisierten, monastisch-charismatischen Kirche das „Modell der romverbundenen Landeskirche“ mit einer bischöflichen Organisation entwickelt und von Bonifatius auf den Kontinent übertragen wurde und „eine der geschichtlichen Voraussetzungen zur Entstehung der universalen abendländischen Papstkirche“ bildete (S. 190). Die Einzelheiten dieses bekannten Sachverhalts (dem man einen Hinweis auf die geistes- und kulturgeschichtliche Wirkung der Angelsachsen zur Seite stellen müßte) skizziert Sch. durch eine sorgfältige Interpretation der zeitgenössischen Quellen und vor allem der Kirchengeschichte des Beda Venerabilis, die die historischen Vorgänge betont und die angelsächsischen Spezifika umsichtig erörtert; die verfassungs- und missionsgeschichtliche Entwicklung bis hin zur Entscheidung von 664 in Northumbrien wird in ihren Konturen sehr schön deutlich.

Heinz Löwe, „Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit“ (S. 192–226; Abdruck eines Vortrags von 1967) skizziert in einer trefflichen Mischung aus Übersicht und Detailerörterung die Arbeitsweise der drei großen Missionare, die im 8. Jh. die ostfränkische Kirche prägen: „Der innere und äußere Aufschwung, den das Frankreich damals nahm, ist ohne ihre Leistung in Volks- und Heidenpredigt, Klostergründung, Kirchenreform und -organisation nicht vorstellbar“ (S. 192). Der Einzelgänger Pirmin wirkte nicht als Heidenmissionar, sondern als Reformator und Volkserzieher in Kooperation mit

Karl Martell und den Bischöfen. Die Anlehnung an die fränkische Reichsgewalt war auch für die Missionsmethode der Angelsachsen typisch; sie war „zugleich eine Notwendigkeit und eine Belastung für die Mission“ (S. 218); dennoch war ihr sorgfältig geplantes und organisiertes Bekehrungswerk „keine staatliche Zwangsmision“ (S. 223). – Ganz anders in politischen Zusammenhängen stand dagegen die Sachsenmission. *Reinhard Schneider* (Karl der Große – politisches Sendungsbewußtsein und Mission, S. 227–248) verweist zu Recht darauf, daß sie für Karl einen Teil der Etablierung seiner Herrschaft in einem fränkischen Großreich bildete; daß ihm eine spezifische Missionstheologie oder Bekehrungsmotive relativ fern lagen, ist wohl auch richtig. „Eine Dominanz christlichen Gedankengutes etwa im Sinne einer königlichen Verpflichtung zur Ausbreitung des Glaubens ist nicht erkennbar“ (S. 247). Doch völlig vernachlässigen kann man die religiöse Komponente, gerade in ihrem politischen Kontext, nicht. Schneider geht über entsprechende Indizien zu rasch hinweg, und gegenüber seinem im Prinzip unbestreitbar richtigen methodischen Ansatz, zwischen den Konzeptionen seiner Berater (insbesondere Alkuins) und Karls eigenen Ideen zu differenzieren, bleibt zu fragen, ob eine klare Trennung beider der historischen Wirklichkeit entspricht. Daß sich der Zwangscharakter der Mission „vor allem in Sachsen . . . als tiefgreifende Belastung“ auswirkte, trifft freilich zumindest im Blick auf die unmittelbar betroffene Generation zu.

Demgegenüber gehört „Die Bekehrung auf Island“, deren Vorgeschichte und Verlauf *Klaus Düvel* S. 249–275 an Hand der Quellen detailliert-illustrierend nachzeichnet, zum friedlichen Typ von Mission. Der vom isländischen Allthing im Jahre 1000 beschlossene Glaubenswechsel „steht ohne Parallele in der germanischen Bekehrungsgeschichte“ und ist letztlich in der spezifischen staatlichen und gesellschaftlichen Struktur der Insel begründet (S. 272). Für die europäische Geschichte hat er allerdings, so interessant er ist, nur marginale Bedeutung. Im übrigen würde dieser Beitrag, der den chronologischen Rahmen des vorliegenden Bandes sprengt, im Kontext anderer Beiträge über die Missionierung Skandinaviens an Profil gewinnen.

Einen weiten chronologischen Bogen spannen naturgemäß die beiden Beiträge, die die Perspektive nach Osten hin erweitern. Die umfangreiche Darstellung der byzantinischen Missionen von *Christian Hannick* (S. 279–359) sucht unter Berücksichtigung der historischen Geographie Inhalt, Methode und Entwicklung der auf die Nachbarvölker des Imperiums konzentrierten Christianisierung zu erfassen, wobei die Skizzierung der Fakten die systematischen Aspekte etwas überlagert. Die Arbeit der sog. Slawenlehrer Konstantin und Methodius im großmährischen Reich verfolgte primär nicht spezifische Missionsziele wie Evangeliumsverkündigung, Kirchenorganisation u. a., sondern ein erzieherisch-kulturelles Ziel. Ihre eminent historische Bedeutung erwies sich durch die Auswirkung bei Bulgaren, Serben, Kroaten und Russen. Alle missionarischen Bemühungen standen im Dienst der Reichsidee; sie zielten auf Eingliederung jener Völker zumindest in den byzantinischen Kulturkreis, weswegen die Sprachenfrage zur wesentlichen Komponente der Mission wurde: „Konstantinopel war nicht weniger als Rom mit dem Lateinischen bestrebt, die Reichssprache, das Griechische, innerhalb und außerhalb der Reichsgrenze als einzige kirchliche Sprache gelten zu lassen“ (S. 355). Doch dort, wo das Griechische durch eine adäquate Landessprache ersetzt werden konnte, wurde diese akzeptiert. So konnten Inhalte und Formen des byzantinischen Christentums in den slawischen Kirchen fortleben. – In räumlicher Hinsicht die größten missionarischen Erfolge hatte die „Apostolische Kirche des Ostens“ der Nestorianer, ein „Gegenmodell zur staatskirchlich geprägten Christenheit der Mittelmeerwelt“ (S. 360), eine Kirche mit einem „internationalen Charakter“ (S. 375). Die Einzelheiten der Nestorianermission in Zentral- und Ostasien stellt *Wolfgang Hage* S. 360–393 höchst instruktiv dar: „Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche“. In China, wo es im Jahre 635 Fuß faßte, blieb das von Syrern und Persern getragene Christentum eine Religion der Fremdlinge, was im 9. Jh. den Untergang bewirkte. Das Hauptverbreitungsgebiet lag bei den zentralasiatischen

Stämmen der Turko-Tartaren u. a., wo es zwar mühselig zum Aufbau einer Kirchenorganisation mit den „Metropolen des Außeren“ kam, wo aber langfristig infolge des wachsenden Synkretismus die christliche Identität verlorenging.

Die bedenklichen Folgen der politischen, sozialen und kulturellen Integration christlicher Mission in der jeweiligen Gesellschaft zeigt die Auseinandersetzung mit dem Judentum (*Ammon Linder*: Christlich-jüdische Konfrontation im kirchlichen Frühmittelalter, S. 397–441). Dieser Beitrag versucht in eindrucksvoller Weise, den Mangel an frühmittelalterlichen Quellen durch das Herausarbeiten großer Linien seit der konstantinischen Zeit zu kompensieren, kann damit aber der Gefahr der Übertragung von Pauschalurteilen nicht immer entgehen. – Höchst aufschlußreiche Differenzierungen auf einem von Kirchenhistorikern im allgemeinen vernachlässigten Gebiet bietet mit philologischer Akribie *Hans Eggers*: „Die Annahme des Christentums im Spiegel der deutschen Sprachgeschichte“ (S. 466–504). Das Werden des Deutschen als einer neuen germanischen Kultursprache ist eng mit der letzten Phase der Christianisierung der ostfränkischen Stämme nach 750 verbunden. Die schwer bestimmbaren Einflüsse der iredschottischen und angelsächsischen Erziehungsarbeit erörtert E. von den erkennbaren Spezifika her, bietet darüber hinaus aber von den ersten römischen Einflüssen auf die germanischen Sprachen bis zum 11. Jh. eine detaillierte Übersicht über die Entwicklung, deren große Linien von der neueren Forschung erhellt sind, auch wenn viele Einzelheiten umstritten bleiben. Für das Problem der Germanisierung des Christentums ergeben sich aufschlußreiche Aspekte (z. B. S. 484 f. zum Begriff *truhtin* – *dominus*).

Die Solidarität des ganzen Unternehmens bekundet sich nicht zuletzt in den detaillierten Registern und in der hervorragenden Bibliographie (S. 507–542), die *Silke Meckbach* erstellt hat. Neben den Handbüchern der Kirchengeschichte dürfte dieses Werk in Zukunft einen Platz in Lehre und Forschung einnehmen. Missionsgeschichte überschneidet sich in der hier behandelten Epoche in singulärer Weise mit der allgemeinen Kirchen-, Geistes- und Kulturgeschichte.

München

Wolf-Dieter Hauschild

P. A. Breatnach: *Die Regensburger Schottenlegende – Libellus de fundacione ecclesie Consecrati Petri*. Untersuchung und Textausgabe (= Münchener Beiträge zur Mediaevistik und Renaissance. Forschung Bd. 27). München (Arbeo) 1979. 324 S.

Die als Regensburger Schottenkongregation bekannten Niederlassungen von Iren in Mitteleuropa (kurzzeitig auch in Kiew) werden bis heute in den Namen von Bauwerken und Straßen vor allem in Erfurt, Regensburg, Wien und Würzburg erinnert. Ihre bis ins 19. Jh. nachwirkende Geschichte (s. meine Notiz in *The Irish Book Lover* XXXI (1960) 79 ff.) hat naturgemäß sowohl Iren (s. bes. die leider bislang ungedruckte Diss. von D. A. Binchy, München 1923) wie Deutsche (s. hier Bibliographie 311–318) als ein eigenartiges Kapitel in den Beziehungen zwischen Irland und dem Festland interessiert. Die vorl. von B. Bischoff angeregte Dissertation, bei der die National University of Ireland und der Deutsche Akademische Auslandsdienst Pate gestanden haben, steht in dieser Tradition. Der hier erstmals vollständig aus 13 Codices (14,79 ff.) vorgelegte Libellus wurde zwischen 1250 und 1261 von einem, aus den darin genannten irischen Ortsnamen (29 f., 35) zu schließen, aus Kerry stammenden Mitglied der Regensburger Benediktinerklosters verfaßt. Näher noch als die *Visio Tundali* (ca. 1150) und die *Vita Mariani Scotti* (ca. 1185) steht ihm die merkwürdigerweise von B. nicht erwähnte *Vita S. Albarti* (1152 x 1181), von der ich in *Mediaeval Studies* vii (1945) 21–39 zeigte, daß sie, indem sie den von ihr vermutlich erfundenen (im Libellus fünfmal genannten) Heiligen als Erzbischof von Cashel vorstellte, eine wichtige Illustration Deutschen vermittelter Kenntnis von der Ersetzung der monastischen durch die diözesane Struktur der irischen Kirche ist. Von der *Visio Tundali* bis zu dem Libellus kann der Verfall festländischer Irlandkunde ins Legendäre verfolgt werden.

Der Libellus zeichnet sich durch seinen Umfang (hier rund 200 Seiten) und seinen Anspruch auf historische Weite (Apostellegenden, Patrick als Zeitgenosse

Karls d. G., frühe irische Festlandmissionen, Unterstützung der Regensburger Kongregation durch Almosen irischer Könige u. a.) aus. (Das „Kloster Pursetum in Aquisgranis“ [18,191 u. ö.] ist Burtscheid, und über diese angeblich Iren zu verdankende Gründung gibt es Spezialstudien vor allem von A. Bellesheim). Der letzte Abschnitt des Libellus, die Geschichte der Gründung des zur Regensburger Kongregation gehörenden Hauses in Memmingen durch den Schwabenherzog Welf (275–310), könnte eine spätere Anfügung sein (13 Anm.). Die Beschreibung Irlands im Eingang des Libellus wäre z. B. mit M. Kochs Buch über Fridolin von Säckingen und seinen Biographen Balther (Zürich 1959) 63–71 in einen weiteren Zusammenhang zu stellen als nur die von B. 27–40 zitierten irischen Texte. Die Tradition, die Regensburger Schottenkongregation „in die glorreiche Gesellschaft der allerersten irischen Missionare auf dem Kontinent einzureihen“ (52), wurde durch die im 16. und 17. Jahrhundert auf dem Festland Zuflucht findenden Iren weitergeführt; durch das Studium dieses Gegenstandes würde das von B. vorgestellte Material an kirchen- und weltgeschichtlicher Bedeutung gewinnen können.

Basel

John Hennig

Traditiones Wizenburgenses. Die Urkunden des Klosters Weißenburg 661–864, eingeleitet und aus dem Nachlaß von Karl Glöckner hrsg. von Anton Doll (= Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission Darmstadt), Darmstadt: Selbstverlag der Hessischen Historischen Kommission Darmstadt 1979. XII, 653 S., 4 Tafeln mit 21 Abb. Brosch. DM 158,-; Ln. DM 168,-.

Die 1842 von Caspar Zeuß edierten „*Traditiones possessionesque Wizenburgenses*“ sind in vielen Bibliotheken nicht mehr greifbar und auch über das universitäre Fernleihsystem oft nur schwer und mit langen Verzögerungen zu erhalten. Daher bestand seit langem mindestens das Bedürfnis nach einem preiswerten Nachdruck, der offenbar wegen der schon von Karl Glöckner, dem verdienstvollen Herausgeber des umfangreichen Codex Laureshamensis, vorbereiteten Neuedition unterblieb. Ein Vergleich der von Anton Doll fertiggestellten und nunmehr endlich vorliegenden Ausgabe mit jener von 1842 müßte daher vorrangig Antwort geben auf die Frage, ob das Werk von Zeuß gänzlich überholt bzw. entbehrlich ist oder nach wie vor konsultiert (und vielleicht doch noch nachgedruckt) werden muß. Eine solche Ausgangsfrage mag irritieren, vor allem wenn nicht nur die Erscheinungsdaten, sondern auch der äußere Umfang verglichen werden: Hier 390 Seiten, dort immerhin 653 Seiten mit mehr als doppelt so großem Satzspiegel und immenser Verwendung des Petit-Drucks. Und dennoch tritt im Vergleich das Kernproblem der Neuausgabe hervor, da sie trotz umfangreicher Einleitung (S. 1–161) und den für die eigentliche Edition (S. 163–519) notwendigen „Regesten der Urkunden in zeitlicher Folge“ (S. 521–563) umfangreichste Tabellen (S. 565–639 in Petit) enthält – jedoch keine Indizes! Herausgeber und die verlegende Historische Kommission werden vermutlich auf finanzielle Schwierigkeiten verweisen, die solchen Orts-, Personen- und Sachregistern (vorerst?) im Wege standen, und dennoch kann nicht deutlich genug betont werden, daß von Editionen solcher und ähnlicher Art Register verlangt werden müssen. Vertretbare Einschränkungen dürfte es wohl nur geben, wenn die kritische Edition ohne Zusätze publiziert wird, der finanzielle Zwangsrahmen also offensichtlich ist. Caspar Zeuß hat es vor 137 Jahren immerhin geschafft, einen nach wie vor unentbehrlichen Ortsnamenindex von 14 Seiten sowie ein Register wenigstens der Amts- und Würdenträger (22 Seiten) seiner Edition beizufügen.

Doch zur Doll'schen Ausgabe selbst. Die im frühen 7. Jahrhundert gegründete Benediktinerabtei Weißenburg im Elsaß spielt in der frühmittelalterlichen Geschichte in mancherlei Hinsicht eine besondere Rolle. Gerade in quellenarmer Zeit kommt ihr eine beachtliche Stellung schon insofern zu, als Weißenburg mit einem reichen, im Traditionskodex von 855–860 erhaltenen Urkundenbestand neben beispielsweise St. Gallen, Fulda oder Hersfeld eine recht geschlossene Quellenbasis liefert, die vornehmlich der allgemeinen politischen Geschichte, der Verfassungsgeschichte sowie der Wirtschafts- und Sozialgeschichte weitreichende Aussagen er-

möglichst. Wie bedeutsam dieser Bestand etwa für wichtige Grundfragen der frühmittelalterlichen Verfassungs- und Agrargeschichte ist, hat unlängst noch W. Schlesinger mit seinen Untersuchungen über „Hufe und Mansus im Liber donationum des Klosters Weißenburg“ (Festschrift für H. Helbig zum 65. Geburtstag, hg. von K. Schulz, 1976, S. 33–85) gezeigt. Aber auch für den Kirchenhistoriker besitzt diese Urkundensammlung großes Interesse, für die Geschichte der berühmten Abtei und des elsässisch-südwestdeutschen Raumes ist sie unentbehrlich. Mit acht Stücken reicht dieser Urkundenbestand sogar vor das Jahr 700 zurück, womit die Weißenburger Überlieferung im deutschsprachigen Gebiet etwa 50 Jahre früher einsetzt als bei den übrigen Klöstern!

Wie Zeuß haben Glöckner/Doll in ihrer Ausgabe die insgesamt 275 Urkunden (aus dem Zeitraum von 661–864) in der Reihenfolge des überlieferten Traditionsbuches gedruckt. Damit bleibt die Übereinstimmung mit der Ausgabe von Zeuß gewahrt, und was noch wichtiger sein mag: das die klösterliche Archiv- und Verwaltungsordnung widerspiegelnde Mischsystem personell-geographischer Art ist so dem Benutzer einsichtiger, vor allem auch die individuelle Form der verschiedenen Kopistenhände, deren Kenntnis häufig genug unentbehrlich ist für Detailinterpretationen. Der insgesamt vielleicht doch vertretbare Verzicht einer chronologischen Reihung bleibt dennoch ein großes Opfer und läßt sich nur mühsam mit Hilfe der schon erwähnten zeitlich geordneten Urkundenregesten (S. 521 ff.) überbrücken. Indizes hätten hier entscheidend helfen können und wären sogar doppelt gerechtfertigt gewesen. Begrüßenswert ist es, daß der Herausgeber mit Schriftproben nachweisen auf 21 Abbildungen Kontrollmöglichkeiten bietet, die auch bei modernen Editionen ähnlicher Art nicht mehr fehlen dürften.

A. Doll hat jede Urkunde ausführlich kommentiert und gibt über die Lesarten sorgfältig und detailliert Auskunft. Da auch auf die Identifizierung von Orts- und Personennamen außerordentlich viel Mühe verwendet worden ist, kann man nicht dankbar genug für diesen eigentlichen Editionsteil sein. Die hier erzielten Forschungsschritte lassen sich wohl am deutlichsten erkennen am Umfang der Neudatierungen: So sind für annähernd 70 Prozent der Urkunden die Zeitansätze von Zeuß zu korrigieren. Eine Benutzung dieser grundlegenden Edition ist künftig unerlässlich.

Wegen der Vorzüge des Urkundenteils fällt es schwerer, die Kopfregesten der Einzelurkunden kritisch zu erörtern. Doll hat anders als Zeuß, der die Inscriptio des Kartulars (die für Nr. 1–191 auch gesondert im Register der Urkunden des Elsaßgaus überliefert sind) als Überschriften der einzelnen Stücke druckte, sich für eigene Regesten entschieden. Bei fehlenden Indizes wäre ihre Bedeutung als Notbehelf recht groß. Doch wegen bisweilen schillernder Formulierung und z. T. unpräziser Angaben wird ihr Nutzen beeinträchtigt. Beispielsweise heißt es für Nr. 4, daß Grimhild u. a. in Herlisheim eine „Wiese zu 6 [eigentlich: 7] Fuhren Heu“ schenke (in der Urkunde steht: *dono prato, ubi potes plus minus colligere de feno carradas VII*); für Nr. 5 lautet die Angabe korrekt: „und eine Wiese zu etwa 5 Fuhren Heu“ (et *prato ubi potest annis singulis plus minus V carrada de feno colligere*). Dieser Unterschied ist gravierend, weil schon ein Annäherungswert an sich bei Ertragsangaben hohe Aussagekraft besitzt. In einigen Kopfregesten (z. B. Nr. 6) werden sog. Pertinenzen angeführt, in anderen (Nr. 2) nicht. Im Regest zu Nr. 5 werden außer der bereits erwähnten Wiese „10 Tagwerk Ackerland“ genannt (Urk.: *X iurnales de terra aratoria*), während für Nr. 7 lediglich von 20 Tagwerk und kurz darauf von 7 Tagwerk die Rede ist. Die Urkunde selbst gibt an: *de terra culturali XX iurnales bzw. iurnales septem de terra culturali*. Irreführend ist auch der häufig verwendete Terminus „Gesamtbesitz“, wenn an bestimmten Orten des jeweiligen Schenkers Besitz mit zugehörigen Rechten (*res meas . . .*) gemeint ist (Nr. 55 und öfter). Für Nr. 1 ist von einer Hube mit Weingarten die Rede, der Urkundentext weist *vineas* aus. Solche Beobachtungen bleiben offensichtlich auf die Kopfregesten beschränkt, die ohnehin stärker am Vorbild der MGH-Editionen hätten orientiert und damit gekürzt werden können.

Ein kritisches Wort verlangt auch die übergroße Mehrzahl der beigelegten Tabellen, die den straffen und wichtigen Einleitungsteil entlasten sollen. Nach einem auf S. 61 gegebenen Gesamtschema werden in 76 Tabellen (S. 564–639) formale Detailbeobachtungen zu Adressen, Arengen, Pertinenzformeln usw. „in einem Dezimalsystem in Kennziffern (Kz.) verschlüsselt“ (S. 565). Aber abgesehen davon, daß das Urkundenformular nicht vollständig betrachtet wird (beispielsweise werden Initialen übergangen, obwohl mindestens Nr. 270 zum Jahre 846 den interessanten Beleg eines *gratia dei episcopus* enthält), ist der Rez. kaum fähig noch gewillt, die Zahlausdrucke gewinnbringend zu nutzen. Immerhin läßt er sich durch einen Benutzungshinweis auf S. 565 trösten: „Eine exakte tabellarische Darstellung der häufig ebenso umfang- wie variantenreichen Formeln ist nicht immer möglich, gerade bei den eben beschriebenen Umstellungen. Doch wollen die Tabellen nur das Schema einer Formel und ihrer einzelnen Fassungen, ihre Wandlungen, Erweiterungen und Verkürzungen deutlich erkennbar machen; wenn auch in der Regel durch Entschlüsselung die Wortfassung rekonstruierbar ist, empfiehlt sich der Genauigkeit wegen doch, den jeweiligen Urkundentext selbst mit heranzuziehen.“ – Dies zu tun, sei auch hier empfohlen.

Saarbrücken

Reinhard Schneider

„Godeschalculus und Visio Godeschalci“ mit deutscher Übersetzung herg. von Erwin Assmann in „Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins“. Herausgegeben von der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte, Bd. 75, Neumünster (Karl Wachholtz), 1979, 213 S., brosch. 62,- DM, Leinen 68,- DM.

Um es vorwegzusagen: Das von Erwin Assmann in vielen Jahren erarbeitete und jetzt seit 1979 vorliegende o. a. Buch ist von hoher Bedeutung für die Geschichte und besonders für die Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins. Erstmals werden in vollkommener Wiedergabe zwei Berichte zum Thema „Volksfrömmigkeit im Mittelalter“ mitgeteilt, für das es im Blick auf die von Assmann behandelte Zeit sonst nur wenig Quellenmaterial gibt. Vielleicht ist es möglich, von dieser bemerkenswerten Arbeit her weiter „fündig“ zu werden, damit etwas mehr Licht in dunkle Tage vergangener Zeiten kommt und noch mehr ausgesagt werden kann, wie es einmal um die Frömmigkeit des einfachen Menschen im Volke bestellt gewesen ist.

In der Einleitung zu dem o. a. Buch (9–44) spricht Assmann in einem ersten Teil über „Gottschalk und seine Vision“. Nach den beiden Quellen A. (= Godeschalculus) und B. (= Visio Godeschalci), die nach der Einleitung im lateinischen Wortlaut und in der deutschen Übersetzung durch Assmann mitgeteilt werden, war Gottschalk ein Rodungsbauer aus dem heutigen Großharrie bei Neumünster, der nach der vorzeitigen Rückkehr Heinrichs des Löwen aus der Verbannung in England in den Wochen vor Weihnachten 1189 an der Belagerung Segebergs durch holsteinisches Aufgebot aus umliegenden Dörfern teilnehmen mußte. Obwohl Gottschalk ein kranker Mann war, wurde er nicht vom Belagerungsdienst befreit, was denn auch vor Segeberg zu einer Verschlimmerung der Krankheit mit tagelanger Bewußtlosigkeit führte. Gottschalks Dorfgenossen waren von daher der Meinung, er sei bereits tot. Da die Belagerungszeit begrenzt war, begruben sie ihn nicht an Ort und Stelle vor Segeberg, sondern nahmen ihn mit nach Hause, um ihn hier zu bestatten. In Großharrie aber stellte sich heraus, daß Gottschalk nicht gestorben war. Er wurde wieder gesund und teilte dann auch bald mit, zu welchen Begegnungen mit dem Jenseits es in den fünf Tagen seiner tiefen Bewußtlosigkeit gekommen sei. Am eindrucksvollsten ist in dem Bericht ohne Zweifel der letzte Tag, an dem Gottschalk in „einen stadtartigen Wartebereich“ kommt, „in dem die geläuterten Seelen in requie und in einer unirdischen Herrlichkeit dem Jüngsten Gericht entgegenfiebern, der ihnen eine vielfach gesteigerte Herrlichkeit bescheren wird“.

In einem zweiten Teil der Einleitung berichtet Assmann dann über den Verfasser der A-Quelle, der ein befreundeter Geistlicher aus dem benachbarten Neu-

münster gewesen sein muß, dem Gottschalk seine Visionen erzählt hat und der sie dann auch im Jahre 1190 niedergeschrieben hat zur Belehrung des Kirchenvolkes, um dessen „Leben in dieser Welt zum Besseren (zu) wenden und damit die Seelen der Verstorbenen zu Gott (zu) führen“.

Unabhängig von der Quelle A. entstand in zeitlich geringem Abstand auch die Quelle B., die wahrscheinlich von dem Priester aus dem Kirchspiel Nortorff, wo Gottschalk geboren war, niedergeschrieben worden ist. Der Autor B. läßt Gottschalk seine Vision in der Ich-Form erzählen. In der Darstellung, die beim Autor B. nicht die Wärme enthält wie beim Autor A., sind Unterschiede. Im Ziel aber sind sich beide Autoren gleich.

Und dann folgen auf den Seiten 45–199 die A.- und B.-Texte selbst, der lateinische und daneben die beneidenswert meisterhafte Übersetzung des Herausgebers, der beide Texte, mit einer großen Zahl von Anmerkungen versehen, zu einer erfreulichen Lektüre und einer Bereicherung des Wissens macht.

Schleswig-Holstein ist, verglichen mit anderen Ländern, erst verhältnismäßig spät missioniert und christianisiert worden. Über Kirchen, Klöster und Orden, Mönche und Geistliche kann bereits aus früher Zeit etwas ausgesagt werden. Was es aber um die Frömmigkeit der einfachen Menschen gewesen ist, ist sehr viel schwerer zu sagen, da kaum Quellen und Berichte vorhanden sind. Mit der Arbeit, die Erwin Assmann als Philologe und gründlicher Kenner der lateinischen Sprache vorlegt, ist die Geschichts- und Kirchengeschichtswissenschaft für den Raum Schleswig-Holstein ein großes Stück vorangekommen. An einer Stelle seines Buches bemerkt Assmann, der sich auch theologisch und bibelkundlich gut auskennt, daß das angeschnittene Thema auch von der Theologie bedacht werden möchte. Keiner, der diesem Hinweis zu folgen bereit ist, wird an der von Assmann hervorragend und dankenswert geleisteten Arbeit vorübergehen können. Eine Hilfe werden dabei auch die mitgeteilten Literaturhinweise und das Register am Schluß des Buches sein, das in seinem Hauptteil Übersetzung und doch viel mehr als „nur“ Übersetzung ist.

Preetz

Job. Schmidt

Arne Odd Johnson und Peter King: *The Tax Book of the Cistercian Order* (Det Norske Videnskaps-Akademi II. Hist. Filos. Klasse Ny serie No. 16) Oslo-Bergen-Tromsø (Universitetsforlaget) 1979. 128 S. US\$ 11.00.

Soweit dem Rez. bekannt, gibt es kein Vergleichsmaterial, und darum ist diese Veröffentlichung wohl die erste in ihrer Art. Es sind zwar Rechnungsbücher einzelner Abteien veröffentlicht worden, wie etwa das von Zinna (vgl. ds. Z 89 (1978) 425–7) oder auch das „Account-Book of beaulieu“, aber diese beschränken sich fast immer auf eine einzelne Abtei.

Vergebens zieht man die sonst reiche Fundgrube zur Geschichte der Zisterzienser-Generalkapitel zu Rate, die Gregor Müller in „Cistercienser-Chronik“ 37 ff. (ab 1925) angelegt hat; eine Neubearbeitung dieser Statuten und Rezesse ist ein dringendes Desiderat, übrigens recht empfohlen durch die beispielhafte Aufarbeitung der Kapitelsrezesse der Bursfelder Benediktinerkongregation von Paul Volk. Den Herausgebern ist sehr zu danken, die Edition ist unentbehrlich für alle, die sich mit Ordensgeschichte und im besonderen mit Zisterziensergeschichte befassen. Es handelt sich um ein Register der Abgaben, die von allen Klöstern der Ordenszentrale zu lösen; es ist die vollständigste Aufzählung und Namensnennung von 801 Klöstern in Europa (und im Vorderen Orient) und die Taxierung ihres wirtschaftlichen Abgabe-Vermögens. Etwas Ähnliches gab F. W. Ödiger 1967 heraus, als der den *Liber valoris*, das Zehntbuch der Kölner Kirchen, Klöster und Dekanate um 1300, veröffentlichte (Publ. Ges. Rhein. Gesch. 12) – einfach unentbehrlich zur Kölner Kirchengeschichte.

Unter den Resten der Handschriften von Cîteaux, die in der Stadtbibliothek von Dijon erhalten sind, findet sich dieses Register, (11 H 1159), zunächst nur nachgesehen auf Mitteilungen über skandinavische Klöster, dann aber im Gesamt-

wert erkannt und tadellos ediert. Wie der Kölner *Liber valoris* schon für eine um 100 Jahre frühere Zeit gültig ist, so liegt dem Cîteau-Ms. von 1460 eine Vorlage 1354/5 zugrunde, aus der Zeit kurz nach den hohen Verlusten, die 1347/51 die Pest hatte erleiden lassen, so daß eine Korrektur aus früheren Vorlagen nötig wurde. Unser Dokument spiegelt eine Entwicklung des Ordens wider, die sich über Jahrhunderte hinzog und sich noch bis zur Säkularisation 1803 halten sollte, nämlich die finanzielle Ordnung, die um der Gerechtigkeit willen gewahrt werden mußte. Das Armutsideal erlaubte ja nicht, Schulden zu machen und sie nicht zu bezahlen. Zunächst konnten die jährlichen – über 300 Jahre wurden sie ununterbrochen abgehalten – Äbtekapitel nicht kostenlos zusammentreten. Man durfte dem Mutterkloster nicht zur Last fallen. Andererseits wurde 1198 Clairvaux aussersehen, die Geldspenden für den Kreuzzug zu lagern und zu verwalten. Bald gab es auch reiche Klöster, die von Königen und Fürsten ausgestattet wurden, die aber ebenso bald von denselben Wohltätern zu Abgaben herangezogen wurden, wenn so manche Bedürfnisse in Staat und Kirche befriedigt werden mußten. Um 1300 wird sich die Methode, die einzelnen Klöster nach dem Ertragswert einzuschätzen, voll entwickelt haben; gemäß der Zahl der zu ernährenden Mönche sollte taxiert werden. Gewiß fand diese Praxis keine Gegenliebe, griff sie doch tief in die Selbständigkeit der Abteien ein und beschneit sie scharf die attraktive Freiheit der Gründerjahre, so muß man ihr dennoch den hohen Wert eines Ordnungsfaktors zuerkennen, der sich jahrhundertlang gleichmäßig auswirkte.

Die Zahl 801 scheint den höchsten Stand der Verbreitung zu kennzeichnen; auch wenn die Doppelnamen und die um 1350 nicht mehr bewohnten oder nicht mehr existierenden Häuser die Zahl auf 650 etwa herabdrücken, besagt sie noch mehr als eine riesige Organisation. Es sind immer lebendige, selbständige Einheiten, die jahrhundertlang Wohl und Wehe ihrer Umgebung mitgelebt haben, mit ihren Bauten, Schulen, Bibliotheken und Gotteshäusern Träger der Kultur und Religion gewesen sind. Unter den 23 reichsten Klöstern, die 45 bis zu 69 Pfund normalerweise abgaben, findet sich nur 1 deutsches Kloster, Eberbach, unter den 19 ärmsten, die 2 Pfund und weniger abgeben sollten, allerdings auch nur ein deutsches, Goteszell. Die umfangreiche, jedoch nicht vollständige Liste der (damals) deutschsprachigen Abteien gibt nicht nur – bisher kaum bekannte – Auskunft über die Wirtschaftskraft des jeweiligen Klosters, sie hat auch für lange Zeit jedenfalls das Ansehen innerhalb des Verbandes eingestuft und festgelegt, denn menschlich verzeihlich gelten die reicheren Klöster als die angeseheneren. Wir beginnen mit den reichsten und setzen die Zahl der abzugebenden Pfunde hinzu. Arnsburg (Hessen) 37, Zwettl 36, Himmerod 31, Walkenried 25, Marienstatt 24, Michaelstein (Thür.) 21, Volkenrode (Thür.) 20, Salem 19, Reinfeld (b. Hamburg) 18, Kaisheim 17, Engelszell, Stams, Tennenbach je 16, Kappel b. Zürich, Leubus, Neuenkamp (Mecklg.), Wilhering, Rein, Schönau, Disibodenberg, Doberan, Dünamünde, Lehnin je 15, Heisterbach, Heiligenkreuz, Schulpforta, Waldsassen je 13, Raitenhaslach, Viktring, Marienfeld, Baumgartenberg je 12, Sittichenbach, Isenhagen, Hude, Hiddensee je 11, Falkenau (Opr.), Ebrach, Schöntal, Heilsbrunn je 10, Osseg, Reifenstein (Thür.), Maulbronn, Altzelle, Altenberg, Bronnbach, Werschweiler (Saar) je 9, Herrenalb, Chorin, Georgental je 8, Waldersbach, Loccum, Lützel, Zinna, Fürstenfeld, Aldersbach, Pelplin, Bernau (Burgenland) je 7, Sittich, Scharnebeck (b. Hamburg), St. Urban-Luzern, Buch (Sachsen), Säusenstein, Neuberger (Steiermark), Hohenfurt (Böhmen), Heinrichau (Polen), Grünhain (Sachsen) je 6, Lilienfeld, Schlägl je 5, Kamp, Amelungsborn, Hardehausen je 4, Oliva, Fürstenzell, Frienisberg (b. Bern) je 3. Nur wenige Klöster (in Österreich) bestehen noch heute: Heiligenkreuz Wilhering, Lilienfeld, Rein, Zwettl, einige sind neu besiedelt: Himmerode, Marienstatt, Viktring, Sittich, Altenryf. Immerhin gab es nach der Napoleonischen Säkularisation eine Neublüte, die – zusammen mit den Trappisten – in den Zahlen von 141 Klöstern und ca. 6000 Mönchen ablesbar ist, nunmehr zumeist außerhalb Europas. Was ist von den 800 europäischen Abteien übrig geblieben? Vieles, jeweils verschieden und eigenartig, durchweg noch ungehobene Schätze.

Siegburg

Rhaban Haacke

Thomas von Sutton, *Quaestiones ordinariae*. Herausgegeben von J. Schneider, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1977, 1009+279* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt. Bd. 3).

Die Sammlung der *Quaestiones ordinariae*, welche die mittelalterlichen Magister regelmäßig während der Vorlesungszeit disputierten und die oft im nachhinein zu Summen systematisch verarbeitet wurden, ist neben den *Quodlibeta* des Thomas von Sutton, die M. González-Haba 1969 in der gleichen Reihe ediert hat (vgl. *Rez. in: Theol. Rev.* 68, 2 [1972] 121–122) das andere wichtigste theologisch-philosophische Werk des englischen Dominikanertheologen. Sie liegt in einem voluminösen Band mit umfangreicher Einleitung (1) und kritischer Edition (2) vor.

1. In der Einleitung werden zunächst die 7 Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts, welche die Sammlung der *Quaestiones ordinariae* ganz oder teilweise enthalten, kurz vorgestellt; desgleichen werden die übrigen Handschriften genannt, die (teils unberechtigterweise) von der Forschung damit in Zusammenhang gebracht wurden. Die wichtigsten Textzeugen sind:

die beiden englischen Codices, Merton College, Oxford 138 (mit sämtlichen 34 qq.) (= M) und Cod. lat. Ottobonianus 1126 der Vaticana (mit 6 qq.) (= O), ferner die Handschriften A = Amplonianus C. A. 368, Erfurt (mit 29 qq.) und B = Basel Univ. Bibl. BIV 4 (mit 32 qq.), die ähnlich wie M und O, „aber auf niedrigerem Niveau“ (S. 32*) eine Gruppe bilden und schließlich die Handschrift T = Troyes, Stadtbibliothek 717 (mit 10 qq.), die keiner der beiden Gruppen zuzuordnen ist.

Der Sammlung des Merton College in Oxford kommt nicht nur wegen ihrer Vollständigkeit eine besondere Bedeutung zu, die Merton-Hs enthält auch die *Quodlibeta* und wurde bei deren Edition als Leithandschrift benutzt. Nach einer glaubwürdigen Notiz dieser Hs war Thomas von Sutton vor seinem Eintritt in den Predigerorden „socius domus de Merton“ (Cod. lat. 138 Oxford Merton College fol. 154 v), d. h. er war Dozent an diesem College. Dort bestand also ein begründetes Interesse, die beiden *Quaestioneswerke* ihres Magisters zu sammeln. Nach dem gesamten Befund der hsl. Überlieferung ist aber auch die Oxforder Sammlung der *Quaestiones ordinariae* nicht vollständig. Die Hss A und B enthalten eine *Quaestio*, die in M fehlt, die aber (nach der begründeten Meinung von Lotin) Sutton zuerkannt werden muß. Umgekehrt bezeugt M 2 *Quaestiones* (qq. 20 und 32 A), die in der ganzen übrigen Tradition fehlen. J. Schneider hielt sich bei der Edition hinsichtlich der Ordnung und des Umfangs der *Quaestiones* an M.

Die Chronologie der beiden *Quaestioneswerke* und die Authentizität aller anderen Sutton zugesprochenen Schriften, die zuletzt W. Senko, *Trzy studia nad spuscizna i pogladami Tomosza Suttona dotyczacyimi problemu istoti i istnienia*, in: *Studia Mediewistyczne* 11 (1970) 111–283 zusammengestellt hat, geben weiterhin viele Fragen auf. J. Schneider suchte die Klärung dieser Fragen aus der Sicht der von ihm edierten *Quaestiones* voranzubringen. Geistes- und problemgeschichtlich gesehen müssen die *Quaestiones ordinariae* in das letzte Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts eingeordnet werden. Sie betreffen mit Schwerpunkt die Auseinandersetzung mit dem abgeschlossenen, schriftlich vorliegenden Werk des Heinrich von Gent († 1293), sie nehmen die Kontroverse mit den ‚moderni‘, Gottfried von Fontaines, Aegidius von Rom u. a. auf und berühren am Ende auch die neu auftauchenden Ideen des Duns Scotus und Robert Cowton. Für diese zeitliche Eingrenzung der beiden *Quaestioneswerke* lassen sich gute Gründe angeben. Die in diesem Zeitraum bzw. kurz vor 1290 bzw. unmittelbar nach 1300 angesetzten Schriften Suttons (z. B. der Formtraktate, der *Quaestiones* zum 7. Buch der *Metaphysik* des Aristoteles, des Traktates *De esse et essentia*) finden in den Vergleichstexten und -lehren der *Quaestiones ordinariae* eine mehr oder weniger zutreffende Bestätigung, nicht dagegen der Liber propugnatorius super I. Sententiarum Duns Scoti, die *Impugnaciones contra Aegidium Romanum* und die 7 unter den *Opuscula* des Thomas von Aquin edierten Traktate. Eine weitere kritische Diskussion

über die Autorschaft Suttons am *Correctorium „Quare“* war nicht mehr nötig; diese ist gesichert. Dagegen ließen sich wohl aus den *Quaestiones ordinariae* Vergleichstexte für die Echtheit der Streitschrift gegen Robert Cowton beibringen. Da diese Schrift erst nach 1312 entstanden sein kann, wäre sie im Falle ihrer Authentizität ein willkommenes Zeugnis des sogenannten Spätwerkes von Sutton, von dem in der Forschung oft sehr unkritisch gesprochen wird.

Den umfangreichsten Teil der Einleitung (S. 90–267) widmet J. Schneider der Darstellung der doktrinären Positionen und Probleme Suttons im ganzen *Quästionenwerk*. Er stellt die Schwerpunkte der Diskussion heraus: das Problem der Einheit der (substanziellen) Form, ihrer intensiven Mehrung und Minderung, die Frage nach dem Verhältnis von ratio und voluntas in der Bestimmung der menschlichen Willensfreiheit, die Erkennbarkeit des Substanziellen und Intelligiblen, die Differenz von Wesen und Sein, die *Analogia entis*. Eine doxographische Beschreibung der *Quästionensammlung* hat ohne Zweifel Bedeutung. Sie kann aber vom Editor weder verlangt noch erwartet werden. Da das Verständnis einer Disputation immer auch die Kenntnis der gegnerischen Position voraussetzt, kann es auch auf Grund der Edition der *Quästion* eines einzelnen Partners der Diskussion nicht erbracht werden. Zweckdienlicher wäre es, die Knotenpunkte der philosophisch-theologischen Diskussion aufzuzeigen, ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund zu beleuchten und über die notwendige Literatur zu informieren.

2. Die beiden Kronzeugen für die Edition M und O sind englischer Herkunft. Ihr Text weist ebenso wie der von A und B Erweiterungen auf: zusätzliche Argumente und Verweisstellen auf das Werk des Thomas von Aquin. Veröffentlichung und Verbreitung des *Quästionenwerkes* des Thomas von Sutton geschahen nicht unter den strengen Vorschriften der Werke, deren Herausgabe von der Universitätsbibliothek betreut wurde. Besonders interessant sind naturgemäß die Verweisstellen auf die Schriften des Thomas von Aquin, da diese zeigen wie sich vor allem die englische Dominikanertheologie in den neunziger Jahren des 13. Jahrhunderts (nach dem Korrekturenstreit in den achtziger Jahren) auf die offizielle Lehre des Thomas von Aquin festlegte. Lehrabweichungen wurden an der Doktrin des ‚*doctor communis*‘ ausgerichtet.

Suttos Ausführungen über die Kraft und Art der Selbsterkenntnis der leib-eigenen Geistseele veranlaßte Korrektoren, Zensoren oder Lektoren, die wir leider nicht kennen, auf die erkenntnistheoretischen Grundtexte des Thomas von Aquin zu verweisen: S. th. I q. 84 a. 7 (= c. 422) und S. c. g. II c. 73: Nur in der Hinwendung zu den Sinnenbildern vermag der menschliche Intellekt kraft der ihm eigenen Denkformen (*species intelligibiles*) zu erkennen. Die erstgenannte Stelle aus der theol. Summa ist in der Edition p. 80, App. 414 nicht klar. „... sicut patet per prima argumenta IV. 22 in Pe“. Ich lese ... argumenta c. 422 in pede ... Die durchgängige Zählung der einzelnen Artikel der partes der Summa theologiae war gebräuchlich. Die Editiones Paulinae der Summa geben diese Zählung an. In der englischen Scholastik bezeichnete man das corpus articuli als pes.

Bei der Lage der handschriftlichen Überlieferung kam es in der kritischen Edition darauf an, den ursprüngliche(re)n Text und dessen Wirkungsgeschichte herauszuarbeiten. Durch den Vergleich der zweifach doppelten Überlieferung (M–O und A–B) war es möglich, der ursprünglichen Überlieferung, die wohl ihren Sitz im Merton-College in Oxford hat, auf die Spur zu kommen. Die Wirkungsgeschichte muß aus dem Apparat gelesen werden. Die Textarbeit verdient alle Anerkennung. Von den unvermeidlichen, wenigen Druckfehlern abgesehen, ist der Text untadelig. Diese gediegene Arbeit zeigt, daß auch größere Editionsprojekte von einzelnen Gelehrten durchgeführt werden können. Programm und Editionsgrundsätze der durch die Bayer. Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt sollten allerdings vereinheitlicht werden. Die Reihe könnte damit nur gewinnen.

Herbert Kraume: Die Gerson-Übersetzungen Geilers von Kaysersberg. Studien zur deutschsprachigen Gerson-Rezeption. Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters. Band 71. Artemis-Verlag Zürich und München. München 1980. IX, 280 Seiten. Gebunden 74,- DM.

Die außerordentliche Bedeutung des Pariser Theologieprofessors und Kanzlers Johannes Gerson (1363–1429) auch für die deutschsprachige geistliche Literatur des fünfzehnten Jahrhunderts ist anerkannt. Häufig zitiert wird, um diese opinio communis zu belegen, beispielsweise Möllers Satz: „Hier ist . . . der Einfluß Gersons, den man geradezu den Kirchenvater der deutschen geistlichen Schriftsteller des 15. Jahrhunderts nennen könnte, zu spüren.“ (Frömmigkeit in Deutschland um 1500. In: ARG 56, 1965. S. 19).

Die Erforschung der Gersonrezeption im deutschsprachigen Raum wurde aber bisher dieser Anerkennung des Einflusses des meist als ‚cancellarius Parisiensis‘, ‚doctor christianissimus‘ oder ‚doctor consolatorius‘ Gerühmten noch zu wenig gerecht. Abgesehen von seiner Rezeption bei den Brüdern vom Gemeinsamen Leben, in Tegernsee (Vansteenberghe 1915) bei Erasmus (Dolfen 1936 und Kohls 1966), Luther (Dress 1933), Biel (Oberman 1965) und Wimpfeling (Herding 1965) sind es im wesentlichen einzelne Übersetzungen, die bisher untersucht wurden: Die des Diatessaron (Axel Mante 1952), die der Theologia mystica (Gunna Schuch (1969), die des Tractatus de remediis contra pusillanimitatem (Werner Höver 1971). Über Gerson-Schriften in der Basler Kartause arbeitete Veronika Gerzvon Büren (1973). Hinweise auf Gerson finden sich auch in Wolfram Sexauers Untersuchung über die Kartausen von Basel, Buxheim und Güterstein (1978).

Kraumes Dissertation, entstanden auf Anregung des Historikers Otto Herding in Freiburg, geht in zwei Richtungen: Sie untersucht historisch und sprachlich die Gerson-Übersetzungen des Geiler von Kaysersberg, aber darüber hinaus stellt sie alle Übersetzungen Gersons ins Deutsche zusammen, die in den Katalogen der angefragten Bibliotheken als solche verzeichnet sind, und ordnet sie den Übersetzern und den durch Besitzvermerke zu erschließenden Rezipienten zu.

Die Sorgfalt der Darstellung Geilers als Gerson-Übersetzer wird dies Thema bis zum Auftauchen neuer überraschender Funde gültig behandelt haben. Die Zusammenstellung der sonstigen Gerson-Übersetzungen ist eine Herausforderung an andere Forscher, mit ähnlicher Akribie nun einen der herausgestellten tragenden Kreise der deutschsprachigen Gerson-Rezeption zu untersuchen, beispielsweise die Benediktinerklöster der Melker Observanzbewegung, die angeführten Frauenklöster, Kartausen oder Häuser der Brüder vom Gemeinsamen Leben.

Vf. gibt zunächst einen Überblick über die Geiler-Forschung und entwickelt seine eigene Zielsetzung und Fragestellung: Inwieweit ist Geilers „Wirken die Folge der Rezeption bestimmter Traditionen theologischen Denkens“? Auf welches „kirchliche und gesellschaftliche Interesse“ antwortet sein Umsetzen „des rezipierten Gedankenguts in neue Formen der Vermittlung“? Wo lassen sich die Bedingungen, unter denen seine Gersonübersetzungen ihrerseits rezipiert wurden, „in der sprachlichen Gestaltung“ erkennen? (S. 7) Das Achten auf ihre Funktion soll zu einer angemesseneren Beurteilung der deutschsprachigen Scholastik-Rezeption führen als etwa bei Stadelmann oder Gerhard Ritter (S. 9). Geilers Übersetzungen werden als besonders gut dokumentierte Schwerpunkte innerhalb der deutschsprachigen Gerson-Rezeption exemplarisch untersucht (S. 11).

Wenn er auf Geiler als einen herausgehobenen Leser Gersons reflektiert, der dann seinerseits wieder als Autor auftritt und im Hinblick auf die Bedürfnisse seiner Predigthörer und Beichtkinder eine Auswahl aus Gersons Schriften trifft, dankenguts in neue Formen der Vermittlung“? Wo lassen sich die Bedingungen, 18). Geiler als exemplarischen Gerson-Rezipienten zu untersuchen hält er insofern für berechtigt, als dieser an Zahl der Übersetzungen, an Verbreitung der übersetzten Werke und Vielfalt der Genera (Predigten, Lesetraktate) wie des angesprochenen Publikums (reformierte Ordensgemeinschaften, Nonnen, städtisches Bür-

gertum) eine Sonderstellung einnehme. Da Geiler mit seinen Übersetzungen eine reformerische Intention verbinde, setze er Gersons Ziele fort (S. 17).

In den Adressatenkreisen setzt Vf. einen Bedarf an theologisch fundierter, nach Form und Inhalt aber leicht faßlicher Literatur voraus (S. 26), einer Literatur, die die Kluft zwischen Theologie und Mystik, Wissenschaft und Laienfrömmigkeit, Kleriker- und Laienkultur sollte überbrücken können (S. 32). Die Untersuchung zeigt, daß auf dem Umweg über lateinische Übersetzungen vor allem solche Schriften Gersons ins Deutsche übertragen wurden, die dieser auf Französisch, also in der Volkssprache, für ein nicht theologisch gebildetes Publikum geschrieben hatte. Es wären also zwei Rezipientenkreise geschieden geblieben: die Gebildeten, die Gersons lateinische Schriften in Frankreich wie im deutschsprachigen Raum lesen konnten, und die Laienbrüder, Nonnen oder lesekundigen Bürger oder Predigt-hörer, für die man die ursprünglich französischen Schriften Gersons aus lateinischen Übersetzungen ins Deutsche übertrug.

Vf. stellt dar, wie der Straßburger Kreis um Geiler von Kaysersberg Gerson rezipierte und ihn durch die lateinische Edition den Gebildeten, durch Übersetzungen den anderen zugänglich machte. Er schildert, wie speziell Wimpfeling Gerson im Kampf gegen eine spitzfindige dialektische Theologie als Verbündeten betrachtete, und grenzt dabei Wimpfeling's Kritik an Mißständen des monastischen Lebens seiner Zeit sorgfältig gegen generelle Ordensfeindlichkeit ab.

Er gelangt zu dem Ergebnis, daß Geiler in Übersetzungen, die für Nonnen bestimmt waren, weniger Verstehenshilfen und auflockernde Einschübe einflechten zu müssen meinte als in solche für die lateinunkundige, aber lesefähige städtische Bevölkerung. Wenn diese Arbeiten über die Nonnenkonvente hinaus verbreitet werden sollen, habe Geiler es gebilligt, daß man sie kürze oder erweitere. Freilich bezugten die Besitzvermerke erhaltener Exemplare, daß die Übersetzungen nicht ausschließlich in den Rezipientenkreisen gelesen wurden, für die sie bestimmt waren. Ein besonders schöner Fund des Vf. ist die Entdeckung, daß Geiler Biels Übersetzung der Gersonschen *Ars moriendi* fast wörtlich ins Oberdeutsche umschrieb, obwohl er selbst diesen Text schon zweimal übersetzt hatte (S. 148).

Sorgfältige Einzeluntersuchungen widmet Vf. den Übersetzungen, die zunächst als Predigten, später als Lesetraktate veröffentlicht wurden. Er untersucht Rhetorik, Stil und Semantik. In einem lateinisch-deutschen Glossar vergleicht er Geilers Äquivalente für bestimmte Gersonsche Termini aus dessen Sammelband *„Das irrig Schaf“* mit solchen der Übersetzungen Biels und Walchers.

In den Schlußbemerkungen bündelt Vf. seine Ergebnisse und spricht das Abbrechen der Gersonrezeption im deutschsprachigen Raum nach 1520 an. Dankbar benutzt der Leser das Handschriftenverzeichnis und -register sowie die Namens- und Werkregister.

Für die zweite Auflage wäre anzuregen: Im Abschnitt *„Geiler und Gerson“* (S. 91–94) sollten Geilers Gerson-Bild und das Wimpfeling's von beiden deutlicher voneinander getrennt werden. Auf S. 95 scheinen Gerson und Geiler einander ähnlicher zu sein, als sich das wohl halten läßt. Es wird nicht deutlich genug, daß auch Geiler selbst zu Skrupeln neigt und bei Gerson Trost sucht, ehe er diesen Trost weitervermittelt.

Die Zusammenstellung von Parallelen zwischen der *Ars-moriendi*-Übersetzung von 1482 und dem ABC von 1497 (S. 106) paßte besser in den Abschnitt *„Mehr-fach bearbeitete Texte“* (S. 142–162) im sechsten Kapitel.

Es führt den Leser irre, wenn Vf. vom gleichen Codex St. Peter pap. 46 bald (nach dem Aufbewahrungsort) als vom Karlsruher Codex (S. 115), bald (nach dem erschlossenen Schreibort) als vom Freiburger Codex (S. 116) spricht. Erst Zur-rückblättern nach S. 107 verdeutlicht die Identität beider.

Falls Vf. wirklich die Reformation ganz aus dem Spätmittelalter erklären zu können meint, so müßte er das ausführlicher begründen als in einem Halbsatz: *„... wurde zu einem Kriterium für die Einschätzung der gesamten Epoche des späten Mittelalters und damit vor allem der Reformation“* (S. 238).

Nicht völlig schlüssig ist das Verhältnis der Hinweise am Ende auf „wissenschaftliche Bemühungen des 19. Jahrhunderts um die religiöse Prosa des ausgehenden Mittelalters“ (S. 237 f) zum ersten Teil des ersten Kapitels, der sich speziell der Geiler-Forschung zuwendet.

Das Literaturverzeichnis ist verbesserungsfähig. Arbeiten von Verfassern, die mit mehreren Werken vertreten sind, werden bald durch Zentralbegriffe der jeweiligen Titel, bald durch die Jahreszahlen des Erscheinens der Werke, bald durch die Nummern der Hefte näher bezeichnet. Die Arbeit von Mante (erwähnt auf den Seiten 56 und 73) erscheint nicht im Literaturverzeichnis.

Abgesehen davon aber hat Vf. mit seiner sorgfältig und zuverlässig gearbeiteten Dissertation eine beispielhafte Untersuchung Johannes Geilers von Kaysersberg als Gersonrezipient und Gersonübersetzer, eine flüssig geschriebene Übersicht über Gersons volkssprachliche Schriften und eine nützliche Aufstellung der bisher bekannten Übersetzungen Gersonscher Werke ins Deutsche samt ihren Übersetzern und Rezipientenkreisen geliefert, die für die Geilerforschung wie für die Arbeit am deutschsprachigen geistlichen Schrifttum des 15. Jahrh. einen Meilenstein bedeutet.

Tübingen

Christoph Peter Burger

Jan Lindhardt, *Rhetor, Poeta, Historicus: Studien über rhetorische Erkenntnis und Lebensanschauung im italienischen Renaissancehumanismus* (Acta Theologica Danica, vol. XIII). Leiden, E. J. Brill, 1979, 200 S.

Die Untersuchung von J. Lindhardt enthält nicht das, was der Titel verspricht: Es handelt sich nicht um eine allgemeine Erörterung der Bedeutung der Rhetorik im italienischen Humanismus und auch nicht um eine Darstellung des humanistischen Selbstverständnisses. Was wir vor uns haben, ist eine Monographie über die Lebens- und Glaubensanschauungen des florentinischen Kanzlers Coluccio Salutati (1330–1406). Die Studie bewegt sich demnach durchaus im Bereich des dem Mittelalter in mancher Beziehung noch eng verhafteten Frühhumanismus, was im Titel auch verschwiegen wird. Salutati ist eine Gestalt des Übergangs und als solche gewiß von Interesse. Aus diesem Grunde haben sich schon viele moderne Historiker mit seinem literarischen Oeuvre befaßt. Ihre Forschungsergebnisse werden durch L. kritisch und abgewogen gewürdigt, und man erhält bei der Lektüre des im ersten Kapitel vorgetragenen Forschungsberichts den Eindruck, als ob es zu dem Thema gar nicht mehr viel Neues zu sagen gebe.

L. befaßt sich vor allem mit den religiösen Anschauungen Salutatis. Als eigentliches Hauptwerk erscheint *De seculo et religione*. Man erfährt, daß Salutati in der intendierten Befolgung des „doppelten Liebesgebotes“ gegenüber Gott und dem Nächsten einerseits Abstand zur Welt gewinnt und andererseits die Rechtfertigung für den aktiven Einsatz im Dienste der Republik und der Familie findet. Auffallend ist sein scheinbar geringes Interesse an der „vita activa“ der Kaufleute und seine kritische Haltung gegenüber der Anhäufung materiellen Reichtums (Kap. 3).

In seinen Bemerkungen über Salutatis Wissenschaftsbegriff (Kap. 4) betont der Verfasser die Abhängigkeit von der scholastischen Tradition und ergänzt damit das von Eugenio Garin entworfene Bild der geistesgeschichtlichen Stellung des Frühhumanisten. Wenig Unbekanntes enthalten dagegen die Abschnitte über Salutatis Auffassung von Rhetorik und Poesie (Teil II, Kap. 8–13). Kaum akzeptabel erscheint die am Schluß aufgestellte These, wonach sich Humanismus und Christentum nach Salutati nicht mehr gegenseitig beeinflussen und befruchten hätten.

Die Arbeit wurde ursprünglich in dänischer Sprache geschrieben. Die deutsche Übersetzung enthält zahlreiche stilistische Unsicherheiten, ungebräuchliche Wortschöpfungen und inhaltlich unklare Satzkonstruktionen. Dazu kommt eine über das erträgliche Maß weit hinausgehende Zahl störender Druckfehler. Man erhält den Eindruck sehr flüchtiger Korrekturbemühungen und wundert sich darüber, daß ein so hochangesehener Verlag wie E. J. Brill ein technisch derart mangelhaft redigiertes Buch überhaupt der Öffentlichkeit übergeben hat.

Basel

Hans R. Guggisberg

Alexander Patschovsky: Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert, Monumenta Germaniae historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 11. Band, Hermann Böhlaus Nachfolger Weimar 1979, 411 Seiten mit 10 Tafeln, 1 Karte, 68,- DM.

In seinem Buch „Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen“ aus dem Jahre 1975 (vgl. ZfKG 88, 1977, S. 369–372) verwertete A. Patschovsky bereits teilweise Bruchstücke der von ihm unlängst in der Bibliothek des Zisterzienserklosters Heiligenkreuz entdeckten Inquisitionsverhöre; sein neues Buch unterwirft sodann diese und auch weitere auf die Inquisition in Böhmen im 14. Jh. bezügliche Fragmente einer gründlichen Analyse und hauptsächlich einer kritischen Edition. Bislang sind insgesamt 6 Blätter mit Bruchstücken von Inquisitionsverhören aus der Zeit des Inquisitors Gallus von Neuhaus bekannt (1335–1353/55); sie stammen alle aus einer umfangreichen Handschrift, die in der Umgebung des Prager Inquisitionszentrums bald nach der Mitte des 14. Jh. als unmittelbare Protokollabschrift angefertigt wurde. Vier Blätter der ursprünglichen Handschrift, die mit fol. 151, 164, 233 und 238 bezeichnet sind, stammen aus Heiligenkreuz; P. Florian Watzl hatte sie in seiner nie gedruckten und von der Historiographie unbeachtet gelassenen Wiener Dissertation von 1903 herangezogen, dann waren sie verlorengegangen, wurden von Patschovsky neu entdeckt und faktisch zum ersten Mal publiziert. Sie enthalten Verhöre aus den Jahren 1336–1348, die in Budweis, Neuhaus, Prag, Königgrätz und Tschaslau stattgefunden hatten. Zusammen mit ihnen gibt Patschovsky noch zwei weitere Bruchstücke aus derselben Handschrift heraus, die bereits publiziert worden war, für die jedoch nicht nur die praktische Zugänglichkeit und der direkte Zusammenhang mit den vorherigen, sondern auch die abweichende und bessere Lesart eine Neuausgabe vollauf rechtfertigen; es sind dies das einst von F. Menčík und unabhängig davon von A. F. Fuchs herausgegebene Bruchstück aus Göttweig (fol. 162) mit dem Teil eines Ende 1335 in Neuhaus stattgefundenen Verhörs und das unfolierte, heute wiederum verschollene, 1957 von I. Hlaváček herausgegebenen Bruchstücke aus Brünn mit dem Teil eines 1337 in Prag abgehaltenen Verhörs. Mit diesen Protokollen verbindet Patschovsky noch weitere Quellentypen zur Inquisitionstätigkeit: umfangreiche Fachgutachten (consilia, consultationes), wie sie im Streitfall der Anschuldigung des Brünner Patriziers Heynuß Lügner wegen Ketzerei angefordert worden waren; sie haben sich in der Handschrift Linz 177 erhalten, stammen aus dem Zeitraum zwischen 1335–43 und wurden wahrscheinlich vom päpstlichen Inquisitor der Diözese Olmütz Peter von Načeraac ausgearbeitet. Während die Protokolle eine erstrangige Quelle für die Erkenntnis des Alltagslebens in seinen Details und sonst nichtverzeichneten Einzelheiten darstellen, sind die Gutachten Typ einer gelehrten juristischen Literatur; sie sind in Form von quaestiones abgefaßt und sollen die Argumentation des Autors unter Heranziehung von Zitaten und Beispielen von verschiedenen Seiten aus beleuchten; typologisch geht es um eine in den Inquisitionsprozessen sonst nicht erhaltene Quelle. Aus derselben Handschrift stammt auch das deutsch stilisierte Gerständnis von Ketzern vor dem Inquisitor Svatobor von Langendorf aus den Jahren 1329 und 1344. Den Zeitraum der zweiten Hälfte des 14. Jh. erfassen sodann in der Edition der Auszug aus einer im Januar 1384 öffentlich gehaltenen Predigt des Matthäus von Krakau mit einer Zusammenfassung der vom Prager Erzbischof Johannes von Jenstein verdamnten ketzerischen Lehren (Handschrift St. Florian XI, 97 und Wien 3726) sowie ferner die vom Inquisitor Nikolaus (aus Pilsen?) für das Dominikanerkloster zum Hl. Geist in Pilsen angeforderte Ablaßurkunde des Kardinals Pileo da Prata vom 26. XI. 1379 (Vorsatz der Handschrift St. Florian XI, 609).

Den Grundstock und den wichtigsten Beitrag des Buches bilden demnach die neuen Quellen zur Inquisition des Endes der ersten Hälfte des 14. Jh., zu jener, mit der auch der bekannte Aufstand im Gebiet von Neuhaus in den dreißiger Jahren des 14. Jh. zusammenhing. Aus den neuen Quellen ergibt sich aber vor allem ein weitaus größerer territorialer und sozialer Umfang von Ketzerei und Inquisition in jener Zeit, als man je angenommen hatte; übersichtlich zeigt dies die bei S. 329 beigeschlossene Karte. Patschovsky gelangt durch einen Vergleich der in den

Protokollen erfaßten Personen im Verhältnis zur vorausgesetzten Größe der ursprünglichen Handschrift zu einer Zahl von 4400 Menschen, die in irgendeiner Weise in Böhmen von der Inquisition verhört wurden, und zu 220 verbrannten Ketzern, also zu Zahlen, die im Verhältnis zur Bevölkerungszahl dieses Gebietes von etwa 1,2 Mill. eine riesenhafte Ausdehnung und Intensität der Inquisitionsuntersuchungen dartun, die wahrscheinlich die bekannte Ketzerverfolgung zu Beginn des 14. Jh. in der Languedoc übertrafen. Die in den sechs Blättern der Handschrift festgehaltenen Verhöre decken mit ihren Angaben Süd- und Südostböhmen in weitaus größerem Umfang ab als das ursprüngliche Gebiet von Neuhaus (einschließlich eines territorialen Überhangs bis nach Südmähren), Ostböhmen, den Streifen des Erzgebirgsvorlandes und faßte mit einzelnen Punkten sogar Fuß in West- und Zentralböhmen (nur Prag selbst). Die große territoriale Ausgreifweite war durch die Verfolgung der Verwandtschafts- und Freundschaftsbeziehungen der verdächtigen Personen und durch die beträchtliche Mobilität der Ketzler bedingt, die offensichtlich bemüht waren, durch Aufenthaltswechsel die Spuren hinter sich zu verwischen.

Was jedoch unter einem weitergefaßten Aspekt den wichtigsten Beitrag der hier edierten Quellen darstellt, ist der sichere Nachweis der Tatsache, daß das Ketzertum nicht nur auf dem Lande, sondern zumindest gleichermaßen auch in den Städten verwurzelt war. Und da es sich meistens um Waldenser, nur in geringerem Maße um ketzerische Beginnen und Begarden handelte, die durch ihre Lebensform fast ausschließlich an die Stadt gebunden waren, bildet dieser Umstand offenbar ein wesentliches Argument für den positiven Abschluß der alten Streitfrage über den Einfluß des Waldensertums auf das Hussitentum, dies um so eher, als das chronologische Bindeglied zwischen beiden, die in der Predigt des Matthäus von Krakau festgehaltenen häretischen Artikel, eindeutig waldensisch und dabei so geartet sind, wie sie sich auch im radikalen Hussitentum äußern, bei dessen Entstehung das städtische Element eine beträchtliche Rolle spielte. Die Quellen beweisen und Patschovsky dokumentiert durch eine sorgfältige Analyse in der Einleitung überzeugend, daß nicht etwa die Ärmsten in der Häresie einen Ausweg aus ihrer unörfreulichen Situation suchten, sondern darin hauptsächlich die mittelbegüterten und führenden Schichten in Stadt und Land lebten (grundsätzlich werden unter den Verdächtigen keine Adligen festgestellt); diese Mittel- und Oberschichten bestanden aus Ratsherren, Eigentümern von Häusern oder Werkstätten in Städten, aus Dorfrichtern; Patschovsky charakterisiert sie als jene Schichten, die im 13. und 14. Jh. einen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Aufstieg erlebten und für die nach dem Erfolg auf diesem Gebiet die Häresie den Versuch der Schaffung einer eigenen Weltanschauung darstellte. Es handelte sich um solche Schichten, die nach Erreichung einer – oft recht ansehnlichen Sozialstellung (wenn es um die Position eines „*commodum pulchre*“ ging, sogar mit kleinem Bad als Unterschlupf für den vorübergehenden Aufenthalt waldensischer Magister in der Stadt [S. 197]) sich sogar bereits den „Luxus“ einer gewissen Bildung und damit der Voraussetzung für eigenes Denken und eigene Suche nach der Wahrheit erlauben konnten, um Schichten, die ungeachtet ihres Vermögens nicht mit der damaligen Ordnung unmittelbar in Verbindung standen und bei ihrer Suche sich selbst überlassen waren. Durch eine Analyse der Namen der Ketzer verdächtigen Personen gelangt Patschovsky zu der Feststellung, daß jene Namen, die in ihrer Form irgendwie eine nationale Herkunft vertraten, bis auf wenige Ausnahmen auf die deutsche Volkszugehörigkeit ihrer Träger hinweisen; dafür spricht auch die deutsche Stilisierung der Geständnisse vor dem Inquisitor Svatobor. Im Zusammenhang mit dem vorher Gesagten sucht dann Patschovsky die Ketzerschichten des Endes der ersten Hälfte des 14. Jh. im wesentlichen unter den Nachkommen jener deutschen Kolonisten, die in der zweiten Hälfte des 13. Jh. das Territorium Böhmens, Ober- und Niederösterreichs vollends besiedelt hatten, und stellt die Frage nach der breiteren gesellschaftlichen Entwicklung Böhmens, ob nämlich jene als ketzerisch erfaßten, erfolgreichen Aufsteigerschichten nicht bislang ausschließlich aus deutscher Bevölkerung bestanden. Ohne daß angesichts des bisherigen Erkenntnisstandes eine endgültige Antwort möglich wäre – auch Patschovsky vermag

sie nicht zu geben – muß hier an den relativ verspäteten materiellen Aufstieg dieser böhmischen Schichten gedacht werden, der jedoch parallel bereits längere Zeit verlief, wenn er sich dann in der Mitte des 14. Jh. bereits im Bereich des öffentlichen Lebens und der Verwaltung der Städte äußern konnte. Überdies hängt – unbeschadet der Volkszugehörigkeit – dieser Aufstieg zahlenmäßig stets stärkerer Schichten vom sozio-ökonomischen Erfolg zu einer gewissen mentalen Emanzipation wahrscheinlich auch noch mit einer Verschiebung in der eigentlichen Inquisitionspraxis zusammen, wie uns die von Patschovsky herausgegebenen Verhöre zeigen und wie wir sie noch eher auf Grund anderer als der Inquisitionsquellen für die zweite Hälfte des 14. Jh. voraussetzen können. Wir denken an den Kreis jener Fragen, die am Ende der ersten Hälfte des 14. Jh. vom Inquisitionsgericht als verdächtig verfolgt wurden, aber in der zweiten Jahrhunderthälfte vielleicht gerade wegen ihrer Allgemeinverbreitung als Bedingung einer gewissen Toleranz für die Inquisition bereits aufgehört als verdächtig zu gelten. Wenn die Inquisitionsverhöre vor der Jahrhundertmitte noch Wucher, Blasphemie, Vernachlässigung der Sakramente u. a. verzeichnet hatten, rügt in der zweiten Jahrhunderthälfte eine einfache Visitation solche Ungebührlichkeiten, ohne sie mit der Häresie irgendwie in Zusammenhang zu bringen. Sicherlich hatte dies auch der Sieg der ordentlichen kirchlichen Gerichtsbarkeit nach der Mitte des 14. Jh. über die außergewöhnliche Form, die Inquisition, bewirkt; meines Erachtens kann man nämlich zu dieser Zeit bereits kein solches Ausmaß der Inquisition voraussetzen, wie es Patschovsky für die dreißiger bis vierziger Jahre nachwies, man kann es umgekehrt gerade im Hinblick auf den Ausbau einer präzisen und funktionierenden Organisation der Spiritualverwaltung der Prager Diözese ausschließen, die nun nach den Spannungen, ja geradezu Konflikten zwischen den ordentlichen und außerordentlichen Formen in der ersten Hälfte des 14. Jh. das Feld beherrschte; aber die augenscheinliche Verschiebung in der offiziellen Betrachtung ungewohnter Verhaltensweisen (und, wie hinzugefügt werden muß, auch in der Art der Aussagen der Zeugen und ihrer Beflissenheit und ihrem Interesse an Denunziationen) war wahrscheinlich gerade durch die geringere Ungewohntheit jenes Verhaltens als Folge der größeren Zahl seiner potentiellen Träger bedingt. Dies gilt für jene Gruppe der bei den Inquisitionsverhören des Endes der ersten Hälfte des 14. Jh. nur generell Verdächtigten, nicht allerdings für die Angehörigen irgendeiner wirklichen Sekte.

Wenn schon das erste Buch Patschovskys über die Anfänge der Inquisition in Böhmen einen grundsätzlichen Fortschritt in unserer Erkenntnis mit sich bringt, gilt dies in vielleicht noch größerem Maße hinsichtlich der hier besprochenen Arbeit. Ihre neuen Quellen bieten, abgesehen von prinzipiellen Fragen, auch eine Menge plastischer Daten zum Alltagsleben am Ende der ersten Hälfte des 14. Jh., das in seinen grundlegend menschlichen Reaktionen und Beziehungen dem heutigen geradezu überraschend ähnelt. In diesem Zusammenhang gebührt hohe Anerkennung dem umfangreichen Anmerkungsapparat der Edition, der jede einzelne Person durch Angaben aller erreichbaren Quellen belegt, die Orts- und Flurnamen identifiziert und diese, ebenso wie die verschiedenen Begriffe, sachlich und philologisch erläutert; was dies in der Situation eines in einer lateinischen Quelle festgehaltenen deutsch-tschechischen Milieus bedeutet, liegt auf der Hand. Als Edition an sich ist das Buch perfekt aufbereitet, jede Quelle mit umfassenden Einleitungs- und ferner Text- sowie Sachanmerkungen versehen; eine Ergänzung dazu bilden 10 Reproduktionstafeln aus den herausgegebenen Quellen, ein Verzeichnis der Zitate, ein Personen- und Sachregister sowie ein Wortverzeichnis. Als weitere Ergänzungen sind zur einleitenden Studie kurze Regesten beigefügt, die die Existenz der Häresie und Inquisition in Böhmen vom Pontifikat Ernsts von Pardubitz bis zum Beginn des 15. Jh. abgesehen von den Dokumenten über die Inquisition Gallus von den Quellen um die Streitigkeiten um Wyclif und Hus belegen, dergleichen eine eingehende Beschreibung der Handschriften Linz 177 und Vat.lat. 4265, die eine ganze Reihe weiterer, hier nicht editierter Texte im Zusammenhang mit der Inquisition enthalten. Auf S. 411 sind einige Nachträge zum Buch des Autors „Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen“ abgedruckt.

Prag

Zdenka Hledíková

Reformation

Correspondance de Martin Bucer, tome 1 (jusqu'en 1524). Publié par Jean Rott, (= Studies in Medieval and Reformation Thought, Volume XXV) E. J. Brill, Leiden 1979.

Die Veröffentlichung des Briefwechsels Martin Bucers ist im XVI. Jahrhundert gewünscht und seit dem XVIII. Jahrhundert gewissermaßen vorbereitet worden, wie es die Widmung dieses ersten Bandes, zum Gedächtnis einer Reihe von Gelehrten und Forschern, bezeugt. Jean Rott hat also nicht nur ein wissenschaftlich und historisch wichtiges Unternehmen in Angriff angenommen, sondern auch eine ehrenvolle und schon lange als unerlässlich erachtete Aufgabe zu erfüllen begonnen.

Der Bedeutung und dem Umfang dieses Unternehmens (mehr als 2500 verzeichnete Stücke) entsprechen die Sorgsamkeit und Gewissenhaftigkeit, welche die vorliegende Ausgabe kennzeichnen. Dieser erste Band enthält, nach einem Verzeichnis der als sicher verloren, festgestellten Briefe, 86 Nummern, unter denen ein Brief von Luther, Nr. 65 bis, an seinen richtigen Adressaten Nicolas Prugner anstelle von Bucer versetzt wird und ein weiteres, Nr. 51 bis, schon unter den Deutschen Schriften veröffentlichtes Stück, um ein Jahr vorgerückt ist. Alle erhaltenen Briefe und Gutachten sind einbezogen, auch wenn sie schon in der Reihe der Deutschen Schriften erschienen sind; in diesem letzten Falle steht nur das die übrigen Stücke begleitende Regest, manchmal aber auch neue und wertvolle Anmerkungen.

Die Briefe des vorliegenden Bandes dehnen sich auf die Jahre 1511 (Nr. 1)/1518 (Nr. 2) bis 1524, die Zeit also eines humanistisch, dann evangelisch gerichteten Bucer. In drei Zeitabschnitten ist das Gesamte eingestellt; erstens die Jahre (bis 1520) des jungen Dominikaners, dann die Zwischenzeit (bis 1523) der Flucht aus dem Dominikanerorden und der Ankunft in Straßburg, endlich das entscheidende Jahr 1524, wo Bucer an der reformatorischen Bewegung in dieser Stadt teilnimmt. Zum erstenmal veröffentlicht sind Briefe an Sapidus, an Capito, der als Freund und bald als Mentor erscheint, an N. Gerbel, Spalatin, N. Kniebs, M. Zell und W. Nesen gerichtet, was uns einen genaueren Einblick gibt in die Beziehungen Bucers zu den humanistischen Kreisen wie zu den (künftigen) Hauptfiguren der Straßburger Reformation. Das Gesamte stellt ein vollständiges Bild der Entwicklung Bucers zum Reformator dar.

Manche Aspekte seines Lebens, Wirkens und Denkens während diesen Jahren werden dadurch in volles Licht gebracht. Nachdem er in Schlettstadt eine humanistische Richtung aufgenommen hatte und spätestens 1507 in den Dominikanerorden eingetreten war, begab er sich schon 1512 nach Heidelberg, wo sich sein Studienlauf, der ausführlich festgestellt wird, in einem stark erasmisch geprägten Kreis vollzog; da liest er gleichzeitig über Erasmus und die scholastischen Schriften, deren er überdrüssig wird. Sein Interesse für eine praktische, der Nächstenliebe unterordnete Theologie führt ihn dazu, die Grenzlinie zwischen Erasmus und Luther noch unbewußt zu überschreiten. Seinen Mitbrüdern verdächtig, denkt er schon 1520 den Orden, dessen er sich schämt, zu verlassen. Während der folgenden, durch Unruhe bezeichneten Jahren wird er zum eifrigen Anhänger und Schützling Sickingens. Dann läßt sich seine tätige, wenn auch noch nicht führende Teilnahme an der Straßburger Reformation durch die gemeinsamen Briefe der evangelischen Prediger an den Rat und dessen Antworten Schritt für Schritt ablesen. Es sei hier auf Grund eines Briefes an Capito gerichtet (Nr. 73), die Tatsache erwähnt, daß Bucer in diesem reformatorischen Prozeß nicht nur als Helfer, sondern schon als Berater und künftiger Führer seinem Kollegen Capito beisteht. Obschon dieser durch seine akademischen Grade, seine vorige politische und religiöse Rolle ihm überlegen ist, kommen jetzt Temperaments- und Erfahrungsunterschiede zwischen den beiden Männern ins Spiel: die Erlebnisse Bucers innerhalb des Dominikanerordens, sein Umgang mit Hutten und Sickingen, seine Predigertätigkeit in Weißenburg und der daselbst folgende Mißerfolg, alle diese oft beunruhigenden

Umstände hatten einen dem Kampf und Unternehmen mehr angemessenen Geist gebildet; dies, und die Tatsache auch, daß Straßburg für Bucer einen erweiterten Tätigkeitsraum darstellte, was für Capito nicht der Fall war, erklären seinen schnellen Aufstieg.

Über den Brieftext hinweg bilden die zahlreichen und gründlichen Anmerkungen des Herausgebers eine vollständige Aktensammlung zum Leben Bucers. Viele Quellen und zeitgenössischen Dokumente sind angegeben, welche die Stellung und die Entwicklung des Reformators im Werdegang dieser Jahre erleuchten, wie zum Beispiel die Aleanderdespeschen, die ein eindrucksvolles Abbild Bucers vom Standpunkt der altgläubigen Partei darstellen.

Der Herausgeber hat sich bemüht, den vorliegenden Band so benutzbar wie möglich für den Leser und Forscher zu machen. Bemerkenswert sind insbesondere die Einleitungen: „renseigne ments tirés de ces lettres“, „dates de la vie de Bucer“, die die im ersten Band der Deutschen Schriften angegebene *chronologia Bucerana* berichtigen und vollständigen, wie auch die Personen-, Orts-, Bibelstellen- und Sachwörterregister, die so sorgfältig ausgearbeitet sind, daß zum Beispiel unter dem Stichwort Bucer alle biographischen Einzelheiten wie auch die Urteile seiner Zeitgenossen über ihn angeführt sind. Das Register der von Bucer erwähnten Namen und Werke ergänzt die Anmerkungen zum Brief Nr. 2, welche die genauen Titel und Auflagen der 1518 im Besitz Bucers stehenden Bücher feststellt; so fällt dem Leser wiederholt Bucers scholastischer und humanistischer Bildungsweg auf.

Auch wenn kein vollständiger theologischer Kommentar zu jedem Brief gegeben werden konnte, so bietet doch dieser Band gehaltreiche und feste Voraussetzungen für jede künftige Bucer- und Reformationsforschung. Die weiteren in Vorbereitung stehenden Bände des Briefwechsels sollen dieses der Straßburger und europäischen Reformation würdige Denkmal fortsetzen.

Straßburg

Oliver Millet

M. Hoffmann, *Toleranz und Reformation*, Gütersloh 1979, 92 S., kart., 24,- DM (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Heft 24).

Der Herausgeber nennt in der Einleitung die Kriterien: Es wurde der Zeitraum bis 1555 gewählt. Die nach diesem Zeitpunkt einsetzende Diskussion auf Grund der Calvin-Castellio-Kontroverse habe bereits modern anmutende Argumentationen entwickelt. Aus Raumgründen seien lediglich die Aussagen der wichtigsten protestantischen Theologen aufgenommen; die staatlichen und kirchlichen Gesetzgebungen, die Rechtsgutachten, Kirchenordnungen und Religionsgespräche seien ausgespart worden. Die Auswahl reicht „von den Humanisten über die deutschen Reformatoren und Calvin bis zum linken Flügel der Reformation“ (S. 6).

Obgleich auch die Texte möglichst knapp gehalten sind, ist die Auswahl glücklich. Je drei Texte von Thomas More und Erasmus bilden den Anfang. Die fünf Luthertexte zeigen den Wechsel in der Haltung des Reformators vom angeklagten Häretiker zum Verteidiger kirchlicher Lehre gegen Irrlehrer; geschickt werden seine Auslegung von Gal. 5, 26 in den Kommentaren 1519 und 1535 nebeneinandergestellt. Melancthons, Luthers u. a. Gutachten 1531 und 1536 folgen, in denen sie für die Hinrichtung der uneinsichtigen Wiedertäufer votieren. Es ist bezeichnend, daß es keine Texte Melancthons gibt, in denen er sich für die Toleranz gegenüber Ketzern einsetzt. Johann Brenz' überraschende tolerante Einstellung schließt die Äußerungen lutherischer Theologen ab. Es folgen Stellungnahmen Balthasar Hubmaiers, Thomas Müntzers, Sebastian Francks und Menno Simons. Den Abschluß bilden zwei knappe, gut ausgewählte Texte aus Calvins *Institutio* und seiner Schrift gegen Servet (1554), sowie Castellios Proteste gegen die Ketzerverfolgung (1554).

Das Büchlein legt Dokumente aus einer Zeit vor, der grundsätzlich die Toleranz unbekannt war. Einige wenige (abgesehen von Castellio) ungehörte Stimmen bilden die rühmliche Ausnahme. Die Texte sind nach den besten Quellen aufgeführt. Unseriös ist allerdings die Aufnahme des Buches „Ein Gewissen gegen die Gewalt“ von Stephan Zweig in das Literaturverzeichnis.

Ostbevern b. Münster

W. H. Neuser

Maximilian Liebmann: Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation. Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530 mit einer Bibliographie seiner Schriften. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 117, (Aschendorff) Münster 1980, XVI und 480 S. DM 135,-.

Die Reformationsforschung der letzten Jahrzehnte ist nicht zuletzt durch die Beschäftigung mit den Reformatoren des zweiten und dritten Gliedes und die Erschließung ihres Schrifttums bereichert worden. Eine derartige Bereicherung bildet auch die Grazer katholische Habilitationsschrift Liebmanns, die sich erstmals seit Uhlhorn (1861!) wieder monographisch mit Rhegius (1489–1541) befaßt. Die solide und wertvolle Grundlage der Darstellung bildet die im zweiten Teil (319–334) beigegebene Bibliographie der Handschriften und Erstdrucke von Rhegius, die auf den Beständen von 226 Archiven und 213 Bibliotheken basiert. 92 Handschriften, einschließlich der Briefe, und 144 Drucke werden aufgeführt. Die Nachdrucke werden weithin wenigstens genannt. An dieser Stelle könnte die bibliographische Arbeit, nicht zuletzt hinsichtlich der Druckerbestimmung noch fortgeführt werden. Manche Schriften von Rhegius erlebten mehrere Nachdrucke, die „Seelenarznei“ brachte es einschließlich der Übersetzungen auf 121 Nachdrucke. Methodisch überzeugend wird bewiesen, daß sich hinter den Pseudonymen Simon Hessus und Henricus Phoeniceus Rhegius verbirgt. „Ain schoener Dialogus. Cuntz und Fritz“ (Schade, Satiren 2, 119–127), der Rhegius oft zugeschrieben wurde, muß zwar in Augsburg entstanden sein, stammt aber schwerlich von ihm.

Die Monographie beschränkt sich auf die oberdeutsche Zeit von Rhegius bis 1530 und geht auf seine niederdeutsche Wirksamkeit nicht ein. Auch für den behandelten Zeitraum wird keine vollständige Biographie oder Theologie von Rhegius geboten. Bekanntes und Erschlossenes wie Rhegius Stellung im Abendmahlsstreit oder auch im Bauernkrieg werden ausgelassen. Der Vf. konzentriert sich auf Unbekanntes und ungelöste Fragen, außerdem auf eine theologische Standortbestimmung von Rhegius. Das Resultat darf als beachtlich bezeichnet werden.

Sehr ausführlich (S. 7–67) wird zunächst über die bisherige historische Beschäftigung mit Rhegius informiert, wobei alsbald die bestehenden Unsicherheiten sichtbar werden. Gut recherchiert sind Herkunft und Bildung. Rhegius muß zwischen dem 20. und 23. Mai 1489 als Sohn des Priesters Konrad Rieger in Langenargen geboren sein. Der Familienname der Mutter war möglicherweise König. 1516 erfolgte die Latinisierung des Namens in Regius, später Rhegius. Während seines Studiums in Freiburg kam Rhegius mit Zasius, Matthäus Zell, Aesticampian, Capito und vor allem Johann Eck in Berührung. Ihm zog er 1512 nach Ingolstadt nach. 1518 hielt er sich bei Johann Fabri in Konstanz auf. Dort wurde er 1520 zum Priester geweiht. Unklar ist das Datum der Doktorpromotion in Basel, die im Zusammenhang mit seiner Berufung zum Domprediger nach Augsburg erfolgt sein muß. Ob man Rhegius in diesem Zusammenhang „Ungereimtheiten“ vorwerfen muß (S. 314), ist mir nicht sicher. Deutlicher als die Zusammenfassung des Vf.s (S. 314) wird man die fromme humanistische Bildung von Rhegius herausstellen müssen, auch wenn sie nicht unmittelbar über seinen Weg zwischen Zwingli und Luther entschied. Das Lehrbuch über die Cura pastoralis von 1520 empfängt seine reformerischen Impulse aus dem Humanismus.

Als Domprediger in Augsburg (seit November 1520) vollzog sich die Hinwendung von Rhegius zu Luther. Am 30. Dezember verkündigte er noch die Bannandrohungsbulle. Kurze Zeit später wandte er sich schon gegen sie. Seine gegen den Ablass gerichtete Fronleichnamspredigt von 1521 brachte ihn in Konflikt mit dem Domkapitel, weshalb er aus der Dompredigerstelle im September 1521 ausschied. Der Vf. unterstellt Rhegius damals Mißverstehen und Mißdeutung Luthers, weil dessen Lehre als nicht neu und nicht revolutionär bezeichnet werde (S. 152). Das Mißverständnis dürfte aber hier beim Vf. liegen, der die Argumentationsform von Rhegius nicht durchschaut hat. Beiläufig sei erwähnt, daß die Kenntnis des Rhegius von Luthers „Von der Heiligen Ehre“ (WA 10/III; 407 ff.) wohl dazu zwingt, diesen Text ins Jahr 1520 vorzudatieren. Nach einer Zeit zurückgezogener theologischer Arbeit wurde Rhegius im September 1522 Prinzipalkaplan an der

Heiligtumskapelle in Hall in Tirol. Dem Vf. erscheint die Übernahme dieser Stelle mit ihren gottesdienstlichen Verpflichtungen, von denen sich Rhegius innerlich bereits gelöst hatte, als problematisch. Er dürfte dabei aber zu sehr von heutigen Voraussetzungen ausgehen. Eigentlich schon seit April 1523 konnte sich Rhegius in Hall nicht mehr halten. Am Ende dieses Jahres wurde er dann endgültig vertrieben. Es schloß sich seine Wirksamkeit als reformatorischer Prediger in Augsburg an.

Das Problem des theologischen Standorts von Rhegius führt der Vf. nicht an Hand des Abendmahlsstreits, sondern an der Stellung zur Privatbeichte vor. Rhegius war hier zunächst Luther gefolgt, dann aber durch Zwinglis Ablehnung der Privatbeichte beeindruckt und verunsichert worden. Schließlich suchte er einen mittleren Weg. Schön ist der Nachweis, daß Rhegius seinerseits später Luther in seinen Ausführungen über die Privatbeichte beeinflusst hat (S. 187). Insgesamt wird Rhegius wohl zutreffend als kritischer Lutheraner, der aber aufgeschlossen für Zwingli war, während er sich von Erasmus distanzierte, eingeordnet.

Sehr ausführlich wird die Phase des Augsburger Reichstags 1530 und der Anteil von Rhegius an ihm als Höhepunkt seiner süddeutschen Wirksamkeit behandelt (S. 201–302). Dabei ergeben sich interessante Einsichten in die Geschichte des Reichstags. Einleuchtend wird das kaiserliche Verbot *aller* Predigten als Maßnahme zur Verhütung von Ärgernissen interpretiert. Die Deutung des sächsischen Widerstands dagegen läßt sich freilich mit der sonstigen sächsischen Politik nicht in Einklang bringen. Insgesamt erscheint die Rolle von Rhegius als Gegner Ecks, Vermittler zu Philipp von Hessen oder Bucer, Schiedsrichter zwischen Melancthon und Osiander usw. etwas überzeichnet. Mit Recht wird aber der theologischen Alleinvertretung der Lutheraner durch Melancthon widersprochen. In den umstrittenen Ausgleichsverhandlungen mit den Altgläubigen auf Grund von Melancthons Minimalprogramm erscheint Rhegius neben Brenz als Partigänger Melancthons. Eine Berufung von Markgraf Georg nach Brandenburg-Ansbach hatte Rhegius 1528 nicht angenommen. Das Zusammentreffen mit Herzog Ernst von Lüneburg führte ihn dann Ende August 1530 in den neuen, niederdeutschen Wirkungskreis.

Das offensichtliche Verdienst der vorliegenden Untersuchung besteht darin, die Grundlagen für eine weitere Erforschung von Rhegius gelegt und seine fast durchweg einleuchtende und zuverlässige Einordnung in die Anfänge der Reformation vorgenommen zu haben. (Abgesehen von gelegentlichen Druckfehlern ist die Schreibung der Namen Elliger statt Ellinger, Ehes statt Ehes und Heinrich Hermelink statt Hermann H. zu berichtigen).

Münster/W.

Martin Brecht

Jürgen Lorz, *Das reformatorische Wirken Dr. Wenzeslaus Lincks in Altenburg und Nürnberg (1523–1547)*. (Schriftenreihe des Stadtarchivs Nürnberg Bd. 25) Erlangen 1978.

Jürgen Lorz, der sich bereits durch seine *W.-Linck-Bibliographie* (1977) ausgewiesen hat, liefert in der hier vorliegenden Arbeit eine aufschlußreiche Untersuchung über Leben und Werk von W. Linck in den Jahren 1523–1547. Linck gehörte zur zweiten Garnitur der Reformatoren und hat über seine Hauptwirkungsstätten in Altenburg und Nürnberg hinaus kaum Bedeutung erlangt. Er war Nachfolger von Staupitz im Amt des Generalvikars der Augustinereremiten und gehörte zu den engen Vertrauten und begeistertsten Anhängern Luthers, der in dessen Rat den Willen Gottes sah. Über Lincks reformatorische Tätigkeit in Altenburg kann L. keine neuen archivalischen Erkenntnisse bringen, weil die zuständigen Stellen in der DDR einen Aufenthalt in den Archiven ablehnten. Die Darlegungen über das Wirken Lincks in Altenburg können sich deshalb nur auf bereits gedrucktes Material stützen. Günstiger ist die Situation für die Nürnberger Zeit. Hier kann L. auf Grund einiger glücklicher Quellenfunde seine Würdigung der Wirksamkeit Lincks in den Jahren 1525/47 mit neuem Material belegen. Seine Arbeit in Nürnberg begann Linck mit dem Versuch, die Nonnen von St. Klara mit ihrer Äbtissin

Charitas Pirkheimer für die reformatorische Lehre zu gewinnen, ein Bemühen, das jedoch ergebnislos blieb. Die entsprechende Darstellung von L. zeichnet sich durch ein großes Verständnis für die Nonnen von St. Klara aus. L. weist darauf hin, daß Linck Strafen und harte Zurechtweisung als legitime Mittel betrachtete, um die Reformation durchzusetzen, während Charitas Pirkheimer solche Methoden mißachtete, weil nach ihrer Überzeugung der Glaube stets ein Geschenk Gottes und als solcher der menschlichen Verfügungsgewalt entzogen sei.

Zur Frage der Gültigkeit der Klosterprivilegien urteilt L., daß sich Linck in dieser Frage zu einer subjektiven Beurteilung hinreißen ließ, anstatt die Vorgänge in unvoreingenommener Weise zu prüfen.

Die vielgepriesene evangelische Freiheit, die man den Nonnen von St. Klara zuteil werden lassen wollte, hatte nach Lorz für Charitas Pirkheimer ihren Ruhm bereits eingebüßt. Sie argumentierte: Was sei das für eine Freiheit, die den ungezwungenen Sakramentenempfang verweigere und auch die einst freie Wahl des Beichtvaters einschränke.

Was sei das für eine Freiheit, deren Verkündiger so spitzfindig argumentierten, man dürfe niemanden von seinem alten zu einem neuen Glauben zwingen, aber keineswegs zulassen, daß der alte Glaube weiterhin bestehen bleibe, weil mit ihm Anstoß und Ärgernis für die Neugläubigen gegeben sei.

Erst Melanchthons Besuch in Nürnberg bedeutete einen Wendepunkt im Kampf der Nonnen um ihre religiöse Freiheit: Melanchthon machte Linck klar, daß die Anwendung jeglichen Zwangs der Sache der Reformation mehr schade als nütze. Neue Quellen konnte L. über die Frage des Widerstandsrechtes bei Linck in Nürnberg und Wolfenbüttel auffinden, die seine Haltung in dieser Frage in differenzierterer Sicht erscheinen lassen.

Von Interesse sind auch die Ausführungen von Linck über die Religionsverhandlungen in Augsburg. In Nürnberg verurteilte man bekanntlicherweise die in Augsburg beschlossenen Ergebnisse. Hingewiesen sei noch auf das Appellationsgutachten Lincks, das vielleicht eine umfangreichere Erörterung verdient gehabt hätte. Die Teilnahme Lincks an den Religionsgesprächen in Hagenau und Worms werden kurz gewürdigt. Hier wäre ein Hinweis auf G. Pfeilschifter, *Acta reformationis catholicae*, III, 94–355, hilfreich gewesen.

Eingehend unterrichtet L. über Lincks Schriften aus den Jahren 1527–1547, u. a. über seine Teilübersetzung und Kommentierung des 1516 gedruckten Zeremonienbuchs von Patrizi und Burckard. Ein Vergleich von Linck mit dem Original hätte hier vielleicht aufschlußreiche Ergebnisse gebracht.

Der Überblick über Lincks Theologie, der verständlicherweise ergänzungsfähig ist, stellt den Versuch einer systematisierten Zusammenfassung verstreuter Einzelaussagen dar. Er behandelt u. a.: Der Mensch nach dem Fall; Gottes Zuwendung zum Menschen; die Gotteslehre als Lehre von Gottes Wort. In einem Anhang legt L. ein chronologisches Verzeichnis der Briefe von und an Linck vor und ediert bisher noch nicht gedruckte Quellen zu seinem Leben. Ein Personen- und Ortsverzeichnis schließt die wertvolle Dissertation ab, die uns einen guten Einblick in das reformatorische Wirken von Linck bietet.

Die Zahl der Druckfehler ist gering. Das Verzeichnis der abgekürzten Literatur ist nicht übersichtlich angelegt. So sucht man z. B. die Arbeit von Lorz, *Bibliographia Lindkiana* nicht unter dem Stichwort „Bibliographie“, die Werke des Erasmus nicht unter „Clericus“, oder die ernestischen Landtagsakten nicht unter „Ernestina“, sondern unter ihrem Herausgeber. Aber diese kleinen Schönheitsfehler vermindern nicht unseren Dank für die sorgfältige Untersuchung, die deutlich macht, mit welcher Liebe auch die „zweite Garnitur“ der Reformatoren erforscht wird.

Freiburg i. B.

Remigius Bäumer

Klaus Deppermann, Melchior Hoffmann. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 376 S.

Die Darstellung orientiert sich an Lebenslauf und Wirkungsstätten Hoffmanns. Sein Lebensweg bis zu seinem Auftreten im Jahr 1523 im livländischen Wolmar liegt im Dunkeln. Hoffmann versteht sich selbst in Livland als Anhänger der Sache Luthers, doch seine prophetische Schriftinterpretation und seine spiritualistische Abendmahlslehre enthalten von Beginn seiner Tätigkeit Ansätze zur späteren Trennung von Luther. Sein Chiliasmus, der Anlaß zum Streit mit der livländischen Geistlichkeit wurde und sein Vorwurf, daß der Dorpater Bürgermeister beschlagnahmtes Kirchengut veruntreute, führten im Zuge der Unterdrückung sozialer Unruhen in den Städten und einer den Ständen anvertrauten Reformation zur Landesverweisung des eine charismatische Gemeinschaft gleichberechtigter Brüder fordernden und höheres Wissen gegenüber aller erlernten Gelehrsamkeit beanspruchenden Mannes. Nach der Schilderung seines kurzen Aufenthaltes in Stockholm wird umfassend seiner Tätigkeit in Schleswig-Holstein, Ostfriesland und Straßburg sowie seiner Wirkungsgeschichte nachgegangen. Sein Spiritualismus und seine Sozialkritik führten ihn zur Auseinandersetzung mit dem landesherrlichen Kirchenregiment; dies mündet im Zuge der Flensburger Disputation im Jahr 1529 ein in einen offenen Bruch mit dem Luthertum, offenkundig gemacht in Sonderheit an seiner spiritualistischen Abendmahlslehre. Hoffmann öffnet sich in der Folgezeit der apokalyptischen Vorstellung, daß durch militärischen Kampf des geistigen Jerusalem gegen Kaiser, Papst, Pfaffen, Lutheraner und Zwinglianer die Parusie Christi heraufgeführt werden könne. Diese aggressive Haltung sollte eine geistige Gemeinschaft formen, an deren Spitze Hoffmann sich selbst als *Elia redivivus* begriff, der absolut Glaubenswahrheit vertritt. Diese, dem bislang zu wenig beachteten Urheber des norddeutschen und holländischen Täufertums gewidmete und aus den religiösen, politischen und sozialen Traditionen des Mittelalters wie den Verhältnissen des 16. Jahrhunderts entwickelte Biographie legt in Auseinandersetzung mit bisheriger Täuferschaft und deren Tendenz zu typologisierend-ahistorischer Betrachtungsweise die historischen Bedingungen und geistigen Wurzeln seiner Tätigkeiten und seines Schrifttums genetisch überzeugend offen. Die sowohl aus dem Vergleich mit den Anschauungen anderer Täufer wie aus älteren Lehrtraditionen eruierten Grundüberzeugungen Hoffmanns von der Verwandlung dieser Erde in Gottes Reich, vom Fortschreiten der Offenbarung in der Seele der Gläubigen, der Vergottung des Menschen und der Unvergebbarkeit von Sünden der Erleuchteten führen in der Gesamtwürdigung seines Werkes und Wirkens zu der These, daß Hoffmann eine derart eigenständige Position vertreten hat, so daß man in ihm neben den mitteldeutschen und schweizerischen Anfängen einen dritten originären Ausgangspunkt des Täufertums zu sehen hat.

Bonn

H. Faulenbach

Neuzeit

Ricerche per la storia religiosa di Roma. Bd. 3: Studi, documenti, inventari. Roma (Edizioni di Storia e Letteratura) 1979, 422 S.

Die Verfasser dieses Werkes versuchen, das Problem der Armut in Rom und im Latium zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert dazustellen und zeigen, wie dieses besonders während der nachtridentischen Reform mit dem moralischen Anliegen der päpstlichen Stadt verflochten war. Nach der katholischen Moralthologie des 17. Jahrhunderts galten nicht nur diejenigen für arm, die das Nötigste für den Lebensunterhalt entbehrten, sondern auch solche Menschen, die nicht genug besaßen, um standesgemäß leben zu können. Besonders schwierig war es, den Überfluß zu bestimmen, der nach einem Jesu zugeschriebenen Wort an die Armen abgegeben werden sollte. Bellarmin zeigte ein persönliches Interesse für die Armen in Rom; sein Versuch zur Lösung des Problems des Überflusses und der Rückgabe

an die Bedürftigen, was ihnen weggenommen worden war, war so streng, daß er sogar von den Theologen der römischen Kurie kritisiert wurde. Doch schrieb er es der göttlichen Vorsehung zu, daß es Arme und Reiche in verschiedenen sozialen Verhältnissen gab: *Deus vult esse in mundo divites et pauperes... ut sint inter homines misericordia et patientia* (S. 56). Nach Paolo De Angelis (*Della elemosina*, Rom 1611) war die Armut eine Strafe Gottes; sie bot aber den Reichen eine Möglichkeit, sich dem Endgericht zu entziehen. Durch Almosen konnten die Reichen das Heil erwerben. Man dachte dabei also eher an die Rettung der Reichen und nicht der Armen!

Unter dem Einfluß der tridentinischen Theologie und Anthropologie, entwickelte sich (in Rom) zwischen dem 16. und dem 17. Jahrhundert eine Hilfs- und Versorgungsbewegung ohnegleichen in Italien und Europa“ (L. Fiorani, S. 98). Männer wie Filippo Neri und Camillo De Lellis und zahlreiche nachtridentinische Bruderschaften entfalteten eine reiche Tätigkeit auf diesem Gebiet. Aber eine Lösung des Problems der Armut wurde wegen des Zustroms von Bedürftigen aus dem Agro Romano und von Pilgern, die von Almosen lebten, immer schwieriger. Man dachte daran, die wahren „guten“ Armen an einem einzigen Ort zu sammeln und die falschen Armen wegzujagen. Innozenz XII. gründete 1693 das Ospizio Apostolico Lateranense mit der Absicht, das Privatalmosen durch eine organisierte und kontrollierte Staatshilfe zu ersetzen. Die Armen wurden in Hospizen eingeschlossen, womit man ihnen auch das letzte Gut der persönlichen Freiheit wegnahm. Darin folgte man dem Beispiel Frankreichs, das bereits 1662 ein *hôpital général* in jeder Provinz und jeder Diözese eingerichtet hatte. In Rom jedoch lehnte sich die katholische Frömmigkeit dagegen auf, denn sie war nicht willens, auf das Privatalmosen zu verzichten, welches ein Verdienst bei Gott ist.

Ein Beitrag von G. F. Rossi (S. 315–351) ist den „monelli“ und „monelle“ des Agro Romano gewidmet. Diese waren das ärmste und am meisten ausgenützte Landproletariat des 18. und 19. Jahrhunderts. Kardinal Rezzonico versuchte erfolglos gegen Ende des 18. Jahrhunderts ihnen menschlichere Lebensverhältnisse zu verschaffen. Mario Benigni untersucht in seinem Aufsatz *La pastorale nelle borgate romane. Torpignataro tra il 1904 e il 1932* die sozialen und seelsorgerlichen Probleme in einem armen Stadtteil Roms, Torpignataro, in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts. In den rasch angewachsenen Außenquartieren der Stadt sind solche Probleme nach dem Zweiten Weltkrieg unermesslich viel größer geworden, so daß man sie heute kaum mehr meistern kann.

Rom

Valdo Vinay

Giovanna della Croce, Gerhard Tersteegen. Neubelebung der Mystik als Ansatz einer kommenden Spiritualität. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 126), Bern, P. Lang, 1979, 180 S., SFr. 32,—.

Katholische Forschung entdeckt, durch W. Zeller angeregt, bei Tersteegen eine mystische Spiritualität überkonfessioneller Art, die geeignet erscheint, in der Profanität dieser Zeit einen Beitrag zur Erneuerung religiöser Werte zu leisten. Geschildert werden in den vier Hauptteilen der Arbeit Tersteegens Leben und schriftstellerisches Werk, der breite Einfluß katholischer Mystiker auf ihn und durch ihn in Teile des Protestantismus, seine Deutung der Schrift als Quelle eines inwendigen Christentums mit dem pastoralen Ziel, daß Tersteegen abhebe auf eine kontemplative Lebensform für alle Christen, die sich zugleich durch eine in Bescheidenheit praktizierte Bereitschaft zum selbstlosen Dienen auf die sozialen Probleme der Zeit einlassen (vgl. S. 134). Verf. hat eine zuverlässige Kenntnis von Quellen und Literatur, in deren Auswertung sie dazu neigt, in ökumenischer Aufgeschlossenheit in Tersteegen einen Kronzeugen für ihre Überzeugung zu finden, „daß echtes Christentum in seiner vollständigen Realisierung nach Formen der Ganzhingabe strebt, wie sie wohl nur im claustrum oder in der Eremitage möglich sind“ (S. 54).

Bonn

H. Faulenbach

Wilhelm Gräß: *Humanität und Christentumsgeschichte*. Eine Untersuchung zum Geschichtsbegriff im Spätwerk Schleiermachers (= Göttinger Theologische Arbeiten Bd. 14). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1980. 221 S.

Das Ergebnis seiner dank der Unterstützung der Hannoverschen Landeskirche und der VELKD zum Druck beförderten Göttinger Dissertationsschrift faßt Gräß selbst in vier Punkten zusammen: „1. Schleiermachers philosophische Ethik ist als Theorie sachhaltigbestimmter Sittlichkeit zugleich Grundlagentheorie des geschichtlichen Lebens. Sie macht Geschichte dabei jedoch durch einen Vernunftbegriff beschreibbar, der auf die Bedingungen endlichen Verstandeswissens beschränkt bleibt... 2. Schleiermachers Theologie des Christentums entwickelt eine Verkaufstheorie der Geschichte, nach der erst mit dem Eintritt des Christentums in die Geschichte die Bedingungen für die Verwirklichung der Welt des Sittlichen hinreichend erfüllt sind. Diese Verlaufstheorie der Geschichte sieht sich allerdings daran gebunden, nur als rekonstruktive Darstellung der geschichtlichen Selbstdeutung christlichen Bewußtseins und somit als sekundärer Ausdruck im Verständnis seiner jeweiligen Gegenwart möglich zu sein... 3. Schleiermachers Doppelentfaltung der Geschichtsthematik verhindert die Ineinsetzung der anthropologisch-ethisch begründeten Kulturtheorie mit der Theologie des Christentums... Sein Begriff der Christentumsgeschichte läßt vielmehr erkennen, daß er der ethischen Beschreibung des geschichtlichen Lebens jene religiöse Deutung der Wirklichkeit bereits vorausgehen sieht, die erst das Christentum zur geschichtlichen Gegenwart gebracht hat. Da Schleiermacher diese Wirklichkeitserfassung an die je individuelle Aktualisierung christlich-frommen Selbstbewußtseins und dessen Mitteilung im Geschichtszusammenhang der christlichen Kirche gebunden sieht, ist sie ihm aber auch nur im Blick auf diesen Prozeß ihrer geschichtlichen Selbstvermittlung in ihrer entscheidenden Bedeutung für die Leistungsträger der sittlichen Vernunft zu beschreiben. Die konstruktive Entfaltung der universalen Möglichkeiten des Vernunftshandelns bleibt der abstrakt-anthropologisch begründeten Ethik vorbehalten. Sowiegen also die Theologie des Christentums zur ethischen Kulturtheorie werden kann, sowiegen kann aber auch die ethische Kulturtheorie jenen Begriff von Christentumsgeschichte zur Ausbildung bringen, den Schleiermachers Theologie des Christentums entwickelt. Denn sie expliziert einen Vernunftbegriff, der sich hinsichtlich seines eigenen Grundes verschlossen bleibt und gerade darin seine beständige Abhängigkeit von jener Selbstdeutung religiösen Bewußtseins erweist, die durch die Geschichte des Christentums ihre Bestimmung erfahren hat. 4. Schleiermacher hat den Vernunftbegriff so beschrieben, daß er sich nicht zugleich aus seiner Selbstvoraussetzung befreien kann. Er hat aber auch den Religionsbegriff so gefaßt, daß dieser seine Leistung hinsichtlich der Erschlossenheit jenes Grundes humaner Vernunft nur im geschichtlichen Kontext der konkreten Geschichte des Christentums erweist. Deshalb bleibt die Versöhnung von Vernunft und Religion zuletzt selber in der Geschichte des Christentums begründet...“ (177–179).

Gräß erster Teil ist überschrieben „Das anthropologische Konstruktionsprinzip der philosophischen Ethik und die Strukturtheorie der Geschichte“. In ihm findet sich der vortreffliche Satz, „daß nicht das, wozu der Mensch sich selbst bestimmt, sein Wesen konstituiert, sondern daß umgekehrt die Vorgegebenheit seines Wesens zugleich das Gesetz angibt, demgemäß die Akte seiner sittlichen Selbstbestimmung erfolgen sollen.“ (32). Leider läßt Gräß bei der Würdigung der philosophischen Ethik außer Acht, daß das Hervorbringen, die Produktion der Güter ein „Entbergen“ ist, daß Anschaulichkeit der Güter und darstellendes (symbolisierendes) Handeln zwei Seiten derselben Sache sind und die Oszillation des sittlichen Lebens in der Wechselwirkung von Darstellung und Einsicht besteht (Peiter: *Diss. Motiv oder Effekt*, S. 35–38). Die Güterlehre ist der Ort, darzulegen, daß die Vernunft sich dasjenige ausbildet, worin sie erkannt werden kann (Auswahl, ed. Braun 2, 425, 563). Statt diesem „symbolisierenden“ Handeln nachzugehen, verbaut Gräß den Weg, der zum ethischen Erkennen führen kann, und behauptet, die Güterlehre sei nicht auf die Hervorbringung der sittlichen Einsicht gerichtet (15). Er verkennt, daß das Wahre nichts anderes ist als das im Darstellen sich Entbergende

wie Offenbarende, und wagt die These, Schleiermachers Konzeption einer Ethik sei nicht darauf gerichtet, daß Phänomen der sittlichen Einsicht in seiner Wahrheit und Wirklichkeit zu begründen (15). Obwohl das, was sich darstellt oder zur Darstellung gebracht wird, aus der „Anonymität“ tritt, vermutet Gräß: „Die Vernunft – Natur – Einheit bleibt im konstruktiven Entwurf der Kultursysteme selber anonym. Sie gewinnt in ihm nicht ihre fortschreitende Selbstdarstellung...“ (51). Näher kommt Gräß der Auffassung Schleiermachers, wenn er meint, daß die Sittlichkeit sich zu Tätigkeiten ausbildet, die auch „auf ein aufnehmendes Erkennenwollen der Vernunft in der Natur gerichtet sind.“ (44).

Da Gräß nicht gründlich genug bedenkt, daß das „Symbolisiertsein der Natur für die Vernunft“ (44) die Vernunft erkennbar werden läßt und damit die sittliche Einsicht zeitigt, bringt er sich in eine Verlegenheit, aus der ihm Schleiermachers Dialektik helfen soll. Die Dialektik wird bemüht, um den Begriff des sittlichen Wollens „auf ein ethisches Wissen hin überführbar“ zu machen (36). Doch: Wer etwas will, weiß, was er will. Die handelnde Vernunft ist eo ipso eine wissende (keine blinde) Vernunft. Die Dialektik braucht kein Wollen in ein Wissen zu überführen, da jedes sittliche Wollen bereits in ein sittliches Wissen überführt ist.

Bei Schleiermacher soll, behauptet Gräß, nicht zur Problemerkörterung gelangt sein, „inwiefern die Tätigkeit der Vernunft, insofern sie praktisch wird, von der Spontaneität des Verstandes im theoretischen Erkennen zu unterscheiden ist.“ (20). Gräß läßt unberücksichtigt, daß „das ursprüngliche Gesetzsein der Vernunft in der menschlichen Natur ihr Eingesenktsein in die Receptivität dieser Natur als Verstand und die Spontaneität dieser Natur als Willen“ ist (Auswahl, ed. Braun 2, 254.)

Schleiermachers philosophischer Ethik soll das geschichtliche Werden als ein qualitativer Prozeß gerichteter Veränderung unthematisch bleiben (178. 42.48.51 f. 54–56.60). Dabei behauptet Schleiermacher vom höchsten Gut: „Es ist und es wird.“ (Auswahl, ed. Braun 2, 455.509). Dagegen, daß das Werden des höchsten Gutes, wie ich meine, für Schleiermacher ein entscheidendes Thema ist, erhebt Gräß den dunklen Einwand, die menschliche Vernunft-Natur bleibe für Schleiermacher das anonyme Leistungszentrum der ethischen Konstruktion (52). „Sie sieht in ihr nicht das Subjekt sich konstituieren, das sich selber durch die Bildung eines Verlaufszusammenhangs als Träger des ethischen Prozesses bestimmen könnte.“ (52). Für Schleiermacher enthält die Beschreibung eines jeden Gutes „die Formel, in welcher die ganze Reihe der Veränderungen irgendeines ethischen Zustandes eingewickelt enthalten ist von seiner ersten Bearbeitung an bis zu seiner Vollendung“ (Auswahl 1, 319). Die philosophische Ethik ist Ausdruck „eines Weltwerdens von der Vernunft aus“ (2, 500. Weitere Hinweise bei Peiter: Motiv oder Effekt, S. 141–143).

Im 2., der christologischen Verlaufstheorie der Geschichte gewidmeten Teil seiner Untersuchung sucht Gräß zu zeigen, „daß Schleiermachers Theorie des religiösen Bewußtseins auch das Problem des Werdens der sittlichen Welt einer Beschreibung zugänglich gemacht hat, die den bereits in der Ethik angezeigten Lösungsansatz zur Durchführung bringt.“ (192). Der 2. Teil will sich von der Frage leiten lassen, „ob die Geschichtsthematik im Kontext des Schleiermacherschen Theologiebegriffs nicht gerade deshalb eine sie von der Wissenskonstruktion unterscheidende Fassung gewinnt, weil dieser die Bedingungen ihrer Transformation allererst bereitstellt.“ (64).

Gräß bekennt sich zur Freiheit und Unabhängigkeit der außertheologischen, mehr oder wenig philosophisch bestimmten Wissenschaften. Entscheidender als die Freistellung der Philosophie ist m. E., daß die Theologie für sich selbst gewinnt, was sie der Philosophie zugesteht: nämlich Eigenständigkeit – auch (und hier unterscheide ich mich von Gräß!) gegenüber einer Individualitätsphilosophie. „Freiheit der Wissenschaft“ wird erst zu einem theologumenon, wenn sie theologisch erprobt wird. „Wenn nun die Weltweisheit sich von der christlichen Theologie hat frei zu machen gewußt: so muß auch die christliche Theologie suchen von der Weltweisheit immer mehr frei zu werden“ (CG¹ § 2,2, ed. Peiter 1, 15, 26 ff.).

„Das sich in der Unbedingtheit des Gottesbewußtseins verwirklichende Individuum erfaßt sich selber als die Mitte der Zeiten.“ (Gräb 122). Mit diesem „Individuum“ meint Gräb: Jesus! Daß er Jesus als Individuum, als individuelles, um seine unbedingt produktive Wirksamkeit wissendes Subjekt (102.104.124 f. 127.129) bezeichnet, ist jedoch nichtssagend, solange Aussagen über Jesu Individualität fehlen. Da die neutestamentlichen Schriftsteller an derselben nicht interessiert waren, müßte die Geschichtstheologie, um konkret zu werden, zumindest ebensoviel Phantasie entwickeln wie etwa der Kirchenvater, der die unaussprechliche Schönheit der äußeren Erscheinung Jesu glaubte preisen zu müssen. Jesu wahre Menschheit wird verfehlt, wenn seine Individualität in die Mitte gerückt wird (ZKG 88 (1977), 415). Christus war seiner Menschheit nach ausgezeichnet durch die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur in ihm (CG¹ § 118, ed. Peiter 2, 39, 2 ff.). Gott ist uns Menschen nicht als Individuen, sondern als Menschen gleich geworden. Unser Menschsein erschöpft sich theologisch nicht in unserer Individualität. Keine Einzelperson (wie etwa der römische Papst), sondern allein die Gemeinschaft der Gläubigen vermag der Einzelperson Jesu zu entsprechen; es gibt keine individuelle, sondern nur eine „gesellschaftliche“ Fortsetzung des Handelns Jesu (Das christliche Leben, ed. Peiter, 1, 251 f.).

Wenn Christus sich unter menschliche Individuen nicht subsumieren läßt, so läßt er sich schon gar nicht als sich verwirklichendes Individuum bezeichnen. Vielmehr sagt Schleiermacher, bei der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in Christo sei das göttliche Wesen allein tätig gewesen (CG¹ § 119, ed. Peiter 2, 50, 2 ff.). Das „Subjekt“ des Verwirklichens (des Aktes der Vereinigung) ist das göttliche Wesen, das auf ein Individuum zu deuten eine das Göttliche vermenschlichende Willkür wäre. Im Zustand des Vereintseins des göttlichen Wesens und der Menschlichen Natur steht der wirkliche Christus vor uns, der es nicht nötig hat, sich erst noch zu verwirklichen. Daß Christus sich verwirklicht, wäre schon gar nicht die Antwort auf die Frage, wer ihn von den Toten auferweckt habe (Röm 10, 9). Der durchgängige Gebrauch der heiligen Schrift ist, „die Auferweckung Christi Gott schlechthin zuzuschreiben“ (CG¹ § 120, 1, ed. Peiter 2, 64, 23 ff.).

Die vortreffliche Erkenntnis, daß Schleiermacher seine eigene Philosophie nicht ausnimmt, wenn er eine Unabhängigkeit zwischen Philosophie und Dogmatik behauptet (167. 171), läßt sich auch gegen Gräb wenden. Mögen die Individualität und der wechselseitige Austausch unter den Individuen philosophisch ein positives Phänomen sein: theologisch ist dieses Phänomen nicht eindeutig. Der Individualitätsbegriff ist arg belastet, weil „nämlich die Einzelwesen sich – selbst und untereinander – verderben, welches auch offenbar eine zureichende Beschreibung aller Sünde ist“ (CG² § 72,3 ed. Redeker 1, 391). Von drei entscheidenden Quenstedt'schen Formeln läßt Schleiermacher nur das „*persona corrumpit personam*“ gelten, eine Formel, die theologischerseits nur ein gebrochenes Verhältnis zum Personalismus bzw. Individualismus gestattet. Das Bemühen, Jesus als prinzipiell gesetzte Individualität zu verstehen, erübrigt sich, wenn man ihn als von der Sünde freies „Individuum“ versteht. Freiheit von der Sünde ist kein Prinzip, sondern das Evangelium.

Es erinnert nicht mehr an die Einheit von göttlicher „Natur“ und (abgesehen von dieser Vereinigung: unpersönlicher) menschlicher Natur, wenn Gräb, ohne verständlich werden zu lassen, was „Prinzipialität“ heißen soll, von „der christologischen Einheit von Prinzipialität und Individualität“ spricht (130), in das geschichtliche Leben der Person Jesu die „Einheit von Prinzipialität und Individualität“ fallen läßt (125) und die Prinzipialität des in der Person Jesu individuell Hervorgebrachten die von Jesus ausgehende Geschichte in ihrer Ganzheit zum Kreis ihrer Wirkungen machen läßt (146). Ähnliche Formulierungen wiederholen sich auf den Seiten 104–106. 119 f. 123 f. 126 f. 132. 147. 149 f. 167 f.

In der Einheit von Prinzipialität und Individualität sieht Gräb die Kontinuität der Geschichte der christlichen Kirche gewährleisten. Die Aufnahme der traditionellen *Geistlehre* gebe Schleiermacher „die Möglichkeit, die Kontinuität der Geschichte der christlichen Kirche mit ihrem geschichtlichen Ursprung in der Person Jesu gerade dadurch herzustellen, daß diese Geschichte die universelle Realisation

dessen heraufführt, was in der Person Jesu zwar prinzipiell, aber doch erst individuell hervorgebracht ist.“ (130). Nach Gräß fällt der heilige Geist „mit dem Ende der irdischen Wirksamkeit Christi so zusammen, daß er deren allgemeine Mitteilungsfähigkeit realisiert und damit das zur Durchsetzung bringt, was die in sie selbst gesetzten (?) Prinzipialität fordert.“ (130). Gräß sieht in dem heiligen Geist „nicht etwas erst zusätzlich Hinzutretendes“ und leugnet, daß sein Wirken als eine zweite göttliche Mitteilung neben die geschichtliche Wirksamkeit Christi tritt (130). Doch: die Mitteilung des Geistes, d. h. die Entstehung der Kirche, setzt für Schleiermacher das Verschwundensein Jesu vom irdischen Schauplatz voraus (Das christliche Leben, ed. Peiter 1, 294). Schleiermacher bestreitet, (daß die christliche Kirche, auch nicht ihre ersten Anfänge im eigentlichen, engeren Sinn des Wortes, ... schon bestanden habe, solange Christus auf Erden lebte“ (ibid.). Gräß setzt übrigens selbst die Mitteilung des Geistes als etwas Zweites, wenn er mit Recht daran erinnert, daß erst nach dem Ende der persönlichen Wirksamkeit Jesu die gemeinschaftliche Fortsetzung des Handelns Jesu erfolgen konnte (129). Wenn Gräß Schleiermachers „Unterscheidung einer dreifachen Präsenz Gottes“ – in der Welt, in Christus, in der Kirche – aufgreift (154), kann er das nur, wenn er anerkennt, daß jede der drei (sich freilich gegenseitig nicht überbietenden) Konkretionen Gottes eine „zusätzliche“ ist. Gräß erkennt das irgendwie auch an, wenn auch auf eine bedenklige Weise. Wenn der Geist, also der Geist des neuen Gesamt-Lebens, nicht mehr bringt als eine Erinnerung an die Person, das Wort Jesu (Joh 14, 26), läßt sich nämlich mit Gräß nicht behaupten, „daß das Christliche nicht in dem sich gleichbleibenden Selbstbezug frommen Bewußtseins auf die Person Jesu aufgeht, sondern es sich zugleich darin erweisen muß, daß es eine durch seinen Geist geprägte neue Welt heraufführt.“ (133).

Unklar bleibt, was „theologisch“ heißen soll, wenn man liest, Schleiermacher sei „nicht dazu übergegangen, das christologische Geschichtsprinzip theologisch einzuholen.“ (150). Schleiermacher redet theologisch, wenn er gegen Ende der Glaubenslehre die göttliche Liebe als die Eigenschaft des göttlichen Wesens bestimmt, vermöge deren es sich mitteilt (CG¹ § 182, ed. Peiter 2, 345, 18 f.). Gräß „christologisches“ Geschichtsprinzip wäre kein Evangelium, wenn in dem umfassenden Wirklichkeitsgeschehen, das mit dem Namen Jesu Christi verbunden ist, etwas anderes geschähe, als daß Gott sich selbst gibt. Die Christologie ist theologisch eingeholt, wenn Schleiermacher behauptet, daß in dem Werk der Erlösung die göttliche Liebe erkannt wird (CG¹ § 182, ed. Peiter, 2, 345, 18 ff.). Sofern die Theologie das Wesen Gottes erfasst, gibt es überhaupt nichts mehr, was von ihr noch einzuholen wäre, sind alle Geschichtsprinzipien der Rumpelkammer der Geschichte übergeben. Angesichts seiner „sich über den christologischen Konstruktionspunkt“ herstellenden Einheit spricht Gräß von einer „zerfallenden Gotteslehre“ (151) und erweckt er den Anschein, als wäre eine Lehre, die das Sein Gottes im Werden darstellt, im Zerfallen.

„Repräsentant der Christentumsgeschichte bleibt somit ein Bewußtsein, das um das prinzipielle Faktum seines Anfangs in der Person Jesu weiß wie auch darum, daß es der fortgesetzten Hervorbringung seines Werkes an ihm selbst bedürftig bleibt. Die Kontinuität dieses Bewußtseins ist der Garant für die Kontinuität der Christentumsgeschichte.“ (150). Als evangelischer Theologe beweist sich Gräß, wenn er die vermeintliche Kontinuität der Christentumsgeschichte eine Unterbrechung erfahren läßt und die Reformation als „Zäsur im Verlauf der Christentumsgeschichte“ bezeichnet (173). Freilich bildet für Schleiermacher die Reformation nicht „die einzige Zäsur im Verlauf der Christentumsgeschichte“, wie das Gräß behauptet (173); vielmehr stellt die Theologie, sofern sie historisch ist (und historisch darf sie wohl verfahren, wenn ein „Geschichtsbegriff“ zur Diskussion steht!), den ganzen Verlauf des Christentums dar als eine Reihe durch Epochen (Plural!) getrennter Perioden (KD, ed. Scholz 34). Kontinuität muß sich in der Überwindung von Diskontinuität erst wieder herstellen – das wußte Schleiermacher ebenso gut wie Hegel und Fichte (zu Gräß 172).

Behauptungen wie die, die Reformation hätte eine Neubestimmung der Kirchlichkeit eingeleitet, „die gerade die Allgemeingültigkeit christlichen Erlösungsbe-

wußtseins einer starren kirchlichen Autorität gegenüber wieder freigesetzt hat“ (173), oder die – getrost zu vergessende – Andeutung Schleiermachers, das Besondere der evangelischen Kirchen bestehe in ihrem germanischen, nicht romanischen Charakter (137), treffen den Unterschied zwischen „katholisch“ und „evangelisch“ nicht an entscheidender Stelle. Dem Satz Schleiermachers, „daß der Protestantismus das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der Katholizismus aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche“ (CG¹ § 28, ed. Peiter 1, 99, 2 ff.) – in diesem Satz läßt sich an Stelle von „Kirche“ auch „Kontinuität“ setzen – gibt Gräb die Wendung, für den Protestantismus stelle das Verhältnis zur Kirche eine Funktion christlicher Frömmigkeit dar, während dem Katholizismus das Verhältnis des Glaubens zur Person Jesu eine Funktion seines Verhältnisses zur Kirche sei (205).

Gräb behauptet, in der Reformation sei die im Selbstbezug auf die Person Jesu konstituierte Frömmigkeit der kontinuierliche Repräsentant der Christentumsgeschichte geblieben (140). Sofern Gräb das reformatorische, kirchenverbessernde Handeln an die kontinuierliche (sprich: formelle) Repräsentation der Kirche oder gar einer noch blasseren Christentumsgeschichte bindet, denkt er gut katholisch (vgl. Schleiermacher: Das christliche Leben, ed. Peiter, 1, 137, 12 ff.). Die Reformatoren pflegten nicht die Kontinuität, die die Repräsentanten von Kirche und Christentum dadurch zu garantieren suchten, daß sie die Frage nach Kirche und Christentum auf die Frage nach deren Repräsentation beschränkten, sondern entschieden sich auf etwas ganz anderes, für die Opposition „gegen die ganze sie berührende Mitwelt“ (a. a. O. 1, 142 f.). Eine historische Kontinuität des frommen Selbstbewußtseins wäre ebenso eine Abstraktion, wie eine Repräsentation der Kirche ohne eine Opposition gegen dieselbe die gegenreformatorische Einseitigkeit wäre. Den gegen die Verweltlichung der Kirche opponierenden Reformatoren müßte der Gleichmut unerträglich sein, mit dem Gräb behauptet, die in Jesu Werk erschlossene Wirklichkeit falle nicht mehr mit ihrer „kirchlichen Realisationsgestalt“ zusammen, sondern müsse sich von der Vernunft aufhelfen und zur reflektierten Darstellung verhelfen lassen (138 f.). Falls es für den Katholizismus charakteristisch ist, daß in ihm der universelle Anspruch des Christlichen und seine kirchliche Wirklichkeit nicht auseinandertreten (so S. 139), wäre zu bedenken, daß auch evangelischerseits ein christlicher Anspruch an andere nicht weitergehen darf als die Wirklichkeit, die man kirchlicherseits vorlebt.

Wenn die evangelische Kirchlichkeit darin bestehen soll, „daß sie die Selbstdarstellung des Christlichen in Lehre und Leben zur jeweils eigenen Gegenwart befreit“ (138. 141. 166. 171. 173), und „die Auslegungsgestalt der Frömmigkeit nur im Kontext humaner Vernunft sich zur eigenen Gegenwart befreien kann“ (179), bleibt unerfindlich, worin der Unterschied zur Kirchlichkeit wie zur philosophischen Aufgeschlossenheit moderner (aber deswegen noch nicht evangelischer) katholischer Gruppen bestehen soll. Die Befreiung zur Gegenwart gerät indessen bei Gräb in Widerspruch zu der viel beschworenen kirchlichen Kontinuität. Nach Gräb erweisen die legitimen geschichtlichen Folgen der Reformation „sich nicht in der bleibenden Bindung evangelischen Christenums an die reformatorische Lehrgestalt“ (138). Er bestreitet (ohne eine wirkliche Alternative an die Hand zu geben), daß der protestantisch-katholische Gegensatz in der Lehre von der Rechtfertigung, dem Abendmahl, der Kirche und dem Priestertum „das evangelische Christentum bereits normativ in Geltung setzen könnte“, und verkennt, daß Schleiermacher eben diese Lehren in Verkündigung umsetzt, wenn er im Anschluß an 1 Kor 7, 23 „die Freiheit der Kinder Gottes“ predigt (137 f.). Die Rechtfertigungslehre ist nicht nur eine „Lehrgestalt“, sondern eine Lehre, mit deren Relativierung Gräbs Protestantismus zu einer leeren Pose wird. Ich habe zu zeigen versucht, wie Schleiermacher die Rechtfertigungslehre und das allgemeine „Priestertum“ aller Gläubigen für die Gestaltung des modernen christlichen Lebens fruchtbar macht (Ideologiekritik 17 f. 28–38).

In der verpflichtenden Geltung der reformatorischen Bekenntnisse in der evangelischen Kirche soll Schleiermacher, behauptet Gräb, eine Korruption der

Reformation selber gesehen haben (138). Gräb verschweigt, daß das Fragwürdige nicht die Bekenntnisschriften, sondern die Phänomene der normativen Geltung und Verpflichtung sind. „Das Bestreben ein gemeinsames festzustellen, muß sich in der Glaubenslehre aussprechen durch Berufung auf die Bekenntnisschriften, und ...“ (CG¹ § 30, ed. Peiter 1, 103, 15 ff.). Die protestantischen Bekenntnisschriften werden vor der heiligen Schrift genannt, weil die Berufung auf dieselbe nur das Christliche dartut und nicht das Protestantische (CG¹ § 30, 1, ed. Peiter 1, 104, 2 f).

Schleiermacher soll es im Blick auf das Augsbургische Bekenntnis weniger darum gegangen sein, dessen „theologischen Lehrgehalt zu würdigen, als vielmehr darum, die ‚That‘ seiner Übergabe als das eigentlich folgenschwere Ereignis hervorzuheben.“ (138). Schleiermacher setzt indessen andere Akzente als E. Hirsch, dem Gräb hier zu folgen scheint. Schleiermacher sieht das Augsburgische Bekenntnis an als solches Werk, „dessen wir uns, wenn wir billig sein wollen, in hohem Maaße erfreuen, und das wir uns seinem Wesen und Geiste nach immer noch aneignen müssen...“ (Predigten, Neue Ausgabe, Bd. 2 (1843), 629 f.). Schleiermacher macht, anders als Gräb (138), in diesem Zusammenhang Luther nicht als „den großen Mann der Reformation“ namhaft. Schleiermacher bezieht sich nicht auf die reformatorische Lehre, das gemeinsame Werk der Reformatoren sondern auf die Person Luthers, wenn ihm der Name Luthers nichts anderes bedeutet „als eine geschichtliche Erinnerung, nicht so, daß wir uns dadurch auf ihn oder gegen ihn auf irgend eine Weise hätten verpflichten sollen und wollen; denn das würde ganz gegen seinen und gegen jedes andern Dieners des Evangeliums Dank und Willen geschehen sein.“ (a. a. O. 2, 615 f.).

Der große Mann spielt auch in der Christologie Schleiermachers nicht die Rolle, die ihm Gräb – außer auf S. 55. 119 – überträgt (53 f. 108 f. 165; vgl. ZKG 88 (1977), 415).

Auf S. 134 wiederholt Gräb seinen Gedanken (s. o.), die Person Jesu könne als geschichtliches Individuum ihre schlechthin allgemeine Bedeutung nur dadurch realisieren, „daß sie sich zur Mitte der Geschichte macht“. Er gibt der exegetisch gut begründeten Einsicht Schleiermachers, „daß Er durch das Gesetz fallen müsse um die Gewalt des Gesetzes zu brechen“, schließlich die Deutung, Jesus habe „an sich selbst den Übergang von der alten Zeit zur neuen Zeit vollzogen und erfahren“ (122). In der angeführten Predigt sagt Schleiermacher, Christus habe sich aus den Grenzen des Gesetzes niemals entfernt, sondern sei für die Seinigen ein Fluch geworden und durch das Gesetz gestorben (Predigten 2, 424–426). Einen „Übergang“ konnten nur die Jünger vollziehen; sie konnten sich vom Gesetz „auf ganz andere Weise“ lösen als Jesus (2, 424). Hinter „Übergang“ steht in der angeführten Predigt keine identitätsphilosophische Mitte; im „Übergang“ erfüllten die Jünger ihre Bestimmung, „unter alle Völker zu gehen und sie zu Jüngern zu machen, wobei sie es mit dem Gesetz unmöglich genau nehmen konnten“ (ibid.).

Hinter dem etwas hoch gegriffenen Ausdruck „christologische Zeitalterkonstruktion“ (124) steht die blaß bleibende Theorie, daß Christus eine Vor- und eine Folgegeschichte hat (149. 168 f.). Eine Weihnachtspredigt Schleiermachers über acta 17, 30 f. nimmt Gräb zum Anlaß, die Geschichte des Griechentums zu einer bloßen Vorgeschichte zu erklären, in der eine humane Weltgestaltung sich mehr und mehr „in chaotische Zersplitterung“ aufgelöst haben soll – wobei Gräb die pax Romana und die derselben entsprechende Katholizität der römischen Kirche wohlweislich unerörtert läßt (135. 168). Schleiermacher hält den Ausdruck „Zeiten der Unwissenheit“ (acta 17, 30) für einen „nur flüchtig hingeworfenen Ausdruck“, bei dem es darauf ankommt, wie Paulus ihn „anderwärts rechtfertigt“ (2, 317). Zur Rechtfertigung dieses Ausspruchs geht Schleiermacher auf den echten Paulus (nämlich den des Römerbriefs) zurück; doch führt er dabei nicht den Begriff der Vorgeschichte ins Feld. „Zeiten also höchster Blüthe der Wissenschaft und der Kunst, aber freilich einer Wissenschaft die nicht den Höchsten suchte oder von ihm ausging, und einer Kunst die nur das sinnliche zu vergöttern strebte“ (2, 317): diese Zeiten bilden – wenn es in einer bloßen Rezension erlaubt ist, sich bei knappen Andeutungen zu begnügen – keine Vorgeschichte, sondern die Geschichte. Das dem

Menschen aufgeschlossene Gebiet der Vergangenheit, aus dem er Lehre oder auch Genuß zieht, bezeichnet Schleiermacher als Vorzeit und Geschichte, nicht aber als Vorgeschichte (Predigten 2, 273). An Christus scheiden sich zwei Zeiten, aber nicht zwei Geschichten. Es gilt – bei aller Anerkennung der Vielzahl der Geschichten, von der Gräb auf S. 54 spricht – nur Eine Geschichte. Das kann auch Gräb schlecht in Abrede stellen, wenn er „Geschichte“ als „umfassendes (also nicht, wie ich als Rezensent ergänze, als halbiertes) Wirklichkeitsgeschehen“ einführt (5). So nichtssagend es ist, daß die Geschichte ein Geschehen sein soll (geschieht in der Natur nichts?), so wenig selbstverständlich ist, so lange der noch dunklere Begriff der „Wirklichkeit“ unerörtert bleibt (ist die Natur keine Wirklichkeit?), die Unterstellung, in der jüdischen bzw. antiken Geschichte sei nur eine Wirklichkeits-Vorstufe geschehen.

Ebensowenig wie von einer Vor- ist in Schleiermachers Weihnachtspredigt von einer Folgegeschichte Christi die Rede. Wichtiger erscheint Schleiermacher, was weder Geschichte noch Verlauf, sondern Gegenwart ist: ein oder, besser gesagt, das „Nun“. „Der Uebergang nun aus jenem Zustande der Unwissenheit in den worin der Mensch fähig ist gerichtet zu werden, dieser Uebergang ist das, was der Apostel durch das Wort Buße bezeichnet, wenn er sagt, Nun gebietet Gott allen Menschen an allen Enden Buße zu thun, die weil die Zeit der Unwissenheit, welche er allein übersehen konnte, vorüber ist. Dieses Nun, m. g. Fr., ist nun eben das fröhliche und herrliche Nun, seit dem Tage, dessen glorreiches und schönes Fest wir heute mit einander begehen, das Nun seit der Erscheinung des Erlösers.“ (2, 323). Ein auf einen Verlauf gedeutetes „Nun“ hätte sich gar bald verlaufen, wäre schnell zerlaufen. Keine Verlaufstheorie, keine „christologische Verlaufstheorie der Geschichte“ könnte dem Einhalt gebieten, sondern allein die „Zuversicht“, daß was einmal durch Christus aufgegangen ist, „auch nicht wieder untergehen kann“ (2, 327). In Abwandlung einer Gräbschen Formulierung läßt sich sagen, daß die Geschichte, „in Christus als der erfüllten Zeit“ (153) ihr Ende hat. Wenn, wie Gräb richtig bemerkt, die Geschichte vom ersten zum zweiten Adam verläuft (110 f. 150. 168), dürfte sie in dem zweiten Adam zu Ende gekommen sein. Nur in Anbetracht des Endes der Geschichte hat es Sinn, mit Schleiermacher zu sagen: „Und nichts neues bedürfen wir . . . denn alles ist uns schon gegeben in dem Einen.“ (Predigten 2, 281). Eine erfüllte ist die letzte Zeit. „Neues, das wieder verschwinden müßte, kann nicht wieder eintreten, wie die Knechtschaft, wie das Gesetz war zwischen Abraham und Christus; denn wir leben schon in der letzten Zeit.“ (Predigten 2, 280). Das Wissen, in der letzten Zeit zu leben, ist das Wissen um das Ende der Geschichte, um das Ende aller vermeintlich christologischen Geschichtsprinzipien.

Eine Geschichtstheologie wäre sinnlos, wenn von ihrem Gegenstand nichts zu erwarten wäre. Wenn Erwartungen an die Geschichte stellen dasselbe ist wie: andere Zeiten erwarten, hat Schleiermacher keine geschichtstheologischen Erwartungen. „Die Zeit dessen, der da kommen sollte, ist die letzte Zeit; wenn ihr euch von ihm abwendet in der Meinung noch eine andere Zeit, eine schönere Zeit größerer Selbständigkeit und also auch größerer Freudigkeit des menschlichen Geistes herbeizuführen, so irret ihr euch; denn es steht nun keine neue Zeit weiter bevor.“ (2, 664). Diese Erinnerung gilt nicht nur einem modernen heidnischen Freiheitsbewußtsein, sondern auch einer Theologie, die neben Christus vermeintlich christliche Geschichtsgesetze stellt und die Mahnung Schleiermachers vergißt, alles von Christus „zu erwarten und nichts neben ihm zu suchen“ (ibid.). Die Geschichte steht ebenso neben Christus, wie das Gesetz neben ihm steht.

Gräbs 3. Teil ist überschrieben: „Die systematische Funktionalität des Geschichtsbegriffs“. Dort erfährt man u. a., es gehöre zur Kennzeichnung geschichtsphilosophischer Entwürfe, daß sie auch über das Ende der Geschichte Auskunft geben wollen (171). Bereits auf S. 147 hatte Gräb eine entsprechende Auskunft gegeben: Im Blick auf das Ende der Geschichte, das nicht mehr in der Kontinuität ihres Verlaufs stehe, sondern mit dessen kontingentem Abbruch da sei, vollziehe Schleiermacher den Gedanken einer Vollendung der Kirche; mit dem Ende der Geschichte werde der Abbruch ihres Werdens gedacht.

Abbruch der Geschichte – das ist im Unterschied zu dem Wissen, in der letzten Zeit zu leben, ein Mythologumenon. Der Abbruch der Geschichte gehört zu den christlichen Vorstellungen von den letzten Dingen, denen Schleiermacher nicht denselben Wert wie den übrigen Glaubenslehren beilegen will (CG¹ § 175, ed. Peiter 2, 319, 13 ff.). Das Prophetische, das sich in den Vorstellungen von den letzten Dingen findet, ist in seiner höheren Bedeutung nie bestimmt, eine eigentliche Erkenntnis hervorzubringen (§ 179 Zus., ed. Peiter 2, 338, 8 ff.). Der ganze Abbruch des vermeintlich christologisch begründeten Weiterlaufens der Geschichte ist eine einzige geschichtstheologische Inkonsequenz, die sich nur mit apokalyptischen Vorstellungen rechtfertigen läßt. Im Unterschied zur jüdischen bzw. zu einer jüdisch bestimmten christlichen Theologie, die zu lange an der Geschichte hing und darum eine Apokalyptik brauchte, als das Ende der Geschichte sich als Problem aufdrängte, setzt Schleiermacher in seiner Eschatologie das Ende der Geschichte beizeiten (und nicht zu spät) an. Schleiermachers Eschatologie beginnt nicht erst mit seinen prophetischen Lehrstücken, sondern in der Christologie.

Über aller Kritik soll nicht unerwähnt bleiben, daß die Schleiermacher-Interpretation ein schwieriges Geschäft darstellt. Die Schwierigkeit sucht Gräb darin, „daß Schleiermachers philosophisch-theologische Systemkonzeption der Geschichtsthematik ein nicht unerhebliches Gewicht verleiht, ohne sie jedoch selber in einem geschlossenen theoretischen Zusammenhang zur Entfaltung zu bringen.“ (177). So bleibt am Ende die Frage, ob es nicht gute Gründe waren, die Schleiermacher davon abhielten, seine Theologie als Geschichtstheologie zu entfalten.

Kiel

Hermann Peiter

Erwin Gatz: Akten der Fuldaer Bischofskonferenz, Bd. I, 1871–1887 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen Bd. 22), Mainz (M. Grünewald) 1977. CXXIV, 789 S., Ln., DM 154,-. Bd. II, 1888–1899 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen Bd. 27), Mainz (M. Grünewald) 1979. LXXIV, 572 S., Ln., DM 112,-.

Der Bearbeiter, bereits durch zahlreiche Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts ausgewiesen, legt hiermit eine mehr als 1500 Seiten umfassende Edition vor. Die Fuldaer Bischofskonferenz war bisher nur in ihren Anfängen (Würzburg 1848, Fulda 1867 ff.) von R. Lill untersucht worden. Ursprünglich nur als „Gesprächsforum“ angelegt, „das seine Teilnehmer zu nichts verpflichtete“ und nicht an die Stelle von Provinzial- oder Landessynoden treten sollte, entwickelte die Konferenz sich unter dem Einfluß des Kulturkampfes und starker Persönlichkeiten als Vorsitzende (die Kölner Erzbischöfe Melchers und Krentz, dann der Breslauer Erzbischof Kopp) trotz sehr bescheidener Hilfsmittel und ohne nennenswerten Apparat zu einem faktischen Entscheidungsgremium in allen Grundsatzfragen, das die Bischöfe zumindest „moralisch“ an die Beschlüsse band. Damit nahm sie die durch den CIC und dann besonders durch das II. Vatikanische Konzil gemeinrechtlich eingeführte Institution in wesentlichen Elementen bereits vorweg. Eine feste Tagesordnung für die in der Regel einmal jährlich stattfindenden Zusammenkünfte der Oberhirten der preußischen Bistümer (Köln, Münster, Paderborn, Trier, Gnesen-Posen, Kulm, Breslau, Ermland, Hildesheim, Osnabrück, Fulda, Limburg sowie Freiburg, Mainz und zeitweise die Feldpröpste) gab es erst ab 1891; ein Gesamtkonzept hatte sich bis zur Jahrhundertwende jedoch noch nicht herausgebildet.

Da beide Bände eine Einheit bilden, eine fast identische Gliederung haben und die Vielfalt der behandelten Themen hier nur angedeutet werden kann, sollen sie hier ihrem Aufbau folgend gemeinsam behandelt werden.

Das Verzeichnis der „ungedruckten Quellen“ weist als zentrale Editionsgrundlage aus den Titel 2. 19 der „Cabinettsregistratur“ des „Erzbischöflichen Generalvikariates Köln“ aus dem „Historischen Archiv des Erzbistums“; daneben auch Generalia-Bände von dort. Nach dem Umfang der angeführten Aktentitel stellt das „Politische Archiv des Auswärtigen Amtes“ den zweitgrößten herangezogenen Bestand dar und dieser wird vor allem in der Einleitung des zweiten Bandes aus-

gewertet. Als Ergänzung zur Schließung von Lücken in der Kölner Überlieferung wurden in beiden Bänden noch die einschlägigen Akten folgender Bistumsarchive herangezogen: Breslau (I), Eichstätt (II), Limburg, Münster (I), Trier. Das Werk enthält dadurch nicht nur die Konferenzprotokolle, die ihrer Form nach als Beschluß- bzw. Ergebnisprotokolle zudem noch sehr knapp sind, sondern auch die vorbereitende und weiterführende Korrespondenz, wodurch ein „Profil des zeitgenössischen Episkopates und seiner Aktivitäten“ (Bd. I, S. XXVIII) entstanden ist bzw. noch erarbeitet werden kann. Die Publikation könnte man also als (erweiterte/angereicherte) Fond-Edition bezeichnen.

Trotz des Abschlusses der Bearbeitung in Rom hat der Herausgeber bei „Gedruckten Quellen und Literatur“ ältere und neuere Arbeiten nahezu vollständig heranziehen können, darunter auch polnische und abgelegen erschienene diözesan-schichtliche Veröffentlichungen.

Das Abkürzungsverzeichnis (Bd. I der überwiegende Teil, Bd. II nur noch Ergänzungen) stellt die verwendeten Kürzel zusammen. Versehentlich nicht aufgenommen wurden fact[um] und exped[itum].

Mit zusammen fast 150 Seiten und mehr als 650 Anmerkungen stellen die beiden „Einleitungen“ fast eine eigene Untersuchung für sich dar, wenngleich sie nur der „Rote Faden“ für die zahlreichen Themen der Bischofskonferenzen in einem Trizehium sein können. An Hand der nach Konferenzjahren chronologisch gegliederten Einleitungen lassen sich drei Perioden mit folgenden thematischen Schwerpunkten unterscheiden:

1. 1871–1875 (–1881): Rezeption des Unfehlbarkeitsdogmas; Reaktion gegen die Kulturkampfgesetze; Vakanzen der Bistümer und Exil der Bischöfe.
2. 1882–1887: Ringen um den Abbau des Kulturkampfes; Reorganisation des innerkirchlichen Lebens. Bischöfliche Ablehnungsfront gegen diskretionäre Gesetzgebung und Übereinkünfte zwischen Preußen und der Kurie (Bischof Kopp).
3. 1888–1899: Detailfragen des kirchlichen Lebens und des Verhältnisses zum Staat: u. a. Afrikamission, freie katholische Universität, Religionsunterricht, Sperrgelder.

Während die Konferenzprotokolle immer Einhelligkeit der Meinungen und Beschlüsse suggerieren könnten, werden in den Korrespondenzen die durchaus vorhandenen unterschiedlichen Positionen der Bischöfe deutlich sichtbar. Die Konferenzbeschlüsse konnten nicht einmal vereinzelte „Alleingänge“ von Bischöfen ganz ausschließen.

Die Kennzeichnung wörtlicher Zitate durch Typenwechsel, d. h. Normaltype statt Anführungszeichen, ist – wenn auch als solche nicht ausdrücklich angegeben – eine markante und praktikable Methode. Aus der Einleitung des ersten Bandes seien hier nur zwei sinnverfälschende Versehen korrigiert: S. XXXI, Zeile 7 von oben: „seine Erzdiözesanen (statt Erzdiözesen) seien ... nicht betroffen“; S. CV, Zeile 8 von unten: „Marwitz, der 1856 ... Bischof von Kulm (nicht Köln) geworden war“.

Die Brücke zwischen dem Vorspann und dem Hauptteil der edierten Texte bildet jeweils das chronologische „Dokumentenverzeichnis“, das für jedes vollständig abgedruckte Aktenstück die laufende Nummer, das Datum, Absender und Empfänger sowie die Seitenzahl angibt. Zu diesem mit römischen Zahlzeichen gezählten Einleitungsteil gehört im zweiten Band noch eine anschauliche Übersichtstabelle mit den „Teilnehmern der Fuldaer Bischofskonferenz 1871–1899“. Dadurch, daß die römische Seitenzählung bis CXXIII geht, wird an manchen Benutzer wohl eine ungewohnte Anforderung gestellt und das Nachschlagen ein wenig erschwert.

Das Kernstück der beiden Bände bilden 495 bzw. 268 Texte im Vollabdruck. Entsprechend den allgemein gebräuchlichen Grundsätzen für die Edition neuzeitlicher Aktenstücke umfaßt jedes Dokument: eine zentrierte, laufende Nummer [Fettdruck]; ein (bzw. eine oder zwei Arten von) Kopfgest: Absender und Empfänger bei Korrespondenzen bzw. Sachtitel bei anderen Aktenstücken (z. B. Denkschriften u. ä.), Ort und Datum [halbfett, kursiv]. Bei der Stückbeschreibung folgt nach der Fundstelle die aktenkundliche Beschreibung (Entstehungsstufe, Ver-

merke, Besonderheiten); gegebenenfalls auch der Hinweis auf andere Druckorte oder auch auf Übersetzungen; das Ganze in Petit und kursiv. Die Texte im Vollabdruck (einschließlich der Schlußcourtoisien) sind in der üblichen Weise mit Anmerkungen und Fußnoten versehen. Inhaltlich bringen sie wesentliche neue Gesichtspunkte und Hintergrundinformationen zu bisher meist nur vordergründig bekannten Vorgängen und Ereignissen.

Wenn im Folgenden für Einzelheiten der Präsentation der Texte Alternativen diskutiert werden, soll dies der durchaus als voll gelungen zu bezeichnenden Wiedergabe keinen grundsätzlichen Abbruch tun. So wäre vielleicht zu überlegen gewesen, ob nicht eine regestenhafte Wiedergabe bereits an anderen Stellen (manchmal sogar mehrfach) gedruckter Stücke (z. B. Dok. 292) ausgereicht hätte. Da diese schon bekannten Dokumente aber schätzungsweise höchstens ein Zwanzigstel ausmachen, ist es das nicht zu übersehende Verdienst des Werkes, daß jetzt alle einschlägigen Dokumente zusammen zugänglich sind und man nun nicht mehr auf oft schwer auffindbare zeitgenössische Drucke zurückgreifen muß (z. B. die in ganz geringer Auflage im Privatdruck erschienenen Konferenzprotokolle). Zwar enthält ein Teil der Briefe verschiedene „Materien“, aber es wäre hilfreich gewesen, die Hauptgegenstände des jeweiligen Schreibens – wie vielfach üblich – zur besseren Orientierung (in Stichworten) ins Kopfgest mitaufzunehmen. Denn so ist die sachliche Erschließung der Korrespondenzen, die wohl eine der Hauptbenutzungsweisen der Edition sein wird, nur über den Index möglich. Auch im Hinblick auf umfangreichere und fremdsprachliche Schriftstücke würde die Aufnahme kurzer Sachbetreffende ins Kopfgest eine gute Orientierungshilfe sein, ähnlich wie dies bei den Memoranden bereits geschehen ist. Inkonsequent erscheint es z. B. dem Rezensenten, den Punkt, wenn er offensichtlich die Funktion einer suspensiven Kürzung hat und diese (fast) überall in eckigen Klammern aufgelöst wird, dann doch noch hinter der letzten Klammer wiederzugeben. Kontraktive Kürzungen sind bei den Unterschriften ergänzt, bei den Anreden aber nicht.

Das jeden Band abschließende „Chronologische Register“ verweist nicht nur – durch verschiedene Druckformen der Seitenzahlen sichtbar gemacht – auf die 763 Aktenstücke des Textteiles, sondern verdienstvollerweise auch auf rund 50 weitere im Text bzw. den Anmerkungen ganz oder teilweise wörtlich wiedergegebene Schriftstücke sowie auf mehr als 690 darüber hinaus erwähnte Schreiben. Wenn gleich die Entscheidungen zur Auswahl der Dokumente für Vollabdruck, Auszug und Erwähnung durchaus überzeugend sind und ein spezieller Rückgriff auf die nur angemerkteten Schreiben dank der genauen Zitation leicht möglich sein wird, hätte man sich vielleicht doch die Auswahlkriterien in der Einleitung thematisiert und genauer umschrieben gewünscht.

Erschlossen wird die umfangreiche Edition durch ein (von unwesentlichen Versehen abgesehen) sehr ausführliches und zuverlässiges gemeinsames „Personen-, Orts- und Sachregister“ für beide Bände am Schluß des zweiten Teiles. Umfangreichere Schlagworte wie z. B. „Bischofskonferenz“, „Krementz“, und „Melchers“ sind dankenswerterweise mehrfach untergliedert und bedeuten damit eine wertvolle Hilfe bei der Erschließung und Benutzung der beiden Bände.

Auf den kurzen Fuldaer Bischofskonferenzen begegnen uns nicht, wie vielleicht von den Katholikentagen her vermutet, „alle wichtigeren“ und „zentralen Probleme des zeitgenössischen Katholizismus“. Wohl aber wurden auf ihnen die Weichen gestellt für zentrale Fragen des kirchlichen Lebens und des Verhältnisses zum preußischen Staat. Damit ist die vorliegende umfangreiche und verdienstvolle Edition gleichsam das „Rückgrat“ für die weitere Erforschung der Kirchengeschichte in West-, Nord- und Ostdeutschland im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts.

So ist die vom Bearbeiter geplante Fortsetzung der Edition der Akten der Fuldaer Bischofskonferenz bis zum Jahre 1919 zu begrüßen und eine intensive Auswertung der schon vorliegenden Bände für thematische und diözesangeschichtliche Einzelstudien zu wünschen.

Köln

Reimund Haas

Joseph Hubert Reinkens, Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873). Eine Quellenpublikation zum rheinischen und schlesischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts und zu den Anfängen der Altkatholischen Bewegung, hrg. von Hermann Josef Sieben (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 10/1–3), Köln-Wien 1979.

Die Brüder Wilhelm und Joseph Hubert Reinkens nehmen in der Geschichte der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts eine besondere Stellung ein: Wilhelm (1811–1889) war als Pfarrer von St. Remigius in Bonn geistlicher Mittelpunkt der rheinischen Güntherianer und ihrer „Filiale“ in Breslau; Joseph (1821 bis 1896), Professor der Kirchengeschichte in Breslau, seit 1863 eine der leitenden Gestalten der antultramontanen Bewegung, wurde 10 Jahre später zum ersten Bischof der Altkatholiken in Deutschland.

P. Wenzel hat in seinem Werk „Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons“ (Essen 1965) als erster den im Kloster St. Paul außerhalb der Mauern in Rom aufbewahrten Briefwechsel des Güntherkreises mit den 3 Benediktinern Johannes Nickes, Ernst und Rudolph Wolter ausgewertet und somit ein zusammenhängendes Bild der Entwicklung dieser Schule geliefert. Nicht weniger wichtig ist nun die Herausgabe einer weiteren Hauptquelle, die diesen Zusammenhang betrifft, der rund 900 Briefe Joseph Reinkens an seinen Bruder Wilhelm, die sich hauptsächlich über die Jahre 1840–1873 erstrecken, und Wilhelms Antworten bis 1850. Die Brüder hatten sich versprochen, mindestens einmal in der Woche zu schreiben und haben es auch im großen und ganzen eingehalten, so daß abgesehen von den – meist in Bonn – gemeinsam verbrachten Zeiten ein fast lückenloses Bild dieser 33 Jahre schriftlich niedergelegt wurde. Nach dem Tod seines Bruders im Jahr 1889 versuchte Bischof Reinkens vom Testamentsvollstrecker und gemeinsamen Freund Karl Kieselstein, Pfarrer von Wesel, seine Briefe zurück zu bekommen. Dieser verzögerte die Erfüllung dieses Wunsches; da auch er knapp 4 Jahre danach starb, verlor wohl Joseph Reinkens die Möglichkeit, an die Briefe zu kommen. Diese gelangten schließlich unter die Obhut des Kirchenhistorikers Otto Pfülf S. J. (u. a. Biograph des Kölner Erzbischofs Johannes Geissel, vor dem Joseph Reinkens 1850 nach Breslau „geflohen“ war) in das Schriftstellerhaus des Jesuitenordens in Luxemburg. Nach mehreren Umzügen gelangten sie über Holland schließlich nach Köln. Nach einer Anregung seines Ordensbruders Heinrich Bacht übernahm schließlich der Frankfurter Jesuit Hermann Josef Sieben die verdienstvolle Aufgabe, die umfangreiche Korrespondenz zu edieren. Das Werk wurde in die Reihe „Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte“ aufgenommen und seitens der Herausgeber von Eduard Hegel betreut.

H. J. Sieben ist es vor allem gelungen, in über 4000 Anmerkungen Personen und Ereignisse straff und informativ zu beleuchten. In der zwölfseitigen Einleitung werden in gleichem Stil die Lebensdaten der Brüder Reinkens und der Weg des Nachlasses nach Wilhelms Tod behandelt. Der altkatholische Leser wird die Objektivität der Berichterstattung schätzen, die überaus selten eine Wertung andeutet (siehe eine Ausnahme S. 1823, Anm. 19, wo die holländische altkatholische Kirche als „jansenistisch-schismatisch“ bezeichnet wird). Freilich wird er auch feststellen, daß wichtige altkatholische Werke, vor allem die Reinkens-Biographie von seinem Neffen J. M. Reinkens und das Leben Baltzers von E. Melzer, obwohl in der Bibliographie zitiert, für den Apparat nicht benutzt worden sind. Die Briefe sind in vollem Wortlaut abgedruckt, allerdings mit einigen Eingriffen: die Orthographie ist auf den heutigen Stand gebracht, sämtliche Unterstreichungen weggelassen, die Satzzeichen modernisiert und die Einteilung in Sinnesabschnitte z. T. abgeändert worden. Die Gefahren liegen auf der Hand (als kleines Beispiel sei vermerkt, daß der Bonner Historiker und Altkatholik M. Ritter bewußt „Moriz“ und nicht „Moritz“ zeichnete, worauf mich P. E. Hübinger aufmerksam machte).

Da schon eine altkatholische Besprechung von Hans Frei im „Christkatholischen Kirchenblatt“, Bern 102 (1979), S. 323 f. erschienen ist und seinerseits Heinrich Bacht eine Abhandlung über „Die Brüder Reinkens und das Erste Vatikanische Konzil“ in „Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein“, Heft 183,

1980, S. 102–200, veröffentlicht hat, sei hier ergänzend auf einige wichtige Aspekte des Inhalts aufmerksam gemacht.

Im wesentlichen ist die theologisch-kirchliche Entwicklung Joseph Reinkens' eng mit dem Schicksal der Günther-Schule verwoben. Schon die ersten Briefe zeigen ihn als eifrigen Güntherianer. Er wirbt für die Theologie des Meisters in Aachen: „Ich habe dem Herrn Dr. Herwartz so viel von Veith und Günther erzählt, daß er doch auch etwas davon lesen möchte“ 15. November 1843; in München vor seiner Promotion redet Joseph eine Stunde mit Reithmayr über Günther, „den er hochschätzt. Er kennt ihn seit 1838 und unterhält fortwährend Briefwechsel mit ihm“ 21. Juli 1849, und berichtet, daß Stadlbaur, der damalige Rektor, „stark Güntherianer ist“ 26. Juli 1849. Aus Breslau nennt er Günther „den Chef“ 1. Mai 1850, und freut sich über die Zustimmung des Präsidenten des Pius-Vereins, 14. Juni 1850. „Das zornige Feuer, das Günther und Hermes auf einem Scheiterhaufen verbrennt“, schreibt er am 10. Juli 1852, „züngelt auch nach Breslau herüber und windet sich zunächst um den armen Baltzer. Wenn dieser in wenigen Monaten alle seine Ämter niederlegt und in ein Kloster geht, so wundere dich nicht.“ Damit ist der Kreis angedeutet, in dem sich der aufkeimende Konflikt in den nächsten Jahren entwickeln sollte: zunehmende Angriffe auf die Günther-Schule, vor allem vom Kölner Erzbischof Kardinal Geissel und den Jesuiten, Prozeß in Rom, vergebliche Verteidigungsreise Knoodts, Baltzers und Gangaus, Indizierung Günthers 1857, Knoodts und Baltzers 1859, Prozeß gegen Baltzer ab 1860. Joseph Reinkens beteiligt sich am Kampf: nachdem seine erste Idee „einmal eine Reihe orthodoxer theologischer Schriften deutscher Antigüntherianer bei der Kongregation in Anklagezustand zu versetzen“ 6. März 1857 (vgl. Wenzel, 174 f. die Korrespondenz zwischen Knoodt und Nickes in dieser Angelegenheit, allerdings erst aus dem Jahr 1858), d. h. durch die Indizierung auch der Gegner die Auseinandersetzung ad absurdum zu führen, sich als nicht durchführbar erwiesen hatte, veröffentlichte er unter dem Pseudonym Christian Franke eine Schrift „über die Anthropologie und die Unfehlbarkeit des Papstes vom Standpunkte der Zornigen (= der Gegner Günthers) aus“ 8. März 1861, in der er ironisierend die Lehre der Gegner bekämpft. Besonders die Verurteilung der Lehren Baltzers 1860 ging ihm nahe: „Von Rom ist ein Breve gekommen, welches sagt, daß der Heilige Vater nicht einmal das promemoria Baltzers gelesen, sondern er entscheidet auf die fida relatio der Jesuiten und Dominikaner hin. Nun, was die ihm antworten würden, hätten wir ihm im voraus sagen können. Parteien sind Richter gewesen“, 8. Juni 1860. Diese Zeit war 1863 zu Ende. Joseph Reinkens ging daraus gefestigt und geläutert, um ohne Illusionen über die kirchlichen Zustände sich seiner wissenschaftlich-schriftstellerischen Arbeit zu widmen. Wie klar er schon damals über Rom und die Jesuiten urteilte, zeigt eine Äußerung mit Bezug auf seine eigene Schrift über den Kirchenlehrer Hieronymus: „Hätten sie [seine Gegner] damals die Jesuiten zur Disposition gehabt und einen Papst, der sich unfehlbar und omnipotent hielt, dazu die heutige Zentralisation, dann wäre Hieronymus nicht der gefeierte heilige Kirchenlehrer, sondern ein in der Kirchengeschichte mitleidig erwähnter, wohl begabter, aber doch hochmütiger, renitenter Priester, der in mannigfache Irrtümer gefallen, sich in den Geist des kirchlichen Gehorsams nicht [zu] finden gewußt!“ 15. Juli 1864. Und zur Veröffentlichung des Syllabus erklärt er am 25. Dezember 1864: „So wahr ein Lenker der Kirche im Himmel lebt, wird eine Läuterung und der Sturz solchen Regimentes kommen. Und dann möchte ich in der Geschichte nicht als ein Diener desselben gelten. Fürchte aber nichts; ich bin sonst sehr ruhig hier, habe mit niemand Streit, spreche mich nur aus vor den nächsten Freunden und bin voll Zuversicht auf die Zukunft, hoffe auch, daß der Morgenstern der Herzen mir nie untergeht.“ Die Reise nach Rom 1867–68 war dann nur noch eine Bestätigung der schon lange davor eingenommenen Haltung (H. Bacht, der sich in seiner erwähnten Arbeit fast nur mit dem 3. Band des Briefwechsels beschäftigt, scheint dies nicht erkannt zu haben).

Parallel zu dieser Entwicklung verläuft sein Verhältnis zum früheren Freund und ursprünglicher Günther-Sympathisant, dem Fürstbischof Heinrich Förster. Die

entscheidende Auseinandersetzung fand am 21. März 1859 statt und führte zu einem nie mehr ganz geheilten Bruch. Reinkens beklagt „die Trostlosigkeit dieses ganzen natürlichen von dem übernatürlichen Geiste verlassenen Regimentes.“ „Durch Wahrung des Interesses der geborenen Schlesier, und durch Beschirmung nicht seiner, sondern der äußerlich geforderten Orthodoxie will er den Ruf eines guten Bischofs retten“, 28. März 1859. Ein Jahr später stellt er fest: „Es ist nichts zu machen mit den Bischöfen, die nicht für Ideen begeistert sind, die in der ängstlichen Verteidigung ihrer kirchlichen Dignität, ab ipsorum visceribus scilicet inseparables, die Liebe zu der Herrlichkeit der Person Jesu Christi vergessen“, 11. März 1860. Wenn dann nach dem Vatikanum Förster, wiederum im Gegensatz zu seiner ursprünglichen Überzeugung, sich den Papstdogmen unterwirft und gegen Reinkens mit Entzug der mission canonica und schließlich Exkommunikation vorgeht, ist das ebenfalls nur die notwendige Konsequenz zweier schon gut zehn Jahre früher eingennommener Haltungen.

Durch diese ganzen Kämpfe hindurch bleibt Joseph Reinkens ein spiritueller Mensch, der seinen Frieden in Gott hat und ihn dabei auch noch vertieft, der seinem Bruder längere Ausführungen aus dem „*liber de contemplando Deo*“ des Wilhelm von St. Thierry (1080–1149) abschreibt und dazu vermerkt: „Er scheint ein Thema zu berühren, das uns interessiert, die Ruhe von der Sehnsucht, und fast auch die Frage nach dem Wachstum an Erkenntnis und Liebe“, 2. Dezember 1859. Diese Ruhe in Gott wird dem Streben der Gegenpartei nach irdischen Garantien entgegengesetzt: „Doch habeant sibi, wir haben einen Unfehlbaren, der die Wahrheit ist und bleibt, dessen Friede ich Dir wünsche. In Ihm, dem Friedensfürsten nicht von dieser Welt, küßt Dich Dein Joseph“, 23. Dezember 1869. In seiner regen Tätigkeit zur Gründung altkatholischer Gemeinden sieht er einen Kampf für die „Innerlichkeit der christlichen Religion“, die er früher „tauben Ohren, und solchen, die Brot begehrten“, predigte, 29. März 1872. So wird in den Briefen der Priesterbrüder auch die geistige Entwicklung des Mannes deutlich, der in seiner ersten großen Rede als Bischof die Unmittelbarkeit des Heilvorgehens in Christus betont: „Was in dem Innersten des Menschenherzens vorgeht, das sieht nur Gott, der allein der Richter ist. Wenn die heilige Schrift sagt, daß das Band des Menschen zu Gott ein unmittelbares sei, daß der Vater zum Sohn hinziehe, und wenn auf Grund dessen der Apostel Paulus kühn ausruft: ‚Was soll mich scheiden von der Liebe Christi‘, und er alle die zerstörenden und scheidenden Momente aufzählt und versichert: In allem diesem sind wir siegreich um dessentwillen, der uns erlöst hat, wenn das in der heiligen Schrift zu lesen und der Papst behauptet, er könne durch seinen Bannstrahl uns scheiden von der Liebe Christi, dann muß er uns allerdings verbieten, die heilige Schrift zu lesen“ („Der dritte Altkatholiken-Congreß in Constanz im Jahr 1873. Stenographischer Bericht“, Constanz 1873, 269 f.). Das ist die Spannung, die auf diesem Briefwechsel liegt: man erlebt den Reifungsprozeß einer in ihrer Bildung breit angelegten Persönlichkeit von ökumenischer Relevanz, die in der Härte des geistigen Kampfes immer deutlicher zu einem mündigen Christen wird.

Bonn

Christian Oeyen

John Elbert Wilson, *Gott, Mensch und Welt* bei Franz Overbeck (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXX) Bern-Frankfurt 1977.

Es ist merkwürdig: Overbeck ist seit dem Ende des ersten Weltkriegs eigentlich immer modern gewesen. Die theologischen Bewegungen von der dialektischen Theologie bis zur Gott-ist-tot-Theologie haben ihn für sich reklamiert und ebenso ist im Bereich seines eigentlichen wissenschaftlichen Interesses, dem Neuen Testament und der Alten Kirchengeschichte sein Beitrag erneut zur Kenntnis genommen und erwogen worden.

Auch der in Basel aufbewahrte Nachlaß, dessen Lektüre der ungefüge Stil Ov's freilich nicht immer zur Freude macht, ist in diesem Zusammenhang eifrig durchgeackert worden. Nach den zahlreichen Arbeiten, unter denen nur die von

Emmelius und Pfeiffer durchgeführten, weil zuletzt erschienen, genannt seien, blieb dem Verf. des vorliegenden Bandes freilich nur eine Nachlese zu veranstalten übrig.

Immerhin: er führt Wichtiges vor. Dies gilt insbesondere für die Anfangszeit: die ersten – und einzigen – Predigten – die Vorlesung über Trinitätslehre und Christologie, Bemerkungen zu R. Rothe. Die Texte, aus denen in extenso zitiert wird, ergeben Aufschlüsse in das Werden des Ov'schen Denkens.

Unter dem Verschiedenen fällt auf eine verborgene Hinneigung zum Traditionellen (etwa S. 19 f.: „so wenig Freude am Schiffbruch“; S. 86), damit in Zusammenhang stehend eine Schätzung des Mönchtums als Rückkehr zum Urchristentum (S. 119), die Forderung einer Form von Mystik als Ersatz für Religion (S. 125) und – in einem der spätesten Texte – die Beschwörung des Dichters als des im Vergleich zum Theologen „anhörenswertesten Interpreten heiliger Texte“ (S. 97). Nicht unbekannt waren Ov's Gedanken über den Gegensatz zwischen Religion und Geschichte, Gedanken, die auf die dialektische Theologie einwirkten und von dieser umgebogen wurden. Man wird jedoch mit Aufmerksamkeit die Formulierungen lesen, die etwa auf S. 115 dargeboten werden.

Das ausgebreitete Material müßte freilich, um fruchtbar gemacht zu werden, in einen größeren Zusammenhang, sei es der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts und der in ihm sich vollziehenden Säkularisierung, sei es der Lebensgeschichte Ov's gestellt werden. Was das erstere anbelangt, so mag es lange dauern, bis ein Geist vom Range Hirschs aufsteht, der das von jenem begonnene Werk aufzunehmen sich zutrauen könnte. Im Hinblick auf letzteres stellt sich jedoch die Frage, ob sich das lohnt, wenn man sich nicht bloß auf ein psychologisches Gemälde beschränken will. Hier gilt doch wohl, was Harnack über Ov. sagt: „Ein virtuoser Bohrer ist noch kein virtuoser Baumeister“, den er beschreibt als einen, der sich selbst viel deutlicher als seinen Gegenstand porträtiert, der von sich selbst nicht loskomme, „weil es ihm an wirklicher Kraft, ein geschichtliches Problem zu bezwingen gebrach – an der Kraft, die aus Kongenialität entspringt“ (Th. L. Z. 37 1912 Sp. 13 f.). Allerdings wird man heute, da sich so mancher, der seine Art kopiert, in der theologischen Welt tummelt, die selbstquälerischen, ja sich kasteienden Betrachtungen Ov's nicht ohne Erschütterung lesen (das auf S. 97 wiedergegebene Zitat endet mit Markus 1, 12 f. und läßt tiefste Tiefen der inneren Kämpfe Ov's erahnen).

Mit Dankbarkeit nimmt man zur Kenntnis, daß der Verf. sich der deutschen Sprache bedient hat. Ob man hoffen darf, daß andere Angelsachsen ihm folgen werden? Es erspart viele Mißverständnisse, wenn in einer Wissenschaft bestimmte Themen in *einer* Sprache verhandelt werden.

Bonn

Ernst Bammel

Günther van Norden: Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1979, 438 S.

Mit dem vorliegenden Werk greift der Verf. ein Thema auf, das ihn auch schon in seinem 1963 erschienenen Buch „Die Kirche in der Krise“ beschäftigt hat: die Lage der evangelischen Kirche und die Haltung führender Theologen im Jahre 1933. Dieses Jahr forderte auch den Protestantismus zu grundsätzlichen Entscheidungen gegenüber Wesen und Politik des Nationalsozialismus heraus, und damit waren dann bereits frühzeitig die wichtigsten Weichenstellungen für den sog. „Kirchenkampf“ gestellt.

In dem Buch verbindet van Norden Darstellung und Dokumentation. Die vier Teile (I. Stellungnahmen aus dem deutschen Protestantismus zu den politischen Ereignissen des Jahres 1933, II. Die Deutschen Christen, III. Die entstehende Bekennende Kirche, IV. Der deutsche Protestantismus und die „Judenfrage“) sind jeweils wieder untergliedert in kürzere einleitende Abschnitte, die breite Darbietung zeitgenössischer Dokumente und die Anführung weiterer zeitgenössischer Literatur. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis, das auch die wichtigsten Sekun-

därliteratur enthält, eine Zeittafel, ein chronologisches Quellenverzeichnis und ein Personenregister schließen den Band ab. Das letztere gibt knappe biographische Daten der auftretenden Personen an und ersetzt so zumindest stückweise den so gut wie völlig fehlenden Kommentar zu den Dokumenten.

Die Dokumentation ist nicht aus archivalischen Quellen erarbeitet; van Norden druckt vielmehr zeitgenössische Texte wieder ab, die dem Fachmann zum großen Teil geläufig sind, die zu einem anderen Teil aber auch aus schwer zugänglichen kirchlichen Zeitschriften, Sonntagsblättern o. Ä. vor allem des Rheinlands zusammengestellt wurden. Die Texte vermitteln so durchaus einen repräsentativen Querschnitt durch den Protestantismus des Jahres 1933.

Durch die Veröffentlichung dieser Texte – besonders die des ersten Teils – wird das weithin vorherrschende Bild über die Haltung der evangelischen Kirche am Anfang der nationalsozialistischen Herrschaft differenziert und ansatzweise auch korrigiert: der Protestantismus war zu breit und zu verschiedenartig, als daß pauschal von einer Kapitulation vor dem Nationalsozialismus gesprochen werden könnte. Die Texte weisen für den Beginn des Jahres 1933 vielmehr auf eine starke politisch-ideologische Pluralität hin, die sich dann gegen Ende des Jahres allerdings in eine auffallende Konformität hinsichtlich der grundsätzlichen Bejahung des Nationalsozialismus als *politische* Bewegung gewandelt hat. In diese „politische“ Konformität einzuschließen ist auch die werdende Bekennende Kirche, die jedoch mit ihrer Verweigerung der Gleichschaltung und ihrem Pochen auf die Unabhängigkeit kirchlicher Entscheidungen ihr „kirchliches Nein“ zum Nationalsozialismus ausdrückte und so nolens volens mit dem System in Konflikt geriet.

Es ist ein gewisser Nachteil des Buches und eine Verengung des anfangs intendierten differenzierenden Ansatzes, wenn der Verf. im II. und III. Teil die Dokumente aus der ganzen Breite des Protestantismus nun doch wieder unter die landläufigen Gruppierungen „Deutsche Christen“ und „Bekennende Kirche“ subsumiert. Nicht jede deutsch-christlich klingende Stellungnahme ist dieser organisatorisch doch relativ fest umrissenen Gruppe zuzuordnen (so etwa der Pfarrerverein, S. 210 ff.), und unaufgearbeitet ist nach wie vor das äußerst komplizierte Verhältnis der liberalen Theologie zur Bekennenden Kirche (vgl. Mulerts Besprechung von Karl Barths „Theologische Existenz heute“, S. 288 f.).

München

Carsten Nicolaisen

Ernst Christian Helmreich: *The German Churches under Hitler. Background, Struggle and Epilogue.* Detroit (Wayne State University Press) 1979. 616 S., geb.

Der amerikanische Historiker Ernst Christian Helmreich hat früher schon verschiedene Arbeiten zur neusten deutschen Kirchengeschichte publiziert, darunter auch eine Geschichte des Religionsunterrichts in Deutschland (*Religious Education in German Schools: An Historical Approach*, 1959, dt. Übers.: *Religionsunterricht in Deutschland von den Klosterschulen bis heute*, 1966). Nun legt er als Krönung seiner Lebensarbeit eine umfangreiche Gesamtdarstellung des Kirchenkampfs vor. Nach John Conways bekanntem Buch (*The Nazi Persecution of the Churches 1933–45*, 1968, dt. Übers.: *Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933–45*, 1969) ist dies das erste, von einem angelsächsischen Autor für ein englisch-sprachiges Lesepublikum verfaßte umfassende Werk über die Kirchen im Dritten Reich. Voraussichtlich wird denn auch Helmreichs Buch im englischen Sprachbereich zum standard-work der Kirchenkampf-Geschichtsschreibung werden. Es ist flüssig geschrieben und man spürt ihm auf Schritt und Tritt die soliden Kenntnisse und die Vertrautheit mit Deutschland, mit den deutschen kirchlichen und politischen Gegebenheiten an. Helmreich hütet sich vor kurzschlüssigen und einseitigen Urteilen, scheut aber auch nicht vor deutlichen Stellungnahmen und Schlußfolgerungen zurück. Auf weite Strecken basiert sein Bericht über Fakten und Entwicklungen auf eigenen Forschungen in amerikanischen und deutschen Archiven. Die Literatur ist bis etwa 1970 erfaßt und verarbeitet. Es bleibt bedauerlich, daß in dem 1979 erschienenen Werk nicht nur die beiden großen, allerdings noch nicht abgeschlossenen

Gesamtdarstellungen von Kurt Meier (1976) und Klaus Scholder (1977), sondern auch G. Schäfers wichtige mehrbändige Dokumentation des Kirchenkampfs in Württemberg (1971 ff.), Jürgen Schmidts „Martin Niemöller im Kirchenkampf“ (1971) und das für die Religionspolitik Hitlers sehr bedeutsame Buch von L. Siegele-Wenschkewitz „Nationalsozialismus und Kirchen“ (1974) offensichtlich nicht mehr zur Kenntnis genommen wurden. Gleiches gilt für die Weimarer Zeit, über die seit 1970 wichtige neue Untersuchungen erschienen sind. Der mit der neueren deutschen Literatur zur Kirchenkampfzeit vertraute Leser erfährt so (außer gewissen Einzelheiten) weder über den Gang der Ereignisse im evangelischen und katholischen Raum noch über ihre Hintergründe viel Neues. Dagegen ist es verdienstlich, daß Helmreich auch auf die Freikirchen und Sekten ausführlich eingeht. Hier erfährt man manches, was sonst nirgends zu finden ist.

Auf alle Fälle erfüllt jedoch Helmreichs Buch die wichtige Aufgabe, interessierten Lesern in der angelsächsischen Welt den Weg der deutschen Kirchen durch die Hitlerzeit eindrücklich zu schildern. Die institutionellen Probleme und Entwicklungen sind dabei deutlich im Vordergrund, während sowohl die theologischen Weichenstellungen wie die gesellschaftlichen Verflechtungen weniger Beachtung finden. Gerade für die nichtdeutschen Leser ist es wichtig, daß in den einleitenden Kapiteln eine knappe Skizze der kirchlichen Entwicklung und der kirchlichen Strukturen in Deutschland seit der Reformationszeit entworfen wird. Dann folgt eine Schilderung der Weimarer Zeit, wobei sowohl für den Protestantismus wie für den Katholizismus die rechtliche Beziehung zwischen Kirche und Staat im Mittelpunkt steht. Wie dieser erste Hauptabschnitt („Background“, Kap. 1–5, S. 17–117) dem Leser hilft, die im breiten Hauptteil („Struggle“, Kap. 6–20, S. 121–410) geschilderten Kampffahre besser zu verstehen, will Helmreich im Schlußabschnitt („Epilogue“, Kap. 21–23, S. 413–469) die Entwicklungen nach 1945 in knappem Abriss vergegenwärtigen.

Das Buch stellt – mit den genannten Einschränkungen – eine beachtliche und dankenswerte Leistung dar.

Bern

Andreas Lindt

Notizen

Règle de Benoît. Edition du Centenaire. Texte latin, introduction et notes par par E. Manning, version française par H. Rochais. Les Editions de la Documentation cistercienne à B - 5430 Rochefort, 1980, in-8, XLII – 236 p. Prix: 350 FB.

Les revues de langue française avaient depuis près de quarante ans publié des articles nombreux concernant la priorité de la *Regula Magistri* par rapport à la Règle de Saint Benoît. Peu d'articles avaient été rédigés en langue allemande et il faut dire que le monde scientifique allemand, à l'exception de quelques savants, ne s'est guère intéressé à cette question capitale: saint Benoît a-t-il ou non puisé dans une *regula* antérieure pour y copier la presque totalité du Prologue, des chapitres 1 à 7? La réponse a été donnée depuis longtemps et on ne rencontre plus aujourd'hui de tenants de l'opinion traditionnelle.

A l'occasion de l'année jubilaire de la naissance de saint Benoît (480–1980), le P. Eugène Manning a résumé les différentes positions des savants et ce pour que le grand public puisse se faire une idée de la problématique et de ses conséquences, sans avoir à recourir aux différentes revues ou aux six volumes fort techniques des *Sources chrétiennes* que le P. A. de Vogüé a consacré récemment à la question.

On peut résumer ainsi la position de l'auteur: la *Regula Magistri*, source de la *Regula Benedicti*, trouve son origine en Gaule et a été écrite en deux ou trois étapes. Un de ces états a été utilisé par l'abbé du Mont-Cassin qui a puisé dans cette

regula pour en tirer la presque totalité de sa spiritualité (Prologue et cc. 1 à 7) tout en s'inclinant vers plus de charité sous l'influence de st. Augustin. Parfois Benoît ajouté ou supprime un passage comme le démontre le c. 2. Comme les *regulae* étaient des reflets d'une époque et d'une certaine évolution, on peut supposer que certaines sections de la *Reg. Ben.* sont postérieures à la mort de Benoît quant à la rédaction définitive comme la Liturgie et le début du c. 64 sur l'élection abbatiale ainsi que le c. 65 sur le *praepositus*. En posant des questions sur ce point, l'A. donne des arguments qui, sans être définitifs, feront réfléchir les chercheurs. De même quant à la datation de la vie de st. Benoît, l'A. refuse les dates traditionnelles et, comme la plupart de ses prédécesseurs, pense devoir avancer une date postérieure à 550, en fait environ 575 pour la mort du patriarche.

Des notes doctrinales de la version en langues française prolongent l'exposé de la spiritualité de la règle et des tables (mots français, mots latins, citations scripturaires) terminent ce volum. Si les auteurs ont voulu atteindre un large public, les savants y trouveront des études parues dans les quarante dernières années et, s'ils peuvent ne pas être toujours d'accord avec tel ou tel détail, ils seront intéressés par les vue ici exposées. Signalons que le texte latin est suffisamment souple pour être lu avec plaisir.

Isnes

Emile Browette

Vries, Josef de, Grundbegriffe der Scholastik 1980. XII, 120 S., Kartoniert, Ladenpreis DM 36,50 (für Mitglieder DM 21,50).

Wenn man das Bändchen zur Hand nimmt, ist man zunächst über zwei Dinge erstaunt: Daß auf nicht ganz 120 Seiten „Grundbegriffe der Scholastik“ abgehandelt werden sollen und daß für das wahrlich dünne Bändchen der stolze Preis von DM 36,50 (für Mitglieder DM 21,50) gefordert werden. Immerhin ist es jedoch ein renommierter Autor, der für das Ganze verantwortlich zeichnet. Er geht davon aus, daß es sich auch heute noch lohnt, „sich mit der ebenso scharfsinnigen wie in die Tiefe gehenden Gedankenarbeit der großen Scholastiker, insbesondere des Thomas von Aquin, auseinanderzusetzen“ (Vorwort VII), daß einerseits das Erbe der Scholastik noch durchaus lebendig ist, daß daher andererseits diese Scholastik keineswegs eine einheitliche Größe ist und die Interpretation ihrer Grundlehren immer noch zahlreiche Probleme aufgibt. Sich nicht ausschließlich, aber doch im wesentlichen auf Thomas von Aquin stützend, befaßt sich der Verfasser mit 19 Begriffen in ausführlichen Hauptartikeln, in denen auch zahlreiche andere Begriffe behandelt werden, die leicht aufzufinden sind, weil sie in die alphabetische Ordnung mit den Hinweisen auf die jeweiligen Hauptartikel aufgenommen wurden. Die Hauptartikel seien genannt: Abstraktion, Akt und Potenz, Allgemein(es), Analogie, Beziehung, Form, Individuation, Kausalprinzip, Kontingenz, Materie, Metaphysik, Sein (Seiendes), Seinsprinzip, Substanz und Akzidens, Teilhabe, Ursache, Urteil, Vollkommenheit, Wesen. Ein Namensverzeichnis und ein Verzeichnis der lateinischen Fachausdrücke beschließen das Opusculum, das nicht zuletzt durch seinen geringen äußeren Umfang Zeugnis von der Meisterschaft des Verfassers ablegt, die sich im übrigen auch in der Klarheit und Einfachheit seiner Sprache zeigt.

München

Werner Dettloff

The Church in Town and Countryside, edited by Derek Baker = Studies in Church History, Vol. 16, Oxford 1979, 486 S.

Der vorliegende stattliche Band bietet eine Auswahl von 34 Referaten und Vorträgen, die auf dem 17. und 18. Kongreß der Ecclesiastical History Society in Sheffield gehalten wurden. Grundthese der Tagungen über die Kirche in Stadt und Land war offensichtlich, daß das Christentum in seinen Anfängen eine „städtische Religion“ gewesen war, die sich in den spätantiken Städten etablierte. Diese Tatsache prägte die ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte und involvierte eine ganze Reihe von Problemen und Schwierigkeiten, als das Christentum daran ging, auch das Land zu erobern. Dieser für das Christentum entscheidende Prozeß wird in

einer Reihe von Referaten mit eindrucksvollen Beispielen belegt und dokumentiert, die von Nubien und Syrien über das spätantike Rom und Gallien bis nach England unter den Angelsachsen reichen. Andere Beiträge beschäftigen sich mit modernen, sehr speziellen Problemen der Kirche, vorrangig in Großbritannien, wie etwa der Stadtmission in Glasgow oder den Trinkern in englischen Städten im 1. Weltkrieg. Diese Referate gehen der grundsätzlichen Frage nach, wie das mittelalterlich-ländliche Christentum in der Neuzeit wiederum mit den überwiegend urbanen Lebensformen und Lebensgewohnheiten der modernen Welt konfrontiert wird und damit fertig zu werden versucht. Für die deutsche Kirchengeschichte verdient der Beitrag von Bernd Moeller – in ein nicht ganz einfaches Englisch übertragen – besondere Beachtung, der von der Bedeutung der Stadt für die Reformation handelt. Dabei geht er von der bekannten These aus, daß die deutsche Reformation primär ein städtisches Ereignis war. Denn in der deutschen Reformation fand eine Interaktion zwischen Stadt und Kirche statt, zumindest zwischen relevanten Gruppen in der Stadt und in der Kirche. Moeller will dabei beweisen, daß diese Interaktion ein sehr altes Thema der Kirchengeschichte ist. Er greift für seine Argumentation auf Max Weber zurück, der in dem Beitrag „Die Stadt“ aus dem posthum veröffentlichten Werk „Wirtschaft und Gesellschaft“ diese Stadt-Kirche-Beziehung eingehend erläutert. Die „Stadt“ ist dabei eine der Weberschen Idealtypen für eine Gemeinschaft. Sie hat ihre typische Gesellschaft, ihre eigene sozio-ökonomische Struktur und eigenen Gesetze, wodurch sie sich eindeutig vom Umland abhebt. Weber sieht für die ideale Stadt eine fast gleichlaufende Entwicklung und eine ungebrochene Kontinuität zwischen dem Altertum und dem Mittelalter, zumindest im Abendland. Hier schränkt Moeller ein, denn nach seiner Meinung kann nur die griechische Polis, nicht aber die römische Civitas mit der mittelalterlichen Stadt verglichen werden. In den Stadtstaaten der griechischen Antike aber erwuchs das Christentum. Mit dem Zerfall dieser Stadtgemeinden und dem Entstehen völlig neuer politischer Strukturen mußte sich auch die christliche Religion umstellen: sie wandte sich nun dem Land zu. Im westeuropäischen Bereich entwickelte sich jetzt die Form der „feudalen Adelskirche“. Als seit dem 10. Jahrhundert, ausgehend von Italien, eine neue Stadtkultur entstand und die Städte zu Zentren eines entwickelten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens wurden, da konnte sich die ländlich-feudale Kirche nicht mehr anpassen. Die tradierte, ländlich geprägte Kirchenorganisation konnte sich in die neue Stadt nicht mehr einfügen und wurde schließlich zum Fremdkörper in den Kommunen.

Für die Städte aber wurde es wichtig, nach der wirtschaftlichen und politischen Unabhängigkeit auch noch die religiös-kirchliche Freiheit und Eigenständigkeit zu erlangen, die teilweise in manchen Städten, insbesondere den Reichsstädten, schon im Spätmittelalter erreicht wurde. Die völlige Trennung von der landorientierten Kirche war nach Moeller der tiefere Grund und eigentliche Motor für die Reformation, was mit Sicherheit für die Reichsstädte zutrifft. Mit der Mitte des 16. Jahrhunderts bricht Moeller seine Darstellung ab, mit gutem Grund, denn neue Strukturen entstanden, nämlich der frühmoderne Staat und schließlich der absolutistische Staat, der gerade die städtischen Freiheiten radikal beschneidet und damit auch das religiös-kirchliche Leben entscheidend veränderte. Moeller wollte mit seinem Referat keine neuen Einblicke eröffnen, er versuchte auch keine neuen Forschungsansätze oder Thesen, doch bot sein Vortrag einen sehr gedrängten, aber höchst informativen Überblick über die Rolle der Stadt in der deutschen Reformation.

Erlangen

Rudolf Endres

Ecclesia semper reformanda. Vorträge zum Basler Reformationsjubiläum 1529–1979. Hrsg. von Hans R. Guggisberg und Peter Rotach. Friedrich Reinhardt Verlag Basel 1979, 168 S.

Der Stadtkanton Basel umfaßt außer der Stadt am Oberrhein auch die nördliche Vorortgemeinde Riehen, in der seit Jahrzehnten ökumenische Besinnung in für die Schweiz exemplarischer Weise praktische Tradition geworden ist. So kam es,

daß den aus Anlaß des 450jährigen Jubiläums der Basler Reformation in der Stadt vom Kirchenrat und seinem Präsidenten P. Rotach organisierten und gut besuchten öffentlichen Vorträgen ein halbes Jahr vorher bereits drei Vorträge in Riehen vorausgingen, welche die Reformation mehr aus heutiger und ökumenischer Sicht beleuchteten.

Gottfried Locher, heute Emeritus in Bern und früherer Pfarrer in Riehen, faßte reformatorisches Christentum aus historischer Sicht zusammen, indem er daraus Aufgaben für die Gegenwart formulierte (S. 103 ff.); Lukas Vischer, bis vor kurzem am Ökumenischen Rat in Genf und heute Leiter einer schweizerischen Evangelischen Arbeitsstelle für Ökumene in Bern, stellte den spezifisch reformierten Auftrag in der ökumenischen Bewegung heraus (S. 116 ff.) und Victor Conzemius, bis vor kurzem Ordinarius für KG in Luzern, schilderte in der von ihm gewohnten differenzierten, originellen und anregenden Weise „die Reformation aus katholischer Sicht“, indem er den Ruf Zwinglis „Tut um Gottes Willen etwas Tapferes“ auf die tapferen kleinen Schritte der Gemeinden, die sich ökumenisch begegnen, reduzierte und vor den theatralischen großen Gesten warnte.

In der vorliegenden Ausgabe sind jenen Aktualisierungen reformatorischer Bemühungen vier rein historische Vorträge vorangestellt, die „Wesen und Wirkung der Basler Reformation“ aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchten wollen. Bernd Moeller, Göttingen, eröffnete den Reigen, indem er den stadtgeschichtlichen Rahmen Basels mit dem Lübecks im 16. Jh. näher verglich. Richard Stauffer, Paris (ehedem Pfr. an der franz. Gemeinde Basels), paraphrasierte das „heute fast ganz vergessene“ (S. 28) erste Basler Bekenntnis von 1534 des Oswald Myconius und die beiden Basler Ordinarien für Neuere Geschichte Hans R. Guggisberg und Markus Mattmüller folgten mit Beiträgen zum 16. und 19. Jh. Während Guggisberg Basel nüchtern nicht als „Mittelpunkt“, wohl aber als einen „geistigen Brennpunkt zwischen Paris, Rom, Wittenberg und Genf mit eigenem Charakter“ vor Augen führt, indem er die „humanistische Kontinuität im konfessionellen Zeitalter“ (S. 70 f.) nachzeichnet, geht Mattmüller den Versäumnissen des Basler Obrigkeitspfarramts im 19. Jh. ebenso wie den zahlreichen, wenn auch relativ späten Aufbrüchen zu neuen Wegen nach, deren Aufzählung nicht gerade als vollständig anzusehen ist.

Kürzer fassen sich der Solothurner Weihbischof Otto Wüst in einem aus „Erneuerung und Einheit“ bestehenden Besinnungswort eines Katholiken zum Anlaß, in dem besonders die gemeinsame Zuwendung zum ökumenischen Einheitsgedanken als wichtigste Innovation gegenüber früheren Reformationsjubiläen hervorgehoben wird, während J. M. Lochman in seiner Jubiläumsansprache an die Basler Synode vor allem dem zuletzt durch E. Staehelins Gesamtwerk vertretenen Reich-Gottes-Gedanken seine bekanntesten gesellschaftsverändernden Kategorien beilegt.

Insgesamt ein Band, der in seiner Vielfalt der Aspekte und Materialien anregend für weitere Reformationsjubiläumsbände anderer Regionen und Städte sein könnte!

Basel

Karl Hammer

Das Verdienst des Vortrages von André Séguenny: *Spiritualistische Philosophie als Antwort auf die religiöse Frage des XVI. Jahrhunderts*. Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge Nr. 71. (Steiner) Wiesbaden 1978, 36 S., ist es, erneut auf dem Problem der Bestimmung des Spiritualismus des 16. Jh.s aufmerksam zu machen. Die bestehende Diskussionslage wird so gekennzeichnet: Seit dem Anfang des 16. Jh.s gibt es eine spiritualistische Bewegung, aber es ist nicht gelungen, sie genau zu erfassen. Sie ist vor allem auch für die weitere philosophische Entwicklung von Bedeutung.

Entstanden ist der Spiritualismus wie die Reformation in der damaligen Krise der Religion, bzw. der der Philosophie und Theologie. Verkürzt und darum schief wirken in diesem Zusammenhang manche Parallelisierungen der Lösungsversuche Luthers und der Spiritualisten gegenüber der bestehenden Skepsis. Nach den Wurzeln des Spiritualismus wird nicht ernstlich gefragt. Durch die Beschränkung auf

Denk, Entfelder und Franck kommt das Phänomen Spiritualismus in seiner Breite (Abendmahlsauffassung!) gar nicht in den Blick. Beachtlich ist hingegen, daß nach der „Philosophie“, dem Verständnis von Gott und Sein bei den Spiritualisten gefragt wird. Die göttliche Liebe setzt den Menschen, freilich nicht nach seinem natürlichen sondern nach seinem geistigen Wesen, als Gegenüber voraus. Die absolute Transzendenz wird selbst transzendental und somit dem geistigen Menschen zugänglich. Dies geschieht allerdings nicht in abstrakter Erkenntnis, sondern im Lebensvollzug. Aber das wird mit einem Zitat aus der „Deutsch Theologia“ belegt! Dem Vf. ist für seine, hoffentlich eine neue Diskussion über den Spiritualismus provozierenden Thesen zu danken.

Münster/W.

Martin Brecht

Die aus einer Bonner Dissertation hervorgegangene Arbeit von G. A. Krieg, *Der mystische Kreis. Wesen und Werden der Theologie Pierre Poirets* [(= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus Bd. 17), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 230 S.], untersucht in Verbindung von Biographie und genetischer Sicht des literarischen Werkes die innere Kontinuität poiretianischen Denkens. Hatte man sich bislang zumeist Einzelaspekten seines Schaffens gewidmet, so wird hier umsichtig die aus allen Schriften und Editionen erfaßbare Theologie religiöser Erfahrung, des Weges der Begegnung Gottes mit der für Gott freien Seele des Menschen, in ihrer argumentativen Entwicklung unter Einbezug von Poirets Gegnern und Gewährleuten wie auch in subtiler Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung nachgezeichnet. Die Bedeutung Poirets wird in seinem Versuch der Verbindung von Mystik und Cartesianismus erkannt. Sein Bemühen, der Moderne religiöse Erfahrung durch eine rationale Methodologie zugänglich zu erhalten, geriet rasch in Vergessen, wohl nicht zuletzt deshalb, weil sein hochgeschultes spekulatives Denken nur in den wenigsten Fällen von den Frommen im Lande verstanden wurde. Darin liegt gewiß auch der Grund, daß Poiret sich mehr durch die von ihm besorgten Editionen anderer Mystiker als durch seine eigenen Schriften einen Namen als Tradent erwarb.

Bonn

H. Faulenbach

Alfred Schindler (Herausg.): *Monotheismus als politisches Problem?* Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie (= Studien zur evangelischen Ethik Band 14), Gütersloh (Gerd Mohn) 1978, 234 S.

In diesem von A. Schindler (jetzt Bern) herausgegebenen und von ihm und seinen einstigen Heidelberger Mitarbeitern J. Badewien, E. L. Fellechner, M. Gertges, R. Hartmann, H.-U. Perels und F. Scholz bestrittenen Diskussionsband ist die einstmals vielerörterte These Petersons von der (prinzipiellen) Erledigung jeder „politischen Theologie“ (verstanden im Sinne des Mißbrauchs der christlichen Verkündigung zur Rechtfertigung einer geschichtlichen Situation) durch eine eigentlich so zu nennende trinitarische Gottesvorstellung der bisher umfassendsten und vielleicht abschließenden Prüfung unterzogen worden. Die Einzelbeiträge befassen sich mit der „Entstehung des Monotheismus-Aufsatzes“ (S. 14–22), der Prüfung von Petersons historischem Beweismaterial nach These und Belegen von Aristoteles bis Augustin (S. 23–70), mit „Methode und These Petersons als Spiegel dogmatischer Entscheidungen“ (S. 71–75), Petersons theologischem Weg (S. 76–148), der „Theologie Carl Schmitts“ (S. 149–169), dessen berühmte „Politische Theologie“ (1922) Peterson bei der Formulierung seiner These mit im Auge hatte, und endlich mit „Bemerkungen zur Funktion der Peterson-These in der neueren Diskussion um eine Politische Theologie“ (S. 170–201). Das Ganze wird eingeleitet durch eine kluge „Einführung“ des Herausgebers (S. 9–13) und durch eine Serie von (vor allem bibliographischen) Anhängen bereichert. Das Ergebnis der Überprüfung ist, daß die – aus dem konkreten Herausgefordertsein der Anfangsjahre des „Dritten Reiches“ wohl begreifliche – These Petersons nur als ein produktives Mißverständnis bezeichnet werden kann, so sehr es sich nach wie vor lohnt, sich gründlich mit ihr auseinanderzusetzen. Aber daß ein kausaler Zusammenhang bestünde zwischen

Eusebs von Caesarea, des „Kronzeugen“ Petersons, mangelhaftem Glaubensbekenntnis, seinem „arianischen“ Monotheismus, und seiner fatalen „politischen Theologie“, während umgekehrt das korrekte Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott auch das – zumindest prinzipielle – Ende aller politischen Theologie im negativen Sinne bedeute, das läßt sich historisch nicht verifizieren und ist wohl auch sachlich – zu schön, um wahr zu sein! – Ich kann dem in allem nur völlig zustimmen (Einzelausstellungen tun nichts zur Sache) und hoffen, daß dieser gehaltvolle Band bei den immer wieder unvermeidlichen Überlegungen und Erörterungen über den Weg des antiken Christentums (innerhalb des Imperium Romanum) zur Reichskirche, über die Ideologiekritik als Aufgabe der Theologie, über die politischen Folgen des Evangeliums usw. die gebührende Beachtung finden möge.

Marburg

Adolf Martin Ritter

Zeitschriftenschau

Herbergen der Christenheit 1977/78. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte. In Verbindung mit Herbert von Hintzenstern, Helmar Jung-hans und Wolfgang Ullmann herausgegeben von Karlheinz Blaschke (Beiträge zur deutschen Kirchengeschichte herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft für Kirchengeschichte der Evangelischen Landeskirchen und der Arbeitsgemeinschaft für das kirchliche Archiv- und Bibliothekswesen in der DDR, Band XI) Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1978, 167 pp., 24 Abb.

Der Band enthält: S. 7–32: Norbert Buske, *Kenz als mittelalterlicher Wallfahrtsort und späterer Gesundbrunnen*

Buske, der ausgewiesene Kenner pommerscher Kirchengeschichte (vgl. *Herbergen der Christenheit* 1973/4, p. 9 ff.) behandelt die Geschichte des bedeutendsten mittelalterlichen Wallfahrtsortes auf dem Gebiet der heutigen Greifswalder Landeskirche, Kenz bei Barth, wo im Mittelalter die „Maria Pomerana“ verehrt wurde und man in einer mineralhaltigen Quelle Heilung von Lahm- und Blindheit suchte. Die Wallfahrten nach Kenz haben nach B. um 1400 eingesetzt. Der eigentliche Anziehungspunkt war das schon im 17. Jahrhundert verlorengegangene Marienbild für das eine ausschließliche Wallfahrtskirche errichtet wurde, die keinerlei pfarramtlichen Zwecken diente. Gegen die bisherige Forschung kann Vf. den Bau dieser Kirche schon für die allerersten Jahre des 15. Jh. wahrscheinlich machen und ihre Abhängigkeit von der Stralsunder Marienkirche und der nur wenige Jahre zuvor errichteten prächtigen Wallfahrtskirche in Wilsnack erweisen. Noch in der ersten Hälfte des 15. Jh. erlebte Kenz, inzwischen mit verschiedenen Ablassprivilegien ausgestattet, seinen Höhepunkt als Wallfahrtsort. 1405 war auf der Reise nach Kenz Herzog Barnim VI. gestorben und in der Kenzer Wallfahrtskirche begraben worden. So bekam Kenz als Begräbnisstelle der pommerschen Herzogsfamilie zusätzliche Bedeutung. Vf. vermutet hierin den Grund, warum das Gnadenbild zur „Maria Pomerana“ wurde. Nachdem seit Anfang des 16. Jh. die Wallfahrten nach Kenz anscheinend immer mehr zurückgegangen waren, verlor Kenz durch die Einführung der Reformation in Barth (1533) alle frühere Bedeutung. In den 70er Jahren des 16. Jh. wurde aus der ehemaligen Wallfahrtskirche eine evangelische Pfarrkirche. Der dreißigjährige und der Brandenburgisch-Schwedische Krieg verwüsteten Kenz wahrscheinlich total. Als man in den achtziger Jahren Kenz – nun in Schwedisch-Vorpommern gelegen – wieder aufbaut, erinnert man sich auch des heilkräftigen Brunnens. Im Laufe des 18. Jh. entsteht so ein beliebter Kurort für die führenden Schichten im schwedischen Vorpommern. Die Angliederung an Preußen seit 1815 und das Aufkommen von Seebädern in der unmittelbaren Umgebung seit Ende des 18. Jh. lassen Kenz als Kurort uninteressant werden. Der Aufsatz wird ergänzt durch ein reichhaltiges Literaturverzeichnis zur Geschichte

von Kenz und durch Photographien alter Stiche des Kurortes und einer in der Kenzer Wallfahrtskirche bis in die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts aufbewahrten Pietà, die man häufig fälschlich für das verlorene mittelalterliche Gnadenbild hielt.

S. 33-46: Hans-Joachim Beeskow, *Einige Bemerkungen zum Zehdenicker Altartuch im Besitz des Märkischen Museums Berlin*

Vf., stellvertretender Direktor des Märkischen Museums Berlin, das das 1884 erstmals erwähnte Zehdenicker Tuch seit 1933 aufbewahrt, stellt in vorliegendem, auf einen 1974 vor der Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte gehaltenen Vortrag zurückgehenden Aufsatz dieses für die Mark Brandenburg einzigartige Kunstwerk aus Anlaß einer zum einhundertjährigen Jubiläum des Märkischen Museums im Jahre 1974 eröffneten Dauerausstellung vor. Es handelt sich um ein etwa 3,8 x 1,6 m großes in einer Kombination aus Filet- und Weißstickerei hergestelltes Tuch aus dem Ende des 13. Jh. (dazu die technisch sehr guten Abbildungen 6-20), das Vf. am ehesten in Frankreich entstanden annehmen möchte. 76 aufgenähte Leinensterne zeigen Motive aus dem Leben Jesu und der Maria. An Hand ikonographischer und technologischer Untersuchungen kann Vf. feststellen, daß das Tuch größer als ursprünglich geplant hergestellt wurde. Die Ursache für die Vergrößerung sieht Vf. darin, den am Rand des Tuches umlaufenden auf die Eucharistie bezogenen Text um die Worte „qui dubitat reus est“ zu erweitern, die sich seiner Meinung nach gegen Kritiker der seit 1215 gültigen Formulierung der Transsubstantiationslehre richten könnten. U. U. kämen hier aber auch (bezeugte) Zweifler am klosterbegründenden Zehdenicker Blutwunder in Frage. Vf. denkt an Katharer, was aber unwahrscheinlich erscheint. An Hand technologischer Untersuchungen des Tuches kann Vf. das Tuch gegen die bisherige Forschung, die es als Fasten- oder Hungertuch ansah, überzeugend als Altartuch interpretieren (Abb. 21-24).

S. 47-63: Wolfgang Gericke, *Thomas Müntzer als Theologe des Geistes und seine Sicht von der Erziehung der Menschheit*

In seinem auf einen im März 1975 vor der Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte gehaltenen Vortrag zurückgehenden Aufsatz will Vf. Müntzers Auffassung von der pädagogischen Funktion des Heiligen Geistes für die kommende Kirche der Auserwählten aufzeigen. Nach einem Blick auf Müntzers theologische Anfänge und seine seit 1519 zu beobachtende Hinwendung zu Luther beschreibt Vf. Müntzers weitere Entwicklung bis zu den Ereignissen von Allstedt 1523. Inzwischen in scharfem theologischen Gegensatz zu Luther will Müntzer in Allstedt die seit den apostolischen Zeiten verlorengegangene reine Kirche des Geistes wiederherstellen, in der Gott durch seinen Heiligen Geist unmittelbar weiterwirkt. So bezeichnet Vf. Müntzer als „Geisttheologen“, der im Gegensatz zu Luther das theologische Schwergewicht auf den 3. Artikel legte. Für Müntzer wirkt der Geist direkt und ohne äußere Mittel wie Sakramente, Amt und Kirche. Der Geist erzieht die Auserwählten zu Gliedern dieser Geistkirche, er hat für Müntzer eine vorwiegend pädagogische Funktion, so daß Vf. von einer „Pädagogik des Geistes“ bei Müntzer spricht, die er in der Tradition des Spiritualismus eines Joachim von Fiore, der joachitischen Bewegung und der Mystik sieht. Die Vorstellung von der „Pädagogik des Geistes“ durch die der Mensch „christförmig“ bzw. „christgleich“ wird, sieht Vf. noch bei Lessing und den deutschen Idealisten und in ihrer säkularisierten Form bei Karl Marx weiterwirken. Die Kirche ist so für Müntzer eine Erziehungsanstalt, in der die auserwählten Glieder vom Heiligen Geist erzogen werden und in der das Reich Christi verwirklicht wird. Diese Kirche ist eine sichtbare Art „Elite-Gemeinschaft“. Als radikale Konsequenz aus dieser pädagogischen Geisttheologie ergibt sich Müntzers Forderung, alle die auszurotten, die sich dem Erziehungswerk des Geistes widersetzen. Da nur der vom Heiligen Geist Erzogene Glied dieser Geistkirche sein kann, lehnt Müntzer folgerichtig die Kindertaufe ab. Die Taufe kann nur empfangen, wer in der „Zucht“ des Heiligen Geistes steht. Müntzer eröffnet hier für Vf. einen bedenkenswerten Mittelweg zwischen Kinder-, und Erwachsenentaufe.

S. 65–100: Hans-Günter Leder, *Zum Stand und zur Kritik der Bugenhagenforschung*

Vf. will in seinem überarbeiteten und auf den Stand von 1974 gebrachten Vortrag von 1971 einen kritischen Überblick über den Stand der Bugenhagenforschung seit 1958 geben, als man des 400. Todestages Bugenhagens auch literarisch vielfältig gedachte. Der größte Teil der vom Vf. in einem Anhang aufgeführten 54 seit 1958 über Bugenhagen erschienenen Titel stand im Zusammenhang mit dem Gedenkjahr 1958 und bietet kaum wissenschaftlich weiterführende Beiträge. Diese Gedenkliteratur vermittelt allgemein den Eindruck einer problemlosen und im Grunde abgeschlossenen Bugenhagenforschung. Die eigentliche wiss. Bugenhagenliteratur dagegen zeigt Desiderate von beträchtlichem Ausmaße. Das Schwergewicht der Forschung lag bisher auf Bugenhagens umfangreichem erhaltenen Briefwechsel und seiner kirchenordnenden Tätigkeit, wofür sich die Gründe bis ins 16. Jh. zurückverfolgen lassen. Aber die Forschung verfügt bis heute über keine kritische Gesamtausgabe der Werke Bugenhagens. Seit 1966 steht wenigstens ein durch E. Wolgast besorgter Neudruck der Vogt'schen Ausgabe der Briefe Bugenhagens von 1888 zur Verfügung, dem in einem Anhang die seither bekanntgewordenen Briefe des Reformators beigefügt wurden. Etwas besser ist es dagegen mit kritischen Ausgaben seiner Kirchenordnungen bestellt. Die biographische Forschung ist laut Vf. im 19. Jahrhundert stehengeblieben und hat die Ergebnisse der neueren reformationsgeschichtlichen Forschung kaum aufgenommen. Fast völlig fehlen bisher Untersuchungen über Bugenhagen als Theologe und hier besonders als Exeget. Die Arbeit Holfelders (1972) über Bugenhagens Psalmeninterpretation, in der Holfelder Bugenhagens theologische Selbständigkeit gegenüber Luther erstmals deutlich herausgearbeitet hat, würdigt Vf. ausführlich als wichtigen Schritt in der neueren Bugenhagenforschung, in der auch die Frage nach Bugenhagens Verhältnis zum Humanismus und seine Stellung in politischen Fragen noch weithin ungeklärt sind und vor der Herstellung einer kritischen Edition der Werke des „Doctor Pomeranus“ wohl auch nicht zu klären sind.

S. 101–132: Wolfgang Schössler, *Zur Entwicklungsgeschichte des Domkapitels Brandenburg in der Zeit des Spätfeudalismus*

Mit der überarbeiteten Fassung seiner 1974 an der Sektion Geschichte, Bereich Archivwissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin eingereichten Diplomarbeit will der wissenschaftliche Archivar am Domstift Brandenburg einen „theoretischen Vorlauf“ für das für die Zeit des „Spätfeudalismus“ reichhaltige Archiv des Domkapitels geben, die Quellen nach archivwissenschaftlichen Methoden zugänglich zu machen, „indem die Entwicklungsgeschichte des Domkapitels unter institutsgeschichtliche Gesichtspunkten dargestellt werden soll“ (p. 101). Das Brandenburger Domkapitel, das durch die Reformation seine eigentlichen kirchlichen Funktionen verloren hatten, wird für die Epoche des „Spätfeudalismus“, die für Vf. von der Zeit der Reformation bis zum Ende des Feudalismus in Preußen zu Beginn des 19. Jh. reicht, als eine feudale Standesherrschaft bestimmt, die auch über außerökonomische Herrschaftsrechte verfügte. Ausführlich beschreibt Vf. Rechtsstellung und innere Organisation des Domkapitels in seinem neuen Charakter einer Patrimonialherrschaft, dessen Aufgabe seit der Reformation darin bestand, die finanzielle Versorgung der Domherren zu sichern. Einen breiten Raum nimmt die detailliert belegte Beschreibung der Verwaltung des Besitzes ein, auch des außerökonomischen wie z. B. Gerichtsherrschaft, Polizei- und Kommunalverwaltung, Kirchen- und Schulpatronat. Vf. kommt zu dem Schluß, daß das Domkapitel eine machtsichernde Funktion für den brandenburgisch-preußischen Absolutismus hatte und mit seiner Rolle in den ständischen Versammlungen als „verlängerter Hebel des Fürstenstaates“ anzusehen ist. Mit seinen schulischen Einrichtungen hatte das Domstift auch große Bedeutung für die Ausbildung des Nachwuchses der „Feudalklasse“. Da feudale Strukturen auch nach der Umwandlung des Domkapitels in eine unter staatlicher Aufsicht stehende „kapitalistische Rentwirtschaft“ nach dem Übergang zum Kapitalismus noch bis in das 20. Jh. erhalten blieben, folgert Vf. als Archivwissenschaftler, daß eine Aufteilung der Bestände

des Domarchivs zwischen feudalistischer und kapitalistischer Epoche nicht zweckmäßig sei.

S. 133–155: Hans John, *Der Dresdener Kreuzkantor Gottfried August Homilius und seine Bedeutung für die evangelische Kirchenmusik*

Vf. gibt ein kurzes Resümee seiner Promotionschrift B, „Gottfried August Homilius und die evangelische Kirchenmusik Dresdens im 18. Jahrhundert“, die ein mehrere hundert Titel umfassendes Werkregister dieses heute weitgehend vergessenen Schülers Johann Sebastian Bachs enthält, das Homilius (1714–1785) als Komponist in allen Gattungen evangelischer Kirchenmusik zeigt. Vf. gibt einen kurzen Überblick über Jugend des sächsischen Pfarrersohns, die Schulzeit in der Dresdener Annenschule, in der im 18. Jh. die Pflege geistlicher Musik eine hervorragende Rolle spielte. Nach Lehrjahren bei Bach in Leipzig wird Homilius, inzwischen vornehmlich als Organist bekannt, 1742 Organist an der Dresdener Frauenkirche, wobei Vf. auch die wirtschaftliche Existenz eines Organisten im 18. Jh. beleuchtet. 1755 wird Homilius Kreuzkantor in Dresden mit den entsprechenden Lehrverpflichtungen an der angegliederten Kreuzkirche und Director musices an den drei Dresdener Hauptkirchen. Als Komponist steht Homilius nach Auffassung des Vf. stilistisch am Übergang zur Frühklassik, aber doch stärker als andere Kirchenmusiker in der zweiten Hälfte des 18. Jh. dem Erbe Bachs verpflichtet, ein „natürlich gewachsenes Produkt einer dialektischen Verschmelzung von Altem und Neuem...“ (p. 153). Das theologische- und liturgiegeschichtliche Umfeld der zweiten Hälfte des 18. Jh., dem in der neueren Forschung zunehmend mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird, deutet Vf. an.

S. 157–167: Kurt Wartenberg, *Das Katechetenseminar in Zeitz 1721 bis 1828*

Wahrscheinlich nach dem Vorbild V. E. Löschers, der 1718 auf privater Basis ein Consortium Theologicum in Dresden begründet hatte, um eine praktische Ausbildung künftiger Pfarrer nach dem eigentlichen Universitätsstudium zu ermöglichen, wurde auch im Kirchengebiet von Zeitz-Naumburg, nach Auskunft der erhaltenen Akten wohl im Jahre 1721, ein Seminarium Theologicum oder Catechetium zur praktischen Ausbildung des Pfarrernachwuchses gegründet. Ob das bei Löscher in Dresden erkennbare pietistische Anliegen auch in Zeitz eine Rolle spielte, ist nicht zu ermitteln. Aus den Akten teilt Vf. manches über Organisation und Pflichten des Seminars, über Prüfungsakten und die dauernden finanziellen Probleme mit. Nachdem Zeitz-Naumburg 1815 zu Preußen gekommen war, bestand durch das 1817 als Ersatz für die verlorengegangene Universität in Wittenberg gegründete Predigerseminar für das kleine Zeitzer Seminar keine Notwendigkeit mehr; 1828 wurde es endgültig aufgelöst. In einem Anhang (p. 160–165) teilt Vf. Namen und Lebensdaten von 109 ermittelten Kandidaten mit, die in den wenig mehr als einhundert Jahren seines Bestehens das Zeitzer Seminar durchlaufen haben.

Poltringen bei Tübingen

Hanns Christof Brennecke

Archiv für Liturgiewissenschaft 20/21, 1978/1979.

S. 9–27: F. Lilienfeld, *Εὐλογία und εὐλογεῖν im gottesdienstlichen Handeln der orthodoxen Kirchen. Der Segen in der Ostkirche und sein Bezug auf Schöpfungswirklichkeit und Heil* (Vortrag der Tagung „Liturgie und Schöpfungswirklichkeit in der Abtei Maria Laach, 19. Juni 1977). S. 28–55: A. Angenendt, *Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter* (Antrittsvorlesung auf dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bochum). S. 56–80: K. J. Benz, *Kaiser Konrad II. (1024–1039) als kirchlicher Herrscher. Der Straßburger Adventsstreit und die Synode von 1038 im Kloster Limburg an der Haardt* (In der Regelung der strittigen Fragen des Adventsbeginns schließt sich der Kaiser – wohl im Interesse der Einheitlichkeit im Reich – der kirchlichen Mehrheit an und lehnt den liturgischen Sonderbrauch des Bistums Straßburg ab, durch den korrekten Weg

einer Synodalentscheidung). S. 81–94: A. A. Häussling, Normen der Häufigkeit liturgischer Feiern (kommt zu drei Häufigkeitsnormen: Der wesensgerechte Gottesdienst ist so häufig, wie innerhalb des Lebensbereiches der Kirche situationsändernde Anlässe gegeben sind. Die Häufigkeit liturgischer Feiern vermindert sich mit der steigenden liturgischen Wertigkeit des jeweiligen Gottesdienststyps. Gottesdienst ist unstatthaft, wenn die rechte Proportionalität der Grundakte kirchlicher Selbstverwirklichung nicht gewahrt bleibt). S. 95–114: W. Heim, Volkswiderstand gegen die Abschaffung religiöser Festtage in der Schweiz (erhebliche und erfolgreiche Widerstände gegen die Abschaffung katholischer Feiertage in verschiedenen Kantonen, wobei sich verschiedenartige Interessen überschneiden). S. 115 f.: L. Eizenhöfer, Zur dritten Auflage des Sacramentarium Veronese (Herder, Rom, 1978). S. 117–120: R. F. Reichert, Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe (kritische Edition der Erstaussgabe ca. 1480; hsg. u. eingeleitet von F. R. Reichert: *Corpus Catholicorum* 29, Münster 1967). – S. 122–388 umfassender Literaturbericht.

München

Georg Schwaiger

Byzantinologica. Revue internationale des Etudes Byzantines 40 (Prag 1979).

S. 1–12: B. Baldwin, Leontius Scholasticus and his Poetry. S. 13–21: I. Rochow, Zum Fortleben des Manichäismus im Byzantinischen Reich nach Justinian I. (Im Byz. Reich läßt sich die Existenz von Manichäern nach Justinian nur gegen Ende des 6. Jh.s noch eindeutig nachweisen. Für das 7. Jh. liegen nur noch vereinzelte Hinweise auf Manichäer in Ägypten und Nordafrika vor, während im 8. Jh. manichäische Betätigung innerhalb des Byz. Reiches nicht mehr bezeugt ist.). S. 28–32: A. Popov, Deux forteresses bulgares mentionnées par Manuel Philès et Georges Pachymère (zur Lokalisation der bulgarischen Festungen Kolina und Rjachovo und zu den bulgarisch-byzantinischen Beziehungen im späten 13. und frühen 14. Jh., mit Karten nach S. 160). S. 161–182: F. Winkelmann, Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung. (Als die arabische Eroberung der byzantinischen Ostprovinzen begann, zeigte sich nach der vorübergehenden Stärke des Reiches unter Herakleios die tiefe Schwäche, ja Krise des byzantinischen Staates: unzureichende zivile und militärische Verwaltung in Ägypten, keine geschlossene Verteidigung, Habgier und Zerstrittenheit der Beamten; das führte bei vielen Ägyptern zu zusätzlicher Resignation, die der Tod des Herakleios und die einsetzenden Thronkämpfe noch verstärkten. Endgültig wurde die christliche Bevölkerung Ägyptens durch den Ausschluß aus der orthodoxen Reichskirche im monophysitischen, monotheletischen und monenergetischen Streit isoliert. „Es wäre zu fragen, was ihnen auf die lange Sicht mehr geschadet hat, die Besetzung durch die Araber oder diese endgültige Verbannung in die ideologische Isolation“ S. 182). S. 183–198: A. Jacobs, Kosmas Indikopleustes, Die Christliche Topographie, in slavischer Übersetzung (zur Neuausgabe der Topographie Chrétienne, besorgt von Wanda Wolska-Conus, Band I–III; *Sources Chrétiennes* nr. 141, 159, 197; Paris 1968–1973).

München

Georg Schwaiger

Studia Theologica 33, 2 (Oslo 1979).

S. 85–99: H. Räisänen, Zum Gebrauch von *Ἐπιθυμία* und *Ἐπιθυμῆν* bei Paulus (Ergebnis: Es gibt außerhalb von Röm 7 nichts, was eine nomistische Auffassung der *epithymia* an jener Stelle forderte – oder auch einmal rechtfertigte. Auch in Röm 7, 7 f ist, wie an allen anderen Stellen, ein „antinomistisches“ Verständnis das natürliche. Die Interpretation Bultmanns wurzelt offenbar in lutherisch-existentialer Systematik). S. 101–131: K. Jeppesen, How the Book of Micah Lost its Integrity: Outline of the History of the Criticism of the Book of Micah with Emphasis on the 19th Century. S. 133–147: M. Parvio, The Basic Sources of the Finnish Medieval Mass Tradition (die mittelalterliche finnische Meßliturgie kommt am deutlichsten zum Ausdruck im Missale des Bistums Abo, Missale Aboense, gedruckt 1488; sie steht ganz in der Tradition der lateinischen Kirche und ist erkenn-

bar mitgeprägt von der Liturgie des Dominikanerordens). S. 149–164: R. J. Hoffman, *Meméristai ho Christós? Anti-Enthusiast Polemic from Paul to Augustine* (Hauptthema der „anti-enthusiastischen“ Polemik zwischen Paulus und Augustinus ist, daß die Gaben des Geistes nutzlos sind ohne Werke der Nächstenliebe; in Beantwortung der Frage Cyprians „Qui non habet quomodo dat?“ bekennen die katholischen Apologeten mit Augustinus, daß Gott allein der Gebende sei).

München

Georg Schwaiger

Studia Theologica 34 (Oslo 1980).

S. 1–11: A. S. Kapelrud, *Creation in the Ras Shamra Texts* (die Ras Shamra-Texte stellen keine eigentlichen Schöpfungserzählungen dar, sondern bilden in einer „creative analogy“ für die Menschen ihrer Zeit Lebensgrundlage unter dem Tempelkult). S. 13–38: J. Jervell, *The Mighty Minority* (zum bedeutenden Einfluß jüdischen Gedankenguts auf die frühchristliche Literatur an der Wende des 1. Jahrhunderts). S. 39–71: P. Lönnig, *Zur Denkbarkeit Gottes – ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg und Eberhard Jüngel* (vergleichende Auseinandersetzung in leitenden Motiven in der Gottesvorstellung bei W. Pannenberg [Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972] und E. Jüngel [Gottes Sein ist im Werden, Tübingen 1967²; Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1978³]). S. 73–109: K. Aartun, *Studien zum Gesetz über den großen Versöhnungstag Lv 16 mit Varianten. Ein ritualgeschichtlicher Beitrag* (Ritualgesetz in Lv 16 mit Varianten in Lv 23, 27–32 und Num 29, 7–11 ist eine sekundäre Erscheinung. Zwei Rituale, welche ihrem Typus nach ursprünglich zur Ausführung in tiefster Notsituation bestimmt waren, sind in exilischer oder nachexilischer Zeit wegen der geänderten kultischen Aktualität miteinander kombiniert und teilweise bearbeitet worden. Letzteres erfolgte als natürliche Reaktion auf die rituellen Probleme in der nunmehr sehr bedrohlichen Situation der allgemeinen kultischen Unreinheit). S. 111–128: E. Meile, *Isaaks Opferung. Eine Note an Nils Alstrup Dahl* (im Anschluß an dessen Essay „The Atonement – An Adequate Reward for the Akedah?“; in: *The Crucified Messiah and other Essays*. Minnesota 1974). S. 129–152: T. Christensen, *Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica, lib. VIII–IX, of Eusebius* (in seiner Übersetzung der libri VIII–IX der H. E. erweist sich Rufinus als gelehrter, kritischer Denker, der mit der Theologie des Ostens und Westens vertraut ist). S. 153–171: F. Hale, *The Impact of Kierkegaard's Anticlericalism in Norway* (nur beschränkter Einfluß von Kierkegaard's „Antiklerikalismus“ in Norwegen; die enge Verbindung Kirche-Staat bleibt).

München

Georg Schwaiger

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Dr. habil. Arnold Stötzel, Wolfratshauer Str. 214, 8000 München 71; Privatdozent Dr. habil. Wolfgang Wischmeyer, In der unteren Rombach 6 A, 6900 Heidelberg; Dr. Rudolf Riedinger, Odenwaldstr. 5, 8700 Würzburg; Studiendirektor Dr. phil. Hans Joachim Berbig, Steinwaldstr. 20, 8590 Marktredwitz; Prof. Dr. Ulrich Bubenheimer, Peter-Rosegger-Str. 155, 7410 Reutlingen; Dr. Karl Hausberger, Helmtrudenstr. 4, 8000 München 40; Prof. D. Dr. h. c. Wilhelm Schneemelcher, Böckingstr. 1, 5340 Bad Honnef; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Institut für Kirchengeschichte, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22; Prof. Dr. Reinhard Hübner, Universität Eichstätt, Ostenstr. 26–28, 8078 Eichstätt.

Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte

Ein hochinteressantes Kapitel politischer Auseinandersetzung zwischen zwei befreundeten Theologen in den ersten Hitlerjahren bietet Band 7 der Reihe B, Darstellungen:

Jens Holger Schjørring Theologische Gewissensethik und politische Wirklichkeit

Das Beispiel Eduard Geismars und Emanuel Hirschs.
354 S., geb. DM 58,-; bei Subskr. der Reihe DM 49,-

Zu diesem Buch bitten die Erben Emanuel Hirschs um folgende Mitteilung:

»Infolge eines Rechtsirrtums des Verf. wurde verschiedentlich aus unveröffentlichten Briefen und Manuskripten von Emanuel Hirsch zitiert, obwohl die Zustimmung der berechtigten Erben hierfür nicht erteilt worden ist und nicht erteilt werden kann. Verfasser und Verlag bedauern die Verletzung des Urheberrechts und weisen darauf hin, daß die aus unveröffentlichten Quellen zitierten Abschnitte wegen fehlender Zustimmung der Berechtigten im Sinne der §§6 und 12 des Gesetzes über Urheberrecht und verwandte Schutzrechte weiterhin unveröffentlicht sind.«

V&R

Vandenhoeck&Ruprecht · Göttingen und Zürich

Handwritten signature

