

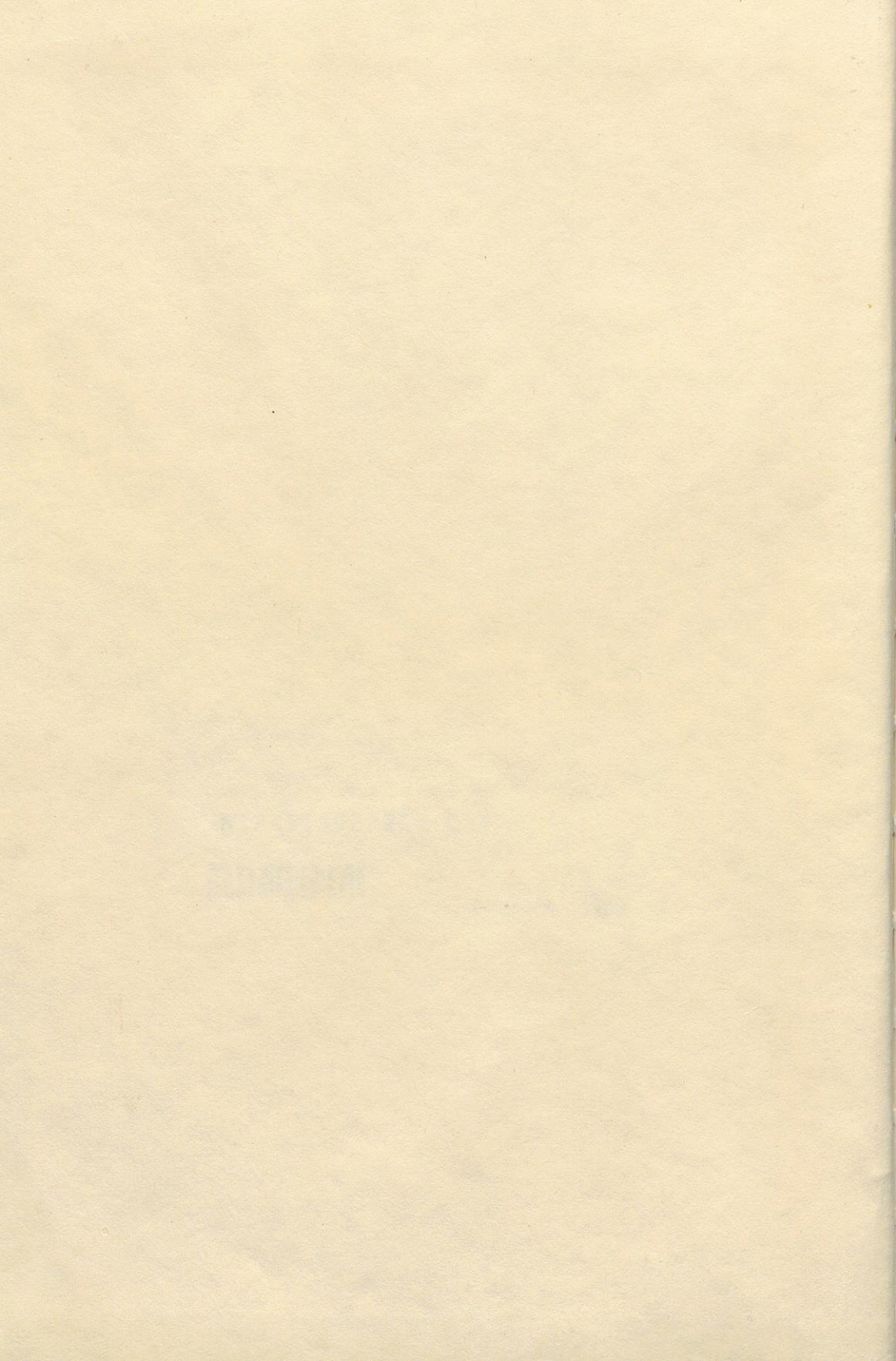
N12<515927964 021



ubTÜBINGEN







552 100a

# Zeitschrift für Kirchengeschichte

TR

## Reformations- jubiläen

Herausgegeben von  
Georg Schwaiger

Hans-Jürgen Schönstädt  
Das Reformationsjubiläum 1617  
Geschichtliche Herkunft und  
geistige Prägung

Hans-Jürgen Schönstädt  
Das Reformationsjubiläum 1717  
Beiträge zur Geschichte seiner  
Entstehung im Spiegel landes-  
herrlicher Verordnungen

Wichmann von Meding  
Jubel ohne Glauben?  
Das Reformationsjubiläum 1817  
in Württemberg

Hans Wolter  
Das Reformations-Jubiläum von  
1817 in der Freien Stadt  
Frankfurt am Main

Gottfried Maron  
Luther 1917  
Beobachtungen zur Literatur  
des 400. Reformationsjubiläums

93. Band 1982 Heft 1 108 108 Verlag W. Kohlhammer

28. Okt. 1982 54

Zeitschrift für Kirchengeschichte

ISSN 0044-2925

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

93. Band (Vierte Folge XXXI) Heft 1

---

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Gottfried Maron, Exerzierplatz 30, 2300 Kiel 1; Wichmann von Meding, Hainholzer Damm 13, 2200 Elmshorn; Prof. Dr. Hans Wolter SJ, Hochschule St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt/Main 70; Dr. Hans-Jürgen Schönstädt, Universität, Fachbereich Kathol. Theologie, Saarstraße 21, 6500 Mainz.

---

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1982 kostet im Abonnement DM 135,- inclusive 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 (0711) 7863-1, Telex 7-255820. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1982. 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.

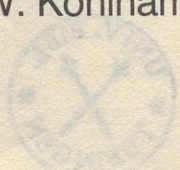
*Beilagenhinweis:* Dieser Ausgabe liegen die Jahresinhaltsverzeichnisse 1980 und 1981 bei. Außerdem ein Prospekt des Morstadt-Verlages, 7640 Kehl/Rh.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

# ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

93. BAND 1982  
VIERTE FOLGE XXXI

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

Luise Abramowski: Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandrien († 264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts . . . . .	240
Georg Günter Blum: Nestorianismus und Mystik. Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyrischen Kirche . . . . .	273
Joseph A. Fischer: Das Konzil von Karthago im Herbst 254 . . . . .	223
Gottfried Maron: Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums . . . . .	177
Wichmann von Meding: Jubel ohne Glauben? Das Reformationsjubiläum 1817 in Württemberg . . . . .	119
Hans-Jürgen Schönstädt: Das Reformationsjubiläum 1617. Geschichtliche Herkunft und geistige Prägung . . . . .	5
Hans-Jürgen Schönstädt: Das Reformationsjubiläum 1717. Beiträge zur Geschichte seiner Entstehung im Spiegel landesherrlicher Verordnungen . . . . .	58
Manfred Weitlauff: „Modernismus“ als Forschungsproblem. Ein Bericht . . . . .	312
Heinz Martin Werhahn: Ein Fragment einer unbekanntenen griechischen Genesis-Homilie (zu Gen. III: „Fragmentum Marcianum“ = Marc.gr. 82, fol. 1-2) . . . . .	345
Hans Wolter: Das Reformations-Jubiläum von 1817 in der Freien Stadt Frankfurt am Main . . . . .	161
Rudolf Zinnhobler: Josephinismus am Beispiel der Gründung des Bistums Linz . . . . .	295

gh 2554



## VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Aland, Kurt: Geschichte der Christenheit, Bd. 1, S. 361 (K. Kupisch)
- Baumeister, Theofried: Die Anfänge der Theologie des Martyriums, S. 362 (M. Wolter)
- Berkhout, T. / Russel, Jeffrey B.: Medieval Heresies. A bibliography 1960–1979, S. 400 (K. Schäferdiek)
- Berner, Ulrich: Origenes, S. 367 (H. J. Berbig)
- Brecht, Martin (Hrsg.): Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte, S. 356 (A. M. Ritter)
- Brecht, Martin (Hrsg.): Pietismus und Neuzeit, Bd. 5, Kirche und Revolution 1848, S. 395 (M. Wichelhaus)
- Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche, S. 387 (B. Lohse)
- Dreß, Walter: Evangelisches Erbe und Weltoffenheit, S. 355 (H. Chr. v. Hase)
- Fischer, Joseph A.: Die Freisinger Bischöfe von 906 bis 957, S. 378 (K. Reindel)
- Horst, Uwe: Die Kanonessammlung Polycarpus des Gregor von S. Grisogono, S. 383 (R. Haake)
- Jenkins, Paul (Hrsg.): Führer zum Archiv der Basler Mission: Südrußland und Persien, S. 400 (H. W. Gensichen)
- Kampers, Gerd: Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien, S. 373 (P. D. King)
- Klüppel, Theodor: Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno, S. 379 (F. J. Schmale)
- Kottje, Raymund: Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus, S. 380 (W. Nagel)
- Ladaria, Luis F.: El Espiritu en Clemente Alejandrino, S. 368 (R. Trevijano)
- Metzler, Josef: Die Synoden in China, Japan und Korea 1570–1931, S. 391 (B. H. Willeke)
- Saxer, Victor: Morts Martyrs Reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles, S. 364 (W. Rordorf)
- Schleiermacher, F.: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7, S. 393 (P. Steinacker)
- Schröder, Isolde: Die Westfränkischen Synoden von 888 bis 987 und ihre Überlieferung, S. 378 (R. Schieffer)
- Schulte, Raphael (Hrsg.): Liturgia, Koinonia, Diakonia, S. 354 (A. Stein)
- Stauffer, Richard: Interprètes de la Bible, S. 389 (P. Fraenkel)
- Untersuchungen zu Kloster und Stift, S. 382 (A. A. Häußling OSB)
- The Second Century. A Journal of Early Christians Studies, S. 401 (W. Schneemelcher)
- Verheijen, Luc OSA: Nouvelle Approche de la Règle de Saint Augustin, S. 369 (A. Zumkeller OSA)



- Williman, Daniel: Bibliothèques ecclésiastiques au temps de la papauté d'Avignon, S. 371 (J. Schroeder)
- Winkelmann, Friedhelm: Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen, S. 366 (R. Haacke)
- Wolf, Herbert: Martin Luther. Eine Einführung in germanistische Luther-Studien, S. 384 (W. I. Sauer-Geppert)
- Wolff, Gottfried: Zeiten mit Gott, S. 399 (Chr. Bizer)
- Wunder, Gerd: Die Bürger von Hall, S. 390 (M. Brecht)
- Zeitschriften-Verzeichnis theologischer Bibliotheken (ZVthB) 1980, S. 353 (R. Haas)

#### VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- |                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| Berbig, S. 367      | Rordorf, S. 364       |
| Bizer, S. 399       | Sauer-Geppert, S. 384 |
| Brecht, S. 390      | Schäferdiek, S. 400   |
| Fraenkel, S. 389    | Schieffer, S. 378     |
| Gensichen, S. 400   | Schmale, S. 379       |
| Haacke, S. 366, 383 | Schneemelcher, S. 401 |
| Haas, S. 353        | Schroeder, S. 371     |
| von Haase, S. 355   | Stein, S. 354         |
| Häußling, S. 382    | Steinacker, S. 393    |
| King, S. 373        | Trevijano, S. 368     |
| Kupisch, S. 361     | Wichelhaus, S. 395    |
| Lohse, S. 387       | Willeke, S. 391       |
| Nagel, S. 380       | Wolter, S. 362        |
| Reindel, S. 378     | Zumkeller, S. 369     |
| Ritter, S. 356      |                       |

---

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1982 kostet im Abonnement DM 135,- inclusive 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 (0711) 7863-1, Telex 7-255 820. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1982. 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.

# Reformationsjubiläen

Herausgegeben von Georg Schwaiger

Vorwort . . . . .	3
<i>Hans-Jürgen Schönstädt</i> Das Reformationsjubiläum 1617. Geschichtliche Herkunft und geistige Prägung . . . . .	5
<i>Hans-Jürgen Schönstädt</i> Das Reformationsjubiläum 1717. Beiträge zur Geschichte seiner Entstehung im Spiegel landesherrlicher Verordnungen . . . . .	58
<i>Wichmann von Meding</i> Jubel ohne Glauben? Das Reformationsjubiläum 1817 in Württemberg . . . . .	119
<i>Hans Wolter</i> Das Reformations-Jubiläum von 1817 in der Freien Stadt Frankfurt am Main . . . . .	161
<i>Gottfried Maron</i> Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums . . . . .	177



## Vorwort

Das vorliegende Themenheft „Reformationsjubiläen“ der Zeitschrift für Kirchengeschichte ist im Vorblick auf den 500. Geburtstag Martin Luthers am 10. November 1983 erarbeitet worden. Selbstverständlich kann es sich nur um Beiträge zu einem umfassenden, bisher unzureichend erforschten Thema handeln. Die fünf Untersuchungen bringen wesentliche Beiträge für die Gedenkjahre 1617, 1717, 1817 und 1917. Ein weiterer einschlägiger Aufsatz, zum Lutherjubiläum 1883 (von Hans Düfel), soll im Jahrgang 1983 dieser Zeitschrift erscheinen.

Allen, die am Zustandekommen dieses Heftes mitgeholfen haben, an der Spitze den Verfassern der Aufsätze, sei herzlich gedankt.

*Georg Schwaiger*



# Das Reformationsjubiläum 1617

## *Geschichtliche Herkunft und geistige Prägung\**

Von Hans-Jürgen Schönstädt

Als im Jahre 1617 die deutschen Protestanten an die Auslösung der Reformation durch Luthers Veröffentlichung der Ablaßthesen erinnerten, hatten sich in vielen Territorien bereits reformatorische Gedenktage von unterschiedlichem Anlaß eingebürgert: Luthers gedachte man jährlich an seinem Taufstage in Hamburg,<sup>1</sup> Frankfurt an der Oder<sup>2</sup> und im Herzogtum Pommern-Stettin,<sup>3</sup> an seinem Sterbetag in Eisleben.<sup>4</sup> Den lokalen Beginn der Reformation erinnerten jährliche Gedenk- und Bettage in Lauenburg,<sup>5</sup> Regensburg<sup>6</sup> und im Herzogtum Holstein-Gottorf.<sup>7</sup> Die Einführung einer evangelischen Kirchenordnung feierte man jährlich in Braunschweig,<sup>8</sup> Hamburg,<sup>9</sup> Lü-

---

\*Vgl. Hans-Jürgen Schönstädt: Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. 88. (fortan: Wiesbaden 1978, Schönstädt). — Die vorliegende Untersuchung stellt im wesentlichen die Ergebnisse dieser Arbeit vor. Durch neuere archivalische Funde aus den Staatsarchiven Coburg und Hannover konnte unsere Kenntnis der Geschichte des Jubiläums vor allem für den norddeutschen Raum ergänzt und präzisiert werden. Zu Quellen und Methode vgl. Schönstädt, S. IX—XXX u. 6—9. Zitate werden ohne sprachliche Normalisierungen geboten, Zusätze des Vf. erscheinen in Klammern; zur Zitierweise der Predigten vgl. unten, Anm. 116. —

Es ist mir ein aufrichtiges Bedürfnis, die hier vorgelegte Arbeit dem Andenken meines verstorbenen Lehrers Hans Joachim Schoeps zu widmen.

<sup>1</sup> Vgl. *StA Hamburg*: Senat, Cl VII Lit. H. N° 1 Fasc. 13: Kirchenministerium an Senat v. 11. 10. 1617.

<sup>2</sup> Vgl. Joachim Goltz: Agenda, das ist auserlesene Kirchenzeremonien . . . Frankfurt an der Oder 1697. (1. Aufl. ebd. 1569). Anhang. S. 44.

<sup>3</sup> Vgl. Agenda, dat is ordninge der hiligen kerckenemter unde ceremonien . . . Anno M.D.LXIX. In: Emil Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Bd. 4. Leipzig 1911. S. 470.

<sup>4</sup> Vgl. Evangelisches Kirchenlexikon. Bd. 3. Göttingen 1959. S. 528.

<sup>5</sup> Vgl. Paul Graff: Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus. Bd. 1. Göttingen 1921. S. 238.

<sup>6</sup> Vgl. Kirchenordnung der neuen pfarre zu Regensburg 1567. In: Sehling (fortgef.), Bd. 13, Bayern III, Tübingen 1966, S. 475.

<sup>7</sup> Vgl. *HStA Hannover*: Celle Br. 48 a, Nr. 14, fol. 35b: Friedrich v. Holstein-Gottorf an Christian v. Braunschweig-Lüneburg v. 27. 10. 1617.

<sup>8</sup> Vgl. Der erbarn Stadt Brunswig christlike ordeninge . . . 1528. In: Sehling (fortgef.), Bd. 6, I, Tübingen 1955, S. 399; vgl. *HStA Hannover*: ebd., fol. 13b: Rat Braunschweig an Christian v. Br.-Lüneburg v. 21. 10. 1617.

<sup>9</sup> Vgl. Der erbarn stad Hamborch christlike ordeninge . . . In: Sehling, Bd. 5, Leipzig 1913, S. 515.

beck<sup>10</sup> und im Herzogtum Pommern-Stettin.<sup>11</sup> Ein monatlicher Betttag zum Gedenken an die Einführung der Reformation ist aus dem reformierten Bremen überliefert.<sup>12</sup> In Hamburg war es auch üblich, jedes Jahr „ymb Omnium Sanctorum“ der Reformation zu gedenken.<sup>13</sup> Ebenso ist aus dem benachbarten Lübeck ein jährlich begangener Gedenktag „ymb den angehenden Nouember, wegen gemeiner erstangehenden reformation“ bezeugt.<sup>14</sup> In Kurbrandenburg war das Fest „dedicationis templi“ Tag des Gedenkens an die Einführung der Reformation,<sup>15</sup> ebenso in manchen Orten Süddeutschlands, wo später auch der Tag der Übergabe der Augsburgischen Konfession Erinnerungstag an die Reformation wurde.<sup>16</sup> Bis zum Beginn des Jahres 1617, als vor allem bekannte reformierte Theologen in Neujahrspredigten öffentlich der Bedeutung des Jahres 1517 gedachten,<sup>17</sup> bestand an der Feier des mutmaßlichen Tages der Thesenveröffentlichung Luthers kaum ein offizielles Interesse, noch konnte von der überregionalen gemeinsamen Feier eines Reformationstages die Rede sein.

Auf die allgemeine Bedeutsamkeit des „Thesenanschlages“ für den deutschen Protestantismus und seine hundertjährige Wiederkehr machten in der Öffentlichkeit zuerst die pfälzischen Reformierten aufmerksam.<sup>18</sup> Pfalzgraf Friedrich V., zugleich Direktor der Protestantischen Union, suchte im Frühjahr 1617 auf dem Tag zu Heilbronn die verbündeten reformierten und lutherischen Reichsstände zu einem gemeinsamen offiziellen Gedenken der Reformation und zur Einstellung der protestantisch-innerkonfessionellen Polemik zu bewegen. Da nach den Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens nur den Lutheranern die reichsrechtliche Anerkennung als Augsburgische Konfessionsverwandte zugebilligt war, wollte der Kurfürst mit seinen Bemühungen um eine gemeinsame Jubiläumsfeier vor allem den Anspruch der deutschen Reformierten auf die gleichen Rechte unterstreichen und der Reichsöffentlichkeit die konfessionelle Einmütigkeit der Union demonstrieren. Da der scharfe lutherisch-reformierte Bekenntnisgegensatz, der die Aktionsfreiheit der Union ohnehin beeinträchtigte, den Absichten des Pfälzers im Wege stand, stieß sein Vorschlag zunächst auf wenig Gegenliebe bei den

<sup>10</sup> Vgl. Der keiserliken Stadt Lübeck christlike Ordeninge . . . 1531. In: *Sehling*, Bd. 5, S. 358; vgl. *HStA Hannover*: ebd., fol. 20a: Rat Lübeck an Christian v. Br.-Lüneburg v. 23. 10. 1617.

<sup>11</sup> Vgl. *Helmut Heyden*: Kirchengeschichte Pommerns. Bd. 2. Köln 1957. S. 67.

<sup>12</sup> Vgl. *HStA Hannover*: ebd., fol. 15a–b: Rat Bremen an Christian v. Br.-Lüneburg v. 22. 10. 1617.

<sup>13</sup> Vgl. *StA Hamburg*: ebd.

<sup>14</sup> *HStA Hannover*: ebd., fol. 20a: Rat Lübeck an Christian v. Br.-Lüneburg v. 23. 10. 1617.

<sup>15</sup> Vgl. *Sehling*, Bd. 3, Leipzig 1909, S. 102 f.

<sup>16</sup> Vgl. Evangelisches Kirchenlexikon, ebd.

<sup>17</sup> Abraham Scultetus, Oberhofprediger der Kurpfalz, und Daniel Angelocrator, Superintendent von Marburg und Mitunterzeichner der Dordrechter Synodalbeschlüsse; vgl. *Schönstädt*, S. XIV. XXVI. 12.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 13–15.

lutherischen Unionsständen, die vermuteten, „das vnder dem gemainen gebett als einer consonantz der Lutherischen vnd anderen Kirchen, sonderlich mit restringirung der theseos vnd antitheseos etwas anderes gesucht werde“.<sup>19</sup> Unter ausdrücklicher Betonung der konfessionellen Eigenständigkeit durch die Lutheraner einigte man sich aus Bündnisraison schließlich doch auf einen gemeinsamen Gedenktag. Im „Nebenabschied“ des Heilbronner Tages vom 23. April 1617 wurde vereinbart, in allen Kirchen der Unierten am Sonntag, dem 2. November 1617, während der Gottesdienste an die durch Martin Luther und „andere gottseelige leütt“ herbeigeführte Kirchenreformation zu erinnern und ihren göttlichen Urheber um die fernere Erhaltung des reinen Bekenntnisses zu bitten.<sup>20</sup> Zu der vom Pfalzgrafen angeregten Entschärfung des latenten innerkonfessionellen Gegensatzes wies man außerdem ausdrücklich auf die in Art. 5 der „Unionsnotul“ ohnehin gebotene Theologenmoderation hin. Die konkreten Maßnahmen zur Durchführung der Jubiläumsfeier blieben jedoch erwartungsgemäß jedem Unionsstand freigestellt.

Das Reformationsjubiläum 1617 ist also auf Initiative Pfalzgraf Friedrichs V. und durch Beschluß der von Kurpfalz geführten Protestantischen Union in großen Teilen des Reiches zustande gekommen. Für die Unionsterritorien war das Fest bereits beschlossene Sache, als man sich auch in Kurachsen um das Zustandekommen einer Jubiläumsfeier und ihre Verbreitung in den protestantischen Ländern bemühte. Da die Unionsstände sich auf dem Heilbronner Tag geweigert hatten, Cleve-Mark in das Bündnis aufzunehmen, und Kurbrandenburg daher im Lauf des Sommers aus der Union ausschied, fühlte sich Kurfürst Johann Sigismund nicht mehr an den Jubiläumsbeschluß gebunden. Seine Bedenken, unter der lutherisch gebliebenen Bevölkerung könnten aus Anlaß des Jubiläums ähnliche Unruhen aufleben, wie sie das Land erschüttert hatten, als es im Jahre 1614 dem reformierten Bekenntnis zugeführt werden sollte, dürften die Entscheidung des Brandenburgers sicher beeinflusst haben.<sup>21</sup>

Etwa um die gleiche Zeit, als man sich in Heilbronn zur gemeinsamen Feier des Reformationsjubiläums entschloß, wandte sich die Theologische Fa-

<sup>19</sup> *StA Nürnberg*: Reichsstadt Nürnberg, Unionsakten Nr. 76, fol. 15a: Extract der Herren Abgesandten Schreibens aus Hailbronn Von dem Vnionsconvent den 11.ten Aprilis.

<sup>20</sup> Vgl. *StA Nürnberg*: ebd., fol. 128b–129a: Allß man sich endlich auch ins gemein erinnert, daß nunmehr die hundert Jahr fast erfüllet, in denen Gott der Allmechtige daß liecht seines hey(ligen) Euangelij in Teutschlandt durch weilandt D. Luther seeligen vnd andere gottseelige leütt herfürgebracht, auch wider alles wüten vnd toben des Anti Christs vnd seines gewaltigen anhangs wunderbarlich erhalten, vnd biß daher so hell vnd clar leuchten lassen, vnd für Christlich vnd billich gehalten, daß seiner Allmacht dafür lob vnd dank zusagen, dabey auch dieselbige inbrünstig anzurufen, daß dieses liecht der warheit götlichen worts noch lenger, vnd biß ans endt der welt vnter vnß vnd vnseren Nachkommen leuchten, vnd der schändliche abfall zu dem vorigen greuel deß Pabstums verhütet werden möge, So hat man sich zue solchem endt, Sontags den 2 Nouembris diß 1617 Jahrs verglichen, an welchem in aller Vnirten landen, gebiet, Stätten vnd dörffern, solche dancksagung vnd gebet, vff den Cantzeln verrichtet werden sollen.

<sup>21</sup> Vgl. *Schönstadt*, S. 38–39, bes. Anm. 17.



kultät der Universität Wittenberg am 22. April an Herzog Johann Georg II. von Kursachsen mit der Bitte um eine örtliche Jubelfeier am 31. Oktober und um die Erlaubnis, „auch solch christlich intent per intimationem publicam andern gemeinen zur nachrichtung bekindt machen“ zu dürfen.<sup>22</sup> Der Kurfürst erklärte sich mit dem Plan der Theologen, den das Dresdener Oberkonsistorium nachdrücklich befürwortet und um den einer Jubelfeier für ganz Kursachsen erweitert hatte, einverstanden und forderte von der obersten Kirchenbehörde die Ausarbeitung entsprechender Richtlinien, die den Kern der kursächsischen Jubiläumsinstruktion bildeten, die am 12. August 1617 im Druck erschien und die präzisen Ausführungsbestimmungen für das Fest enthielt.<sup>23</sup>

Der Instruktion gemäß wurde vom 31. Oktober bis zum 2. November 1617 in allen albertinischen Landen ein Triduum gefeiert, das am Sonntag zuvor in allen Kirchen abgekündigt<sup>24</sup> und durch Vespertagesdienste mit Beichtgelegenheit am 29. Oktober eingeleitet wurde. Am 26. Oktober wurden Vorbereitungs predigten gehalten, in denen man die Gläubigen über Anlaß und Sinn des Jubiläums unterrichtete und es insbesondere scharf gegen die römischen Jubeljahre abgrenzte. Denn Papst Paul V. hatte am 12. Juni 1617 die Feier eines allgemeinen und außerordentlichen „Heiligen Jahres“ angeordnet, um Gott zu bitten, „ut per viscera misericordiae suae Ecclesiam suam exaltare, eamque ab hostium conatibus, et insidiis defendere, haeresim extirpare, Principibus Christianis pacem, et veram concordiam donare, ac praesentibus Ecclesiae necessitatibus subvenire dignetur“.<sup>25</sup> An den Jubiläumstagen war der Besuch der Gottesdienste verbindlich vorgeschrieben, der Abendmahls empfang war dringend erwünscht, die Ausübung des Handwerks und jeglicher Handel waren streng untersagt. Offiziell begann das Jubiläum am Nachmittag des 30. Oktober. In den Predigten am ersten Feiertage wurden instruktionsgemäß an Stelle der Tagesperikopen zum verbindlichen Predigttext Ps 76 und Dan 11,36 ff. genommen. An Hand dieser Bibelstellen sollte in den Gottesdiensten die Offenbarung der H. Schrift in der Reformation und die Erhaltung der wahren Kirche, schließlich vor allem die strukturelle Identität von Papsttum und Antichrist „bewiesen“ werden. Am zweiten Festtag hatten die Prediger auf der Grundlage von Ps 87 und Off 14,6.7 den Gemeinden die dogmatischen Vorzüge der reformatorischen

<sup>22</sup> Zit bei *Friedrich Loofs*: Die Jahrhundertfeier der Reformation an den Universitäten Wittenberg und Halle, 1617, 1717 und 1817. In: Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte in der Provinz Sachsen. 1917, S. 5. – Zum Folgenden vgl. *Schönstädt*, S. 16–19.

<sup>23</sup> Vgl. Instruktion vnd Ordnung/ nach welcher in Vnsern von Gottes Gnaden Johannis Georgen . . . Churfürstenthumb vnd Landen/ das instehende Evangelische Jubelfest solle gehalten werden. Erstlich Gedruckt zu Dreßden/ Anno 1617.

<sup>24</sup> Vgl. FORMULA. Wie den XIX. Sontag Trinitatis . . . das Instehende Evangelische Jubelfest . . . von allen Cantzeln sol intimiret werden. Im Jahr/ M.D.C.XVII.

<sup>25</sup> Jubilei indictio ad divinam opem pro Ecclesiae necessitatibus implorandam. In: *Magnum Bullarium Romanum*. Tom. V. P. IV. (anastat. Neudruck) Graz 1964. p. 232a–234b. – Vgl. *Schönstädt*, S. 20–22.

Kirchen und Luther als „Engel mit dem ewigen Evangelio“ nach den Weissagungen der Johannesapokalypse vorzustellen. Um die „orthodoxe“ Exegese der vorgeschriebenen Bibeltexte zu sichern, waren vor dem Jubiläum gedruckte Predigtmuster des Oberhofpredigers Matthias Hoe von Hoeneegg erschienen, deren Kauf den Predigern dringend ans Herz gelegt worden war. Damit den katholischen Ständen und den Kontroverstheologen keine unnötigen Angriffsflächen geboten würden, waren die Predigten der Nichtgraduierten nur nach vorheriger Zensur durch das Oberkonsistorium zum Druck freigegeben. Für alle Festgottesdienste war ein besonderes Gebet vorgeschrieben, das für die Wiederbringung des Evangeliums durch Luther und die Erhaltung der reinen Kirche der Reformation dankte und Gott um deren weitere Sicherung bat.<sup>26</sup> Wie in den Gemeinden wurde das Jubiläum entsprechend der kurfürstlichen Instruktion an den drei Festtagen und in der folgenden Woche an den beiden kursächsischen Landesuniversitäten Wittenberg und Leipzig feierlich begangen. In Promotionsfeiern, Reden und Disputationen wurden dort die kirchlichen und gesellschaftlichen Zustände vor dem Auftreten Luthers, die Notwendigkeit der Reformation und ihre theologischen Errungenschaften erörtert.<sup>27</sup>

Die von Kurfürst Johann Georg gleichfalls genehmigte Benachrichtigung des protestantischen Auslandes vom 1. September 1617 richtete sich an die konkordienformelgebundenen Gemeinden mit der Nachricht, daß vor hundert Jahren am 31. Oktober „primum, in Pontificem Romanum, a Beato Luthero factum esse impetum: cum propositiones suas impiissimae Johannis Tezelij nundinationi Indulgentiarie oppositas, Templi Arcis Witebergae valvis affigeret, seque pro gloria et honore meriti JESU CHRISTI strenue pugnaturum promitteret.“ Weiter teilte das Schreiben den kursächsischen Jubiläumstermin, die für die Festtage vorgeschriebenen Predigttexte und die Titel der Festchoräle mit. Indes wurde abschließend hervorgehoben, man wolle hiermit den Glaubensbrüdern keine Vorschriften machen: „In libertate enim vocavit vos Dominus: in illa state, et nullius hominis jugo subijci vos permitte.“<sup>28</sup>

Die Benachrichtigung der ernestinischen Häuser hatte sich der Kurfürst selber vorbehalten. Mit gleichlautenden Schreiben, die das kursächsische Jubiläumsvorhaben erläuterten, fragte er am 21. August 1617 in Weimar, Coburg und Eisenach an, „ob Sie neben vns, in jren Furstenthumb vnd Landen, dergleichenn Christlich Jubel Jahr, vf bestimpte Zeitt auch anordnen vnd

<sup>26</sup> Vgl. Gebet So auff Gnedigste Anordnung des Churfürsten zu Sachsen . . . nach der öffentlichen Beicht vnd Absolution/ im Evangelischen Jubelfest/ solle abgelesen werden. In: Christliche Evangelische Lutherische Jubel Predigten . . . Wittenberg . . . 1618, fol. Ggg 4a – Hhh 2a.

<sup>27</sup> Vgl. *Schönstädt*, S. 23–24 (Wittenberg) u. 25 (Leipzig).

<sup>28</sup> *Theologorum quorundam in Electoratu Saxoniae EPISTOLA INVITATORIA, ad universos Dominos Theologos, et Ecclesiarum Evangelicarum Ministros, tum in Incluta Germania, tum aliis quoque in Regnis et Provinciis, de Jubilaeo Lutheranis . . . solenniter celebrando amice scripta . . . LIPSIAE . . . ANNO M.DC.XVII*, fol. A 2 b. A 4 b.

halten lassen wollen“.<sup>29</sup> Die ernestinischen Herzöge begrüßten das Jubiläumsvorhaben des Albertiners lebhaft.<sup>30</sup> Sie übernahmen den vorgeschlagenen Festtermin, gingen jedoch in der Gestaltung der Feiern eigene Wege. Im September erschienen die Jubiläumsverordnungen Johann Ernsts d. Jüngeren von Sachsen-Weimar,<sup>31</sup> Johann Casimirs von Sachsen-Coburg<sup>32</sup> und Johann Ernsts d. Älteren von Sachsen-Eisenach, der sich umgehend mit dem Coburger über das weitere konkrete Vorgehen verständigte<sup>33</sup> und dessen Jubiläumsverordnung einschließlich der Festgebete, von denen 500 Exemplare für Eisenach in Coburg gedruckt wurden, mit geringfügigen Änderungen übernahm.<sup>34</sup> Feierlich beging man das Jubiläum auch an der gemeinschaftlichen Universität Jena, wo am 31. Oktober Johann Gerhard über das umstrittene Problem der „votatio Beati Lutheri ad reformationem“ disputieren ließ.<sup>35</sup> Herzog Johann Casimir bemühte sich auch seinerseits um eine weitere Ausbreitung des Jubiläumsgedankens und ließ dem in der Jubiläumssache gleichfalls rührigen Christian von Braunschweig-Lüneburg eine Abschrift des kur-sächsischen Schreibens vom 21. August und ein Exemplar der gedruckten Coburger Jubiläumsverordnung zustellen. Er informierte ihn auch vertrau-

<sup>29</sup> *StA Coburg*: Kons. Nr. 402, fol. 2b–3a: Johann Georg II. an Johann Casimir von Sachsen-Coburg v. 21. 8. 1617. – Vgl. auch ebd., fol. 41a–43a: Johann Georg II. an Johann Ernst d. Ä. v. Sachsen-Eisenach (Abschrift).

<sup>30</sup> Vgl. etwa *StA Coburg*: ebd., fol. 5a–6a: Johann Casimir v. Sachsen-Coburg an Johann Georg II. v. 9. 9. 1617 (Entwurf); vgl. *Loofs*, Die Jahrhundertfeier, S. 9, Anm. 1.

<sup>31</sup> Vgl. Verkündigung vnd Ausschreiben/ in welchen vermeldet wird/ wenn das bevorstehende Jubelfest in den Kirchen des hochlöblichen Fürstenthums Weimar soll celebrirt werden. Jena 1617 (Nachdruck o.O. u.J., vermutlich 1817). –

Information vnd Anleitung/ welcher gestalt auß Befehlich . . . Herrn Johann Ernsten des Jüngeren . . . vnd dero vielgeliebten Herrn Brüdern Fürstenthum vnd Landen es mit singen/ predigen vnd anderen Christlichen Ceremonien bey den angeordneten Evangelischen Jubelfest gehalten werden soll. Jena 1617 (Nachdruck o.O. u.J., vermutlich 1817).

<sup>32</sup> Vgl. INSTRUCTION, Vnd Ordnung/ Wie es in Vnsen von Gottes Gnaden/ Johann Casimirs . . . Fürstenthumb vnd Landen/ Graf: vnd Herrschafften/ bey denen von Adel/ Städten/ Communen/ Burgern vnd Bawern ins gemein/ ietzo vorstehenden Evangelischen Jubel Fests . . . in guter Kirchen disciplin/ Ordnung vnd Gottseligkeit/ mit Predigten/ Gebet/ Fürbitt/ vnd Dancksagung/ auch Kirchengesengen/ gehalten werden solle. Gedruckt zu Coburg/ in der Fürstl(ichen) Truckerey. Anno M DCXVII. – *Darin*: Gebet/ So auff das angestellte Evangelische Jubel Fest . . . nach der Predigt/ Eines deß Ersten/ vnd das Andere/ folgenden/ vnd dritten Tags/ mit andacht zuverlesen/ vnd der Christlichen versamlung vorzutragen (fol. B 2 a – B 4 b). – Die Abkündigungsformel trägt den Titel: Form/ Wie den XIX. Sonntag Trinitatis . . . Das bevorstehende Evangelische Jubelfest/ in den Kirchen des Fürstenthumbs Coburg/ nach gehaltener Predigt/ von allen Cantzeln verkündigt werden soll. Gedruckt zu Coburgk. Anno MDCXVII.

<sup>33</sup> Vgl. *StA Coburg*: Kons. 402, fol. 40 a–b: Johann Ernst d. Ä. v. Sachsen-Eisenach an Johann Casimir v. Sachsen-Coburg v. 25. 9. 1617. – Vgl. auch ebd., fol. 46 a: Johann Casimir an Johann Ernst d. Ä. v. 6. 10. 1617 (Entwurf).

<sup>34</sup> Vgl. *StA Coburg*: ebd.: Räte Sachsen-Coburg an Räte Sachsen-Eisenach v. 5. 10. 1617.

<sup>35</sup> Vgl. *Schönstädt*, S. 26–27. 292 ff. – Den Disputationstext (in Auszügen) vgl. bei *Ernst Walter Zeeden*: Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tod bis zum Beginn der Goethezeit. Bd. 2. Freiburg i. Br. 1952. S. 70 ff.

lich über das Jubiläumsvorhaben der Unierten, über das er aus dem benachbarten Hessen-Kassel in Kenntnis gesetzt war.<sup>36</sup>

Kursachsens Beispiel folgte im Süden Hessen-Darmstadt mit der Landesuniversität Gießen,<sup>37</sup> wo Johannes Gisenius am 31. Oktober eine Reihe von 65 Disputationen eröffnete, in denen die zwischen der lutherischen und der katholischen Theologie strittigen Lehrsätze systematisch erörtert wurden. Im Norden Deutschlands dagegen schloß sich eine größere Anzahl Territorien dem kursächsischen Vorbild an: die Grafschaft Mansfeld mit dem gräflichen Gymnasium Eisleben<sup>38</sup> und die Grafentümer der Reußen,<sup>39</sup> das Erzstift Magdeburg, dessen Domkapitel sich mit dem Administrator erst nach längeren Auseinandersetzungen über den Inhalt der Festverordnung auf ein gemeinsames Vorgehen einigen konnte,<sup>40</sup> und das Stift Halberstadt mit der Grafschaft Regenstein, wo das Jubiläum vom lutherischen Administrator Christian von Braunschweig, dem „tollen Halberstädter“, im Einvernehmen mit Herzog Friedrich Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel angeordnet wurde.<sup>41</sup> Kursachsens Vorgehen folgten ferner das traditionell dem Kurhaus verbundene Herzogtum Pommern-Stettin mit dem fürstlichen Pädagogicum zu Stettin und der Landesuniversität Greifswald,<sup>42</sup> Danzig<sup>43</sup> und Hamburg, dessen Rat am 15. Oktober 1617 von Herzog Christian von Braunschweig-Lüneburg wegen der Jubiläumsfeier angeschrieben worden war.<sup>44</sup> In Hamburg,<sup>45</sup> wo

<sup>36</sup> Vgl. *HStA Hannover*: Celle Br. 48 a Nr. 14, fol. 4 a; Johann Casimir v. Sachsen-Coburg an Christian v. Br.-Lüneburg v. 13. 10. 1617.

<sup>37</sup> Vgl. *Schönstädt*, S. 35–36.

<sup>38</sup> Vgl. Außschreiben/ vnd Designation, oder Verzeichnis/ Wie es auff instehendem Evangelischem Jubelfest/ in der wollöblichen/ vhralten Graff- vnd Herrschafft Manßfeld . . . mit Vespren/ Predigten/ Catechismus-Lehr: Gesängen vnd Gebeten/ so auch bey dem Gymnasio zu Eißleben/ mit orationibus/ vnd dergleichen verrichtungen/ sol gehalten werden. Anno TlBI CherVbIn et SeraphIn VoCe InCessabILI proCLaMant, fol. A 3 a. – Vgl. *Schönstädt*, S. 27.

<sup>39</sup> Vgl. MeDItatIo pLa IVbILaeI LVtheranI. Evangelisches Jubelfest. Wie solches auff gnädigen Befehlich vnd Verordnung Derer Wolgebornen gesamten Herrn Reussen . . . In allen deren Herrschafften Kirchen . . . angestellet. Vnnd zu Christlicher Nachfolge anderer reinen Lutherischen Kirchen . . . abgefeyret werden soll . . . Im Jahr M.DC.XVII.

<sup>40</sup> Vgl. Anordnung vnd Befehl Vnser Von Gottes gnaden CHRISTIAN WILHELMS postulirten Administratoris des primat: Vnd Erzstifts Magdeburgk . . . wie das Evangelische Jubelfest . . . angestellet/ vnd gehalten werden solle . . . Jm Jahr 1617. – Vgl. *Schönstädt*, S. 29–30.

<sup>41</sup> Vgl. *HStA Hannover*: Cal. Br. 21 Nr. 3469, fol. 8 a – b; Christian v. Br.-Wolfenbüttel an Friedrich Ulrich v. Br.-Wolfenbüttel v. 5. 10. 1617.

<sup>42</sup> Vgl. Feyrliche Begängnus des Hochpreißlichen Ersten Evangelischen Jubel Jahres/ wie dasselbe Auff . . . Herrn PHILIPPI II. Hertzogen zu Stettin Pommren . . . gnedigen Befehl vnd Christliche Anordnung . . . gehalten worden . . . ANNO M.DC.XVII. – Vgl. *Schönstädt*, S. 30–33.

<sup>44</sup> Vgl. *StA Coburg*: Kons. 401, fol. 2 a – 3 a; Christian v. Br.-Lüneburg an die Stände des Niedersächsischen Kreises v. 15. 10. 1617 (Abschrift).

<sup>45</sup> Vgl. *StA Hamburg*: Ministerialarchiv III A 1 d, fol. 303–304: Proclama Senatus Hamburgensis deß Sontags vor dem Jubelfest Ao. 1617. 19. Dominica post Trinitatis von allen Cantzeln abgelesen. – Gedruckt auch in: Erstes Evangelisch-Lutherisches JUBEL-Fest . . . Hamburg 1717, fol. A 2 a – A 3 b.

das Jubiläum zunächst wie in Lübeck aus praktischen Gründen am 2. November stattfinden sollte, konnten die Hauptpastoren, die der Anregung der kursächsischen „Epistola invitatoria“ folgen wollten, erst nach Auseinandersetzungen mit dem Rat die Hauptfeier des Festes am 31. Oktober durchsetzen. Ihr Argument, sie würden bei den lutherischen Glaubensbrüdern „in diese schendliche Verdacht kommen, als wenn wir mehr dem Calvinismo denn Lutheri lehr, zugethan vndt geneigt weren“,<sup>46</sup> vermochte den Rat zu überzeugen und von seinen ursprünglichen Festplänen abzubringen. Seiner Antwort an Herzog Christian war zu entnehmen, daß das Jubiläum in Hamburg schließlich am 31. Oktober und am 2. November gefeiert wurde.<sup>47</sup> Aus dem Verkündigungsformular für das Reformationsjubiläum 1717 des reichsfreien Stifts Quedlinburg geht hervor, daß das Jubiläum dort im Jahre 1617 auf Anordnung der Äbtissin Dorothea, einer leiblichen Schwester Johann Georgs II., der die Erbvogtei über das Stift besaß, mit einem Triduum gefeiert wurde.<sup>48</sup> Ebenso behauptet die Gräfllich Giechische Verkündigungsformel von 1717 die Feier des Jubiläums 1617 nach kursächsischem Muster.<sup>49</sup>

In den Unionsterritorien, deren Festgestaltung durch die kursächsische „Epistola invitatoria“ kaum beeinflusst wurde, beging man das Jubiläum verabredungsgemäß in der Regel am 2. November. In der reformierten Kurpfalz feierte man einem zeitgenössischen Bericht zufolge das Fest „in omnibus templis“ und ab dem 1. November auch an der Landesuniversität Heidelberg „pro luce Evangelii in Ecclesiis nostris accensa“.<sup>50</sup> Unter dem Vorsitz von David Pareus wurden in 237 Thesen die Gründe disputiert, die die Vorfahren zur Trennung von der Römischen Kirche veranlaßt hätten.<sup>51</sup> Kurpfalz folgten das Herzogtum Pfalz-Zweibrücken<sup>52</sup> und das Fürstentum Anhalt mit der Oberpfalz, deren Statthalter der kryptokalvinistisch gesinnte Herzog Christian von Anhalt war, der zugleich das Amt des Generalleutnants der Union

<sup>46</sup> *StA Hamburg*: Senat, CIV VII Lit. HN<sup>o</sup> 1 Fasc. 13, fol. 2: Kirchenministerium an Senat v. 11. 10. 1617.

<sup>47</sup> Vgl. *HStA Hannover*: Celle Br. 48 a Nr. 14, fol. 22 b: Rat Hamburg an Christian v. Br.-Lüneburg v. 23. 10. 1617.

<sup>48</sup> Vgl. FORMULAR Der Abkündigung Des Jubel-Fests . . . In: (*Ernst Salomon Cyprian*): HILARIA EVANGELICA, Oder Theologisch-Historischer Bericht Vom Andern Evangelischen Jubel-Fest . . . Gotha 1719. Teil I. Cap. 90. Sp. 810 b.

<sup>49</sup> Vgl. FORMULA Der Abkündigung des Evangelischen Jubel-Festes . . . In: *Cyprian*, HILARIA EVANGELICA, Cap. 123, Sp. 1005 a.

<sup>50</sup> JUBILAEUS ACADEMICVS De Doctrina Evangelij centum ab hinc annis, a tenebris Rom(ani) Papatus in lucem revocari: Ecclesiaeque a sordibus ejusdem repurgari coepta. CELEBRATUS IN ACADEMIA ARCHI-PALATINA HEIDELBERGENSI . . . Francofurti . . . 1618, p. 7. – Ausführliche Beschreibung der Feiern bei *Gustav Adolf Benrath*: Reformierte Kirchengeschichtsschreibung an der Universität Heidelberg im 16. und 17. Jahrhundert. Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte. Bd. IX. Speyer 1963. S. 37–46; vgl. auch *Schönstädt*, S. 36–38.

<sup>51</sup> Vgl. Thema Seculare, de causis centum ab hinc annis immenso Dei beneficio ex Evangelicis Germaniae Ecclesiis eliminati semperque fugiendi Papatus Romani. In: JUBILAEUS ACADEMICVS, p. 13–45.

<sup>52</sup> Vgl. *Schönstädt*, S. 38.

bekleidete.<sup>53</sup> Am 2. November feierten ferner die beiden fränkischen Markgrafentümer Brandenburg-Ansbach<sup>54</sup> und Brandenburg-Kulmbach<sup>55</sup> und das Herzogtum Württemberg mit der Landesuniversität Tübingen, wo auf Geheiß Herzog Johann Friedrichs entgegen dem Unionsbeschuß vom 23. April auch heftig gegen das reformierte Bekenntnis polemisiert wurde. Aus Anlaß des Festes wurde eine der ersten umfangreichen Lebensbeschreibungen Luthers der damaligen Zeit veröffentlicht, die „dem gemeynen Mann vnd jungen Leuten zum besten“ in den Jubiläumsgottesdiensten vorzulesen war.<sup>56</sup> In der Grafschaft Öttingen nahm man den Unionsbeschuß nicht sehr genau und ging hinsichtlich des Festtermins eigene Wege.<sup>57</sup> In der Markgrafschaft Baden-Durlach,<sup>58</sup> wo das Papsttum als der schlimmste Feind der reformatorischen Kirche angesehen wurde, „deßen Sinn vnnd Anschläg vnablesig dahin gehen, das sie solches herrliches Licht außleschen vnnd vertilgen“,<sup>59</sup> nahm man den 2. November zum Anlaß, in Anlehnung an die jüdischen Halljahrsbräuche den betroffenen Untertanen die Schulden weitgehend zu tilgen und die Strafen mit Ausnahme der „Malefitzischen“ zu erlassen.<sup>60</sup> Landgraf Moritz von Hessen-Kassel, der auf dem Heilbronner Tag nicht anwesend war, wurde von seinem reformierten Glaubensbruder Kurfürst Friedrich V. vom Jubiläumsvorhaben der Unierten unterrichtet.<sup>61</sup> Er ordnete daraufhin für Hessen-Kassel und die Niedergrafschaft Katzenellenbogen die Feier des Jubiläums am 2. November an.<sup>62</sup> Jedoch sollte das Reformationsjubiläum keinesfalls Luther zu Ehren veranstaltet werden, „als ob es desenn als eines Menschen werck gewesen, Sonndern Gott dem Allmechtigenn, allein zu lob ehr und danck, als der solch liecht des Heyligenn Evangelij mitten in den Finsternissen des Pabstthumbs angezündet vndt durch Lutherum auch hernacher andere Gottsehlige Männer als seine hierzu erweckte vndt geprauchte werckzeuge ie lenger ie mehr herfür gezogen vnndt leuchtenn lassenn“.<sup>63</sup>

<sup>53</sup> Vgl. ebd., S. 39–40.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., S. 40–41.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., S. 41.

<sup>56</sup> Herzogliches Ausschreiben an sämtliche Superintendenten des Herzogthums wegen eines haltenden Jubilaei. d. d. 18. Octobr. 1617. In: Württembergisch Jubel Jahr . . . Stuttgart . . . ANNO M.DC.XVIII, fol. A 4 b – B 4 a. – Vgl. *Schönstädt*, S. 41–45.

<sup>57</sup> In Öttingen feierte man vom 31. 10. bis 2. 11. (*StA Nürnberg*, Reichsstadt Nürnberg, Unionsakten Nr. 76, fol. 5 a) oder nur am 1. 11. (ebd., fol. 32 a: Extract auß Herrn zu Nördlingen, An zu Nürnberg, abgegangenen schreiben). – *Schönstädt*, S. 45–46.

<sup>58</sup> Vgl. *Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel*: Cod. Guelf. 38. 25 Aug – 2<sup>o</sup>, fol. 322 a – 327 a: Copia. Schreibens aus Durlach vom 12. Nouembris Ao. 1617. Bericht, Wie das Jubilaeum in der Marggraveschafft Baaden ist gehalten worden. – Vgl. *Schönstädt*, S. 46–47.

<sup>59</sup> Ebd., fol. 326 a – 326 b.

<sup>60</sup> Vgl. *Schönstädt*, S. 47.

<sup>61</sup> Vgl. *StA Marburg*: Bestand 4 e: Reichs- und Kreissachen. Politische Akten nach Landgraf Philipp, Nr. 2583, fol. 2: Friedrich V. an Moritz v. Hessen-Kassel v. 27. 9. 1617.

<sup>62</sup> Vgl. *StA Marburg*: ebd.: Moritz an Geheime Räte Kassel v. 26. 10. 1617. – Vgl. *Schönstädt*, S. 48–49.

<sup>63</sup> *StA Marburg*: ebd.: Geheime Räte Kassel an Moritz v. 24. 10. 1617.

Vermutlich auf Anregung des Pfalzgrafen wurde das Jubiläum am 2. November auch im Gebiet der Grafen zu Solms begangen, die eng mit den reformierten Pfälzern verbunden waren.<sup>63a</sup>

Von ausgeprägtem reichsstädtischen Selbstbewußtsein zeugten die Jubiläumsfeiern in den unierten süddeutschen Stadtmetropolen Straßburg, Nürnberg und Ulm. In Straßburg, wo der Predigerkonvent wünschte, „daß souil wie möglich mit der Sächßischen Kirchen möchte obseruirt werden“,<sup>64</sup> wurde das Jubiläum am 1. und 2. November begangen, doch galt der Samstag nicht als offizieller Feiertag.<sup>65</sup> Für die Hohe Schule ordnete der Rat ebenfalls eine Jubiläumsfeier an: dort wurden vom 8. November bis zum 24. Dezember in zahlreichen Reden und Disputationen Luther und Reformation gewürdigt. Das damals von Isaac Malleolus verfertigte wissenschaftliche Horoskop Luthers behielt seine Bedeutung noch am Reformationsjubiläum 1717, wo es verschiedentlich benutzt wurde, um die „extraordinaria dona“ des Reformators zu demonstrieren.<sup>66</sup> Straßburg konnte seinerseits neben den befreundeten Reichsstädten Frankfurt am Main, Colmar und Weißenburg i. Elsaß die Reichs- und Unionsstädte Landau, Speyer und Worms für die Veranstaltung einer Jubiläumsfeier gewinnen.<sup>67</sup> Die überlieferten Angaben über Frankfurts Festtermin sind widersprüchlich; man schien jedenfalls nicht Straßburgs Vorschlag gefolgt zu sein.<sup>68</sup> Dagegen zeigt ein Eintrag im Ratsprotokoll von Landau,<sup>69</sup> daß das Jubiläum dort wie in Weißenburg nach dem Vorbild Straßburgs am 1. und 2. November begangen wurde. Aus Speyer existiert der Druck eines Festgebetes,<sup>70</sup> über die Feiern in Colmar und Worms schweigen die Quellen. Prunkvoll verlief das Jubiläum in Nürnberg,<sup>71</sup> dessen Rat den

<sup>63a</sup> Vgl. Schönstädt, S. 49.

<sup>64</sup> *Archives de la ville de Strasbourg*: Varia ecclesiastica VIII, Nr. 73, fol. 1–5: Vnuergreifflich Bedencken Eines ehrwürdigen Kirchen Conuentes welcher gestalt daß kunfftige Jubelfest zu den ehren gottes, vnnndt aufferbauung der Heiligen Christlichen Kirchen zu Straßburg, möcht angestellt werden. (*bier*: fol. 1).

<sup>65</sup> Vgl. ebd.: Varia ecclesiastica VIII, Nr. 69, fol. 1–3: Decretum eines Ehrsamem vnnnd wolweisen Rathes wegen Celebrirung des Jubelfestes in der Kirchen zu Straßburg Ao. 1617 (v. 15. 10. 1617). – Vgl. Schönstädt, S. 49–52.

<sup>66</sup> Vgl. Schönstädt, S. 52–57. – Dissertatio Astrologica brevis de genitura B(eati) MARTINI LUTHERI a M. ISAACO MALLEOLO. In: *Cyprian*, HILARIA EVANGELICA, Cap. 115, Sp. 932 a – 946 b.

<sup>67</sup> Vgl. *StA Nürnberg*: Reichsstadt Nürnberg, Unionsakten Nr. 76, fol. 28 a – b: Rat Straßburg an Rat Ulm v. 18. 10. 1617.

<sup>68</sup> In Frankfurt feierte man am 2./3. 11. (*Cyprian*, HILARIA EVANGELICA, Cap. 60, Sp. 611 a – 612) oder vom 31. 10. bis 2. 11. (Erstes Reformations-Jubel-Fest zu Frankfurt 1617. (Nachdruck o. O. u. J., vermutlich 1817.

<sup>69</sup> Vgl. *StadtA Landau*: Bestand B I 18, fol. 155 a.

<sup>70</sup> Vgl. Gemein Gebett vnd Dancksagung zu GOTt/ wegen deß für hundert Jahren durch D. Martin Luthern geoffenbarten Liechts des H. Evangelij/ für die Gemein vnd Jugend zu Speyer . . . Speyer . . . Im Jahr 1617.

<sup>71</sup> Vgl. *Archives de la ville de Strasbourg*: Z 1.2 Eglises étrangères 137: Rahts Verlaß vnd Bericht. Wie es vff Sontags den 26 Octobris vnd 2. Novembris, allhie in der Statt Nürnberg, mit der Predigt, dem Gebett, vnd den Ceremonien soll gehalten werden. (Abschrift). – Weitere Abschriften in: *Germanisches Nationalmuseum Nürnberg*: Merk.

der Unionsstadt Rothenburg ob der Tauber zur Nachahmung ermuntern konnte,<sup>72</sup> und in Ulm,<sup>73</sup> das gleichfalls weiteren Unionsstädten ein Beispiel gab: in Nördlingen wurde das Jubiläum „fast vf den Vlmischen schlag celebrirt“,<sup>74</sup> aus Memmingen existiert ein Bericht über die Ulmer Feierlichkeiten, an denen man sich orientierte,<sup>75</sup> und ein Eintrag im Ratsprotokoll von Heilbronn bestätigt einen Briefwechsel mit dem Ulmer Rat wegen der Organisation des Jubiläums.<sup>76</sup> Weitere reichsstädtische Feiern sind überliefert aus Reutlingen<sup>77</sup> und Kempten,<sup>78</sup> wo das Jubiläum erst am 6. November mit dem ordentlichen Betttag beendet wurde. Jubiläumsfeiern bezeugt die ältere territorialgeschichtliche Literatur für die Reichs- und Unionsstädte Aalen und Eßlingen, Giengen an der Brenz und Schwäbisch-Hall, Schweinfurt, Weißenburg am Nordgau und Windsheim, auch für Augsburg und Goslar, Isny und Leutkirch, Regensburg und Wimpfen.<sup>79</sup> Die Ausschreibung des Jubiläums in den Städten, die der Union angehörten, ist trotz schlechter Überlieferung als sicher anzunehmen, auch ihre Beeinflussung durch die in Frage kommenden unionsausschreibenden Städte Nürnberg und Ulm. Hinweise auf die Durchführung von Jubiläumsfeiern in den Grafschaften Erbach, Pappenheim und Pfalz-Sulzbach finden sich ebenfalls in der älteren Literatur, die Festfeier in der Grafschaft Sponheim dagegen ist inzwischen durch neuere Untersuchungen gesichert.<sup>80</sup>

Bibl. Nr. 115. 117. – Vgl. auch *Schönstädt*, S. 59–64. Die Feier an der Altdorfer Akademie ist nicht sicher bezeugt; vgl. ebd., S. 63.

<sup>72</sup> Vgl. *StA Nürnberg*: Reichsstadt Rothenburg, Unionsakten Nr. 2119, fol. 15 f.: de anno jubilaeo Lutherano. – Bericht Vonn dem Evangelischen Jubelfest im Jahr Christi deß HErrn/ da man zehlet/ Tausent Sechshundert vnn Sibenzehen gehalten. Rothenburg ob der Tauber (o.J.) – *Schönstädt*, S. 63–64.

<sup>73</sup> Vgl. *Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel*: Cod. Guelf. 38. 25 Aug – 2°, fol. 328 a – 329 a: Verzeichnus Wie uff Christliche Anordnung eines Ersamen Rhats der loblichen Reichsstatt Vlm das Euangelische Jubeljahr dieses 1617 Jhars daselbst zu Vlm den 2. (korr. aus 3.) Novembris anzustellen vnd zu begehen. – Gedruckt auch in: *Cunrad Dieterich II*, fol. N 1 a – N 2 b: Verzeichnus Wie auff Christliche Anordnung Eines Ersamen Rhats/ das Evangelische Jubelfest allhier zu Vlm 1617. 2. Novemb. Feyrlich begangen; (ausführlicher als „Verzeichnus“, im wesentlichen jedoch mit der gedruckten Fassung identisch). – Vgl. *Schönstädt*, S. 64–67.

<sup>74</sup> *StA Nürnberg*: Reichsstadt Nürnberg, Unionsakten Nr. 76, fol. 32 a – b: Extract auß Herrn zu Nördlingen, An zu Nürnberg abegangenen schreiben.

<sup>75</sup> Vgl. *StadtA Memmingen*: Schublade 343/5: 1617 – Feier des Evangelischen Jubeljahres in der Stadt Ulm.

<sup>76</sup> Vgl. *StadtA Heilbronn*: Best. Ratsprotokolle, Bd. 49, fol. 369. 374.

<sup>77</sup> Vgl. *StadtA Reutlingen*: Sign. 408/1, fol. 1–3. Kurtzter bericht wie das Erste Evangelische Jubel-Jahr in Reutlingen celebrirt worden. – Vgl. *Schönstädt*, S. 68.

<sup>78</sup> Vgl. INTIMATION Oder Verkündigung dieses Euangelischen Jubel: vnn Danckfests: Geschehen den 26. Octobr. vff den XIX. Sonntag nach Trinit(atis) nach der Predig. In: Drey Evangelische Jubel: vnn Danckpredigen (!) . . . Durch GEORGIVM ZEAEMAN . . . Kempten . . . im Jahr Christi MDCXVIII, fol. A 3 b – A 4 b. – Vgl. *Schönstädt*, S. 68–69.

<sup>79</sup> Vgl. die Lit. bei *Schönstädt*, S. 69, Anm. 313. – Vgl. auch *Cyprian*, HILARIA EVANGELICA, Sp. 612 a. 791 b. 797 a. 798 a–b.

<sup>80</sup> Vgl. die Lit. bei *Schönstädt*, S. 69/70, Anm. 313 a.



Auch in Territorien, die nicht der Protestantischen Union angehörten, wurde das Reformationsjubiläum am 2. November begangen. Herzog Christian von Braunschweig-Lüneburg hatte den Herzog von Sachsen-Coburg, der ihn über die Festpläne des sächsischen Kurfürsten und der Ernestiner informiert hatte, seinerseits über das Vorgehen in seinen Landen unterrichtet und ihn wissen lassen, „daß am negstkünftigen Sontage, die Bett vnd dancksagungs Tage hochfeyerlich gehalten werden sollen“.<sup>81</sup> Den Sinn des Jubiläums erblickte der Braunschweiger jedoch weniger in der Veranstaltung einer triumphalen Jubelfeier als vielmehr in einem Tag der Besinnung und des Gebetes, da „die wellen vmb den Euangelischen fast ringst herumb grimmig brausen, vnd darzwischen das Schiff der Euangelischen, leider, nothleidenden wesens, nicht in geringer gefahr stehet“.<sup>82</sup> Der Herzog hatte in gleichlautenden Schreiben auch die Stände des Niedersächsischen Kreises „zu ebenmäßiger andacht vnd Solennitet erbeten vnd vermahnet“.<sup>83</sup> Dem Coburger gegenüber behauptete er zwar, „daß Sie (die Kreisstände) sich demselben also mit accomodiren wollen“,<sup>84</sup> doch reagierten schließlich nur die Städte Lübeck und Magdeburg auf seine Anregungen positiv. Der Rat von Lübeck, der sich gegen den Wunsch seiner Prediger, dem Beispiel Kursachsens zu folgen, ausgesprochen hatte und auch im Briefwechsel mit dem Hamburger Rat bei seiner ablehnenden Haltung geblieben war,<sup>85</sup> meinte jedoch, man wolle in Lübeck wenigstens den 2. November als gemeinsamen Gedächtnistag der Reformation begehen, obwohl dies ohnehin jährlich Anfang November und um den Trinitatissonntag üblich sei.<sup>86</sup> Auch der Rat von Magdeburg teilte dem Braunschweiger mit, er habe „ein Jubel vnnnd Dancksagungs fest, vnd gebet tage zuhalten, vor dienlich vnd bequem geachtet“.<sup>87</sup> Im „Postskriptum“ informierte der Rat den Herzog über das Jubiläumsprogramm der Stadt.<sup>88</sup> Von den übrigen Ständen des Kreises, die Christian zur Jubiläumsfeier hatte ermuntern wollen, erhielt er ausweichende oder ablehnende Antworten.<sup>89</sup> Im Norden feierten wie die Unierten am 2. November Riga<sup>90</sup> und das auf dem kurmainzischen Eichsfeld gelegene Erfurt, das zu dieser Zeit seine Freiheiten noch gegenüber dem Mainzer Kurerzbischof zu verteidigen mußte.<sup>91</sup>

<sup>81</sup> *StA Coburg*: Kons. 401, fol. 1 a: Christian v. Br.-Lüneburg an Johann Casimir v. Sachsen-Coburg v. 30. 10. 1617. – Vgl. *Schönstädt*, S. 70.

<sup>82</sup> *StA Coburg*: ebd., fol. 2 a: Christian v. Br.-Lüneburg an die Stände des Niedersächsischen Kreises v. 15. 10. 1617.

<sup>83</sup> *StA Coburg*: ebd., fol. 1 a: Christian v. Br.-Lüneburg an Johann Casimir v. Sachsen-Coburg v. 30. 10. 1617.

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> Vgl. *Schönstädt*, S. 71.

<sup>86</sup> Vgl. *HStA Hannover*: Celle Br. 48 a Nr. 14, fol. 20 a–b: Rat Lübeck an Christian v. Br.-Lüneburg v. 23. 10. 1617.

<sup>87</sup> Ebd., fol. 27 a: Rat Magdeburg an Christian v. Br.-Lüneburg v. 25. 10. 1617.

<sup>88</sup> Vgl. ebd., fol. 28 a – 30 b.

<sup>89</sup> S. oben, S. 179 ff.

<sup>90</sup> Vgl. *Schönstädt*, S. 72.

<sup>91</sup> Vgl. ebd., S. 72–73.

Verbürgt ist eine Feier des Jubiläums am 2. November in den unter der Regierung Graf Ludwigs II. zusammengefaßten walramischen Grafschaften Nassau, Weilburg-Saarbrücken, Wiesbaden, Idstein und Usingen.<sup>92</sup> Die Superintendenten und geistlichen Inspektoren waren schon vor Pfingsten 1617 nach Saarbrücken beordert worden, um eine Neuauflage der lutherischen Agende von 1576 und die Durchführung der Jubiläumsfeier vorzubereiten. Das für alle walramischen Territorien verbindliche Festgebet war in seinen Grundzügen identisch mit dem später für das „Vierherrische“ erlassenen. Der im Jahre 1607 geschlossene Erbverein der nassau-ottonischen Grafen und ihre seit Johann VI. von Naussau-Dillenburg traditionell engen Verbindungen zur reformierten Kurpfalz über den Wetterauer Grafenverein und die Grafen zu Solms sorgten für die Übernahme des Jubiläumstermins der Unierten in den reformierten nassauischen Grafschaften Beilstein, Diez, Dillenburg mit der Hohen Schule in Herborn, Hadamar und Siegen. Da Johann VIII., der Sohn Graf Johanns VII. (des Mittleren) von Naussau-Siegen, im Jahre 1613 öffentlich seine Konversion zum Katholizismus vollzogen hatte,<sup>93</sup> war der drohende „Abfall“ des Hauses Siegen ein beherrschendes Thema im Bitteil des Festgebetes, das gleichfalls der Fassung für das „Vierherrische“ glich.<sup>94</sup> Für das Gebiet dieses von beiden nassauischen Linien und Hessen-Kassel in der Niedergrafschaft Katzenellenbogen verwalteten Kondominates<sup>95</sup> hatte man sich „auß allerhand verhinderung . . . beider heußer Naßau“ zunächst nicht auf einen Festtermin einigen können und beging daher das Jubiläum (verspätet) am Sonntag, dem 4. Januar 1618, „vf das daß (!) begangene jahr darmit Christlich geschlossen, vndt das neue mit dem gebett angefangen werden mögte“.<sup>96</sup>

Auf die Jubiläumsanfrage Herzog Christians von Braunschweig-Lüneburg an die Stände des Niedersächsischen Kreises hatte nicht einmal sein Sohn in der gewünschten Weise reagiert,<sup>97</sup> sondern Kirchen- und Konsistorialräten die Ausrichtung des Jubiläums in Braunschweig-Wolfenbüttel für Sonntag, den 9. November 1617, befohlen.<sup>98</sup> Im Antwortschreiben an den Vater hatte Herzog Friedrich Ulrich für die Wahl des verspäteten Festtermins das Argu-

<sup>92</sup> Vgl. ebd., S. 73–74.

<sup>93</sup> Vgl. *Gerhard Specht*: Johann VIII. von Nassau-Siegen und die katholische Restauration in der Grafschaft Siegen. Studien und Quellen zur Westfälischen Geschichte. Bd. 4. Paderborn 1964. S. 20 ff.

<sup>94</sup> Vgl. *Schönstädt*, S. 74–75.

<sup>95</sup> Vgl. *Annalen des Vereins für Nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung*. 10. 1870. S. 282 f.

<sup>96</sup> *HStA Wiesbaden*: Abt. 131 Nr. X a 23, fol. 1: Befehl wegen deß Jubilaej im Vierhrichten abgangen den 28ten Decembris Ao. 1617. – Vgl. ebd.: Gemeyne dancksagung zue Gott für das vor hundert Jahren geoffenbarte liecht seines heiligen Evangelij, so in den Nassauischen Kirchen geschehen soll. – Vgl. *Schönstädt*, S. 75–76.

<sup>97</sup> Vgl. *Landeskirchliches Archiv Braunschweig*: Akten des Konsistoriums Wolfenbüttel S 1439, fol. 3 b – 4 a: Christian v. Br.-Lüneburg an Friedrich Ulrich v. Br.-Wolfenbüttel v. 15. 10. 1617.

<sup>98</sup> Vgl. *HStA Hannover*: Celle Br. 48 a Nr. 14, fol. 19 a: Druck der Konsistorialverordnung v. 15. 10. 1617. – Vgl. *Schönstädt*, S. 76–78.

ment ins Feld geführt, das Jubiläum könne „an allen örtten vnserer Lande den Pastoren so schleunig nicht kund gethan werden“. <sup>99</sup> Seine Jubiläumsanordnung für die Landesuniversität Helmstedt war jedoch bereits am 17. Oktober ergangen, und in dieser hatte er dem Lehrkörper ausdrücklich eine Erwähnung der kursächsischen Jubelfeier untersagt. <sup>100</sup> Eine Aversion Friedrich Ulrichs gegen die kursächsische Jubiläumsintention und die seines Vaters ist daher nicht auszuschließen. An der Universität Helmstedt, wo der „irenische“ Georg Calixt nicht nur Luthers Rückkehr zur reinen Kirche der Apostelzeit, sondern auch die strukturelle Identität des Papsttums mit dem Antichristen „bewies“, <sup>101</sup> begann das Jubiläum am 31. Oktober. In seinen Jubiläumsreden ging Johann Angelius von Werdenhagen mit dem zeitgenössischen protestantischen Aristotelismus scharf ins Gericht, der zur damaligen Zeit an den deutschen Hochschulen in Geltung kam. Mit seiner offenkundigen Philosophiefeindlichkeit und seinem „pneumatischen Glaubensverständnis“ stand Werdenhagen Luther näher als seine Kollegen, machte sich jedoch damit derart unbeliebt, daß er im folgenden Jahr seinen Abschied einreichen mußte. <sup>102</sup> Auch im Gebiet der Generalsuperintendentur Helmstedt wurde das Jubiläum abweichend von der Wolfenbütteler Konsistorialverordnung organisiert und am 2. November begangen. <sup>103</sup>

Auf die Anfrage Christians von Braunschweig-Lüneburg hatten auch andere Stände des Niedersächsischen Kreises ausweichend oder ablehnend reagiert. Herzog Friedrich von Holstein-Gottorf begrüßte zwar das Jubiläumsvorhaben des Braunschweigers „an sich“, war aber auch der Meinung, „wegen Kurtze der Zeit“ sei eine Anordnung des Festes in seinen Landen nicht möglich. In Holstein würden ohnehin zum Gedenken an die Reformation jährliche Bettage gehalten; im übrigen sei man „nicht allein zu sondern gewissen Zeitten, Sondern auch täglich zu solcher hertzlicher dancksagung verpflichtet vnd schuldigh“. <sup>104</sup> Da der holsteinische Administrator des Erzstifts Bremen und des Stifts Lübeck Johann Friedrich zur Zeit des Jubiläums nicht anwesend war, kann angenommen werden, daß für diese Territorien kein of-

<sup>99</sup> Ebd., fol. 18 b: Friedrich Ulrich v. Br.-Wolfenbüttel an Christian v. Br.-Lüneburg v. 23. 10. 1617. (Original).

<sup>100</sup> Vgl. *StA Wolfenbüttel*: Bestand 37 Alt 2683, fol. 37: Friedrich Ulrich v. Br.-Wolfenbüttel an die Universität Helmstedt v. 17. 10. 1617.

<sup>101</sup> Vgl. *Orationes duae de Antichristo Pontifice Romano. Anno 1617 publice in Illustri Julia habitae. Prior in memoriam Ecclesiasticae Reformationis superiore seculo feliciter coeptae, altera in ipsius Reformationis B(eati) Lutheri Natalis recordationem. In: De Pontifice Romano orationes tres quas e M.S.S. excerptis et edidit Fr(idericus) Ulrichus Calixtus. Helmstedt 1658. p. 43 ff.*

<sup>102</sup> Zur Universitätsfeier vgl. die ausführliche Untersuchung von *Inge Mager*: *Reformatorsche Theologie und Reformationsverständnis an der Universität Helmstedt im 16. und 17. Jahrhundert. In: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte. 74. 1976. S. 22 ff.*

<sup>103</sup> Vgl. *Schönstädt*, S. 77–78.

<sup>104</sup> *HStA Hannover*: Celle Br. 48 a Nr. 14, fol. 35 a – 36 a: Friedrich v. Holstein-Gottorf an Christian v. Br.-Lüneburg v. 27. 10. 1617.

fizielles Jubiläum angeordnet wurde.<sup>105</sup> Doch sind Predigten der Pastoren Nicolaus Croger in Stade und Hermann Reinich in Horneburg überliefert.<sup>106</sup>

Im Herzogtum Mecklenburg wurde kein Jubiläum gefeiert. Das Land war damals schon in den östlichen Güstrower Teil Herzog Hans Albrechts II. und den westlichen Schweriner Teil Herzog Adolf Friedrichs geteilt, doch das *ius episcopale* übten beide Brüder noch gemeinsam aus. Der reformierte Hans Albrecht ließ Christian von Braunschweig-Lüneburg auf dessen Jubiläumsanfrage wissen, es werde „zwar kein besonder Fest deßenthalben angeordnet“, doch habe er die gemeinschaftliche Landesuniversität Rostock und die Prediger in Güstrow angewiesen, daß „von den Cantzeln . . . der Allmechtige Barmherzige Gott gelobet vnd gepreiset werde, das seine Götliche Almacht, vnserer Liebe Vorfahren, von des Bapstthumbs gewel vnd großer Finsternus, auß Väterlicher gnad errettet“.<sup>107</sup> Mit dieser Auskunft verschwie er jedoch, daß er auf wiederholte Bitten seines lutherischen Bruders um eine Jubiläumsfeier in Mecklenburg nicht reagiert und das Fest damit praktisch zu verhindern gewußt hatte.<sup>108</sup> Obwohl also die mecklenburgischen Prediger „kein special befehlich“ erhalten hatten, fanden dennoch Feiern im Lande statt, in Rostock sogar nach kursächsischem Vorbild. Das Fest in der Stadt Rostock und die akademische Feier an der Universität erregten später den Unmut Herzog Adolf Friedrichs, der sich in der Wahrnehmung seiner Episkopalrechte von seinem Bruder hintergangen fühlte.<sup>109</sup> Dem von ihm wegen des eigenmächtigen Vorgehens des Rates eingeleiteten peinlichen Untersuchungsverfahren vermochte sich dieser jedoch mit dem Hinweis auf den außerordentlichen Anlaß des Jubiläums und den lutherischen Bekenntnisstand Adolf Friedrichs geschickt zu entziehen. In dem von Mecklenburg administrierten Stift Ratzeburg fand ebenfalls kein offizielles Jubiläum statt, da auch hier der Stiftskoadjutor Hans Albrecht seine Zustimmung verweigert hatte.<sup>110</sup> Indes hatte Superintendent Nikolaus Petraeus schon ein Jahr zuvor dem Lübecker Prediger Sebastian Schwan gegenüber betont, er wolle sich in jedem Fall um eine Jubiläumsfeier bemühen.<sup>111</sup>

Ausweichend auf die Jubiläumsinitiative Herzog Christians reagierten auch die auf ihre Freiheiten gegenüber den Welfen bedachten Städte Braun-

<sup>105</sup> Vgl. ebd., fol. 44 a: Notiz der erzstiftischen Kanzlei über die Abwesenheit des Administrators.

<sup>106</sup> Vgl. *Cyprian*, HILARIA EVANGELICA, Cap. 110, Sp. 908 b. – Vgl. auch JVBILAEVS EVANGELICVS LVATHERANVS, Das ist: Neun Christliche predigten . . . Durch HERMANNVM REINICHIVM . . . Hamburg . . . (o.J.).

<sup>107</sup> *HStA Hannover*: Celle Br. 48 a Nr. 14, fol. 32 a: Hans Albrecht II. v. Mecklenburg-Güstrow an Christian v. Br.-Lüneburg v. 29. 10. 1617.

<sup>108</sup> Vgl. ebd., fol. 46 a – b: Adolf Friedrich v. Mecklenburg-Schwerin an Christian v. Br.-Lüneburg v. 25. 11. 1617.

<sup>109</sup> Vgl. *Schönstädt*, S. 80–83.

<sup>110</sup> Vgl. *HStA Hannover*: Celle Br. 48 a Nr. 14, fol. 46 b: Adolf Friedrich v. Mecklenburg-Schwerin an Christian v. Br.-Lüneburg 25. 11. 1617.

<sup>111</sup> Vgl. *StA Hamburg*: Ministerialarchiv III A 1 d, fol. 200: Sebastian Schwan an Hauptpastor Johannes Schelhammer (Hamburg) v. 22. 10. 1617.

schweig und Lüneburg, die sich wegen ihres konkreten Vorgehens miteinander ins Benehmen setzten. Braunschweigs Räte wiesen auf das jährliche Reformationsgedenken nach der Braunschweiger Kirchenordnung hin und meinten, sie ließen „es auch nach dieser Stadt vnnndt Kirchen gelegenheit darbey bewenden“. <sup>112</sup> Gleichwohl befahl der Rat den Predigern, am Sonntag, dem 2. November, an Hand der Tagesperikope Mt 22,1–14 die Lehrverfälschung vor der Reformation und deren Beseitigung durch Luther in den Gottesdiensten zu erörtern. <sup>113</sup> Der Rat von Lüneburg reagierte entsprechend <sup>114</sup> und antwortete dem Welfen wie Braunschweig ausweichend. Im reformierten Bremen meinte der Rat, wegen der von Herzog Christian genannten Anliegen brauche man kein eigenes Reformationsgedenken zu veranstalten. Man sei ohnehin längst daran gewöhnt, aus diesen Gründen „monatliche Betttag zu halten“. <sup>115</sup> Da aus den übrigen reformierten Territorien des Nordens und Westens keine Jubiläumsnachrichten überliefert sind, kann angenommen werden, daß man eine ähnlich ablehnende Haltung gegenüber dem Fest wie in Bremen einnahm. Die konfessionspolitische Motivation der unierten reformierten Stände dürfte hier ohnehin gefehlt haben.

Die überlieferten landesherrlichen Verordnungen bieten ein recht einheitliches Bild von Motivation und Inhalt der Jubiläumsfeiern: sie erinnerten an die durch Luthers Thesenveröffentlichung ausgelöste Reformation, dankten ihrem göttlichen Urheber für deren Durchführung vor allem durch das Wirken Luthers und den Schutz des reformatorischen Bekenntnisses und baten um die Erhaltung der in der Reformation erneuert geglaubten Lehre und Kirche. Die Jubiläumsgutachten der Prediger und die landesherrlichen Anweisungen für die konkrete Durchführung des Jubiläums empfahlen und dekretierten zunächst die scharfe polemische Auseinandersetzung mit der Römischen Kirche, die auf der Grundlage hierzu eigens verordneter Bibeltexte anzustreben war. Auf die Schilderung der vorreformatorischen Zustände und der in der zeitgenössischen Römischen Kirche sollte eine Darstellung der religiösen Grundlagen und Errungenschaften der Reformation und der mit ihr unauflöslich verbunden gesehenen Leistungen und Verdienste Luthers folgen, deren Legitimität es gegen die polemischen Angriffe der katholischen Kontroverstheologen zu verteidigen galt.

In einer seiner Jubiläumspredigten <sup>116</sup> bemerkt der Leipziger Superinten-

<sup>112</sup> *HStA Hannover*: Celle Br. 48 a Nr. 14, fol. 13 a – b: Rat Braunschweig an Christian v. Br.-Lüneburg 21. 10. 1617.

<sup>113</sup> Vgl. *Landeskirchliches Archiv Braunschweig*: Akten des Konsistoriums Wolfenbüttel S 1439, fol. 7 b – 8 a: Rat Braunschweig an die Prediger der Stadt und im Eichgericht v. 1. 11. 1617.

<sup>114</sup> Vgl. *HStA Hannover*: Celle Br. 48 a Nr. 14, fol. 38 a – 39 a: Rat Lüneburg an Christian v. Br.-Lüneburg v. 27. 10. 1617.

<sup>115</sup> Ebd., fol. 15 a – b: Rat Bremen an Christian v. Br.-Lüneburg v. 22. 10. 1617. (Original).

<sup>116</sup> Die Predigten werden abgekürzt unter dem Namen des jeweiligen Autors zitiert. Zur Zitierweise vgl. *Schönstädt*, S. X–XI. Das vollständige Quellenverzeichnis vgl. ebd., S. XIV–XXX.

dent Vinzenz Schmuck, „daß allwege/ wenn Gott etwas grosses hat fürgehabt/ oder etwas sonderliches ist zu gewarten vnd für der Hand gewest/ so ist es zuvor verkündigt vnd von Gott den Propheten seinen Knechten geoffenbaret worden/ vnd hat Gott diese weise von anbegin gehalten“. <sup>117</sup> Der methodische Rückgriff Schmucks auf einen bekannten deuteronomistischen Lehrsatz des Amos-Kommentators, der die Bindung aller Geschichte an das zuvor verkündete Gotteswort behauptet, <sup>118</sup> zeigt, daß die Prediger nicht nur eine traditionelle christliche Überzeugung, sondern auch ihr absolutes Vertrauen in die H. Schrift als unfehlbare und primäre Quelle der Geschichtsdeutung zum Ausdruck bringen, zu der sie durch Luther und Melancthon, vor allem aber durch Flacius und den Biblizismus der Generation der Konkordienformel bestimmt worden war. <sup>119</sup> Die Prediger sind überzeugt, daß in der Geschichte Gott in seinem Wort und Satan durch seinen Widerstand gegen das Wort Gottes um die Herrschaft in der Welt ringen und sich in dieser Auseinandersetzung menschlicher „Werkzeuge“ bedienen. Alles im Neuen Bund Geschehene und in der Kirche bis zu ihrer endzeitlichen Vollendung Künftige ist daher nach ihrer Meinung in den Schriften des Alten und Neuen Bundes bereits vorgebildet: in prophetischen Worten und bedeutsamen Ereignissen und Gestalten. Vor allem das Wirken Gottes in der Geschichte der Kirche glauben sie durch die ernsthafte Betrachtung der biblischen Geschichten und Weissagungen und die Suche nach der geschichtlichen Erfüllung der göttlichen Verheißungen im konkreten Geschichtsverlauf zu erkennen: wo Gottes Wort in der H. Schrift Gehorsam findet, die göttlichen Heilszusagen im Glauben angenommen werden, ist Gott selbst am Werk, und die seinem Wort Glauben schenken, sind aufgrund dieses Glaubensgehorsams Vorbilder, *Figuren* aller künftigen Anhänger des Gotteswortes, die mit ihrem grundsätzlich gleichen Habitus die geschichtlichen und prophetischen Figuren der H. Schrift *erfüllen*. Die geschichtlich-wirklichen oder in Weissagungsgestalt figurierenden biblischen Gestalten und Ereignisse nehmen also für die Prediger über ihre jeweilige geschichtliche und prophetische Einmaligkeit hinaus eine zukunftsweisende und damit realprophetische *Bedeutung* an. Was über die konkrete Historizität und Prophetie für immer hinausweist, Kommendes ankündigt und eine structurale Identität von biblischem „gestum vel gerendum“ und geschichtlichem „complementum“ bestimmt, ist eben der Gehorsam gegen Gottes Wort und der gläubige Einsatz für die Durchsetzung seiner Herrschaft in der Welt. Umgekehrt weisen alles Un-

<sup>117</sup> *Vinzenz Schmuck* III, fol. H 3 a. – Vgl. auch *Daniel Hänichen* I, fol. G 2 a; *Simon Gedicke* I, fol. F 1 b; *Friedrich Balduin* III, fol. G 3 a; *Georg Zeämann* I, fol. B 3 b; *Matthias Hoe von Hoenege*, Parasceve III, fol. K 2 a.

<sup>118</sup> Vgl. Am 3,7. – Vgl. *Hans Walter Wolff*: Dodekapropheten 2. Joel und Amos. *Biblischer Kommentar Altes Testament*. Bd. 14,2. Neukirchen-Vluyn 1969. S. 225 f.

<sup>119</sup> Vgl. *Klaus Scholder*: Urprünge und Probleme der modernen Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie. *Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus*. 10. Reihe. Bd. 33. München 1966. S. 82 ff. (Lit.). – Vgl. zum Folgenden auch *Schönstädt*, S. 86 ff.

Heilswissagungen der H. Schrift, alle biblischen Gestalten und Ereignisse mit un-heilsgeschichtlicher Bedeutsamkeit über sich hinaus und präfigurieren alle künftigen Gestalten und Ereignisse, deren Wesen wie das ihrer biblischen Vorbilder von Ungehorsam und Widerstand gegen das Gotteswort geprägt ist. Die strukturelle Identität von Figur und Erfüllung bestimmt sich also hier durch die Mißachtung und Unterdrückung des göttlichen Wortes und den Kampf gegen seinen unbedingten Herrschaftsanspruch.

Besonders in den geschichtlichen Büchern des Alten Bundes, den Psalmen und Propheten, aber auch in den Schriften des Neuen Testaments, glauben die Prediger Vorbilder Christi und der christlichen Kirche mit Hilfe der Figuraldeutung<sup>120</sup> entdecken zu können, die als Bestandteil der Lehre vom vierfachen Schriftsinn vom Ausgang der Väterzeit bis weit in das 18. Jahrhundert ihren festen Platz in der exegetischen Tradition des Westens behaupten konnte. Zwar hatte Luthers Exegese noch den absoluten Vorrang des Literalsinnes betont, doch hatte schon Mathesius das Schwergewicht der Auslegung auf Typologie und Allegorese verlagert.

Von der allegorischen Deutung, die den biblischen Text in hohem Maße „sinnlich entkräftet und geschichtlich entleert“, theoretisch hinlänglich unterschieden, insistiert die Figuraldeutung auf der bleibenden sinnlich-geschichtlichen Faktizität des biblischen „gestum vel gerendum“. Die realprophetischen Figuren sind und bleiben „geschichtliche Wirklichkeit wie das durch sie Prophezeit“. Sie sind geistig zu deuten, „aber die Deutung weist auf eine fleischliche, also geschichtliche Erfüllung“.<sup>121</sup> Innerhalb des vor allem unter dem Einfluß Augustins entstandenen dreistufigen Deutungsschemas: Altes Testament (*Figur*) – Neues Testament (*Erfüllung und erneute Verheißung*) – endzeitliche Vollendung (*endgültige Erfüllung*) kann so im Grunde jedes Geschehen „unbeschadet seiner innergeschichtlich beliebigen Wirklichkeit mit weltgeschichtlicher Bedeutung erfüllt werden“.<sup>122</sup> Ihren konkreten Vollzug erfährt die Figuraldeutung in der „collatio factorum“, der Herstellung einer geistigen Strukturbeziehung zwischen Figur und Erfüllung.

Um die im konkreten Einzelfall nicht immer durchgehaltene methodische Abgrenzung der figuralen Auslegung von der Allegorese bemüht, deuten die Prediger geschichtliche und prophetische Figuren der H. Schrift vor allem im Umkreis der eschatologischen Schriften auf das Papsttum und die Römische Kirche, auf Reformation und Luther. Die gesamte geschichtliche, in der Bibel und den „Historien“ erfassbare Vergangenheit und Gegenwart der christlichen Kirche, verstanden als Geschichte des Gehorsams oder Ungehorsams

<sup>120</sup> Vgl. vor allem *Erich Auerbach*: *Figura*. In: *Archivum Romanicum*. 22. Nr. 1. Florenz 1938. S. 436–489; auch in: *Neue Dantestudien*. Istanbul 1944. S. 11–71. – *Ders.*: *Mimesis*. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Basel 1946. – *Martin Henschel*: *Figuraldeutung und Geschichtlichkeit*. In: *Kerygma und Dogma*. 5. 1959. S. 306 ff.

<sup>121</sup> *Auerbach*, *Figura*, S. 470. 452. 454.

<sup>122</sup> *Henschel*, *Figuraldeutung*, S. 310.

gegen das Gotteswort, liefert ihnen das konkrete „Beweismaterial“: wo in der H. Schrift vom unheilvollen Wirken gottfeindlicher Mächte, unheilsgeschichtlich bedeutsamen Gestalten und Ereignissen berichtet und prophezeit wird, glauben sie das Papsttum und die Zustände in der Kirche unter seiner Herrschaft präfiguriert. Wo dagegen im Anschluß an die prophetischen und geschichtlichen Unheilsfiguren oder gesondert von der Überwindung der gottfeindlichen Mächte, der Beendigung des von ihnen verursachten unheilvollen Zustandes durch Gottes Wort prophezeit oder berichtet wird, glauben sie die Reformation und ihre zentrale Gestalt Martin Luther vorgebildet. Dem Deutungswillen des jeweiligen Auslegers ohnehin unterworfen, erfährt die figurale Deutung der Prediger bei der Erstellung der strukturalen Identität der biblischen Figuren mit dem Papsttum, der Reformation und Luther ihre entscheidende Prägung durch den protestantischen Lehrstandpunkt und die reformatorische Geschichtstradition: Die Prediger glauben die reformatorische Lehre in voller Übereinstimmung mit den Offenbarungsschriften, (die Lutheraner) erklären Luthers „Lehre“ als Ausdruck vollkommenen Gehorsams gegen das Gotteswort, die Lehre der Römischen Kirche und ihr Verständnis von Kirche und Aufbau der Gesellschaft jedoch für eine allmählich entstandene, seit Gregor I. schließlich immer mehr mit System betriebene, gegenwärtig noch andauernde Mißachtung und Unterdrückung der H. Schrift. Geschichte wird hier mit Flacius ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Lehrgeltung betrachtet und übernimmt legitimatorische Funktion. Sie hat das von der Lehre geformte Urteil über den konfessionellen Gegner und den eigenen geschichtlichen Standort als wahr zu erweisen.<sup>123</sup> Der auf die „Historien“ projizierte protestantische Lehrstandpunkt, die „Anwendung des hermeneutischen Prinzips der analogia fidei auf die Historie“,<sup>124</sup> erschließt den Predigern alles zum Erweis der Wahrheit notwendige außerbiblische Quellenmaterial und nicht etwa nur die Produkte der Geschichtsschreiber unter einem einheitlichen Gesichtspunkt. Der Deutungswille der Prediger resultiert ferner aus ihrer Überzeugung, gemäß der in der Reformationszeit aktualisierten, jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen entlehnten Gliederung der Weltgeschichte „secundum vaticinium Eliae“<sup>125</sup> in drei Epochen von je 2000 Jahren und der in dieses universalhistorische Gliederungsschema interpolierten, dem Danielbuch entnommenen Einteilung der Weltgeschichte in vier aufeinanderfolgende Weltreiche, unmittelbar vor dem Ende der Zeiten zu leben:<sup>126</sup> Die dritte Epoche, angebrochen mit der Geburt des

<sup>123</sup> Vgl. *Joachim Massner*: Kirchliche Überlieferung und Autorität im Flaciuskreis. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. 14. Berlin-Hamburg 1964. S. 32.

<sup>124</sup> Vgl. *Günter Moldaenke*: Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation. Teil 1. Matthias Flacius Illyricus. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte. Bd. 9. Stuttgart 1936. S. 317.

<sup>125</sup> Vgl. *Talmud*: Sanhedrin 97 a – b; Aboda Zara 9 a. – Vgl. *Scholder*, Ursprünge, S. 84, Anm. 3.

<sup>126</sup> Vgl. Luthers Auslegung des Propheten Daniel, in: WA DB 11,2, S. 5 ff.; Melancthons „Praefatio“ zu Johann Carions „Chronica“, in: Corpus Reformatorum XII,



Erlösers, wird nach Mt 24,22 um der Auserwählten willen verkürzt; das Hl. Römische Reich Deutscher Nation ist das letzte der Danielischen Weltreiche, das nach der vom Mittelalter übernommenen Translationslehre die Tradition des Römerreiches fortführt, und ist schon in Auflösung begriffen. Die Parusie des Herrn steht daher unmittelbar bevor. Ihr voraus geht die Offenbarung des Antichristen, „der noch vntr der vierten Monarchia habe kommen/ vnd auch offenbaret werden müssen“.<sup>127</sup>

In Fortführung der antichristologischen Tradition der Reformatoren<sup>128</sup> deuten die Prediger vor allem die in den meisten Territorien offiziell als Predigtgrundlage vorgeschriebenen Bibeltexte Dan 11,36 ff. und 2 Thess 2,3 ff. auf das Papsttum und die Römische Kirche. Die Danielstelle – aktualisiert in 2 Thess 2,4 und Mt 24,15 – präfiguriert nach ihrer Meinung den endzeitlichen „Antichristus Magnus“ unter dem Vorbild des Syrerkönigs Antiochus IV. Epiphanes, und zwischen diesem und dem Papsttum besteht eine strukturelle Identität: Der König Antiochus, der Israel, Figur der Kirche des Neuen Bundes, vor der Epiphanie unterdrückte, mit der der Alte Bund sich erfüllte, ist Figur des (Papst)antichristen, der vor der Parusie die Kirche Christi bedrängt.<sup>129</sup> Wie Antiochus ist der Papst ein tyrannischer Herrscher, „majestätisch seine Cron/ sein Scepter/ seine Quardt/ sein Einkommen/ seine Regierung/ sind gantzes Wesen“.<sup>130</sup> Wie sein alttestamentliches Vorbild erhebt er sich über Gott und alles, was göttliche Autorität besitzt. Im Lehrprimat maß er sich die alleinige und verbindliche Auslegung der H. Schrift an, er beansprucht den Jurisdiktionsprimat über die Kirche und sucht diesen auf die von Gott zur Aufrechterhaltung der Ordnung in der Welt eingesetzten weltlichen Obrigkeiten auszudehnen, er erläßt Satzungen und Gebote, die im Widerspruch zu Gottes Wort stehen. Wie der König redet er „grewlich“: die römische Lehre ist eine einzige Verfälschung der wesentlichen Glaubensartikel der christlichen Offenbarung. Wie Antiochus ist er ein Verächter der ehelichen Liebe, mit dem Eheverbot für die Religiösen und den Klerus erfüllt er auch die paulinische Weissagung in 1 Tim 4,1–3. Besonders durch den „cultus Maosim“, Figur der unbiblischen Meßopferlehre und der Verehrung des

S. 717–719. – Vgl. auch *Adalbert Klempt*: Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert. Göttingen 1960. S. 23 ff.; *Scholder*, Ursprünge, ebd.

<sup>127</sup> *Vinzenz Schmuck* II, fol. E 2 b.

<sup>128</sup> Vgl. immer noch *Hans Preuß*: Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Leipzig 1906. S. 156 ff. (Belege u. Lit. ebd.). – Vgl. zum Folgenden auch *Schönstädt*, S. 108–125.

<sup>129</sup> Vgl. *Christoph Schleupner* II, fol. F 1 b: Denn weil Antiochus des Antichrists Vorbild ist/ so nimpt der H. Geist beydes den Syrischen König Antiochum/ als das Vorbild/ vnd den Römischen Papst/ als den abgemalten Hauptsächlich/ vnnnd führet in einem Bericht aus/ wie einer so wol als der ander/ vor der Zukunfft Christi/ die Kirche Gottes betrüben vnd verfolgen würde: Jener zwar die Israelitische Kirch/ vor der Zukunfft Christi ins Fleisch: Dieser aber die Christliche Kirche / vor der Zukunft Christi zum Jüngsten Gericht.

<sup>130</sup> *Matthias Hoe von Hoenegg*, Parasceve III, fol. G 3 a.

Abendmahlsbrotes, erweist er sich als Erfüllung der Danielischen Weissagungsfür: wie Antiochus verehrt er einen Gott, den die Väter nicht kennen. Die nach den Regeln der Figuraldeutung erhobene strukturelle Identität von Antiochus und Papsttum faßt Kursachsens Oberhofprediger Matthias Hoe von Hoeneß in einem Syllogismus zusammen, dessen zweite Prämisse den von der reformatorischen Antichristtradition geprägten Deutungswillen anschaulich zum Ausdruck bringt: „Wer die eigenschafften des Antichrists an sich hat/ die der heilige Geist vom Antichrist geweissaget/ der ist vnd heisset von rechts wegen der Antichrist. Der Römische Bapst hat an sich alle vnd jede dieser Eigenschafften/ Es fählet nicht ein Härlein breit dran. Derowegen so ist vnd heisset er billich der Antichrist“.<sup>131</sup>

Reformatorische Geschichtsgliederung und Antichristologie bilden auch die Grundlage für die Deutung von 2 Thess 2,3 ff. Erfüllt sind nach Ansicht der Prediger nicht nur die dem jüngsten Tag notwendig vorausgehenden Zeichen, der „große Abfall“ und das Aufkommen des Antichrists, auch dessen bei Paulus präfigurierte Wesensmerkmale sind im Papsttum geschichtliche Wirklichkeit geworden. Der „Abfall“ ist nicht der der „gentes“ vom Römischen Reich, sondern (nach 1 Tim 4,1–3) als geistiger Abfall zu deuten, als „Apostasia Vniversalis, ein gemeiner Abfall von der warheit zu jrßal vnd vngerechtigkeit/ damit die gemeine Christenheit in aller Welt/ gleichsam durch eine Sündflut/ würde überschwemmet vnd verfinstert werden“.<sup>132</sup> Er erfüllt sich in den Zuständen unter der Herrschaft des Papsttums seit dem 7. Jahrhundert; in der Römischen Kirche ist ein allgemeiner Abfall von der Lehre der H. Schrift festzustellen.<sup>133</sup> Zur Apostelzeit „regte sich schon bereit

<sup>131</sup> *Ders.*, fol. H 3 b.

<sup>132</sup> *Johannes Schröder* II, fol. E 2 a.

<sup>133</sup> Eine umfassende Zusammenstellung der römischen „Irrtümer“ bietet der Nürnberger Prediger *Johannes Fabritius* (fol. B 1 a – B 2 a): Solcher Abfall ist geschehen/ vnd geschicht noch von denen/ die der Schrift autoritet, das ansehen Gottes Worts/ darauff vnser Glaub muß gericht seyn/ elevirn, extenuirn, schmälern vnd gering achten. Es geschicht von denen/ welche dörfen fürgeben/ die Schrift sey zweifelhaftig vnd nicht gnugsam die Glaubens Artickel zu bekräftigen: Welche die fürnembste krafft vnd wirkung/ das förderste stück deß Glaubens/ als die gewisse Zuversicht vnd vertrauen zu Gott/ auffheben vnd wöllen/ daß der Mensch seiner Seligkeit könne gewiß seyn/ Ja wol die Leute heissen zweifeln vnd im zweifel bleiben/ ob jhr Thun vnd Leben GOTT gefalle/ ob sie bey GOTT in Gnaden sind. Es geschicht von denen die trotzighch darauff beharren/ daß der Mensch zum theil durch den Glauben/ zum theil durch die Werck gerecht vnd seelig werde/ mit dem falschen fürgeben/ Christus (der doch der grund vnser Glaubens) habe nicht mit einem Opffer alle Sünde einmal außgesönet/ sondern nur für die Erbsünde bezahlet vnd gnug gethan. Es geschicht der Abfall von denen/ die kein vnterschied haben zwischen dem Gesetz vnd Evangelio/ drey Gesetz machen/ das natürliche Jüdische vnd Evangelische/ vnd dabey die Leut dessen bereden/ ein jeder sey also zu seiner Zeit durch sein Gesetz seelig worden. Die auch vnrecht lehren von der Sünde/ fürgebend/ daß der angeborne vngheorsam vnd neygun wider Gottes Gesetz nicht Sünde sey/ vnd man also Gottes Gesetz könne gnug thun. Es geschicht von denen die nicht recht halten von der Buß/ vnd die gantze Kirch auff erdichte satisfaction führen mit dem falschen fürgeben/ man müsse für die würckliche Sünde gnug thun/ Mönche vnd Nonnen gelübt leisten/ heiliger vnd vollkommener vor Gott zu seyn/ vergebung der Sünden vnd ewiges Leben zu verdienen. Es

die Boßheit heimlich“,<sup>134</sup> als „mysterium iniquitatis“ war der (Papst)antichrist schon in der Urkirche gegenwärtig.<sup>135</sup> Mit dem Fortfall des κατέχων (2 Thess 2,6) am Ende der Verfolgungszeit und mit der Verlegung der kaiserlichen Residenz nach Konstantinopel begann der unverhüllte Machtanstieg des Papstes im Kampf um den Vorrang mit Antiochia und Konstantinopel. Der Usurpator Phokas, der nach der Ermordung seines Vorgängers um die kirchliche Legitimation nachsuchte und als Gegenleistung die Anerkennung des römischen Bischofs als Haupt der allgemeinen Kirche anbot, hat nach Ansicht der Prediger schließlich „den lang gesuchten Primat Papst Bonifacio III. bekräftigt“<sup>136</sup> und der endgültigen Herrschaft des Papsttums über die Christenheit den Weg gebnet.

Der Papst läßt auch unbestreitbar die im paulinischen Text präfigurierten Kennzeichen des Antichristen erkennen:<sup>137</sup> Er ist der „Mensch der Gesetzlos-

---

geschichte von denen die da eigene gute Werck vnnd Gottesdienst erdichten vnnd anrichten/ ohn Gottes befehl/ als neben gedachter Meß/ Möncherey/ auch vnterscheid der Speiß/ Kleyder/ Eheverbott/ vnd setzen solche werck über Gottes Gebot/ heissen sie vollkommenheit/ achten sie höher/ dann das Predigtamt/ Ehestand/ Land vnd Leut regieren/ Kinder ernehren vnd aufziehen/ vnd Christliches ordentliches Haußhalten führen. Ja es geschicht der Abfall von denen/ die den Leuten fürbleuen/ es sey keine Sünde in den Heiligen in diesem Leben/ man könne auch noch über Gottes Gesetz höhere werck thun . . . von denen die neben dem Namen GOTTes auch die verstorbenen Heiligen anrufen/ vnd alle anrufung mancherley weiß schmücken/ Wallfarten ordnen bey diesem oder jenem Bild/ mehr Gnade Gottes zu erlangen/ mehr Hülff von den Heiligen zu haben: Von denen die Ampt deß Worts vnd der Schlüssel mißbrauchen als eine Gewalt Menschensatzung zu machen/ Weltlich Herrschaft an sich zu ziehen/ König/ Fürsten vnd Herrn ein vnd abzusetzen. . . . Die fallen ab vom wahren Glauben/ rechter Christlicher Religion vnd Gottesdienst/ vnd seynd rechte Stiffter/ anreger vnd vrsacher deß Abfalls. Nun thut aber solches der Papst mit seinen Curtisanen vnd gantzen Clerisey, welches vnleugbar/ sie auch selbst gestehen müssen/ daß solches viel hundert Jahr im Papsthumb geschehen. Derowegen das Papsthumb durch den Abfall zuverstehen/ vnnd die Pöpst/ welche dessen die Leudt fälschlich beredt/ rechte Anfenger deß Abfalls vom Glauben sind vnnd genennet werden.

<sup>134</sup> Georg Zeämann II, fol. K 1 b.

<sup>135</sup> Vgl. *ders.*, fol. K 2 a: Demnach wird allhie durch gemelt Geheimnuß der Boßheit nichts anderes dann der Vortrab des Antichristischen Reichs gemeynt/ Nemlich der Römischen Bischöff Stoltz vnd Ehrgeitz/ welcher sich bey jhnen zeitlich gereget . . . wie auch allerhand Jrrthumb/ welche sich bereit zur Apostel Zeit hin vnnd wider ereygnen/ vnd hernach ins Reich deß Antichrists zusammen gerunnen . . . damit dem Antichrist zeitlich die Bahn gemacht/ vnnd der Grund seines Reiches gelegt worden . . . Wird also . . . so viel angedeutet/ daß der Teuffel schon zur Apostel zeit gleichsam heimlich einen Anfang am Antichristischen Reich gemacht/ indem er nach vnd nach desselben Jrrthumb außgeheckt.

<sup>136</sup> *ders.*, fol. K 2 b.

<sup>137</sup> Vgl. *Matthias Hafenerffer*, fol. A 4 a – b: . . . nun kan vns denselben kein Maler . . . besser Contrafaiten oder abmalen/ dann der H. Apostel Paulus in jetzt verlesenen worten jhne abgebildet vnd beschrieben hat: . . . Dann wer den Römischen Papst oder Antichrist sehen wil/ der darff kein Schritt noch Elen nach Rom raisen: Wer vorhabenden Paulinischen Text recht anschaut/ der kan so viel oder mehr sehen/ als wann er mit grossem Kosten vnd Fahr nach Rom gezogen/ vnd gute zeit daselbsten/ vnnter vielen grossen erschröcklichen Abgöttereien vnd schandtlichen Lastern verharret vnd auffgewartet hette.

sigkeit“, führt ein verwerfliches Leben und verführt die Christenheit zur Abgötterei und zur Übertretung der göttlichen Gebote. Viele Päpste waren Mörder und begingen Unzucht. Der Papst ist nicht nur der „Sohn des Verderbens“, weil er „zum Verderben anlaß vnd gelegenheit gibt/ allen denen/ die seiner Abgötterey glauben vnd beyfall geben“,<sup>138</sup> er ist es im Hinblick etwa auf die römische Inquisition auch „active, das ist/ er werde vielen ein ursach deß verderbens seyn/ das sie an Leib vnd Seel zugrund gehen“. <sup>139</sup> Er ist der „Widersacher“ mit allen Eigenschaften des auch von Daniel präfigurierten endzeitlichen Tyrannen: er hat sich „an Christi statt gesetzt/ vnd für der ganzen Catholischen Kirchen allgemeinen Hirten/ Geistlichen König vnd Hohenpriester angesehen“, <sup>140</sup> die römische Lehre ist der christlichen Offenbarung „fast in allen Puncten vnd Articulu zu wider“. <sup>141</sup> Lehr- und Jurisdiktionsprimat, die nach Überzeugung der Prediger allein Christus zustehen, „beweisen“, daß gemäß der paulinischen Weissagung der Antichrist in Gestalt des Papsttums in der Kirche, „mitten im Tempel Gottes“, regiert. Zum Schein beruft sich der Papst auf Christus und den Apostel Petrus, verstellt sich also wie Satan in einen „Engel des Lichts“, um sein wahres, antichristliches Wesen zu verdecken. <sup>142</sup> Mit dem von ihm geförderten Heiligenkult wirkt er wie sein teuflischer Vater „lügenhaftige zeichen vnd Wunder“, um seine der Offenbarung widerstreitenden Lehren als wahr zu erweisen. Lehre und Herrschaftssystem der Römischen Kirche im Verlauf ihrer Geschichte erweisen also den Predigern die Erfüllung der paulinischen Weissagungsfiguren durch das Papsttum. Durch die von ihrer Lehre und ihrem Geschichtsverständnis durchmusterten „Historien“ läßt sich daher nach ihrer Meinung „auß den abgelesnen Worten S. Pauli kräftiglich darthun vnd *beweisen*/ daß einmal der Papst sampt seinem Anhang/ vnd kein anderer/ der rechte/ wahre/ lebendige Antichrist seye“. <sup>143</sup>

Die figurale Ausdeutung der übrigen offiziell verordneten Predigttexte – sämtlich traditionelle „loci de Antichristo“ – bietet im wesentlichen die bereits an Dan 11,36 ff. und 2 Thess 2,3 ff. entfaltete reformatorische Antichristologie der Prediger: das Papsttum ist das geistliche Babylon<sup>144</sup> und die

<sup>138</sup> Wolfgang Schaller IV, fol. P 4 a.

<sup>139</sup> Johannes Schröder II, fol. E 3 a.

<sup>140</sup> Georg Zeämann I, fol. E 3 a.

<sup>141</sup> Matthias Hafenreffer, fol. C 3 a.

<sup>142</sup> Ders., fol. D 4 b: In Gottes Namen fähet sich all Vnglück an/ ist ein alt Sprichwort. Dann wann der Teufel die Leut blenden vnd verführen wil/ so verstelltet er sich in einen Engel deß Liechts: sonst würde man einem so schrecklichen Geist/ so bald nicht volgen. Also machts sein Apostel der Römische Papst auch: Dann er was thut vnd vornimt/ gibt er für/ daß er solches als ein Vicarius Christi; als ein Successor Petri/ thue vnd vornemme: Dardurch er alle Welt/ vnd die frömbsten vnd Andächtigen vnter den Menschen zu aller Ersten verführt hat . . . Mit solchem List vorgegebenen Göttlichen Scheins/ hat er alle Welt verblendet.

<sup>143</sup> Wolfgang Schaller, ebd.

<sup>144</sup> Vgl. Vinzenz Schmuck III, fol. K 1 a: Babylon/ Geliebte/ wenn jhr den Namen leset in der Offenbahrung Johannis/ so setzt nur Rom oder das Bapstumb dafür/ denn das verstehet der H. Geist dardurch.

Babylonische Hure der Offenbarung des Johannes (14,8, 16,19 und 17 f.). Ein Vergleich der Offenbarungsfiguren mit dem Papsttum ergibt nach Ansicht der Prediger wieder derart auffällige Strukturgleichsamkeiten, daß „kein Ey dem andern nicht so gleich/ als Babylon und die Statt Rom (mit dem Papst) einander gleich seind“.<sup>145</sup> Das Papsttum ist die reale Erfüllung des gottelästerlichen Tiers, das dem Meer, und des Tiers, das der Erde entsteigt.<sup>146</sup> Die Zustände in der Kirche vor der Reformation und in der gegenwärtigen Römischen Kirche erfüllen in geistiger Weise die in Sach 14,6.7 präfigurierte Zeit vor dem Weltenende, in der „das Licht des Evangelij/ welches in vori- ger zeit . . . hell vnnnd Herrlich geschienen hatte/ seinen schein als denn werde verlieren . . . Das ist/ Es werde grosser mangel seyn/ am waren erkennt- nuß Christi/ an der gesunden lehr des Evangelij/ am Glauben/ an Liebe/ an trost/ an hoffnung . . . dadurch die hertzen der Christen solten erleuchtet/ erwärmet vnd getröstet werden“.<sup>147</sup> Die prophetische Figur erfüllt sich aber auch in der Erhaltung eines Restes der reinen Lehre der H. Schrift, um die Kontinuität der wahren Kirche auch unter dem Papsttum zu sichern.<sup>148</sup> Mit seiner falschen Lehre und seiner Tyrannei über Kirche und Gesellschaft erfüllt das Papsttum ferner den in Mt 24,15 in Anlehnung an die Danielvisionen präfigurierten endzeitlichen „Greuel der Verwüstung“.<sup>149</sup> Das Papsttum ist schließlich der Pharao des Neuen Bundes, der mit seinen Satzungen die Gewissen der Christen schlimmer tyrannisiert, als der ägyptische Pharao das alte Bundesvolk Israel versklavte.<sup>150</sup> Auch zwischen diesen Figuren wider-

<sup>145</sup> *Ders.* II, fol. C 2 a. – Vgl. Schönstädt, S. 125–129.

<sup>146</sup> Vgl. Schönstädt, S. 129.

<sup>147</sup> *Johannes Schröder* I, fol. B 1 a – b. – Vgl. Schönstädt, S. 130–131.

<sup>148</sup> *Ders.* II, fol. B 2 a: Also werde auch die zeit des Antichrists . . . eine finstere zeit seyn/ weil das Liecht deß Evangelij darinnen nicht recht scheinen werde: Vnd doch werde es nie allerdings finster vnd ohn alles licht sein. Die seeligmachende warheit werde zwar durch mancherley corruptelen, Abgötterey/ jrthumb/ falsche lehr vnd Menschen tand jämmerlich verdunkelt vnd verfinstert werden/ sie werde aber doch nicht allerdings zu grund gehen/ wie bey Juden/ Heyden vnnnd Machometisten geschehen/ sondern es werde noch etwas darvon bleiben/ dadurch die außerwehltten zugerichtet vnnnd erhalten werden.

<sup>149</sup> Vgl. *Polycarp Leyser* II, fol. F 1 a – b: Der Grewel ist leider nunmehr vor Augen/ Gottes Wort war thewer im Bapstumb vnd wenig Weissagung/ man hörete mehr Fabeln aus jhren Legenden/ als Sprüche aus der Bibel/ es war zwar die Bibel nicht gar verlohren/ sie lag aber im Staub vnter der Banck. Das Gesetz Gottes war durch des Bapsts Decreten mehrentheils auffgehoben (!) vnd vernichtet. Die Artickel des Glaubens/ bevor aus die/ aus welchen wir vns im leben vnd sterben trösten sollen/ waren jämmerlich verfälschet vnd verkehret . . . der Standt der Obrigkeit vnd der Ehestand waren auffs euserste geschendet/ als wenn man mit gutem Gewissen Gott nicht könte darinn dienen . . . vnd wann es zum End lieff/ so stürben sie in jhrer Blindheit dahin/ ohne Trost/ in Furcht vnd Angst/ vnd Zweiffel an der Gnade Gottes.

<sup>150</sup> Vgl. *Friderich Francken* III, fol. F 1 b: Wenn wir nun das Diensthauß deß Römischen Pharaonis gegen diesem (ägyptischen) werden halten/ werden wir befinden/ das in solchem/ in etlichen Stucken/ eine beschwerlichere Dienstbarkeit/ als in jenem gewesen. Dann ob wol Pharao die Jsraeliten vnter das Joch der Dienstbarkeit gebracht/ so ist doch dieselbe nur ein Leibliche gewesen/ die jhnen an der Seeligkeit nicht schaden können. So zwang er jhre Gewissen nicht/ daß sie / wider dasselbige/ einen frembden Got-

göttlicher Mächte und dem Papsttum herrscht nach Ansicht der Prediger eine strukturelle Identität, denn „solche vnd dergleichen weissagung sind an dem Papst zu Rom mit seiner falschen lehr vnd schrecklichen Tyranei erfüllet.“<sup>151</sup>

Die figurale Auslegung der verordneten Predigttexte setzt also den Akzent nicht auf einen detaillierten, allegorisierenden Nachweis der Ähnlichkeit zwischen Figur und Erfüllung, der biblisches „gestum vel gerendum“ geschichtlich entleert, sondern sucht vielmehr nach grundlegenden Struktur Gemeinsamkeiten, deren Darstellung zugleich die wesentlichen Punkte der Kritik an der Römischen Kirche offenlegt: Das Papsttum unterdrückt die H. Schrift, das irrumslose und unfehlbare Wort Gottes, durch „traditiones“ und Lehramt.<sup>152</sup> Die in der H. Schrift niedergelegte Lehre der Kirche ist in ihrer Substanz verfälscht. Infolgedessen herrschen in der Kirche Verunstaltung des christlichen Kultes und Aberglaube, die von der H. Schrift legitimierte Ordnung in Kirche und Gesellschaft ist zerstört. Die fundamentale Gegensätzlichkeit des Lehrstandpunktes der Prediger zur katholischen Lehre ergibt sich also aus dem reformatorischen Grundsatz „scriptura sola“ und dessen dogmatischer Festschreibung in der Bestimmung der H. Schrift als „norma normans“ der Lehre mit dem Abschluß der protestantischen Bekenntnisbildung. Die aus dem (mittelalterlichen) geschlossenen philosophisch-theologischen Weltbild resultierende Überzeugung der Prediger von der Einheit und Unteilbarkeit der Wahrheit erklärt den gegnerischen Standort zur absoluten Un-Wahrheit. Die antikatholische polemische Tradition und die meist ungeschützten und überspitzten Äußerungen katholischer Kontroverstheologen über die notwendige Ergänzung der Offenbarungs-

---

tesdienst hetten müssen annemen/ der wider Gottes Willen were . . . Der römische Pharao aber zwingt vnter einer geistlichen Dienstbarkeit die Gewissen/ vndd nimmt sie gefangen vnter die schröckliche Grewel allerhand Abgötterey/ vnd der ewigen Verdammuß.

<sup>151</sup> *Daniel Angelocrator* II, fol. D 4 b.

<sup>152</sup> Vgl. *Theodor Thummius*, fol. G g 4 b: Im Bapstumb werden die Schrifftten der Propheten vnd Apostel anklagt/ als solten sie nicht alles was man glauben vnd Gott zu Ehren thun soll in sich begreifen/ oder alle vorgefallene Religionsstritt erörtern: Dann Christus vnd die Apostel haben vil Sachen vertrauten Personen allein Mundtlich geoffenbart/ so per manuum traditionem auff vns kommen/ dahero könde die Schrifft nicht die einig völlig vnd gantze Richtschnur in Glaubens Artickuln sein/ sondern neben dero werde erfordert Verbum non scriptum, das seye die Schrifftten der Vätter/ die Schlußreden der Concilien/ der Römischen Papistischen Kirchen Satzungen/ deß Bapsts als deß obristen vnd letsten Richters/ von dem man nicht appellieren könde/ definitiones è Cathedra, oder entscheidungen/ welche ob sie gleich dem Buchstaben nach in Gottes Wort nicht verfaßt/ auch durch keine Consequenz oder Schlußred darauß mögen erwisen werden/ soll man doch solche sowol als Gottes Wort glauben/ in ansehung/ daß solche traditiones non scriptae vnd nebenlehr das gewisse vnzweifeliche Fundament seyen/ daher die Schrifft alle Krafft/ Autoritet vnd Ansehen habe/ darauß auch allein/ daß die Bibel Gottes Wort sey/ möge erwisen werden/ darumb man dann Gott in seinem Wort nicht/ dann vmb der Kirchen willen/ glaube/ als welchem ohne die Nebenlehr mehr nicht dann den Fabeln Aesopi glauben zuzustellen. — Vgl. auch *Nicolaus Eisenius*, fol. Z 2 a – b; *Johannes Schröder* I, fol. B 3 b; *David Pareus*, fol. B 1 b.

schriften durch die Tradition und ihre generelle Auslegungsbedürftigkeit durch das päpstliche Lehramt als den lebendigen Hüter dieser Tradition verhärteten den fundamentalen Gegensatz in zusätzlicher Weise.<sup>153</sup> Alle übrigen Punkte der Kritik an der Römischen Kirche folgen aus diesem mit zwingender Notwendigkeit. Nicht die gegensätzliche Auffassung in der Rechtfertigungslehre, sondern kontradiktorisches Schriftverständnis und Kirchenbegriff trennen damals die Konfessionen und machen diese Trennung zugleich unüberwindlich.<sup>154</sup> Der katholische Grundsatz vom Papst als oberstem und unfehlbarem Richter in Lehrfragen mußte der Überzeugung der Prediger von der klaren, sich selbst auslegenden, unfehlbaren und zum Heile suffizienten H. Schrift diametral entgegenstehen: „Dann die Lehr belangend/ wil Christus einig vnd allein für seiner Kirchen allgemeinen Hirten/ Obristen Lehrer/ vnd Meister deß Glaubens gehalten seyn/ Er allein ist der Kirchen Bräutigam/ Oberhaupt/ Grund/ vnd Hoherpriester. Aber der Papst wil gleichfalls dafür gehalten werden“.<sup>155</sup>

Da die Prediger davon überzeugt sind, daß die H. Schrift die vollkommene Sündhaftigkeit des Menschen und seine Unfähigkeit lehrt, aus eigenen Kräften an seinem Heil zu wirken, das ihm allein durch die Rechtfertigung aus Gnade und Glauben zugesprochen wird, halten sie die katholische Rechtfertigungslehre ebenfalls für eine grundlegende Verfälschung der biblischen Botschaft. Die Mitverantwortung im Akt der Rechtfertigung widerstreitet diesem zweiten fundamentalen Glaubenssatz der Reformation, den die Prediger für biblisch absolut gesichert halten.<sup>156</sup> Keiner von ihnen vermag die tri-

<sup>153</sup> Vgl. *Johannes Schröder* I, fol. B 4 b: (Gottes Wort wird unterdrückt) durch die falschgenannte *Regulam Fidei*, Das ist/ durch die gangbare Lehre der Römischen Kirchen/ die man zu einer Richtschnur setzte/ andere Lehren darnach zu prüfen/ mit dem fürgeben/ wie der Cardinal Hosius schriebe/ wenn einer der Kirchen außlegung über einen Spruch habe/ ob er schon nicht wisse/ oder verstehe/ wie sie sich zu den worten räume/ so hab er doch ipsissimum verbum DEI, er habe das wort GOTTes allerdings selbst. Wer aber die Schrift anders außlege/ als es die Römische Kirche verstehe/ der bringe nicht Gottes/ sondern des Teuffels wort für. – Vgl. *Nicolaus Eisenius*, fol. Z 3 a – b.

Vgl. *Robert Bellarmin*: *De verbo Dei*, l. 4, c. 3: *Asserimus in Scripturis non contineri expresse totam doctrinam necessariam, sive de fide, sive de moribus, et proinde praeter verbum Dei scriptum, requiri etiam non scriptum.* – *Albert Pigge*: *De Ecclesiastica Hierarchia*, l. 1, c. 4: *Traditiones Romanae Ecclesiae efficaciores et potiores esse Sacra Scriptura.* (Von den Predigern Petrus a Soto zugeschrieben; vermutlich entnommen: *Martin Chemnitz*: *Examen Concilii Tridentini*. Ed. Preuß. Berlin 1861. p. 7 b.)

<sup>154</sup> Vgl. *Hubert Jedin*: *Reformation und Kirchenverständnis*. In: *Probleme der Kirchen spaltung im 16. Jahrhundert*. Regensburg 1970. S. 67.

<sup>155</sup> *Georg Zeßmann* I, fol. E 3 a.

<sup>156</sup> Vgl. *Theodor Thummus*, fol. I i 4 b: *Dann in dem Bapstumb will man nicht auß lauter Gnaden allein durch den glauben/ an Christi einigen vollgültigen Verdienst gerecht vnd ewig seelig werden/ sondern schreiben dem Vermögen der Vernunft vnd deß Willens zu/ daß ein Mensch ohne Hilff vnd Gnad deß Heiligen Geistes/ ausser natürlichen Kräfften sich zur Gnad könde vorberaiten/ oder wie etliche die grobe meynung vmb etwas geändert/ wann ein Mensch primam gratiam anteventem, das ist Gottes auffweckende Gnad/ mit welcher er dem Menschen bevor kommet/ empfangen/ daß er*

dentinische Rechtfertigungslehre in ihrer gegenüber der Lehrunsicherheit des ausgehenden Mittelalters Klärung schaffenden und in der Sache keine unüberbrückbaren Gegensätze zusätzlich konstruierenden Formulierung zu erfassen oder gar zu würdigen. Jede noch so eingeschränkte Mitwirkung des Menschen bei der Rechtfertigung hebt in ihren Augen die dogmatische Exklusivität des „sola gratia et fide“ auf und wird als Fälschung der biblischen Offenbarung gewertet. Nicht selten behaupten manche Prediger sogar, nach römischer Lehre rechtfertigten allein die „guten Werke“. <sup>157</sup> Ist infolge der Mißachtung der Offenbarung die Lehre von der Rechtfertigung verfälscht, müssen notwendig alle übrigen Teile der römischen Lehre gleichfalls falsch sein. <sup>158</sup> Da der dogmatische Gegensatz zur katholischen Lehre durch das reformatorische Verständnis von Schrift und Rechtfertigung eindeutig bestimmt ist, können die Prediger etwa der Buß- und Ablasslehre der Römischen Kirche, ihrer Lehre vom Meßopfer und den Sakramenten „in genere et specie“ keine biblische Berechtigung zuerkennen. Die polemische Auseinandersetzung mit diesen Teilen der gegnerischen Lehre dient ihnen daher nur noch zur weiteren Untermauerung der einmal abgesteckten kontradiktorischen dogmatischen Grundposition. <sup>159</sup>

Diese lenkt ihren Blick folgerichtig auf die nach ihrer Meinung verheerenden Konsequenzen für das innerkirchliche Leben und den Aufbau der christlichen Gesellschaft gemäß der (vom Mittelalter übernommenen) Dreiständelehre, die sie durch die H. Schrift abgesichert glauben. <sup>160</sup> Sind Fundament und Zentrum der christlichen Lehre zerstört, herrschen in der Kirche Götzendienst und Aberglaube, <sup>161</sup> ist die von Gott legitimierte Zuordnung von

---

auß seinen vnverwandelten natürlichen Kräfften/ GOtt in seinem Wort beyfall thun/ vnd beedes in moribus et actionibus spiritualibus, das ist in allen stucken/ vnser Bekehrung/ Christenthumb vnd ewige Seeligkeit betreffend/ mit wircken könde. – Vgl. *David Pareus*, fol. B 4 b; *Johannes Hauber*, fol. Y 4 a.

<sup>157</sup> Vgl. etwa *Matthias Hoe von Hoenegg*, Parascève I, fol. A 4 b; *Heinrich Hiemer*, fol. F 4 b; *Georg Zeämann* I, fol. C 4 a – b. – *Johannes Faber*, fol. M 4 b: Ich würde nach der Papisten Meynung sagen müssen: Ich will mich versuchen/ daß/ wann ich etwas Vnrechts thue/ vnd mich versündige/ Ich dieselbige Sünde hinwider mit guten Wercken tilge . . . dadurch meine Sünde für Gott zugedecket/ vnnd mir also der Himmel geöffnet werde.

<sup>158</sup> *Johannes Schröder* I, fol. B 4 b: Da aber nun die H. Schrift/ als der grund selbst/ gehörter maßen degradiret vnnd in die Finsterniß geschoben war/ (auch der artikel von der Rechtfertigung deß Sünders für GOtt verunreiniget)/ ist leicht zu erachten/ was für liecht fortan in der lehre des Pabstums werde geblieben seyn: Wo der Brunn selbst vertribet vnd verunreiniget wird/ wie kan da etwas reines im ausfluß seyn?

<sup>159</sup> Vgl. *Schönstädt*, S. 147–168.

<sup>160</sup> Vgl. *David Pareus*, fol. D 3 a: Vnd ist dieses dritte Vbel auß den zweyen Ersten entsprossen/ ja nothwendig darauß erfolget. Dann die Christenheit würde nimmermehr das Antichristische Joch auff sich genommen haben/ wo sie nicht zuvor durch den Abfall vnd durch die Abgötterey were verführet worden. – Vgl. *Schönstädt*, S. 168–192.

<sup>161</sup> Vgl. *David Pareus*, fol. C 3 b – C 4 a: Zum Exempel wil man nur etliche Aberglaubische vnd Abgöttische/ Papistische Stücklein hieher setzen. Als da seindt/ die Gebet vnd Vigilien für die verstorbenen/ die Siebenden/ die Dreissigsten/ die Jarbegängnissen/ der Kirchen Schatz vnd Fürbitte der Heiligen auß dem Fegfeuer zu erlösen/ die Walfarten zu der Heiligen Bilder/ an Heilige Stätte/ der Heiligen Gebeine vnd Heilig-



geistlicher und weltlicher Gewalt aufgehoben.<sup>162</sup> Vor allem die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts infolge der in Trient vermiedenen Definition des Papstamtes wieder auflebenden papalistischen Lehren des ausgehenden Mittelalters über den Jurisdiktionsprimat „iure divino“<sup>163</sup> mit der Theorie der päpstlichen „plenitudo potestatis“, mit der Gewaltenlehre und ihrer Forderung nach der „subordinatio principum Papae“, auch die von der zeitgenössischen jesuitischen Kontroverstheologie vertretene „potestas indirecta (Papae) in temporalibus“,<sup>164</sup> indizieren den Predigern in Anlehnung an Luther immer

thumb/ die Bruderschafften vnd Gesellschaften/ Weihung der Kirchen vnd Altaren/ die Teuffelsbeschwerung/ Weihung der Bilder vnd Gräber/ der Glockentauffe vnd Gevattern/ Vnterscheidt der Speise/ die vier Fronfasten/ die vierzigstägige Fasten/ geweihte vnd geheiligte Kleider/ die aufgesetzte Betstunden/ genennet horae Canonicae, Andächtige Creutzgänge vnd Processen mit Creutzen vmb die Früchte/ Faßnacht/ Priesterweihe/ die letzte Salbung der Kranken/ Beschmierung deß Chrisams vnd Taufstein/ Bart vnd Plattenscheren/ Caseln/ Alben/ Chorhembder/ Leuchter/ geweihte Kertzen/ Ampeln/ Fackeln/ Kertzen/ Fahnen/ Creutzfahnen/ Rauchfäßlein/ Monstrantzen/ Sacramenthäuflein/ Glocklein/ Schellen/ Höltzergelächter vnd Klappern/ Weihwasser vnd dessen Beschwerung/ geweiht Saltz/ geweihte Kuchen/ beschworne Kreuter den Teuffel zuverjagen/ Wetterleuten/ eingewickelt Bildtlein/ der Heiligen Litanei/ Ohrenbeicht/ Genugthuung/ Rosencränztze/ Pater noster, geweihte Palmen/ gekrönte Palmesel/ Pacemküssen/ das Crucifix im Grab/ Rumpelmetten/ Jaudesjagen/ Ostergelächter/ eines hültznen Götzen Himmelfahrt auff's Kirchengewölb: Werffen Feuer vnd schütten Wasser herab/ vmbtragen der geweihten Ostien/ vnzehliche Feyertag der Heiligen bey leibs oder gelt straff zu halten/ Ablaß Krämerey/ Altarien vnd Füße wäschen/ wächsene Crucifix/ Agnus Dei, vnd was dergleichen vnzehliche Aberglaubische mehrtheils Abgöttische vnd Zaubersische Ding im Papstumb gehalten werden. – Deutliche Anlehnung an WA 30, II, S. 347–350.

<sup>162</sup> Vgl. *Polycarp Leyser* II, fol. G 1 b – G 2 a: Er war Exlex, ließ sich mit keinem Gesetz binden/ er machte es wie er nur wolte: Vnd damit er solches erhalten möchte/ so reumet er das/ so jhn hinderte/ aus dem Wege/ nemlich Gottes Wort vnd die Keyserlichen Gesetzen/ die verbinden Herrn vnd Knechte. Das war aber dem Bapst vngelegen/ darumb stieß er beydes vber einen hauffen/ damit er thun könnte/ was er wolle. Dem wort Gottes satzt er entgegen traditiones humanas, Menschse Satzungen/ die gab er für/ als wann die Apostel solche seinen Vorfahren offenbaret hetten/ vnd sie mündlich hinderlassen/ fand er nur etwas in der Bibel/ daß (!) in seinen Kram nit dienet/ so machet er einen wridrigen Apostolischen Satz/ der muste mehr gelten/ denn posteriora derogant prioribus . . . da er nun machte mit Gottes Wort was er wolte/ musten die Keyserlichen Gesetz auch herunter/ seine Canonisten suchten herfür allerley decreta, durch dieselben enderte er/ was jhm in Keyserlichen Rechten zu wider war. Vnd brachte es so weit/ daß man dafür hielt/ Papa omnia potest, supra jus, extra jus, contra jus, Der Bapst kan alles/ was vber/ aussser vnd wider das gemeine Recht ist. – Vgl. *Matthias Hoe* von *Hoeneegg*, *Parasceve* III, fol. G 3 b.

<sup>163</sup> Vgl. *Jedin*, *Reformation*, S. 68 ff.

<sup>164</sup> *Robert Bellarmin*: De summo pontifice, l. 5, c. 6, meinte, die Fürsten sollten in ihrem Bereich autonom regieren, mußten aber dem Papst das Einspruchsrecht im Bereich der Integrität der christlich (-katholisch) -moralischen Lebensordnung zugestehen. Für die Prediger stellt diese Auffassung Bellarmins, die von Sixtus V. indiziert wurde (!), nur die alte Forderung der Kanonisten nach der „suprema in omnes reges et principes universae terrae potestas“ vor, die die Jesuiten arglistig „verkleiben und verstreichen“; vgl. *Georg Zeßmann* II, fol. H 2 a: Aber diß ist ein lauter Fucus vnd Gaukelspiel. Denn man sag gleich/ es hab der Papst solchen Gewalt directe oder indirecte/ so bleibts doch ein Gewalt vnd Vollmacht/ vnd kan der Papst allzeit einen praetext oder Schein der Religion vnd Geistlichen Guts halben finden.

noch die Universaltyrannei des Papsttums.<sup>165</sup> Die kanonistischen Lehren von der päpstlichen Vollgewalt gelten ihnen wie das kanonische Eheverbot für die Religiösen und den Säkularklerus als Aufhebung der die ganze christliche Gesellschaft gliedernden „vitae ordines“.<sup>166</sup> Ihre Haltung gegenüber dem ihrer Überzeugung nach bonifatianischen Jurisdiktionsprimat resultiert erwartungsgemäß aus den traditionellen Fundamentalkategorien des reformatorischen Kirchenbegriffs und dem christologisch zentrierten Verständnis des höchsten Amtes in der Kirche, dem die übrigen Ämter als Dienstämter unterzuordnen sind. Die nach Art. VII der *Confessio Augustana* durch reine Verkündigung des Evangeliums und rechte, schriftgemäße Administration der Sakramente konstituierte und so auch erkennbare Kirche, wie auch das dogmatisch exklusiv verstandene hohepriesterliche Amt Christi, sind für die Prediger vollständig unvereinbar mit dem (katholischen) Begriff der Kirche als einer sichtbaren, juristisch exakt bestimmbar, von der Hierarchie der Prälaten repräsentierten und vom Papst in göttlichem Auftrag geleiteten Institution, die überzeugt ist, allein das in Christus erworbene Heil des Menschen zu verwalten. Die Bewertung des priesterlichen Pflichtzölibates als Zerstörung der bürgerlichen Lebensordnung entspringt der (gleichfalls biblisch gesichert geglaubten) Überzeugung der Prediger von der Existenz eines allgemeinen Priestertums aller Gläubigen und der reformatorischen Leugnung der Biblizität des sakramentalen Ordo. Ihre Verwerfung des Weihepriestertums und des aparten ehelosen Standes und ihre Grundüberzeugung vom Wesen der Ehe als in der H. Schrift allen Menschen mit Nachdruck aufgetragene Lebensweise, läßt sie erneut auf die Erfüllung der paulini-

<sup>165</sup> Eine Definition des Begriffs bieten die Predigten nicht. Vgl. aber die Bestimmung der päpstlichen „Universalmonarchie“ durch den Wittenberger Theologen *Balibasar Meisner*: *Discursus theologicus de regimine ecclesiastico*. Tübingen 1610. qu. 2. n. 56: *Universalem (monarchiam) voco, quae includit universalitatem tum subditorum, tum bonorum, tum iurisdictionis et potestatis: quando unus est, vel esse vult dominus omnium omnino hominum, simulque potestatem sibi arroget omnem, et secularem in fortunas et bona externa, et spiritualem in animas vel bona interna omnium hominum, in toto orbe terrarum viventium. Verum haec omnia tanquam Antichristi magni signa recensentur, quae quia impleta videmus in ista affectata Papae monarchia universali, aliud certe inferre non possumus, quam eum esse toties praedictum Antichristum, non autem legitimum et a Christo ordinatum ecclesiae episcopum oecumenicum.* – Für Luthers Auffassung vom Papst als apokalyptischem Universaltyrannen vgl. *Johannes Heckel*: *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. Abhandlungen der Bayerischen Akademie d. Wiss. Phil.-hist. Klasse. Neue Folge. Heft 36. München 1953, S. 158 (mit Belegen).*

<sup>166</sup> Vgl. *Johannes Huber*, fol. H h 1 a: *Wie es nun der Bapst mit dem Geistlichen vnd Weltlichen Stande gemacht: Also hat ers auch mit dem Hauß/ oder Ehestande gemacht. Den erhebet er erstlich ohn Gottes Wort vnd Ordnung so hoch/ daß er jhn vnder die Sacramenta rechnet/ dahin er doch nicht gehöret: Bald degradiret/ vernichtet vnd schändet er jhn so sehr/ daß er jhn einen fleischlichen/ sündlichen vnd verdampften Standt nennet. Gibt für/ wer darinnen lebet/ der könne GOtt nicht gefallen/ sonderlich was Geistliche Personen anlanget.*

schen Weissagungsfigur 1 Tim 4,3 durch das Papsttum schließen.<sup>167</sup> In Übereinstimmung mit Luther gilt ihnen der Priesterzölibat neben dem Meßopfer als einer der beiden Stützpfeiler der Römischen Kirche, ohne den das Papsttum seine antichristliche Macht nicht aufrecht erhalten kann.<sup>168</sup>

Die totale Verwerfung des Papsttums als einer (im Sinne Luthers) vom Satan gestifteten Institution des Un-Heils, die die von Christus gestiftete Kirche seit dem Ausgang Gregors I. in steigendem Maße unterdrückt, verbinden die Prediger mit einem Reformationsverständnis und Lutherbild, das heilsgeschichtlich-überdimensionale Züge trägt. Vor dem Hintergrund des endzeitlichen Kampfes zwischen Gott und Satan suchen sie mit dem Argument des geschichtlichen Erfolges der Reformation deren Charakter als Werk Gottes und Luther als Werkzeug Gottes abzuheben. Den Ausgang ihrer Bemühungen bildet zunächst die figurale Ausdeutung der verordneten Predigttexte vor allem aus dem Umkreis der eschatologischen Prophezeiungen. Die Reformation gilt als Erfüllung des in Dan 11,44 präfigurierten Sturzes des endzeitlichen Tyrannen unter dem Vorbild des Syrer Antiochus. Sie ist das „Geschrei von Mitternacht“, das den König erschreckt, erfüllt in Luthers Verkündigung „des heiligen Evangelij/ von gnediger vergebung der Sünden durch Christum“,<sup>169</sup> die das Ende der allumfassenden Papstherrschaft einleitete. Die bereits in Luthers Ablassthesen enthalten geglaubte, am Evangelium orientierte Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade und Glauben bewirkte, daß Macht und Einfluß des Papsttums in der Christenheit zu schwinden begannen.<sup>170</sup> Wie sein Vorbild Antiochus versuchte der Papst, der ihm feindlichen Bewegung Herr zu werden, konnte aber weder Luther noch der reformatorischen Kirche entscheidenden Schaden zufügen. Auch „secundum vaticinium S. Pauli“ (2 Thess 2,6) wurde der Papst als Antichrist offenbart, „als Betrug/ Heucheley/ Abgötterey vnd Tyranney . . . auffs höchst kommen“. <sup>171</sup> Da die von den Predigern im Einklang mit der H. Schrift geglaubte

<sup>167</sup> Vgl. *Hermann Samsonius*, fol. C 3 b: Das ist des Teuffels Lehre/ davon S. Paulus geweißaget: Der Geist sagt deutlich/ daß in den letzten Zeiten werden etzliche vom Glauben abtreten/ vnd anhangen vnnnd erfüllet worden/ was in abgelesenen Text des 12. Capitelis Danielis (11,36 ff.) geweißaget wird/ das den Antichrist ein Geschrey von Mitternacht erschreckt habe. Dieses erschrecknus hat seinen vhrsprung auß den bißhero offt gedachten *Propositionibus* genommen/ welche vmb Mittag Doctor Luther an diese Schlos Kirchen Thüre hat angeschlagen. – Vgl. *Friedrich Balduin II*, fol. P 4 b: Da ists im Papstumb an ein solch schrecken gangen/ daß der Pabst hette verzweiffeln mögen/ denn ein Stiff nach dem andern ward dem Pabst eingezogen/ ein Fürstenthumb/ eine Stadt nach der andern fiel dahin/ dem Gott aus lauter Barmhertzigkeit die Augen auffthate/ daß sie den Römischen Antichrist erkanten/ vnd seinen beginnen feind würden.

<sup>168</sup> Vgl. *Preuß*, Die Vorstellungen vom Antichrist, S. 150, Anm. 10.

<sup>169</sup> Vgl. *Friedrich Balduin II*, fol. P 4 b. – *Matthias Hoe von Hoeneegg*, *Parasceve III*, fol. K 1 b – K 2 a.

<sup>170</sup> Vgl. *Wolfgang Franz I*, fol. L 2 a – L 2 b: . . . vnnnd durch diese *Propositiones* ist also bald zu Werck gerichtet vnnnd erfüllet worden/ was in abgelesenen Text des 12. Capitelis Danielis (11,36 ff.) geweißaget wird/ das den Antichrist ein Geschrey von Mitternacht erschreckt habe. Dieses erschrecknus hat seinen vhrsprung auß den bißhero offt gedachten *Propositionibus* genommen/ welche vmb Mittag Doctor Luther an diese Schlos Kirchen Thüre hat angeschlagen. – Vgl. *Friedrich Balduin II*, fol. P 4 b: Da ists im Papstumb an ein solch schrecken gangen/ daß der Pabst hette verzweiffeln mögen/ denn ein Stiff nach dem andern ward dem Pabst eingezogen/ ein Fürstenthumb/ eine Stadt nach der andern fiel dahin/ dem Gott aus lauter Barmhertzigkeit die Augen auffthate/ daß sie den Römischen Antichrist erkanten/ vnd seinen beginnen feind würden.

<sup>171</sup> *Georg Zeemann*, II, fol. K 4 a.

reformatorsche Verkündigung und nur sie allein die Herrschaft des Papstes erschütterte, ist man (ohne Interesse am faktischen Geschichtsablauf) fest davon überzeugt, daß hundert Jahre zuvor gemäß 2 Thess 2,8 Gott selbst „durch den Geist seines Munds/ das ist/ durch das Wort Gottes/ diesen Menschen der Sünden/ dieses Kind deß Verderbens/ diesen Widerwertigen/ sampt allem seine (!) Stoltz/ List vnd Boßheit/ offenbahret/ darnider gestürzt vnd vmbgebracht hat“. <sup>172</sup> Die Reformation war also „kein leibliche/ sonder Geistliche Vertilg= oder Tötung“. <sup>173</sup> Der gewaltlose Erfolg der Reformatoren bestätigt die Prediger daher in ihrer Überzeugung vom göttlichen Ursprung der Reformation, die den Auftakt zur eschatologischen Vernichtung des „filius perditionis“ bildete. Noch existiert das Papsttum, der entscheidende Schlag jedoch ist ihm bereits versetzt worden, und Christi Wiederkunft wird seine endgültige Vernichtung bringen. <sup>174</sup>

Den Rückgriff auf die Offenbarungsschriften als Grundlage der Reformation und ihrer Wirkung auf Kirche und Gesellschaft stellen die Prediger auch in den Mittelpunkt der figuralen Auslegung von Sach 14,7, Mt 24,27 und 2 Kön 22,8 ff. Das mit der reformatorsche Verkündigung identisch geglaubte Licht der göttlichen Wahrheit offenbarte und vertrieb die Dunkelheit und Kälte des antichristlichen Reiches am Abend der Welt. <sup>175</sup> Das in der Reformation aufgeleuchtete Licht der Wahrheit Jesu, das fortscheit in der reinen reformatorsche Lehre, erfüllt auf geistige Weise die Weissagungsfigur des die Parusie des Herrn signalisierenden grellen Lichtes und leitet die endgültige Vernichtung des Papstantichristen ein. <sup>176</sup> Die Reformation ist schließ-

<sup>172</sup> *Matthias Hasenreffer*, fol. E 3 a. – Vgl. *Johannes Hauber*, fol. Z 3 a – b.

<sup>173</sup> *Georg Zeämann II*, fol. K 4 b.

<sup>174</sup> Vgl. *Matthias Hasenreffer*, fol. E 3 a: Dann daß er sich noch vmb etwas reget/ brommelt/ vnd vmbher fladdert/ ist nichts anders/ wann einer Weftzen oder Hurneusel der Kopff abgeschnitten wirt; der sich noch reget/ vnd der strumpff (!) mit Flügeln vnd Füßen sich krümmet vnd vmbfladdert. Also ist zwar der Bapst durch das Wort Gottes allbereit geoffenbaret vnd vmbgebracht/ aber der Hummel/ welchem der Kopff ab= oder mitten entzwey geschnitten/ fladdert vnd humset noch: biß der HERR seiner gar ein End machen wirt/ durch die herrliche Erscheinung seiner Zukunfft zu richten die Lebendige vnd die Todten.

<sup>175</sup> Vgl. *Johannes Schröder II*, fol. B 2 a – b: Also deutet Zacharias mit den gemelten worten an/ wenn die zeit des Antichrists fast zum ziel werde gerucket seyn/ vnd wenn es mit der verfinsterung deß Evangelij werde so weit kommen seyn/ daß man gedencken möcht/ es werde eben gar nacht werden/ vnd was vom licht übrig war/ gar verleschen: so werde es noch in den letzten zeiten/ als am Abend der Welt/ eine schnelle verenderung geben/ daß daß (!) liecht der verdunkelten warheit gleichsam von Newen werde auffgehen/ werde widerumb einen schönen glantz bekommen/ vnd werde dagegen das finstere Reich des Antichrists geoffenbaret werden . . .

<sup>176</sup> Vgl. *Philipp Schickhart III*, fol. G 1 a: Darumb wie der Blitz plötzlich vor dem Donner hergeheth: Also laßt auch Gott den Blitz des Evangelij/ vor seiner Zukunfft/ durch die Welt/ plötzlich zu guter Nacht scheinen/ zum Zeugnis vber alle Völker. Dissen hellen Blitz seines Evangelij/ sehen wir täglich vor Augen/ dann es ist der Mensch der Sünden geoffenbaret/ als gleich das letzte Zeichen vor der Zukunfft deß Sohns Gottes/ zum Gericht. Darumb offenbar ist/ der letzte Donnerstreich ist vorhanden/ da der Antichrist/ als das Reservat/ Solenniter würdt in Fewrigen Pful geworffen werden.

lich präfiguriert in der deuteronomischen Reform des Königs Josia, einem alttestamentlichen Ereignis von größter heilsgeschichtlicher Tragweite und darum über sich selbst hinausweisender Bedeutung. Die Reformation erfüllt diese historische Figur im 2. Buch der Könige, weil durch Luthers Rückgriff auf die biblische Offenbarung „das Buch deß Gesetzes/ so eine zeitlang verlohren/ vnd vnder die Banck gesteckt gewesen/ ist widerfunden“.<sup>177</sup>

Die folgenden figuralen Deutungsversuche rücken stärker die Wirkung der Reformation in den Vordergrund, die die Prediger in der Befreiung der Kirche und der Gesellschaft von der Herrschaft des Papsttums erblicken: die Reformation ist nach Überzeugung der Prediger präfiguriert im Auszug Israels aus Ägypten, sie gilt ihnen als Erlösung „ab oneribus servitutis Papalis, Von der grawsamen Dienstbarkeit/ von dem schweren Joch vnnnd harten Stecken/ des verfluchten Antichrists zu Rom/ von dem Pharaoni spirituali, Von dem geistlichen Stockmeister“.<sup>178</sup> Die Reformation erfüllt die eschatologischen Weissagungsfiguren der Offenbarung des Johannes (Kap. 12, 14 und 18) vom Fall des endzeitlichen Babylon und der vom Blut der Heiligen trunkenen Babylonischen Hure.<sup>179</sup> Schließlich sehen die Prediger in der für sie geschichtlich-wirklichen Begebenheit von der Eroberung Jerichos (Jos 6) das Ende der päpstlichen Herrschaft in der Reformation vorgebildet. Wie zur Zeit Josuas die Mauern von Jericho durch den Schall der auf Gottes Geheiß geblasenen Priesterhörner einfielen, „also ist auch das Jericho des Bapstischen Reichs/ so auff vnbeständige Menschensatzung/ erdichtete Fabeln/ mancherley falsche Lehren vnd tyrannischen Gewalt des Bapsts erbawet war/ gestürtztet vnd gedempffet worden/ als die Posaune der Evangelischen Lehre erschollen“.<sup>180</sup> Die auf göttliche Verheißung hin vollzogen geglaubte Überwindung der gottfeindlichen Mächte bei der Befreiung und Landnahme Israels und die durch die Verkündigung von Gottes Wort realisiert geglaubte Entmachtung des gottwidrigen Papsttums bei der endzeitlichen Befreiung des neuen Gottesvolkes sind also für die Prediger in ihrer heilsgeschichtlichen Struktur identisch.

Das Ergebnis der figuralen Standortbestimmung der Reformation verdeutlicht, daß das positive Urteil der Prediger über ihre eigene geschichtliche Herkunft das negative über den konfessionellen Gegner voraussetzt. Der

<sup>177</sup> *Johannes Salmuth* I, fol. H 3 b. – Vgl. *Balthasar Meisner* I, fol. R 1 a – b; *Daniel Hänichen* IV, fol. O 4 b; *Abraham Scultetus*, fol. A 3 a – b.

<sup>178</sup> *Leonhard Rechtenbach* I, fol. C 4 a.

<sup>179</sup> Vgl. *Christoph Schleupner* III, fol. I 2 a: Sie ist gefallen/ sie ist gefallen/ Babylon die grosse Stadt/ denn sie hat aus dem Wein ihrer Hurerey getrencket alle Heyden. Dieses ist ein ausspruch/ von des Papsts fall vnd vntergang/ dergleichen auch sonst gelesen wird/ in der Offenbarung Johannis am 18. Sie ist gefallen/ sie ist gefallen Babylon die grosse/ vnd eine behausung der Teuffel worden/ vnd eine beheldnuß aller vnreinen Geister/ vnd eine beheltnuß aller vnreinen feindlichen Vogel. Vnd wird damit gelehrt/ das der Antichrist nunmehr durch das ewige Evangelium/ seinen Glauben vnd ansehen an meisten Orten der Welt/ verlohren habe. – Vgl. *Wolfgang Franz* I, fol. L 2 b; *Johann Gerhard*, fol. A 3 b.

<sup>180</sup> *Johann Gerhard*, fol. A 3 a – b. – Vgl. *Johannes Pandocheus* III, fol. F 2 a.

Deutungswille benennt zugleich die wesentlichen Aspekte ihres Selbstverständnisses: Das religiöse Fundament der Reformation ist die Wiederentdeckung der H. Schrift, ihre Verkündigung ist mit der reformatorischen identisch. Aus dem Rückgriff auf die Offenbarungsschriften resultiert die Reinigung der Lehre und des Kultes von den römischen Verfälschungen. Die Wirkung der Reformation besteht in der Erneuerung der wahren Kirche und in der Wiederherstellung der biblisch legitimiert geglaubten Ordnung der Gesellschaft nach den drei Ständen. Die Entmachtung des Papsttums ist Voraussetzung dieser Erneuerung und ihre Folge zugleich. Die im wesentlichen auf das Wirken des souveränen Gotteswortes reduzierte Reformation enthüllt den Predigern schließlich ihren göttlichen Inaugurator. Wieder insistieren sie vor allem auf der vom Deutungswillen erkannten Strukturgemeinsamkeit von Figur und Erfüllung: mit ihrem theologischen Fundament, ihren Errungenschaften und Wirkungen erfüllt die Reformation im Grundsatz die in der H. Schrift präfiguriert geglaubte Entmachtung des Antichristen und der gegen Gottes Heilswillen agierenden Gestalten in heilsgeschichtlich bedeutsamen Ereignissen.

Die positive Darlegung von Fundament, Errungenschaften und Wirkung der Reformation tritt jedoch vor ihrer kontroverstheologisch motivierten Apologie in den Hintergrund. Von der absoluten Wahrheit ihres Standpunktes überzeugt, sind die Prediger vielmehr um den Nachweis der Kontinuität der reformatorischen Lehre zur biblisch-urkirchlichen bemüht und suchen mit diesem die von der katholischen Kontroverstheologie immer wieder bestrittene Legitimität der Reformation zu erweisen. Nach ihrer Ansicht war die Reformation keineswegs Ausgangspunkt einer „neuen“ Lehre, sondern „Doctrinae corruptae repurgatio, die sauberung vnd reinigung der Göttlichen Lehr/ welche von den Böpstischen Jrthumben sehr verfälschet worden“.<sup>181</sup> Im Gegensatz zur römischen Lehre ruht die der Reformatoren auf der H. Schrift und ihrer Verheißung, daß der Sünder die Rechtfertigung „auß Gnaden/ durch den Glauben an das allerheiligste Verdienst Jesu Christi/ erlangt“.<sup>182</sup> Der Katechismus baut nur auf dem Wort Gottes auf,<sup>183</sup> und die Spendung der Sakramente orientiert sich gleichfalls am biblischen Lehrfundament.<sup>184</sup> Den Vorwurf der Einführung einer neuen Lehre, den die katholi-

<sup>181</sup> *Matthias Hoe von Hoeneegg*, Jubelfreude IV, fol. H 4 b. – Vgl. *Erasmus Grüninger* II, fol. K 2 a.

<sup>182</sup> *Friderich Francken* III, fol. E 2 a. – Vgl. *Johannes Pandocheus* III, fol. F 2 b; *Johannes Faber*, fol. M 3 a – b; *Erasmus Grüninger*, ebd.

<sup>183</sup> Vgl. *Johannes Salmuth* II, fol. P 2 b – P 3 a: Wir haben den Christlichen Catechismus/ darinnen die Hauptstück Christlicher Religion richtig vnd gründlich erkläret/ also/ daß wir rühmen können/ daß mit sonderbarem Fleiß alle vnd jede Hauptstück Christlicher Lehr/ in schöner Ordnung zusammen getragen/ auch gantz hell erkläret vnd erleutert/ vnd dann mit vn beweglichen Zeugnissen Heiliger Schrift bekräftiget vnd erwiesen.

<sup>184</sup> Vgl. *Abraham Scultetus*, fol. C 4 a: In den Evangelischen Kirchen hat man widerumb die heyligen Sacramenta angefangen außzuspenden vnd zugebrauchen/ wie es der HErr Jesus in dem Evangelio zu thun befohlen hat. – Vgl. *Johannes Salmuth* II, fol. P 3 a; *Georg Zeämänn* III, fol. R 2 a.

schen Kontroverstheologen mit dem Hinweis auf das „Alter“ der Römischen Kirche gegen die Reformation und ihre Kirchen erhoben hatten,<sup>185</sup> weisen die Prediger daher mit Entschiedenheit zurück, da „die Antiquitet vnd altes Herkommen kein Regel/ Richtschnur oder Prob seye/ damit man den Glauben bewehren solle oder könne. Dann offermahlen ein Ding sehr alt/ vnd dan noch nichts guts daran ist“. <sup>186</sup> Allein die H. Schrift ist Quelle und Norm der Lehre, und auf diesen normativen Ursprung führten die Reformatoren ihre Verkündigung zurück. Das wahre Alter einer Lehre und die daraus resultierende Autorität muß sich daher nach Meinung der Prediger ausschließlich an ihrer Identität mit der Offenbarung erweisen, die „Neuheit“ einer Lehre dagegen an ihrer Nichtidentität.<sup>187</sup> Mit dem Nachweis dieser Nichtidentität der römischen Lehre mit der H. Schrift ist in den Augen der Prediger die „Neuheit“ des gegnerischen Standpunktes bewiesen und das katholische „Altersargument“ hinreichend entkräftet.<sup>188</sup> Das „Alter“, die biblische Wahrheit der reformatorischen Lehre ist ihnen dagegen gläubige Gewißheit: „Welche Lehr erbawet auff den Grund der Propheten vnd Aposteln/ da Jesus Christus der Eckstein ist/ die ist kein newe/ vnd nur hundertjährige sonder die rechte vralte Christliche Lehr. D. Luthers Lehr ist erbawet auff den Grund der Propheten vnd Aposteln/ da Jesus Christus der Eckstein ist. Darumb so ist D. Luthers Lehr nicht ein newe/ vnd nur hundertjährige/ Sondern die rechte vralte Christliche Lehr“.<sup>189</sup>

Mit der Orientierung der Lehre an den Offenbarungsschriften heben die Prediger die reformatorische Reinigung des Kultes gebührend hervor: Der Gottesdienst der reformatorischen Kirchen ist „nicht eusserlicher weise/

<sup>185</sup> Vgl. etwa *Jakob Keller*: *Catholisch Papstumb/ das ist: Grundtlicher Augenscheinlicher Beweiß/ daß allein die Römische Päbistische Lehr gut/ alt/ Catholisch vnd Apostolisch seye . . .* München 1614. – *Georg Scherer*: *Postilla (Sonntagspredigten)*. 1. Ausg. München 1609. – *Ders.*: *Postilla (Festtagspredigten)*. 1. Ausg. Mainz 1609. – Zitate aus diesen beiden Werken bei *Wolfgang Franz II*, fol. E e 2 b – E e 4 a. – Zu Scherer vgl. *Bernhard Dubr*: *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*. Bd. 1. Freiburg i. Br. 1907. S. 798. – *P. Müller*: *Ein Prediger wider die Zeit*. Georg Scherer. Ein Beitrag zur Predigt und Polemik der Gegenreformation. Wien-Leipzig 1933.

<sup>186</sup> *Erasmus Grüninger II*, fol. I 4 b.

<sup>187</sup> Vgl. *ders.*, fol. I 4 b: Vnd solle sonderlich der Religion Autoritet/ Ansehen vnd Würdigkeit nicht von der Zeit oder Langwürigkeit her/ sondern allermeist von Gott vnd seinem ohnfehlbaren Wort her geschätzt vnd geachtet werden. – Vgl. *Cunrad Dieterich II*, fol. L 4 b: Sind dann nun dise vnd andere Päbistische Corruptelen vnd Jrrthumb hundert vnd aber hundert Jar inn der Römischen Kirchen im Schwanck gengen/ laß dich das im wenigsten nichts jrren/ hundert/ ja tausent Jahr vnrecht/ ist kein Stund recht. Sie seyen so alt/ als jmmmer sie wöllen/ der Zeit nach/ so sind sie dennoch nichts desto weniger an vnd vor sich new/ weil sie weder in den Schriften der Propheten vnd Aposteln/ weder in der ersten Apostolischen reinen Kirchen zufinden.

<sup>188</sup> Vgl. *Johannes Himmel*, fol. H 1 a: Die rechte/ vhralte/ Catholische Lehr ist Prophetisch vnd Apostolisch. Der Papisten Lehr ist nicht Prophetisch/ noch Apostolisch. E(rgo). So ist sie auch nicht recht/ vhralt vnd Catholisch. – Vgl. *Friedrich Balduin III*, fol. I i 2 b.

<sup>189</sup> *Cunrad Dieterich II*, fol. H 1 a.

schön/ wie des Bapsts Götzendienst“,<sup>190</sup> seinem Gehalt nach jedoch „besser als alle Gedichte/ Fabeln/ vnd Lumpenwerck der Papisten“. <sup>191</sup> Denn in seinem Zentrum steht die Verkündigung der „pura doctrina scripturae sacrae“. Die Verwendung der Muttersprache ist die unabdingbare Voraussetzung dieser Verkündigung,<sup>192</sup> im rechten Gebet manifestiert sich das greifbare Ergebnis: Aberglaube und Götzendienst sind aus dem Leben der Kirche verschwunden.<sup>193</sup> Unter dem Gesichtspunkt der Kultreinigung bestimmen die Prediger das Jubiläum der Reformation daher als „ein festum repurgatae Ecclesiae, Ein solches Fest/ da die Christliche Kirche wider gereiniget/ vnnd der rechte Gottesdienst wieder eingeführet worden ist“.<sup>194</sup>

Als Folge des reformatorischen Rückgriffs auf die H. Schrift und der Reinigung von Lehre und Kult betrachten die Prediger die Erneuerung von Kirche und Gesellschaft. Doch bestimmt auch hier das apologetische Motiv die Entfaltung ihres Selbstverständnisses. Ebenso entschieden wie sie die reformatorische Verkündigung als erneute Bindung der kirchlichen Lehre an die Offenbarung und damit als reine Lehre gegen den katholischen Angriff zu erweisen suchen, verteidigen sie den Legimitätsanspruch der reformatorischen Kirchen. Sie begreifen Kirche noch nicht als verfaßte Konfessions- und Partikularkirche, sondern bestimmen ihren Kirchenbegriff ausschließlich nach dessen geistlichem Verständnis gemäß Art. VII der *Confessio Augustana*, binden also die Bedingung der Möglichkeit wahrer Kirche an die reine Verkündigung des Evangeliums und die rechte Administration der Sakramente.<sup>195</sup> Aufgrund der Reinigung der Lehre und der Beseitigung der römischen Mißstände ist die reine Kirche der Apostelzeit vor aller Welt sichtbar in Erscheinung getreten. So wahrhaft „alt“ und urchristlich die Lehre der Reformatoren ist, so „alt“ und legitim ist auch die Existenz der reformatorischen

<sup>190</sup> *Matthias Hoe von Hoeneß*, Jubelfrewde II, fol. D 2 a.

<sup>191</sup> *Johannes Pandocheus* III, fol. G 1 a.

<sup>192</sup> Vgl. *Georg Zeßmann* III, fol. R 2 a. – Vgl. *Johannes Salmuth* II, fol. P 2 b.

<sup>193</sup> Vgl. *Abraham Scultetus*, fol. C 3 a – b: Wie auch König Josias seine Vnterthane/ wann sie beten wolten von allen Götzen ab vnnd dem lebendigen Gott zugewiesen hat: also hat man in den Evangelischen Kirchen die Leute widerumb recht lehren beten. Man frage jetzt und vnserer junge Kinder/ wen man solle anrufen/ bald werden sie antworten: Du solt anbeten Gott deinen HERren/ vnnd jhm allein dienen. – Vgl. *ders.*, fol. C 3 a: Mit dem Götzenwerck ist auch sehr gefallen der Aberglaube. Mit dem Götzenwerck vnd Aberglauben haben sich auch verlohren die Gespänste vnd Poltergeister/ deren alles voll war im Bapstthumb.

<sup>194</sup> *Balthasar Meisner* I, fol. R 1 b. – Vgl. *Johannes Schröder* I, fol. A 4 a – b.

<sup>195</sup> Vgl. *Martin Honecker*: *Cura religionis Magistratus Christiani*. Studien zum Kirchenrecht im Luthertum des 17. Jahrhunderts, insbesondere bei Johann Gerhard. *Jus Ecclesiasticum*. Bd. 7. München 1968. S. 73 ff. –

Vgl. etwa *Tobias Specker*, fol. V 2 a. X 1 b:

Das (erste Kennzeichen der wahren Kirche) ist das reine/ vnverfälschte Wort Gottes/ oder der rechte Verstand deß Gesetzes vnd Evangelij: Sonderlich aber die Gnadenpredigt von dem gecreuzigten Jesu Christo/ vnd desselben öffentliche Bekandtnus.

Das ander Zeichen derselben sind die hochwürdige Sacramenta in jhrem rechten vnnd gesundtem Verstand/ Ordnung vnnd Gebrauch/ Nämlich die H. Tauff/ vnd das Abendmal des HERREN.



Kirchen. Keineswegs sind sie „ein Parteyische Winckelkirch“, „ein newgebackene Kirch“, wie Jakob Keller SJ und andere jesuitische Kontroverstheologen gelegentlich des Reformationsjubiläums gehöhnt hatten, um den Legitimitätsanspruch der Römischen Kirche gegenüber dem der Kirchen der Reformation zu unterstreichen.<sup>196</sup> Glauben die Prediger die Diskontinuität der römischen Lehre zur H. Schrift und zur reinen Lehre der Urkirche, damit aber die Illegitimität der Römischen Kirche hinreichend bewiesen zu haben, so bemühen sie sich nun um den positiven Nachweis der Kontinuität der reformatorischen Kirchen zu der der ersten Jahrhunderte. Die materielle Grundlage dieser Kontinuität sehen sie folgerichtig zunächst und vor allem „nicht mehr in der hierarchischen Institution, sondern ganz allein in (der) souveränen Wirksamkeit des göttlichen Worts, das sich selber treu bleibt“.<sup>197</sup> Da es nach ihrer Überzeugung „aufgrund der Kontinuitätsverheissungen Gottes nicht möglich ist, Zeiten absoluter ‚Dunkelheit‘ für die ergangene Botschaft und die in ihr eingeschlossenen Forderungen anzunehmen“,<sup>198</sup> blieben nach ihrer Ansicht wichtige Teile der im übrigen verfälschten Lehre auch in der Papstkirche erhalten und sicherten den Fortbestand der wahren (und unsichtbaren) Kirche: in ihrer wesentlichen Substanz blieb die Taufe erhalten, und Gottes Wort war noch immer zugänglich – wenn auch nur in Gestalt der verstümmelten Perikopen.<sup>199</sup> Da vor allem die H. Schrift nie vollständig aus dem Leben der Kirche eliminiert werden konnte, gab es zu allen Zeiten auch Bekenner, Zeugen der göttlichen Wahrheit, sind „neben den Guettern/ auch Glieder der Kirchen gewesen“.<sup>200</sup> Diese „Zeugen der Wahrheit“, die sich der Herrschaft des Papsttums und der römischen Lehre offen oder aus Furcht vor Verfolgung in der Stille widersetzen, formierten vor der Reformation die in ihr wieder sichtbar gewordene wahre Kirche Christi.<sup>201</sup>

<sup>196</sup> Vgl. Jakob Keller, *Catholisch Papstumb* (zit. bei Georg Zeämann I, fol. B 1 b). – Vgl. auch Zit. bei Wolfgang Franz II, fol. F f 4 b. – Anschauliche Beispiele gegenreformatorischer Polemik, vor allem anlässlich des Reformationsjubiläums 1617, vgl. bei Karl Werner: *Geschichte der apogetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*. Bd. 4. Schaffhausen 1864. S. 589 ff. bes. S. 590. Anm. 2.

<sup>197</sup> Andreas Lindt: *Kontinuität und Diskontinuität in der Sicht evangelischer Kirchengeschichte*. In: *Theologische Zeitschrift*. 6. 1972. S. 418.

<sup>198</sup> Harald Wagner: *Zeugen der Wahrheit*. In: *Catholica*. 3. 1972. S. 225.

<sup>199</sup> Vgl. Friderich Francken III, fol. E 3 b: Als da gewesen erstlich die H. Tauff. Dann ob man wol bey derselbigen viel Abgöttische Caeremonias gehabt/ so seind doch die Wort der Einsatzung als die Substantz vnd das Wesen derselbigen verblieben. Zum andern/ Hat man die Text der heiligen Schrift gehabt/ in dem man dennoch dem Volk die Epistel vnd Evangelia fürgelesen/ die jhme ein Zuhörer können einbilden . . . – Vgl. Polycarp Leyser III, fol. M 2 b; Johannes Salmuth I, fol. H 1 a; Johannes Bernhard Puck, fol. S s 3 b – S s 4 a; Erasmus Grüninger I, fol. D 2 a; Abraham Scultetus, fol. C 2 a.

<sup>200</sup> Friderich Francken III, fol. E 3 b.

<sup>201</sup> Vgl. Erasmus Grüninger, ebd.: So haben sich beneben zu jeden Zeiten vnter den Alten etliche/ wa nicht viel/ jedoch wenig befunden/ welche an der Papistischen Abgötterey/ Aberglauben/ and andern Greweln ein mißfallen gehabt/ selbigen auch einweder öffentlich/ oder doch auß forcht vnnnd schwachheit heimlich widersprochen: Vnd das war zu selbiger Zeit die Braut vnd Gespons vnser HERRN Christi.

Von ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund losgelöst werden von den Predigern traditionell alle jene mittelalterlichen Vertreter einer als „Opposition“ gegen das Papsttum bestimmten kirchlichen Haltung zu Vorböten der Reformation und Zeugen der reformatorischen Wahrheit erklärt, die Flacius und die Magdeburger Zenturiatoren, auch die Verfasser der reformierten Martyrologien, zu „testes veritatis evangelicae“ stilisiert hatten.<sup>202</sup> Diese „Zeugen“ sind nach Meinung der Prediger schon in der H. Schrift präfiguriert: in den Gerechten des Alten Bundes,<sup>203</sup> den 7000 Erwählten zur Zeit Elia des Propheten, die den Baalskult verwarfen, und den thortreuen Juden des Babylonischen Exils,<sup>204</sup> den 144 000 „Versiegelten“ der Offenbarung des Johannes,<sup>205</sup> den „Edomitern“, „Moabitern“ und „Erstlingen der Kinder Ammon“ des Buches Daniel (11,41), die dem Tyrannen entrichten werden.<sup>206</sup> Auch gegenwärtig existiert die wahre Kirche unsichtbar unter dem Papsttum in allen Gläubigen, die „nit allein mit tiefen Seuffzern/ sondern auch mit heissen thränen jhr verlangen nach dem H. Evangelio bezeugen“.<sup>207</sup> Den Reformansätzen vor der Reformation und erst recht den innerkirchlichen Reformbestrebungen der Römischen Kirche des 16. Jahrhunderts bestreiten die Prediger also den genuin christlichen Charakter; sie gelten ihnen lediglich als Beweis für die Existenz der wahren Kirche in der Römischen und werden für die Legitimität der reformatorischen Kirchen reklamiert, die mit dem Erweis ihrer dogmatischen und personalen Kontinuität zur Kirche der Apostelzeit als deren Erneuerung gilt, „ob sie schon von dem Papst/ mit seiner Abgöttischen Rott/ nicht für die *waare Catholische Kirch* erkanndt wird“.<sup>208</sup> Die von der katholischen Kontroverstheologie zum Erweis der Legitimität der Römischen Kirche ins Feld geführte apostolische Sukzession der Prälaten ist für die Prediger, denen die Identität der kirchlichen Lehre mit der H. Schrift als allein maßgebliche Form der Sukzession gilt, nicht beweiskräftig, da es „nicht genug ist/ an einem Orth/ oder in einem Ampte zu succediren, sondern darzu gleiche Trewe/ Andacht/ vnd Gottseeligkeit gehört“.<sup>209</sup> Die wahre Sukzession ist dagegen mit der Erneuerung der reinen Kirche der Apostelzeit in der Reformation wiederhergestellt, der aus Gottes Wort reformier-

<sup>202</sup> Vgl. (die Neuausgabe von) CATALOGVS TESTIVM VERITATIS, Qui, ante nostram aetatem, Pontificum Romanorum Primatui variisque Papismi superstitionibus, erroribus, ac impiis fraudibus reclamarunt; Nova Ed(itio) . . . Accessit APPENDIX Rerum et Testimoniorum insignium ab Anno 1517. ad annum 1600. (o.O.) 1608. – Vgl. auch *Crispin*: Märtyrbuch. (versch. Ausg., zuletzt) Herborn 1617. – Groß Märtyrbuch vnd Kirchenhistorien . . . in teutsche Sprache gebracht durch Paulum Crocium Cygnaeum. Hanau 1606. 1617.

<sup>203</sup> Vgl. *Matthias Hafenerffer*, fol. B 4 a.

<sup>204</sup> Vgl. *Abraham Scultetus*, fol. C 2 a.

<sup>205</sup> Vgl. *Johannes Schröder* I, fol. B 2 a – b.

<sup>206</sup> Vgl. Luthers „Vorrede zum Propheten Daniel“. In: WA DB 11,2, S. 94 ff. – Die Erwähnung der einzelnen „testes“ und ihre Einordnung durch die Prediger vgl. bei *Schönstädt*, S. 228–234.

<sup>207</sup> *Johannes Salmuth* II, fol. P 2 b.

<sup>208</sup> *Friderich Francken* III, fol. F 1 a (Hervorhebung von mir).

<sup>209</sup> *Matthias Hoe von Hoeneegg*, Parasceve III, fol. I 3 b.

te „Lehrstand“ sukzediert in der reinen Lehre und erfüllt wieder jene Aufgabe, „worzu Christus/ seine Jünger vnd die Apostel jhre Successores vnd Nachfolger/ beruffen vnd außgesand haben/ nemblichen/ daß sie das Evangelium, in des HERRN JESV Nahmen vnd Befehl/ predigen vnd verkündigen solten“.<sup>210</sup>

Mit der Erneuerung der Kirche und des „Lehrstandes“ ging nach Ansicht der Prediger auch die Restauration der beiden anderen „vitae ordines“ einher, deren Geltung unter dem Papsttum ebenfalls außer Kraft gesetzt war. Durch die reformatorische Verkündigung wurde die Befreiung des „Regierstandes“ von Mißachtung und Unterdrückung durch Papst und Prälaten ermöglicht und durchgeführt. Im Einflußbereich der reformatorischen Kirchen werden alle Menschen gemäß Ro 13 zum Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit verpflichtet, der obrigkeitliche Stand wird wieder als ein Gott wohlgefälliger, dem geistlichen Stand keinesfalls unterlegener hingestellt.<sup>211</sup> Die Stellung des „Hausstandes“, nach dem Glauben der Prediger biblisch sanktioniertes Grundprinzip aller christlich-bürgerlichen Ordnung, unter einen mit Privilegien ausgestatteten geistlichen Stand und die Verachtung der Ehe als „fleischlicher“ Stand wurden in der Reformation beseitigt. Die Nutzlosigkeit eines ehelosen geistlichen Standes für den Fortschritt der bürgerlichen Gesellschaft wurde von den Reformatoren aus Gottes Wort erwiesen. Sie haben „den H. Ehestand wider deß Bapsts verachtung gewaltiglich geschuetzet/ vnd gründtlich dargethon/ es könne ein Christ in dem Hauswesen Gott besser gefallen/ als alle Mönch/ Nonnen/ Cardinäl/ Bischoff/ ja der Bapst selber“.<sup>212</sup> Vor allem die Ehe der Geistlichen wurde in der Reformation rehabilitiert. Sie ermöglicht den Predigern des Evangeliums nicht nur ein tieferes Verständnis der Ehe als Abbild der geheimnisvollen Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche (Eph 5,21–33), sie erleichtert auch die pastorale Hilfe für die Familien und Gemeinden: „Dann vnmüglich ists/ daß der so den Ehestand vor einen sündlichen vnd vnreinen Stand hält/ vnd vmb deßwillen sich darein selbst nicht begibt/ Noth vnnd Creutzleidende Eheleute recht trösten könne/ es muß jhme alles selbst zuwider lauffen“.<sup>213</sup>

Vor dem Hintergrund ihres Verständnisses von Kirche und Amt und ihrer Vorstellung von der einen und unteilbaren Wahrheit hatten die katholischen

<sup>210</sup> *Daniel Hänichen* III, fol. P 3 a.

<sup>211</sup> Vgl. *Erasmus Grüninger* II, fol. K 3 a: Vnd hat demnach D. Luther seeliger abermahlen ein herrlich/ stattlich Werck verrichtet/ daß er die weltliche Obrigkeit wider in sein *altes* gebührlches Ansehen vnd Respect gebracht/ Keyser/ König/ Fürsten vnd Herrn/ von deß verwehten hochmütigen Pfaffen zu Rom vilfältigen Despect/ vnd Verkleinerung gerettet/ den Hals auß seinem Joch gezogen/ alle Menschen zum Gehorsam gegen der lieben Obrigkeit vermahnet/ die Obrigkeit aber in ihrem Hertzgen versichert vnd vergewißt/ daß sie ihn jhrem Habit/ vnder der Cron/ vnd mit dem Scepter/ Gott treffenlich wol gefalle/ vnd ewig seelig werden könne. – Vgl. *Johannes Salmuth* II, fol. P 3 a; *Theodor Thummius*, fol. O o 2 a – b; *Matthias Hafenneffer*, fol. E 4 a; *Georg Zeämann* III, fol. R 3 a.

<sup>212</sup> *Ders.*, fol. K 2 b.

<sup>213</sup> Vgl. *Johannes Huber*, fol. I i 1 a.

Kontroverstheologen die Reformation verurteilt: sie sei ein Werk Satans, der sich der Ketzer bediene, um die von Christus gestiftete (Römische) Kirche zu zerstören.<sup>214</sup> Um die Reformation gegen diese Angriffe zu verteidigen und ihre Legitimität unter Beweis zu stellen, hatten die protestantischen Theologen seit Luther ebenso vehement das Papsttum und die Römische Kirche als eine Institution des Teufels bestimmt, die die wahre Kirche zu unterdrücken bemüht ist. Die Prediger suchen aus ihrer theologischen Sicht der Geschichte den Charakter der Reformation als Werk Gottes auch an Hand ihres wechselvollen Verlaufes zu demonstrieren. Zur Bestimmung des Standortes der Reformation im universalen Geschichtsablauf und Heilswerk Gottes bedienen sie sich methodisch des Beweises „ex eventu“. Daß das Papsttum ein Werk Satans, die Reformation jedoch ein Werk Gottes ist, hat nach ihrer Meinung „der ausgang/ als der allerbeste Dolmetsch der Prophetischen Weisungen (über die Geschichte der Kirche)/ bewiesen“.<sup>215</sup> Der unbestreitbare Erfolg der reformatorischen Bewegung und die Selbstbehauptung der im wesentlichen auf die heilsgeschichtliche Wirksamkeit des verkündigten Gotteswortes reduzierten Reformation zwingt zur Erkenntnis und Anerkennung ihres göttlichen Urhebers: „Were diß Werck nit auß/ von vnd mit Gott angefangen/ auß/ von vnd mit Gott getriben/ geführt/ vnd volnzenen/ lieber/ wie were es menschlich vnd müglich gewesen/ daß es immer mehr Bestand haben können?“ – lautet die geschichtstheologische Frage des Ulmer Superintendenten Cunrad Dieterich,<sup>216</sup> der wie die übrigen Prediger von der Geschichtsmächtigkeit des Gotteswortes in der Reformation und vom unausbleiblichen Widerstand Satans gegen dessen Verkündigung überzeugt ist. Seit die Reformatoren öffentlich Gottes Wort predigten, das Papsttum als Antichristen entlarvten und die ersehnte Reform von Kirche und Gesellschaft einleiteten, existieren nach Ansicht der Prediger wieder zwei offen einander feindlich gesinnte Lager: Gott mit den Anhängern seines in der Reformation geoffenbarten Wortes und Satan mit allen Gegnern des Wortes und dem Papsttum an der Spitze, immer bemüht, die Grundlage der Reformation zu zerstören, ihre Errungenschaften zu revidieren und ihre Anhänger zu vernichten. Da sich aber die reformatorische Bewegung nicht nur ungehindert ausbreitete, sondern wie die später konsolidierten Kirchen der Reformation sich allen feindlichen Anstrengungen zum Trotz zu behaupten wußte, konnte die Reformation nach Überzeugung der Prediger nur ein Werk der göttlichen Allmacht gewesen sein. Denn ihr Erfolg und ihr unerwartetes Behauptungsvermögen resultierten einzig aus der Wirkmächtigkeit des von den Reformatoren verkündigten Gotteswortes. Wer vor allem angesichts der fatalen Erfolglosigkeit aller vorreformatorischen Reformversuche „erweget/

<sup>214</sup> Die hier nur skizzierte, bis in das 20. Jhd. gleichbleibend negative katholische Deutung von Reformation und Luther vgl. bei Adolf Herte: *Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochläus*. 3 Bde. Münster 1943. – Zum Folgenden vgl. Schönstädt, S. 237–253.

<sup>215</sup> Friedrich Balduin II, fol. N 3 a.

<sup>216</sup> Cunrad Dieterich I, fol. E 3 a.

wie grausam der Bapst vnd sein hauff darwieder sich gesetzt/ wie so gar vergebens aber/ all jhr wüten vnd toben gewesen/ wie sie weder die Person/ noch die Lehr D. Luthers haben dempffen können/ der mus sagen vnd bekennen/ daß das Werck nicht aus Menschen/ weniger aus dem Teuffel/ sondern allein aus GOTT/ vnd in Gott gethan vnd gewesen sey<sup>217</sup> Die Betrachtung von Luthers Leben und Wirken, der Ausbreitung der Reformation und ihres Kirchenwesens trotz Schmalkaldischem Krieg und Interim, beweist also den Predigern die Legitimität der reformatorischen Kirchen. Geschichte als „ancilla theologiae“ übernimmt die Funktion einer Legitimationswissenschaft: sie hat die Wahrheit des aus der H. Schrift hergeleiteten Lehrstandpunktes zu erweisen. Eine differenzierte Beurteilung der Reformationsgeschichte, die die Erkenntnis ihrer faktischen Kompliziertheit voraussetzt, ist den Predigern – wie materialreich sie im Einzelfall auch argumentieren – verwehrt. Ihr erkenntnisleitendes Interesse ist ein geschichtstheologisches, und der Sinn eines geschichtlichen Ereignisses erschließt sich ihnen daher nur in der Betrachtung seiner heils- oder unheilsgeschichtlichen Dimension.

Läßt bereits die Entfaltung des Reformationsverständnisses die enge Verknüpfung Luthers mit dem heilsgeschichtlich bedeuteten reformatorischen Geschichtsprozeß erkennen, so tritt seine Identifizierung mit der Reformation durch die lutherischen Prediger der strengen Observanz des Konkordienbuches bei der Beurteilung seiner Person noch stärker hervor. Die ihm zuerkannte heilsgeschichtlich-überdimensionale Qualität entwickeln die Prediger zunächst an der figuralen Ausdeutung einer Anzahl verordneter Bibelstellen: als *die* zentrale Gestalt der Reformation glauben sie ihn wie seinen päpstlichen Gegenspieler in der H. Schrift vorhergesagt. Den meisten Lutheranern<sup>218</sup> gilt er traditionell als der „Engel“ in der Offenbarung des Johannes (14,6.7), der vor dem Ende der Welt das „ewige Evangelium“ verkündet und zur Verehrung des einen und wahren Gottes aufruft.<sup>219</sup> Luther predigte das „ewige“, im Alten Bund schattenhaft gegenwärtige, von Christus und den Aposteln gelehrt, unter der Herrschaft des Papsttums jedoch verfälschte Evangelium und führte Lehre und Kult der Kirche wieder auf ihren

<sup>217</sup> *Matthias Hoe von Hoeneegg* Parasceve I, fol. C 1 b. – Vgl. *Friedrich Balduin III*, fol. I i 2 a.

<sup>218</sup> Vgl. *Christoph Schleupner III*, fol. H 4 b; *Georg Zeßmann I*, fol. B 3 b – B 4 a; *Hartmann Braun I*, fol. A 3 b – A 4 a; *Maximilian Ritter*, fol. B 3 a ff.; *Matthias Hoe von Hoeneegg*, Jubelfreude V, fol. L 3 b ff.; *Friedrich Balduin III*, fol. G g 4 a ff.; *Poly carp Leyser III*, fol. L 2 a ff.; *Vinzenz Schmuck III*, fol. I 1 a ff.; *Caspar Holstenius*, fol. D 3 b; *Erasmus Grüniger II*, fol. G 3 b; *Michael Mulingius II*, fol. B 1 a ff. – Vgl. vor allem *Johann Gerhard*: Die Andere Evangelische Jubelpredigt/ Aus dem 14. Cap. der Offenbahrung Johannis . . . In: Drey Christliche Frewden = Lehr vnd Lobpredigten . . . Jena 1618; vgl. hierzu *Schönstädt*, S. 254–259. – Vgl. zum Folgenden *ders.*, S. 259–269.

<sup>219</sup> Vgl. *Johann Gerhard*, fol. B 1 b – B 2 a: Dieweil aber vnter solchen Engeln (= Predigern) Lutherus der thewre Mann Gottes der vornemste ist/ als durch welchen Gott der HERR dieses seligen Wercks nicht allein einen Anfang gemacht/ sondern diß auch durch jhm herrlich hinaus geführet/ als wird demnach billich durch den ersten Engel/ der das Evangelium widerumb herfür gebracht/ Lutherus verstanden.

biblischen Ursprung zurück. Da die Prediger glauben, in der Endzeit zu leben und Luthers Lehre im Einklang mit der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments wissen, steht für sie fest, daß er „aus den stockdicken Finsternüssen der Bapstischen Corruptelen vnd Jrrthumen die Lehr des Evangelij wiederumb ans Licht gebracht vnd also freylich der Engel gewesen/ von welchem allhier in diesem Text so viel hundert Jahr zuvor geweißaget“.<sup>220</sup> Die geschichtliche Erfüllung der johanneischen Weissagungsfigur durch Luther bezeugt den Predigern seine „extraordinaria vocatio“: zur Durchsetzung von Gottes endzeitlichem Heilsplan wurde er nicht nur „ordentlicher weise zum Predigtamt beruffen“, sondern auch unmittelbar „von dem Allmächtigen Gott zu diesem hohen vnd seligen Werck erwecket vnd verordnet“.<sup>221</sup>

Strukturelle Identität im Habitus erblicken die Prediger auch zwischen Luther und Noah, Mose und Elia. Als geschichtlich-wirkliche Gestalt des Neuen Bundes erfüllt er mit seinem heilsgeschichtlich bedeuteten Wirken die gleichfalls geschichtlich-wirklichen, durch ihre heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit aber über sich hinaus weisenden Gestalten des Alten Bundes. Wie Noah vor dem Untergang der „ersten Welt“ durch die Sintflut ein Kündiger der in Christus gekommenen Gerechtigkeit war (2 Petr 2,5), hat Luther vor dem bevorstehenden Untergang der „zweiten Welt“ im Feuer des göttlichen Gerichts „von beyderley Gerechtigkeit/ nemlich deß Gesetzes vnd Evangelij/ fleissig geprediget“.<sup>222</sup> Die Verkündigung der im Alten Testament präfigurierten Gerechtigkeit in Christus läßt also Luther für die Prediger der Noah des Neuen Bundes werden. Die figurale Verknüpfung mit Mose ergibt sich unschwer aus ihrer Überzeugung, daß das Papsttum der Pharaos des Neuen Bundes, die Kirche unter seiner Tyrannei das versklavte neutestamentliche Bundesvolk und die Reformation dessen Erlösung aus dem „bäpstlichen Aegypten“ verkörpern. War Mose der von Gott beauftragte Führer Israels aus dessen leiblicher Knechtschaft, so stellte Luther den eigens von Gott berufenen und daher legitimierten Befreier der Kirche aus der geistlichen Unterdrückung durch das Papsttum dar.<sup>223</sup> Mose predigte das Gesetz, unter

<sup>220</sup> Ders., fol. B 3 a – b (Hervorhebung von mir).

<sup>221</sup> Matthias Hoe von Hoeneß, Jubelfrewde V, fol. L 3 b – L 4 a.

<sup>222</sup> Caspar Holstenius, fol. B 2 a.

<sup>223</sup> Vgl. ders., fol. B 4 a: Denn gleich wie Gott den Mosen sonderlich dazu erwecket vnd außgerüestet hat/ daß er solte für den König Pharaos treten/ vnd die Kinder von Israel/ auß dem schweren Diensthause Pharaonis/ nach dem gelobten Lande führen: Also hat GOtt auch Herren Lutherum sonderlich dazu erwecket/ außgerüestet vnd begabet/ daß er solte vnser liebes Vaterlandt Deutscher Nation/ von dem schweren Joch vnd Dienstbarkeit des Römischen Pharaonis erretten/ vnd in das rechte gelobte Landt/ das ist/ in die Stadt GOTtes/ da man zusammen kömpt/ zu predigen dem Volck Israel/ zu dancken dem Namen deß HERRN . . . Wie man auß Bapstlicher Blindheit vnd schrecklichen Finsterniß zum hellen Licht deß Evangelij/ auß der Sünde zur Gerechtigkeit/ auß dem Jrrthumb vnd Lügen in die Wahrheit/ auß dem Aberglauben/ zu dem rechten Christlichen Glauben/ auß dem Zorn Gottes in seine Huld vnd Gnade/ auß Römischer Babilonischer Captivitet, zu himlischer Libertet vnd Freyheit/ auß dem Zweifel in sichere gewißheit/ auß hertlicher Trawrigkeit/ furcht vnd schrecken/ in hertzli-

dem das Evangelium schattenhaft verborgen war, Luther Gesetz und Evangelium. Mose verkündete die künftige Erlösung des Bundesvolkes „mit allerley Typis vnd Figuren“, Luther die in Christus erfüllten alttestamentlichen Verheißungen.<sup>224</sup> Die Strukturverbindung beider Gestalten folgt für die Prediger aber nicht nur daraus, „wie fein vnd aygentlich die beede Wundermänner miteinander in der Lehre vber Einkommen“,<sup>225</sup> sie halten auch ihre Verdienste um die Ordnung der Gesellschaft für ein entscheidendes Merkmal struktureller Identität. Überzeugt von der biblischen Herkunft der (mittelalterlichen) Dreiständelehre sind sie der Ansicht, daß Mose und Luther „die tres Hierarchias, als den Geist = Welt: vnd Heußlichen Standt/ in richtige Ordnung bracht“.<sup>226</sup> Bei allen von ihnen durchgeführten Reformen handelten beide jedoch nicht eigenmächtig, sondern beriefen sich zum Zeichen ihrer Legitimation auf das Wort Gottes.<sup>227</sup> Aufgrund ihres Endzeitbewußtseins gilt Luther den Predigern (mit Einschränkungen) auch traditionell als „tertius Elias“ gemäß Mal 3,23.<sup>228</sup> Die eigentliche Erfüllung der prophetischen Weissagungfigur erblicken sie mit Luther im Täufer Johannes,<sup>229</sup> meinen aber, die Maleachiprophezeiung sei von Jesus eschatologisch aktualisiert (Mt 17,11–12) und ihre endgültige Erfüllung daher in die Endzeit verwiesen worden: Jesus prophezeie „figuraliter“ einen dritten Elia, „der noch kommen solle/ vnd alles zu rechte bringen“ werde.<sup>230</sup> Da Luther sich nun vor allem dadurch hervortat, daß er die päpstlichen Baalspfaffen mit dem Wort Gottes, dem Hauch und Schwert aus Gottes Mund (2 Thess 2,8, Off 1,16) dem geistlichen Tod überantwortete, sind die Prediger vollkommen sicher, „daß hie Christus selbst von D. Martino Luthero rede/ welcher dazumal noch hat kommen sollen/ nun aber schon für 100. Jahren/ in die Welt kommen ist“.<sup>231</sup>

che Frewd vnd Fröligkeit/ auß der Helle in den Himmel/ auß der Verdammniß in die ewige Seligkeit kommen möge. – Vgl. *Tobias Lotter*, fol. N 2 b – N 3 a.

<sup>224</sup> Vgl. *Tobias Lotter*, fol. P 1 a – P 2 b.

<sup>225</sup> *Ders.*, fol. P 1 a.

<sup>226</sup> *Caspar Holstenius*, fol. B 4 b. – Vgl. *Tobias Lotter*, fol. P 2 a – P 2 b.

<sup>227</sup> Vgl. *Tobias Lotter*, fol. P 2 b – P 3 a: Gleich wie aber der Prophet Moses sein Lehr/ Gottesdienst/ vnd gantze Regierung nicht auff sein Person/ Ansehen vnd Gutdunckel gesetzt/ sondern alle gethon vnd geredt nach dem Wort deß HERRN/ vnd vor dem König Pharao/ wie auch den Kindern Jsrael stätig im Mund geführt: So sagt der HERR/ der GOtt Jsrael/ etc. . . . Also hat D. Lutherus sein gantze Lehr/ alle seine Predigten vnd Schriften einig vnd allein auff Gottes Wort gegründet vnd sich je vnd allwegen so steiff darauß gezogen/ daß da auff beyden Reichstagen zu Augsburg vnd Wormbs in jhme hart ward getrungen worden/ er solte sein Lehr widerrufen/ er doch sich rund dahin erklärt/ daß er solches so vil vnd lang nicht thun könde oder wölle/ biß er mit grund heiliger Schrift/ eines Jrthumbes vberwisen werde.

<sup>228</sup> Nach der Zählung der Lutherbibel Mal 4,5. – Vgl. *Schönstädt*, S. 265–266.

<sup>229</sup> Vgl. *Gerhard Krause*: Studien zu Luthers Auslegung der kleinen Propheten. Beiträge zur Historischen Theologie. 33. Tübingen. 1962. S. 329 f.

<sup>230</sup> *Caspar Holstenius*, fol. C 2 a.

<sup>231</sup> *Ders.*, ebd. – Vgl. fol. C 4 a: (Wie Elias) Also hat Lutherus mit starcker hülffe Gottes/ diese jüngst angelauffene hundert Jahr/ vber 450 000 000. Pfaffen vnd Münche/ in Welschland/ Franckreich/ Spanien/ Engelandt/ Schweden/ Dennemarck/ Preussen/ Polen/ Böhemen/ Mehren/ Osterreich/ Schweitz/ Ober vnnnd Nieder Deutschlandt/ durch

Die Präfiguration Luthers durch Mose und Elia legt den Predigern auch nahe, von ihm als „der Deutschen Prophet“ zu reden und ihn als „currus et auriga Israelis“ zu bezeichnen.<sup>232</sup> Die überragende Qualität als Bibelübersetzer und Exeget begründet den Predigern aufgrund ihres dogmatischen Schriftprinzips Luthers Bedeutung als Prophet des Neuen Bundes. Nicht auf gleicher Stufe mit den großen prophetischen Gestalten des Alten Bundes lehrte er jedoch wie niemand zuvor gleich den paulinischen Propheten (Eph 4,11) Gottes Wort überzeugender, veranlaßte er wie kein zweiter vor ihm energischer und erfolgreicher die Rückkehr der Kirche zu ihren Glaubensquellen.<sup>233</sup> Mit seinen religiösen Leistungen und Verdiensten um Kirche und Gesellschaft handelte er daher im Grundsatz wie seine biblischen Vorbilder und erfüllte mit seinem Wirken die prophetischen und geschichtlichen Figuren der H. Schrift.

Dem fundamentalen Stellenwert ihres Schriftprinzips entsprechend sehen die Prediger in der Entwicklung des reformatorischen Schriftverständnisses Luthers herausragendste Leistung und bestimmen sie als Wiederherstellung der urkirchlichen Autorität der Offenbarungsschriften: gemäß ihrem eigenen Selbstverständnis ist die H. Schrift wieder der Grund und die zur Gewinnung des Heils suffiziente Quelle des Glaubens, gilt wieder als vollkommen und jedermann verständlich, und aufgrund dieser Qualitäten ist sie wieder einziger Maßstab und unfehlbarer Richter aller Lehre.<sup>234</sup> Da die rechte, von der Offenbarungsmitte, der Rechtfertigung aus Gnade und Glauben, bestimmte Kenntnis der H. Schrift unbedingt heilsnotwendig ist, übertrug Luther sie dergestalt aus den Ursprachen, „daß sie mehr ein Commentarius oder Aufle-

---

das zweyschneidige Schwerdt des Geistes/ das ist/ mit dem Worte GOTtes/ getödtet vnd vmgebracht/ wie daouon geweißaget war . . . 2. Thes. 2. vers. 8. – Dieser Gedanke findet sich in seiner Substanz bereits in der Leichenpredigt des *Michael Coelius* auf Luther v. 20. 2. 1546; vgl. *Zeeden*, Martin Luther, Bd. 2, S. 14.

<sup>232</sup> Vgl. *Hans Preuß*: Martin Luther. Der Prophet. Gütersloh 1933. S. 54. – Vgl. *Schönstädt*, S. 267–268.

<sup>233</sup> Vgl. *Daniel Hänichen*, Vorrede, fol. b 1 a: Wann ich nun Lutherum . . . einen Propheten nenne, wil ich ihm mit Paulo . . . vnter diese Zahl der Propheten im newen Testament gesetzt haben/ bescheidenlich/ Also vnd dergestalt . . . Wegen der herrlichen vnd fürtrefflichen Gaben/ so der Mann in seinem Reformationswerck praestirt, auch eben mit solchen Gaben seine extraordinariam vocationem demonstrirt vnd erwiesen. Denn gleich wie die Propheten im newen Testament/ vor andern Lehrern/ mit sonderbaren Gaben GOTTes des heiligen Geistes/ den eigentlichen vnd deutlichen Verstand der heiligen Schrift auß zukern vnd außzulegen begabet: Also hat vnser Lutherus auch dergleichen Gabe vor andern die Schrift außzulegen vom Schlam des Bapstums zuschewren/ vnd das Werck der reformation zu volnbringen/ durch GOTTes Gnaden gehabt/ dergleichen Feinde vnd Freunde bekennen vnd bejahren müssen.

<sup>234</sup> Vgl. *Cunrad Dieterich* II, fol. H 1 a – b: Von der heiligen Schrift lehret D. Luther daß sie ein Krafft Gottes sey Seelig zumachen/ die so daran glauben. Daß sie 2. Volkommen sey/ vnd alles was zu Christlichem Glauben vnd Leben nötig/ in sich begreiffe vnd lehre. Daß sie 3. verständlich/ hell vnd klar. Daß deßwegen 4. von menniglich solle darin nachgeforschet vnd gelesen werden/ vnd 5. alle Stritt in Glaubenssachen auß vnnd nach derselbigen/ als nach der einigen Göttlichen Richtschnur/ sollen geurtheilt vnd entschieden werden. Eben diß lehren auch die Propheten vnd Aposteln.



gung/ dann ein Dolmetschung“ ist.<sup>235</sup> Infolge der dogmatischen Rehabilitierung der H. Schrift war es ihm nach Ansicht der Prediger möglich, die christliche Lehre von ihren römischen Verfälschungen zu reinigen, insbesondere „den Hauptartickel von der Rechtfertigung eines armen Sünders vor GOtt“,<sup>236</sup> „darauff die Summa der Evangelischen Lehr besteht“. <sup>237</sup> Luther korrigierte die falschen und unbiblischen Lehren von der Erbsünde und vom „freien“ Willen<sup>238</sup> und lehrte, daß die Rechtfertigung ohne Zutun des Menschen, außer durch den Glauben an die Zurechnung der durch Christus erworbenen Verdienste zustandekommt.<sup>239</sup> Nach seiner (biblischen) Auffassung ist der Glaube ein vertrauender Glaube, der jeden Zweifel an der Seligkeit verbietet und die Gewißheit des Heiles annimmt.<sup>240</sup> Das Gesetz läßt den Sünder seine totale Sündhaftigkeit erkennen und die Unmöglichkeit, Gottes Gebote zu erfüllen. Es verweist ihn aber auf die im Evangelium Christi verheißene Gerechtigkeit. Die „guten Werke“ sind darum keinesfalls verdienstlich, nicht Grund, sondern notwendige Folge der Rechtfertigung.<sup>241</sup> Mit Recht verwarf Luther nach Meinung der Prediger daher auch alle nach römischer Lehre angebotenen Formen der Satisfaktion und der stellvertretenden Genugtuung und erklärte die römische Fegfeuerlehre für unbiblisch.<sup>242</sup>

<sup>235</sup> Theodor Thummius, fol. H h 4 a. – Vgl. Georg Zeämann III, fol. R 1 b; Erasmus Grüninger II, fol. H 3 b – H 4 a.

<sup>236</sup> Erasmus Grüninger II, fol. H 1 b.

<sup>237</sup> Friedrich Balduin III, fol. I i 1 a.

<sup>238</sup> Vgl. Schönstädt, S. 272.

<sup>239</sup> Vgl. Cunrad Dieterich II, fol. I 1 a: Von der Rechtfertigung deß armen Sünders für Gott lehret D. Luther daß 1. der Mensch gerecht werde auß lauter Gnad vnd Barmhertzigkeit Gottes/ durch den Glauben an Jesum Christum: vnnnd also 2. Rechtfertigung bestehe inn Nachlassung oder Vergebung der Sünden/ vnnnd dann in der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi: Vnnnd das 3. ohn einige Werck/ sie seyden der vnwidergeborenen oder widergeborenen/ wie 4. Abraham gerechtfertigt worden. Eben diß lehren auch die Propheten vnd Aposteln. – Vgl. Friedrich Balduin III, fol. I i 1 a ff.; Maximilian Ritter, fol. F 1 b; Heinrich Hiemer, fol. H 1 b; Erasmus Grüninger II, fol. E 4 b.

<sup>240</sup> Vgl. Cunrad Dieterich II, fol. I 2 b: Von dem Seeligmachenden Glauben/ lehret D. Luther daß er 1. nit nur ein bloße Wissenschaft sey/ daß man wisse was von Christo geschriben vnnnd dasselbige Glaube wahr sein/ Sondern daß er 2. vornemblich ein gewisses vnd vngewisßes Vertrauen vnd Zuversicht seye/ auff die Evangelische Gnadenverheißung der Seeligkeit/ daran nicht zweifele/ sondern deren/ nach dem Exempel Abrahams/ gewiß seye. Eben diß lehren auch die Propheten vnd Aposteln. – Vgl. Maximilian Ritter, fol. F 1 b – F 2 a; Erasmus Grüninger II, fol. E 4 b. K 3 a; Heinrich Hiemer, fol. H 1 a.

<sup>241</sup> Vgl. Cunrad Dieterich II, fol. I 3 a: Von den guten Wercken lehret D. Luther: daß 1. diß nur für gute Werck zuzhalten die von Gott gebotten/ vnd daß 2. sie durch den H. Geist in denen gerechtfertigten vnnnd widergeborenen gewircket werden/ vnnnd also nicht ein causa oder Vrsach/ sonder nur ein Effect vnd Frucht der Rechtfertigung seyen/ welche zwar 3. alle vnd jede zuthun schuldig/ jhren Glauben vnd Gehorsamb gegen Gott dardurch für den Menschen danckbarlich zubezeugen. Aber weil sie 4. inn der Schwachheit dises Fleisches vnvolkommen/ durch dieselbige 5. die ewige Seeligkeit nicht verdienen können/ welche allein ein Geschenk vnnnd Gabe Gottes. Eben diß lehren auch die Propheten vnd Aposteln. – Vgl. Erasmus Grüninger II, fol. E 4 b; Heinrich Hiemer, fol. H 1 a.

<sup>242</sup> Vgl. Schönstädt, S. 275.

In enger Beziehung zu Schriftverständnis und Rechtfertigungslehre sehen die Prediger Luthers „biblische Korrektur“ der Sakramentenlehre. Er ließ nur die auch biblisch bezeugten Sakramente Taufe und Abendmahl gelten, die Christus als Erfüllung von Beschneidung und Passahmahl einsetzte.<sup>243</sup> Er verwarf die falsche römische Auffassung von der Wirksamkeit des Sakramentes „ex opere operato“ und zeigte etwa an der Taufe, daß der Mensch nur durch den Glauben an die dem äußeren Zeichen verbundene Verheißung der durch Christus erworbenen Verdienste gerecht gemacht wird.<sup>244</sup> Zur Verge-wisserung der in der Taufe einmal zugesprochenen Gerechtigkeit bedarf es keines eigenen Sakramentes, Reue und festes Vertrauen auf die Erlösung in Christus machen auch hier jede Form der Genugtuung überflüssig.<sup>245</sup> In der Abendmahlslehre hielt Luther an Christi wahrer Gegenwart fest und hat „lieber mit den Pfaffen eitel Leib vnd Blut Christi/ als mit den Zwinglischen lauter Brod vnd Wein bekennen wollen“.<sup>246</sup> Er verwarf jedoch die der H. Schrift widerstrebende Transsubstantiation und die Konkomitanzlehre, das Meßopfer und die statische Eucharistieverehrung.<sup>247</sup> Bei der Darstellung der lutherischen Abendmahlslehre suchen einige Prediger auch Luthers Auffassung von der Ubiquität Christi gegen die reformierte Dogmatik zu verteidigen: die H. Schrift lehrt, daß „Christi Leib der Menschheit nach/ mit der persönlich vereinigten Gottheit allenthalben gegenwertig sey/ nicht nur mit jhrer Wirkung/ sondern auch dem wesen nach/ jedoch vff solche himlische vbernatür-

<sup>243</sup> Vgl. *Cunrad Dieterich* II, fol. I 4 a: Von den Sacramenten lehret D. Luther/ daß deren gleich wie im Alten/ also auch im Newen Testament/ wann man eigentlich reden wölle/ nur zwey seyen/ die Tauff/ so kommen an Statt der Beschneidung/ vnnnd das Abendmal/ so kommen an Statt deß Osterlambs. Eben diß lehren auch die Propheten vnd Aposteln.

<sup>244</sup> Vgl. *Cunrad Dieterich* II, fol. I 4 b: Von dem Tauff lehret D. Luther daß er 1. nach Christi Einsatzung vnd Form mit gemeinem schlechtem vnd rechtem Wasser/ im Namen deß Vatters/ Sohns vnd H. Geists/ dem Menschen allein außzuteilen/ vnnnd zu verrichten/ vnd daß 2. dadurch der getauffte von stunden widergeboren vnd ernewert werde/ nicht vmb daß eusserlichen verrichteten Wercks/ auch nicht vmb einer besondern Krafft/ so im Tauffwasser stecke/ sondern vmb deß Herrn Verordnung vnd Verheissung willen. Eben diß lehren auch die Propheten vnd Aposteln.

<sup>245</sup> Vgl. *Cunrad Dieterich* II, fol. H 4 b: Von der Buß vnnnd Bekehrung von den Sünden zu Gott/ lehret D. Luther/ daß sie bestehe in hertzlicher Rew vnnnd Leyd vber seine begangene Sunde/ vnd wahren Vertrawen auff die Gnade vnnnd Barmhertzigkeit Gottes durch den Glauben an Jesum Christum/ vmb dessen Willen er den Bußfertigen gläubigen Sündern jhre Sünde/ ohn einige jhrer selbst aufferlegte Gnugthuung oder Vergelt- nuß/ vergebe vnnnd nachlasse. Eben diß lehren auch die Propheten vnd Aposteln.

<sup>246</sup> *Maximilian Ritter*, fol. F 2 b.

<sup>247</sup> Vgl. *Cunrad Dieterich* II, fol. K 1 a: Von dem Abendmahl lehret D. Luther daß inn demselbigen vns Christus selbst gegenwärtig speise vnnnd trencke vermittels wahrem Brod/ mit seinem waren Leib/ vermittels wahrem Wein/ mit seinem wahren Blut/ vnd daß diß Sacrament allen vnd jeden Menschen so sich selbs prüfen können/ vnder beyder Gestalt zureichen/ vnd von Christo dem Herrn selbst mündlich zu essen vnd zutrinken/ nicht für Todte vnd Lebendige auffzuopfferen/ oder vmbzutragen/ oder einzuschliessen/ verordnet vnnnd gestiftet. In massen eben diß einhelliglich die Evangelisten vnd Apostel lehren. — Vgl. *Erasmus Grüninger* II, fol. F 1 b; *Maximilian Ritter*, fol. F 2 a.

liche weiß/ die vnser menschlichen Vernufft (!) gantz vnbegreiflich sey“.<sup>248</sup> Konsequent folgerte Luther nach Meinung der Prediger aus der Reinigung der Lehre die Notwendigkeit, dem christlichen Kult seine ursprüngliche, biblisch vertretbare Gestalt zurückzugeben. Der römische „Götzendienst“ wurde abgeschafft, der Heiligenkult verworfen, die exklusive Anrufung Gottes und das rechte Gebet wieder eingeführt.<sup>249</sup>

Die ausführliche Darstellung der religiösen Leistungen Luthers zeigt, daß die Prediger die (mit der Konkordienformel identifizierte) „Lehre“ des Reformators mit der H. Schrift vollkommen im Einklang glauben, daß Reformation und Luther identisch gesehen und zu Werk und Werkzeug Gottes deklariert werden. Wie die Reformation wird auch Luther gegen den Vorwurf der katholischen Kontroverstheologie salviert, er habe gegen die alte, bewährte kirchliche Überlieferung neue Lehren aufgestellt und sei somit vom christlichen Glauben abgefallen. Mit der Darlegung der Übereinstimmung seines Lehrstandpunktes mit der H. Schrift glauben die Prediger aber den unumstößlichen Beweis erbracht zu haben, daß Luther die Lehre „*rein vnd allein nach Gottes Wort/ als der einigen Richtschnur vnsers Glaubens/ ohn allen Menschengedicht vnd Zusatz*“ erneuerte.<sup>250</sup> Mit Nachdruck behaupten sie daher, die Glaubensartikel „*seyen/ von der Apostel Zeit an/ nicht so deutlich/ so rein vnd vnverfälscht gelehret vnd erklärt worden*“<sup>251</sup> – eine stets wiederkehrende gläubige Selbstgewißheit des älteren Luthertums, deren dogmatische Grundlage vom Schriftprinzip gebildet wurde. Luther stellte keineswegs eine neue Lehre auf, sondern verkündete wieder unverfälscht Gottes Wort: also ist er „*vnserer Evangelischen Lehr nit primus institutor sed restitutor; non introductor sed reductor; non auctor sed restaurator; non promulgator sed repurgator; non novator sed renovator*“.<sup>252</sup>

Die Verdienste des Reformators um die Erneuerung von Kirche und Gesellschaft unterstreichen nach Ansicht der Prediger gleichfalls seine herausragende Stellung in der Reformation. Luther zeigte, daß die Kirche „*allein auff das Fundament deß Prophetischen vnd Apostolischen Wort Gottes gebawet*“ ist.<sup>253</sup> Da die unfehlbare H. Schrift keiner Ergänzung durch „*traditiones*“ und keiner autoritativen Auslegung bedarf, lehnte er den Papst als oberste Lehrinstanz und Oberhaupt der Kirche ab. Denn Gottes Wort lehrt (Hebr 4,7), daß „*Christus das einige Haupt vnnnd Breutigam seiner Kirchen*

<sup>248</sup> Maximilian Ritter, fol. F 2 a.

<sup>249</sup> Cunrad Dieterich II, fol. K 3 b: Von der Anruffung vnnnd Verehrung Gottes lehret D. Luther/ daß man 1. Gott allein anruffen/ anbetten vnd verehren solle/ vnd das 2. in keines andern/ als allein in vnsers einigen Heylands/ Erlösers vnd Mittlers Jesu Christi Nahmen/ vnd auff desselbigen Verdienst. Die verstorbne Heiligen aber soll man 3. also ehren/ daß man jhren Glauben vnnnd Wercken volge/ nicht aber daß man sie als Nothelffer anruffe. Eben diß lehren auch die Propheten vnd Aposteln. – Vgl. Erasmus Grüninger II, fol. F 1 a.

<sup>250</sup> Maximilian Ritter, fol. F 3 b.

<sup>251</sup> Johannes Hauber, fol. A a 1 a.

<sup>252</sup> Cunrad Dieterich II, fol. G 3 b.

<sup>253</sup> Ders. II, fol. K 2 b.

auff Erden sey“.<sup>254</sup> Der Anspruch der Prälaten auf die kirchliche Jurisdiktionsgewalt, die auch die weltliche Gewalt der geistlichen unterzuordnen sucht, widerstreitet dem Wesen des geistlichen Amtes nach Aussage der H. Schrift und schmälert Christi hohepriesterliches Amt.<sup>255</sup> Die wahre Kirche ist nach Luther ein „vnsichtbares glaubiges Häufflein“, die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden, „wan auch schon das eusserlich Predigambt der Kirchen verderbet sey“.<sup>256</sup> Sie tritt nur dort auch sichtbar in Erscheinung, „ubi Evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta“ (Conf. Augustana, Art. VII).<sup>257</sup> Die Erneuerung des Kirchenverständnisses verband Luther mit der des „Lehrstandes“. Er verwarf das Weihepriestertum, stellte Vokation, Ordination und Amtsaufgaben der Geistlichen wieder auf eine biblische Grundlage.<sup>258</sup> Die allmähliche Übertragung des Vokationsrechtes von den Gemeinden auf das immer konsequenter sich herausbildende landesherrliche Kirchenregiment, zu dessen geistigen Vätern Luther gewiß nicht zu zählen ist, deklarieren die Prediger als Rückkehr des Reformators zum altkirchlichen Usus und zu seinem bleibenden Verdienst. Gebet und Handauflegung führte Luther als biblisch überlieferte Form der Ordination (Apg 14,23) wieder ein und tilgte mit der Verwerfung des sakramentalen Ordo die „abgöttischen“ römischen Ordinationsriten. Vor allem aber erklärte er die Verkündigung der reinen Lehre des Evangeliums und die biblische Auspendung der Sakramente zum zentralen Aufgabenbereich des „Lehrstandes“.

Wie Luther den geistlichen Stand auf biblischer Grundlage erneuerte, erwarb er sich auch grundlegende Verdienste um die Rehabilitierung des weltlichen und Ehestandes. Unter Berufung auf Ro 13 stellte er den „Regierstand“ als von Gott selbst zum Schutz der Ordnung eingesetzten und ihm daher wohlgefälligen Stand hin. Er schärfte allen Christen ein, den weltlichen Herren – in der H. Schrift „Götter“ genannt (Ps 82,6) – untertan zu sein, für ihr Wohlergehen zu beten und ihnen die zustehenden Abgaben zu entrich-

<sup>254</sup> Ders., ebd. – Vgl. *Theodor Thummius*, fol. O o 1 b.

<sup>255</sup> Vgl. *Theodor Thummius*, fol. O o 1 b – O o 2 a: Dise Confusion hat Lutherus nit ertragen können/ sondern vor allen dingen deß Pabsts stinckenden Hochmuth angegriffen/ vnd erweisen/ daß Christus . . . kein Monarch oder sichtbar Haupt in der Kirchen angestellt vnd verordnet auch kein Pabst vnder den Aposteln leiden wollen/ sonder jhnen alle Praeminentz/ Hoheit vnd Herrligkeit Luc 22 mit folgenden Worten abgeschnitten: Die weltliche König herrschen vnd die Gewaltige heist man gnädige Herrn/ jhr aber nit also sondern der grösset vnder euch (oder wie Matt. 20.26 steht so jemand vnder euch groß sein will) soll sein wie der jüngst vnd der vornembst wie ein Diener/ vnd Matth. 23. jhr solt euch nicht Rabbi nennen lassen/ dann einer ist ewer Meister Christus/ jhr aber seydt alle Brüder/ vnd solt niemand Vatter heissen auff Erden/ dann einer ist ewer Vatter/ der im Himmel ist/ vnd jhr solt euch nit lassen Meister nennen/ dann einer ist ewer Meister Christus/ der grösset vnder euch soll ewer Diener sein.

<sup>256</sup> *Cunrad Dieterich II*, fol. K 2 b.

<sup>257</sup> Ders., ebd.

<sup>258</sup> Vgl. *Daniel Hänichen III*, fol. P 2 b– P 3 a. – Vgl. zum Folgenden *Schönstädt*, S. 281–283.

ten.<sup>259</sup> An die Adresse der katholischen und konversionswilligen protestantischen Fürsten gerichtet stellen die Prediger Luthers Wiederherstellung der obrigkeitlichen Rechte gegenüber dem allumfassenden Jurisdiktionsanspruch des Papsttums als Leistung hin, die ihrer Meinung nach selbst seine Gegner anerkennen sollten.<sup>260</sup> Mit ihren schematischen Ausführungen zu Luthers Obrigkeitsauffassung berühren die Prediger in keiner Weise die geschichtliche Problematik des Verhältnisses von Kirchengewalt und Kirchenregiment seit der Reformation. Das sich bereits deutlich abzeichnende Staatskirchentum protestantischer Prägung erklären sie ohne weiteres zur lutherischen Restauration altkirchlicher Zustände.

Den Ehestand, die „Academia coelestis vitae“ bestimmte Luther wieder zur allgemeinsten Form geordneten christlich-bürgerlichen Lebens. Er verwarf den ehelosen Ordnungsstand und den Priesterzölibat als unbiblich, wies auf die göttliche Einsetzung der Ehe in der H. Schrift hin, aus der die übrigen Stände sich erneuern, und stellte die verheiratete levitische Priesterschaft und das paulinische Ehegebot als biblische Vorbilder eines ehelichen Lehrstandes hin.<sup>261</sup> Der Reformator verlegte also die Bewährung des christlichen Lebens nach Ansicht der Prediger in den bürgerlichen Alltag und das häusliche eheli-

<sup>259</sup> Vgl. *ders.* III, fol. P 4 a – b: Wer hat nun diesen Standt wieder zurecht gebracht? Lutherus . . . Der schrieb ein sonderliches Büchlein von der Obrigkeit/ darinnen er auß Gottes Wort erweiset/ daß dieser Standt von GOTT dem Allmächtigen selbst eingesetzt vnd verordnet/ vnd das ein jeglicher geistliches vnd weltliches Standes/ vmb Gottes Gebots vnd guten Gewissens Willen/ der Obrigkeit solle vnterthan seyn/ sie vor die Schilde der Erden/ vor Seulen/ vor jrdische Götter/ Ampts wegen erkennen/ als welche GOTT dem HERRN/ die Thor seiner heiligen Christlichen Kirchen/ weit auffthun/ vnter welcher Schutz Schirm wir allzumahl/ als vnter dem grossen Baum/ Schirm/ Schutz vnd Schatten haben müssen/ vnd darum täglich vor dieselbe Vorbitte/ Gebet/ vnd Dancksagen thuen/ dero selben Schoß/ Zinß/ Zoll geben solten/ wie Christus nicht allein selbst befiehlt/ gebt dem Keyser/ was des Keyzers ist/ Sondern auch selbst vns zur gehorsamen Nachfolge/ seinen stater vnd Zinßgroschen der Obrigkeit gegeben vnd gereicht hat. – Vgl. *Cunrad Dieterich* II, fol. L 1 a; *Theodor Thummius*, fol. O o 2 a; *Maximilian Ritter*, fol. F 2 b. – Vgl. *Schönstädt*, S. 283–284.

<sup>260</sup> Vgl. *Georg Zeämann* III, fol. R 3 a: Vnd wenn ein Danck vmb die Welt zuverdienen were/ vnd D. Luther sonst nichts guts gelehrt vnd gethan hatte/ als daß er das Weltlich Regiment vnd Obrigkeit . . . so erleuchtet vnd gezieret hat/ so solte doch auch seine Feind deß einigen Stucks halben jm dancken vnd günstig sein/ weil sie so wol wissen/ daß solcher Verstand von Weltlicher Obrigkeit vnder dem Pabstumb nit allein vnder der Banck gelegen/ sonder auch vnter allen stinckenden lausigen Pfaffen vnd Mönchen/ vnd Bettlerfüßen sich hat müssen trucken vnd treten lassen.

<sup>261</sup> Vgl. *Theodor Thummius*, fol. O o 2 b: Sonderlich aber hat er wider den Römischen Asmodaem vnd Eheuffel erweisen/ weil Gott den Ehestand selbst aus wolbedachten vnd gleichsamb zuvor gehaltenen raht eingesetzt/ gesegnet/ wider alles wieden der Teufel/ durch heilsame Satzungen erhalten auch hierinnen das Geheimnis seines Sohns JESV Christi vnd der Kirchen seiner geliebten Gespons bezeichnet/ daß er ein Heiliger GOTT dem Herren wolgefälliger vnd also folgendes allen hierzu taugentlichen Personen wann sie gleich geistlich/ ein zugelaßner Stand sey/ darauf als auß einem Seminario alle andere Ständ müssen ersetzt werden . . . Dahero waren nicht allein die Geistliche im alten Testament . . . ehelich/ sondern es erfordert solches auch Paulus . . . – Vgl. *Cunrad Dieterich* II, fol. L 1 b; *Daniel Hänichen* III, fol. Q 1 a; *Maximilian Ritter*, fol. F 3 a.

che Leben: In Kreuz und Leid des Ehestandes erfährt der Christ das Geheimnis der Liebe Christi zu seiner Kirche und den Sinn des Kreuzes in der Welt besser als die „faulen vnd mistigen Mönche“, die sich von der Arbeit anderer ernähren.

Luthers Legitimation zum Reformator war wie die Legitimität der Reformation von der katholischen Kontroverstheologie stets bestritten worden. Während die Prediger meinten, Luther habe als Werkzeug Gottes unter Berufung auf die H. Schrift Lehre, Kirche und Gesellschaft erneuert, behauptete die Gegenseite, mit seiner Lehre und seinem Werk habe er den Boden der katholischen Wahrheit verlassen, die Einheit der Kirche gespalten, und er sei daher ein Werkzeug Satans gewesen. Im Mittelpunkt der Kontroverse um die Legitimität der Reformation standen also auf beiden Seiten Luthers Person und Amt, vor allem die Frage, ob er zur Durchführung der Kirchenreformation berechtigt war oder nicht. Von seinem streng juristisch gefaßten Kirchenbegriff her hatte etwa Martin Becan SJ die Durchführung kirchlicher Reformen an die Legitimation durch die Prälaten gebunden und mit den Mitteln der cochlaeischen Polemik nicht nur Luthers „*extraordinaria vocatio*“, sondern auch seine ordnungsgemäße kirchliche Befugnis zur Kirchenreform in Abrede gestellt.<sup>262</sup> Dagegen sehen die Prediger – ausgehend von ihrem Kirchenbegriff und Amtsverständnis – Luthers Vorgehen durchaus legitimiert. Nach ihrer Ansicht ist die Kirche an den Wortlaut der H. Schrift gebunden. Wer ordnungsgemäß mit dem Predigtamt betraut ist und durch Gottes Wort erkennt, daß sich die kirchliche Lehre nicht mehr auf dem Boden der biblischen Offenbarung befindet, ist kraft seines Amtes verpflichtet, diesen Zustand anzuprangern und nach Möglichkeit zu beseitigen. Er handelt damit als Werkzeug Gottes, denn er dient der Erhaltung der reinen Lehre des Evangeliums. Da die konfessionelle Auseinandersetzung um Luthers Legitimation den Lebensnerv des lutherischen Protestantismus insofern berührte, als von der Legitimität des Reformators auch die der reformatorischen Kirchen abhing, schenken die Prediger der Erörterung dieser Frage große Beachtung. Hatten sie sich bemüht, die Legitimation Luthers durch seine biblische Präfiguration und den Nachweis der Identität seiner Lehre mit den Offenbarungsschriften zu demonstrieren, so suchten sie die Richtigkeit ihrer Auffassung auch aus Luthers Werdegang und Leben zu erhärten.<sup>263</sup> Zunächst leiten sie aus seiner Ordination die Befugnis zur Reformation ab. Da sie die Verkündigung der nur durch die H. Schrift normierten Lehre als substantiel-

<sup>262</sup> Vgl. *Martin Becanus: Disputatio de vocatione ministrorum*. Wien 1616. bes. th. 48; zit. bei *Zeeden*, *Martin Luther*, Bd. 2, S. 80. – Vgl. zum Folgenden *Schönstädt*, S. 286–303.

<sup>263</sup> Vgl. vor allem *Beati Lutheri ad Ministerium et Reformationem legitima vocatio. Vindicata a Johanne Gerardo . . . quam sub eiusdem praesidio divino auxilio publice tuebitur M. Wilh. Lyserus*. Jenae 30. October (1617). – Auszüge bei *Zeeden*, ebd., S. 70 ff. Eine Darstellung der wichtigsten Aussagen vgl. bei *Zeeden*, ebd., Bd. 1, S. 86 ff. – Eine „populäre“ Darstellung seiner Meinungen bietet Johann Gerhard in seiner Jubiläumspredigt vom 1. 11. 1617 über Off 14,6.7 (*Schönstädt*, S. XVIII).

le Aufgabe des geistlichen Amtes ansehen und dieses Amtsverständnis, nicht aber Luthers Weihe zum Opferpriester ihrer Beurteilung seiner Ordination zugrunde legen, war Luther kraft seines Amtes befugt, die von ihm erkannten Mißstände zu beseitigen.<sup>264</sup> Als ordnungsgemäß Ordinierter war er zur Predigt der (biblischen) Lehre berufen, also mußte er die falsche Lehre der Kirche angreifen und aus Gottes Wort erneuern. Das reformatorische Amtsverständnis der Prediger bildet auch die Grundlage ihrer weiteren Beweisführung. Luther wurde auf Veranlassung seines Ordensoberen Staupitz durch Friedrich den Weisen an die Wittenberger Universität berufen, wo ihm als „Biblicus“ das Studium der H. Schrift oblag, aus der er schließlich die Verfälschung der Lehre erkannte und sich um die Beseitigung dieses Mißstandes zu bemühen hatte.<sup>265</sup> Seine Legitimation zum Reformator ergibt sich für die Prediger schließlich in Anlehnung an Luthers eigene Überzeugung aus seiner ordnungsgemäßen Übernahme der Wittenberger Bibelprofessur (1512) und dem damit verbundenen obligaten Promotionseid.<sup>266</sup> Dieser verpflichtete ihn, „unwahre, fremde, von der Kirche verdamnte und fromme Ohren beleidigende Lehren“ nicht vorzutragen.<sup>267</sup> Den Wortlaut der Eidesformel interpretieren die Prediger nun ihrem Verständnis von Kirche und Lehre gemäß und meinen, daß Luther „Gottes Wort/ als die Schrifften der Propheten vnd Apostel/ rein/ lauter/ wider allerhand Ketzerische Lehr vnd Jrthumb vertheidigen/ keine von der Kirchen verdammete Lehr/ den Zuhörern schädliche vnd ergerliche Lehr/ einschieben/ sondern das lautere reine Wort Gottes/ wie selbiges/ in Schrifften der Propheten vnd Apostel verfasst/ lauter/ rein vnd klar fürbringen sollen“.<sup>268</sup> Die H. Schrift enthält die christliche Wahrheit in Fülle, an ihr hat sich alle Lehre messen zu lassen. Da die Römi-

<sup>264</sup> Vgl. *Daniel Hänichen* II, fol. F 4 a – b: Siehe/ mein lieber Christ/ er ist nicht von sich selbst gelauffen kommen/ sondern ordentlicher weise/ vnd daß er Gottes Wort *lauter vnd rein* den Zuhörern fürgetragen/ von den Papisten/ jrer Clerisey/ so viel die substantialia des ministerij vnd dessen grund belanget Anno 1507. beruffen/ von einem Bäpstischen Bischoffe/ welcher freylich vngeacht er nicht in allen Stücken/ jedoch vnd so fern/ er in legitimo officio vnd seinen ordentlichen Beruff vnd Ampt gesessen/ auch Gottes Wort vngeacht solches von jme nicht allerdings lauter rein vnd klar wie es zwar geschehen sollen/ gelehret vnd geprediget worden/ zum Presbytero vnd Priester ordiniret, geweiht. – Vgl. *Caspar Holstenius*, fol. F 1 a.

<sup>265</sup> Vgl. *Caspar Holstenius*, fol. F 1 b; *Wolfgang Franz* II, fol. D d 4 a; *Friderich Francken* II, fol. D 3 a.

<sup>266</sup> Vgl. *Caspar Holstenius*, fol. F 1 b – F 2 a: Daher dann auch D. Luther selbst auff solchen seinen Beruff wider die Papisten/ vnd andere seine Feinde gleichsam getrotzet/ in dem er geschrieben: Ich habs oft gesagt/ vnd sags noch/ Ich wolte der Welt Gut nicht nehmen für mein Doctorat. Denn ich müste warlich zu letzt verzagen vnd verzweifeln in der großen schweren Sachen/ so auff mir ligt/ wo ich sie als ein schlechter hette ohn Beruff vnnnd Befehl angefangen. Aber nun muß GOTT vnd alle Welt mir zeugen/ daß ichs in meinem Doctorampt vnd Predigtampt/ öffentlich angefangen/ vnd biß daher geführt/ mit Gottes Gnad vnnnd hülf. – Vgl. *Friedrich Francken* II, fol. D 3 a – b; *WA* 30, III, S. 522, Z. 2 – 8.

<sup>267</sup> Zit. nach der dt. Üb. bei *Zeeden*, Martin Luther, Bd. 2, S. 74; lat. Fassung im Disputationstext Johann Gerhards (*Zeeden*, ebd.).

<sup>268</sup> *Daniel Hänichen* II, fol. G 1 a.

sche Kirche Gottes Wort widersprechende Lehren verkünden ließ, war Luther in den Augen der Prediger als vereidigter Doktor der H. Schrift zur Reformation der Lehre befugt und verpflichtet. Die katholischen Theologen behaupteten, er habe seinen Eid gebrochen, denn „Lutherus juravit non solum in S. Biblia, sed etiam in Ecclesiam, i(d) e(st) Pontificia decreta“. Die Prediger hingegen sind vom Gegenteil überzeugt, denn „in decreta illa non juravit nisi sub conditione, quatenus sint verbo Dei conformia. Quare cum postea deprehenderet, ea norma verbi divini discrepare, merito illa rejecit“.<sup>269</sup> Die Kontroverse um den Sinn der Eidesformel und den damit verbundenen Dissens über Luthers „vocatio ordinaria ad reformationem“ zeigt noch einmal mit aller Deutlichkeit den fundamentalen dogmatischen Gegensatz zwischen beiden Konfessionen, der ihre Annäherung bis heute wesentlich verhindert hat. Beide Parteien argumentieren mit einem kontradiktorischen Verständnis von Schrift und Kirche. Gemäß dem reformatorischen Schriftverständnis war Luther „mediate“ zur Reformation der Kirche durchaus ermächtigt: „Ist derwegen nur ein lauter Böpstisches Geticht vnd Bößheit/wann fürgegeben wird/ daß Lutherus keinen ordentlichen rechtmessigen Befuff habe“.<sup>270</sup>

Mit Ausnahme Johann Gerhards, der in diesem Punkt eine gewisse Zurückhaltung übt,<sup>271</sup> sind die Prediger aber auch davon überzeugt, daß Luther „immediate darzu beruffen worden“.<sup>272</sup> Seine „extraordinaria dona“ zeigen „immote“, daß er ein von Gott unmittelbar berufenes Werkzeug, sein „erwähltes Gefäß“ war, wie der Reformierte Pareus meint.<sup>273</sup> Die „vocatio extraordinaria“ hatte Becan dem Reformator gleichfalls abgesprochen, „quia non potuit ullo evidenti signo vel miraculo suam vocationem probare“<sup>274</sup> und Kardinal Bellarmin hatte gemeint, „qui vero mittitur a solo Deo, debet ostendere sigillum Dei, quod nihil aliud est quam miraculum“.<sup>275</sup> Die figurale Stilisierung des zum Ketzer erklärten Reformators zum Apostel der Endzeit, zum Propheten und „Wundermann“, die die Identität seiner Lehre mit der H. Schrift und die heilsgeschichtliche Qualität seines Wirkens zum Ausdruck brachte, konnte denen, die die Offenbarung mit dem Ende der Apostelzeit abgeschlossen und durch das lebendige Lehramt der Kirche gehütet glaubten, nur als reine Blasphemie erscheinen. Den Predigern dagegen mußte die katholische Forderung nach einer Bestätigung von Luthers göttlicher Sendung durch Wunder absurd klingen, da der Reformator nach ihrer Überzeugung nur die durch Wunder bereits bekräftigte Lehre Christi und der Apostel ge-

<sup>269</sup> Johann Gerhard, Disputation (wie Anm. 263) nr. 15; zit. bei Zeeden, ebd., S. 75.

<sup>270</sup> Caspar Holstenius, fol. E 4 a.

<sup>271</sup> Nach Johann Gerhard sind Luthers „extraordinaria dona“ keine „signa vel sigilla immediatae vocationis“, die ihn mit den Aposteln auf eine Stufe stellen, sondern nur Zeichen seiner besonderen kirchlichen Berufung; vgl. Schönstädt, S. 302–303.

<sup>272</sup> Wolfgang Franz II, fol. D d 4 a.

<sup>273</sup> Vgl. David Pareus, fol. A 4 a.

<sup>274</sup> Vgl. Disputation (wie Anm. 262), th. 55; zit. bei Zeeden, ebd., S. 80.

<sup>275</sup> De notis ecclesiae, l. 4, c. 13; zit. bei Zeeden, ebd.



reinholt wieder zur Geltung brachte.<sup>276</sup> Den „Beweis“ für seine unmittelbare göttliche Berufung zur Reformation leiten die Prediger geschichtstheologisch aus seinen Fähigkeiten und seinem bemerkenswerten Lebenslauf ab, die seine aus der H. Schrift erhobene heilsgeschichtliche Qualität untermauern. Wie die Propheten und Apostel – dem Geist der Zeit entsprechend von den Predigern zu Theologen und Lehrern erklärt – verfügte Luther über eine zur Predigt des Evangeliums notwendige hohe Begabung, außerordentlich scharfe Urteilsfähigkeit mit dem Vermögen, die Lehre der H. Schrift in den wesentlichen Punkten von falscher Lehre zu unterscheiden; er besaß eine ungewöhnliche Gewandtheit in den Sprachen und wie seine biblischen „Vorbilder“ Mut und Eifer für die Sache Gottes: „Seine immediata vocatio ist darauf zu greifen/ das der Allmechtige GOTT diesen Mann Doctor Lutherum mit seinem Heiligen Geist/ nicht gemeiner Weise/ sondern viel höher vnd reichlicher/ nemblich/ gleich wie vorzeiten die Propheten vnd Aposteln für allen andern Menschen vnd Theologen außgerüstet“.<sup>277</sup> Luthers vielfältige Begabungen ermöglichten erst seine Qualität als Werkzeug Gottes. Ohne diese hätte er seine ihm von Gott bestimmte Aufgabe nicht erfüllen können.

Einem Wunderbeweis gleich kommt nach Ansicht der Prediger die Betrachtung von Luthers Lebenslauf. Da seinem Wirken im Gegensatz zu allen früheren innerkirchlichen Reformversuchen ein durchgreifender Erfolg beschieden war, und er selber in allen Verfolgungen der (im Auftrag Satans handelnden) Gegner unangefochten blieb, mußte er unter Gottes Schutz gestanden und folglich sein auserwähltes Werkzeug gewesen sein. Der Gottes Wort verpflichtete Betrachter der Geschichte wird daher „bekennen müssen/ daß es Menschlicher Stärck vnd Kräfte vnmöglich/ sonder durch Gottes sonderbare Hülff/ Gnad vnd Segen/ hat er diß grosse Werck geführet vnd gesieget“.<sup>278</sup> Sein erfolgreiches reformatorisches Wirken erfüllte die Reformhoffnungen der „Kritiker“ des Papsttums vor der Reformation. Jene „testes veritatis“, die sein Kommen prophezeit hatten,<sup>279</sup> mußten scheitern, da ihnen das Wesen des Papsttums verborgen blieb, und sie nur einzelne Mißstände anprangern konnten, Luther jedoch, der nach Gottes Wort den Papst als den endzeitlichen Antichristen entlarvte, scheiterte nicht. Wäre er nicht von Gott berufen gewesen, hätte er keinen unmittelbaren Auftrag zur Reformation der Kirche besessen, wäre ihm wie seinen „Vorläufern“ ein schmachliches Ende

<sup>276</sup> Vgl. *Caspar Holstenius*, fol. E 4 b: Daß aber Lutherus seinen Beruff mit sonderlichen augenscheinlichen Wunderwercken nicht erwiesen/ nimpt der Sachen durchauß nichts. Denn er keine newe Lehr oder Artickel deß Glaubens fürgebracht/ kein newes Gesetz vnd Euangelium geprediget/ sondern hat die Vhralte Prophetische Lehre/ welche von den Ertzväteren vnd Propheten auff die Nachkommen propagirt vnd erstreckt/ nur widerumb gleichsam auß dem Staub herfür gesucht/ purgieret/ geleutert vnd gereinigt. – Vgl. *Wolfgang Franz II*, fol. E e 2 a; *Ambrosius Specker*, fol. G g 2 b.

<sup>277</sup> *Wolfgang Franz II*, fol. D d 4 a – b.

<sup>278</sup> *Johannes Schilling*, fol. T 1 b.

<sup>279</sup> Zu den mittelalterlichen u. zeitgenössischen „vaticinia de Luthero“ vgl. *Schönstädt*, S. 297–301.

beschieden gewesen.<sup>280</sup> Die Prediger wenden zur Bestimmung von Luthers Standort im universalen Geschichtsablauf also das gleiche Verfahren an, mit dem sie die Reformation als Werk Gottes legitimieren: von Leben und Werk des Reformators schließen sie auf seinen göttlichen Auftraggeber. Da Luther Gottes Wort verkündete, auf der Grundlage der H. Schrift mit Erfolg das Papsttum bekämpfte und die Kirche erneuerte, gilt ihnen seine Position als Werkzeug Gottes im theologisch gedeuteten Geschichtsprozeß eindeutig markiert.

Luthers Identität mit der Reformation, sein in der Realisierung des göttlichen Heilsplanes aufgehobenes Leben und sein göttlich inauguriert und gelenkt geglaubtes Wirken entheben ihn jeder differenzierten Beurteilung. Seine beeindruckende Persönlichkeit, seine Stärken und Schwächen, die vielfältig verflochtenen historischen Bedingungen der Möglichkeit seines reformatorischen Handelns interessiert die Prediger (wie ihre katholischen Gegner) nicht. Alle Nuancen des damaligen Lutherbildes in Rechnung gestellt, hat die Beschäftigung mit seiner Person und seinem Werk den kontroverstheologischen Tagesinteressen zu dienen und den dogmatischen Wahrheitsanspruch des deutschen Protestantismus abzusichern, der mit der Theologie der Gegenreformation und katholischen Erneuerung um die Legitimität seiner religiös-kirchlichen Existenz rang. Wie das Papsttum und die Römische Kirche geraten Reformation und Luther in ein dem heutigen Betrachter nicht mehr vertrautes geschichtstheologisch fundiertes Beurteilungsschema von Menschen, die an der theologischen Wahrheitsfindung und an der Selbstbehauptung um der Wahrheit willen, nicht aber an historischer Erkenntnis interessiert waren. Das protestantische Bild von Römischer Kirche, Reformation und Luther im Jahre 1617 bezeugt das mittelalterliche Denken des frühmodernen Menschen.

<sup>280</sup> Vgl. *Caspar Holstenius*, fol. E 4 b: Er hat jhn auch selbst in seinen schutz vnd schirm genommen/ daß er wider alle seine Feinde/ wie eine vnbewegliche große Steinklippe vnd dicke Maure fest gestanden vnd obgesieget. Welches Lutherus nimmermehr thun können/ wenn er keinen rechtmessigen/ ordentlichen/ ja einen recht Göttlichen Beruff zur Reformation deß Bapsthumbs gehabt/ vnd wann nicht Gott selbst die Handt vber jhn gehalten/ so hetten jhn die Römische Bápste/ Cardinal/ Bischöff vnd Prelaten/ als grimmige hungerige Lewen vnd Parden zerissen vnd auffgefressen/ ja zu Aschen vnd Puluer verbrandt. – Vgl. *Polycarp Leyser* III, fol. L 1 a.

# Das Reformationsjubiläum 1717

*Beiträge zur Geschichte seiner Entstehung  
im Spiegel landesherrlicher Verordnungen*

Von Hans-Jürgen Schönstädt

Die für die Erforschung der „Geschichte der Lutherdeutung als Rückfrage an Luther“<sup>1</sup> bedeutsamen Jubiläen der Reformation mit ihren Verordnungen und Predigten, Reden und Schriften haben als Spiegel der jeweils herrschenden und kontroversen Urteile über Reformation und Luther, damit aber auch über Papsttum und Römische Kirche, in den letzten Jahren stärkere Beachtung gefunden. Das Reformationsjubiläum 1717 jedoch hat über die kleinen Gelegenheitsschriften des Jubiläumsjahres 1917 und andere, meist lokal begrenzte Studien hinaus bisher keine historische Bearbeitung erfahren.<sup>2</sup> Dies verwundert um so mehr, als Ernst Salomon Cyprian,<sup>3</sup> der damalige Hoftheologe des Herzogtums Sachsen-Gotha-Altenburg, einen gewichtigen Teil des für die nähere Beschäftigung mit dieser Jubiläumsfeier relevanten Materials in dem von ihm herausgegebenen Sammelwerk „HILARIA EVANGELICA“ schon 1719 der Öffentlichkeit zugänglich machte.<sup>4</sup> Weniger aus privater

<sup>1</sup> Vgl. *Bernhard Lohse*: Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. München 1981. S. 209–245; gute Zusammenstellung der Lit. ebd., S. 245–246.

<sup>2</sup> Vgl. *Wilhelm Petrus Angerstein*: Die Reformationsjubiläumjahre 1617, 1717 und 1817. Eine Studie für das Reformationsjubiläum 1917. Lodz (Selbstverlag) 1917. – *Georg Arndt*: Das Reformationsjubiläum in vergangenen Jahrhunderten. Gedenkbücher aus der Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands. Berlin 1917. – *Franz Blanckmeister*: Der Prophet von Kursachsen. Valentin Ernst Löscher und seine Zeit. Dresden 1920. S. 75–79. – *Hermann Clauß*: Zur Geschichte des Reformationsfestes in Franken und Schwaben. In: Zeitschrift für Bayrische Kirchengeschichte. 1936. S. 165 ff. – *Heinrich Danneil*: Die Magdeburger Reformationsjubiläumstage 1617, 1717, 1817 und 1917. In: Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg. 1918/19. S. 77 ff. – *Heinrich Iben*: Wie unsere Väter das Gedächtnis der Reformation gefeiert haben. Ein Rückblick zur 400jährigen Gedächtnisfeier der Reformation im Herzogtum Oldenburg am 31. 10. 1917. Oldenburg 1917. – *Friedrich Loofs*: Die Jahrhundertfeier der Reformation an den Universitäten Wittenberg und Halle, 1617, 1717 und 1817. In: Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte in der Provinz Sachsen. 1917. S. 1 ff. – *Walter Wendland*: Die Reformationsjubiläumstage in Berlin und Brandenburg. In: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte. 15. 1917. S. 66 ff. – *Reinhard Wittram*: Stationen des Reformationsgedenkens. In: Zeitwende – Die Neue Furche. 12. 1967. S. 798 ff.

<sup>3</sup> Vgl. RGG, 3. Aufl. 1957, Bd. 1, Sp. 1893 ff. u. ADB 4, S. 667 ff.

<sup>4</sup> HILARIA EVANGELICA, Oder Theologisch-Historischer Bericht Vom Andern Evangelischen Jubel-Fest/ Nebst III. Büchern darzu gehöriger Acten und Materien/ Deren das Erste/ Die Obrigkeitlichen Verordnungen/ und viele Historische Nachrichten/ Das Andere/ ORATIONES und PROGRAMMATA JVBILAEA, Das Dritte Ei-

Sammelleidenschaft und getrieben von dem Wunsch, größere Einheit unter die zerstreuten lutherischen Kirchen Europas zu bringen,<sup>5</sup> als auf Anordnung seines Landesherrn Herzog Friedrichs II., alle Nachrichten über das Jubiläum zu sammeln, war Cyprian mit der führenden lutherischen Geistlichkeit in den deutschen Territorien und in Europa wegen des Jubiläums in Verbindung getreten. Der Gothaische Verleger Moritz Georg Weidmann hatte seinerseits seit der Jahreswende 1717/18 eine systematische Erhebung und Sammlung der Jubiläumsverordnungen und des Schrifttums angeregt und ihre Überstellung nach Gotha betrieben.<sup>6</sup> Die aus allen Territorien eingesandten Materialien stellte Cyprian auftragsgemäß mit den bereits in seinem Besitz befindlichen Nachrichten zu einem stattlichen Foliobande zusammen, der vor allem die offiziellen Verordnungen der Landesregierungen und die Erlasse der territorialen und lokalen Kirchenbehörden enthielt.

In der folgenden Untersuchung wird der Versuch unternommen, auf der Grundlage des bei Cyprian gebotenen Materials die Geschichte des Reformationsjubiläums 1717, seine Vorgeschichte, die für sein Zustandekommen wichtigen Initiativen, seine Verbreitung in den deutschen Territorien und seine Gestaltung näher zu beleuchten. Daß die Geschichte des Jubiläums in dem hier vorgegebenen Rahmen nicht der Gegenstand erschöpfender Behandlung sein kann, lehrt die Beschäftigung mit der Geschichte des Reformationsjubiläums 1617. Insbesondere bei der Darstellung der Jubiläumsfeiern in den einzelnen Territorien können daher nur Grundlinien sichtbar gemacht werden. Der Feier des Festes in den führenden evangelischen Territorien Brandenburg-Preußen und Kursachsen wird indes stärkere Beachtung geschenkt. Da die landesherrlichen Verordnungen Einblicke in das offizielle Bild von Römischer Kirche, Reformation und Luther vermitteln, von dem das konfessionelle Selbstverständnis der Gemeinden des frühen 18. Jahrhunderts verbindlich geprägt wurde, sind die Umriss dieses Bildes nachzuzeichnen. Dabei wird für die Frage nach Gestalt und Wandel des Jubiläumsgedankens der gelegentliche Blick auf die Verordnungen des Jahres 1617 lehrreich sein.

Die erste Jahrhundertfeier der Reformation im Jahre 1617 war auf Betreiben Kursachsens und der von Kurpfalz geführten Protestantischen Union

---

ne vollständige Beschreibung der Jubel-Medaillen begreiffet. . . . GOTHA/ Verlegts Moritz Georg Weidmann/ 1719. (Im folgenden zit. als *Cyprian*, Bericht u. *Cyprian*, I, II, III). – Vgl. bes. die Verzeichnisse der Jubiläumspredigten in *Cyprian* I, 109 a. 110 b–111 b. 128 a–130 b. 1044 a–1094 b. – Als Ergänzung zur Sammlung Cyprians vgl.: Umständliche Beschreibung aller bey dem zweyten Jubel-Feste der Evangelischen Kirche/ am 31ten Octob 1717 und folgenden Tagen/in der Evangelischen Religion zugehathen Chur- und Fürstenthümern etc. im Königreich Dännemarck/ Norwegen etc. Ceremonien/ wobey die Verordnungen/ erklärte Texte/ Gebether/ Lieder zusammen getragen von einem/ der da zu seyn wünschet/In Christo beständig. Anno IobIIaeo LVtheranorVM seCVnDo (1717) (Zusätze des Vf. fortan in Klammern).

<sup>5</sup> So *Wendland*, Die Reformationsjubelfeiern, S. 67, Anm. 1.

<sup>6</sup> Am 27. 12. 1717 fragt Weidmann in Reutlingen nach Akten betr. die Durchführung der Jubiläumsfeier; am 28. 12. 1717 gehen seine Anfragen nach Schaumburg-Bückeburg und am 23. 1. 1718 an das Kirchenministerium des Statens Generaal; *Cyprian* I, 179 a. 571 a. 900 a–b.

zustande gekommen und von den meisten lutherischen und reformierten Reichsständen offiziell verordnet und feierlich begangen worden.<sup>7</sup> Seit dieser Zeit waren Ereignisse aus der lokalen und überregionalen Geschichte der Reformation immer wieder Anlässe zu offiziellen Gedenkfeiern gewesen. Noch während des Dreißigjährigen Krieges, als Feiern dieser Art durchaus zum gefährlichen Politikum zu werden drohten, feierten 1630 dennoch einige Stände die Übergabe der Augsburger Konfession (1530) mit einem Triduum,<sup>8</sup> die meisten jedoch in aller Stille, um den Kaiser und die katholischen Stände nicht zusätzlich zu provozieren. Die Haltung des Nürnberger Rates war charakteristisch für viele. Er meinte, man habe „nicht zu zweifeln, daß solches bei den Römisch-Katholischen, zumal bei diesen Läuften, nicht geringe Offension verursachen werde“<sup>9</sup> und entschied sich von vornherein für einen schlichten Bettag, zu dem auch die benachbarten evangelischen Stände ermuntert werden konnten. 1639 begingen die Reformierten Berlins und Brandenburgs, die sich an der Feier des Reformationsjubiläums 1617 nicht beteiligt hatten, feierlich die Einführung der Reformation in Kurbrandenburg (1539).<sup>10</sup> Aus dem gleichen Anlaß feierten noch während des Krieges 1642 Regensburg und 1643 Osnabrück.<sup>11</sup>

Im Jahre 1655 gedachte man wieder allgemein und öffentlich des Passauer Vertrages (1552) und des Augsburger Religionsfriedens (1555), doch nach den langen Kriegswirren meist „ohne viel Aufsehen, ohne besondere Hingabe, ohne große innere Spannung“.<sup>12</sup> Auch jetzt im Frieden entschieden sich viele Stände wieder nur für einen gewöhnlichen Bettag. Dem lutherischen Konsistorium in Leipzig, das sich beim Nürnberger Rat darum bemüht hatte, den 25. September 1655 als gemeinsamen Festtag zu begehen, erteilte der Rat abschlägigen Bescheid: man wolle dafür Sorge tragen, daß am voraufgehenden Sonntag in den Gottesdiensten auf die Bedeutung des Jahres 1555 hingewiesen werde.<sup>13</sup> Auf Anordnung Johann Georgs II. feierte man in Kursachsen eine Halbjahrhundertfeier der Reformation im Jahre 1667,<sup>14</sup> und seit 1668 wird in Kursachsen und den albertinischen Territorien *jährlich* am

<sup>7</sup> Vgl. Hans-Jürgen Schönstädt: Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. 88. Wiesbaden 1978.

<sup>8</sup> Vgl. Alfred Galley: Die Jahrhundertfeiern der Augsburger Konfession von 1630, 1730 und 1830. Ein Gedenkblatt zur 400jährigen Augustana-Feier von 1930. In: Allgemeine Ev.-Luth. Kirchenzeitung. 63. 1930. Sp. 554–905.

<sup>9</sup> Zit. nach Anton Ernstberger: Drei Nürnberger Reformationsjubiläen. In: Luther-Jahrbuch. 31. 1964. S. 25.

<sup>10</sup> Vgl. Walter Delius: Das Berliner Reformationsjubiläum im Jahre 1639. In: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte. 40. 1965. S. 124–143. – Wendland, Die Reformationsjubelfeiern.

<sup>11</sup> Vgl. Cyprian I, 227 b.

<sup>12</sup> Ernstberger, S. 26.

<sup>13</sup> Vgl. ders., S. 25–28, bes. S. 27.

<sup>14</sup> Vgl. Loofs, Die Jahrhundertfeier, S. 4. – Die Titel der damals in Wittenberg gehaltenen Predigten vgl. ebd., Anm. 1.

31. Oktober der Reformationstag wie ein Aposteltag feierlich begangen.<sup>15</sup> Auf Anordnung des letzten sächsischen Administrators von Magdeburg wurde 1675 im Erzstift und im Stift Halberstadt, sowie 1676 in Torgau das hundertjährige Jubiläum der Unterzeichnung der Konkordienformel begangen,<sup>16</sup> doch blieben diese Feiern regional oder lokal begrenzt. König Karl XI. von Schweden ordnete für den 26. und 27. Februar 1693 eine Gedächtnisfeier der Nationalsynode von Uppsala (1593) an, auf der die *Confessio Augustana* als Bekenntnis angenommen und die dogmatische Festlegung der Kirche Schwedens besiegelt wurde.<sup>17</sup> In Brandenburg-Preußen konnte man es im Jahre 1713 wagen, den 1613 erfolgten Konfessionswechsel des Kurfürsten Johann Sigismund und den von tumultartigen Unruhen unter der lutherischen Bevölkerung quitierten Versuch, das Land dem reformierten Bekenntnis zuzuführen, „in einem besonderen Jubilaeo“ zu feiern.<sup>18</sup> Die Fülle dieser offiziellen (und im lokalen Bereich sicher häufigen) Jubiläumsfeiern zeigt deutlich, daß man sich allenthalben der Bedeutung einzelner reformatorischer Ereignisse von überregionaler und lokaler Bedeutung bewußt blieb. Daher nimmt es auch nicht wunder, wenn sich schon etwa ein Jahr vor der zweihundertjährigen Wiederkehr der Veröffentlichung von Luthers Ablassthesen die ersten Anstalten erkennen lassen, „solchen Tag in diesem Jahr mit desto mehrerer Solennität hochfeyerlich celebriren“ zu lassen.<sup>19</sup>

Bevor die ersten *offiziellen* Verlautbarungen seitens der landesherrlichen Behörden in der Öffentlichkeit bekannt wurden, regten sich überall in den deutschen Territorien und im lutherischen Ausland die Prediger mit ihren mehr oder weniger erwartungsvollen Forderungen nach einer Jubiläumsfeier.<sup>20</sup> Doch erhoben sich auch hin und wieder Stimmen, die dem Zweifel über das Zustandekommen einer solchen Feier Ausdruck gaben, weil die mächtigsten evangelischen Territorien in Deutschland, Kursachsen und Brandenburg-Preußen, von katholischen bzw. reformierten Fürsten beherrscht wurden. Als halbstaatliche Beamte des frühmodernen Staates wagten die lutherischen Geistlichen keineswegs eigenmächtig vorzugehen. Cyprian berichtete zwar in der Vorrede<sup>21</sup> zur Herausgabe von W. E. Tentzels „Reformationsgeschichte“, ihn hätten „viel Christ(iche) Männer um Nachricht ersuchet/ wie

<sup>15</sup> Vgl. ebd. – Vgl. auch Cyprian I, 94 a.

<sup>16</sup> Vgl. Cyprian I, 227 b.

<sup>17</sup> Vgl. den Abdruck des aus dem Schwedischen übertragenen offiziellen Kirchengebets, das im (damals noch schwedischen) Dom zu Hamburg benutzt wurde, bei Cyprian I, 863 a–865 b.

<sup>18</sup> Vgl. Eines Reformirten Theologi in Ihre Königl(ichen) Majestät von Preussen Landen gehorsamstes Memorial; Cyprian I, 331 a–b.

<sup>19</sup> Vgl. Cyprian I, 94 a.

<sup>20</sup> Vgl. vor allem: Vorläufiger Bericht/ welcher Gestalt das Evangelische Jubel-Fest Anno 1717 in denen Fürstlichen Gothaischen Landen mit Göttlicher Hülffe soll gefeyret werden; Cyprian I, 279 b: über Jubiläumsvorhaben berichten nach Gotha: der dänische Theologe Severin Lintrup, das Konsistorium der Lutheraner in Amsterdam und der Vorsteher der lutherischen Gemeinde in London, Balthasar Mentzer.

<sup>21</sup> Identisch mit „Vorläufiger Bericht“ (datiert v. 20. 3. 1717).

man es in denen Fürstl(ich) Gothaischen Landen halten wolle“,<sup>22</sup> und wir wissen, daß der Superintendent von Dresden Valentin Ernst Löscher sich früh um eine Jubiläumsfeier für ganz Sachsen bemühte, doch blieben alle diese Regungen in einem Staat, in dem „die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten . . . als Annex und Ausfluß der Territorialgewalt überhaupt“ begriffen wurde,<sup>23</sup> zunächst auf den privaten oder halboffiziellen Bereich beschränkt.

Mit dem 1. Advent des Jahres 1716 begann Löscher, einflußreicher Vertreter der lutherischen Spätorthodoxie Kursachsens und Mitglied des dortigen Oberkonsistoriums,<sup>24</sup> in der Dresdener Kreuzkirche „die Historiam Reformationis, in denen Sonn- und Fest-Predigten/ als einen Vorgeschmack des grossen Freuden-Festes“ vorzutragen.<sup>25</sup> Seinem Beispiel folgte wenig später Romanus Teller, der Archidiakon an St. Nicolai.<sup>26</sup> Der Wittenberger Theologe und Alumnennephorus Martin Chladny gab am 1. Dezember 1716 einen Neudruck von Luthers Ablaßthesen heraus<sup>27</sup> und folgte damit dem Beispiel seines Vorgängers und Kollegen Wolfgang Franz im Jahre 1617.<sup>28</sup> Seit Beginn des Jahres 1717 mehrten sich die Bemühungen um eine Verbreitung des Jubiläumsgedankens in Deutschland beträchtlich. In Dresden wurde zum neuen Jahr ein kleines Buch gedruckt, „so die Reformationis-Historie kurz in sich fasset“ und ebenso unter das Volk gebracht wie der Druck einer Anweisung, „was vor Lieder sich zur Privat-Devotion bey solchem Fest vor andern schickten“.<sup>29</sup> Dresdens Kurrendesänger erhielten den Befehl, geraume Zeit vor dem Fest auf den Straßen Lieder „zu desto mehrer Andachts-Erweckung“ zu singen.<sup>30</sup> In der Kreisstadt Guben im Markgrafentum Niederlausitz predigte während des ganzen Jahres Hauptpastor Andreas Cleemann über die „Singularia Lutheri et Reformationis“.<sup>31</sup> Anstalten, auf das kommende Jubiläum der Reformation gebührend vorzubereiten, zeigten sich vor allem in Kursachsen, und die Zahl der angeführten Beispiele ließe sich mühelos vermehren. Im Stammland der Reformation war man aus begreiflichem Interesse um so mehr um die Feier des Reformationsjubiläums bemüht, als

<sup>22</sup> Vorläufiger Bericht; *Cyprian* I, 279 b.

<sup>23</sup> Vgl. *Gerhard Oestreich*: Das Reich – Habsburgische Monarchie – Brandenburg-Preußen von 1648 bis 1803. In: Handbuch der Europäischen Geschichte. Bd. 4. Hg. v. Th. Schieder, Stuttgart 1968. S. 419.

<sup>24</sup> Vgl. *Martin Greschat*: Zwischen Tradition und neuem Anfang. Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie. Untersuchungen zur Kirchengeschichte 5. Witten 1971.

<sup>25</sup> Von der nunmehr gehaltenen Reformations-Jubel-Feyer zu Dresden/ zu Leipzig und zu Wittenberg; *Cyprian* I, 106 a.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 107 b.

<sup>27</sup> Vgl. *Loofs*, Die Jahrhundertfeier, S. 22 u. Anm. 9 (dort auch Titelabdruck). – Vgl. auch *Cyprian* I, 1013. 1047 b.

<sup>28</sup> Vgl. *Loofs*, ebd.

<sup>29</sup> Bericht/ wie das Jubel-Fest der Reformation Lutheri in Alt-Dresden gefeyret worden; *Cyprian* I, 103 a.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 103 a–b.

<sup>31</sup> Vgl. Kurtze Nachricht/ wie es mit Feyerung des andern Evangelisch-Lutherischen grossen Jubilaei 1717 in . . . Guben . . . ist gehalten worden; *Cyprian* I, 195 a–b.

gerade das Kurland in diesen Jahrzehnten durch die Konversion einiger Fürsten des albertinischen Hauses zum Katholizismus verunsichert worden war: aus der Linie Sachsen-Zeitz waren Christian-August und Moritz Wilhelm konvertiert, und 1697 gar der Kurfürst selber. Durch die Religionsasssekurationen Friedrich Augusts I. an die Stände war der ungehinderte Fortbestand des lutherischen Bekenntnisses zwar gewährleistet, doch blieb die bloße Tatsache des kurfürstlichen Konfessionswechsels der lutherischen Orthodoxie ein Dorn im Auge.

Auch in anderen Territorien lassen sich früh die Bemühungen um eine Vorbereitung des Jubiläums erkennen. Christoph Rinck, Pastor an der Dreifaltigkeitskirche zu Ulm, behandelte während des ganzen Jahres 1717 in den sonntäglichen Predigten und Katechisationen die Geschichte der Reformation auf der Grundlage der von dem Ulmer Prediger Elias Frick besorgten Übersetzung der „*Historia Lutheranismi*“ des Freiherrn von Seckendorff.<sup>32</sup> In Kempten exegisierte der Senior des dortigen Kirchenkonventes Jakob Kessel ebenfalls während des ganzen Jahres die traditionell auf Luther gedeutete Stelle Off 14,6.7.<sup>33</sup> Auch in Gießen, wo der Rektor der Landesuniversität von Hessen-Darmstadt Johann Georg Liebknecht bei Antritt seines Rektorates im Januar 1717 zwei Reden dem Leben Luthers widmete, bildete die Geschichte der Reformation seit der Jahreswende 1716/1717 das Hauptthema der Predigten des lutherischen Pfarrkörpers.<sup>34</sup> In der fränkischen Reichsgrafschaft Castell wurde während des ganzen Jahres 1717 versucht, die Gläubigen „von dem elenden Zustand unserer Vor-Eltern unter dem Pabstthum und von der Nothwendigkeit/ und herrlichen Nutzen der Reformation zu unterrichten“.<sup>35</sup> Weiter ordneten die Grafen von Castell zur Einstimmung auf das Jubiläum und zur Abwendung der damals noch akuten Türkengefahr<sup>36</sup> für den 12. März einen allgemeinen Fast-, Buß- und Betttag an. Leitlosung war hier wie andernorts das alte lutherische Kampflied „Erhalt uns Herr bei deinem Wort/ und steur’ des Papsts und Türken Mord!“, das in den westfälischen Friedensverhandlungen unter die das Papsttum nicht diskriminierenden Lieder gezählt worden war.<sup>37</sup>

Weitere charakteristische Beispiele solcher das Jubiläum vorbereitenden Aktionen der Geistlichkeit sind aus der bereits vom lutherischen Pietismus beherrschten Stadt und Universität Halle bekannt. Hier hatte ebenfalls wäh-

<sup>32</sup> Vgl. VLMa seCVnDo IVbILans; *Cyprian* I, 695 a–713 b.

<sup>33</sup> Vgl. Relation (Kempten); *Cyprian* I, 787 a–b.

<sup>34</sup> Vgl. Erzählung/ welcher Gestalt das zweyte Evangelisch-Lutherische Jubel-Fest zu Giessen ist celebrirret worden; *Cyprian* I, 398 a.

<sup>35</sup> Vgl. Castellische Jubel-Freude; *Cyprian* I, 558 a.

<sup>36</sup> Trotz den Erfolgen Eugens von Savoyen vor Peterwardein (15. 8. 1716) und der Kapitulation von Temesvár (12. 10. 1716) war die Lage der österreichischen Truppen auf dem Balkan immer noch instabil. Der entscheidende Sieg über die Türken gelang Eugen erst bei Belgrad am 16. 8. 1717; vgl. *Herbert Jansky*: Die Osmanenherrschaft in Südosteuropa von 1648 bis 1789. In: Handbuch der Europäischen Geschichte, Bd. 4, S. 767.

<sup>37</sup> Vgl. Castellische Jubel-Freude; *Cyprian* I, 558 a.



rend des ganzen Jahres Konsistorialrat Johann Michael Heineccius die gewöhnlichen Perikopen der Sonn- und Feiertage zum Anlaß genommen, die christliche Lehre, die durch Luther „von dem Sauerteige des Pabstthums gereinigt worden“, den Gläubigen einzuprägen. Die historische Schilderung der Reformation nahm er jedoch zum Anlaß, die Gläubigen auf den eigentlichen Sinn einer solchen Betrachtung hinzuweisen. Die durch Luther gereinigte Lehre sei „in praxi bey denen meisten verkehret oder gemißbraucht“. Also komme es jetzt darauf an, daß ein jeder Christ sich wieder zu Gott bekehre und sich bessere durch eine „Reformation seines Herzens nach solcher vorgetragenen Lehre“.<sup>38</sup>

Vom pietistischen Geist der christlichen Erneuerung auf reformatorischer Grundlage zeugten vor allem die Vorbereitungen auf das Jubelfest an der Theologischen Fakultät der preußischen Friedrichs-Universität, deren Lehrkörper damals bereits ausschließlich von Pietisten besetzt war. Dort hatte man sich bereits während des Sommersemesters 1717 durch eine entsprechende thematische Ausrichtung der Lehrveranstaltungen um eine deutlich vom pietistischen Reformanliegen getragene Vorbereitung des Reformationsfestes bemüht.<sup>39</sup> Johann Daniel Herrnschmid hatte „ein besonderes Collegium historicum de Reformatione Evangelica“ veranstaltet, in dem die Hörer „immer auf den rechten Zweck der Reformation gewiesen/ und bey jeder lection heylsame monita zu dem Ende gegeben wurden“.<sup>40</sup> Vor allem hatte der in Halle lehrende August Hermann Francke,<sup>41</sup> der zur Zeit des Jubiläums nicht anwesend sein sollte, von Neujahr 1717 bis zur Jahresmitte „in seinen gewöhnlichen lectionibus paraeneticis“ und schließlich am 12. Juli bei Abgabe des Prorektorates vor seinem Aufbruch zur großen Evangelisationsreise ins Reich das bevorstehende Reformationsjubiläum zum Anlaß genommen, seine bereits im „Großen Aufsatz“<sup>42</sup> mehrfach entwickelten Gedanken über eine grundlegende Erneuerung des Bildungssystems auf pietistischer Grundlage für Adel, Bürgertum und die „einfachen“ Volksschichten in einem „Christlichen Bedencken von der Reformation der Universitäten und Schulen“ vorzutragen.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Vgl. Vortrag einer Historischen Nachricht/ welcher gestalt das zweyete Jubel-Fest der Evangelisch-Lutherischen . . . bey hiesiger weitberühmten Friedrichs-Universität . . . gefeyret worden; *Cyprian* I, 305 a.

<sup>39</sup> Vgl. Vortrag; *Cyprian* I, 305 a–b. Zur Auseinandersetzung mit der lutherischen Orthodoxie vgl. *Loofs*, Die Jahrhundertfeier, S. 48 ff.

<sup>40</sup> Vortrag; *Cyprian* I, 305 b (Hervorhebung von mir).

<sup>41</sup> Für unser Thema vgl. vor allem *Erich Beyreuther*: August Hermann Francke 1663–1727. Zeuge des lebendigen Gottes. 3. Aufl. Marburg 1969.

<sup>42</sup> Vgl. vor allem *Otto Podzcek*: A. H. Franckes Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der Evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts. 1962. – Vgl. auch *Erich Beyreuther*: Geschichte des Pietismus. Stuttgart 1978. S. 166 ff.

<sup>43</sup> Vortrag; *Cyprian* I, 305 a; Francke habe „deutlich dargethan und bewiesen/ daß nicht allein eine Reformation der Academien und Schulen nöthig/ sondern/ wie auch von solcher Reformation ein besserer Zustand in der gantzen Christenheit zu gewarten sey“.

Vor allem diese, später auch im Druck erschienene Rede Franckes<sup>44</sup> scheint der Hallenser Theologischen Fakultät nach dem Jubiläum von orthodoxer Seite den Vorwurf eingetragen zu haben, man habe „dem Jubilaeo Evangelico nicht von Grund der Seelen beygestimmt“, da man an der Universität „das Werk der Evangelischen Reformation, ja Lutheri Persohn und Amt selbst gering achte und deßwegen eine andere Reformation haben wolle“.<sup>45</sup>

Gegen die Stimmen der lutherischen Geistlichkeit, die das Jubiläum befürworteten, erhoben sich bald jene, die das Jubiläum radikal bekämpften und solche, die ihre Skepsis gegenüber einem solchen Vorhaben zum Ausdruck brachten. Die katholischen Kontroverstheologen meldeten sich erwartungsgemäß frühzeitig zu Wort und trugen auf ihre Weise zur Verbreitung des Jubiläumsgedankens bei. Allen voran sorgte der deutsch-böhmische Jesuit Johannes Kraus,<sup>46</sup> der bereits durch eine Vielzahl gedruckter polemischer „Dialoge“, mit denen er den Dresdner Superintendenten Löscher provoziert hatte, bekannt geworden war, für erhebliche Aufregung unter der lutherischen Geistlichkeit. Der in der alltäglichen Kontroverse geübte Vielschreiber hatte sich die herannahende zweite Jahrhundertfeier der Reformation natürlich nicht entgehen lassen und eine Reihe polemischer Pamphlete publiziert, „die mit den allerpiquantesten Anzüglichkeiten wider das Luthertum angefüllt“ waren, wie der Ulmer Münsterprediger David Algöwer zu Recht feststellte.<sup>47</sup> Die Schriften von Kraus zeichneten erwartungsgemäß im Banne der Lutherkommentare des Johannes Cochläus<sup>48</sup> jenes katholische Bild von

<sup>44</sup> Oratio Jubilaeae de reformatione academiaram evangelio digna per D. Mart. Lutherum coepta et posteris commendata, quam ipso anno ecclesiae evangelicae jubilaeo, nimirum MDCCXVII, die XII. Jul., cum annuum academiae Fridericianae regimem successori esset traditurus, in solenni panegyri habuit Augustus Herman. Franckius . . . Halle 1721.

<sup>45</sup> Zit. nach *Loofs*, Die Jahrhundertfeier, S. 49; vgl. auch ebd., Anm. 1.

<sup>46</sup> Vgl. *Bernhard Dubr.*: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Bd. 4,2. München-Regensburg 1928. S. 151 (u. Anm. 1). 300–302. – *Hurter*, Nomenclator Literarius, gibt über Kraus keine genauen Auskünfte.

<sup>47</sup> VLMa seCVnDo IVbILans; *Cyprian* I, 684 a. – Die wichtigsten Titel von Kraus seien hier genannt:

1. Freundliches Bewillkommen des herzu nahenden 1717ten Lutherischen Jubel-Jahrs/ das gegen einander gehaltene Luthrische und Catholische Jubel-Jahr/ Gespräch-weiß vorgestellt von P. Joanne Kraus. Prag 1716.
2. Historischer Beytrag für das zweyte Lutherische Jubel-Jahr/ den Luthrischen Worts-Dienern/ welchen es etwan an Büchern und Concepten mangelt/ zum Geschenck praesentiret von P. Joanne Kraus, der Societät JEsu Priestern. Altstadt-Prag 1716.
3. Schwan-Gans- und Adler-Gespräch der Lutherisch-Gesinntten für das bevorstehende andere hundertjährige Jubel-Jahr zum Geschenke von P.P. Joanne Kraus (o.O.u.J.).
4. Der wunderbahre/ wunderthätige und wundersame Luther/ allen Luthrischen Glaubens-Genossen/ vor das zweyte Luthrische Jubel-Fest zum Geschenck zu einiger illumination ans Licht gestellt von P. Joanne Kraus. Prag 1716. – Zu den anonym erschienenen Schriften vgl. *Cyprian*, HILARIA EVANGELICA, Vorrede, fol. a3b–a4a; auch *Cyprian* I, 1089 b–1094 b.

<sup>48</sup> Vgl. *Adolf Herte*: Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochläus. 3 Bde. Münster (Westf.) 1943.

Luther und Reformation aus, das bereits die Apologeten des Jesuitenordens im Jahre 1617 entworfen hatten. Im Ton nicht minder gehässig als die Produkte ihrer protestantischen Gegner, enthielten sich die katholischen Schriften gegen das Reformationsjubiläum 1717 doch zumindest jener Unflätigkeiten, die hundert Jahre zuvor noch das polemische Arsenal der Jesuiten Windeck, Kontzen und Beyerlinck geschmückt hatten.<sup>49</sup> Auf ihren Gehalt befragt geben sie neben ihrem polemischen Beiwerk zwei Tendenzen deutlich zu erkennen: die Bestreitung der Valorität der lutherischen Kirche durch den nicht ungeschickten Hinweis auf die Fürstenkonversionen und die traditionelle Ablehnung der Legitimität der Reformation. Neben den von siegesicherem Optimismus getragenen Verweisen auf die unbestreitbaren Erfolge der katholischen Gegenreformation in Polen, Ungarn, Schlesien und den habsburgischen Erblanden, besonders jedoch auf die inzwischen durch die Erbschaft des Hauses Pfalz-Neuburg zur katholischen Seite gewechselte Kurpfalz<sup>50</sup> wurden vor allem die Aufsehen erregenden und die konfessionellen Gemüter der Lutheraner erhitzen Übertritte des sächsischen Kurfürsten Friedrich August I. und des Herzogs Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeit genüßlich für die Demonstration der Valorität und damit der Wahrheit des katholischen Glaubens ausgeschlachtet. Vornehmlich Johannes Kraus spottete darüber, „daß seit der Reformation so viele Fürsten und Herren von uns ab und zu ihnen übergetreten“ seien.<sup>51</sup> Daß solche Äußerungen vor allem die sächsischen Lutheraner in Harnisch bringen mußte, bedarf keiner weiteren Erläuterung, wenn man bedenkt, daß die Gerüchte um die bevorstehende Konversion des kursächsischen Erbprinzen den Konfessionswechsel seines Vaters wieder schmerzlich ins Gedächtnis rufen mußten.<sup>52</sup>

Die Bestreitung der Legitimität der Reformation beschränkte sich auf den traditionellen theologisch-historischen „Beweis“, daß das Papsttum eine göttliche Stiftung und die Römische Kirche im Besitz der vollen Wahrheit seien, die Reformation hingegen ein Werk des Teufels und die lutherische Kirche ein Werk seiner Lügen.<sup>53</sup> In der Vorstellung der Theologen war die

<sup>49</sup> Vgl. vor allem *Karl Werner*: Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie. Bd. 4. Schaffhausen 1865; *Karl Lorenz*: Die kirchlich-politische Parteibildung in Deutschland vor Beginn des dreißigjährigen Krieges im Spiegel der konfessionellen Polemik. München 1903.

<sup>50</sup> Vgl. VLMa seCVnDo IVbILans; *Cyprian I*, 686 b.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Vgl. *Cyprian I*, 1109 a–b: Die Katholiken „hatten schon in öffentlichen Schrifften unser künftiges Jubel-Fest verhöhnet/ und gloriirt/ es sollte uns so gut nicht werden/ daß wir die herannahende Jubel-Zeit feyern dürfften/ wir sollten andere Lieder anstimmen . . . Sie meynten durch die Hinwegreissung eines grossen Printzen/ welche eben nun um diese Zeit ausgeführet werden muste/ ingleichen durch die Verleitung eines der gelehrtesten Fürsten/ uns alle Freude zu versaltzen/ und sonderlich die Sächsischen Kirchen fast in Verzweiffung zu setzen.“ – Zur Konversion des kursächsischen Erbprinzen vgl. *Paul Haake*: August der Starke. Berlin-Leipzig 1926. S. 63 ff. 139 ff. 145 ff.

<sup>53</sup> Vgl. *Cyprian*, HILARIA EVANGELICA, Vorrede, fol. a3b: Die kath. Theologen „haben dabey des Pabsts Gewalt/ Ansehen und Verfügungen/ das ist/ das Pabsthum/ nicht anderst/ ob wäre es von GOTT gestiftet/ unmäßig erhoben/ hingegen uns

Wahrheit immer noch eine und unteilbar; auf der anderen Seite galt den Lutheranern die Reformation als Werk Gottes und das Papsttum als vom Teufel gestiftet – wie sehr man sich im konkreten Fall auch im Ausdruck zu mäßigen wußte.

Da die Lutheraner solche Vorwürfe angesichts der zweiten Jahrhundertfeier der Reformation auf keinen Fall unwidersprochen hinnehmen konnten, erschienen ihre Repliken meist noch vor dem Fest. Vor allem Valentin Ernst Löscher glaubte seinem alten Kontrahenten die Antwort nicht schuldig bleiben zu dürfen und veröffentlichte eine polemische Gegenschrift,<sup>54</sup> die neben anderen lutherischen Schriften<sup>55</sup> die inhaltlich gründlichste und im Ton sachlichste war. Beim Thema der Fürstenkonversionen hielt man sich auf lutherischer Seite gewöhnlich nicht lange auf – so niederdrückend der Übertritt mancher Fürsten auf die Seite des Gegners auch auf das konfessionelle Selbstbewußtsein der Lutheraner wirken mochte. David Algöwer suchte sie mit der (binahe modern anmutenden) Bemerkung beiseite zu schieben, man solle doch einmal die „wahrhaftige motiven . . . getreulich beyfügen/ und zeigen wollen/ was die Hauptabsichten von solcherley Religions-Aenderungen gewesen wären; ob die Lehre? oder was anders?“<sup>56</sup> Mit unverkennbarem Seitenblick auf den gleichfalls als provozierend empfundenen Siegesoptimismus der Reformierten, deren Bekenntnis „an vielen Orten Teutschlandes die Oberhand gewonnen“,<sup>57</sup> suchte man die Bestreitung der Valorität der lutherischen Kirche durch die katholische Kontroverstheologie mit dem Hinweis auf Lk 12,32 zu entkräften: Die wahre Kirche sei eine „kleine Herde“, und „aus dem Abgang der äusserlichen Glückseligkeit ist der Untergang der Evangelischen Religion so wenig zu schliessen/ als wenig man zur Zeit des Leidens Christi/ und einige hundert Jahre hernach/ die Kirche aus zeitlicher Macht/ Glück und Reichtum erkennen können“.<sup>58</sup> Die Argumentation mit

---

viele Grund-falsche imputationes gemacht/ und von der seligsten Reformation, als von einem kundbahnen Werke des Satans/ oft und mannigfaltig geschrieben“.

<sup>54</sup> Vgl. Römisch-Catholische Discurse, vom Evangel(isch) Lutherischen Jubel-Jahr/ Zur Christlichen Anleitung, Wie man Bey diesen bösen Zeiten Geübte Sinnen zum Unterscheid des Bösen und Guten erlangen solle, Vorgestellt Von Valentin Ernst Löscher, D. Leipzig/ Verlegt Johann Friedrich Braun. Druckts Jacob Harpeter. 1717.

<sup>55</sup> Vgl. Historischer Beweiß/ daß der Pragische Jesuit, P. Joh. Krauß in seinem Historischen Beytrag zum zweyten Lutherischen Jubel-Jahr geirret . . . übergeben von M. Martino Schmeitzel. Cölln (a.d. Spree) 1717. – Weitere Titel vgl. bei *Cyprian I*, 129 a ff. 1089 b–1094 b. – Beispiele unflätigster Polemik gab es auch auf lutherischer Seite zur Genüge. *K. Lorenz* hat sie in seiner Beschreibung des „Hafenkäs“ anschaulich beschrieben (Die politisch-kirchliche Parteibildung, S. 49 ff.). In Hamburg gab der streng lutherisch-orthodoxe Prädikant Theodor Heinson in seinem „Pfaffen Gewäsch“ eine alte Verleumdung Kardinal Bellarmins zum besten: er habe 6000 Kinder gezeugt. Im Jahre 1642 verhehlicht, habe er mit 563 Frauen 2236mal die Ehe gebrochen. Die übrigen (ledigen) Frauen habe er sich durch Hexerei dienstbar gemacht und im Falle einer Schwangerschaft mit Gift aus dem Wege geräumt! (vgl. *Bernhard Duhr*, Die Geschichte, 4,2, S. 558).

<sup>56</sup> VLMa seCVnDo IVbILans; *Cyprian I*, 686 b.

<sup>57</sup> Vorläufiger Bericht; *Cyprian I*, 278 b.

<sup>58</sup> Ebd.

dem geschichtlichen Erfolg der Bewegung ex eventu, derer man sich auf evangelischer Seite so gern bediente, wenn es galt, die Wahrheit der eigenen Sache zu demonstrieren, gestand man also dem konfessionellen Gegner, der sich ihrer im Grunde nur in der gleichen Weise bediente, nicht zu.

Der im Zusammenhang mit der Polemik gegen das Reformationsjubiläum ausgestreuten katholischen Beschuldigung, die Protestanten begingen mit ihrer Feier „crimen laesae maiestatis“,<sup>59</sup> suchte man auf evangelischer Seite nicht ohne taktisches Geschick entgegenzutreten. Wenn die Lutheraner ein Jubiläum der Reformation feierten, wollten sie weder den Kaiser noch irgendeinen der katholischen Stände vor den Kopf stoßen, da sie „dem HERRN allein zu Ehren ein Fest halten/ und ihme/ für den geistlichen Sieg und Segen seines Worts/ öffentlich Danck sagen“,<sup>60</sup> hieß es in der Kanzelabkündigung der Reichsstadt Wimpfen. Gemäß Mt 22,21 lasse man aber auch dem Kaiser durchaus, was ihm gebühre, und gebe lediglich Gott, was Gott zukomme. Aus Anlaß der Geburt des Thronfolgers am 6. Mai 1716 „verordnete die Evangelische Kirche im Römischen Reich/ ihrer Obliegenheiten gemäß/ daß mit außerordentlich-grossen Solennitäten ein öffentliches Danck-Fest gefeyret wurde“. <sup>61</sup> Desgleichen hätten die Stände des Corpus Evangelicorum für den Sieg der österreichischen Waffen bei Temesvár (1716) und Belgrad (1717) und ferner für den mit den Türken geschlossenen Frieden von Passarowitz (1718) „in dreyen besonderen Festen“ zu danken einmütig beschlossen.<sup>62</sup>

Eine eher skeptisch ablehnende Haltung gegenüber der Jubiläumsfeier nahm der damalige Prorektor der Universität Halle Johann Peter Ludewig<sup>63</sup> ein, der sich zur lutherischen Kirche in keinem besonders auffälligen Gegensatz befand, sich aber als Gegner jeglichen Jubiläumspompes bekannte und besonders den Kult, der bei den früheren Jubiläen mit der Person Luthers getrieben worden war, scharf ablehnte.<sup>64</sup> Ludewig hatte noch am 27. Oktober

<sup>59</sup> Ein alter, vor allem von der jesuitischen Kontroverstheologie seit dem Religionsgespräch von 1601 in Regensburg immer wieder erhobener Vorwurf, dessen Grundlage die protestantische Identifizierung des Papsttums mit dem Antichristen bildete.

<sup>60</sup> Intimation des Evangelis(chen) Jubel- und Danck-Fests; *Cyprian* I, 800 b.

<sup>61</sup> *Cyprian*, HILARIA EVANGELICA, Vorrede, fol. a1a.

<sup>62</sup> Vgl. *Cyprian*, ebd. – Solche öffentlichen Dankfeste sind vor allem aus den Reichsstädten überliefert. In Wimpfen feierte man wegen des österreichischen Sieges bei Temesvár (Intimation; *Cyprian* I, ebd.), in Mühlhausen am 1. 9. 1717 und in Nürnberg am 5. 9. 1717 für den Sieg bei Belgrad am 16. 8. 1717. Für Nürnberg vgl.: Zuverlässiger Bericht/ wie das zweyete Evangelische Danck-Fest in . . . Nürnberg . . . gefeyert worden; *Cyprian* I, 681 a. – Für Mühlhausen vgl.: Doppeltes Freuden-Opffer/ bestehend in einem demüthigsten Hosianna und frölichen Halleluia . . . bey gleich einlaufender Post von einer Victorie wider die Türcken bey Belgrad/ d(en) 16. August. 1717/ allerunterthänigst vorgestellt von Joh. Jacob Lungershausen . . . Mühlhausen (1717).

<sup>63</sup> Historiker und Jurist (1668–1743), in Halle seit 1692; vgl. bes. *Emil Clemens Scherer*: Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen. Freiburg i.B. 1927. S. 176 f. (u.ö.).

<sup>64</sup> Vgl. *Loofs*, Die Jahrhundertfeier, S. 45.

1717 eine mehr persönliche als in seiner Eigenschaft als Prorektor verfaßte Schrift veröffentlicht, in der er „Anklage“ gegen die Jubiläen erhob.<sup>65</sup>

Seine Ausführungen konzentrierten sich auf folgende Gedanken: Die Jubiläen seien aus den von der Römischen Kirche durch Papst Bonifaz VIII. eingeführten Jubelablässen entstanden und stünden weder in Beziehung zu den römischen „anni saeculares“ noch zum jüdischen Halljahr (3 Mos 25). Da sie also eine genuin päpstliche Einrichtung seien, spotteten die katholischen Gegner darüber zu Recht, daß die Lutheraner ihre Jubiläen nachahmten, ohne einen Jubelablaß anzubieten: „Quoties ritus et jura sequimur pontificia!“<sup>66</sup> Bei den Jubiläen halte man wie bei der Taufe, der Ehegerichtsbarkeit und dergleichen an eigentlich päpstlichen (und damit heidnischen) Anschauungen fest und vergesse, daß „von Christus alles zur ursprünglichen Einfachheit der Patriarchen zurückgeführt“ wurde. Seit Christus gelte wieder „das vorgesetzte Recht, demzufolge einst jeder seinen Gottesdienst nach eigener Herzensregung, nicht nach fremdem Befehl und Reglement einrichtete“.<sup>67</sup> Zum gegenwärtigen Zeitpunkt Jubiläen zu feiern, sei angesichts der gegenwärtigen Lage des Protestantismus unangebracht. Das Fest der Reformation könne man feiern, aber nur Gott zu Ehren und „ohne Aufmachung, Pomp und die Sinne fesselnde Kunst“.<sup>68</sup> Wer Luther zu Ehren feiere, verkürze die Verdienste der anderen Reformatoren und unterstütze die Existenz von Parteien der Christen, die Luther stets abgelehnt habe.<sup>69</sup>

In solchen Äußerungen kündigte sich bereits der Geist der nahen Aufklärung an, die mit Nachdruck die Rückkehr zu einer (von Christus gestifteten) „natürlichen Religion“ und die Abkehr von jeder Art von Konfessionalismus zur Forderung erheben sollte.<sup>70</sup> Ludewigs Schrift forderte erwartungsgemäß die streitbare Wittenberger Orthodoxie heraus. Polemische „Widerlegungen“ verfaßten noch im gleichen Jahr Martin Chladny und wenig später Johann Christoph Coler, Assessor an der Philosophischen Fakultät.<sup>71</sup> Chlad-

<sup>65</sup> Vgl. DICA/ JUBILEORUM/ QUAM/ BONIS MENTIBUS/ CIVIBUS PRAESERTIM FRIDERICIANAE/ AD CAVENDAS/ IN/ SECUNDO JUBILEO EVANGELICO/ die XXXI. mensis Octobris 1717/ CEREMONIAS ET RITUS/ SVO INSTITVTO ET CALAMO/ COMMENDAT/ JO(ANNES) PETRUS LUDEWIG, . . . / HALAE (o.J.).

<sup>66</sup> Zit. nach *Loofs*, Die Jahrhundertfeier, S. 47. — Vgl. im übrigen das ausführliche Referat der Gedanken Ludewigs bei *Loofs*, ebd., S. 46–47.

<sup>67</sup> Ebd., S. 46.

<sup>68</sup> Ebd., S. 47.

<sup>69</sup> Vgl. ebd.

<sup>70</sup> Vgl. ebd.

<sup>71</sup> Vgl. 1. LECTORIBUS BENEVOLIS/ JUBILAEA/ PIE RITEQUE TRANSACTA/ GRATULATUR/ MARTINUS/ CHLADENIUS/ . . . /DICAMQUE/ ILLIS SCRIPTAM/ IDONEIS RERUM ARGUMENTIS/ DILUIT. (o.O.u.J.). — 2. IOH(ANNIS) CHRISTOPH(ORI) COLERI/ Der Philosophischen Facultät in Wittenberg/ ASSESSORIS/ Kurtze und bescheidene/ Anmerckungen/ Über TIT./ Herrn IOHANN PETER Ludwigs/ . . . / so genannte/ DICAM/ JUBILEORUM/ Darin Er die gemeinen Jubel-Feste überhaupt/ und die SOLENNIen eines Lutherischen JUBILEI insonderheit zu mißbilligen und dafür zu warnen/ sich Mühe gegeben. WITTENBERG/ . . . / 1718.

nys Streitschrift suchte der als eifriger Konvertit bereits bekannte Bernhard Jüngling zu widerlegen.<sup>72</sup> Doch weder Ludewigs orthodoxe Gegner in Wittenberg noch sein Hallescher Apologet vermochten die wahre Bedeutung solcher Gedanken kongenial zu erfassen. Die lutherische Orthodoxie vermochte sie nur unter dem Schlagwort des kirchlichen „Indifferentismus“ zu registrieren; ein Etikett, das allzu rasch jedem angehängt wurde, der Reformwünsche nicht innerhalb des anerkannten Systems vorzutragen wußte. Von den evangelischen Jubiläumsgegnern werden nicht wenige eine ähnlich ablehnende Haltung eingenommen, Mut und Gelegenheit zur Publikation jedoch wie Ludewig nicht besessen haben. Daß die von ihm öffentlich vorgetragenen Gedanken in den Kreisen der Gebildeten kursierten, zeigten die Äußerungen jener orthodoxen Theologen, die glaubten, sich mit ihnen unbedingt auseinanderzusetzen und das Jubiläum der Reformation gegen seine Kritiker verteidigen zu müssen. Insbesondere gegen den Vorwurf, das Jubiläum sei lediglich eine schlechte Nachahmung vergangener heidnischer Bräuche, opponierte etwa der Superintendent von Kurland, der auf den einzigartigen Anlaß der Jahrhundertfeier hinwies. Im Zirkularschreiben an die Pröpste ließ er verlauten: „Si . . . ipsi Gentilibus sui ludi pro coeco deastrorum cultu fuerunt, meliori jure nos purissima de S. S. Trinitate imbuti doctrina memoriam recolimus ejus Viri, qui Evangelicae veritatis lumen infinitis coecarum mentium somniis et traditionibus obscuratum, ex alma spiritus sancti inspiratione Ecclesiae Christi reddidit integrum“.<sup>73</sup>

Angesichts einer oft von orthodoxer Seite beklagten Gleichgültigkeit aller Stände in kirchlichen Dingen glaubte Cyprian später in den „Unschuldigen Nachrichten“<sup>74</sup> mit dem Hinweis auf das bemerkenswerte Engagement der Stände für die Durchführung der Jubelfeier allen „Indifferenten“ eine Lehre erteilen zu sollen. Die Geschichte des Jubiläums müsse die „Spötter“, die der Meinung waren, „die Leute würden wenig Liebe und Ernst mehr darzu bezeigen/ weil der indifferentismus, dem sie ihrer Meynung nach schon in der Welt zur Herrschafft verholffen/ sie gantz anders gesinnt gemacht“,<sup>75</sup> wohl eines Besseren belehrt haben. In der voreiligen Annahme, „es würde bey der jetzigen Kaltsinnigkeit und Lauligkeit sich *niemand* um dieses grossen Gedächtniß-Tags willen Mühe machen“,<sup>76</sup> seien sie einem großen Irrtum aufgesessen. Die Fürsten hätten im Gegenteil beispiellosen Eifer bei der Initiierung und Durchführung des Jubiläums bewiesen und keineswegs „ihrer Vorfahren Eyfer vor eine Einfalt halten/ und demnach von derselben vor 100 Jahren ge-

<sup>72</sup> ARGUMENTA IDONEA/ ARGUMENTIS/ VT VOCANTUR/ IDONEIS WITTEBERGENSIBUS/ QVIBVS/ DICA/ JUBILEORUM/ HALENSIS/ REFVTARI DEBVI/ OPPOSITA A/ M. JOH(ANNE) PHILIP(PO) BERNHARDO JVNGLING/ ANNO MDCCXVIII. (o.O.); Cyprian I, 1060 a, erwähnt die „editio altera“ (Leipzig 1718).

<sup>73</sup> Grevan an die Pröpste und Pastoren der geistl. Distrikte des Herzogtums Kurland v. 19. 10. 1717; Cyprian I, 891 a.

<sup>74</sup> Jhg. 1717, S. 980 ff., abgedruckt bei Cyprian I, 1109 a–b.

<sup>75</sup> Ebd.; Cyprian I, 1109 a.

<sup>76</sup> Ebd. (Hervorhebung von mir).

machten Anstalten nichts hören wollen“.<sup>77</sup> Den christlichen Regierungen sei bitteres Unrecht angetan worden, als man behauptet habe, „die Ministri würden mehr darüber lachen/ und viel eher darwider als förderlich seyn“.<sup>78</sup>

Die Frömmigkeit einzelner Landesherrn, zur damaligen Zeit „durchweg gute Kirchenchristen und regelmäßige Gottesdienstbesucher“,<sup>79</sup> soll hier nicht in Abrede gestellt werden. Und doch mutet Cyprians Darstellung wie traditionelle „Hagiographie“ protestantischer Landesfürsten an.<sup>80</sup> Die Fürsten und staatsleitenden Beamten in den Territorien – nach den verheerenden Folgen des Dreißigjährigen Krieges am Wiederaufbau des kirchlichen Lebens und am Einfluß auf die religiöse und moralische Arbeit der Kirchen ohnehin interessiert<sup>81</sup> – haben sich, gedrängt von ihren Geistlichen und Konsistorien, in Wahrnehmung ihres *ius circa sacra* der Jubiläumssache angenommen und damit nur jenes Staatskirchentum praktiziert, das „praktisch jeden Bürger an die kirchliche Sitte, an Gottesdienst und kirchliche Amtshandlung band“.<sup>82</sup>

Auf höchster geistlicher Seite hatte sich der Superintendent von Dresden Valentin Ernst Löscher schon früh, nämlich am 20. November 1716, bei Friedrich II. von Sachsen-Gotha-Altenburg, dem führenden Ernestiner und seit der Konversion des Kurfürsten Friedrich August I. einflußreichsten sächsischen evangelischen Fürsten, um das Zustandekommen einer Jubiläumsfeier bemüht.<sup>83</sup> Von Kursachsens katholisch gewordenem Landesherrn hatte man ohnehin keine Förderung des Jubiläumsvorhabens in Kursachsen und darüberhinaus in den anderen evangelischen Staaten zu erwarten gehabt. Auf Löschers Vorstoß bei Friedrich II. scheint jedoch außer einem sich rege entfaltenden Briefwechsel zwischen ihm und Cyprian<sup>84</sup> unter den evangelischen Ständen keine weitere spürbare Aktivität zur Ausbreitung des Festgedankens entfaltet worden zu sein.

Cyprian, der offensichtlich an vielen Orten des Reiches seine Informanten besaß und bekanntlich rege mit der lutherischen Geistlichkeit anderer Territorien korrespondierte, behauptete, daß von Hessen-Darmstadt „die erste öffentliche Veranstaltung“ zur Jubiläumsfeier gegeben wurde.<sup>85</sup> Nicht die ge-

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Vgl. *Erich Beyreuther*: Die Kirche in der Neuzeit. In: Geschichte Thüringens. Hg. v. H. Patze u. W. Schlesinger. Bd. 4. Mitteldeutsche Forschungen 48,4. Köln-Wien 1972. S. 31.

<sup>80</sup> Vgl. hierzu die Bemerkungen bei *Hans Wolter*: Die Haltung deutscher Laienfürsten zur frühen Reformation. In: Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte. 24. 1972. S. 83 ff.

<sup>81</sup> Vgl. *Oestreich*, Das Reich, S. 419.

<sup>82</sup> *Beyreuther*, Die Kirche, S. 24.

<sup>83</sup> Cyprian notierte: „Theologi Electorales suchen sponte Serenissimi nostri vorsorge wegen deß instehenden Jubilai“. (zit. bei *Greschat*, Valentin Ernst Löscher, S. 48 u. Anm. 48).

<sup>84</sup> Vgl. *Greschat*, ebd.

<sup>85</sup> Vgl. *Cyprian*, Bericht, Cap. XXX: Von denen Anstalten zum Evangelischen Jubel-Fest überhaupt, S. 175. (Hervorhebung von mir).



schaftsführende Leitung des Corpus Evangelicorum wurde also bei den evangelischen Ständen in der Jubiläumssache aktiv, sondern Landgraf Ernst Ludwig von Hessen-Darmstadt, der sich etwa einen Monat nach Löschers Bemühungen um die ernestinische Unterstützung für die kursächsischen Jubiläumspäne an die protestantische Öffentlichkeit wandte. Wie Sachsen-Gothas Gesandter am Reichstag zu Regensburg am 20. Januar 1717 nach Gotha meldete,<sup>86</sup> war der Landgraf bereits am 21. Dezember 1716<sup>87</sup> über die Gothaische Gesandtschaft beim Corpus Evangelicorum vorstellig geworden.<sup>88</sup> Der Gothaische Gesandte hatte für Darmstadt „die anzeige unter der Hand thun lassen, wie dero gnädigster Herr der intention nach anhand gegeben, der vor 100 Jahren alß 1617<sup>89</sup> wegen der Kirchen Reformation unterschiedlich gehaltener Jubilaeorum auch dieses 1717 Jahr nach abermahlen zurück glücklich gelegten Seculo ultimo Octobris deßen gedächtnuß in dem gantzen Heyligen Römischen Reich solennissime begehen zu laßen“.<sup>90</sup> Wie der Gesandte außerdem berichtete, hatte Ernst Ludwig, der in seinem Archiv Nachforschungen über die Geschichte des Jubiläums hatte anstellen lassen, die kursächsischen Verordnungen von 1617 der Information halber „abschriftlich beygelegt“.<sup>91</sup> Die evangelischen Gesandten berichteten nun an ihre Regierungen<sup>92</sup> über den Vorschlag Hessen-Darmstadts, daß das Jubiläum „bey dem gesammten Corpore Evangelico uniform celebriret werden möchte“,<sup>93</sup> äußerten jedoch zugleich ihre auf einer Beratung genährte Skepsis, ob in Sachsen ein Jubiläum zustandekommen werde, „da Chur-Sachsen die Catholische Religion angenommen“.<sup>94</sup> Doch sollten die übrigen Stände die Jubiläumsfeier „wol auch um deßwillen keines wegcs unterlassen“.<sup>95</sup> Über die etwa Anfang Februar eintreffenden Antworten der Stände, die den Gegenstand

<sup>86</sup> Vgl. den Abdruck bei *Cyprian*, Bericht, ebd.

<sup>87</sup> Das Datum ist überliefert durch ein Protokoll des Eßlinger Konsistoriums. Vgl. Reichsstadt Eßlingen: Beschluß des Kons. betr. Jubiläum 1717 v. 18. 8. 1717; *Cyprian* I, 716 a: Man hätte es begrüßt, wenn beim Corpus Evangelicorum „nach dem von Hessen-Darmstadt an den Sachsen-Gothais(chen) Gesandten zu Regensburg den 21 Dec(embris) 1716 erlassenen Schreiben“ verfahren worden wäre.

<sup>88</sup> Vgl. *StadtA Worms*: 1 B Nr. 72: Reichstagsakten XXIV (1717): Ruprecht Sigmund Gäberl (über Kanzlei Kurmainz) an Rat Worms v. 25. 2. 1717. Postskriptum. – Das Corpus Evangelicorum besaß kein Archiv und kein offizielles Protokoll, da es keine Einrichtung nach der Reichsverfassung war. Die von E. Chr. W. von Scheinroth veröffentlichten Protokolle sind die des herzogl.-württembergischen Archivs. Vgl. *Karl Otmar Frh. von Aretin*: Heiliges Römisches Reich 1776–1806. Reichsverfassung und Staatsoveränität. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. 38. Bd. 1. Wiesbaden 1967. S. 53, Anm. 202; 61, Anm. 236.

<sup>89</sup> Korr. aus Verschreibung „1716“.

<sup>90</sup> *StadtA Worms*: Gäberl an Rat Worms v. 25. 2. 1717, ebd.

<sup>91</sup> *Cyprian*, Bericht, S. 175.

<sup>92</sup> Vgl. *StadtA Worms*: Gäberl an Rat Worms v. 25. 2. 1717; vgl. auch das Schreiben des Gothaischen Gesandten v. 20. 1. 1717; *Cyprian*, Bericht, ebd.

<sup>93</sup> Reichsstadt Eßlingen: Beschluß Kons. betr. Jubiläum 1717 v. 18. 8. 1717; *Cyprian* I, 716 a (Hervorhebung von mir).

<sup>94</sup> *Cyprian*, Bericht, ebd.

<sup>95</sup> Ebd.

erneuter Beratungen bildeten, findet sich Aufschluß bei den Jubiläumsakten Hessen-Darmstadts.<sup>96</sup> Erwartungsgemäß hatte hinsichtlich der Jubiläumsfeier keines dieser Reskripte mehr als den allgemeinen Konsens zum Ausdruck gebracht, „daß man sich Evangelischer Seits durch nichts hindern/ noch davon abwendig machen lassen solle/ also daß solches seinen ungezweifelten Fortgang gewinnen wird.“<sup>97</sup> Von der ursprünglichen Intention des hessischen Landgrafen, der sich zumindest erhofft hatte, daß die evangelischen Stände „ein gewisses *ratione modi* unter sich zu vergleichen beliebt hätten“,<sup>98</sup> war außer der vagen Zustimmung zum Festvorhaben nicht viel übrig geblieben. Im Gegenteil, auf den Beratungen des *Corpus Evangelicorum* wurde man sich gerade „*ratione modi*“ schnell darüber einig, daß ein konformes Vorgehen „vieler leicht zu errathender Ursachen halber“ außerhalb der gemeinsamen Überlegungen bleiben müsse.<sup>99</sup> Im Interesse der evangelischen Stände konnte es nicht liegen, den habsburgischen Kaiser und das *Corpus Catholicorum* mehr als notwendig herauszufordern – noch gar durch die „uniforme“ Feier jenes Ereignisses, das vor zweihundert Jahren die konfessionelle Spaltung des Reiches in Gang gesetzt hatte. Seit den Beratungen am 11. Februar zeichnete sich als Lösung immer deutlicher die Meinung ab, „daß es einem jeden Herrn und Stande/ wie er es damit in seinen Landen eigens Gefallens zu halten und anzustellen beliebt wird/ frey bleiben dörrfte“.<sup>100</sup>

Hessen-Darmstadts Vorschlag dürfte zwischen Ende Februar und Anfang April Gegenstand erneuter Beratungen des *Corpus Evangelicorum* gewesen sein. Denn der Gesandte von Worms erbat in seinem Schreiben vom 25. Februar 1717 vom Rat umgehende Instruktion, welchen Standpunkt er bei den Verhandlungen in Regensburg einnehmen solle, da „die Sache Nechsthen bey dem Evangelischen Corpore *wieder* in proposition gebracht werden wird“.<sup>101</sup> Daß inzwischen Brandenburg-Preußens bereits getroffene Maßnahmen zur Durchführung des Jubiläums publik geworden waren, darf als wahrscheinlich angenommen werden, da sich eine Abschrift des preußischen Abkündigungsformulares bei den Wormser Konsistorialakten befindet.<sup>102</sup> König Friedrich Wilhelm I. hatte sich in der Jubiläumsfrage bereits entschieden und für alle seine Territorien das Fest auf Sonntag, den 31. Oktober 1717, gelegt,

<sup>96</sup> Vgl. Extract aus der Reichs-Tags-Relation de dato Regensburg den 11ten Febr. 1717; *Cyprian* I, 392 a–b. – Zum Begriff der Reichstagsrelation vgl. die Bemerkungen bei *Oestreich*, Das Reich, S. 381.

<sup>97</sup> Vgl. Extract; *Cyprian* I, 392 b.

<sup>98</sup> Reichsstadt Eßlingen: Beschluß Kons. betr. Jubiläum 1717 v. 18. 8. 1717; *Cyprian* I, ebd.

<sup>99</sup> Vgl. Extract; *Cyprian* I, ebd.

<sup>100</sup> Ebd.

<sup>101</sup> Vgl. *StadtA Worms*: Gäberl an Rat Worms v. 25. 2. 1717, ebd. (Hervorhebung von mir).

<sup>102</sup> Vgl. *StadtA Worms*: 1 B Nr. 1237: Cons. III. Bd. Fasc. F. Kirchl. Feste, fol. 1 a–b.

wie aus der Verordnung für das Herzogtum Magdeburg vom 25. Januar 1717 eindeutig hervorgeht.<sup>103</sup>

Die entscheidende abschließende Beratung über die Frage einer gemeinsamen Feier des Reformationsjubiläums durch alle Stände des Corpus Evangelicorum fand offensichtlich um den 8. April statt, denn an diesem Tage berichtete der Gesandte von Worms in dieser Angelegenheit zum letzten Male an den Rat.<sup>104</sup> In der Verhandlung schienen zwei Voten die endgültige Entscheidung beeinflußt zu haben: das kursächsische und vor allem das brandenburg-preußische. Obwohl in der Praxis Preußens Einfluß auf das Corpus Evangelicorum seit den Fürstenkonversionen stetig gewachsen war,<sup>105</sup> und jeder wußte, daß der Herzog von Sachsen-Weißenfels im Grunde nur das Sprachrohr des sächsischen Kurfürsten war, hatte sich Herzog Christian in seiner Eigenschaft als geschäftsführender Direktor des Corpus Evangelicorum doch bemüßigt gefühlt, in die Beratungen einzugreifen.<sup>106</sup> Er ließ den Ständen mitteilen, daß in Kursachsen „als übrigen incorporirten Landen auf gezimende Weiße celebrirt werden solte“.<sup>107</sup> Hinsichtlich des eigentlichen Gegenstandes der Verhandlungen, die der Landgraf von Hessen-Darmstadt mit seiner Frage in Gang gesetzt hatte, meinte er, es sei besser, wenn es „jeden(!) der Evangelischen Herren Stände frey gelassen wird, was man deßfallß gott zu Ehren für anstalt verfügen, oder mit was für Solennitaeten dem höchsten für die verliehene große Wolthat dancken, und um die Erhaltung seines heiligen Wortes, auch der Christlichen Kirchen Wohlstandes biß ans Ende der Welt anrufen wolle“.<sup>108</sup> Diese kargen Mitteilungen Herzog Christians lassen vermuten, daß man in Kursachsen offiziell noch nichts Konkretes hinsichtlich der Dauer und Gestaltung des Jubiläums unternommen hatte. Der Kurfürst dürfte darüberhinaus die Skepsis der meisten Stände gegenüber einer gemeinsamen Jubelfeier bereitwillig unterstützt haben, da gerade er als Katholik an einer reichsweiten Demonstration des protestantischen Bekenntnisses nicht interessiert sein konnte.

König Friedrich Wilhelm hatte mit den Verordnungen für Brandenburg-Preußen die Entscheidung der evangelischen Stände nicht abgewartet, sondern diese im Gegenteil sogar präjudiziert. Konfessionelle Motive, eine gemeinsame Jubelfeier zu verhindern, die den Konvertiten Friedrich August bewegten, lagen ihm sicher fern, aber eine Provokation des Kaisers und des Corpus Catholicorum durch eine uniforme Feier fügte sich trotz dem preußisch-habsburgischen Gegensatz und der Abwehrstellung des Corpus Evangelicorum ebensowenig in sein politisches Kalkül, wie er ein Freund konfes-

<sup>103</sup> Vgl. Friedrich Wilhelm I. an die Magdeburgische Regierung v. 25.1.1717; *Cyprian* I, 300 a–b.

<sup>104</sup> Vgl. *StadtA Worms*: 1 B Nr. 72: Reichstagsakten XXIV (1717): Gäberl (über Kanzlei Kurmainz) an Rat Worms v. 8. 4. 1717, fol. 1–2.

<sup>105</sup> Vgl. *Aretin*, Heiliges Römisches Reich, S. 62.

<sup>106</sup> Vgl. *StadtA Worms*: Gäberl an Rat Worms v. 8. 4. 1717, fol. 2.

<sup>107</sup> Ebd.

<sup>108</sup> Ebd.

sioneller Auseinandersetzungen war. Die geistlichen Kontroversen auf den Kanzeln hatte er erneut verboten, und er übte große Duldung gegenüber den Katholiken. Sein reformierter Standpunkt und die Zuneigung zum pietistischen Glaubensleben<sup>109</sup> mochten einer pompösen Lutherfeier ohnehin im Wege gestanden haben. Den Ständen ließ er mitteilen, er könne nicht für gut befinden, „daß darüber (das Jubiläum) hier in Comitijs ein gemeinsames Concert inter Evangelicos genohmen werde, weiln nur solches bey denen Herren Catholischen ein großes aufsehen machen würde“. <sup>110</sup> Er sei wie das Direktorium des Corpus Evangelicorum der Meinung, „man hätte einen jeden Stand anheim zu stellen, wie Er es hierunter in seinen Landen am Convenablesten finden möchte“. <sup>111</sup> Für seine Lande sei bereits angeordnet, daß die „der A(ugsburgischen) C(onfession) zugethanen Geistlichen“ am 31. Oktober 1717, der ohnehin auf einen Sonntag fiel, ihre gewöhnlichen Predigten hielten und danach „ein gewisses auf dieses Reformations-Fest gerichtetes gebett“ von den Kanzeln verlesen werde. <sup>112</sup> Darüber hinaus solle „jedoch weiter kein solennes Fest angestellt werden“. <sup>113</sup>

Aus einer Mitteilung des Regensburger Rates an das Konsistorium<sup>114</sup> wird deutlich, daß die evangelischen Stände sich schließlich die Meinung des Direktoriums und vor allem des Königs in Preußen zu eigen machten, „und so nach endlich die Meynung dahin ausgefallen/ daß man jedem Evangelischen Stand frey zu stellen hätte/ wie ers dißfalls in seinen Landen am convenablesten finden möchte“. <sup>115</sup> Man einigte sich also in Regensburg auf separate Feiern und weigerte sich entschieden, die Konfrontation mit den katholischen Ständen zu suchen. Die gemeinsame evangelische Sache lag den meisten ohnehin nicht mehr im gleichen Maße am Herzen wie noch einhundert Jahre zuvor. Die einflußreichen protestantischen Fürsten Deutschlands, von Cyprian als Hüter des evangelischen Bekenntnisses so eindringlich beschworen, engagierten sich nicht für ein gemeinsames Reformationsfest.

Wie der Gesandte von Worms aus Regensburg berichtete,<sup>116</sup> war inzwischen Karl VI. über den Prinzipalkommissar die Entscheidung der evangelischen Stände zu Ohren gekommen. <sup>117</sup> Der Kaiser hegte zwar keine grundsätzlichen Bedenken gegen eine Jubiläumsfeier, zeigte sich jedoch besorgt um den konfessionellen Frieden, da ein Anschwellen der konfessionellen Pole-

<sup>109</sup> Vgl. *Otto Hintze*: Die Hohenzollern und ihr Werk. Fünfhundert Jahre vaterländischer Geschichte. 9. Aufl. Berlin 1916. S. 304 f.

<sup>110</sup> *StadtA Worms*: Gäberl an Rat Worms v. 8. 4. 1717, ebd.

<sup>111</sup> Ebd.

<sup>112</sup> Ebd.

<sup>113</sup> Ebd.

<sup>114</sup> Vgl. *Anzeige*; *Cyprian I*, 650 a–651 b.

<sup>115</sup> Ebd.; *Cyprian I*, 650 b.

<sup>116</sup> Vgl. *StadtA Worms*: 1 B Nr. 72: Reichstagsakten XXIV (1717): Gäberl (über Kanzlei Kurmainz) an Rat Worms v. 15. 4. 1717. – Etwa gleichlautende Berichte finden sich in der Regensburger „Anzeige“ an das Konsistorium (*Cyprian I*, 650 b–651 a) und bei *Cyprian*, Bericht, S. 175 f.

<sup>117</sup> Vgl. *StadtA Worms*: Gäberl an Rat Worms v. 15. 4. 1717, ebd.

mik zu befürchten war. Über den Prinzipalkommissar Christian-August von Sachsen-Weitz, <sup>118</sup> den „Kardinal von Sachsen“ und Legaten des Hl. Stuhls, ließ er insbesondere den kursächsischen Gesandten wissen, „Ihro Käyserliche Mayestaet könten allergnädigst geschehen laßen, daß die Herren Evangelici Ihre Freude wegen wider erlebten Seculi nach Belieben bezeugten und davor solenne danckfest celebriret werden“. <sup>119</sup> Aus Erfahrung müsse man jedoch damit rechnen, „es dörrfften in denen Predigten hie und da wider die Catholische Religion hefftige invectivè und scandalose expressiones sich ereignen“. <sup>120</sup> Die evangelischen Gesandten sollten daher im Namen des Kaisers ihre Regierungen mit Nachdruck an die Einhaltung des Polemikverbotes gemäß den im jüngsten Reichsabschied (1654) enthaltenen Bestimmungen von Art. V. § 50 des *Instrumentum Pacis Osnabrugensis* und dem kaiserlichen Religionsedikt von 1715 erinnern. Vor allem sollten sie auf den Erlaß konkreter Verordnungen drängen, „daß dergleichen häßige Redens Arthen und nur zur Ärgernuß gereichende expressiones lediglich hinterbleiben sollen“. <sup>121</sup>

In seiner Antwort an den Kaiser über den Prinzipalkommissar nutzten die Stände des *Corpus Evangelicorum* in gewohnter Abwehrstellung vor allem die Gelegenheit zu einer Beschwerde: die Einschätzung der Lage könnten die evangelischen Stände nicht teilen, der Kaiser dürfe nicht mit zweierlei Maß messen und die Bestimmungen des Polemikverbotes nicht einseitig auf die Protestanten anwenden. Die Katholiken hätten sich ebenso daran zu halten, doch davon könne zur Zeit keine Rede sein. Unter Mißachtung der von den Ständen vorgetragene Gravamina über die vor allem gegen das bevorstehende Jubiläum der Reformation polemisierende katholische Literatur gingen deren Verfasser bis zur Stunde straffrei aus: gerade habe ein bekannter Jesuit aus Prag eine Schrift gegen das Jubiläum der Reformation herausgebracht, in der die evangelische Religion „aufs allerempfindlichste und unverantwortlichste angegriffen/ und lästerlich durchgezogen“ werde. <sup>122</sup> Von einer strafrechtlichen Verfolgung sei aber nichts zu spüren. Wenn der Kaiser diesem Unwesen nicht steuere, müsse das zur Folge haben, „daß man auch die Unsrigen nicht eben allemal in denen gerechten Schrancken zu halten vermöchte/ woraus nichts anders/ denn höchst-gefährliche und schädliche Suiten necessario erfolgen müsten/ dazu iedoch Catholici notorie den Anlaß geben“. <sup>123</sup> Der kaiserlichen Aufforderung, die Geistlichkeit zur Mäßigung gegenüber Papsttum und Römischer Kirche anzuhalten, kamen die evangelischen Stän-

<sup>118</sup> 1666–1725, konvertierte 1689 zur katholischen Kirche. Vgl. *Franz Blanckmeister*: Sächsische Kirchengeschichte. Dresden 1899. S. 265–271. – Das Prinzipalkommissariat war wichtige Vermittlungsstelle zwischen dem Kaiser und dem Reichstag; vgl. *Aretin*, Heiliges Römisches Reich, S. 58.

<sup>119</sup> *StadtA Worms*: Gäberl an Rat Worms v. 15.4.1717, ebd. – Vgl. auch: Anzeige; *Cyprian* I, 650 b und *Cyprian*, Bericht, S. 176.

<sup>120</sup> *StadtA Worms*, ebd.

<sup>121</sup> Ebd. – Vgl. auch Anzeige; *Cyprian* I, ebd.

<sup>122</sup> *Cyprian*, Bericht, ebd. – Gemeint war Johannes Kraus SJ.

<sup>123</sup> Ebd.

de dennoch allenthalben nach. In Territorien, die von einem katholischen Landesherrn abhängig waren oder in gemischt-konfessionellen, erschien dies ohnehin geboten. Doch mußten auch hier die streitsüchtigen Prediger oft eigens darauf hingewiesen werden. Herzog Ferdinand von Kurland forderte die Geistlichkeit auf, über der Tatsache, daß die Augsburgische Konfession „religio dominans“ sei, nicht zu vergessen, daß man dem König von Polen pflichtig sei und daher in den Predigten „jeder circa explicationes, wann auch der Text wozu anlaß geben möchte/ sich aller Moderation gebrauchen/ aller Anzüglichkeiten enthalten/ und dadurch zu keinem Verdruß Gelegenheit/ Ursach und Anlaß gebe“. <sup>124</sup> Hauptleute und Räte einiger Ritterkantone in Franken, dessen Adel dem lutherischen oder katholischen Bekenntnis anhing, ersuchten ebenfalls mit Nachdruck die Geistlichen, sich einer strikten „durchgehenden Christgeziemenden Moderation“ zu befleißigen und so den konfessionellen Gegner nicht zu provozieren. <sup>125</sup> Deutliche Hinweise auf die Notwendigkeit der Theologenmoderation fanden sich aber auch in den Festverordnungen unabhängiger und rein evangelischer Territorien. Die kursächsische Jubiläumsverordnung enthielt angesichts der kaiserlichen Mahnung und aus sehr verständlichen Gründen detaillierte Hinweise auf Art. V § 50 des Instrumentum Pacis Osnabrugensis und den Jüngsten Reichsabschied (1654): ein Anschwellen der lutherischen Polemik gegen den Katholizismus, die durch die Konversion Moritz Wilhelms von Sachsen-Zeitz ohnehin angestachelt worden war, konnte schon deshalb nicht im Interesse des sächsischen Kurfürsten liegen, da er bereits um die unmittelbar bevorstehende öffentliche Konversion des Kurprinzen in Wien wußte.

Die in einigen Territorien später getroffenen Zensurmaßnahmen wiesen ebenfalls in die gleiche Richtung. Wenn man die Kanzelpolemik schon nicht unterbinden zu können glaubte, ihr Weiterleben in der Publizistik sollte dennoch vermieden werden. Im albertinischen Sachsen wurde wie im Jahre 1617 den Geistlichen streng untersagt, ihre Predigten ohne Erlaubnis der Konsistorien im Druck zu veröffentlichen. <sup>126</sup> Aus Anlaß der ersten Jahrhundertfeier hatte der damalige Oberhofprediger von Kursachsen Hoeneß in Musterpredigten der Geistlichkeit bis ins Einzelne die Auslegung der vorgesehenen Bibeltexte verbindlich vorgeschrieben. Solche vorbereitenden Maßnahmen entfielen im Jahre 1717 – wohl auch mit Rücksicht auf den katholischen Landesherrn. Die Verordnung für Schleusingen bestimmte, vor dem Fest sollten alle „vorhergängig entworfene öffentliche Anweisungen und Dispositiones darüber vor dißmahl gänzlich unterbleiben“. <sup>127</sup>

<sup>124</sup> Ferdinand v. Kurland an die Superintendenten v. 1. 9. 1717; *Cyprian* I, 890 b. – Einer der verordneten Bibeltexte war 2 Thess 2, 3 ff., ein dictum probantium der protestantischen Antichristologie!

<sup>125</sup> Vgl. Hauptmann u. Räte des Ritterorts Steigerwald an die Mitglieder des Kantons v. 11. 10. 1717; *Cyprian* I, 917 a. – Vgl. auch die Verordnungen für die fränkischen Ritterkantone Baunach und Altmühl; *Cyprian* I, 911 b. 913 a–b. 917 b.

<sup>126</sup> Vgl. *Cyprian* I, 198 b.

<sup>127</sup> Anordnung; *Cyprian* I, 198 b.

Nachdem die Stände des Corpus Evangelicorum „ob und wie in denen Evangelischen Kirchen ein Jubiläum zu halten seye/ jedem Evangelis(chen) Stand des Reichs/ zu seiner Disposition überlassen“,<sup>128</sup> begannen in den einzelnen Territorien die offiziellen Festvorbereitungen allmählich konkrete Gestalt anzunehmen. Als schließlich im Sommer die kursächsische Verordnung im Druck erschien und ein eigenes Vorgehen Kursachsens signalisierte, hatten auch die letzten ihre ohnehin nur vagen Hoffnungen auf eine gemeinsame Jubelfeier zumindest der Lutheraner endgültig begraben müssen. Die Konsistorialen von Eßlingen meinten, nun werde man „also hiesigen Orts die nöthige Veranstaltung selbst zu verfügen haben“.<sup>129</sup>

Da die evangelischen Stände die Jubiläumsfeier für unverbindlich erklärt und sich auch nicht empfehlend an die Öffentlichkeit gewandt hatten, entschlossen sich die reformierten Stände, kein Jubiläum anzuordnen. Die Demonstration des gemeinsamen Ursprunges in der Reformation wie noch im Jahre 1617 schien nicht mehr in ihrem Interesse zu liegen. Die Haltung des preußischen Königs, der sich in Regensburg nicht für ein gemeinsames Jubiläum aller Protestanten engagiert hatte, mochte sie in ihrer ablehnenden Haltung gegenüber einem lutherischen Fest zusätzlich bestärkt haben. Daß aber reformierte Landesherrn ihren lutherischen Untertanen das Gedenken an die Reformation durchaus gestatteten, zeigte das Vorgehen des preußischen Königs. Friedrich Wilhelm I. hatte am 25. Januar 1717 angeordnet, am Sonntag, dem 31. Oktober 1717, „in allen Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Dero Königreich/ Chur- und allen andern Landen“ das Jubiläum der Reformation zu begehen. Zwar fehlte auf den offiziellen Formularen für die Verkündigung das Datum der Verordnung, doch kann die Datierung aufgrund der königlichen Anordnung für das Herzogtum Magdeburg und das neumärkische Konsistorium in Küstrin<sup>130</sup> als gesichert gelten. Schon diese Verordnungen Friedrich Wilhelms erbringen den eindeutigen Beweis, daß der reformierte Hof in Berlin das Jubiläum der Reformation als Angelegenheit der Lutheraner begriff. Die Instruktion schrieb vor, das „Evangelisch-Lutherische Kirchen-Jubilaeum“ am Sonntag, dem 24. Oktober 1717, nur in den lutherischen Kirchen Brandenburg-Preußens abzukündigen.<sup>131</sup> Die Erlaubnis, ein Jubiläum zu feiern, brachte also keine besondere Vorliebe des Königs für die lutherische Reformation zum Ausdruck, sondern ist durch die seit 1615 in Brandenburg sanktionierte religiöse Toleranz des brandenburgischen Herrscherhauses zu erklären.<sup>132</sup> Die offizielle Anordnung des Festes fiel lediglich

<sup>128</sup> Reichsstadt Schweinfurt: Ratsdekret v. 18.10.1717; *Cyprian* I, 783 a.

<sup>129</sup> Reichsstadt Eßlingen: Beschluß Kons. betr. Jubiläum 1717 v. 18. 8. 1717; *Cyprian* I, 716 a.

<sup>130</sup> Vgl. Nachricht von Cottbus in der Nieder-Lausnitz/ nebst dem Circular-Schreiben/ Nahmen der Prediger und Ordnung der Lieder; *Cyprian* I, 321 a.

<sup>131</sup> Vgl. Formulare, wie das allergnädigst anbefohlene Evangelisch-Lutherische Kirchen-Jubilaeum, so auf den 31 Octobr. . . . einfällt/ . . . den 24 Octobr. . . . in allen Evangelisch-Lutherischen Kirchen zuvor abzukündigen; *Cyprian* I, 298 a–299 b.

<sup>132</sup> Vgl. *Johannes Schultze*: Die Mark Brandenburg, Bd. 4. Von der Reformation bis

in den Kompetenzbereich des Königs, dessen *ius circa sacra* sich selbstverständlich auch auf die lutherischen Untertanen erstreckte.

Eine anonyme Nachricht aus Stargard (Hinterpommern) vermerkte, in der Augustinerkirche habe auch die dortige reformierte Gemeinde das Jubiläum gefeiert, die Reformierten seien zu den Festakten der Lutheraner erschienen und hätten „zugleich mit den Lutheranern/ vor die Reformation, so durch Lutherum geschehen/ GOtt gedancket“. <sup>133</sup> Indes schien die „Mitfeier“ der Reformierten nicht auf königlichen Befehl zustande gekommen zu sein, wie der Anonymus meinte, <sup>134</sup> sondern blieb ein allenfalls auf Stargard beschränktes Ereignis. Das gleichfalls anonyme „Eines Reformirten Theologi . . . gehorsamstes Memorial“ behauptete zwar, mit Schreiben vom 6. April 1717 habe die preußische Regierung von Hinterpommern den Reformierten die Teilnahme am Reformationsjubiläum „insinuirt“, <sup>135</sup> doch folgte der Bitte des reformierten geistlichen Inspektors um weitere Anweisungen keine weitere Reaktion der Regierung. Die offiziellen Dokumente lassen also den Schluß auf öffentliche Feiern der Reformierten in Brandenburg-Preußen nicht zu. Im Gegenteil sind deutliche Beweise dafür vorhanden, daß dem preußischen König die Beteiligung der Reformierten am Jubiläum unerwünscht war. Der Rat von Magdeburg, der am 15. Oktober 1717 die Regierung gebeten hatte, die Jubiläumsfeier auch für das Domkapitel, die Deutsch-Reformierten und die Kolonien anzuordnen, damit keine Disharmonie entstünde, erhielt abschlägigen Bescheid: das Domkapitel dürfe mitfeiern, den Reformierten und den übrigen Kolonien jedoch sollte dies nicht verstattet sein. Für diese sei nichts angeordnet worden, „weil sie *diversae religionis*“ seien. <sup>136</sup> Gegen eine offizielle reformierte Beteiligung am Jubiläum in Brandenburg-Preußen spricht auch die Tatsache, daß an den beiden reformierten Universitäten Duisburg und Frankfurt/Oder keine Feiern stattfanden. <sup>137</sup>

Durch königliche Verordnung war die Dauer der Jubiläumsfeier auf einen Tag beschränkt worden. Die offenbare Toleranz des Königs, nicht nur sein reformierter Standpunkt <sup>138</sup> hatten ihn dazu bewogen, seinen lutherischen Untertanen die Feier des 31. Oktober zu gestatten, der damals ohnehin auf einen Sonntag fiel. <sup>139</sup> Der Hof in Berlin feierte das Jubiläum nicht mit, und

---

zum Westfälischen Frieden (1535–1648). Berlin 1964. S. 192 f. – Vgl. auch *Schönstädt*, *Antichrist*, S. 306 f.

<sup>133</sup> Vgl. Das andere Lutherische Jubel-Fest . . . zu Stargard in Pommern; *Cyprian* I, 315 b.

<sup>134</sup> Vgl. ebd.

<sup>135</sup> Vgl. *Cyprian* I, 331 a–332 b, bes. 331 a.

<sup>136</sup> Zit. nach *Loofs*, *Die Jahrhundertfeier*, S. 56, Anm. 1.

<sup>137</sup> Vgl. *Cyprian* I, 324 b. – Zu Frankfurt/Oder vgl. *Wendland*, *Die Reformationsjubiläumsfeier*, S. 71 u. Anm. 2., 98 u. Anm. 2, 107.

<sup>138</sup> So *Loofs*, *Die Jahrhundertfeier*, S. 41.

<sup>139</sup> Vgl. *StadtA Worms*: Gäberl an Rat Worms v. 8. 4. 1717, fol. 2. – Vgl. auch Friedrich Wilhelm I. an die Magdeburgische Regierung v. 25. 1. 1717; *Cyprian* I, 300 a.



außer der in das allgemeine Kirchengebet einzufügenden Danksagung,<sup>140</sup> der Austeilung des Abendmahls und einer außerordentlichen Armensteuer<sup>141</sup> war nichts weiter offiziell verfügt worden. Loofs Meinung, der König habe damit die weitere Ausgestaltung des Jubiläums nicht weiter dekretieren wollen, leuchtet nicht recht ein. In einer Zeit, in der sich die Landesherrn auch auf die präzise Regelung innerkirchlicher Angelegenheiten und die genaue Überwachung ihrer Anordnungen verstanden, stellte man die Gestaltung von Festtagen nicht einfach ins Belieben der Geistlichkeit. Der König hat mit seinem Vorgehen vielmehr seine uninteressierte, doch tolerante Haltung gegenüber einem Fest zum Ausdruck bringen wollen, das ihm innerlich fernstand. Ihr Gedenken an die Reformation mochten die lutherischen Untertanen an einem Sonntag in den regulären Gottesdiensten feiern. Doch über die „Ordinaire Predigten“ und ein Dankgebet hinaus sollte „weiter kein solennes Fest angestellt werden.“<sup>142</sup> Diese Haltung hatte der König in Preußen bereits bei den Beratungen der Stände in Regensburg deutlich zu erkennen gegeben.

Das Verkündigungsformular bezeichnete als Festanlaß die zweihundertjährige Wiederkehr von Luthers Auftreten gegen den Ablassprediger Johannes Tetzel. Die christliche Lehre sei unter der Herrschaft des Papsttums „durch Menschen-Satzungen und Betrug sehr verdorben und verdunkelt“<sup>143</sup> gewesen. Gott habe Luther zum Widerstand erweckt, ihn befähigt und ermuntert, vor allem der römischen Lehre vom Ablass und von der Werkgerechtigkeit zu widersprechen und die biblische Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade und Glauben „durch das Evangelium an das Tageslicht zu setzen“ und gegen die Theologen der Papstkirche zu verteidigen.<sup>144</sup> Als Motivation für die Feier des Jubiläums dekretierte die königliche Abkündigung den Dank für die Erhaltung der erneuerten Lehre des Evangeliums trotz den „gefährlichen Verfolgungen und allerhand schweren Zeiten“ seit der Reformation, „ohngeachtet unser vielen Sünden und Undanckbarkeit“.<sup>145</sup> Das Dankgebet wies jedoch mit Nachdruck auf die Notwendigkeit hin, Gott für das „theure Kleinod der Reformation“ durch die Abkehr von sündhaftem Wandel und ein „recht Evangelisch-Christlich verbessertes Leben“ zu danken.<sup>146</sup> Gottes Werk erkenne man nicht nur am äußeren Wachstum der evangelischen Kirche seit der Reformation. Notwendig sei vielmehr und zu wünschen, daß die Gemeinden an „Liebe und Übung (!) der Gottseligkeit stets wachsen und zunehmen möchten“, damit die Menschen an den guten Werken den rechten Glauben erkennen.<sup>147</sup> Die beiden Grundgedanken

<sup>140</sup> Vgl. *Cyprian I*, 299 a–300 b: Auf dem/ den 31 Octobr. 1717/ oder Sonntag den XXIII. post Trin. feyerlich zu begehenden Evangelisch-Lutherischen Jubel-Fest/ ist folgendes Formular in dem ordinairn Kirchen-Gebeth mit zu gebrauchen.

<sup>141</sup> Vgl. Formulare; *Cyprian I*, 299 b.

<sup>142</sup> *StadtA Worms*: Gäberl an Rat Worms v. 8. 4. 1717, ebd.

<sup>143</sup> Formulare; *Cyprian I*, 298 b.

<sup>144</sup> Vgl. ebd., 298 b–299 a.

<sup>145</sup> Ebd., 299 a.

<sup>146</sup> Vgl. Kirchen-Gebeth; *Cyprian I*, 299 b.

<sup>147</sup> Vgl. ebd., 299 b–300 a.

Bekehrung und Besserung, und die Zurückhaltung in der antikatholischen Polemik verrieten deutlich die pietistische Beeinflussung der offiziellen preußischen Verordnungen: der Akzent lag auf pastoraler Ermahnung, nicht auf der lehrhaften Auseinandersetzung mit dem konfessionellen Gegner.

Sieht man von den Schulfeiern und den Festakten der Universitäten Halle und Königsberg<sup>148</sup> ab, die aufwendiger verliefen als die gewöhnlichen kirchlichen Feiern, so waren die lokalen Ausführungsbestimmungen für die Durchführung der Jubiläumsfeiern in Brandenburg-Preußen ganz vom Geist der königlichen Verordnung geprägt. Die Prediger des Kirchenministeriums im altmärkischen Stendal waren nur zusätzlich darauf bedacht, daß die um diese Zeit fälligen Kollekten für die Predigerwitwen angesichts der vom König verordneten Armenkollekte „keinen Abbruch leiden mögen“ und ordneten die erstere für den Verkündigungssonntag an.<sup>149</sup> Die Kollekten für die Armen hatten überall ein recht gutes Ergebnis vorzuweisen. So konnte die Stadtarmut von Stendal mit einer „doppelten Portion“ Unterstützung rechnen.<sup>150</sup> In welcher Form diese Unterstützung oft im konkreten Fall zuteil wurde, zeigte das Beispiel von Prenzlau in der Uckermark. Dort wurden vom Geld der Armenkollekte Exemplare des Neuen Testaments, des Psalters, der Sprüche Salomos, des Buches Jesus Sirach, Gesang- und Gebetbücher sowie Katechismusexemplare angeschafft und am Martinstag, der in Prenzlau jährlich als Gedenktag Luthers wie ein Aposteltag begangen wurde, vom geistlichen Inspektor unter die Armen ausgeteilt.<sup>151</sup>

Wie exakt der kirchliche „Dienstweg“ vorgeschrieben war, läßt sich am Beispiel der brandenburgischen Herrschaft Cottbus<sup>152</sup> im Gebiet der kur-sächsischen Markgrafschaft Niederlausitz zeigen. Am 25. Januar 1717 erging zunächst die Jubiläumsverordnung des Königs an das für Cottbus zuständige königlich-preußische Konsistorium der Neumark in Küstrin. Der Verordnung war ein Exemplar des Jubiläumsgebetes mit der genauen Angabe der Stelle, an der es in das gewöhnliche Kirchengebet einzubringen war, beige-

<sup>148</sup> Zur Universitätsfeier in Halle vgl. die ausführliche Beschreibung bei *Loofs*, Die Jahrhundertfeier, S. 40 ff. – Ein Abdruck des akademischen Festprogramms v. 24. 10. 1717 findet sich bei *Cyprian* II, Nr. IX (b), 45 a–47 b, die Rede Breithaupts ebd., Nr. IX (a), 37 a–45 a.

Zur Universitätsfeier in Königsberg i.Pr. vgl.: Nachricht/ wie das Jubel-Fest zu Königsberg in Preussen gefeyret worden; *Cyprian* I, 301 a–304 b, bes. 302 a ff.

<sup>149</sup> Vgl. Die im Conventu Ministerii Stendaliensis geschehene Verabredung/ wie das Jubilaum Lutheranum solle gefeyret werden/ Stendall den 13 Octob. 1717; *Cyprian* I, 318 b. – Vgl. auch: Nachricht/ wie das Jubilaum Lutheranum in Stendal und insonderheit in St. Jacobi Kirchen gefeyret worden; *Cyprian* I, 318 a.

<sup>150</sup> Vgl. Nachricht; *Cyprian* I, 319 b–320 a. – In St. Jacobi wurde z. B. die damals recht beträchtliche Summe von etwa 15 preuß. Talern gesammelt.

<sup>151</sup> Vgl. Kurtze Relation, Wie das andere Evangelisch-Lutherische Jubel-Fest . . . in der Uckermärkischen Haupt-Stadt Prentzlau/ . . . ist gefeyret worden; *Cyprian* I, 1117 b–1118 a.

<sup>152</sup> Vgl. Territorien-Ploetz. Bd. 1: Die Territorien bis zum Ende des alten Reiches. Hg. v. Georg Wilhelm Sante u. A.G. Ploetz Vlg. Würzburg 1964. S. 524.

fügt.<sup>153</sup> Das Konsistorium leitete den königlichen Befehl einschließlich Gebetsformulare weiter an den geistlichen Inspektor der Herrschaft Cottbus, Hauptpastor M. Johann Georg Loscan. Dieser schließlich ließ das Jubiläumsgebet und die königliche Konsistorialverordnung vervielfältigen und beides am 26. Mai mit einem Zirkularschreiben<sup>154</sup> den Pastoren und Diakonen seines Distriktes zukommen.<sup>155</sup>

Im Jahre 1717 wurden im Gebiet des geistlichen Distrikts Cottbus die Gottesdienste noch in deutscher und wendischer Sprache abgehalten. Dies sollte sich nach dem Jubiläum ändern. Denn der König befahl am 19. Dezember 1717 dem Inspektor, „dahin zu sehen/ daß die Wendische Sprache nach u(nd) nach ausgerottet/ und dagegen die Teutsche Sprache überall in Flor kommen solle“.<sup>156</sup> Künftig sollte in den Schulen auf dem platten Lande nur noch die deutsche Sprache, während der Gottesdienste in Stadt und Land jedoch alternierend die deutsche und die wendische Sprache Verwendung finden dürfen.<sup>157</sup> Mit dieser königlichen Vorschrift wurde also eine wichtige Errungenschaft der Reformation, die mit der wendischen Predigt die Grundlagen für die Entstehung einer wendisch-sorbischen Schriftsprache gelegt hatte, wieder rückgängig gemacht.<sup>158</sup>

Die knappen königlichen Jubiläumsinstruktionen hatten mancherorts den Eindruck erweckt, als habe der König über das vorgeschriebene Festgebet hinaus die konkrete Durchführung des Festes „dem Clero überlassen“.<sup>159</sup> Das Kirchenministerium der damals schon preussischen und zu Hinterpommern und Kammin gehörigen Stadt Stettin<sup>160</sup> verfuhr nach dem Grundsatz, daß alles erlaubt, was nicht ausdrücklich verboten sei, und gestaltete das Fest weitgehend nach den im Jahre 1617 von Herzog Philipp II. von Pommern erlassenen Instruktionen.<sup>161</sup> Vor allem beging man wie 1617 zum gleichen Termin und fast auf die gleiche Weise ein feierliches Fest am königlichen Gymnasium Carolinum zu Stettin.<sup>162</sup> Besondere Bibeltexte wie 1617 wurden allerdings nicht vorgeschrieben.

Dies tat man um so ausführlicher in dem inzwischen ebenfalls preussisch gewordenen Herzogtum Magdeburg, wo man wie im zugehörigen Fürstentum Halberstadt der Meinung war, die Wahl der Predigttexte könne „arbi-

<sup>153</sup> Vgl. Nachricht von Cottbus; *Cyprian* I, 321 a.

<sup>154</sup> Vgl. den Abdruck bei *Cyprian* I, 322 a–323 a.

<sup>155</sup> Vgl. Nachricht von Cottbus; *Cyprian* I, 321 a–b.

<sup>156</sup> Ebd., 323 b.

<sup>157</sup> Vgl. ebd.

<sup>158</sup> Vgl. Territorien-Ploetz, Bd. 1, S. 499.

<sup>159</sup> Vgl. Relation von demjenigen/ was bey dem zweyten Jubel-Feste . . . Anno 1717 in der Stadt Stettin/ und in dem Stettin(ischen) Synodo vorgegangen; *Cyprian* I, 312 a.

<sup>160</sup> Im preussischen Teil Vorpommerns, dem später (Alt-)Vorpommern genannten Gebiet bis zur Peene, das 1720 endgültig preussisch wird.

<sup>161</sup> Vgl. Schönstädt, Antichrist, S. 30 f.

<sup>162</sup> Vgl. die Beschreibung des Festes bei *Cyprian* I, 312 b–313 b. Die Reden des Rektors Michael Friedrich Quadius und D. Johann Samuel Herings finden sich bei *Cyprian* II, Nr. XIX. XX, 104 a–109 b. 109 a–113 b.

trair“ bleiben, weil keine besonderen Bibeltexte vorgeschrieben worden waren.<sup>163</sup> Regierung und Konsistorium von Magdeburg bestimmten als Text für die Vormittagspredigt das Gleichnis von den fünf törichten und fünf klugen Jungfrauen (Mt 25,1–13), dessen Auslegung man den Pfarrern auf das genaueste vorschrieb.<sup>164</sup> Die Magdeburger Anweisung brachte zunächst zum Ausdruck, daß die Stelle auf die Endzeit zu deuten sei, „in der wir leben“. Von der Nähe des Jüngsten Tages erhielt der Text nach Meinung der Magdeburger Konsistorialen seine aktuelle Deutung: Der Bräutigam ist Christus, der zum ewigen himmlischen Hochzeitsmahl kommt. Die törichten Jungfrauen sind Christen, die glauben, sie könnten sich aus eigener Kraft bekehren und durch gute Werke Vergebung ihrer Sünden und Rechtfertigung erlangen, ohne die keine Teilnahme am himmlischen Mahl möglich ist. Die klugen Jungfrauen sind diejenigen, die ihre Rechtfertigung nur der Kraft des Evangeliums und dem rechtfertigenden Glauben an das Verdienst Christi zuschreiben. Die Notwendigkeit dieses (durch das Öl in den Lampen bededeuteten) Rechtfertigungsglaubens als Vorbedingung ewiger Seligkeit hat Luther durch sein Wirken aus Gottes Wort wieder herausgearbeitet. Wegen der unmittelbaren Nähe des Jüngsten Gerichtes durch den himmlischen Bräutigam kommt es jetzt darauf an, die Gläubigen auf die Wichtigkeit dieser Errungenschaft der Reformation für das christliche Leben mit Nachdruck hinzuweisen. Die bloße Kenntnis der durch Luther klargestellten Lehre reicht jedoch nicht aus. Auch die wahren Christen müssen sich immer wieder um den rechten Glauben bemühen, da andernfalls „nicht nur die thörichten/ sondern auch die sonst klugen Jungfrauen/ so leicht können eingeschläffert werden . . . wovon/ leider! in den verflossnen zwey hundert Jahren mehr als zu viel Exempel zu finden an Lehrern und Zuhörern“.<sup>165</sup>

Die deutlich von pietistischem Geist getragene Ermahnung zu Bekehrung und Besserung sollte auch in den Predigten der Nachmittagsgottesdienste fortgesetzt werden. Aufgeklärt über den Charakter der wahren Kirche sollten die Gläubigen auf der Grundlage von Ps 80,15.16 darüber belehrt werden, daß Gottes Heimsuchung der Kirche und jedes Gläubigen nicht nur Strafe für begangene Sünden sondern auch barmherzige Annahme sei, wenn die Menschen sich zu Christus bekehrten und „in ihm sich erneuern lassen“. Weder die frühere Verfälschung der rechten Lehre noch die falsche Sicherheit und Heuchelei vieler Lehrer und Gemeinden sollten künftig einer „Gott gefälligen Bekehrung und Erbauung“ der Christen hinderlich sein dürfen.<sup>166</sup> Nicht die lehrhafte polemische Auseinandersetzung mit dem katholi-

<sup>163</sup> Vgl. *Loofs*, Die Jahrhundertfeier, S. 41, Anm. 1.

<sup>164</sup> Vgl. Texte/ so auf den 31 Octobr. . . . in diesem 1717 Jahre/ wegen des zum andernmal zu feyrenden hundertjährigen Evangelisch-Lutherischen Kirchen-Jubilaei, im Herzogthum Magdeburg zu erklären; *Cyprian* I, 310 a–311 b. – Vgl. ferner: Geheimer Rat und Kons. Magdeburg an Rat Magdeburg v. 23. 8. 1717; *Cyprian* I, 300 a–300 b. – Rat Magdeburg an Ministerium Magdeburg v. 4. 9. 1717; *Cyprian* I, 300 a–301 b.

<sup>165</sup> Texte; *Cyprian* I, 310 b.

<sup>166</sup> Vgl. ebd., 311 b.

schen Gegner sollte also in Magdeburg im Mittelpunkt der Jubiläumspredigt stehen, sondern die Hebung des sittlichen Niveaus charakterisierte hier wie oft in Brandenburg-Preußen die offiziellen Anordnungen.

In der Grafschaft Mark, deren weitgehend lutherischer Konfessionsstand von 1609 durch den Religionsrezeß von 1672 fixiert worden war, wurde am 13. Juli 1717 auf der jährlichen Provinzialsynode, die in Schwerte/Ruhr stattfand, die „Provincial-Confession“ der Grafschaft Mark nicht „wie sonst bräuchlich“ verlesen. Stattdessen wurde von den Deputierten wegen des vom preußischen König gestatteten Jubiläums der Reformation einmütig beschlossen, „das alle H. H. Prediger denen *libris Symbolicis de novo* unterschrieben und zu denselben und darin enthaltenen lehre mit hertz und mund nochmahls bekennen u. sie solche in Ihren Kirchen u. gemeinen rein und unverfälscht, wie sie es dermaleins vor Gott gedencken zu verantworten, lehren und predigen sollen u. wollen“.<sup>167</sup> Die Synodalen hatten diesen Beschluß in ihren Predigerklassen, die sich gebietsmäßig ungefähr mit den dreizehn märkischen Ämtern deckten,<sup>168</sup> durchzusetzen und dadurch Sorge zu tragen, daß binnen sechs Wochen die Unterschriften der ihnen unterstehenden Geistlichen unter die von der Synode bestimmte Subskriptionsformel<sup>169</sup> dem geistlichen Inspektor der Grafschaft Mark Heinrich Wilhelm Emminghaus zugeleitet wurden.<sup>170</sup> Vor dem 31. Oktober sollte außerdem wegen Durchführung der königlichen Jubiläumsverordnung ein Konvent in jeder Klasse abgehalten und „de modo deliberiret werden“.<sup>171</sup> Die Durchführung der Jubiläumsfeier war also im Rahmen der königlichen Verordnung jeder Klasse freigestellt geblieben. Die erhaltenen Nachrichten sind jedoch so spärlich,<sup>172</sup> daß angenommen werden kann, die Feiern seien in der Mark so schlicht verlaufen, wie allenthalben entsprechend der Intention des Königs in den Gemeinden Brandenburg-Preußens.

Im Herzogtum Kleve befanden sich die Lutheraner in der absoluten Minderheit. In der Mehrzahl gehörten die Räte der klevisch-preußischen Regierung dem reformierten Bekenntnis an, und die Katholiken „machten doch so

<sup>167</sup> Vgl. Acta Synodi 1717, § 1: „Anno 1717 den 13ten Julij“. In: Die evangelisch-lutherische Kirche in der Grafschaft Mark. Verfassung, Rechtsprechung und Lehre. Kirchenrechtliche Quellen von 1710 bis 1800. Vorb., durchgearb. u. komment. v. Walter Göbell. Bd. 1. Acta Synodalia von 1710 bis 1767. Beihefte zum Jahrbuch des Vereins f. Westfälische Kirchengeschichte. Hg. v. Wilhelm Rahe. 5. Bethel/Bielefeld 1961. S. 52–54.

<sup>168</sup> Zur Kirchenverfassung der Grafschaft Mark vgl. Göbell, Bd. 1, S. XIV ff; hier bes. S. XIV. XXXIX. (Anm. 8 ff.).

<sup>169</sup> Abgedruckt bei *Cyprian* I, 327 a–328 b; vgl. auch ebd., 1061 b.

<sup>170</sup> Vgl. Göbell, Bd. 1, S. 54. – Die vollständige Liste der Unterschriften des märkischen Pfarrkörpers vgl. bei *Cyprian* I, 328 a–331 b.

<sup>171</sup> Vgl. Acta Synodi 1717, N(ota); Göbell, Bd. 1, S. 58.

<sup>172</sup> Vgl. Jb. d. Vereins f. Westf. Kirchengeschichte. 10. 1908. S. 126 ff. – Zu Wetter/Ruhr vgl. Das Conventbuch des classicus Wetterensis, 2. Sept. 1717. In: Jb. d. Vereins f. Westf. Kirchengeschichte. 6. 1904. S. 103. – Zur Schulfeier in Unna vgl. *Cyprian* I, 1002 b. – Hingewiesen sei an dieser Stelle auch auf Soest und Lippstadt, wo Schulfeiern stattfanden; *Cyprian* I, 1002 a–1004 b. 989 a–b. 995 a–b.

wol in den Städten/ als auf dem Lande durchgehends den grössesten Hauffen aus“.<sup>173</sup> Über eine Jubiläumsfeier in den vierzehn lutherischen Gemeinden des Herzogtums<sup>174</sup> ist außer der Tatsache, daß sie stattgefunden haben, nichts näheres überliefert. Die Durchführung der königlichen Instruktion darf jedoch aufgrund einer bei Cyprian überlieferten Meldung des klevischen geistlichen Inspektors Kayser als sicher angenommen werden. Zwar behauptete Cyprian, Kayser habe ihm nach Gotha berichtet, „daß die Reformirten Theologen so wohl in dortigen Quartieren/ als durch gantz Holland/ am Sonntag/ da wir das Fest gefeyret/ GOTT vor die Reformation in ihren Predigten fleißig gedancket/ und Lutheri rühmlich gedacht“,<sup>175</sup> doch müßten solche Behauptungen über reformiertes Luthergedenken am Niederrhein erst näher untersucht werden. Offiziell haben die Reformierten Kleves sicher nicht mitgefeiert.

Einem schon Cyprian nur im Manuskript bekannten Bericht<sup>176</sup> zufolge feierte man in Minden, der Hauptstadt des gleichnamigen Fürstentums, das Jubiläum abweichend von der königlichen Verordnung am 31. Oktober und 1. November 1717, im damals noch reichsfreien Stift Herford dagegen auf Anordnung der Äbtissin Charlotta Sophia von Kurland nur am 31. Oktober.<sup>177</sup> Daß in der umliegenden Grafschaft Ravensberg mit der Stadt Herford zum gleichen Termin gefeiert wurde, ist anzunehmen, da beide seit dem Klever Erbvergleich (1666) endgültig Brandenburg-Preußen zugefallen waren. Im ebenfalls noch reichsfreien Stift Quedlinburg, das seit dem 17. Jahrhundert keine wirkliche Selbständigkeit mehr besaß und dessen Schutzvogtei seit 1698 bei Brandenburg-Preußen lag, orientierte man sich wie im Jahre 1617 an den kursächsischen Festplänen.<sup>178</sup> Äbtissin Marie Elisabeth von Holstein-Gottorf konnte das *ius episcopale* jedoch nur für die acht Kirchen der Stadt Quedlinburg geltend machen und das Jubiläum dort vom 31. Oktober bis zum 2. November feiern lassen. Im stiftischen Umland dagegen wurde das Fest nur am 31. Oktober begangen.<sup>179</sup>

Nach preußischem Festtermin und den Festplänen Brandenburg-Preußens richteten sich auch die Grafen von Stolberg-Wernigerode, obwohl sie im Me-

<sup>173</sup> Vgl. Nachricht von denen Evangelisch-Lutherischen Gemeinden im Herzogthum Cleve; *Cyprian* I, 324 b.

<sup>174</sup> Lutherische Gemeinden existierten in den Städten Kleve, Wesel, Emmerich, Rees, Schermbeck, Dinslaken und Isselburg und in den Dorfgemeinden Götterswickershamm, Hünxe, Gahlen, Hiesfeld, Drevenack, Hamminkeln u. Ringenberg/Spellen. In Duisburg hat also keine lutherische Gemeinde bestanden.

<sup>175</sup> Eines Reformirten Theologi . . . gehorsamstes Memorial; *Cyprian* I, 332.

<sup>176</sup> Vgl. Kurtze Historis(che) Nachricht / wie das andere Lutheris(che) Reformations-Jubilaem zu Minden an der Weser . . . gefeyret worden (Ms.); *Cyprian* I, 1061 b.

<sup>177</sup> Vgl. Copia der Verordnung . . . wegen des Jubilaei; *Cyprian* I, 816 a–b, bes. 816 a.

<sup>178</sup> Vgl. die „Anordnung“ des Stiftskapitels bei *Cyprian* I, 810 a–814 b.

<sup>179</sup> Vgl. Erzählung; *Cyprian* I, 814 a.

diatisierungsrezeß von 1714 ein eigenes Konsistorium erhalten hatten.<sup>180</sup> Das Intimationsformular<sup>181</sup> der Stolberger Grafen und das Stolbergische Festgebet<sup>182</sup> sind bis auf sprachliche Details identisch mit den entsprechenden preußischen Verordnungen vom 25. Januar 1717. Eine eigene Instruktion für den Superintendenten und die Stolbergischen Prediger mit näheren Anweisungen und den Bibeltexten für die Predigten erschien dagegen zusätzlich am 15. Oktober 1717.<sup>183</sup>

Zeichneten sich die Jubiläumsfeiern Brandenburg-Preußens ganz im Sinne des Königs durch Bescheidenheit und Maß aus, so nahmen sie im albertinischen und ernestinischen Sachsen einen recht aufwendigen Verlauf. Jubiläen dieser Art waren in Sachsen nichts außergewöhnliches. Das Jubiläum der Übergabe der Augsbургischen Konfession wurde sogar mitten im Dreißigjährigen Krieg mit einem Triduum feierlich begangen. Ebenso war im albertinischen Sachsen seit 1668 die jährliche Feier des Reformationstages am 31. Oktober üblich geworden. Man konnte also im Jahre 1717 auf frühere Festpläne zurückgreifen, und in Kursachsen sollte dies um so wichtiger werden, als vom katholischen Landesherrn keinerlei Engagement für das Reformationsjubiläum zu erwarten war. Nach seiner Konversion im Jahre 1697 hatte Kurfürst Friedrich August I. den Ständen feierlich versichern müssen, daß die Religionsangelegenheiten weiter im herkömmlichen Sinne vom Geheimen Rat und vom Oberkonsistorium in Dresden geregelt wurden. So konnte die oberste Kirchenbehörde die Tradition der dreitägigen Feier ungehindert fortführen und orientierte sich an den Verordnungen für das Jahr 1617. Bei den Beratungen über den Festverlauf an der Universität Wittenberg ließ der Vizeprorektor verlauten, „es würde damit gehalten wie vor 100 Jahren“.<sup>184</sup>

Im Gegensatz zu den Anordnungen des Königs in Preußen erschienen die offiziellen Anordnungen in Kursachsen recht spät. Vom 8. September 1717 sind sowohl die (ungedruckten) kurfürstlichen Verordnungen für das Leipziger Konsistorium<sup>185</sup> und die Universität Wittenberg<sup>186</sup> datiert, als auch die

<sup>180</sup> Vgl. Christian Ernst v. Stolberg-Wernigerode an Superintendent Johann Heinrich Gutjahr v. 15. 10. 1717; *Cyprian* I, 529 a–b.

<sup>181</sup> Vgl. Formular; *Cyprian* I, 530 a–b.

<sup>182</sup> Vgl. Gebeth; *Cyprian* I, 530 b–531 b.

<sup>183</sup> Vgl. INSTRUCTION, Wie das Jubilaeum wegen der Reformation Lutheri in Unserer Graffschafft Wernigerode auf den 31 Octobr. dieses 1717 Jahres gehalten werden soll; *Cyprian* I, 531 a–532 a.

<sup>184</sup> Zit. nach *Loofs*, Die Jahrhundertfeier, S. 20.

<sup>185</sup> Ein nicht weiter bezeichneter Einblattdruck aus dem frühen 19. Jhd.(?) ist textlich identisch mit der Verordnung für das Stift Meißen v. 8.9.1717; *Cyprian* I, 186 a–b: Befehl Herrn Friderici Augusti, Königs in Polen und Churf. zu Sachsen, auch Anordnung, wie es bey dem in stehenden Evangelischen Jubilaeo und Danck-Feste Anno 1717 im Churfürstenthum Sachsen, auch incorporirten und andern Landen bey dem öffentlichen Gottes-Dienste gehalten werden solle, den 8. Sept. Anno 1717 nebst Beylagen sub Lit. A. B. C. D. – Die Angabe des Datums der Verordnung für das Stift Meißen (*Cyprian* I, 186) „28. Sept. An. 1717“ dürfte falsch sein. – A–D bezeichnen die einzelnen Verordnungen, s. unten.

Instruktion des Oberkonsistoriums,<sup>187</sup> die mit der Intimationsformel, dem Jubiläumsgebet und den vorgeschriebenen Bibeltexten für die Festpredigten die offizielle gedruckte Festverordnung bildete, die in formaler Hinsicht der von 1617 bis in einzelne Formulierungen weitgehend angeglichen wurde. Das Jubiläum sollte am Sonntag zuvor in allen Kirchen des Landes öffentlich abgekündigt werden. Die Form der Abkündigung war wie 1617 vorgeschrieben.<sup>188</sup> Am Vorabend sollte das Fest eingeläutet, Vesper gesungen und Gelegenheit zur Beichte gegeben werden. Drei Festtage, von Sonntag, dem 31. Oktober, bis Dienstag, dem 2. November, mit je zwei Predigtgottesdiensten und Abendmahlsfeiern wurden angeordnet. Auf dem Lande sollte nur bei Predigermangel am zweiten und dritten Feiertag gestattet sein, einen Gottesdienst am Vormittag zu halten und den am Nachmittag durch eine Betstunde mit Kinderlehre zu ersetzen. Während der Gottesdienste war nach dem allgemeinen Kirchengebet und an Stelle des damals noch üblichen „Kriegsgebetes“ ein eigens für das Fest verfaßtes Gebet<sup>189</sup> zu verlesen. Handel und Gewerbe waren während der Feiertage verboten und die Teilnahme am Gottesdienst wurde zur verbindlichen Pflicht gemacht.<sup>190</sup> Statt polemischer Angriffe auf die Römische Kirche sollten die Prediger darauf achten, daß „vielmehr bey allen das Absehen auf den GOtt schuldigen Danck und Preiß/ vor die seiner Kirchen durch die Reformation verliehene grosse Wohlthat/ nebenst inbrünstiger Anruffung/ um deren fernere Beybehaltung gerichtet werde“.<sup>191</sup> Im Unterschied zur Verordnung von 1617 wurde ein generelles Publikationsverbot für PredigtDispositionen und unzensierte Predigten ausgesprochen.<sup>192</sup> Im Jahre 1617 konnten wenigstens noch die Promovierten ihre Predigten ohne Erlaubnis drucken lassen, das Preßverbot für die übrigen wurde mit dem niedrigen Bildungsstand der Nichtpromovierten begründet. 1717 hatten auch die Professoren und Doktoren der Theologie ihre Predigtkonzepte dem Oberkonsistorium zur Begutachtung vorzulegen. Polemikverbot und Zensurmaßnahmen wurden aber nicht nur wegen des katholischen Landesherrn erlassen,<sup>193</sup> sondern zählten zu den noch in Regensburg mit dem Kaiser vereinbarten Schutzmaßnahmen.

<sup>186</sup> Ein fast gleichlautendes Schreiben der kurf. Kanzlei, abgedruckt bei *Loofs*, Die Jahrhundertfeier, S. 29.

<sup>187</sup> Anordnung / wie es bey dem instehenden Evangelischen Jubileo und Danck-Feste 1717 im Chur-Fürstenthum Sachsen/ auch incorporirten und andern Landen / beym öffentlichen Gottesdienste gehalten werden soll; *Cyprian* I, 93 a–b.

<sup>188</sup> Vgl. Formula, wie auf den 22 Sonntag nach Trinitatis das instehende Evangelische Jubel- und Danck-Fest dieses Jahres nach geendigten Predigten / und geschehener Ablesung derer Gebethe / von allen Cantzeln soll intimiret und verkündigt werden; *Cyprian* I, 93 a–94 b.

<sup>189</sup> Vgl. Gebeth / so an denen Tagen des Evangelischen Jubel- und Danck-Fests / im Jahr 1717 / nach einer jeden Predigt soll abgelesen werden; *Cyprian* I, 94 a–96 b.

<sup>190</sup> Vgl. Anordnung; *Cyprian* I, 93 a–b.

<sup>191</sup> Befehl; *Cyprian* I, 186 b.

<sup>192</sup> Vgl. Anordnung; *Cyprian* I, 93 b.

<sup>193</sup> So *Loofs*, Die Jahrhundertfeier, S. 29–30.



Die Intimationsformel nannte als Festanlaß die zweihundertjährige Wiederkehr des Tages, „da der Grund-gütige GOTT in diesem Chur-Fürstenthum und Landen das Licht des heiligen Evangelii zu hellem Glantz und Scheine/ vermittelt des Diensts seines treuen Knechts/ D. Martini Lutheri, wieder zu befördern angefangen hat“. <sup>194</sup> Befehlsgemäß wurde also jegliche direkte anti-katholische Polemik vermieden. Auch das Jubiläumsgebet war in einem durchaus gemäßigten Ton abgefaßt: man dankte Gott für die Wiederbringung des Evangeliums durch sein auserwähltes Werkzeug Martin Luther, die Reinigung der Lehre und deren Erhaltung trotz den Angriffen der inneren und äußeren Feinde des Evangeliums, die vom Teufel initiiert die Kirche in den letzten zweihundert Jahren bedrohten. <sup>195</sup> Dennoch waren Anspielungen auf die wegen der Konversion des Landesherrn und anderer sächsischer Fürsten von den Konsistorialen als durchaus prekär empfundene Lage der lutherischen Kirche Kursachsens wohl nicht zu vermeiden: Die evangelische Kirche ist die kleine Herde (Lk 12,32) und erscheint nach außen „wie ein Häuslein im Weinberge/ wie eine Nacht-Hütte in dem Kürbis-Garten/ wie eine verheerte Stadt“. <sup>196</sup> Gott als Herr der nur ihm vertrauten, auf Christus den Felsen gegründeten wahren Kirche möge sie „bis zu dem nun immer mehr herannahenden Jüngsten Tage“ getreu seinen Verheissungen vor der Zerstörung durch den Satan retten. <sup>197</sup>

Wie im Jahre 1617 wurden besondere Bibeltexte für die Festpredigten vorgeschrieben: für Sonntag die gewöhnlichen Perikopen Mt 22,15–22 und Phil 3,17–21 oder statt dieser 2 Petr 1,19 und Kol 1,3–6, für Montag Ps 46,2–6 und Lk 12,32 und schließlich für Dienstag 1 Tim 6,12–16 und Jo 17,17. <sup>198</sup> Die Auslegung von Dan 11,36 ff. auf das Papsttum als den apokalyptischen Weltyrannen und von Off 14,6.7 auf Luther als den endzeitlichen Gottesboten wurde also 1717 nicht mehr ausdrücklich vorgeschrieben. Gleichwohl darf aus dieser Tatsache keineswegs gefolgert werden, daß der Geist der Zeit ein anderer geworden war. Valentin Ernst Löscher rechnete zwar zu den Tugenden eines christlichen Theologen *modestia* und *studium pacis*, <sup>199</sup> doch verbot ihm sein orthodoxes an Bibel und reformatorischer Geschichtstradition geschultes Weltbild, auf die überlieferte Deutung dieser Bibelstellen zu verzichten. Einem gebildeten und geübten Prediger wie ihm bot sich genügend Gelegenheit, an Hand auch der offiziell verordneten Texte die klassischen *dicta probantia* über das Papsttum auszubreiten. In seiner ersten, später auch gedruckten Jubelpredigt <sup>200</sup> erklärte er ausdrücklich, es sei nicht

<sup>194</sup> Formula; *Cyprian* I, 94 a.

<sup>195</sup> Gebeth; *Cyprian* I, 94 a–95 a.

<sup>196</sup> Ebd., 95 b.

<sup>197</sup> Vgl. ebd.

<sup>198</sup> Vgl. Texte / die in denen Predigten an dem instehenden Evangelischen Jubel- und Dank-Feste im Churfürstenthum Sachsen / auch denen incorporirten und andern Landen sollen abgehandelt werden; *Cyprian* I, 96 a–97 b.

<sup>199</sup> Vgl. *F. August Tholuck*: Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts. Hamburg-Gotha 1852. S. 309.

<sup>200</sup> Vgl. D. Valentin Ernst Löschers/ Superintendentens zu Dresden/ Fünff Jubel-Pre-

seine Absicht, jemand zu beleidigen, der Glied der Römischen Kirche sei, doch der Wahrheit zuliebe müsse auch heute deutlich gemacht werden, daß das römische Papsttum die Weissagungsfiguren der Offenbarung des Johannes über die Babylonische Hure erfülle.<sup>201</sup> Mit der Forderung, die antikatholische Polemik gemäß den Bestimmungen des Westfälischen Friedens und des Jüngsten Reichsabschiedes zu unterlassen, schien also der Superintendent von Dresden in der gleichen Weise überfordert zu sein, wie sein jesuitischer Gegenspieler Kraus sich der gehässigen Angriffe auf die Protestanten nicht enthalten konnte.

Auf den orthodox-lutherischen Lehrkörper der Universität Wittenberg suchte der Kurfürst ebenfalls mit aller Entschiedenheit mäßigend einzuwirken. In dem bereits erwähnten Schreiben vom 8. September wurde der Theologischen Fakultät die Möglichkeit einer eigenen akademischen Feier eingeräumt und die Veranstaltung einer Disputationsreihe gestattet. Doch sollten die übrigen Fakultäten von den Feierlichkeiten nicht ausgeschlossen werden. Im Gegensatz zu den etwa gleichlautenden kurfürstlichen Verordnungen aus dem Jahre 1617 wurde jedoch jetzt ausdrücklich verfügt, die Professoren und Promovenden hätten in ihren mündlichen und schriftlichen Äußerungen „gebührende moderation und Bescheidenheit zu gebrauchen, damit die der Augsbургischen Confession nicht zugethane und im Römischen Reich tolerirte übrige Glaubens-Verwandte durch anzügliche Expressiones und Invecativen . . . auch bey dieser Gelegenheit keineswegs angegriffen und ungebührlich tractiret“ würden.<sup>202</sup> Da im Zusammenhang mit der Vorbereitung des Jubiläums an der Universität zu erwarten war, daß der Lehrkörper wie vor einhundert Jahren die Theologen und Kirchenministerien im Reich und im evangelischen Ausland ebenfalls zur Feier des Jubiläums auffordern würde, schrieb der Kurfürst der Fakultät vor, die offiziellen Mitteilungsschreiben an die auswärtige Geistlichkeit und die Einladungsprogramme für die akademische Feier ebenfalls „mit Theologischer Prudenz und behörigem Glimpf abzufassen“.<sup>203</sup>

Die Theologische Fakultät versandte am 20. September die mit kurfürstlicher Erlaubnis gedruckte, von den Professoren Caspar Löscher, Gottlieb Wernsdorf, Martin Chladny und Georg Friedrich Schröer unterzeichnete „Epistola invitatoria“.<sup>204</sup> Das Schreiben vermied erwartungsgemäß allzu gro-

---

digten/ so er in der Kirche zum H. Creutz daselbst am 28. und 31sten Octobr. 1. 2. und 4ten Nov 1717. gehalten/ So gut dieselben haben nachgeschrieben werden können. (o. O., 1717).

<sup>201</sup> Vgl. *Blanckmeister*, *Der Prophet*, S. 78.

<sup>202</sup> Zit. bei *Loofs*, *Die Jahrhundertfeier*, S. 29.

<sup>203</sup> Ebd.

<sup>204</sup> Vgl. *Ordinis Theologorum in Academia Wittenbergensi Epistola Invitatoria ad Universos Dominos Theologos, et Ecclesiarum Evangelicarum Ministros, tum in incluta Germania, tum aliis quoque in Regnis et Provinciis, de JUBILAEO LUTHERANO sub finem Octobris et initium Novembris solenniter celebrando, amice scripta; Cyprian II, Nr. V, 19 a–21 b.* – Bereits der Titel erweist die auffallende Übereinstimmung mit dem Exemplar aus dem Jahre 1617.

be Ausfälle gegen die Katholiken. Gleichwohl sahen sich die auf den Besitz der absoluten Wahrheit pochenden Wittenberger außerstande, ein milderes Urteil über die Römische Kirche zu fällen als ihre Kollegen im Jahre 1617. Das Schreiben, das in aller Öffentlichkeit die orthodox-lutherische Meinung über die katholische Kirche darlegte, verdient darum besondere Beachtung:

Die wahre Kirche ist die evangelisch-lutherische, die in ungebrochener Kontinuität zu der durch Christus und die Apostel gestifteten Kirche des Neuen Bundes steht. Zur Zeit der Reformation lag die gleiche geistig-geistliche Finsternis über der Christenheit wie zur Zeit der Geburt Christi über dem alttestamentlichen Bundesvolk: „Quanta enim, sub Papatu, ignorantia mentes occuparat, quanta corruptio mores infecerat, quanta superstitio in cultu regnabat, quanta denique servitus cervices nostras premebat!“<sup>205</sup> Doch Gott erweckte Martin Luther, der vor allem „per assiduam Scripturae meditationem“ das Licht des Evangeliums entzündete und der zuvor verdeckten Wahrheit der christlichen Lehre wieder zur Geltung verhalf. Wie Johannes der Täufer verkündete er Buße und Glauben an das Evangelium. Als der (dritte) Elias (der Endzeit) „justo pro veritate caelesti ardore exarsit, sacrificulosque Pontificios, cum suis superstitionibus, ejecit“. Als Moses des Neuen Bundes „nos, majoresque nostros, ex Aegypto Papistica eduxit“.<sup>206</sup> Durch seinen Rückgang auf die biblische Offenbarung gab Luther Kirche und Gesellschaft jene Ordnung nach dem Evangelium zurück, die sie seit der Apostelzeit verloren hatten: „Magistratui ergo auctoritatem: Clero conjugium: Laicis calicem consecratum, omnibus Christianis usum Bibliorum non impeditum, una cum dulcissima libertate, restituit“.<sup>207</sup> Wie die Juden nach ihrer Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei Gott am Schilfmeer für die Errettung aus der Hand Pharaos gedankt und nach der Reinigung des Tempels unter Judas Makkabäus ein Freudenfest gefeiert hätten, müßten die Christen „illud emendatae per LUTHERUM religionis beneficium, quo nunc per integra DVO SECUA fruimur, dignis laudibus praedicare“.<sup>208</sup> Wenn man das Jubiläum wie in Kursachsen und Wittenberg in diesem Sinne begehen wolle, sei das zu begrüßen, stünde aber jedem frei. Wenn jemand dem kursächsischen Beispiel nicht folgen wolle, „dissonantia Jubili non dissolvat consonantiam fidei“.<sup>209</sup>

Mit diesem offiziellen Dokument hatten die Wittenberger Theologen Maßstäbe gesetzt und die Anordnungen der kursächsischen Regierung geschickt unterlaufen. Der Antichrist fehlte in der Charakteristik der Kirche vor Luther – gewiß. Indes war die Intention der führenden Lutheraner, dem konfessionellen Gegner die Christlichkeit und den Besitz der Wahrheit radikal abzuspochen und ihm damit auch ohne die (verbale) Identifikation mit dem Antichristen das Anti-Christentum de facto zu attestieren, die gleiche

<sup>205</sup> Ebd., 19 a.

<sup>206</sup> Ebd., 20 a.

<sup>207</sup> Ebd., 19 b.

<sup>208</sup> Ebd., 20 a.

<sup>209</sup> Ebd., 20 b.

geblieben wie im Jahre 1617. In dieser Hinsicht war der Geist der Zeit kein grundlegend anderer geworden. Was in Brandenburg-Preußen der Respekt vor dem reformierten Herrscherhaus verbot, war den Wittenberger Professoren in ihrer Streitsucht möglich. Die Polemik machte hier auch vor den Reformierten nicht halt. Eifersüchtig auf jeden, der den lutherischen Wahrheits- und Führungsanspruch nicht anerkannte, ließ die Fakultät verlauten: „Eant Zuinglio-Reformati, et omnem piae repurgationis gloriam sibi unis, solisque, vindicent“.<sup>210</sup> Das Programm, das die akademischen Festakte in Wittenberg ankündigte<sup>211</sup> und das des Leipziger Rektors für die Jubiläumsfeiern an der zweiten kursächsischen Landesuniversität<sup>212</sup> waren im gleichen Ton verfaßt wie die „Epistola invitatoria“. Doch überbot das Leipziger Programm an manchen Stellen in der Schärfe der Formulierung noch das Wittenberger Schreiben. Das Jahr der Eröffnung der Reformation wurde gewissermaßen als Ausgangspunkt einer neuen Zeitrechnung bestimmt, als man das Programm „Anno a CHRISTO nato MDCCXVII. Antichristo manifestato CC“ veröffentlichte.<sup>213</sup>

Den kursächsischen Anordnungen zufolge wurde das Reformationsjubiläum auch in den übrigen albertinischen Territorien feierlich begangen. Im Markgrafentum Oberlausitz wurde das Jubiläum zum ersten Male angeordnet, weil die Lausitzen im Jahre 1617 noch der böhmischen Krone unterstanden und erst 1635 Kursachsen einverleibt wurden. Über die entsprechend prunkvollen Feiern in Zittau, wo das Fest offiziell erst am 24. Dezember beendet wurde, existiert ein umfangreicher und ausführlicher Bericht,<sup>214</sup> ebenso über die gleichfalls aufwendigen Feiern in Löbau<sup>215</sup> und Baudissin.<sup>216</sup> Weitgehend nach kursächsischem Muster feierte man auch in dem seit 1570 kursächsischen Anteil der Grafschaft Mansfeld.<sup>217</sup>

<sup>210</sup> Ebd., 20 a.

<sup>211</sup> Vgl. INTIMATIO JUBILAEI EVANGELICI SECUNDI In toto Electoratu Saxonico et vicinis provinciis bono cum Deo proximis diebus celebrandi, publicata ab ACADEMIA WITTEBERGENSI; *Cyprian* II, Nr. IV, 16 a–18 b; vgl. auch *Cyprian* I, 109 a–110 b. – Zur akademischen Jubiläumsfeier vgl. auch *Cyprian* I, 139 a–150 b und *Loofs*, Die Jahrhundertfeier, S. 19–42.

<sup>212</sup> Vgl. Rector Academiae Lipsiensis SECVLARE SACRVM in honorem DEI T(ER) O(PTIMI) M(AXIMI) ob Ecclesiam diui Lutheri ministerio in Saxonia nostra instauratam, positus ante hos ducentos annos auspaticissimi operis initiis benigneque a DhVC nobIs ConserVataM salutarem doctrinam d. XXXI. Octobris et seqq. diebus solemnii ritu celebrandum indicit. (1717); *Cyprian* II, Nr. III, 13 a–16 b; vgl. auch *Cyprian* I, 107 b–109 a. – Zur akademischen Jubiläumsfeier vgl. auch *Cyprian* I, 115 a–139 b.

<sup>213</sup> Vgl. *Cyprian* II, Nr. III, 16 b.

<sup>214</sup> Vgl. GaVDIVM ZITtae eLapso seCVLo, das ist: Historische Nachricht/ mit was vor Ceremonien und Freudens-Bezeugungen Anno 1717 . . . das andere grosse Evangelis(che) Lutheris(che) Jubilaeum . . . in der Stadt Zittau/ im Marggrathum Ober-Lausitz ist celebriret worden; *Cyprian* I, 150 a–165 b.

<sup>215</sup> Vgl. Das bey dem andern Evangelischen Jubilaeo . . . jubilirende und GOTT preisende Löbau/ In Ober-Lausitz; *Cyprian* I, 166 a–185 b.

<sup>216</sup> Vgl. *Cyprian* I, 166 a–b.

<sup>217</sup> Vgl. *Cyprian* I, 499 a–514 b. – Der Magdeburger Teil der ehemaligen Graf-

Während das Konsistorium des inkorporierten Stifts Meissen seine Jubiläumsanweisungen unmittelbar vom sächsischen Oberkonsistorium erhielt,<sup>218</sup> ging man in den Fürstentümern der drei albertinischen Nebenlinien zum Teil eigenständig vor. In Sachsen-Weißenfels und dem inkorporierten Fürstentum Querfurt – seit den Erbteilungen Johann Georgs I. (1656) kursächsische Sekundogenitur wie Sachsen-Merseburg und Sachsen-Zeitz<sup>219</sup> – waren die Jubiläumsanordnungen bereits erlassen, als die kursächsischen am 8. September 1717 publiziert wurden. Herzog Christian, der sich als geschäftsführender Direktor des Corpus Evangelicorum bemüht gefühlt hatte, in die Jubiläumsverhandlungen am Regensburger Reichstag einzugreifen, ließ die Superintendenden des Landes für den 8. August 1717 nach Querfurt zitieren, überreichte ihnen nach dem Frühgottesdienst in der Kreuzkirche persönlich seine Jubiläumsanordnung vom 25. Juni<sup>220</sup> und ließ durch den Oberhofprediger Ernst Michael Brehmen das Jubiläum feierlich eröffnen.<sup>221</sup> Der Superintendent von Jüterbog, Johann August Olearius, konnte daher schon Mitte August seinem Pfarrkörper nähere Mitteilungen über den konkreten Festverlauf machen.<sup>222</sup> Den Gemeinden wurde das Jubiläum jedoch wie andernorts erst am 24. Oktober durch die Abkündigungsformel<sup>223</sup> öffentlich bekanntgegeben. Die Verordnung für Sachsen-Weißenfels stimmte mit der späteren kursächsischen weitgehend überein, in der Auswahl der Predigttexte allerdings unterschieden sich beide grundlegend. Denn für den Allerheiligentag wurde die traditionelle Auslegung von 1 Tim 4,1–5 und Off 14,6–8 auf das Papsttum als Babylon der Endzeit und Luther als den apokalyptischen Gottesboten angeordnet.<sup>224</sup> Da außerdem die Verordnung kein ausdrückliches Polemikverbot erließ, sondern im Jubiläumsgebet sogar für jene Christen zu beten vorschrieb, „die unter dem Joch des Antichrists/ um deines Evangelii willen/ Verfolgung und Drangsal leiden“,<sup>225</sup> wurde die Polemik gegen die Katholiken am Jubiläum offiziell herausgefordert und gutgeheißen.

---

schaft war 1680 Brandenburg-Preußen zugefallen und folgte der Verordnung des Königs in Preußen.

<sup>218</sup> Vgl. *Cyprian* I, 186 a–b.

<sup>219</sup> Vgl. Territorien-Plöetz, Bd. 1, S. 514 ff.

<sup>220</sup> Des Durchlauchtigsten Fürsten und Herrn/ Herrn Christians/ Hertzogs zu Sachsen . . . Ausschreiben und Anordnung/ wie das Evangelisch-Lutherische Danck-Fest und Kirchen-Jubiläum/ . . . / in Dero Fürstenthum Sachsen-Querfurth feyerlich zu begeben und zu halten; *Cyprian* I, 188 a–190 b.

<sup>221</sup> Vgl. Formular der Abkündigung des vorhabenden Actus Publicationis Jubilaeci Secundi Lutherani; *Cyprian* I, 188 a–b.

<sup>222</sup> Vgl. Zirkularschreiben v. 16. 8. 1717; *Cyprian* I, 192 a–193 b.

<sup>223</sup> Vgl. Formular, Nach welchem das Evangelisch-Lutherische Kirchen-Jubiläum . . . in dem Fürstenthum Sachsen-Querfurth/ von denen Cantzeln abzukündigen; *Cyprian* I, 190 a–b.

<sup>224</sup> Vgl. Ausschreiben und Anordnung; *Cyprian* I, 189 b.

<sup>225</sup> Gebeth/ So auf instehendes Jubilaem, in dem Fürstenthum Sachsen-Querfurth/ nach der Predigt/ abzulesen; *Cyprian* I, 191 a–192 b; hier: 191 b.

Herzog Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeitz, zugleich Administrator von Sachsen-Merseburg, hatte am 18. April 1717 öffentlich seinen Übertritt zum Katholizismus bekanntgegeben. Das Naumburger Domkapitel hatte ihn daraufhin für abgesetzt erklärt, und die Regierung von Sachsen-Zeitz war von Kurfürst Friedrich August einer Interimskommission übertragen worden.<sup>226</sup> Ungeachtet des landesherrlichen Glaubenswechsels wurde das Jubiläum dennoch in beiden Territorien gefeiert. In Sachsen-Zeitz, zu dem in Thüringen der Neustädter Kreis und seit dem Hennebergischen Teilungsrezeß (1660) die sächsischen Anteile der Grafschaft Henneberg gehörten, wurde das Fest auf Anordnung der Räte von Sachsen-Zeitz am 30. September 1717 entsprechend der kursächsischen Verordnung im hennebergischen Thüringen gefeiert.<sup>227</sup> Versuchen Herzog Christians von Sachsen-Weißenfels, die Konversion Moritz Wilhelms anlässlich der Verordnung des Jubiläums zu benutzen, um gemäß den Bestimmungen des Teilungsrezeßes die *jura ecclesiastica* an sich zu reißen, trat das Konsistorium in Schleusingen geschickt entgegen.<sup>228</sup>

In Sachsen-Merseburg wurde das Jubiläum ebenfalls nach der kursächsischen „Formula“ verkündigt<sup>229</sup> und weitgehend nach kursächsischem Muster durchgeführt. Für das zur Sekundogenitur gehörige Markgrafentum Niederlausitz hatten die Räte das Jubiläum angeordnet.<sup>230</sup> In der Kreisstadt Guben traten am ersten Feiertag während des Festgottesdienstes zwei Frauen und zwei Männer vom katholischen zum evangelisch-lutherischen Bekenntnis über. In der neuen Lehre unterrichtet, vollzogen sie den Übertritt durch öffentliches Bekenntnis und den Empfang des Abendmahls.<sup>231</sup> Ob der Konversionsakt als Demonstration gegen den Übertritt des Landesherrn zum Katholizismus gedacht war, läßt sich heute nur schwer entscheiden. Den streitbaren lutherischen Pfarrern war ein solches Vorgehen jedoch durchaus zuzutrauen.

Herzog Moritz Wilhelm, der mit dem Kurhaus ständig im Streit um die Vermehrung seines Einflusses auf die kursächsische Administration unterstehenden Stifte gelegen und sich als Administrator von Naumburg um die Erlangung der Reichsstandschaft bemüht hatte,<sup>232</sup> kehrte, als sich seine ehrgeizigen Pläne nicht verwirklichen ließen, wieder zum Luthertum zurück.

<sup>226</sup> Vgl. *Haake*, August der Starke, S. 147 f.

<sup>227</sup> Vgl. Anordnung/ wie es bey dem instehenden Evangelischen Jubilaeo und Dank-Feste 1717 in denen Hoch-Fürstl(ichen) Sachsen-Henneberg-Schleusingischen Landen bey dem öffentlichen Gottes-Dienste gehalten werden soll; *Cyprian I*, 198 a–201 b.

<sup>228</sup> Vgl. *Cyprian I*, 201 a–202 b.

<sup>229</sup> Vgl. Kurtzer Entwurff des in der . . . Crayß-Stadt Spremberg celebrirten andern Lutherischen Jubilaei; *Cyprian I*, 196 a–198 b; hier: 196 a.

<sup>230</sup> Moritz Wilhelm an Ritterschaft und Bürgermeister des Kreises Guben v. 4. 10. 1717; *Cyprian I*, 195 a–b.

<sup>231</sup> Vgl. Kurtze Nachricht/ wie es mit Feyrung des andern Evangelisch-Lutherischen Jubilaei 1717 in der . . . Creyß-Stadt Guben im Marggraffthum Nieder-Lausitz ist gehalten worden; *Cyprian I*, 196 a.

<sup>232</sup> Vgl. *Haake*, August der Starke, S. 28.

Nach Geheimverhandlungen über den Modus mit Johann Andreas Walther, dem designierten Superintendenten von Pegau, trat der Herzog am 16. Oktober 1718 in der St. Laurentiuskirche zu Pegau „gantz devot und mit Vergießung vieler Buß-Tränen“ wieder öffentlich zum Luthertum über.<sup>233</sup> Der Bevölkerung wurde der abermalige Glaubenswechsel des Landesherrn, der ihr in Unkenntnis der wahren Hintergründe unverständlich bleiben mußte, von den Geistlichen als Werk der Erleuchtung des Hl. Geistes dargestellt.<sup>234</sup>

Kursachsens Geheimer Rat hatte Mitte September 1717 Herzog Friedrich II. von Sachsen-Gotha-Altenburg unter Beifügung der gedruckten Verordnungen die kursächsischen Festpläne mitgeteilt und nach dem Vorbild von 1617 auf diesem Wege den Ernestinern die gemeinsame Feier des Jubiläums nach kursächsischem Vorbild antragen wollen.<sup>235</sup> Doch war zu diesem Zeitpunkt die Entscheidung unter den Ernestinischen Herzögen zugunsten einer gemeinsamen Jubiläumsfeier im Herzogtum Sachsen bereits gefallen. Man ließ daher den Kursachsen Anfang Oktober die eigenen Festvorhaben zustellen.<sup>236</sup> Etwa um die gleiche Zeit, als sich der Geheime Rat bei den Ernestinern um ein gemeinsames Vorgehen aller sächsischen Häuser bemühte, wandten sich die beiden ranghöchsten kursächsischen Kirchenbeamten, Dresdens Superintendent Löscher und der Oberhofprediger Heinrich Pipping, an die Theologischen Fakultäten und Kirchenministerien in den anderen evangelischen Territorien.<sup>237</sup> Bei diesem Schreiben, mit dem die Kursachsen die auswärtigen Glaubensbrüder doch noch „zu gemeinsamer hoch-eyerlicher Begehung mehr gemeldten Jubilaei“<sup>238</sup> ermuntern wollten, handelte es sich nicht um die mit einem offiziellen Begleitschreiben versehene „Epistola invitatoria“ der Wittenberger Theologen vom 20. September 1717, sondern um ein nach dem Vorbild von 1617 vom Oberkonsistorium eigens zu diesem Zweck verfaßtes Schreiben. In den „Unschuldigen Nachrichten“ (1717) wird es erwähnt,<sup>239</sup> und sein Empfang in Ulm und Regensburg ist durch die dortigen Jubiläumsberichte bezeugt.<sup>240</sup> Dem Schreiben waren zwar die gedruckten kursächsischen Verordnungen beigelegt, doch haben diese Mitteilungen die Festpläne der Kirchenministerien in den anderen Territorien meist nicht mehr nennenswert beeinflusst. In Regensburg befaßte man sich mit ihnen erst am 16. Oktober und ließ zur Information die eigenen Verordnungen nach Dresden senden.<sup>241</sup>

<sup>233</sup> Vgl. Bericht wegen Herrn Hertzog Moritz Wilhelms . . . Wiederkehr zur Evangelischen Kirchen; *Cyprian* I, 920 a–b.

<sup>234</sup> Vgl. Dank-Gebeth nach gehaltener Amts-Predigt; *Cyprian* I, 920 b.

<sup>235</sup> Vgl. Geheimer Rat an Friedrich II. v. 18. 9. 1717; *Cyprian* I, 227 a–b.

<sup>236</sup> Vgl. Friedrich II. an Geheimen Rat v. 8. 10. 1717; ebd.

<sup>237</sup> Die kursächsischen Verordnungen waren kurz zuvor im Druck erschienen; vgl. VLMa seCVnDo IVbILans; *Cyprian* I, 689 b–690 a.

<sup>238</sup> VLMa seCVnDo IVbILans; *Cyprian* I, 689 b.

<sup>239</sup> Vgl. *Cyprian* I, 1110 a.

<sup>240</sup> Vgl. VLMa seCVnDo IVbILans; ebd. – Vgl. auch Kurtzer Bericht/ wie das vergangene Jubel-Fest in Regensburg celebriret worden; *Cyprian* I, 662 a.

<sup>241</sup> Vgl. Kurtzer Bericht; ebd.

Eine Übersicht über die bis jetzt bekannten und gedruckten Jubiläumsverordnungen und Berichte über die Jubiläumsfeiern zeigt deutlich, daß eine sinnvolle Zuordnung der Territorien nur im Hinblick auf die Wahl eines Jubiläumstermins möglich ist. Die größte Gruppe der evangelischen Stände feierte das Jubiläum nur am 31. Oktober, der ohnehin ein Sonntag war, konnte sich also nicht zur Veranstaltung eines besonderen Feiertages entschließen. Diese Stände hatten sich offenbar Brandenburg-Preußens Meinung, die schon in den Regensburger Verhandlungen des *Corpus Evangelicorum* den Ausschlag gegeben hatte, zu eigen gemacht. Da der König in Preußen hinsichtlich der Gestaltung des Jubiläums nichts besonderes verfügt hatte, gingen die meisten Stände, die seinem Beispiel folgten, ebenfalls ihre eigenen Wege.

Am 31. Oktober feierte man im fränkischen Markgraftum Brandenburg-Kulmbach-Bayreuth,<sup>242</sup> in Kurhannover<sup>243</sup> und damit im Erzstift Bremen mit Grafschaft und Stadt Stade und im Hochstift Verden/Aller,<sup>244</sup> im Herzogtum Württemberg mit der Landesuniversität Tübingen,<sup>245</sup> das sich eng an seinen eigenen Festverordnungen von 1617 orientierte, im (Rest-)Herzogtum Holstein-Gottorf<sup>246</sup> mit dem Bistum Lübeck, einer Sekundogenitur Holstein-Gottorfs,<sup>247</sup> in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt mit der Landesuniversität Gießen<sup>248</sup> und im Fürstentum Waldeck;<sup>249</sup> in den Gräflich Giechischen Landen,<sup>250</sup> der Grafschaft Leiningen-Hardenburg-Westerburg,<sup>251</sup> den walramischen Grafschaften Nassau Idstein<sup>252</sup> und Ottweiler mit der gemeinschaftlichen Grafschaft Saarwerden, der Herrschaft Homburg und der Vogtei Herbitzheim,<sup>253</sup> den Grafschaften Öttingen i. Ries,<sup>254</sup> Schaumburg-Bückeburg,<sup>255</sup> allen Landen der Grafen zu Solms<sup>256</sup> und in der Grafschaft Wolfstein;<sup>257</sup> im Land Hadeln, das einem kaiserlichen Statthalter unterstand, bis es 1731 an Kurhannover fiel<sup>258</sup> und im Gebiet der Freiherrn zu Riedesel

<sup>242</sup> Vgl. *Cyprian* I, 335 a–348 b.

<sup>243</sup> Vgl. ebd., 349 a–352 b.

<sup>244</sup> Vgl. ebd., 908 a–909 b.

<sup>245</sup> Vgl. ebd., 367 a–391 b. – Zur Universitätsfeier in Tübingen vgl. die Einladungsschrift des Rektors; *Cyprian* II, Nr. XI, 52 a–53 b.

<sup>246</sup> Vgl. ebd., 427 a–429 b.

<sup>247</sup> Vgl. ebd., 362 a–364 b. 1115 a–1117 b. – Vgl. auch Territorien-Ploetz, Bd. 1, S. 105.

<sup>248</sup> Vgl. ebd., 392 a–400 b. – Zur Universitätsfeier in Gießen vgl. *Cyprian* II, Nr. XII. XIII, 53 a–56 b. 57 a–74 b.

<sup>249</sup> Vgl. ebd., 468 a–470 b.

<sup>250</sup> Vgl. ebd., 1004 a–1006 b.

<sup>251</sup> Vgl. ebd., 478 a–483 b.

<sup>252</sup> Vgl. ebd., 444 a–458 a.

<sup>253</sup> Vgl. ebd., 462 a–463 b.

<sup>254</sup> Vgl. ebd., 466 a–468 b.

<sup>255</sup> Vgl. ebd., 571 a–572 b.

<sup>256</sup> Vgl. ebd., 477 a–478 b.

<sup>257</sup> Vgl. ebd., 532 a–536 b.

<sup>258</sup> Vgl. ebd., 432 a–434 b. – Vgl. auch Territorien-Ploetz, Bd. 1, S. 372.



(Eisenbach).<sup>259</sup> In der Grafschaft Ortenburg wurde das Jubiläum nur von der reichsgräflichen Familie und in der einzigen lutherischen Gemeinde des nach den Bestimmungen des Westfälischen Friedens im übrigen katholisch gebliebenen Territoriums gefeiert. Um die Katholiken nicht unnötig zu provozieren, verwendete man die kursächsische Kirchenggebetsformel nur „so weit sie sich auf hiesigen Zustand geschicket hat“.<sup>260</sup>

Von den drei Ritterkreisen Schwaben, Franken und Rheinstrom<sup>261</sup> beging man das Jubiläum nur in den Kantonen Altmühl, Baunach, Gebürg, Rhön-Werra und Steigerwald des Kreises Franken, obwohl vor dem Jubiläum behauptet wurde, die gesamte evangelische „Reichs-Freye Noblesse“ sei zur gemeinsamen Festfeier entschlossen gewesen.<sup>262</sup> Der katholische Teil des ritterschaftlichen Adels hatte die Feier seinen „Evangelischen Pfarrern und Gemeinden/ bey nahe durchgängig verbothen“,<sup>263</sup> und die reformierten Herren der Wetterau haben von dem lutherischen Jubiläum nicht viel gehalten. Auch argwöhnte der Herausgeber der „Hilaria Evangelica“, aus Scheu vor dem öffentlichen Bekenntnis „hätten einige Mit-Glieder von der Reichs-freyen Ritterschaft sich durch Jubel-Fests Verordnungen mit denen gesammten protestirenden Ständen zu confirmiren Scheu getragen“.<sup>264</sup> Ursprünglich waren die fränkischen Kantone auf ein gemeinsames Vorgehen bedacht gewesen, konnten sich aber außer dem Vorort Baunach, wo das Jubiläum auch auf den Allerheiligentag ausgedehnt wurde, nur darauf einigen, das Fest am 31. Oktober zu begehen.<sup>265</sup> In Baunach wurden auf Initiative des Kantonalhauptmanns Hans Georg von Rotenhahn im Gottesdienst die kursächsische Intimationsformel und das Kirchengebet verwendet.<sup>266</sup>

Die Mehrzahl der evangelischen und gemischt-konfessionellen Reichsstädte entschied sich gleichfalls für die Feier des Jubiläums am 31. Oktober. In Augsburg,<sup>267</sup> das wie Biberach, Dinkelsbühl und Ravensburg gemischt konfessionell war und eine paritätische Verfassung gemäß § 29 des Instrumentum Pacis Osnaburgensis besaß,<sup>268</sup> konnte das Jubiläum nur „evangelischen

<sup>259</sup> Vgl. ebd., 831 a–835 b.

<sup>260</sup> Vgl. ebd., 515 a–b.

<sup>261</sup> Vgl. *Volker Press*: Die Reichsritterschaft im Reich der frühen Neuzeit. In: *Nassauische Annalen*. 87. 1976. S. 103.

<sup>262</sup> Vgl. *Historische Erinnerung*; *Cyprian I*, 580 b.

<sup>263</sup> Ebd.

<sup>264</sup> Vgl. *Cyprian I*, 911 a.

<sup>265</sup> Kanton Altmühl: ebd., 835 a. 917 a–b; Kanton Baunach: ebd., 911 a–916 b; Kanton Gebürg: ebd., 580 a–584 b; Kanton Rhön-Werra: ebd., 1113 a–1114 b. 926 a–b; Kanton Steigerwald: ebd., 585 a–b. 835 a–b. 916 a–917 b. – Aus dem Kanton Odenwald sind keine Nachrichten überliefert.

<sup>266</sup> Vgl. *Cyprian I*, 912 a–b. 914 a–915 b.

<sup>267</sup> Vgl. ebd., 666 a–677 b.

<sup>268</sup> Zum Problem der Parität in konfessionell gemischten Reichsstädten der frühen Neuzeit vgl. *Eberhard Naujoks*: Vorstufen der Parität in der Verfassungsgeschichte der schwäbischen Reichsstädte (1555–1648). Das Beispiel Augsburgs. In: *Bürgerschaft und Kirche*. Hg. v. Jürgen Sydow. Stadt in der Geschichte. Veröffentlichungen des Südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung 7. Sigmaringen 1980. S. 38–66. bes. 63 f.

theils“ beschlossen und in den sechs lutherischen Pfarrkirchen der Stadt gefeiert werden. In den folgenden Reichsstädten wurde das Jubiläum mit unterschiedlich großem Aufwand begangen: Dortmund,<sup>269</sup> an dessen Archigymnasium das Fest besonders feierlich begangen wurde; Eßlingen,<sup>270</sup> wo der Rat vorgab, sich nach dem Vorbild Kursachsens zu richten, dann aber doch nur den Sonntag aus praktischen Erwägungen zum Feiertag bestimmte; Gelnhausen;<sup>271</sup> Hamburg,<sup>272</sup> in dessen Kirchen das gleiche Gebet wie im Jahre 1617 verlesen wurde; Kempten<sup>273</sup> und Leutkirch;<sup>274</sup> Memmingen,<sup>275</sup> wo am Donnerstag, dem Festtag der Apostel Simon und Judas, am Freitag und Samstag zur Einstimmung auf das Jubiläum Bußpredigten gehalten wurden; Nürnberg,<sup>276</sup> dessen Rat die Jubiläumsfeier weitgehend nach dem Muster der Feier von 1617 ausrichtete, mit der Universität Altdorf; Nördlingen,<sup>277</sup> wo das offizielle Jubiläum zwar am 31. Oktober endete, aber wie im benachbarten Öttingen durch Applikation des Jubiläumsthemas auf die Predigten am Allerheiligentag und dem darauffolgenden Sonntag fortgesetzt wurde; Rothenburg ob der Tauber;<sup>278</sup> Ulm,<sup>279</sup> wo Feiern und Festgebete „mutatis mutandis“ denen vom Jahre 1617 angeglichen wurden; Wimpfen,<sup>280</sup> dessen Festgestaltung wie 1617 weitgehend den Feiern in Württemberg und Heilbronn ähnelte; Windsheim,<sup>281</sup> dessen Stadtarmut aus Anlaß des Jubiläums im städtischen Hospital mit Brot und Wein verköstigt wurde, und Worms,<sup>282</sup> wo der Jubi-

<sup>269</sup> Vgl. *Cyprian* I, 630 a–b; zur Feier des Archigymnasiums vgl. *Cyprian* II, Nr. XXIV (korr. aus Verschreibung „XXIII“), 123 a–125 b.

<sup>270</sup> Vgl. ebd., 714 a–718 b, bes. 716 a. 714 b.

<sup>271</sup> Vgl. ebd., 638 a–650 b.

<sup>272</sup> Vgl. ebd., 817 a–825 b, bes. 822 b–823 a. – Vgl. auch *Schönstadt*, Antichrist, S. 34 u. ebd., Anm. 115. In Hamburg bildeten übrigens die Predigten einiger fanatischer lutherischer Pfarrer den Auftakt zu schweren Unruhen unter der Bevölkerung. Sie hatten mit Vehemenz verlangt, den Ausbau der alten kaiserlichen Gesandtschaft zur „papistischen Kapelle“ zu verhindern und erreichten schließlich, daß der aufgehetzte Pöbel das „Teufelsnest“ zerstörte (vgl. *Dubr*, Geschichte der Jesuiten, Bd. 4,1, S. 108).

<sup>273</sup> Vgl. *Cyprian* I, 785 a–788 b.

<sup>274</sup> Vgl. ebd., 795 a–798 b.

<sup>275</sup> Vgl. ebd., 763 a–768 b.

<sup>276</sup> Vgl. ebd., 678 a–682 b, bes. 681 a. – Vgl. ebd., 682 b; das Altdorfer Festprogramm und die Reden der dortigen Professoren vgl. bei *Cyprian* II, Nr. XXI–XXIII, 113 a–119 b. Vgl. auch ebd., 119 a–123 b.

<sup>277</sup> Vgl. ebd., 724 a–734 b. – Der 1. November wurde in Nördlingen und der Grafschaft Öttingen wegen der im 30jährigen Krieg ausgestandenen Nöte als Fast-, Buß- und Betttag begangen. Den folgenden 24. Sonntag nach Trin. beging man ebenfalls in beiden Territorien gemeinsam als Danktag für den Abschluß des Westfälischen Friedens (1648); vgl. Nördlingische Begehung des Jubel-Fests; *Cyprian* I, 732 b–733 a.

<sup>278</sup> Vgl. *Cyprian* I, 734 a–737 b.

<sup>279</sup> Vgl. ebd., 683 a–699 a.

<sup>280</sup> Vgl. ebd., 798 a–802 b. – Das Wimpfener „Gebeth/ Auf das Evangelische Jubel-Fest“ (ebd., 801 a–802 b) bietet eine zum Teil wörtliche Übernahme großer Teile der Festgebete in Württemberg und Heilbronn. An Bibeltexten wurde für die Predigten jedoch nur aus Württembergs Verordnung Kol 1, 12–14 übernommen.

<sup>281</sup> Vgl. ebd., 788 a–790 b.

<sup>282</sup> Vgl. ebd., 585 a–589 b.

läumsbeschuß des Rates auch für die reformierte Gemeinde verbindlich war. Am 31. Oktober feierten ferner die kaiserliche freie Stadt Essen,<sup>283</sup> das auf dem katholischen Eichsfeld gelegene Erfurt,<sup>284</sup> das seine städtische Freiheit längst an Kurmainz verloren hatte und im Jubiläumsgebet ausdrücklich für den Mainzer Kurerzbischof beten ließ, und die lutherischen Gemeinden St. Marien und St. Katharinen von Osnabrück.<sup>285</sup>

Zur Feier des Jubiläums der Reformation durch ein Triduum hatten sich außer Kursachsen und seinem Anhang vor allem im thüringisch-sächsischen Raum nur wenige Stände entschließen können. Von diesen folgte die Mehrzahl auch bei diesem Jubiläum hinsichtlich der Festgestaltung nicht dem kursächsischen Beispiel, obwohl die Dresdener und Wittenberger Theologen sich wiederum intensiv um die Ausbreitung des Festes nach kursächsischem Muster bemüht hatten. Man holte sich vielmehr Rat bei den oft noch vorhandenen Akten über das Jubiläum im Jahre 1617.

In der Jubiläumsfrage hatten sich die ernestinischen Herzöge des Hauses Sachsen offenbar recht früh einigen können. Sie bestimmten den 31. Oktober und die beiden folgenden Tage zum Jubiläumstermin und verfügten eine Jubiläumsfeier nach dem Muster von 1617 für die gemeinschaftliche ernestini-sche Landesuniversität Jena.<sup>286</sup> Die überlieferten ernestinischen Festverordnungen machen deutlich, daß man bezüglich des Termins und der inhaltlichen Gestaltung des Jubiläums weitgehend auf die Verordnungen des Jahres 1617 zurückgriff. Im Herzogtum Sachsen-Weimar ließ Herzog Wilhelm Ernst die Verordnungen Herzog Johann Ernsts d. Jüngeren aus dem Jahre 1617 erneut zum Druck bringen. Ohne jede Rücksicht auf die veränderte konfessionelle und politische Situation und die in Regensburg mit dem Kaiser vereinbarte Theologenmoderation sollte wie vor hundert Jahren in den Predigten auf der Grundlage von 2 Thess 2,3–12, Mt 24,23–26 und 1 Tim 4,1–5 „gehandelt werden von den grausamen und erschrecklichen Finsternissen des Papstthums/ mit Erzählung der greulichen Irrthümer/ so sie (die Katholiken) gehabt und noch haben“.<sup>287</sup> Im gemeinschaftlichen Herzog-

<sup>283</sup> Vgl. ebd., 809 a–b.

<sup>284</sup> Vgl. ebd., 827 a–831 b.

<sup>285</sup> Vgl. ebd., 360 a–362 b.

<sup>286</sup> Vgl. vor allem *Cyprian* I, 275 b. – Die Anordnung der Universitätsfeier geschah stellvertretend für alle ernestinischen Landesherrn durch Herzog Friedrich II. von Sachsen-Gotha-Altenburg; vgl. den Brief an die Universität v. 18.6.1717 bei *Cyprian* I, 275 a–276 b, der im übrigen die sonst in den ernestinischen Verordnungen fehlende Aufforderung zur Theologenmoderation enthält. Zur Universitätsfeier vgl.: Jenaische Jubel-Freude oder ausführliche Nachricht/ wie das zweyete Lutherische Jubel-Festin (!) bey der Jenaischen Kirche und Universität 1717/ von 31 Octobr. an/ höchst-eyerlich begangen worden/ . . . / dargestellt von M. Andreas Friedrich Hallbauer; *Cyprian* I, 218 a–265 b. – Das Programm der Jenaer Universitätsfeier und die Rede des dortigen Dekans der Theol. Fakultät vgl. bei *Cyprian* II, Nr. VII, VIII, 28 a–30 b. 30 a–37 b.

<sup>287</sup> Vgl. Information, welcher gestalt . . . es mit Singen/ Predigen/ und andern Christlichen Ceremonien/ bey dem angeordneten Evangelischen Jubel-Fest gehalten werden soll; *Cyprian* I, 209 a–210 b; hier: 210 a. – Vgl. auch *Schönstädt*, Antichrist, S. 26 und ebd., Anm. 48.

tum Sachsen-Coburg-Saalfeld geschah das gleiche. Die Instruktion Herzog Johann Casimirs, die Verkündigungsformel, das Festgebet und die für die Predigten vorgeschriebenen Bibeltexte aus dem Jahre 1617<sup>288</sup> sind weitgehend identisch mit den entsprechenden Verordnungen der Coburgischen Herzöge vom Jahre 1717. Auch dieses Mal wurden 2 Thess 2,3–12 und Off 18 als Weissagung vom Papstantichristen und der (päpstlichen) Hure Babylon für die Festpredigten vorgeschrieben. Der Hinweis, daß in Off 18 „das Frewdengeschrey über das gefallene Bapstthumb/ begrieffen“, wie es in der „Instruction“ von 1617 noch ausdrücklich hieß,<sup>289</sup> fehlte im Exemplar von 1717. Doch sagte die Verkündigungsformel mit aller Deutlichkeit, Gott habe im Jahre 1517 Martin Luther den Anfang machen lassen, „die hartbedrängte Kirche/ von dem schwehren Anti-Christischen Joch und schrecklichen Finsteriß des Papstthums zu erretten“.<sup>290</sup>

Die Coburger Verordnungen des Jahres 1617 kamen nicht nur in Sachsen-Coburg-Saalfeld selbst wieder zur Geltung, sondern – Sachsen-Weimar ausgenommen – auch in den übrigen ernestinischen Territorien. Die Coburger „Instruction“ wurde „mutatis mutandis“ in Sachsen-Gotha-Altenburg<sup>291</sup> und Sachsen-Hildburghausen<sup>292</sup> verwendet, die Coburger Verkündigungsformel war fast identisch mit der „Instruction“ in Sachsen-Eisenach,<sup>293</sup> Coburgs zweites Jubiläumsgebet von 1617 tauchte 1717 in den Verordnungen von Sachsen-Eisenach und Sachsen-Gotha-Altenburg wieder auf, und die Coburger Predigttexte von 1617 wurden 1717 weitgehend als Predigtgrundlage auch in Gotha vorgeschrieben.

Hatten sich die ernestinischen Herzöge dem Kurhaus Sachsen nur hinsichtlich der Dauer des Jubiläums angeschlossen, so ahmten sie das kursächsische Beispiel später auf andere Weise nach. Am 25. Oktober 1718 verordnete Herzog Friedrich II., in Sachsen-Gotha-Altenburg jährlich am 31. Oktober das Reformationsfest wie den monatlichen Bußtag und wie einen Aposteltag zu feiern.<sup>294</sup> Über das Gothaische Oberkonsistorium plädierte er auch für ein einheitliches Vorgehen aller ernestinischen Herzöge in dieser Frage.<sup>295</sup> Da Friedrich II. das unbestrittene Haupt des ernestinischen Hauses war, haben die übrigen Mitglieder des fürstlichen Hauses Sachsen seinem Vorgehen die Nachfolge nicht verweigert.

<sup>288</sup> Vgl. *Cyprian* I, 202 a–205 b. – Das Gebet ist identisch mit dem 1617 für den 2. und 3. Feiertag vorgeschriebenen und findet sich 1717 bei den Akten von Sachsen-Gotha-Altenburg; *Cyprian* I, 274 a–275 b.

<sup>289</sup> Vgl. INSTRUCTION, Vnd Ordnung/ . . . / Anno MDCXVII, fol. a 3 b.

<sup>290</sup> Vgl. Form/ wie . . . das bevorstehende zweyete Evangelische Jubel-Fest/ in den Kirchen des Fürstenthums Coburg . . . verkündigt werden soll; *Cyprian* I, 204 b–205 a.

<sup>291</sup> Vgl. *Cyprian* I, 271 a–275 b.

<sup>292</sup> Vgl. ebd., 291 a–298 b.

<sup>293</sup> Vgl. ebd., 213 a–217 b.

<sup>294</sup> Vgl. Abkündigung des jährlichen Reformations-Festes; *Cyprian* I, 1119 a – 1120 b.

<sup>295</sup> Vgl. Oberkonsistorium Sachsen-Gotha-Altenburg an die Konsistorien des Herzogtums Sachsen v. 14. 10. 1718; *Cyprian* I, 1118 a–1119 b.

Im Fürstentum Anhalt-Zerbst mit der Herrschaft Jever, dessen Herrscherhaus sich 1617 noch zur reformierten Lehre bekannt und das Zustandekommen der ersten Jubelfeier tatkräftig unterstützt hatte, wurde das Jubiläum ebenfalls an drei Tagen begangen.<sup>296</sup> Der inzwischen lutherische Landesherr ließ nicht nur für die „Offenbarung des Römischen Anti-Christus“ in der Reformation, sondern auch für die Restitution der „reinen Evangelisch-Lutherischen Lehre“ danken.<sup>297</sup> Dreitägig feierten auch die Fürstentümer Holstein-Plön,<sup>298</sup> Schwarzburg-Rudolstadt<sup>299</sup> und Schwarzburg-Sondershausen.<sup>300</sup> Im Markgrafentum Baden-Durlach war das Jubiläum wie in Anhalt im Jahre 1617 mit nur einem Feiertag begangen worden. Im Jahre 1717 ließ Markgraf Karl ein Triduum feiern, bei dem auch die neue Hofkirche der Residenz in Karlsruhe feierlich eingeweiht wurde.<sup>301</sup> In den Durlacher Festpredigten wurde auf seine Anordnung traditionell die Zeit vor der Reformation nach Sach 14,6.7 als Zeit der Dunkelheit und Kälte vor dem Endgericht vorgestellt, Luther war nach Off 14,6.7 der apokalyptische Kirchenengel und nach Mal 4,5.6 der für die Endzeit prophezeite (tertius) Elias.<sup>302</sup> Die Verordnung dieser traditionellen Deutung von Papsttum, Reformation und Luther in Baden-Durlach zeigt, daß das kirchliche Leben des Landes noch von einer strengen lutherischen Orthodoxie beherrscht wurde. Das Festgebet war identisch mit dem Gebet, das im Jahre 1630 in den Gottesdiensten zur Jubiläumsfeier der Übergabe der Augsbургischen Konfession benutzt worden war.<sup>303</sup> Ein Triduum feierten auch die Grafschaft Erbach,<sup>304</sup> die Grafen Reußen der älteren<sup>305</sup> und der jüngeren Linie<sup>306</sup> und die Grafschaft Schönburg, wo bereits jährlich am 18. Oktober der Einführung der Reformation seit der Approbation der Kirchenordnung Johann Pfeffingers im Jahre 1542 gedacht wurde.<sup>307</sup>

Eine Gruppe von Reichsstädten entschied sich ebenfalls für die Feier des traditionellen Triduums: Friedberg,<sup>308</sup> Giengen an der Brenz,<sup>309</sup> wo im Gottesdienst das Jubiläumsgebet der Stadt Ulm und die im Herzogtum Württemberg verwendete Lebensbeschreibung Luthers verwendet wurde, und Isny.<sup>310</sup> Hier glaubte der Rat, die Zahl der Predigten an den Festtagen ein-

<sup>296</sup> Vgl. *Cyprian* I, 434 a–443 b.

<sup>297</sup> Vgl. ebd., 435 a. 434 b.

<sup>298</sup> Vgl. ebd., 429 a–432 b. – Vgl. auch Territorien-Ploetz, Bd. 1, S. 444.

<sup>299</sup> Vgl. ebd., 474 a–477 b.

<sup>300</sup> Vgl. ebd., 470 a–474 b.

<sup>301</sup> Vgl. ebd., 401 a–404 b.

<sup>302</sup> Vgl. ebd., 401 b–402 a.

<sup>303</sup> Vgl. ebd., 402 a.

<sup>304</sup> Vgl. ebd., 561 a–563 b.

<sup>305</sup> Vgl. ebd., 484 a–488 b.

<sup>306</sup> Vgl. ebd., 488 a–499 b.

<sup>307</sup> Vgl. ebd., 516 a–522 b; bes. 516 a–b.

<sup>308</sup> Vgl. ebd., 630 a–638 b.

<sup>309</sup> Vgl. ebd., 806 a–808 b; bes. 807 b. 808 a.

<sup>310</sup> Vgl. ebd., 791 a–794 b.

schränken zu müssen, „damit durch das allzuvielen Predigen die Andacht zu dem Gebeth nicht gehindert würde“,<sup>311</sup> Isnys Jubiläumsgebet zeigte nicht nur keine Spur konfessioneller Polemik, sondern enthielt die für die damalige Zeit höchst seltene und ungewöhnliche Bitte um die Einigkeit aller Christen im Glauben.<sup>312</sup> Ein dreitägiges Jubiläum feierten ferner Mühlhausen,<sup>313</sup> Nordhausen,<sup>314</sup> Reutlingen,<sup>315</sup> Schweinfurt<sup>316</sup> und Schwäbisch-Hall.<sup>317</sup> Hier stellte man aus naheliegenden Gründen Johann Brenz als gleichfalls eigens von Gott erwähltes Werkzeug Luther ebenbürtig an die Seite und schränkte damit die allseitige Lutherverherrlichung spürbar ein. Hierzu wurde im Gottesdienst eine eigens vom Rat in Auftrag gegebene Lebensbeschreibung des Reformators vor den Gläubigen verlesen.<sup>318</sup> August Hermann Francke, der auf seiner großen Evangelisationsreise Anfang November 1717 Schwäbisch-Hall erreichte,<sup>319</sup> wurde vom Rat gedrängt, als Gastprediger die Hauptwochenpredigt zu halten. Er predigte daher am Donnerstag, dem 4. November, zu St. Michael über Jes 61,10.<sup>320</sup> Beim abendlichen Festessen, das der Rat ihm zu Ehren gab, zeigte sich Francke über die Verschwendungssucht und den vielen Weingenuß wenig erbaut. Verärgert über den Kontrast zwischen solcher Genußsucht und der „Freude im Herrn“, die noch am Morgen Gegenstand seiner Predigt gewesen war,<sup>321</sup> reiste er am nächsten Tag wieder ab.

Eine dritte Gruppe von Territorien konnte sich zur Feier eines Triduum nicht entschließen, dehnte aber die sonntägliche Feier des Reformationsfestes auf den Allerheiligentag aus: Mecklenburg-Schwerin<sup>322</sup> mit der Landesuniversität Rostock, deren Lehrkörper Herzog Karl Leopold wegen Finanzierung der akademischen Feiern (vergeblich) um einige hundert Reichstaler gebeten hatte,<sup>323</sup> Braunschweig-Wolfenbüttel<sup>324</sup> mit dem Fürstentum Blankenburg und der Grafschaft Regenstein, der Stadt Braunschweig, die ihre Freiheit inzwischen an die Welfen verloren hatte, und vor allem mit der Landes-

<sup>311</sup> Ebd., 793 a.

<sup>312</sup> Vgl. Jubel-Gebeth in Isny; *Cyprian* I, 792 b: Gib deiner Kirche Frieden/ welchen die Welt nicht geben kan/ auf daß alle/ die sich Christen nennen/ in das künftige ihre Jubel-Feste mit einander halten . . . mache doch endlich ein Ende an aller Uneinigkeit in der Christenheit/ daß es wieder/ nach deinem eigenen Wort/ ein Hirt und eine Heerde werde.

<sup>313</sup> Vgl. *Cyprian* I, 619 a–621 b. 1081 a–b.

<sup>314</sup> Vgl. ebd., 621 a–630 b.

<sup>315</sup> Vgl. ebd., 719 a–724 b.

<sup>316</sup> Vgl. ebd., 783 a–784 b.

<sup>317</sup> Vgl. ebd., 737 a–745 b.

<sup>318</sup> Vgl. ebd., 745 a–751 b.

<sup>319</sup> Vgl. *Beyreuther*, August Hermann Francke, S. 218–227.

<sup>320</sup> Vgl. *Cyprian* I, 744 a–b.

<sup>321</sup> Vgl. *Beyreuther*, August Hermann Francke, S. 220.

<sup>322</sup> Vgl. *Cyprian* I, 406 a–425 b.

<sup>323</sup> Vgl. ebd., 424 a–b. – Das Festprogramm der Universität, eine juristische und zwei medizinische Festreden vgl. bei *Cyprian* II, Nr. XIV–XVII, 74 a–100 b.

<sup>324</sup> Vgl. ebd., 352 a–355 b. 355 a–356 b. 356 a–359 b.

universität Helmstedt;<sup>325</sup> die fränkische Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach,<sup>326</sup> wo im Dekanat Wassertrüdingen die Kapitularen über den markgräflichen Befehl hinaus angewiesen wurden, den Elenchus der Predigten über Off 14,6.7 „nach gottes wort und den libris Symbolicis wider die Papstische kirche und dero glaubensgenossen mit beobachtung christl. moderation . . . zu gebrauchen“;<sup>327</sup> das Herzogtum Ostfriesland,<sup>328</sup> wo das Jubiläumsjahr von einer der schrecklichsten Flutkatastrophen der Geschichte überschattet wurde; die fränkische Grafschaft Castell;<sup>329</sup> die gemeinschaftliche Grafschaft Limpurg, deren Festverordnung an Württembergs Vorgehen erinnerte;<sup>330</sup> die Grafschaften Pappenheim, deren Festgebet mit dem Kursachsens identisch war,<sup>331</sup> Wertheim, deren Festgebet mit dem der Reichsstadt Frankfurt übereinstimmte,<sup>332</sup> und Hohenlohe,<sup>333</sup> wo bereits der vorausgehende 22. Sonntag nach Trinitatis als Buß-, Bet- und Fasttag verordnet worden war. In Ingelfingen predigte am 31. Oktober abermals der von Hachenburg kommende August Hermann Francke für den erkrankten Hohenloher Hofprediger Breyer über Off 3,10.11 und hinterließ offenbar einen nachhaltigen Eindruck auf die dortige Gemeinde.<sup>334</sup> Diakon Pröhl mahnte am Schluß seiner Nachmittagspredigt über Hebr 13,7 die Gläubigen, nicht nur Luther dankbar für die Reformation zu sein, sondern auch den Lehrern, „welche in denen letzten Zeiten eine Erweckung gegeben, fürnehmlich aber auch dem großen und teuren Lehrer, welchen sie heute Vormittag gehöret, dessen Weg Gott nicht ohne sonderbare Providenz zu ihnen gerichtet“.<sup>335</sup>

Am 31. Oktober und 1. November feierte auch eine größere Gruppe von Reichsstädten: die wie Augsburg konfessionell gemischten und paritätisch verfaßten Städte Biberach,<sup>336</sup> Dinkelsbühl<sup>337</sup> und Ravensburg.<sup>338</sup> Um die Schwierigkeiten zu mindern, die sich daraus ergaben, das Fest nur „Evangelischer Seits“ feiern zu können, verständigten sich vor dem Jubiläum die evangelischen Ratsteile von Biberach und Ravensburg über die beabsichtigten Feierlichkeiten. Der (evangelische) Rat von Ravensburg stellte aus nicht weiter

<sup>325</sup> Vgl. ebd., 359 a–360 b. – Das Festprogramm der Universität vgl. bei *Cyprian* II, Nr. X, 47 a–52 b.

<sup>326</sup> Vgl. ebd., 332 a–335 b.

<sup>327</sup> Zit bei *Clauß*, Zur Geschichte des Reformationsfestes, S. 167.

<sup>328</sup> Vgl. *Cyprian* I, 463 a–465 b.

<sup>329</sup> Vgl. ebd., 555 a–561 b.

<sup>330</sup> Vgl. ebd., 565 a–571 b.

<sup>331</sup> Vgl. ebd., 573 a–576 b.

<sup>332</sup> Vgl. ebd., 563 a–565 b.

<sup>333</sup> Vgl. ebd., 536 a–555 b.

<sup>334</sup> Vgl. *August Nebe*: Zu August Hermann Franckes Reise ins Reich. Von Hersfeld bis Ingelfingen. In: Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte. Erg. bd. X zum Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde. N.F. 1935. S. 376–413; hier: 412. – Vgl. auch *Beyreuther*, August Hermann Francke, S. 220.

<sup>335</sup> Zit. ebd.

<sup>336</sup> Vgl. *Cyprian* I, 776 a–779 b.

<sup>337</sup> Vgl. ebd., 779 a–782 b.

<sup>338</sup> Vgl. ebd., 921 a–b.

ersichtlichen Gründen den Predigern frei, als Predigtgrundlage einen der im Königreich Dänemark verordneten Bibeltexte zu wählen.<sup>339</sup> Ein zweitägiges Fest feierten ferner Bopfingen,<sup>340</sup> wo vor allem sehr ausführliche Kinderlehren veranstaltet wurden, Frankfurt am Main,<sup>341</sup> Goslar,<sup>342</sup> Heilbronn,<sup>343</sup> wo die Prediger der Schuljugend in umfangreichen Frage- und Antwort-Katechesen besonders Daten aus Luthers Leben, der Reformation und sämtliche Artikel der Confessio Augustana einzuprägen suchten, Lindau,<sup>344</sup> Regensburg<sup>345</sup> und Speyer.<sup>346</sup>

In Regensburg hatte man bereits am 21. Sonntag nach Trinitatis traditionsgemäß das jährliche Reformationsfest der Stadt begangen. Zur Jubelpredigt des Superintendenten fanden sich einem zeitgenössischen Bericht zufolge<sup>347</sup> „etliche hundert Papisten/ auch sehr viel Religiösen“ ein, die „fast sämtlich ein gütiges Urtheil davon gefällt“. <sup>348</sup> In den Predigten hatte man den vorgeschriebenen Text 2 Kön 22 als Weissungsfigur der Reformation vorgestellt. Dem besorgten kursächsischen Oberkonsistorium in Dresden ließ man später mitteilen, man habe dabei die Auslegung Veit Dietrichs gebührend berücksichtigt. Daraus sei „klar zu schliessen/ wie wenig man hier dem Papstthum geheuchelt hat“. <sup>349</sup> Indes hat sich solchen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz in der Stadt des Immerwährenden Reichstages aus naheliegenden Gründen die antikatholische Polemik durchaus in Grenzen gehalten. Dies bestätigten vor allem die Reaktionen der altgläubigen Stände. Der Prinzipalkommissar, Kardinal Christian-August von Sachsen-Zeitz, stellte den friedfertigen Verlauf der Regensburger Feiern sogar lobend als nachahmenswertes Beispiel für die vom Kaiser den evangelischen Ständen abverlangte Theologenmoderation hin, fügte jedoch hinzu, man werde dennoch „die Katze freylich eine Katze nennen müssen“. <sup>350</sup> Am Dienstag, dem 2. November, fand im Gymnasium zu Regensburg ein öffentlicher Festakt statt, zu dem die Reichstagsgesandten von Kursachsen, Kurhannover, Sachsen-Gotha-Altenburg, Braunschweig-Wolfenbüttel, Dänemark und des Wetterauer Grafenvereins, der Rat von Regensburg und das Kirchenministerium der Stadt erschienen. Kurhannovers Gesandter gab anschließend ein Festessen, „dazu er aus allen Ständen der Stadt sich liebe Gäste auserlesen/ und vortrefflich bewirthet hat“. <sup>351</sup>

<sup>339</sup> Vgl. ebd., 780 b.

<sup>340</sup> Vgl. ebd., 803 a–805 b.

<sup>341</sup> Vgl. ebd., 593 a–602 b.

<sup>342</sup> Vgl. ebd., 612 a–618 b.

<sup>343</sup> Vgl. ebd., 753 a–763 b.

<sup>344</sup> Vgl. ebd., 769 a–771 b.

<sup>345</sup> Vgl. ebd., 650 a–666 b.

<sup>346</sup> Vgl. ebd., 589 a–593 b.

<sup>347</sup> Vgl. Kurtzer Bericht/ wie das vergangene Jubel-Fest in Regensburg celebriret worden; *Cyprian* I, 661 a–666 b.

<sup>348</sup> Ebd., 662 a.

<sup>349</sup> Ebd.

<sup>350</sup> Ebd., 663 a.

<sup>351</sup> Ebd., 662 b.



Die längste und aufwendigste Jubiläumsfeier im Jahre 1717 wurde auf Anordnung König Friedrichs IV., der sich nach der Konversion des Kurfürsten von Sachsen zum Katholizismus als die „feste Stütze der wahren Religion“ verstand,<sup>352</sup> in den vereinigten Königreichen Dänemark und Norwegen begangen.<sup>353</sup> In allen Landesteilen wurde ein „Octiduum“ vom 31. Oktober bis zum 7. November gefeiert. Für den 31. Oktober, „welcher vor zwey hundert Jahren dem Päpstlichen Stul so unglücklich und fatal war“,<sup>354</sup> wurde der gesamte Reichsadel einschließlich des lehnsabhängigen deutschen nach Kopenhagen aufgeboten, um mit den Mitgliedern des Königshauses an einem feierlichen Festgottesdienst mit Prozession teilzunehmen.<sup>355</sup> Als Predigtgrundlage waren in allen Landesteilen Am 9,11, Jos 24,14 und 1 Thess 2,13 verbindlich vorgeschrieben. Ebenfalls wurde auf königlichen Befehl das Reformationsjubiläum mit einem akademischen Festakt an der Universität Kopenhagen begangen. Das Einladungsprogramm des Lehrkörpers vom 31. Oktober,<sup>356</sup> die Festreden und Disputationen waren durchweg in scharfem polemischen Ton abgefaßt: in Kopenhagen galt der Papst also immer noch ohne Einschränkung als Antichristus Magnus.<sup>357</sup>

Vom 31. Oktober bis zum 2. November wurde auf Anordnung des Königs das Jubiläum auch von der königlich-dänischen Gesandtschaft in Wien gefeiert.<sup>358</sup> Legationsprediger M. Johannes Jacob Lanjahr predigte über Off 14,6.7, Jes 51,16 und Hebr 14,17. Da der kleinen dänischen Gemeinde, die auch die übrigen in Wien lebenden Lutheraner zu betreuen suchte, nur die *devotio domestica*, nicht aber das *exercitium religionis publicum* verstatet war, mußten die Gottesdienste ohne jede Feierlichkeit stattfinden. Nicht einmal das *Te Deum* mit musikalischer Untermauerung durfte gesungen werden, da dies in den Rahmen der öffentlichen Religionsausübung fiel. Lanjahrs Predigten, die „meistens in Controversien bestanden“, fanden nicht nur den

<sup>352</sup> Vgl. ebd., 3 c.

<sup>353</sup> Vgl. die dreisprachig erschienene: *Beskrivning over de Solenniteter, med hvilcke/ efter den Stormægtigste MONARCHS, Kong Friderich den Fierdes/ Til Dannemark og Norge/ de Wenders og Gothers/ KONGES etc. allernaadigste Befalling Det Andet Jubilaum, siden Reformationens Begyndelse udi Otte Dage/ åra den 31 Octobr. til den 7 Novembr. An. 1717 inclusivè, er bleven celebreret; Cyprian I, 2 a–22 a; vgl. die lat. Fassung ebd., 2 b–22 b, die dt. Fassung ebd., 2 c–22 c. – Vgl. auch die in dänischer Sprache erschienene offizielle Beschreibung der Jubiläumsfeiern in Kopenhagen: *Udførlig Beretning; Cyprian I, 29 a–32 b.**

<sup>354</sup> *Beskrivning over de Solenniteter; Cyprian I, 6 c.*

<sup>355</sup> Vgl. *Extract der Königlichen Ordre an die beeden Geheime Råthe und Ceremonien-Meister von Sente und von Lerche, betreffend die Ceremonien / so am Jubel-Fest observiret werden sollen; Cyprian I, 33 a–34 b.*

<sup>356</sup> Vgl. *Intimatio Jubilaei Secularis Evangelici . . . ab Universitate Regia Havniensi, per octiduum, a D(ie) XXXI. Octobris ad D(iem) VI. Novembris Anni Secularis MDCCXVII . . . solenni festoque ritu celebrandi; Cyprian I, 40 a–45 b.*

<sup>357</sup> Vgl. die Beschreibung des Festes, die Reden und Disputationen bei *Cyprian I, 46 a–59 b.* – Eine Disputation Trelunds und Severin Lintrups *Oration* vgl. bei *Cyprian II, Nr. I, 2 a–11 b.*

<sup>358</sup> Vgl. *Cyprian I, 849 a.*

Zuspruch der Lutheraner; zur Kontrolle hatten sich wie in Regensburg auch „einige curiose Catholiquen mit eingefunden“.<sup>359</sup>

In den Gebieten Norddeutschlands, die im Jahre 1717 dem Königreich Dänemark einverleibt waren, wurde das Jubiläum ebenfalls nach der königlichen Verordnung begangen. Jubiläumsverordnungen der Fürstentümer Schleswig und Holstein,<sup>360</sup> dem dänischen Teil des vormaligen Herzogtums Holstein-Gottorf, deckten sich im wesentlichen mit den Verordnungen für Dänemark. Das Jubiläum dauerte acht Tage, als eigentliche Feiertage galten aber nur der 31. Oktober, der 1., 5. und 7. November. Der 5. November war eigens als „allgemeiner Danck- und Beth-Tag“ zu halten. Vom 2. bis 4. November sollten lediglich mittags für eine Stunde die Glocken geläutet werden. Die für die Predigten vorgeschriebenen Bibeltexte waren mit den in Dänemark verordneten identisch. Wie an allen Schulen wurde das Jubiläum auch an der Universität Kiel begangen.<sup>361</sup> Für den 6. November kündigte das akademische Festprogramm an, der aus Lübeck stammende Johann Lorenz Mosheim werde dem akademischen Publikum „carmine Germanico laudes et immortalia Lutheri in Ecclesiarum merita“ vorstellen.<sup>362</sup>

Nach dem Modus der dänischen Landesteile Schlesiens und Holsteins wurde das Jubiläum offenbar auch in den ebenfalls dänischen Grafschaften Oldenburg und Pinneberg mit Altona gefeiert. Gleichlautende königliche Schreiben wie die Jubiläumsordre an Theodor Dassovius in Rendsburg, den Generalsuperintendenten des dänischen Teils von Holstein,<sup>363</sup> gingen an Caspar Büssing, den Generalsuperintendenten für die Grafschaft Oldenburg,<sup>364</sup> und an Daniel Sass, den Propst des Konsistoriums der Grafschaft Pinneberg,<sup>365</sup> der die weiteren Maßnahmen für die Stadt Altona veranlaßte,<sup>366</sup> (Neu-)Vorpommern mit dem Fürstentum Rügen befand sich offiziell noch in schwedischem Besitz, war aber im Nordischen Krieg vorübergehend von Dänemark besetzt worden<sup>367</sup> und erhielt nun seine Jubiläumsanweisungen vom dänischen Generalgouverneur für den schwedischen Teil Vorpommerns.<sup>368</sup> Auf königlich-dänischen Befehl fand an der in Vorpommern gelegenen Universität Greifswald wie in Kopenhagen und Kiel eine Jubiläumsfeier der Reformation statt.<sup>369</sup>

<sup>359</sup> Vgl. ebd.

<sup>360</sup> Vgl. *Klaus Zernack*: Die skandinavischen Reiche von 1654 bis 1772. In: Handbuch der Europäischen Geschichte, Bd. 4, S. 540 ff. – Vgl. *Cyprian* I, 23 a–28 b.

<sup>361</sup> Vgl. *Cyprian* I, 23 b–24 a. 37 a. – Das Festprogramm der Universität vgl. bei *Cyprian* II, Nr. XIX, 100 a–103 b.

<sup>362</sup> Vgl. *Cyprian* II, Nr. XIX, 103 a.

<sup>363</sup> Vgl. *Cyprian* I, 37 a–b.

<sup>364</sup> Vgl. ebd., 37 b.

<sup>365</sup> Vgl. ebd., 37 a. – Vgl. auch das Schreiben mit den weiteren Anweisungen für das Jubiläum v. 4. 9. 1717; ebd., 37 a–38 b.

<sup>366</sup> Vgl. ebd., 426 a–b.

<sup>367</sup> Vgl. *Zernack*, Die skandinavischen Reiche, S. 541.

<sup>368</sup> Vgl. *Cyprian* I, 34 a–37 b.

<sup>369</sup> Das Festprogramm der Universität vgl. bei *Cyprian* II, Nr. II, 11 a–13 b.

Im Königreich Schweden wurde das Reformationsjubiläum offiziell nicht gefeiert,<sup>370</sup> wohl aber im Fürstentum Pfalz-Zweibrücken, dessen Herzöge seit 1654 Könige von Schweden waren und das bis zum Tod des letzten Karoliner Karls XII. (1718) der Versorgung des polnischen Gegenkönigs Stanislaus Leszczyński diente.<sup>371</sup> Eine Jubiläumsverordnung des Generalgouverneurs und der Regierung<sup>372</sup> verwies auf den schuldigen Dank an Gott „vor die bisherige väterliche Erhaltung der reinen Lehre“ und die gewohnte Bitte um „fernere künftigen Schutz und Beystand“ Gottes vor allem angesichts der schwierigen Lage Schwedens (wegen des Nordischen Krieges).<sup>373</sup> Der 31. Oktober wurde als überall bekannter Jubiläumstag angesprochen, doch trug die Verordnung das Datum des 26. Dezembers 1717. Das Jubiläum ist in Pfalz-Zweibrücken vermutlich also erst gegen Jahresende begangen worden.

Erst am 5. November 1717 wurde nach Vorbereitungs predigten am 28. und 31. Oktober und der Verlesung der Jubiläumsintimation das Jubiläum in der 1650 aus dem Amt Barmstedt hervorgegangenen Reichsgrafschaft Rantzau gefeiert.<sup>374</sup> Ob die Wahl dieses Festtermins im Zusammenhang mit der Bestimmung des 5. Novembers zum Dank- und Betttag in den umliegenden dänischen Territorien stand, muß dahingestellt bleiben.

Bei aller Verschiedenheit in den lokalen Ausführungsbestimmungen unterschieden sich die territorialen Jubiläumsverordnungen in ihren Vorschriften für die Durchführung der Festtage voneinander nicht wesentlich. Wie ihre Vorläufer aus dem Jahre 1617 dekretierten sie bis ins einzelne Verlauf und Gestaltung der Jubiläumsgottesdienste. Eine gewisse Ausnahme bildete in dieser Hinsicht nur die Verordnung in Brandenburg-Preußen. Vorgeschrieben wurden in der Regel: die Verkündigung des Jubiläums am Sonntag zuvor oder am vorhergehenden Donnerstag, dem Aposteltag Simon und Judas, oft verbunden mit Vorbereitungs- und Bußpredigten, die Dauer des Jubiläums, die Anzahl der Gottesdienste, meist mit Predigt und Abendmahl, auch Beichte und Vesper am Vortage, die Bibeltexte, die in den Predigten ausgelegt werden sollten, Betstunden und Katechisationen der Kinder und Schulpjugend, die Gebete, die in den Gottesdiensten zu verrichten waren, schließlich Schul- und Universitätsfeiern.

In der Jubiläumsinstruktion für den fränkischen Ritterkanton Baunach wurden Adel und Beamtenschaft darauf hingewiesen, „daß der gemeine Mann dergleichen sonst zur rechtschaffenen Aufmunterung der Seelen und

<sup>370</sup> Vgl. *Cyprian*, HILARIA EVANGELICA, Vorrede, fol. a 2 b: Am 26. 4. 1718 schreibt der Kopenhagener Theologe Severin Lintrup nach Gotha: „In vicina nobis Svecia nec celebratum anno superiore Jubilaeum seculare Evangelicum . . .“ – Vgl. auch *Cyprian* I, 863 a.

<sup>371</sup> Vgl. Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte. Begründet von Helmut Rössler und Günther Franz. 2., völlig neubearb. u. stark erw. Aufl., bearb. v. K. Bosl, G. Franz, H. H. Hofmann. Bd. 2. München 1974. Sp. 1636.

<sup>372</sup> Vgl. Verordnung / Wegen des Jubilaei im Fürstenthum Zweybrücken / an den Inspectorem Follenium; *Cyprian* I, 871 a–872 b.

<sup>373</sup> Vgl. ebd., 871 b–872 a.

<sup>374</sup> Vgl. ebd., 576 a–579 b. – Vgl. auch Territorien-Ploetz, Bd. 1, S. 444.

Gottesfurcht gewidmete hohe Feste mehr mit Uppigkeit/ auch überflüssigem Essen und Trincken/ als mit rechtschaffener Betrachtung derer göttl(ichen) Wohlthaten zubringet“.<sup>375</sup> Im damals immer stärker sich ausprägenden früh-modernen Polizeistaat, „der alles von oben her dirigiert, ordnet und regelt und vor allem glaubte, durch Verordnungen aller Unordnung Herr zu werden“,<sup>376</sup> meinte man nun diesen Tendenzen unter dem einfachen Volk entgegenwirken zu müssen. Diese Absicht lassen vor allem jene Teile der Jubiläumsinstruktionen erkennen, die dem Fest durch den Erlaß besonderer Zuchtverordnungen einen würdigen Verlauf in der Öffentlichkeit und in den Familien zu sichern suchten. Besonders drastisch griffen die Freiherren von Riedesel anläßlich des bevorstehenden Jubiläums in das Leben der Bevölkerung ein: Vom Vortage an waren die Gaststätten und Tanzböden zu schließen, jede Form von Lustbarkeit war streng verboten. Stattdessen wurde die häusliche Präparation auf das Fest durch Lesen(!), Beten, Stille und Enthalt-samkeit verordnet. Für die Armen wurde die Erhebung einer „Steuer“ befohlen, die in den Kirchen oder nach dem Gottesdienst in den Häusern einzusammeln war. Am Jubiläumssonntag mußten alle Gläubigen zu den Gottesdiensten in der Frühe und am Mittag erscheinen; zu Hause durfte nur bleiben, wer einen triftigen Grund vorzuweisen hatte, war jedoch auch daheim zu Gebet und frommen Übungen verpflichtet. Das Vieh durfte nicht auf die Weiden getrieben werden, jede Form von körperlicher Arbeit hatte zu unterbleiben, und für die Zeit zwischen und nach den Gottesdiensten waren Mäßigkeit im Essen und Trinken und die Verrichtung häuslicher Andacht angeordnet.<sup>377</sup>

Solche Gebote zur Reglementierung der Lebensformen, deren Beachtung genau überwacht und deren Übertretung mit strengen Strafen geahndet wurden, gab es schon im Jahre 1617, wie etwa im Herzogtum Württemberg, wo sie 1717 erneut Verwendung fanden. In dieser detaillierten Form erinnerten sie jedoch eher an Zuchterlasse wie die „Ernestinischen Verordnungen“ aus dem Jahre 1670, die bekanntlich beispielgebend auf andere Territorien gewirkt haben. Wenn sich die Reglementierung des Lebens in einigen Jubiläumsverordnungen auch in Grenzen hielt, darf doch angenommen werden, daß die örtlichen Durchführungsbestimmungen schärfer in das Leben der Gemeinden einzugreifen suchten.

Wo die Jubiläumsverordnungen im Textbestand nicht ohnehin weitgehend mit denen von 1617 übereinstimmten, wie etwa im Herzogtum Sachsen, boten und programmierten sie jenes Bild von Papsttum, Reformation und Luther, das in seinen wesentlichen Zügen bereits aus den Verordnungen des Jahres 1617 bekannt ist: Nach langer Zeit der Lehrverdunklung und des Aberglaubens, der Zerrüttung des Kultes und der Sitten, der Zerstörung aller Ordnung in Kirche und Gesellschaft unter dem Papsttum erweckte Gott

<sup>375</sup> Ebd., 913 a.

<sup>376</sup> *Beyreuther*, Die Kirche in der Neuzeit, S. 19.

<sup>377</sup> Vgl. *Cyprian* I, 832 b–833 a.

Martin Luther und ließ durch sein Wirken das Licht der göttlichen Wahrheit der H. Schrift wieder aufleuchten. Von der Herrschaft des Papsttums befreit lebte die Kirche Gottes seitdem in der Wahrheit des Evangeliums. Zwar suchten der Teufel und seine Anhänger in den vergangenen zweihundert Jahren diese Errungenschaften rückgängig zu machen, doch konnten mit göttlicher Hilfe alle diese Versuche vereitelt werden. Bis zu dem bald eintreffenden Endgericht möge Gott trotz der Sündhaftigkeit der Christen seinen Zorn zügeln und die Kirche ferner vor den Anschlägen ihrer Feinde beschützen.

Das offizielle Geschichtsbild, das die Verordnungen widerspiegelten, war also das gleiche geblieben: Geschichte wurde weiter als universale Geschichte von Heil und Unheil der Menschheit begriffen und galt als von Gott, dem Teufel und ihren „Werkzeugen“ gewirkt. „Auf den Fall dieses Welt-Gebäude über ein Seculum noch aufrecht stehen sollte“, <sup>378</sup> sah man die Geschichte am Ende der dritten Epoche von zweitausend Jahren seit der Geburt Christi und seit der Offenbarung des Antichristen ihrer Vollendung entgegengehen. <sup>379</sup> Der Geschichtsverlauf galt in den Schriften des Alten und Neuen Testaments vorhergesagt, Papsttum, Reformation und Luther waren demgemäß in der H. Schrift präfiguriert. <sup>380</sup> Die Verordnungen und vor allem die als Grundlage für die Jubiläumspredigten verordneten Bibeltexte brachten diese Überzeugung auch im Jahre 1717 klar und unmißverständlich zum Ausdruck.

Immer noch glaubte man das Papsttum traditionell in Dan 11,36 ff. als apokalyptischen Welttyrannen präfiguriert, <sup>381</sup> der sich über Gottes Gebote hinwegsetzt und nach 1 Tim 4,1–5 an deren Stelle eigene wie das Zölibatsgebot erläßt. <sup>382</sup> Der Papst ist der Pharao des Neuen Bundes, der die Kirche, das neue Bundesvolk, unterdrückt wie der Pharao im Buch Exodus das Volk Israel. <sup>383</sup> Die Zeit seiner Herrschaft über die Kirche vor der Reformation ist als Zeit der Dunkelheit (der Lehre) und Kälte (des mangelnden Trostes) in Sach 14,6 vorgebildet. <sup>384</sup> Ferner glaubte man, daß an verschiedenen Stellen der Offenbarung des Johannes „durch Babylon/ die grosse Stadt/ keine andere als Rom/ und die Römische Kirche und in derselben das Papstthum verstanden werde“. <sup>385</sup> Vor allem aber hielt man weiterhin den Papst für den gro-

<sup>378</sup> Ebd., 717 b, u.ö.

<sup>379</sup> Vgl. ebd., 800 b. – Zum altprotestantischen Geschichtsbild und zur Auffassung der Geschichtsgliederung vgl. Schönstädt, Antichrist, S. 101–106 (Lit.).

<sup>380</sup> Zur Figuraldeutung vgl. Schönstädt, Antichrist, S. 86–92 (Lit.).

<sup>381</sup> Vgl. die Verordnungen von Baunach (Cyprian I, 913 a) und Erbach (ebd., 562 a).

<sup>382</sup> Sachsen-Weißenfels (ebd., 189 b) u. Sachsen-Weimar (ebd., 210 a).

<sup>383</sup> Vgl. Hamburg (ebd., 822 b), Lindau (ebd., 769 b), Mecklenburg-Schwerin (ebd., 419 a), Nordhausen (ebd., 623 b), Quedlinburg (ebd., 811 b) u. Regensburg (ebd., 651 a).

<sup>384</sup> Vgl. Baden-Durlach (ebd., 401 b), Giengen (ebd., 808 b), Hamburg (ebd., 823 b), Heilbronn (ebd., 753 b), Kempten (ebd., 786 a), Leiningen-Hardenburg (ebd., 479 a), Memmingen (ebd., 766 a), Sachsen-Gotha-Altenburg (ebd., 273 a), Sachsen-Meiningen (ebd., 268 b) u. Ulm (ebd., 691 a, u.ö.).

<sup>385</sup> Sachsen-Eisenach (ebd., 232 b). – Vgl. auch Bopfingen (ebd., 805 a), Erbach (ebd., 562 a), Sachsen-Coburg-Saalfeld (ebd., 203 b), Sachsen-Gotha-Altenburg (ebd.,

ßen Antichristen, schon vor Luther von den Waldensern, Wyclif, Hus, Savonarola und anderen „Wahrheitszeugen“ als solcher erkannt,<sup>386</sup> und glaubte ihn besonders in 2 Thess 2,3 ff. präfiguriert.<sup>387</sup> Wenn auch das Wort Antichrist in den Verordnungen meist fehlte, weil die konfessionelle Situation der Gemeinden wie in Kursachsen oder die von den Theologen verlangte Moderation dem entgegenstanden, der Geist der Instruktionen, der solche und ähnliche Bibelstellen zur Exegese vorschrieb, kam einer eindeutigen Anweisung an die Prediger gleich, da die Auslegung der Bibelstellen von der Tradition festgelegt war. In Hamburg wurde die Präfation des Jubiläumsgottesdienstes in Anlehnung an den Text der Osterpräfation auf den Papstantichristen und seine Offenbarung in der Reformation umgeschrieben. Ausdrücklich hieß es dort: „Te quidem Domine omni tempore, sed in hoc potissimum die gloriosius praedicare, quo Papam toti orbi revelasti Romanum, qui vere est Anti-Christus et filius perditionis, et Ecclesiam ab ejus tyrannide tuam mirabiliter liberasti.“<sup>388</sup>

Cyprian suchte zwar in der Vorrede zu seinem Sammelwerk dieses Urteil insoweit zu mäßigen, als nach seiner Meinung dem damaligen Papst Clemens XI. durchaus „viele personelle Eigenschaften beywohnen/ um welcher willen er unter die gelahrteste und vortrefflichste Männer unserer Zeit zu zehlen ist“:<sup>389</sup> Er verfüge über einen guten Vortrag, sei ungemein in den Kirchenlehrern des Mittelalters belesen, befördere die Studien und sei ein profunder Kenner der Geschichte. Als weltlicher Regent, dem auch die Protestanten Respekt schuldeten, habe er sich nicht wie seine Vorgänger in die deutschen Angelegenheiten eingemischt. Zu seiner Ehre müsse man feststellen, „daß er/ nach seiner Neigung zum Guten/ die unheylbare Schwachheit und viele wider die Lehre und das Vorbild Petri eingeschlichene Gebrechen seiner äusserst-verfallenen Kirche wohl erkenne/ aber dem Wercke abhelfliche Masse zu geben/ weder Muth noch Kräfte habe“.<sup>390</sup> Hatte aber schon Luther die Identität von Papst und Antichrist nicht durch das Leben einzelner Päpste verbürgt gesehen, sondern vielmehr durch die von ihnen vertretene falsche Lehre,<sup>391</sup> so ließ auch der Lutheraner Cyprian seine Lobeshymne

273 a), Sachsen-Weimar (ebd., 210 a), Regensburg (ebd., 653 a) u. Riedesel (ebd., 833 a). – Vgl. auch Valentin Ernst Löschers Jubelpredigten in der Dresdener Kreuzkirche (s. oben, S. 135 f.) und die Predigt des Lutheraners Roloff in Berlin (s. *Wendland*, Die Reformationsjubelfeiern, S. 69).

<sup>386</sup> Vgl. *Cyprian* I, 873 b.

<sup>387</sup> Vgl. Anhalt-Zerbst (ebd., 435 a), Baden-Durlach (ebd., 405 b), Frankfurt/Main (ebd., 600 b), Hamburg (ebd., 822 b), Nürnberg (ebd., 679 a), Reußen, jüngere (ebd., 490 b), Reutlingen (ebd., 723 b), Riedesel (ebd., 833 b), Quedlinburg (ebd., 815 b), Sachsen-Coburg-Saalfeld (ebd., 203 b), Sachsen-Eisenach (ebd., 216 b), Sachsen-Gotha-Altenburg (ebd., 273 a), Sachsen-Meiningen (ebd., 267 a), Sachsen-Weimar (ebd., 209 b) u. Ulm (ebd., 692 b).

<sup>388</sup> Ebd., 824 b.

<sup>389</sup> *Cyprian*, HILARIA EVANGELICA, Vorrede, fol. b 1 a.

<sup>390</sup> Ebd., fol. b 2 a.

<sup>391</sup> Vgl. etwa WA TR 4, S. 391. – Zum Zusammenhang vgl. immer noch *Hans Preuß*: Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der

auf die persönlichen Qualitäten Clemens XI. in einem vernichtenden theologischen Urteil über den gleichen Menschen in seiner Eigenschaft als Papst und damit über das Papsttum ausklingen: „Deme ohngeachtet müssen wir ihn/ so fern er sich ohne einiges creditiv zu CHristi Stadthalter und unfehlbarem Beherrscher der allgemeinen Christlichen Kirchen aufwirfft/ nebst allen anderen Römischen Bischöffen/ die sich solcher Gewalt angemasset/ unter die allerärgsten Feinde unsers Heylandes und seines Reiches zehlen“.<sup>392</sup>

Wie allergisch und doch im Grunde unlutherisch die späte lutherische Orthodoxie zu reagieren vermochte, wenn sie auch nur den leisesten Verdacht der Abweichung von der traditionellen Lehre vom Antichrist zu spüren glaubte, zeigte die Auseinandersetzung um das „Reglement“ von Nassau-Idstein. Dort war vorgesehen, den Gläubigen im Hinblick auf die katholischen Untertanen des Fürstentums im Gottesdienst zu erklären, daß sich die Identifikation des Papstes mit dem Antichristen nicht gegen die Person des Papstes oder sein Bischofsamt wende, sofern es schriftgemäß ausgeübt werde, „sondern nur gegen das Anti-Christische Verfahren aller derer/ welche ihr geistlich Amt und Würde gegen Christum und sein heilig Evangelium zu mißbrauchen/ mitten in der Christenheit sich unterstanden/ oder noch unterstünden/ eigentlich gerichtet“.<sup>393</sup> sei. Als der Text der Verordnung wegen dieser Äußerungen später heftig attackiert wurde, sahen sich die Konsistorialen als Verfasser zu einer öffentlichen Erklärung ihrer Rechtgläubigkeit veranlaßt, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig ließ:<sup>394</sup> Nach ihrer Meinung hätten die Formulierungen der Instruktion „einen guten reinen Lutherischen Verstand“. Sie brächten nämlich zum Ausdruck, „daß man gegen den Römischen Papst kein Odium *Personae*, sondern nur Odium *Rei* hätte; Und daß also die Lutherische Kirche den Papst nur in soweit vor einen Anti-Christ halte/ als fern seiner Person und Würde ein Anti-Christliches Wesen oder Bezeigen adhaeriret“. Einen Antichristen aber müsse man jeden nennen, der sich der H. Schrift widersetze, „wenn selbiges auch schon ausserhalb Rom/ ja selbst mitten im Luthertum erfunden würde“. Durch die gottesdienstlichen Erklärungen wolle man daher den Papst nicht „ab Anti-Christianismo dadurch absolviren“, sondern sei vielmehr darum bemüht, „daß das Anti-Christenthum vielmehr κατ' ἔξοχὴν dem Römischen Pabste tribuiret werde“.

Den wesentlichen Gehalt der altprotestantischen Antichristologie, der in der Überzeugung zum Ausdruck kam, daß die durch das Papsttum verkörperte Römische Kirche eine falsche, dem Evangelium diametral entgegengesetzte Lehre vertrat und noch vertrete, brachten die offiziellen Verordnungen auch im Jahre 1717 deutlich zum Ausdruck. Die Instruktion für den württembergischen Pfarrkörper beschrieb den katastrophalen Zustand von

konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Leipzig 1906. S. 153.

<sup>392</sup> *Cyprian*, HILARIA EVANGELICA, Vorrede, fol. b 2 a.

<sup>393</sup> Reglement, oder Verordnung; *Cyprian* I, 445 a.

<sup>394</sup> Vgl. Extract eines Briefes . . . aus Idstein; *Cyprian* I, 459 a–b.

Lehre, Kirche und Gesellschaft zur Zeit Luthers und betonte die heilsgeschichtliche Legitimität der Reformation: In der christlichen Lehre waren vor allem das Wort Gottes unterdrückt, die Sakramente verfälscht und die biblische Auffassung von der Rechtfertigung veräußerlicht worden.<sup>395</sup> Vor der Reformation war der christliche Kult verunstaltet, Abgötterei und Aberglaube beherrschten die Menschen.<sup>396</sup> Das Kirchenregiment war vor Luthers Auftreten nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt erkennbar, sondern zum Instrument bloßer Machtpolitik degeneriert.<sup>397</sup>

Obwohl man vereinzelt wie in der Grafschaft Wolfstein der Meinung war, die Polemik einzuschränken sei schon darum besser, weil diese „bey denen Gemeinden nichts erbauet“,<sup>398</sup> hielt man die Schilderung der vorreformatorischen Zustände und damit die (polemische) Auseinandersetzung mit dem konfessionellen Gegner doch allenthalben für unumgänglich und nützlich, um die Vorzüge der durch die Reformation geschaffenen Zustände einsichtig zu machen. In Sachsen-Hildburghausen erachtete man es als notwendig, „daß die Prediger/ so wohl bei der Catechisation, als in den Predigten/ den elenden Zustand der Kirche GOTTes vor der Reformation aus der Kirchen-Historie ihren Zuhörern/ so wie es deren Capacité zulasset/ zeigen; wodurch ihre Gemüth zu desto mehrer Freude über das helle Licht des Evangelii und

<sup>395</sup> Vgl. Instruction für die sämtliche Ministros Ecclesiae; *Cyprian* I, 368 a–b: Die Glaubens-Articul waren vor solcher Reformation/ durch Hochmuth/ Geld-Geitz/ und angemaßte Macht/ meistens so verkehrt worden/ daß man nichts rechts mehr wuste von der natürlichen Verderbniß der Menschen/ aus dem Fall Adams herkommend; Von dem einigen Heyl in Christo JESu uns zubereitet/ welchen der Vater uns gemacht hat zur Weisheit/ zur Gerechtigkeit/ zur Heiligung und zur Erlösung; Von der Art und Manier/ dieses Heyls in der Gerech- und Seligmachung theilhaftig zu werden; Von dem Zustand der Menschen nach diesem Leben. Das Wort GOTTes/ woraus diese Glaubens-Articul müssen erlernet werden/ war diesen armen Seelen entzogen/ und gar bey Straf/ lebendig verbrennt zu werden/ verbothen/ darinnen zu lesen. Die Heil(igen) Sacramenten/ welche GOTT gleichfalls einsetzet/ unsern Glauben dadurch zu stärken/ wurden theils zerstückelt/ oder in gantz was anders verwandelt. Man wurde dafür gewiesen auf Ablaß-Kauffen/ auf Clöster stiftten/ und darein gehen/ auf die Vorbitten der Heiligen/ auf Wallfahrten/ auf Rosen-Crüntz bethen/ auf enthalten von gewissen Speisen/ auf Seel-Messen und andere dergleichen Dinge/ auf welche noch keine Vergebung der Sünden noch Verheißung des ewigen Lebens von GOTT gesetzt war.

<sup>396</sup> Vgl. ebd., 368 b: Vor der Reformation diene man mehr denen Heiligen/ als GOTT dem HErn aller HERren/ und Beherrschern des Gnaden-Erdbodens. Ihnen wurden die Kirchen gestiftet/ ihnen zu Ehren wurden Feste angestellt/ in was für eine Noth man kam/ ruffte man sie an; und wurden in einer jedwednen Angelegenheit ein besonderer Heiliger aufgeworffen/ der darinnen zu Hülf kommen sollte. Und ob man zwar GOTT dabey auch noch was diente: so wurde er doch meistentheils verehrt durch solche Dinge/ von welchen er ausdrücklich sagt: Vergeblich dienet ihr mir/ dieweil ihr lehret solche Lehre/ die nichts denn Menschen-Geboth seynd.

<sup>397</sup> Vgl. ebd., 368 b–369 a: Gedencken wir an das Kirchen-Regiment/ wie es beschaffen gewesen vor der Reformation: so müssen wir uns entsetzen über die Gewalt/ die an Käysern/ Königen/ Fürsten und gemeinen Wesen ausgeübet worden; wir müssen erschrecken über das Erheben über alles/ was GOTT und GOTTes-Dienst heisset. Wobey niemand sagen durffte/ warum geschiehet dieses. – Die beiden letzten Sätze sind Umschreibungen von Dan 11,36, 2 Thess 2,4 und Decr. Grat., c.6.D.40.

<sup>398</sup> Vgl. Instruction und Nachricht; *Cyprian* I, 534 b.



Dankbarkeit gegen GOTT bey diesem Jubel-Fest wird erwecket werden“.<sup>399</sup>

Das offizielle Urteil über die Reformation war in den Jubiläumsverordnungen durch die figurale Ausdeutung meist der gleichen Bibelstellen ebenfalls traditionell fundiert. Die Reformation galt weiter als Erfüllung der in 2 Thess 2,8 präfigurierten Offenbarung des Antichristen durch Gottes Wort.<sup>400</sup> Da in ihr die eschatologische Vernichtung des Papsttums eingeleitet worden war, erhoffte man ihre Vollendung vom nahenden Endgericht.<sup>401</sup> Im Lichte der göttlichen Offenbarung, durch den Rückgriff auf die H. Schrift, hielt man gemäß Sach 14,7 die Zeit der Verdunklung in der Lehre vor der Reformation für beendet.<sup>402</sup> Historische Figur der Reformation der Kirche als Rückgriff auf die Offenbarungsschriften war auch die Tempelreform unter Josia, insbesondere die in 2 Kön 22,8 ff. berichtete Wiederauffindung des Gesetzbuches.<sup>403</sup> Die Historie von der Reinigung des Tempels unter Hiskia in 2 Chr 2,9 war auf die Reinigung des Kultes in der Reformation „mit einer Application auf die in Gott seligen Regenten/ zur Zeit der heylsamen Reformation“ zu deuten.<sup>404</sup> Seine eschatologische Erfüllung fand der Auszug Israels aus Ägypten in der Befreiung der Kirche vom Papst-Pharao<sup>405</sup> und in dem für die Endzeit in der Offenbarung des Johannes geweisagten Fall der vom Blut der Heiligen trunkenen Hure Babylon, von der sich die Gerechten auf Gottes Befehl absondern.<sup>406</sup> Schließlich hielt man wie in Dänemark die Reformation für die Erfüllung der Weissagungsfigur Am 9,11 von der Wiederaufrichtung der zerfallenen Hütte Davids.<sup>407</sup> Die Errichtung dieser Hütte, ihr Verfall und ihre Wiedererrichtung galten im Stift Wiburg offiziell als Figuren des Verlaufs der Kirchengeschichte von der Einführung des Christentums bis zur Gegenwart.<sup>408</sup>

<sup>399</sup> Instruction und Ordnung; ebd., 292 b.

<sup>400</sup> Vgl. Sachsen-Weimar (ebd., 211 a); die übrigen Verordnungen vgl. oben in Anm. 387.

<sup>401</sup> Vgl. etwa das „Danck-Gebeth“ in Sachsen-Meiningen; *Cyprian* I, 268 b: . . . gleich wie du den boshafftigen Anti-Christ und Kind des Verderbens offenbahret hast durch die Predigt des Evangelii/ so bringe auch denselbigen um mit dem Geist deines Mundes/ und mache sein ein Ende durch die Erscheinung deiner Zukunfft HErr JE-su!

<sup>402</sup> Vgl. vor allem Sachsen-Gotha-Altenburg (ebd., 273 b); die übrigen Verordnungen vgl. oben in Anm. 384.

<sup>403</sup> Vgl. Biberach (ebd., 778 a), Isny (ebd., 794 a), Kempten (ebd., 785 b), Nassau-Idstein (ebd., 444 b), Sachsen-Gotha-Altenburg (ebd., 273 a) u. Sachsen-Meiningen (ebd., 266 b).

<sup>404</sup> Vgl. *Cyprian* I, 272 b.

<sup>405</sup> Vgl. Sachsen-Hildburghausen (ebd., 295 a) u. Sachsen-Meiningen (ebd., 268 a); die übrigen Verordnungen vgl. oben in Anm. 383.

<sup>406</sup> Vgl. Quedlinburg (ebd., 812 a); die übrigen Verordnungen vgl. oben in Anm. 385.

<sup>407</sup> Vgl. Dänemark (ebd., 24 b) u. die dt. Territorien unter dänischer Herrschaft, Quedlinburg (ebd., 811 b) u. Sachsen-Weißenfels (ebd., 191 a), wie generell die Verordnungen für die albertinischen Länder.

<sup>408</sup> Vgl. etwa die Predigt des Stiftspropstes M. Christian Tychonius am 5. 11. 1717 über Am 9, 11; *Cyprian* I, 907 b.

Die grundlegenden Errungenschaften der Reformation erblickte man traditionell im Rückgriff auf die auch in der Muttersprache wieder zugänglichen Offenbarungsschriften, die ihrerseits die Reinigung der Lehre und den rechten Gebrauch der Sakramente ermöglichten. Die wahre Kirche Christi war in der Kirche der Reformation wieder sichtbar geworden.<sup>409</sup> Ein weiteres Ergebnis sah man in der Wiederherstellung des reinen Gottesdienstes und in der Freiheit der (nur an Gottes Wort gebundenen) Gewissen, in der häufigen Ermahnung der Gläubigen zur Führung eines Lebens nach dem Evangelium.<sup>410</sup> Schließlich galt die Reformation als die an der biblischen Offenbarung orientierte Restauration der (biblischen) Ordnung von Kirche und Gesellschaft; nach der Entmachtung des Papstantichristen wurden die rechte Zuordnung von Kirchengewalt und Kirchenregiment und die evangeliumsgemäße Rehabilitierung des Ehestandes wieder erreicht.<sup>411</sup>

Auch im Jahre 1717 stritt man in der Kontroverstheologie noch mit Heftigkeit um die alte Frage der Legitimität der lutherischen Reformation, deren Legitimation daher in manchen Jubiläumsverordnungen eine spürbare Rolle spielte. Mit der Verfügung von 2 Petr 1,19 als Predigttext<sup>412</sup> wurde von den Predigern erwartet, „die Übereinstimmung der Evangelis(chen) Kirche mit der Religion Petri“ zu zeigen;<sup>413</sup> aufgrund der Identität ihrer Bekenntnisschriften mit der H. Schrift stand die lutherische Kirche in ungebrochener Kontinuität zur Kirche der Apostelzeit, in den Wahrheitszeugen blieb sie auch unter der Herrschaft des Papsttums erhalten.<sup>414</sup> Die Bedingungen der Erhaltung der wahren Kirche vor der Reformation erblickte man in Ps 84 präfiguriert. Die Ergebnislosigkeit aller Versuche, die Errungenschaften der

<sup>409</sup> Vgl. Instruction für die sämtliche Ministros Ecclesiae; ebd., 368 b: Nach dieser Reformation aber mag ein jedweder unter uns das Wort Gottes selbstn vor sich nehmen und umsehen/ was ihme GOtt darinnen zu seinem zeitlichen und ewigen Heyl offenbahret habe. Es ist uns in unserer Mutter-Sprach klar und deutlich übersetzt/ daß wirs lesen und verstehen können. Wir werden auf nichts gewiesen/ als auf das/ was hie-rinnen Grund hat/ und dessen Grund ein jeder selbst hierinnen erkennen muß. Die Heil(igen) Sacramenten werden uns administriert/ auf Art und Weiß/ wie sie CHristus selbstn eingesetzt/ und die erste Kirch sie genossen hat. Mit einem Wort der Menschen-Tand ist weggethan/ und der Glaub nach der Glaubens-Regel reformirt.

<sup>410</sup> Vgl. ebd.: Wer hingegen anjetzo nach der Reformation GOtt dienen will/ der kans thun/ nach dem Dienst/ den GOtt selbstn fordert in seinem Wort. Sein Gewissen wird mit keiner Abgötterey/ mit keinem eiteln Wesen beschweret. Er wird gewiesen auf Verläugnung sein selbstn/ der weltlichen Lüsten/ und alles ungöttlichen Wesens/ und wird hingegen angehalten/ züchtig/ gerecht und gottselig zu leben in dieser Welt/ damit GOtt in allem unsern Thun und Lassen gepriesen werde.

<sup>411</sup> Vgl. ebd.: Durch die heylsame Reformation ist einem jedwedem Stand das seinige wieder gegeben worden: denen Fürsten und Republicquen/ was denselben gehört: dem Geistlichen Stand/ was ihme von GOTT anbefohlen worden; dem Hausstand seine Ehre/ worein GOtt ihn gesetzt hat. Allesamt seynd wir wieder unterworffen worden unserm einigen Haupt/ Christo JEsu.

<sup>412</sup> So im albertinischen Sachsen; vgl. *Cyprian* I, 96 a.

<sup>413</sup> Vgl. etwa die Predigt von Lic. Christian Weiß, Pastor an St. Thomas in Leipzig; *Cyprian* I, 132 a.

<sup>414</sup> Vgl. Sachsen-Weimar (ebd., 210 b) u. Sachsen-Weißenfels (ebd., 191 b).

Reformation wieder rückgängig zu machen und die Erhaltung der lutherischen Kirche in den vergangenen Jahrhunderten sollten den Gemeinden ein weiteres Mal eindrucksvoll verdeutlichen, „daß das Werck der Reformation nicht eines Menschen/ sondern GOTTes Werck gewesen“. <sup>415</sup>

Dieser bekannten geschichtstheologischen Deutung der Reformation fügte sich das entsprechende traditionelle Lutherbild harmonisch ein. Die als Gottes Werk deklarierte Reformation, insbesondere der Rückgriff auf die Offenbarungsschriften zur Durchführung der Erneuerung galt als Tat Martin Luthers, den die Verkündigungsformeln offiziell als Werkzeug Gottes zu sehen wünschten. Die neben den Tagesperikopen Mt 22,15–22 und Phil 3,17–21 am häufigsten dekretierte und auf Luther als deren Erfüllung gedeutete Weissagungsfigur war wie im Jahre 1617 Off 14,6.7. <sup>416</sup> Die Exegeten pflegten sich bei der Auslegung dieser Bibelstelle, die seit den Leichenpredigten auf Luther und den Lutherpredigten des Johannes Mathesius an der Spitze des Kanons der biblischen Weissagungen über den Reformator stand, ihrer „Kanonizität“ zumeist bei den gebräuchlichen Kommentaren zur Johannesapokalypse zu versichern, unter denen der des Matthias Hoe von Hoenegg <sup>417</sup> sich augenscheinlich immer noch der größten Beliebtheit erfreute. Luther als der apokalyptische Engel, der vor der endzeitlichen Vernichtung Babylons zur Verehrung des wahren Gottes aufforderte und dessen ewiges Evangelium allen Völkern vor dem Eintreffen der Parusie verkündete, gehörte also auch im Jahre 1717 noch zum eisernen Bestand der offiziellen Lutherdeutung. Wo diese Deutung nicht ausdrücklich vorgeschrieben war, bildete sie dennoch ein beliebtes Thema vieler Jubiläumspredigten, auch in Kursachsen und Brandenburg-Preußen. <sup>418</sup> An der Ausdeutung von Off 14,6.7 auf Luther wurden traditionell vor allem sein Verdienst um die

<sup>415</sup> Ebd., 631 b. – Vgl. auch bes. Quedlinburg (ebd., 812 a), Riedesel (ebd., 833 b–834 a), Sachsen-Weimar (ebd., 210 a) u. Sachsen-Weißenfels (ebd., 191 a).

<sup>416</sup> Vgl. Anhalt-Zerbst (ebd., 436 b), Baden-Durlach (ebd., 401 b), Baunach (ebd., 913 b), Bopfingen (ebd., 805 a), Brandenburg-Ansbach (ebd., 332 b), Braunschweig-Wolfenbüttel (ebd., 354 b), Essen (ebd., 809 b), Eßlingen (ebd., 718 b), Frankfurt/Main (ebd., 598 a), Giengen (ebd., 807 b), Goslar (ebd., 615 a), Hadeln (ebd., 433 b), Hessen-Darmstadt (ebd., 395 a), Hohenlohe (ebd., 542 a), Holstein-Plön (ebd., 430 b), Kempten (ebd., 786 a), Leutkirch (ebd., 795 b), Memmingen (ebd., 766 b), Nassau-Idstein (ebd., 444 a), Quedlinburg (ebd., 813 a), Regensburg (ebd., 652 b), Reußen, ältere (ebd., 485 a), Sachsen-Eisenach (ebd., 214 b), Sachsen-Meiningen (ebd., 267 a), Sachsen-Weimar (ebd., 210 a), Sachsen-Weißenfels (ebd., 189 b), Schwarzburg-Sondershausen (ebd., 471 b), Ulm (ebd., 692 a, u. ö.), Wolfstein (ebd., 534 a) u. Worms (ebd., 586 b).

<sup>417</sup> Vgl. vor allem *Hans-Dieter Hertrampf*: Der kursächsische Oberhofprediger Matthias Hoe von Hoenegg – seine Theologie, Polemik und Kirchenpolitik. Theol. Diss. (Masch.). Leipzig 1967 (Lit.).

<sup>418</sup> Vgl. etwa die Predigten von Georg Friedrich Schröer (Wittenberg), des klevischen geistl. Inspektors Kayser und die Kantate des Kantors Martin Henrich Fuhrmann (Friedrichswerda); *Cyprian* I, 144 a. 1062 a–b. 1063 a. – Vgl. vor allem die ausführliche Predigt-disposition von Michael Förtsch (Jena); *Cyprian* I, 229 a–230 b, und die Rede von Matthias Nicolaus Kortholt (Gießen); *Cyprian* II, Nr. XIII, 57 a–74 b.

„Wiederentdeckung“ der H. Schrift, die Identität seiner Lehre mit Gottes Wort und „das heilige Amt/ zu welchem er göttlich beruffen“,<sup>419</sup> also seine heilsgeschichtliche Legitimation zum Reformator der Kirche, theologisch demonstriert.

Die figurale Verknüpfung von Moses und Luther ergab sich zwangsläufig aus der als wahr angenommenen strukturellen Identität von Pharao und Papst, dem Auszug der Kinder Israels aus Ägypten und der Kirchenreformation.<sup>420</sup> Luthers Berufung zum endzeitlichen Propheten, seine stets heftig umstrittene „vocatio extraordinaria“, entfaltete man etwa an Jer 1,5,<sup>421</sup> sein Prophetenamt und seine Identität mit dem für die Endzeit erwarteten Elias traditionell vor allem an Mal 4,5.6.<sup>422</sup> Die den Regeln der Figuraldeutung folgende Identifizierung mit Josua und Josaphat, Samuel und Johannes d. Täufer und seine heilsgeschichtliche Qualität als Paulus „redivivus“<sup>423</sup> unterstrichen seinen Charakter als Werkzeug Gottes, „darauf die heilige Schrift lang zuvor vertröstet und geweihsaget“. <sup>424</sup> Die „immediata vocatio“ demonstrierte man auch an dem längst vertrauten Katalog der „vaticinia de Luthero testium veritatis“ und der „Vorreformatoren“. <sup>425</sup>

Aus dem dargelegten Verständnis von Papsttum und Reformation und dem Lutherbild ergab sich unschwer Luthers weitgehende Identität mit der Kirchnerneuerung, die er im Namen Gottes in Gang setzte und vollendete. Er galt auch 1717 als der Lehrer, „durch dessen himmlische Klarheit seiner göttlichen Lehre die Erde so herrlich und kräftig ist erleuchtet worden“. <sup>426</sup> Nur aufgrund seiner Orientierung an der H. Schrift und der Reinigung der Lehre konnte der Papst als Antichrist offenbart werden. <sup>427</sup> Keinesfalls jedoch war seine Lehre „neu“, wie die katholische Kontroverstheologie behauptete, sondern die „alte“ bewährte Lehre der Propheten und Apostel. <sup>428</sup> Auch die

<sup>419</sup> *Cyprian* I, 807 a. – Viele Münzen, die 1717 aus Anlaß des Reformationsjubiläums geschlagen wurden, trugen als „Sinnenbild“ den „fliegenden Kirchenengel“ der Johannesapokalypse und/oder den Text Off 14,6.7; vgl. allgemein *Cyprian* III.

<sup>420</sup> *Cyprian* I, 167 a–b. 877 b. 1073 b; bes. Ulm (ebd., 691 b).

<sup>421</sup> Vgl. etwa Eßlingen (ebd., 717 a).

<sup>422</sup> Vgl. Baden-Durlach (ebd., 402 a), Kurhannover (ebd., 1066 b. 1081 a–b), Mühlhausen (ebd., 619 b), Öttingen (ebd., 466 a) u. Ulm (ebd., 693 b).

<sup>423</sup> Vgl. hierzu *Hans Preuß*: Martin Luther. Der Prophet. Gütersloh 1933.

<sup>424</sup> Instruktion von Sachsen-Coburg-Saalfeld; *Cyprian* I, 202 a.

<sup>425</sup> Vgl. etwa *Cyprian* I, 1011. 1075 b. 1080 a. – Vgl. auch *Schönstädt*, Antichrist, S. 297–301.

<sup>426</sup> *Cyprian* I, 395 a.

<sup>427</sup> Ebd., 3 c.

<sup>428</sup> Diese immer wieder vom älteren Luthertum zum Ausdruck gebrachte Überzeugung war Gegenstand des sog. „Oedenburgischen Te Deum Laudamus“. Wegen der Prägnanz der Zusammenstellung sei es hier im Auszug wiedergegeben:

Wie alt ist Luthers Lehr? vielleicht zwey-hundert Jahr?

Nein! weil in GOTTES Wort sie längst gegründet war

Auf der Propheten- und Apostel-Schrift vorher/

Bleibt sie mit Wahrheits-Grund die uralt Christlich Lehr.

Ihr Eckstein Christus ist; Mein Christe! nimm zu Sinn

Sechs Catechismus-Stück. Sag! was ist neu' darinn?

mancherorts für den Jubiläumsgottesdienst vorgeschriebene Tagesperikope vom Zinsgroschen (Mt 22, 15–22)<sup>429</sup> bot genügend Stoff, um Luthers reformatorische Leistungen einprägsam darzustellen: mit der Kenntnis der H. Schrift reinigte Luther die Lehre und wies dem geistlichen Stand mit Lehrverkündigung und Sakramentenspendung seinen ursprünglichen Aufgabenbereich wieder zu. Aus Gottes Wort restaurierte er aber auch die Autorität der weltlichen Obrigkeit und mit der rechten Zuordnung von Kirchengewalt und Kirchenregiment bemühte er sich, „Gott und dem Kayser wieder zu geben/ was Gott im geistlichen/ und dem Kayser oder der hohen Obrigkeit im weltlichen Regiment/ zur Ungebühr entzogen worden“.<sup>430</sup>

Die übrigen Reformatoren im Umkreis der lutherischen Reformation fanden in den offiziellen Verlautbarungen (wie im Jahre 1617) kaum Beachtung. Einzig in Schwäbisch-Hall gedachte man des Johann Brenz, dessen Lebenslauf von den Kanzeln verlesen wurde, was gewöhnlich nur mit „Lutheri vita“ geschah, wie in Dinkelsbühl, Hohenlohe, Nassau-Idstein, Reutlingen und vor allem in Württemberg und Giengen, wo man auf das an Seckendorffs „Historia Lutheranismi“ korrigierte und dem damaligen Erkenntnisstand angepaßte Exemplar von Luthers Lebenslauf aus dem Jahre 1617 zurückgriff. Irgendeine noch so differenzierte Kritik am Reformator wurde auch im Jahre 1717 in der Öffentlichkeit nicht laut. Hin und wieder war man zwar um die Ausräumung von übertreibenden Mißverständnissen sichtlich bemüht, vermochte aber das vorgegebene heilsgeschichtliche Bewertungsschema im Grundsatz nicht aufzugeben. Im albertinischen Teil der Grafschaft Mansfeld etwa meinte man, angesichts der offiziellen evangelischen Beurteilung der Reformation und der Hochschätzung Luthers werde hoffentlich „niemand auf die Gedancken gerathen/ als wollte man einen Heiligen aus ihm machen“. Der Dank, der in den Jubiläumsfeiern zu spüren sei, gebühre Gott allein – „vor diesen so hoch begnadigten theuren Lehrer/ als den er zum Werckzeug der heylsamen Reformation gebrauchet“.<sup>431</sup>

Das Gedenken an die Reformation war im deutschen Protestantismus des 17. Jahrhunderts in vielen lokalen und überregionalen Reformationsfeiern le-

---

Die zehn Gebot sind alt/ das Vater Unser auch/  
 Alt der Apostel Glaub/ alt ist der Schlüssel-Brauch.  
 Die Tauff ist alt/ alt ist des Herren Abendmahl/  
 Nichts neues findet man in der Articul-Zahl:  
 Drum du in deiner Seel gewiß versichert bist/  
 So alt ist Luthers-Lehr/ so alt die Bibel ist.  
 Was ausser Gottes Wort man glaubt/ lehrt und bekennt/

Ist wahrlich Nagel-neu/ ob mans gleich uralte nennt. (*Cyprian* I, 852 a–b).

<sup>429</sup> Verordnet im albertinischen Sachsen, als Tagesperikope beibehalten in Brandenburg-Preußen, wo ohnehin keine besonderen Bibeltexte für die Festpredigten angeordnet wurden. Belege für die übrigen Territorien erübrigen sich hier, weil der Text auf irgendeine Weise überall Verwendung fand. Zur orthodoxen Auslegung vgl. vor allem die Predigt Wernsdorffs in Wittenberg, dargestellt bei *Loofs*, Die Jahrhundertfeier, S. 33 f.

<sup>430</sup> *Cyprian* I, 444 b.

<sup>431</sup> Ebd., 499 a.

bendig geblieben. Private und halboffizielle, von polemischer Aktivität der katholischen Kontroverstheologie begleitete Initiativen der lutherischen Theologen für die Feier eines Reformationsjubiläums im Jahre 1717 erregten daher früh das Interesse der Öffentlichkeit. Die offizielle (landesherrliche) Initiative ergriff jedoch erst Landgraf Ernst Ludwig von Hessen-Darmstadt über die Gesandtschaft von Sachsen-Gotha-Altenburg am Immerwährenden Reichstag in Regensburg. Nach anfänglichen Versuchen, die Wiederkehr des Eröffnungsjahres der Reformation mit einer gemeinsamen Jubiläumsfeier aller evangelischen Stände zu einer reichsweiten Demonstration des evangelischen Bekenntnisses zu gestalten, entschied sich das Corpus Evangelicorum mehrheitlich gegen die damit verbundene Provokation des Kaisers und der katholischen Stände und stellte die Feier des Jubiläums wie seine konkrete Gestaltung in das Belieben seiner Mitglieder. Dieser Beschluß, der vor allem durch die politische Autorität des Königs in Preußen gestützt wurde, hat die meisten Stände dazu veranlaßt, wie in Brandenburg-Preußen nur am Sonntag, dem 31. Oktober 1717, feiern zu lassen. Andere Stände folgten traditionell dem Beispiel Kursachsens, wo unberührt vom Glaubenswechsel des Landesherrn und des Erbprinzen das gewohnte feierliche Triduum begangen wurde, oder ihrem eigenen Beispiel im Jahre 1617. Eine dritte Gruppe fügte dem Jubiläumssonntag noch den folgenden Allerheiligentag als Festtag hinzu. Eine Woche hatten die Territorien das Jubiläum zu feiern, die damals noch dem Königreich Dänemark einverleibt waren. In katholischen Territorien und in Gebieten, die durch die Rijswijker Klausel gewaltsam rekatholisiert blieben,<sup>432</sup> fand im Jahre 1717 kein Jubiläum statt. Auch die reformierten Reichsstände ordneten für ihre Gemeinden kein offizielles Jubiläum mehr an. Ihre Entscheidung wurde wohl ebenfalls durch die Haltung des reformierten Königs in Preußen beeinflußt, der seine lutherischen Untertanen feiern ließ, selbst jedoch kein Interesse am Jubiläum zeigte.

Zur Durchführung der zweiten Jahrhundertfeier der Reformation holte man sich in vielen Territorien Rat bei der ersten. Die Jubiläumsverordnungen zeigten daher nicht nur in der äußeren Gestaltung der Festtage große Ähnlichkeit mit denen des Jahres 1617; sie waren auch in vieler Hinsicht noch vom traditionellen Geschichtsbild und vom Geist heftiger Auseinandersetzung der christlichen Konfessionen um die Wahrheit geprägt. Politische Klugheit und die Erfahrungen der Fruchtlosigkeit der hemmungslosen Polemik begannen sich jedoch deutlich bemerkbar zu machen. Gemäß den Westfälischen Friedensbestimmungen und der vor dem Jubiläum mit dem Kaiser in Regensburg verabredeten Theologenmoderation wurden an vielen Orten die Beleidigung des konfessionellen Gegners in Wort und Schrift untersagt und zur Überwachung der Buchproduktion entsprechende Zensurmaßnahmen erlassen. In Brandenburg-Preußen war die Kanzelschmähung ohnehin

<sup>432</sup> Cyprian überliefert einen knappen Bericht über die Verhinderung des Jubiläums im Gebiet der Wild- und Rheingrafen; ebd., 478 a–b. – In den lutherischen Kirchen des inzwischen von Frankreich besetzten Elsaß fand ebenfalls kein Jubiläum statt.

verboten, und in Kursachsen mußte man sich auf Anordnung des katholischen Landesherrn schweren Herzens ebenfalls zur Mäßigung bequemen, auch als noch vor dem Jubiläum der spektakuläre Übertritt des Kurprinzen zum Katholizismus bekannt wurde. Das Beispiel der Universität Wittenberg zeigte aber, daß dem Theologenstreit nur auf dem Verordnungswege wie in Kursachsen nicht beizukommen war.

Der konfessionellen Polemik konnte man solange nicht Herr werden, wie nicht der Geist der Zeit ein wirklich anderer geworden war: Die an der H. Schrift orientierte Deutung der Geschichte als universale Heilsgeschichte war die gleiche geblieben, vor dem Hintergrund des alten eschatologisch gedeuteten Streites mit dem katholischen Gegner um den Besitz der absoluten und unteilbaren Wahrheit leistete man mit der Verordnung solcher Predigttexte, deren Auslegung durch die altprotestantische Geschichtsdeutung und Antichristologie festgelegt war, der Polemik gegen Papsttum und Römische Kirche weiter aktiven Vorschub. In manchen Verordnungen des Jahres 1717 war das Papsttum die Babylonische Hure und der Antichrist geblieben. In vielen offiziellen Verordnungen fehlte zwar der Begriff des „Antichristen“, doch in der Sache wurde dem katholischen Gegener durch die radikale Bestreitung der Christlichkeit das Anti-Christentum de facto weiter bescheinigt. Einzelne Päpste war man geneigt in ihren persönlichen Qualitäten zu schätzen, das Papsttum als Institution und die Römische Kirche verblieben weiter im Banne der negativen Urteile Luthers. Reformation und Luther wurden dagegen (positiv) mit den gleichen heilsgeschichtlichen Maßstäben gemessen. Offiziell war daher die Reformation die Entlarvung des Papstantichristen und die Befreiung der Kirche von seiner Herrschaft, die Offenbarung der H. Schrift und die Erneuerung von Lehre und Kirche der Apostelzeit geblieben. Luthers Leistungen blieben traditionsgemäß mit seinem Werk verwoben, der Reformator war auch im Jahre 1717 jeder Kritik entzogen, unantastbar in Lehre und Leben, auserwähltes Werkzeug Gottes im endzeitlichen Kampf mit dem Teufel um das Heil des Menschen.

# Jubel ohne Glauben?

*Das Reformationsjubiläum 1817 in Württemberg*

Von Wichmann von Meding

„Kein wirklich Geschichtskundiger redet heute mehr von der ‚glaubenslosen‘ Aufklärung“.<sup>1</sup> Diesem im vierhundertsten Jahr nach dem Thesenanschlag von Wittenberg geschriebenen Satz wird niemand widersprechen wollen. Dennoch hängt ein Odium der Art, wie es Karl Holl im Auge hatte, dem großen Reformationsjubiläum immer noch an, das in die glücklich-unglückliche Zeit nach der Befreiung Deutschlands vom Joche des Korsen fiel. Niemand hat es so pointiert ausgesprochen wie Rainer Fuhrmann in seiner Tübinger Dissertation von 1973.<sup>2</sup> Nachdem er kurz auf die beiden Jubiläen von 1617 und 1717 eingegangen ist, fährt er fort: „Beide Jubiläen waren jedoch noch echte Glaubensfeste – im Gegensatz zum Reformationsfest 1817, das als ein historisches Jubiläum begangen wurde“.<sup>3</sup>

Was immer dieses Urteil auch besagen soll, welche theologischen Maßstäbe in ihm auch gemeint sein mögen, es könnte auf sich beruhen bleiben, würde es nicht einem Eindruck in die Hände arbeiten, den viele Arbeiten über das Entstehen protestantischer Kirchenunionen fast unbeabsichtigt erwecken. Als Beispiel sei die große Habilitationsschrift von Johannes Müller über die pfälzische Union genannt,<sup>4</sup> die mit Recht die protestantische Vereinigung als längst herangereift und sozusagen nur noch auf einen würdigen Anlaß ihrer Geburt warten sieht. Dieser „würdige äußere Anlaß (war) das die kirchliche Begeisterung entfachende Jubelfest der Reformation“.<sup>5</sup> Einige passende Predigten werden gestreift, und zurück bleibt der Eindruck, das Reformationsjubiläum von 1817 habe so recht kein eigenes Gewicht, es sei von Bedeutung nur als würdiger äußerer Anlaß für die Union. So betrachtet sind alledings auch nur Reste „des gläubigen Zusammenhangs des evangelischen

---

<sup>1</sup> Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band III. Der Westen, Darmstadt 1965, 347.

<sup>2</sup> Das Reformationsjubiläum 1817. Martin Luther und die Reformation im Urteil der protestantischen Festpredigt des Jahres 1817. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie im Fachbereich Geschichte der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen, Bonn o.J.

<sup>3</sup> Fuhrmann 19.

<sup>4</sup> Die Vorgeschichte der pfälzischen Union. Eine Untersuchung ihrer Motive, ihrer Entwicklung und ihrer Hintergründe im Zusammenhange der allgemeinen Kirchengeschichte. Witten 1967.

<sup>5</sup> Müller, 318.



Christen mit der Lehre Luthers“ nicht mehr zu entdecken, die Fuhrmann im Jubiläum von 1717 noch hatte erkennen können.<sup>6</sup> Dem zur Union führenden „großen Indifferentismus“, den der Münchener Kabinettsprediger Schmidt in Erinnerung an das Jahr 1817 den pfälzischen Predigern attestierte,<sup>7</sup> kann ein christlicher Glaube im reformatorischen Sinne dann nur noch entgegengesetzt werden.

Diesem Eindruck von der Glaubenslosigkeit, die 1817 trotz allen lauten Jubels geherrscht haben soll, muß entgegengetreten werden. Nicht, indem einfach das Gegenteil behauptet wird. Wohl aber, indem die zufällige oder gezielte Auswahl weniger Festtexte einer Betrachtung aller erreichbaren Dokumente weicht; und indem die Predigten zumal ihr eigenes Wort sagen dürfen, bevor sie nach ihrer Rolle für ein vorgegebenes Thema befragt werden. Damit hängt zusammen, daß der forschende Blick befreit werden muß von einseitiger Beachtung dramatisch hervorgetretener deutscher Bundesstaaten. Das alles kann hier nicht geschehen. Wohl aber kann die Jubiläumsfeier in einem der 39 Bundesstaaten von 1817 dargestellt und der Frage nachgegangen werden, welcher Glaube sich in ihr und den dabei gehaltenen Predigten ausgesprochen hat. Daß dafür die Wahl auf das Königreich Württemberg gefallen ist, liegt sowohl an seiner unbeachteten Jubelfeier<sup>8</sup> als auch an der besonders guten Quellsituation.

## I.

Für das Königreich Württemberg erging unter dem 1. 9. 1817 eine „Königliche Verordnung, die Secular=Feier des Reformationsfestes auf den 31. Oct. 1817 betreffend“.<sup>9</sup> In ihr wird das Säkularfest für den evangelischen Teil des Königreichs auf den 31. 10. angeordnet, jedoch so, daß es schon mit der gottesdienstlichen Ankündigung am 19. 10. beginnt und durch den Vorbereitungsgottesdienst am 26. 10. fortgesetzt wird. Für den Festtag selber wird eine Fülle von Gottesdiensten verordnet — unterschiedlich nach Zahl der Prediger je Gemeinde — einschließlich eines Schulgottesdienstes am (frü-

<sup>6</sup> Fuhrmann, 19.

<sup>7</sup> Müller, 264.

<sup>8</sup> Kleinere Bundesstaaten wie Nassau, Sachsen-Weimar-Eisenach und andere fanden hier mehr Aufmerksamkeit.

<sup>9</sup> Diese Verordnung ist wie die noch zu nennenden weiteren offiziellen Texte leider nicht enthalten in Allgemeine Chronik der dritten Jubel=Feier der deutschen evangelischen Kirche. Im Jahre 1817 . . . Herausgegeben von Schreiber, Veillodter und Hennings, Erfurt und Gotha 1819, wo überhaupt die Vernachlässigung Württembergs sehr auffällt. Sämtliche Originaldrucke befinden sich beispielsweise im Archiv des Evangelischen Pfarramts Isny. Herrn Pfarrer Weible danke ich herzlich für seine Unterstützung. Gedruckt sind die meisten — nicht ganz unverändert — in „Dritte Jubelfeyer der Reformation, in Ulm begangen 1817. Ulm o.J.“, deren Verfasser J. C. Schmid ist. Da die Originale keine Seitenzählung haben, werden die folgenden Zitate nicht weiter belegt.

hen) Nachmittag. Ein Aufsatz und Gebete sind vorzulesen. Am Sonntag nach dem Fest (2. 11.) solle Kommunion gehalten werden und dazu Vorbereitung am 31. 10., Beichte am Nachmittag des 31. 10. oder am 1. 11. sein. Die weitere Ausgestaltung des Festtages durch äußere Feierlichkeiten, Prozessionen, wird den örtlichen Kirchenkonventen überlassen.

Dieser eigentlichen Festanordnung folgt das Verbot von Arbeit und geräuschvoller Lustbarkeit am 31. 10. und eine eindringliche Mahnung an Katholiken und Protestanten, sich nicht gegenseitig zu reizen. Erst danach wendet sich die Verordnung an die Dekane und beauftragt sie, den Predigern die angeordneten Texte „bekannt zu machen und zu zweckmäßiger Behandlung zu empfehlen“ (für die Vormittagspredigt Joh. 8,31f.; für nachmittags Kol. 2,6f.), die Prediger zu deutlichem Sprechen der vorordneten Gebete anzuhalten und sich vor allem für eine zweckmäßige Jugendunterweisung im Blick auf das kommende Fest zu verwenden. In Filialkirchen solle normalerweise kein Festgottesdienst sein, die Jubiläumspredigten aber samt einer örtlichen Festbeschreibung seien bis zur Visitation zu den Pfarrakten zu nehmen.

Eine eigenartige Verordnung! Auffällig im Vergleich zu dem, was in anderen Ländern angeordnet wurde. Ohne Auswahlmöglichkeit wird der Prediger auf je einen Predigttext festgelegt. Durch lange offizielle Ausarbeitungen wird seine Verantwortung für den Gottesdienst fast ausgeschaltet. Das Anhäufen so vieler Gottesdienste auf einen Festtag macht weitere Feierlichkeiten „zu Erhöhung der äußerlichen Feier, . . . wo und wie sie schicklich befunden werden“ fast unmöglich. Am meisten aber fällt auf, daß das fast zwei Wochen lang zu beginnende Fest zwar nur am Freitag dem 31. 10. stattfinden soll, in Wirklichkeit aber dem gleichen offiziellen Text zufolge dann doch bis zum Sonntag dem 2. 11. dauern soll. Alle diese zugleich rigiden und gewundenen Regelungen sind ein Signal bestehender, kaum verdeckbarer aber doch unbedingter zu vermeidender Spannungen.

Worum es dabei geht, zeigt sich in der Mahnung zu gegenseitiger Zurückhaltung zwischen Katholiken und Protestanten: aus Rücksicht auf das folgende katholische Fest konnte das protestantische Jubiläum zwar Wochen vorher schon, aber keinen Tag länger gefeiert werden. Jedenfalls durfte das, was dennoch folgte, so nicht gekennzeichnet werden. Aus dieser Rücksicht wurden die Prediger genau in Pflicht genommen, daß dem Fest kein polemischer Ton beigemischt werde. Ihretwegen war alles Feiern außerhalb der Gottesdienste nach Lokalumständen zu gestalten, weil das Verhältnis der Konfessionen im Lande unterschiedlich war. Als Beleg für die religionspolitische Umsicht der württembergischen Regierung sei der entsprechende Absatz der Königlichen Verordnung ganz zitiert:

„Wie man übrigens bei dieser Anordnung zu denjenigen, die einem andern Religionsbekenntniße angehören, das Zutrauen hat, daß sie aus Achtung für das, was dem evangelischen Religionstheile heilig und wichtig ist, keine Störung derselben in der bevorstehenden Fest=Feier und keine, den Religions= und bürgerlichen Verhältnißen und Vorschriften zuwiderlaufende Aeüße-

rungen sich erlauben werden; so wird hinwiederum von den evangelischen<sup>10</sup> Glaubensgenossen jedes Standes erwartet, daß sie die angeordnete Reformation=Feier auf keine Weise zu möglicher Erbitterung und Reizung anders Denkender misbrauchen, sondern vielmehr von dem evangelischen Geiste der Liebe und des Friedens geleitet, alle gehörige Mäßigung und Bescheidenheit beweisen, und hierin der Humanität des Zeitalters sowohl als den Gesetzen der Religion und der bestehenden politischen Verfassung Folge leisten werden.“ Ein Nebensatz wurde von der Königlichen Regierung in dieser Sache offenbar nicht als ausreichend angesehen.

So wurde das Fest allen evangelischen Gemeinden Württembergs im Gottesdienst des 19. 10. angekündigt. Der von der Regierung vorgeschriebene Text enthält eine intensive Aufforderung zu „Mäßigung und Bescheidenheit gegen anders Denkende“, eine Mahnung, die am Festtag selber allen Gemeinden im Gebet nach der Predigt unter Hinweis auf den Glauben an den Einen Gott erneut eingeschärft wurde.

Am Sonntag vor dem Fest war die Vorbereitung der Feier mit einer von der Kanzel vorzulesenden neun Seiten langen geschichtlichen Darstellung fortzusetzen. Sie streift die Reformationsgeschichte Württembergs (3), erzählt die Geschichte des jungen Luther (3–8), trägt die wichtigsten der 95 Thesen im Wortlaut vor (8–10) und wirft einen abschließenden kurzen Blick auf Luthers gemäß diesen Überzeugungen vollzogenen Tod (10 f.).

Am Festtag selber war ein anderer regierungsamtlicher, dreizehn Seiten langer Aufsatz von der Kanzel abzulesen. Er beginnt mit einem Blick auf die traurigen Zustände der Kirche vor der Reformation (3–5), um dann Luther als das von Gott erwählte Werkzeug der Befriedigung des immer allgemeiner gewordenen Bedürfnisses und Gefühls des Besseren darzustellen (5–7). Die wachsende Reformation blieb bis 1555 in einem schwankenden Zustand (7–9), seitdem aber ist die Reinheit der evangelischen Lehre sicher wiederhergestellt und alles willkürliche Menschenwerk abgeschafft (9–11). Allerdings traten immer neue Gefährdungen ihrer Sicherheit auf, vom Jesuitenorden bis zur Gleichgültigkeit (11–14). Am Schluß steht ein Aufruf zum Festhalten an der Lehre des Evangeliums und ein Gebet Melanchthons (14 f.). Dieser Aufsatz ist nicht wie die vorausgegangene Darstellung geschichtlicher Art. Er soll das Wesen der Reformation auf der Folie eines dunklen Hintergrundes herausarbeiten und zeigen, wie sie sich und die Protestanten erhoben hat. Dazu verwendet er auch geschichtliches Material, aber in systematischer Absicht. Er erfaßt das Wesen der Reformation nicht aus den Schriften der Reformatoren, sondern aus dem Gegensatz zur katholischen Kirche – und muß daher uns Heutigen als Historie begegnen. Daß es dem Aufsatz von 1817 jedoch gerade hierin um den Glauben ging, zeigt sich daran, daß er aus dem Gegensatz zur Papstkirche seine Mahnung an alle Protestanten Württembergs ableitet, festzuhalten „an dem köstlichen Kleinod unsers Glaubens und unserer Gewissens=Freiheit, und im Geiste unserer evangelischen Reli-

<sup>10</sup> Druckfehler werden stillschweigend korrigiert.

gion Gottseligkeit, Liebe, Duldsamkeit, Treue und Gehorsam“ zu üben. Solchen Glauben, der in der Liebe tätig ist, hatten die königlich württembergischen Prediger evangelischer Konfession beim Reformationsjubiläum 1817 zu verkündigen.

## II.

Nach Einsicht in diese umfangreichen, die Festgottesdienste von der benötigten Zeit her schon dominierenden offiziellen Texte stellt sich die Frage, wie das Jubiläum tatsächlich begangen worden sei. Doch Württemberg hüllt sich in Schweigen: „Ob in Württemberg die Feyer des Jubelfestes in dem Sinne begangen worden, den die königl. Anordnung (vergl. Nat. Ztg. 42, 818) ihr anwünschte, ist uns nur aus Tübingen, der Landes=Universität bekannt geworden“, vermerkt die National=Zeitung recht spitz.<sup>11</sup> Nur wenige Zeilen widmet sie der Tübinger Feier, wobei der Zug der Studenten am Abend des 31. 10. „mit mehr als 400 Fackeln“<sup>12</sup> mehr Raum einnimmt als der Zug der Professoren und Studenten, des Stadtrats und der Bürgerabgeordneten und Zünfte am Vormittag zur Kirche oder gar der Festgottesdienst selber.

Diesem württembergischen Schweigen entspricht, daß der Predigtband der Allgemeinen Chronik<sup>13</sup> neben sechs Predigten aus Bayern keine einzige aus Württemberg enthält und daß Lutz Winckler sich in seiner 1969 erschienenen Arbeit über das Reformationsjubiläum von 1817 auf keine Festpredigt aus Württemberg bezieht.<sup>14</sup> Immerhin enthält der Berichtsband der Allgemeinen Chronik auf gut 5 Seiten Festberichte aus Stuttgart, Tübingen, Ulm, Heilbronn und Pleidelsheim<sup>15</sup> – doch das entspricht nur der Ausführlichkeit, mit der der gleiche Band aus dem kleinen Fürstentum Lippe=Detmold zu erzählen hat.<sup>16</sup> Das Königreich Württemberg hat von 1817 bis heute mit seiner Reformationsjubiläumsfeier keinen Aufmerksamkeitswert besessen.

Ganz überraschend kommt daher die Einsicht, daß sich Württembergs Prediger mit Festpredigtdrucken doch auffallend hervor getan haben. Das große Schriftenverzeichnis, das Michahelles nach dem Jubiläum fertigte,<sup>17</sup> und der von Wilken zusammengestellte Index der riesigen preußischen

<sup>11</sup> National=Zeitung der Deutschen, Gotha 1817, 955.

<sup>12</sup> Johann Jakob Fetzer, Geschichtlicher Unterricht über den Anfang und Fortgang der Kirchen=Verbesserung durch Dr. Martin Luther im sechszehnten Jahrhundert bewerkstelligt. Zum Denkmal des dritten Sekular=Jubelfestes der Reformation für die evangelisch=christliche Schul=Jugend in Fragen und Antworten verfaßt, Reutlingen 1817, 81 spricht von „dreihundert Fackeln“.

<sup>13</sup> S. Anmerkung 9.

<sup>14</sup> Martin Luther als Bürger und Patriot. Das Reformationsjubiläum von 1817 und der politische Protestantismus des Wartburgfestes, Historische Studien Heft 408, Lübeck und Hamburg 1969.

<sup>15</sup> Band I, 511–517.

<sup>16</sup> Band I, 230–235.

<sup>17</sup> Karl Friedrich Michahelles, Literatur der dritten Reformations=Säkularfeier oder möglichst vollständiges literarisches Verzeichniß . . ., Nürnberg 1820.

Sammlung von Reformationsjubiläumsschriften<sup>18</sup> belegen, daß 20 Festreden württembergischer Prediger aus den Tagen des Jubiläums (31. 10. bis 2. 11. 1817) gedruckt worden sind. Von den fünf in der Allgemeinen Chronik genannten Orten hat nur einer keinen Predigtgedruck hervorgebracht,<sup>19</sup> dafür aber erschienen noch Predigtgedrucke aus Marbach und Ravensburg. Diese Predigtgedrucke von dem bisher weiter nicht beachteten Jubelfest des sechsten deutschen Bundesstaates von 1817 konnten ausnahmslos gefunden werden. Außerdem werden hier noch zwei ungedruckte Festpredigten aus Isny und eine aus Friedrichshafen mit herangezogen.<sup>20</sup> Nach mehr als 150 Jahren und den Zerstörungen zweier Weltkriege ist diese Vollständigkeit allein schon eine Überraschung, bedenkt man, daß Lutz Winckler seine Untersuchung des Reformationsjubiläums in allen deutschen Bundesstaaten auf nur 33 Festreden stützte. Württemberg bietet mit seinen 23 Festpredigten ein Bild, das so noch nicht gezeichnet werden konnte:

Predigtort:	Anzahl	Namen der Prediger
Friedrichshafen <sup>21</sup>	1	K. Planck
Heilbronn <sup>22</sup>	1	G. H. Müller
Isny <sup>23</sup>	2	M. F. H. Jäger (1), T. A. Cellarius (1)
Marbach <sup>24</sup>	2	C. G. Mörike
Ravensburg <sup>25</sup>	5	J. M. Kutter (3), J. Dehlinger (2)
Stuttgart <sup>26</sup>	3	C. C. Flatt, N. F. Köstlin, K. F. Hofacker
Tübingen <sup>27</sup>	7	E. G. Bengel (1), Münch (1), C. F. Steudel (2) G. F. Schumann (1), F. E. Wächter (1), J. G. Wurm (1)
Ulm <sup>28</sup>	2	J. C. Schmid

<sup>18</sup> Fridericus Wilken, Index Librorum ad celebranda sacra saecularia reformationis ecclesiasticae tertia annis MDCCCXVII et MDCCCXIX cum in Germania tum extra Germaniam vulgatorum quos Bibliotheca Regia Berolinensis ad hunc usque diem comparavit. Berolini MDCCCXXI.

<sup>19</sup> Auch eine direkte Anfrage im Pfarramt Pleidelsheim hat nichts erbracht.

<sup>20</sup> Weitere ungedruckte Festpredigten in den Akten des Landeskirchlichen Archivs Stuttgart konnten kein besonderes Interesse hervorrufen. Schon an dieser Stelle jedoch möchte ich Herrn Archivdirektor Dr. Schäfer sehr herzlich für seine großzügige Unterstützung danken, ohne die diese Arbeit in mehrfacher Hinsicht so nicht hätte werden können.

<sup>21</sup> Handschriftlich mit Begleitschreiben und zwei Gutachten im Landeskirchlichen Archiv Stuttgart, Bestand A 26, Bund 544, Akt 1c – hier im Anhang veröffentlicht.

<sup>22</sup> Georg Heinrich Müller, Kirchliche Feier des Dritten Jubelfestes der Reformation in Heilbronn 1817 nebst historischer Nachricht von dem Anfange und den ersten Fortschritten der Kirchenverbesserung in dieser Stadt. Heilbronn 1818.

<sup>23</sup> Handschriftlich im Pfarrarchiv Isny, s. Anmerkung 9.

<sup>24</sup> Carl Gottlieb Mörikes Festpredigten liegen in zwei textidentischen Ausgaben vor, die sich in Titel und Beilagen jedoch unterscheiden: Zwey Predigten bey der dritten Jubelfeyer unserer evangelischen Kirche. Gehalten den 31. Oktober und 2. Novemer 1817. von M. C. G. M. Stuttgart 1817 – Zwo Predigten bey der dritten Jubelfeyer unserer evangelischen Kirche. Gehalten den 31. Oktober und 2. Novemer 1817. von M. C. G. M. Mit einer Abbildung von Margarethen, Luthers Tochter, und einer Nachzeichnung von Luthers Handschrift. o.O. o.J. Michahelles (s. Anm. 17) hat S. 14

## III.

In dieser Zusammenstellung fallen die vielen ehemals Freien Reichsstädte auf (Friedrichshafen, Heilbronn, Isny, Ravensburg, Ulm). Zu ihnen muß in gewissem Sinne auch noch Eßlingen gezählt werden, das sich mit einem sehr ausführlichen Vorbereitungsdruck hervorgetan hat,<sup>29</sup> wie umgekehrt Isny, dessen oben genannte Predigten nicht im Druck erschienen, durch einen gedruckten Festbericht seine Teilnahme öffentlich bekundete.<sup>30</sup> Von weiteren bis vor kurzem noch eigenständigen Reichsstädten finden sich Notizen, so, daß die evangelischen Beamten aus Wangen in Isny zur Kirche gingen;<sup>31</sup> daß in Leutkirch die Glocken beider Konfessionen zum Fest läuteten und daß katholische Priester in der dortigen Festprozession mit in die evangelische Kirche zogen und am Festgottesdienst teilnahmen<sup>32</sup> usw. Auffällig allerdings, daß Reutlingen schweigt: neben dem jetzt bayerischen Nürnberg die einzige Reichsstadt, die die *Confessio Augustana* unterschrieben hatte.<sup>33</sup>

Dies Schweigen hat erkennbaren Grund. In Reutlingen wirkte 1817 Johann Jakob Fetzer als politischer Publizist, der seinen Werdegang als evangelischer Theologe begonnen, als Jurist fortgesetzt hatte und seine heimatliche Republik als innerlich ruheloser Mann während der unruhigen Jahre um die Jahrhundertwende aus verantwortlichen Positionen heraus in große Unerquicklichkeiten hineingesteuert hatte, bis er vom Kaiserlichen Reichshofrat suspendiert wurde.<sup>34</sup> Aus seiner rationalistischen Einstellung heraus lag ihm das bevorstehende Reformationsjubiläum sehr am Herzen. Er verfaßte dafür eine Schrift „Geschichtlicher Unterricht über den Anfang und Fortgang der Kirchen=Verbesserung durch Dr. Martin Luther . . .“<sup>35</sup> In der Vorrede be-

---

und 15 beide Schriften als unterschiedliche Texte aufgeführt und zudem noch eine dem Vater des Verfassers zugeschrieben.

<sup>25</sup> Joh. Martin Kutter und Johannes Dehlinger, Religiöse Vorträge an der dritten Jubel-Feier der Reformation und auf Veranlassung derselben gehalten in der evangelischen Gemeinde zu Ravensburg. o.O. o.J.

<sup>26</sup> Nachricht von der Entstehung und dem Fortgang der privilegierten Bibel=Anstalt im Königreiche Württemberg vom Ende des Jahres 1812. bis zum dritten Jubel=Fest der Reformation 1817. mit Auszügen aus Briefen und drey Reden gehalten in drey Parochial=Kirchen in Stuttgart vor Austheilung der Neuen Testamente am Reformations=Jubelfeste. Stuttgart 1817.

<sup>27</sup> Jonathan Fried. Bahnmaier, Feier des dritten Saecularfestes der Reformation auf der Universität Tübingen. Aus Auftrag des academischen Senats beschrieben und mit allen gehaltenen Reden und eingegangenen Gedichten herausgegeben, Tübingen 1818.

<sup>28</sup> s. Anmerkung 9.

<sup>29</sup> Nachricht von der Feier des Reformations=Jubelfestes in Eßlingen am 31ten October 1817. Mit Beylagen. Eßlingen o.J.

<sup>30</sup> D. A. Weberbeck, Die dritte Reformationsfeier in Isny's Mauern. Worte für die Jugend nebst einem Ueberblicke der Theuerung v. 1817. Isny 1818.

<sup>31</sup> Weberbeck 11.

<sup>32</sup> Fetzer (s. Anm. 12) 82f. Der Rektor der „evangelisch-katholischen Latein- und Real-Anstalt“ Biberach gab eine kleine Reformationsgeschichte Biberachs heraus.

<sup>33</sup> Der amtliche Aufsatz vermerkt das ausdrücklich S. 8.

<sup>34</sup> Herrn Dr. Schwarz vom Stadtarchiv Reutlingen danke ich für seine Mitteilung.

<sup>35</sup> S. Anmerkung 12.

richtet er, er habe seinen Text der Reutlinger Geistlichkeit vorgelegt, um ihn am Reformationsfest in der Kirche öffentlich vortragen lassen zu können.<sup>36</sup> Die Prediger seien ursprünglich nicht abgeneigt gewesen,<sup>37</sup> hätten aber am 14. 10. mit der Begründung abgelehnt, daß man sich mit seinem Vorhaben „nicht befassen könne“.<sup>38</sup> Das klingt eher nach einem Zusammenhang mit dem Fetzer 1817 erteilten königlichen Verbot aller kommunalpolitischer Tätigkeit<sup>39</sup> als nach Bedenken der Geistlichkeit, „diesen nicht von ihr, sondern von einem Rechtsgelehrten verfaßten Unterricht zu einem Gegenstande einer kirchlichen Feierlichkeit hervorzuheben“, wie Fetzer meint.<sup>40</sup> Fetzer, der „das sonderbare Benehmen der Geistlichkeit“ rügt,<sup>41</sup> wird also wohl selbst der Grund dafür gewesen sein, daß sie einerseits aus Rücksicht auf das königliche Verbot seinen Text nicht annehmen konnte, andererseits aber aus Rücksicht auf ihn nicht „etwas Zweckmäßigeres liefern“ wollte.<sup>42</sup> Wie dem auch immer gewesen sein mag: es gab einen unübersteigbaren Hinderungsgrund für die Reutlinger Geistlichkeit, trotz der reformationsgeschichtlichen Bedeutung der Stadt zum Reformationsjubiläum 1817 irgend etwas drucken zu lassen. Es gab also Gegenwartsprobleme, die sich vorrangig vor jede noch so gebieterische historische Dimension schoben und daher die These fraglich werden lassen, als sei das dreihundertjährige Jubiläum des Thesenanschlags nur historisch ausgerichtet gewesen.

Rechnet man den von Fetzer privat veranstalteten Druck seiner gottesdienstlich nicht verwirklichten Fragen und Antworten der Stadt Reutlingen als Jubiläumsbeitrag mit an, so stehen nun acht ehemalige Reichsstädte nur drei altwürttembergischen Orten zur Seite – wobei die Zahl der gedruckten Predigten mit 11 : 12 ausgeglichen geblieben ist.

#### IV.

Es wäre verkehrt, die Reutlinger Probleme, so gewiß sie in der anpassungsunwilligen Person Fetzers begründet sind, als reine Personalprobleme einzuordnen und ihre sachliche Dimension zu übersehen. Denn unter erheblichem Anpassungsdruck standen die bislang freien Reichsstädte insgesamt. Fetzer symbolisiert also nicht nur die bewegte Vergangenheit der Städte, sondern auch ein Stück ihrer Gegenwart. Die Umstellung auf die Zugehörigkeit zu einem geschlossenen Territorium mit „allen Stockungen und Hindernissen des merkantilen Geschäfts“<sup>43</sup> war nicht leicht (vielleicht am ehesten noch für Heilbronn). Die „Demolition der Festungswerke“<sup>44</sup> erzeugte immer noch

<sup>36</sup> Vorrede VI.

<sup>37</sup> Vorrede VI f.

<sup>38</sup> Vorrede VII.

<sup>39</sup> S. Anmerkung 34.

<sup>40</sup> Vorrede VII.

<sup>41</sup> Vorrede IX.

<sup>42</sup> Vorrede VII.

<sup>43</sup> Weberbeck (s. Anm. 30), 13.

<sup>44</sup> Veessenmeyer bei Schmid, Ulm, 53.

das Gefühl des Ausgeliefertseins. Die Lage fast durchweg an der Grenze des Königreichs beförderte die ehemals Freien in eine Randsituation, die manche bisherige Aktivität an den Rand der Existenz drängte. Die Hungersnot von 1816/17 traf darum hier wohl noch härter als anderswo.<sup>45</sup> Und das auch konfessionell eigen entwickelte Gemeinwesen mußte sich einfügen in das größere landeskirchliche Ganze. Der Kampf um die alten Rechte, hie und da höchst unterschiedlich geführt und gemeint, hatte sich zwar noch nicht formiert, kündigte sich jedoch an.<sup>46</sup>

Ein interessantes Beispiel dafür, wie solche Spannungen die Jubiläumsgottesdienste mit bestimmten, bietet das Pfarrarchiv der früheren Reichsstadt Isny. Die hier aufbewahrte amtlich gedruckte Kanzelabkündigung und der im Jubelgottesdienst abzulesende Aufsatz enthalten nämlich Einfügungen von der Hand des Stadtpfarrers Marx Friedrich Heinrich Jäger, die den offiziellen Text – von Kleinigkeiten abgesehen – in einer, nur in einer Richtung korrigieren: sowohl in der Kanzelabkündigung als auch im Aufsatz wird gestrichen, daß „unser Vaterland“ 1534 der Reformation zufiel, stattdessen beide-male handschriftlich „das damalige Herzogtum Württemberg“ eingetragen. Und wo der Aufsatz des ersten stiftungsgemäßen Abendmahls in der Stiftskirche Stuttgart gedenkt, fügt der Stadtpfarrer der ehemaligen Reichsstadt ein „also 10 Jahre später als hier zu Isny“. Als Ausdruck historischer, territorialer Genauigkeit wären solche Glossen gewiß nicht voll verstanden. Viel mehr sind sie Ausdruck des Stolzes auf die frühzeitig richtige Entscheidungen der Väter, die das gebrochene Selbstwertgefühl der Söhne in einem Land, das ihnen nicht Vaterland ist, zu stabilisieren vermögen.

Dieser kleine unwürttembergische Jubel, dieser stille Protest in Isny blieb sicher unbemerkt. Die Gemeinde konnte nicht vergleichend mitlesen. Nur der Stadtpfarrer selbst hielt den von ihm korrigierten Druck, ein an sich für Isny archivierungsunwertes württembergisches Massenprodukt, als Zeugnis seiner Einstellung für ein Pfarrdokument. Mehr tat da der Ulmer Prälat<sup>47</sup> Schmid. Auch er hatte als Prediger einer vormals nicht württembergischen Reichsstadt die beiden offiziellen Texte nicht unkorrigiert verlesen können. Aber er veröffentlichte seine wesentlich umfangreicheren Korrekturen. Eine Synopse vermag am besten zu zeigen, wie meisterlich er den vorgegebenen Text schon nach fünf Zeilen änderte:

*Verordneter Text:*

Zwar nahm unsere vaterländische Kirche erst 17 Jahre später, im Jahr 1534, in welchem der vertriebene Herzog Ulrich in sein Erbland zurückkehrte, und die evangelische Religion einführt, Antheil an der Reformation;

aber dennoch  
gebührt es uns,  
das Gedächtniß jenes entscheidenden . . .

*Textfassung Schmid, Ulm S. 5:*

Schon zehen Jahre, bevor die vaterländische Kirche, der wir nun einverleibt sind,

Antheil an der Reformation nahm, wurde die Predigt des Evangeliums von der Bürgerschaft der hiesigen Stadt verlangt, und von der Obrigkeit bewilligt und geschützt; und darum gebührt es uns auch vorzüglich, das Gedächtniß jenes entscheidenden . . .



Allein schon die grammatische Änderung im Übergang zum weiteren Text zeigt, in welcher vorzüglicher Tradition und Rolle der württembergische Prälat sich und seine Stadtgemeinde im Vergleich zum Lande Württemberg sah. Und so fügt er denn dem am Festtag selber vorzulesenden Aufsatz folgenden Passus frei hinzu: „Auch in unserer Vaterstadt fanden sich unter erleuchteten und frommen Geistlichen und Rathspersonen bald so viele Freunde des wieder an das Licht gezogenen Evangeliums, daß das Verlangen einer großen Anzahl von Bürgern, dasselbe ungehindert predigen zu lassen, die bereitwilligste Aufnahme erhielt.“<sup>48</sup> Auch hier wird nicht Historie um der Historie willen getrieben, sondern wie in Isny auf die frühzeitig richtigen Gesinnungen der Vorfahren hingewiesen, auf die Reformation von unten, die der herzoglichen Reformation in Württemberg gegenüber als besser erscheint. Zwar läßt sich nicht übersehen, daß sich bei Schmid die Begriffe Vaterstadt und Vaterland reiben; doch der Ausdruck „einverleibt“ zeigt mehr als deutlich, wofür des Prälaten Herz schlägt. Und er hat seinen Herzerguß nicht im Pfarrarchiv bewahrt, sondern voll stolzen Jubels veröffentlicht.

Auch der Eßlinger Jubiläumsdruck betont, man sei vier Jahre vor Württemberg zur Reformation gestoßen,<sup>49</sup> und zwar weil „der Wahrheitsdrang des Volkes dafür entschieden“ war.<sup>50</sup> Vor allem aber, und hier schließt sich ein erster Kreis, betont auch Fetzer: Reutlingen sei 15 Jahre vor Württemberg lutherisch geworden.<sup>51</sup> Fetzer unterscheidet sich hierin nicht von den Predigern, er scheint nur den Gegensatz zu dem Land, dem man nun einverleibt ist, auf die Spitze getrieben zu haben. Noch in seinen Lebensumständen schiebt er die Schuld dafür, daß sein Unterricht 1817 nicht öffentlich vorgelesen werden konnte, „einem Altwürtemberger“ in die Schuhe.<sup>52</sup>

Daß der Prediger einer ehemals freien Reichsstadt am Jubiläum auch anders reden konnte, beweist Prälat Müller in Heilbronn – als einziger. Er vermerkt, sichtlich ohne das bisher beobachtete Interesse an genauen Unterschieden, man sei in Heilbronn „bald nach dem Anfang der vor 300 Jahren zuerst kundgewordenen Glaubensverbesserung“ dem Evangelium zugefallen;<sup>53</sup> am Vorabend des Festes aber erinnert er seine Gemeinde in einem nicht verordneten Gottesdienst an den „Todestag unseres im vorigen Jahr hingeschiedenen Königs Friderich, des Ersten, mit welchem evangelische Regenten aus dem württembergischen Regentenstamme dem Vaterlande wiedergegeben sind, des Ersten, der neben kraftvoller Behauptung der Freyheiten und Vorzüge unserer evangelischen Kirche im ächten Geiste derselben auch die

<sup>45</sup> Weberbeck 20 ff.

<sup>46</sup> Weberbeck 5.

<sup>47</sup> Die sechs Prälaten waren die höchsten Geistlichen im Land.

<sup>48</sup> Schmid, Ulm, 22.

<sup>49</sup> Eßlingen, 28.

<sup>50</sup> Eßlingen, 26.

<sup>51</sup> Fetzer Unterricht IV.

<sup>52</sup> Fetzer, Meine Lebensumstände, Reutlingen o. J., 95.

<sup>53</sup> Müller, Heilbronn, 11.

anders glaubenden Christen zum Genuß gleicher Freyheiten und Rechte mit den Bekennern des evangelischen Glaubens in Württemberg vereinigt hat“.<sup>54</sup> Spricht hier einer der von Fetzer geschmähten Altwürttemberger? Jedenfalls wird an Müllers Predigten erst recht deutlich, welche aktuelle Spannung die Jubelreden ehemals reichsstädtischer Prediger mit bestimmte.

## V.

Mit allem dem ist der Höhepunkt dessen noch nicht erreicht, was 1817 beim Reformationsjubiläum in den nun Württemberg einverleibten Reichsstädten zum Ausdruck, ja zum Ausbruch kam. In Friedrichshafen nämlich traten am Fest geradezu eruptive Kräfte zutage. Kräfte, die sich auch hier wie in Isny und Ulm an den vom Oberkonsistorium für die Gottesdienste verfaßten Texten entzündeten, deren Rolle doch offenbar gewesen sein sollte, Duldsamkeit und brüderlichen Frieden zwischen den Konfessionen zu fördern. Daß es nun ausgerechnet in Friedrichshafen zum genauen Gegenteil kam, hat seinen Grund.

Diese Stadt war 1811 an Württemberg gekommen und hatte dabei den Namen Friedrichshafen erhalten. Bis dahin hatte sie Buchhorn geheißen. Keine andere Stadt hatte wie Buchhorn bei Eingliederung in das Königreich so seine Identität aufgeben müssen. Einzig dieser kleinen Stadt hatte man einen fast altorientalischen Despotismus zu fühlen gegeben. „Wer einen Namen über eine eroberte Stadt . . . ausruft, macht sein Eigentumsrecht über sie geltend und unterwirft sie damit seiner Gewalt“.<sup>55</sup> Wie ein erneutes Herrschaftszeichen des evangelischen Königs mußte es da wirken, daß 1812 in der katholischen Bodenseestadt eine evangelische Gemeinde gegründet wurde, mit zunächst 18 durchweg zugezogenen Gliedern.<sup>56</sup> Die regierungsamtliche Religionspolitik wird gute und vor allem langfristige Gründe für diesen Schritt gehabt haben,<sup>57</sup> doch zunächst einmal war diese winzige und zumeist wohl aus königlichen Beamten bestehende Gemeinde ein Symbol der Unfreiheit für eine ehemals freie Stadt. Ihr erster Prediger, Immanuel Gottlob Dürr, blieb dieser Gemeinde bis März 1817 treu. Über die Gründe seines Fortgangs nach viereinhalb Jahren und so kurz vor dem Jubiläum kann nur spekuliert werden. Auffallend jedoch, daß schon im März 1817 sein Nachfolger amtierte: Magister Karl Planck.

In Plancks Händen lagen also Vorbereitung und Gestaltung des protestantischen Jubiläums in einer fast völlig katholischen Stadt. Seiner Rolle und der Lage seiner Gemeinde war er sich dabei offenbar voll bewußt. Jedenfalls wird

<sup>54</sup> Müller, Heilbronn, 6f.

<sup>55</sup> Hans Bietenhard, ThW V, 252.

<sup>56</sup> Für einen Teil der hier verarbeiteten Informationen danke ich Herrn Buhl vom Hauptamt Friedrichshafen.

<sup>57</sup> Die Allgemeine Chronik (s. Anm. 9) gibt in ihrem wahrscheinlich von Veillodter stammenden Vorwort I, XV die entsprechenden Argumente aus bayerischer Sicht.

nirgends von einer nach außen gerichteten Festgestaltung oder gar Umzügen wie anderswo berichtet. Durch strikte Beschränkung auf den gottesdienstlichen Raum vermied man alles eventuell Anstößige.

Trotzdem kam es zum Streit, der zur Folge hatte, daß Planck noch am 2. 11. um seine Versetzung bat und tatsächlich im März 1818 nach nur einjähriger Gemeindegearbeit Friedrichshafen verließ. Da der gesamte Vorgang aus dem Landeskirchlichen Archiv Stuttgart<sup>58</sup> im Anhang erstmals veröffentlicht werden kann, braucht an dieser Stelle nur das für den Zusammenhang Notwendigste ausgezogen zu werden:

Mehrere Katholiken,<sup>59</sup> die am evangelischen Festgottesdienst teilnahmen, „fanden sowohl in meiner Predigt als auch und hauptsächlich, wie sie selbst sagten, in dem vorgelesenen Aufsatz, für dessen Verfaßer ich gehalten wurde, so viel Aegerliches und Beleidigendes, daß der alte Haß gegen die neuen Evangelischen Ansiedler, der von früheren Zeiten her noch im Herzen haftete, sich nun ziemlich laut aussprach“. <sup>60</sup> Am Allerheiligentage versuchte nun der katholische Kaplan Sauter seine Gemeinde, mit der er nicht im protestantischen Festgottesdienst gewesen war, zu beruhigen, „indem er unter anderem sagte: Das Christenthum bedarf keiner Reformation, wäre Luther ein Christ geblieben, so würdet ihr nicht von einem unverständigen Prediger in der Slaverey Schmachende und Irrende genannt worden seyn“. <sup>61</sup> Natürlich gingen die Emotionen in Friedrichshafen erst recht hoch und führten zu den „schrecklichsten Drohungen gegen meine Person“, die ihn, Planck, zwängen, entweder um öffentliche Ehrenrettung oder besser um Versetzung zu bitten. <sup>62</sup> Und er fährt fort: „Welch eine Stimmung nun zwischen beyden Gemeinden herrscht, welchen Unannehmlichkeiten ich ausgesetzt bin, ist leicht begreiflich, besonders für den, der mit der Denk Art der Buchhorner vorher bekannt ist“. <sup>63</sup> Da ist er plötzlich, der Name der ehemals freien und geschlossenen katholischen Reichsstadt, in einem pfarramtlichen Bericht über das Dekanat und das Generalat an das königliche Oberkonsistorium. Und dort taucht er gleich noch einmal auf, weil der Stiftsprediger und Oberkonsistorialrat Flatt im Titel seines Berichts über diese Angelegenheit nebeneinander von dem evangelischen Pfarrvikar in Friedrichshafen und dem katholischen Kaplan in Buchhorn schreibt, als handele es sich nicht um eine Stadt. Han-

<sup>58</sup> S. Anmerkung 20 und 21.

<sup>59</sup> Es werden kaum besonders intolerante Katholiken gewesen sein, die den protestantischen Festgottesdienst besuchten.

<sup>60</sup> Der Aufsatz wird in Friedrichshafen ähnlich in die Predigt integriert gewesen sein wie bei Bengel, Tübingen 35, oder Schmid, Ulm, 16 ff.

<sup>61</sup> Diese Worte habe Kaplan Sauter dem nachforschenden Planck persönlich ins Angesicht wiederholt.

<sup>62</sup> Die unterschiedliche Reaktion auf diese Bitte bei Dekan und Oberkonsistorium (s. Anhang) spricht beidemale für Planck.

<sup>63</sup> Von diesem Geist orakelt auch die Stellungnahme Flatts unten, Anhang, vermag aber angesichts der gleich darauf genannten königlichen Eilverfügung vom 4. Tage vor dem Fest nicht zu überzeugen, daß hier örtliche Besonderheiten den Ausschlag gegeben haben sollen.

deln wird es sich um die offiziellen Bezeichnungen der beiden konfessionellen Gemeinden dieser Stadt – ein Zeichen für die Verquickung der Konfessionsproblematik mit der aktuellen bürgerlich-politischen Lage; ein Zeichen ebenso dafür, daß beim Jubiläum Schwierigkeiten zu meistern waren, denen auch Menschen erliegen konnten, die nicht durch persönliche Heftigkeit Schaden angerichtet hatten. Wer mag da von einem nur historisch begangenen Jubiläum reden?

Doch das ist noch nicht einmal das Interessanteste am Friedrichshafen-Buchhorner Zwist. Interessanter ist, daß Planck seine so zündende Festpredigt im Bewußtsein seiner Unschuld vorlegt und daß ihm sein Dekan darin ganz zustimmt. Planck habe, „um allem Mißverstand vorzubeugen“, immer wieder „die Formeln vor dreihundert Jahren, – damahls, in jenen früheren Zeiten“ verwendet.<sup>64</sup> Planck war sich also der Notwendigkeit bewußt, in der Lage seiner Gemeinde die historische Distanz betonen zu müssen. Damit aber ist die Historisierung der Reformation an einer Stelle, wo sie tatsächlich begegnet, als Aktualität ersten Ranges zu verstehen. Als Lösung für eine Aufgabe, deren Rechnung zudem noch nicht einmal aufgegangen ist. Für die beiden Gemeinden der nun königlichen Hafenstadt vergrößerte ja die Historisierung durch Planck tatsächlich nur die schon bestehenden Spannungen. Man wird wagen dürfen zu behaupten: gerade weil Planck ins Historische auszuweichen versuchte, kam es zu den widerlichen Folgen seiner Predigt; hätte er gepredigt (wie sonst), wäre wohl kaum ein Streit entbrannt.

Wie dem auch sei, Plancks Schuldlosigkeit leuchtete allen Berichterstattern ein. Und so kam es denn zu der perfekten Peinlichkeit, daß der regierungsamtlich gedruckte und in allen Festgottesdiensten Württembergs vorzulesende Aufsatz einziger Verursacher eines Streites zwischen den Konfessionen war, vor dem die Festordnung alle Prediger und Gemeinden so eindringlich gewarnt hatte! Planck bezieht sich sehr genau auf zwei Absätze dieser amtlichen Reformationsjubiläumsschrift. Da sie von ihm wegen ihrer allgemeinen Verbreitung nicht zitiert worden sind, für die Beurteilung aber eine nicht geringe Rolle spielen, sollen sie hier im Wortlaut folgen.

Zunächst S. 3f.: „Nicht nur dem Volk, sondern selbst dem größeren Theil der Lehrer des Christenthums war die heilige Schrift fremd geworden. Der Glaube an die Unfehlbarkeit von Menschen hatte den Glauben an Gottes untrügliches Wort verdrängt. Die Gewissensfreiheit und das Recht, in den heiligsten Angelegenheiten des Menschen selbst zu prüfen und zu forschen, war unterdrückt: die Kraft des Evangeliums, das Gewissen zu beruhigen und Herz und Leben zu heiligen, war durch grobe Unwissenheit, durch eine Menge von menschlichen Geboten, von unnützen und verderblichen Ceremonien geschwächt; der Aberglaube wurde durch gedankenloses Beten, durch Fasten, Casteyungen und Büßungen des Körpers, durch Anbetung von Bildern, durch Ablaß und andere dergleichen Dinge genährt, und der

---

<sup>64</sup> Wahrscheinlich hat Planck selber, als er diese distanzierenden Formulierungen aus seiner Predigt herausuchte, entsprechende Kreuze am Rande eingetragen.

Leichtsinn, die Roheit und die Lasterhaftigkeit vorzüglich durch das Feilbieten der Sünden=Vergebung begünstigt.“

Und dann S. 10: „Die Reinheit der evangelischen Lehre war wieder hergestellt, die Gewissens=Freiheit und Unabhängigkeit von allem menschlichen Zwang in Glaubens=Sachen gerettet. Die Quelle der göttlichen Offenbarung, die Bibel, deren geistvolle und mit dem sorgfältigsten Fleiß ausgearbeitete Uebersetzung ins Deutsche eines der wichtigsten Verdienste des unsterblichen Luthers ist, war den Christen für immer nun wieder geöffnet, und hat sich besonders in den neuesten Zeiten auf eine merkwürdige Art in allen Welttheilen verbreitet.

Eine Menge unnützer, abergläubischer, verderblicher Gebräuche und Andachtsübungen wurden abgestellt; der Gottesdienst der evangelischen Kirche von überflüssigen Ceremonien entladen, und auf den Zweck der wahren Belehrung und Erbauung zurückgeführt.

Mit Verwerfung von fruchtlosen Büßungen, Kasteyungen und willkührlichen guten Werken, wurde einzig auf Beruhigung der Gewissen, auf Besserung des Herzens und Lebens hingewirkt.“

So weit die beiden von Planck angeführten ärgerniserregenden Stellen des Jubiläumsaufsatzes. Sie zeigen ein schlicht schwarz-weiß gemaltes Bild. Was in der vorreformatorischen Kirche falsch war ist jetzt gut; was jetzt als überflüssig abgetan worden ist, war damals entscheidend. Runkt für Punkt wird die evangelische Kirche von 1817 als Gegenbild der damaligen katholischen geschildert. Die protestantische Kirche versteht sich in diesem kirchenoffiziellen Aufsatz als eine Antithese, selbstverständlich als großartige Antithese zur vorreformatorischen Papstkirche. Daß dieser windschiefe Vergleich zu Mißverständnissen, zu Spannungen mit der gegenwärtigen Papstkirche geführt hat,<sup>65</sup> wundert nicht. Begründet war das nicht im Fehlverhalten dieses oder jenes Predigers, sondern in dem mit Selbstlob nicht sparenden aufgeklärten Selbstverständnis der evangelischen Kirche von 1817.

## VI.

Mit dem allem ist klar genug geworden, vor welchen Problemen die Religionspolitik eines Landes stand, dessen Konfessionen sich je nach Ort so verschieden zueinander verhielten. In Ravensburg achteten die Katholiken das Fest der Protestanten still,<sup>66</sup> in Isny feierten sie nicht mit, wurden aber wie die Protestanten gespeist,<sup>67</sup> in Friedrichshafen kamen Katholiken mit zum Gottesdienst,<sup>68</sup> in Leutkirch sogar zusammen mit ihren Priestern.<sup>69</sup> Und trotzdem spricht Flatt vom intoleranten Geist der Buchhorner.<sup>70</sup> Hier ist —

<sup>65</sup> Deren eigenes Kirchenverständnis kam allerdings erschwerend hinzu.

<sup>66</sup> Kutter, Ravensburg, 47.

<sup>67</sup> Weberbeck, Isny, 6.

<sup>68</sup> S. Anmerkung 59.

<sup>69</sup> S. Anmerkung 32, auch Anmerkung 80.

<sup>70</sup> unten im Anhang dokumentiert.

zumal nun eine Festpredigt Württembergs so sichtbar in ihrer Wirkung von den bestehenden Spannungen betroffen ist – der Punkt erreicht, an dem die Unterscheidung sich den Festpredigten selber zuwenden und nach Aktion bzw. Reaktion der Prediger fragen müßte. Zuvor jedoch muß an die bislang ausgeklammerte andere Gruppe württembergischer Gemeinden erinnert werden, über deren Jubelfeier Nachrichten vorliegen, an die im Vergleich zu den ehemaligen Reichsstädten kleine Zahl altwürttembergischer Gemeinden.<sup>71</sup>

Hier fällt als erstes eine Parallele auf: berücksichtigt man, wie dargestellt, daß die Reutlinger Festpredigten Fetzers wegen nicht gedruckt werden konnten (III.), daß aber Isnys und Friedrichshafens Festreden mit erkennbarer Betonung aufbewahrt bzw. eingereicht worden sind (IV. und V.), so haben sechs ehemalige Reichsstädte das Bedeutungsvolle ihrer Jubelfeier in den Festpredigten gesehen, nur zwei, Eßlingen und Biberach, haben Festveröffentlichungen ohne Predigt hervorgebracht. Ähnliches gilt für das altwürttembergische Gebiet. Hier haben sich drei Gemeinden durch den Druck ihrer Predigten hervorgetan, nur eine durch Bekanntgabe ihrer Feierlichkeiten ohne Predigten: Pleidelsheim.<sup>72</sup> Man wird also feststellen können, daß die überwiegende Mehrzahl der Dokumente aus Württemberg eine Reformationsjubiläumsfeier 1817 zeigen, in der nicht äußere Festlichkeit, sondern die Predigt Vorrang hatte. Daß das nicht gerade ein Hinweis auf Historisierungstendenzen ist, war schon mehrfach beobachtet worden. Ob das in anderen Bundesstaaten ähnlich war, kann hier nicht untersucht werden.

Pleidelsheim steht allerdings einzig da unter allem, was sonst aus Württemberg zu hören ist. Denn hier wurde ausgesprochen volksfestartig gefeiert. Bunte Bänder wehten an den Bäumen längs des Weges zur Kirche, ein großer Maienbaum zierte das Pfarrhaus, der zur Kirche getragene Abendmahlskelch war von Bändern geziert und durch eine große Weintraube gefüllt.<sup>73</sup> Birken umstanden den Altar, am Nachmittag des 31. 10. war Kinderbelustigungsfest usw. Die Art, wie Pleidelsheim über seine Jubiläumsfeier berichten ließ, könnte als Beleg herangezogen werden für die These, daß das Jubeln und Zurschaustellen Selbstzweck werden konnte. Aber sie ist, wie gesagt, eine Ausnahme in Württemberg.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> Die Meinung, daß in Württemberg der Supranaturalismus die bestimmende theologische Kraft auch noch um die Zeit des Reformationsjubiläums 1817 war (H. Haering RGG VI, 1825 u. a.), trifft nur zu, wenn man die vielen zu Württemberg geschlagenen ehemaligen Reichsstädte vergißt, deren Theologen rationalistisch dachten. Auch theologisch liegt also eine erkennbare Markierung zwischen den alt- und neuwürttembergischen Gemeinden.

<sup>72</sup> S. Anmerkung 19.

<sup>73</sup> Hierzu scheint es in überhaupt keinem Orte Deutschlands irgend eine Analogie beim Fest gegeben zu haben.

<sup>74</sup> Eine andere Ausnahme, die ihrerseits nicht verallgemeinert werden darf, ist des württembergischen Predigers C. A. Dann „evangelisches, geschichtliches, vaterländisches Andachts-Blatt“, das Stuttgart 1817 erschien unter dem Titel: „Durch Leiden zur Herrlichkeit!“ Zwar finden sich bei Planck im dritten Teil seiner Predigt und in seiner

Ganz ohne Parallelen allerdings war sie auch wieder nicht. Die Landeshauptstadt selber bestätigt das Bild der Spannung zwischen betonter Predigt hier, betonter Feier dort auf ihre Weise. Die allgemeine Chronik nämlich weiß nur zu berichten von dem Hofgottesdienst mit seinem Gepränge.<sup>75</sup> Stuttgarts eigene Festveröffentlichung aber erwähnt den nicht mit einem Wort, sondern gibt drei Reden, die bei der Verteilung von Neuen Testamenten durch die Bibelgesellschaft in den drei Parochialkirchen gehalten worden sind. Sie repräsentieren zwar weniger das Leben der Gemeinden in Stuttgart als das Wirken eines übergemeindlichen Werkes in diese Gemeinden hinein<sup>76</sup> – von hohlem Pomp aber wie in Pleidelsheim und der Hofkirche Stuttgart sind sie meilenweit entfernt. Über die besondere Problematik, die zur Veröffentlichung dieser Reden führte, wird noch zu reden sein.

Die zweite altwürttembergische Veröffentlichung, die Marbacher Predigten Mörikes, weist sogar ausdrücklich auf ein „besonderes Interesse“ des Verfassers hin.<sup>77</sup> Da die Predigten selber keine besonderen Lutherkenntnisse zeigen, wird es sich um ein genealogisches Interesse des Verfassers handeln,<sup>78</sup> sodaß auch hier im Unterschied zu den Predigten aus den ehemals freien Städten nicht die alltägliche Wirklichkeit der Gemeinden zu einer Veröffentlichung drängte, sondern ein besonderes Anliegen des Predigers.

Ähnliches wird auch von der Veröffentlichung der sieben Tübinger Festpredigten<sup>79</sup> gesagt werden können. Denn obgleich die Professoren der theologischen Fakultät<sup>80</sup> zugleich kirchliche Ämter bekleideten und – wie auch

---

Rede vor dem Altar („du Siegestag!“) patriotische Töne; zum Thema aber wird der Patriotismus in dem vielen, was von Würtbergs Reformationsjubiläum bekannt wurde, nur bei Dann.

<sup>75</sup> Allgemeine Chronik I, 513.

<sup>76</sup> Daher verbinden sich die Reden mit der ausführlichen Selbstdarstellung der 1812 gegründeten Bibelgesellschaft, Abschnitt VIII soll der Problematik, die hinter dieser Veröffentlichung von Festreden steht, weiter nachgehen.

<sup>77</sup> Mörike, Marbach, 3.

<sup>78</sup> Über die beiden Ausgaben der Predigten s. Anmerkung 24. Das vorliegende Exemplar „Zwo“ enthält eine handschriftliche Widmung des Verfassers an seine Gevatterin aus der Familie seiner Mutter und von anderer Hand den für 1889 datierten Vermerk: „Jetzt der Kirchengemeinde Burgstall gehörig“. In Burgstall aber amtierte seit 1788 M. Johann Christian Ludwig Mörike als Pfarrer, der Vater des Verfassers. Er hatte sich seinerseits mit einer Veröffentlichung am Reformationsjubiläum beteiligt: „Meine Abstammung von D. Luther und sein Tischbecher. Bekannt gemacht aus Veranlassung des dritten Reformations=Jubiläum. Ein Nachtrag zu meinem schon 1802. herausgegebenen Schriftchen. Stuttgart o.J.“ Man wird also als Motiv der Predigtveröffentlichung des Sohnes Mörike eine stark empfundene, wenn auch sachlich unhaltbare familiäre Bindung an Luther bezeichnen können.

<sup>79</sup> Leider wurde die achte, von Ferdinand Christian Baur in der Hospitalkirche Tübingens gehaltene Festpredigt wegen seines Fortgangs nach Blaubeuren nicht gedruckt: Bahnmaier, 79.

<sup>80</sup> Die katholisch-theologische Fakultät war noch nicht in Tübingen, aber katholische Studenten der Rechtswissenschaft und der Arzneykunde sowie „benachbarte katholische Geistliche“ nahmen am Festgottesdienst in der Stiftskirche teil: Fetzer Unterricht, 81.

andernorts üblich – in dieser Funktion zu predigen hatten, feiert in Tübingen doch weniger die Stadtgemeinde als die Universität; Studenten werden erwähnt,<sup>81</sup> Gruppen der Stadtbevölkerung nie. Vielleicht zeigt der oben genannte Fackelzugbericht, was wir aus Tübingen wissen würden, hätte seine Universität nicht das Reformationsjubiläum besonders begehen wollen: nämlich nichts. Aus altwürttembergischen Orten sind Jubelpredigtdrucke also dann hervorgegangen, wenn ein besonderes Anliegen dazu trieb – während die nun eingebürgerten Reichsstädte durch ihre normale Lage zur Predigtveröffentlichung drängten.

Damit soll keinesfalls der Eindruck erweckt werden, als habe den Altwürttembergern das Jubiläum weniger am Herzen gelegen als ihren einverlebten Mitbürgern. Vielmehr belegen zwei Dokumente, welche Langzeitwirkung das Fest gerade hier gehabt hat. Der Tübinger Theologieprofessor Bengel, selber mit einer Festpredigt hervorgetreten, berichtet in seinem Archiv,<sup>82</sup> daß das „dritte Jubelfest der lutherischen Reformation im Jahr 1817“ die Gründung eines Vereins veranlaßte, eines Vereins, „von Geistlichen und anderen Gelehrten beider evangelischen Confessionen in Teutschland, in der Schweiz und im Elsaß . . ., der sich in dem Zwecke verbände, einen reinen und lebendigen biblischen Offenbarungsglauben und eine mit demselben zusammenstimmende allgemeine Glaubensfreiheit zwischen den christlichen Religionspartheyen möglichst zu erhalten und zu befördern“. Diesem supranaturalistisch gestimmten Verein gingen Anfragen zu, warum ein Verein, der Toleranz zwischen allen Kirchen für erstrebenswert halte,<sup>83</sup> Katholiken die Zugehörigkeit unmöglich mache. Bengel verteidigt, „daß eine aus Anlaß der Reformationsjubelfeier und zur Erhaltung und Vermehrung des Segens der Reformation zusammengetretene Gesellschaft, so innig sie evangelische Gesinnungen auch an einzelnen Gliedern der katholischen Kirche ehrt, auch nur deßwegen in der Wahl ihrer Genossen sich nicht auf diese ausdehnen könne, weil selbst der würdigste und erleuchtetste Katholik durch die eigentümlichen Grundsätze und Verhältnisse seiner Kirche an einer freien, unbefangenen Wirksamkeit für den Gesamtzweck einer solchen Gesellschaft gehindert seyn würde“.<sup>84</sup> Dieser Verein möchte also dem Jubiläum eine Art Dauerwirkung verleihen. Er denkt dabei auch an eine Möglichkeit, die kirchenspaltenden Folgen der Reformation zu überwinden. Er möchte das Glaubensband zwischen allen Konfessionen stärken. Aber er traut selbst den besten unter den Katholiken keine Wirksamkeit in dieser Richtung zu. Sich vertragen wollen mit jemand – aber bitte ohne ihn: zeigt das nicht, wie stark die Resentiments bei aller Gutwilligkeit waren, nicht nur in Friedrichshafen?

<sup>81</sup> Bengel, Tübingen, 43 u.ö.

<sup>82</sup> Archiv für die Theologie, Vierten Bandes Erstes Stück 1820, 291–296; die folgenden Zitate aus 291 und 292.

<sup>83</sup> Das von Bahnmaier geleitete Predigerinstitut Tübingen feierte an der Jahreswende 1818/1819 „Das Reformationsfest der Schweizer“: Wilken, 26 (s. Anm. 18).

<sup>84</sup> Bengel, Archiv, 294.



Das zweite Dokument für ein Fortwirken des Reformationsjubiläums in ganz Württemberg ist eine Erklärung des königlichen Synodus. Wachler, diesen Synodus betont von einer Synode absetzend,<sup>85</sup> veröffentlichte die Erklärung:<sup>86</sup> bisher habe man dort nur Quisquilien verhandelt, im Frühjahr 1818 aber habe man sich endlich einmal zu einem Wort durchgerungen, das der kirchlichen Lage und dem eigenen geistlichen Range entspreche. Ausdrücklich berufen sich des Synodus „Worte der Ermahnung an die evangelische Geistlichkeit des Königreichs“ auf die großen Wirkungen „der Säkularfeier der Kirchenverbesserung im verflossenen Jahr“. Sie seien zu vertiefen, denn „Krieg, Theurung u. Auflösung so vieler alter theurer Bande“ hätten die Welt in jüngster Zeit so tiefgreifend verändert, daß man „oft nur mit Mühe Spuren des vormaligen Zustandes zu erkennen vermag“. Am Beginn einer neuen Epoche sieht der Synodus sieben große Aufgaben für die Geistlichen:

- Ihre eigene Amtsführung (563 ff.)
- Die Förderung der Sonntagsheiligung (566 f.)
- Richtiges Verhalten gegen Separatisten (567 ff.)
- Geistliche Pflichten im Schulwesen (570 ff.)
- Aufgaben in Kirchengemeindekonventen (574)
- Fürsorge für Armenanstalten (574 ff.)
- Vorbereitung des Gottesreichs (577 f.)

Auch wenn man bedenkt, daß ein Teil dieser Themen nicht geeignet ist zur Abhandlung in einer Predigt, so überrascht doch der Vergleich: keiner dieser Punkte spielte eine nennenswerte Rolle in den württembergischen Säkularpredigten. Die großen Themen der Festredner wie Bibelgesellschaft, Freiheit, Katholizismus usw. fehlen dafür in diesem sich auf das Jubiläum berufenden kirchlichen Dokument. Dieses Auseinanderklaffen erinnert erneut daran, wie wenig die Betrachtung einiger weniger Dokumente Gewähr dafür bietet, daß die lebendige Vielfalt des Tatsächlichen ins Auge gefaßt worden ist.

## VII.

Die Erklärung des Synodus erwähnt ein altwürttembergisches Problem, das sich erstaunlicherweise noch gar nicht gemeldet hat. Tatsächlich begegnet der an dritter Stelle angesprochene Separatismus in den gedruckten und ungedruckten Festpredigten so gut wie überhaupt nicht.<sup>87</sup> Auf sie gestützt würde niemand das Thema behandeln müssen: wenn nicht die Akten im Stuttgarter

<sup>85</sup> Den Synodus bildeten die Mitglieder des Oberkonsistoriums und die sechs Prälaten (s. Anm. 47). Drei der „Synodalen“, Flatt, Müller und Schmid, hatten ihre Festreden drucken lassen.

<sup>86</sup> Neue Theologische Annalen 1819, 559–578; die folgenden Zitate aus 562, 563, 561 und 560.

<sup>87</sup> Dehlinger, Ravensburg, 51 f. äußert sich knapp; Steudel, Tübingen, 75 scheint sich gegen Bekehrungserlebnisse als Ausdruck neuer Verdienstlichkeit zu wenden, vermeidet aber eine klare Sprache.

Landeskirchenarchiv wären! Dort berichtet Dekan Sarwey aus Leonberg unter dem 19. 11. 1817 über das Reformationsjubiläum:<sup>88</sup> „Der Unterzeichnete trug darauf an, daß . . . am Fest selbst die höhere Verordnung genau befolgt, und eine Procession vom Rathhaus mit den Schul-Lehrern und der Schul-Jugend gehalten werden soll. Der Bürger-Meister Hoffmann allhier erklärte sogleich, daß das Zusammen-Läuten und Singen nur Aufsehen und Lärmen mache daß er nicht mit der Procession auch nicht in die Kirche gehe. Bei weiterer Unterredung darüber schien er von nun an sich ganz für den Separatismus zu erklären. Dekan brach die Berathschlagung ab.“ Die Prozession mit Lehrern und Schülern habe stattgefunden. „Nur ein kleiner Theil von diesen blieb aus der Kirche und sagte außerdem, man wolle die Leute catholisch machen, auch der Diaconus schloß sich nicht an die Procession an.“ Seinen Abendgottesdienst habe er jedoch gehalten. So weit der Bericht des Dekans, der auch im weiteren Text über die Feiern in den Dekanatsgemeinden ähnliche Bemerkungen enthält, wenn auch nicht mehr so ausführliche. Aus dem Munde des Bürgermeisters von Leonberg enthält er einen frontalen Angriff auf die Jubiläumsfeier und die protestantische Landeskirche überhaupt. Man wolle Aufsehen und Lärm erzeugen statt christlich zu feiern; eine Kirche, in die man als Prozession einziehen müsse,<sup>89</sup> sei keine evangelische Kirche mehr; „man“ arbeite bewußt auf eine Rekatholisierung hin; da bleibe einem aufrechten Protestanten nur noch, sich mit anderen Frommen von der Kirche zu trennen. Diesem Protest eines örtlich wichtigen Laien schloß sich, die Bedeutung des Vorgangs damit erst ganz erhellend, der zweite Ortsgeistliche an – allerdings so, daß er seine Amtspflichten nicht verletzte.

Vielleicht kann das, was der ausgewogene Prälat Müller aus Heilbronn berichtet, als Anschauungsmaterial dienen für das, was in Leonberg zu einem so kategorischen Nein führte. Dort begann der Festgottesdienst, „nachdem unter dem Zusammenläuten die Processionen theils der Schüler von dem Gymnasium und den deutschen Schulen in Begleitung ihrer Lehrer, theils der sämtlichen nach dem Loos gereihten Bürgerzünfte, an welche sich auch katholische Zunftgenossen mit rührenden Anzeigen bürgerlicher Eintracht angeschlossen, sonach des Handelsstandes, des Bürgercollegiums, des Stadtmagistrats, der Geistlichkeit, der Königlichen Diener und der übrigen Honoratioren des augsburgischen Bekenntnisses, vom Rathhause in die Kirche den Einzug gehalten hatten. Voran gieng ein hier befindlicher, der lutherschen Familie in Mannsfeld angehöriger Zunftgenosse, Peter Luther, der auf einem weißen Atlaßkissen ein schön gebundenes Exemplar der lutherschen Bibelübersetzung aus der vaterländischen Bibelanstalt trug, von zwei Kirchenpflegern, und zwei jüngeren Schullehrern begleitet. Dieses Bibel=Exemplar wurde bei dem Eintritt in die Kirche auf dem Altar niedergelegt, zur Seite der Kelch, in

<sup>88</sup> Bestand A 26, Bund 544, Akt 3.

<sup>89</sup> Obwohl die Königliche Verordnung Prozessionen nur freigestellt, nicht angeordnet hatte! Vgl. Abschnitt I.

der Mitte die Büste Luthers aufgestellt. An zwei Hauptsäulen vor dem Altar hingen die Bildnisse Luthers und Melanchthons auf Leinwand gemalt.“<sup>90</sup>

Ganz unzweifelhaft diente die hier beschriebene und vom Leonberger Bürgermeister so ähnlich gemeinte Prozession mehr bürgerlicher Selbstdarstellung als der Anbetung und dem Hören auf Gottes Wort. Und auch wenn angesichts des für Heilbronn Beschriebenen sich mehr noch die Frage aufdrängt, was denn die Lutherbüste ausgerechnet auf dem Altar zu suchen habe, wo doch ein Lutherbild in der Kirche hänge – und wo doch Müller etwas von einer „schriftwidrigen Heiligenverehrung“ wisse<sup>91</sup> – wird man dem Leonberger Separatisten das Recht nicht absprechen können, gerade in der Prozession eine Grenze markiert zu sehen, die er als Protestant nicht überschreiten kann.

Umgekehrt hätte ein aufrechter Katholik am Reformationsjubiläum 1817 argwöhnen können, man wolle in Württemberg die Katholiken protestantisch machen. Die Stuttgarter Akten<sup>92</sup> berichten von der Klage der Gemeindedeputierten und des Pfarramts Fluorn gegen ihren katholischen Amtmann, weil er am Festtag gearbeitet habe. Seine eigene Stellungnahme ist leider nicht bekannt. Sie hätte aber lauten können: man wolle ihn wohl zum Protestanten machen, wenn man ihn zwingt, einen derartigen Festtag auch mit zu begehen. Die Glieder beider großer Kirchen waren 1817 über die Religionspolitik Württembergs zutiefst verunsichert.

Doch der Bericht aus Leonberg und seinen Dekanatsgemeinden, so schwerwiegend er allein schon ist, steht gar nicht einzig da. Unter dem 25. 11. 1817 berichtet Dekan Wagenmann aus Backnang<sup>93</sup> an das königliche Oberkonsistorium: „Übrigens kann ich nicht unbemerkt lassen, daß wahrscheinlich nicht ohne Absicht und bösen Willen mir unbekannter Personen, in sehr manchen Orten umher, was vielleicht auch in anderen Gegenden der Fall gewesen ist, die Furcht unter eine gewisse Classe von Leuten gebracht war, daß das Fest die Tendenz habe die evangelische Christenheit wieder in den Schooß der römisch-katholischen Kirche zurück zu führen . . . Schon seit Jahren hatte die Idee einer bevorstehenden Contra Reformation in manchen Köpfen gesteckt, und sie steht mit der Auswanderungslust, die seit einiger Zeit wieder erregt worden ist, in genauer Verbindung“. Der Leonberger Bürgermeister also hatte nur ausgesprochen, was Vielen längst bittere Gewißheit geworden war, daß das evangelische Württemberg kein evangelisches Land mehr sei. Als evangelischer Bürger eines evangelisch regierten Landes sich verhalten zu müssen wie vor längst vergangenen geglaubten Zeiten die Protestanten des katholischen Salzburger Landes, nämlich um des Glaubens willen die angestammte Heimat verlassen, das weist auf einen Grad der Verzweiflung hin, der nicht gut zu überbieten ist. Daß aber der aufgeklärte

<sup>90</sup> Müller, Heilbronn, 17; Allgemeine Chronik I, 515.

<sup>91</sup> Müller, Heilbronn, 32.

<sup>92</sup> Bestand A 26, Bund 544, Akt 1 b.

<sup>93</sup> Landeskirchliches Archiv Stuttgart, A 26, 544, 2.

Dekan in seiner Überzeugung, alles Geschehen beruhe auf freiem Willen, fast wie im Volksliedton von Wanderlust sprechen kann, zeigt, wie fern evangelische Prediger schon lange vor der Industrialisierung einer „gewissen Klasse“ ihrer Gemeinden sein konnten, und wie es sich rächt, wenn die reformatorische Kirche nicht mehr aus reformatorischer Theologie lebt. Denn aus Backnang hören wir ja nicht die lauten Worte eines aufgebrachten Bürgers, sondern den wohlüberlegten Reformationsfestbericht des Dekans persönlich. Das Verhältnis der Konfessionen war seit Auflösung des alten Reiches in Württemberg unendlich kompliziert geworden, leidvoll bis tief in die Gemeinden hinein; deren Prediger aber vermochten keine Hilfe zu sein.

### VIII.

Bevor diese jedoch selber zu Wort kommen, muß auf ein anderes altwürttembergisches Thema beim Reformationsjubiläum zurückgekommen werden: auf die Bibelgesellschaft, jene „schöne Erscheinung unserer Zeit“.<sup>94</sup> Ihre Rolle für die Stuttgarter Reden war schon bezeichnet; die Monstranz des Heilbronner Festzugs war als ihr Produkt erwähnt; an ihr freuten sich die Prediger Altwürttembergs. Stiftsprediger Flatt, zugleich Vorsitzender der Bibelgesellschaft Stuttgart, eröffnete seine Ansprache mit dem Satz: „Das heutige Fest der Gründung unserer evangelischen Kirche ist ganz vorzüglich auch ein Bibel= Fest“.<sup>95</sup> Mörke in Marbach erinnert an die Christen vor der Reformation, die ohne Bibel so Elendes erdulden mußten, um seine Gemeinde besonders eindringlich zu fragen: „Würden wir nicht, die wir den Willen des Herrn täglich aus seinem Wort erfahren können, doppelte Strafe verdienen, wenn wir es an der Vollbringung desselbigen fehlen ließen“.<sup>96</sup> Und wie der am Festtag abzulesende Aufsatz die Bibelverbreitung in alle Welt als ein besonders merkwürdiges Zeichen der Zeit herausstellt,<sup>97</sup> so betont auch Münch, daß die Bibel nun allgemein verbreitet werde.<sup>98</sup> Neben all der altwürttembergischen Begeisterung erwähnt überhaupt nur ein Prediger einer ehemals freien Reichsstadt die „neue gesegnete Anstalt“, nämlich Müller in Heilbronn,<sup>99</sup> der schon mehrfach als den Altwürttembergern besonders nahestehend aufgefallen war.

Wie wichtig den Predigern, die überhaupt auf die Bibelgesellschaft zu sprechen kamen, deren weltweite Aufgabe war, verdeutliche statt Vieler ein Zitat des Stuttgarter Dekans Köstlin: „Dieses wohlgemeinte Bemühen ist in seinem Plane und seiner Wirksamkeit nicht auf das Gebiete der evangelischen Kirche, selbst nicht auf den großen Umfang der gesamten Christenheit be-

<sup>94</sup> Bengel, Tübingen, 41.

<sup>95</sup> Stuttgart, 18.

<sup>96</sup> Mörke, Marbach, 15.

<sup>97</sup> Text oben im Abschnitt V.

<sup>98</sup> Münch, Tübingen, 57.

<sup>99</sup> Müller, Heilbronn, 37.

schränkt; auch ausserhalb des letztern trachtet man die Schrift, in welcher Gott und Christus und das ewige Leben gefunden wird, bekannt zu machen und auszubreiten“.<sup>100</sup> Warum aber kam es dann trotz der betont weltweiten Aufgabe der Bibelgesellschaft und trotz der obrigkeitlichen Unterstützung ihrer Arbeit am Reformationsfest nur zur Verteilung von Neuen Testamenten „an ärmere und unbemittelte Einwohner im protestantischen Teil des Königreichs“?<sup>101</sup> Fetzer<sup>102</sup> beantwortet diese Frage in seiner schonungslosen Art pointierter als mancher Prediger: die römische Kirche sei, im Unterschied zu vielen ihrer Glieder, noch immer sichtbar eine verwerfliche Kirche zu nennen, denn sie habe ihre Unverträglichkeit nachgewiesen durch Wiedereinführung des Jesuitenordens<sup>103</sup> wie durch ihre Gegnerschaft zu den Bibelgesellschaften.<sup>104</sup> Dies immer wieder genannte Verbot wirkte nun am Reformationstfest so, als sei die Bibellektüre eine konfessionell spezifisch protestantische Sache. Und so entstand die Überzeugung, man sei eben noch nicht, wie man in vergangenen Jahren wohl gemeint hatte,<sup>105</sup> sehr weit über die Reformation des 16. Jahrhunderts hinaus fortgeschritten – denn die Kirche, von der man sich damals hatte trennen müssen, habe ihren Zugang zum göttlichen Licht leider immer noch nicht gefunden. Somit mündet das Thema Bibelgesellschaft ähnlich wie das Thema Separatismus und die anderen Themen des Reformationsjubiläums<sup>106</sup> in die umfassende Festproblematik: das Verhältnis der Protestanten zur katholischen Kirche. So vielfältig die Lage der Gemeinden in den verschiedenen Landesteilen, so unterschiedlich geistige Situation und theologische Tradition auch war, so einheitlich war in Württemberg die Thematik, unter der man das Jubiläum beging und unter der schon die geschichtliche Darstellung der Reformation geformt war: man feiert die Freiheit vom Katholizismus.

Anstelle einer theologischen Gesamtschau der württembergischen Festpredigten von 1817, die den Rahmen einer kurzen Darstellung bei weitem sprengen müßte und dann doch nur das typische Bild der spätaufgeklärten Predigt zeichnen könnte, soll abschließend danach gefragt werden, wie die Prediger des Jubiläums das problembeladene Verhältnis zur katholischen Kirche darstellten und worin ihr eigener Beitrag lag.

<sup>100</sup> Köstlin, Stuttgart, 23f., ähnlich Flatt, 2, Hofacker, 28 u..a.

<sup>101</sup> Stuttgart, 3.

<sup>102</sup> Unterricht, 83.

<sup>103</sup> So argumentiert auch der amtliche Aufsatz.

<sup>104</sup> Dies betont auch der amtliche Aufsatz.

<sup>105</sup> Diese Haltung war wesentlich mit geprägt gewesen durch das große Bibelinteresse unter Katholiken und das Verbot des Jesuitenordens.

<sup>106</sup> Eine nähere Betrachtung des vielen Predigern wichtigen Themas Jugendunterweisung würde zu der Einsicht führen, wie protestantische Prediger in ihm auch die Überlegenheit der von Luther geprägten Kirche dem Katholizismus gegenüber bewiesen sahen.

## IX.

Dieser Frage kann besonders anhand der Predigt nachgegangen werden, die im Anhang veröffentlicht wird.<sup>107</sup> Planck erweist sich in ihr als ein dem Rationalismus verpflichteter Theologe mit Sinn für Ausgewogenheit und formale Symmetrie, mit klarem Gedankenaufbau.<sup>108</sup> Inhaltlich erhebt er sich wenigstens an zwei Stellen über das durchschnittliche Predigerniveau, wenn er im zweiten Hauptteil seiner Predigt von der Sklaverei des Herzens ein wenig Romantik mitschwingen läßt, und wenn er eingangs die vielbelegbare Anschauung ablehnt, das Gottgewollte werde sich immer durchsetzen, also sei das Bestehende Gottes Willen gemäß.<sup>109</sup> Friedrichshafen ist eben ein besonders geeigneter Ort, um zu der Erkenntnis vorzustoßen, „daß auch die Kinder der Welt oft große Unternehmungen beginnen und durch List und Gewalt ausführen“. Planck versteht daher nur solche Ereignisse als Gottes Werk, durch die „das Reich Gottes auf Erden, das Reich der Wahrheit und Tugend ausgebreitet und befestigt worden“ sei.

Mit dieser Konzeption verläßt Planck aber keineswegs den Rahmen der offiziellen Theologie, wie sie durch die vielen amtlichen Drucke zum Jubiläum belegt ist. Das Gebet nach der Festpredigt des 31. 10. verwandelt in einer Vaterunserparaphrase die Bitte um das Kommen des Gottesreichs in den Wunsch, daß Gottes Reich sich mehre und erweitere. Es braucht nicht zu kommen, denn es ist schon da, wenn auch verborgen in der sichtbaren Kirche, in der sichtbaren Menschheit. Es ist das Reich der Vollkommenen, das Reich der würdigen Anbeter Gottes, das Reich der liebevoll duldsamen Menschen, das Reich der gottähnlich Gewordenen.<sup>110</sup> Das aber heißt: das theologische Interesse richtet sich auf die geschichtsmächtigen Erweisungen Gottes, das Kreuz ist eine Randerscheinung. Das Faktische – wenn auch in idealisierend einseitiger Auswahl – wird als das Normative angesehen. Gottes Reich ist da, wo Menschen etwas von Wahrheit und Tugend erkennen lassen.<sup>111</sup>

Dieses gottgemäße Ziel von Wahrheit und Tugend schwebte offenbar schon denen vor, die den Text zur Festpredigt wählten: Joh. 8,31f. handeln von der Wahrheit und Freiheit in Jesus, Freiheit aber ist den Predigern wichtig als Voraussetzung von Tugend. Alle sehen hierin das Wesen der Reformation.<sup>112</sup> Darum jubelt Schmid<sup>113</sup> über „die passendsten Ausdrücke“ des Fest-

<sup>107</sup> Die Ereignisse waren oben Abschnitt V dargestellt.

<sup>108</sup> Im Vergleich beispielsweise zu Müller, Heilbronn, 26 ff., der 5 bedeutende und 8 weitere Folgewirkungen der Reformation bespricht.

<sup>109</sup> vgl. Kutter, Ravensburg, 13 u.a..

<sup>110</sup> Müller, Heilbronn, 9 ändert die gute und vollkommene Gabe Gottes aus Jak. 1,17 in Gottes gute, „zur Vollkommenheit nötigen Gnaden = Geschenke“. Ähnliches bei Steudel, Tübingen, 70 f., Kutter, Ravensburg, 16 ff. u.a.

<sup>111</sup> Müller, Heilbronn, 24 f. mahnt seine Gemeinde an „ein beständiges Streben nach sittlicher Vollkommenheit . . . als der sichersten Bürgschaft für ihre (der Kirche) segensvolle Fortdauer!“

<sup>112</sup> Immer wieder klingt in den Festreden der Titel von Luthers Freiheitsschrift an; von einer inhaltlichen Bekanntschaft mit dieser Schrift ist wenig zu spüren, ganz zu schweigen von einer Auseinandersetzung mit Luthers großer Antwort an Erasmus.

<sup>113</sup> Schmid, Ulm, 27.

textes, die Bengel zu folgender knapper Auslegung veranlassen: wir haben „durch Vesthalten an dem Evangelium und durch steten Fortschritt in lebendiger Erkenntniß desselben, nach der seligen Freiheit der Kinder Gottes zu streben“. <sup>114</sup> Wahrheit und Freiheit fallen auseinander, denn des Menschen Streben nach Freiheit soll sich ausrichten an „dem Gott der Wahrheit und der Macht“. <sup>115</sup>

Indem Planck zu Beginn seiner Festpredigt an seine beiden pflichtgemäßen Vorbereitungspredigten anknüpft, weist er seine Gemeinde erinnernd auf die eben umschriebene Reformationsauffassung hin. In seiner ersten Vorbereitungsrede habe er aus der Reformationsgeschichte den Beweis ihrer Göttlichkeit abgeleitet, in der zweiten habe er die Reformatoren als würdige Werkzeuge Gottes dargestellt. Planck hatte also zunächst von der zu geschichtlicher Macht gelangten Wahrheit, dann aber von der Tugend ihrer Verfechter gesprochen. Man muß sich darüber klar werden, daß der Festredner Friedrichshafens seiner Gemeinde von den beiden Dimensionen des Festtextes an den voraufgegangenen Sonntagen schon gesprochen hatte, um darauf aufmerksam zu werden, daß er in seiner Jubelpredigt Anderes, Weiteres vorhat. Zwar sein formuliertes Predigtthema sieht noch nicht danach aus; in seiner zwiefachen Ausgestaltung „Ueber die heilsamen Wirkungen der Kirchen=Verbeßerung“ bezw. „Ueber die durch sie errungene Freyheit“ geht es auf den ersten Blick wieder um Wahrheit und Freiheit. Ohne Zweifel geht er in seiner Festrede von ihnen aus – redet aber nicht wie zuvor über sie, sondern über ihre Wirkungen, ihre Folgen. <sup>116</sup>

Um es genau zu sagen: Planck predigt seiner Gemeinde von den Auswirkungen der Reformation auf die eigene Gegenwart, auf das Jahr 1817. Man darf sich von seiner eigenen Interpretation <sup>117</sup> nicht täuschen lassen! Zwar ist es völlig richtig, daß in den Überschriften der beiden ersten Predigthauptabschnitte das Wort „ehemals“ wichtig ist, und daß es die dritte Überschrift der Sache nach mitbestimmt („errungen hat“). Wie aber könnte man überhören, daß er zugleich ganz unmittelbar zu seiner Gemeinde als von „uns“ redet, in allen drei Überschriften? Die Reformation hat uns befreit von der ehemaligen Geistesgefangenschaft, hat uns befreit von der ehemaligen Herzenssklaverei, hat uns die Willensfreiheit wieder errungen, die wir würdig gebrauchen sollen. Planck erzählt hier nicht mehr von der Reformation des 16. Jahrhunderts, schon gar nicht in historisierender Absicht; er redet zu seiner Gemeinde, er spricht ihr von dem Zustand, in dem sie sich dank der Reformation befindet; er mahnt sie, den schwer errungenen Gewinn nicht zu vergeuden; er tut es in werbender Sprache mit teilweise fast unerträglichen Superlativen.

Den Gewinn, den die Reformation erbracht hat, stellt er in den drei Predigtabschnitten dar durch einen Vergleich der eigenen Zeit mit dem vorrefor-

<sup>114</sup> Bengel, Tübingen, 36.

<sup>115</sup> Müller, Heilbronn, 22.

<sup>116</sup> Jäger, Isny, 2, kommt sogar sehr schnell von der freimachenden Wahrheit zu „wahrer Freyheit“.

<sup>117</sup> S. Plancks Brief im Anhang.

matorischen Mittelalter. Er kommt dabei in jeder der drei Dimensionen zu einem Gegensatz von einst und jetzt. Aus vorreformatorischer Kritik an alldings unübersehbaren Mißständen der Kirche wird als stolze Antithese das Wesen des Protestantismus von 1817 abgeleitet. Plancks Predigt unterscheidet sich in Sachen des „unangenehmen Mißverständnisses“ nicht von der kirchenoffiziellen Theologie des Aufsatzes.<sup>118</sup> Beide haben den Ärger in Friedrichshafen verursacht, weil sie sich mit einem Teilvergleich begnügten: die Christen damals – wir Protestanten heute. Daß da noch andere Christen sind, die die Befreiung durch die Reformation nicht angenommen haben, daß auch Katholiken nicht mehr im Mittelalter leben, wird ausgeklammert. Die so Ausgeklammerten aber waren im Gottesdienst dabei! Sie mußten sich fragen, welche Stellung ihnen denn zugebilligt werde, und, da hierzu weiter nichts gesagt wurde, sich ins Mittelalter verstoßen vorkommen. Daß sie sich darin böse mißdeutet vorkamen, wird man ihnen abnehmen müssen.

Es erübrigt sich, diese Denkstruktur der konstruierten Gegensätze, die von der Ausklammerung aller nicht dazu passenden Wirklichkeit leben und in Superlativen formuliert sind, in den anderen Festreden einzeln nachzuweisen. Planck ist darin kein Sonderfall.<sup>119</sup> Der gottesdienstlich überall verlesene Aufsatz beweist es. Betont tritt diese Denkstruktur hervor bei Cellarius 3 ff., Dehlinger 22 f., Jäger 3, Kutter 36, Mörike 9 f., Müller 29 ff., Münch 58 f., Schumann 104, Steudel 47 f., Wächter 80 f. In den drei Stuttgarter Bibelgesellschaftsreden spielt sie wegen der thematischen Ausrichtung keine Rolle.

Auch wenn das ausklammernd antithetische Predigen in Württemberg gewiß nicht die Probleme hervorgerufen hat, konnte es doch zu ihrer Lösung nicht beitragen, hat sie wohl eher verstärkt. Darum verdient es besondere Aufmerksamkeit, daß zwei württembergische Prediger (nur zwei Prediger) je einen anderen Weg beschritten. Wege also, die 1817 offenstanden, aber kaum begangen wurden. In beiden Fällen handelt es sich um neuwürttembergische Prediger aus Städten, in denen Spannungen mit Katholiken am Reformationstfest 1817 nicht bekannt geworden sind. Der eine ist der Ulmer Prälat Schmid. Er beginnt seine Vorbereitungs predigt mit der Erklärung, wir Protestanten hätten „uns vor allen Dingen eines eitlen Dünkels zu enthalten, als ob alle, welche mit uns nicht in einem gemeinschaftlichen Kirchenverbande stehen, in Finsterniß und Schatten des Todes wandeln, als ob nur wir das Licht hätten, nur wir seinen hohen Wert anerkannten, nur wir einen heilsamen Gebrauch davon machten. Ferne sey von dem evangelischen Christen dieser Wahn, nicht nur weil er beleidigt, und der Christ sich nie über andere eitel, stolz und übermüthig erheben soll, sondern auch, weil das Licht Jesu überall scheint, in jeder Kirche erkannt werden kann, und Jesus überall erleuchtete Verehrer hat.“<sup>120</sup> Schmid wendet sich also gegen die landesübliche Konzep-

<sup>118</sup> S. oben Abschnitt V.

<sup>119</sup> Auch die Aussage von der damaligen Sklaverei findet sich mehrfach, beispielsweise bei Schumann, Tübingen, 104.

<sup>120</sup> Schmid, Ulm, 4.



tion. Und er greift seine Warnung am Beginn der Festpredigt auf,<sup>121</sup> um erst danach zu erklären, es gelte, „die großen Wohlthaten anzuerkennen und dankbar zu preisen und zu loben, die uns Gott durch die Kirchenverbesserung zu gewendet hat“.<sup>122</sup> Indem der Ulmer Prälat die Katholiken von 1817 nicht ausklammert, ihnen vielmehr sozusagen ihren geistigen Ort am Jubiläum zu weist,<sup>123</sup> ist schon verhindert, daß sie sich als für die Mißstände von 1517 Verantwortliche fühlen können. Voll erkennbaren Stolzes berichtet Schmid daher an das Konsistorium, außer in der ehemals freien Reichsstadt Gmünd habe es in seinem Amtsbereich beim Jubiläum keinen Anstoß gegeben.<sup>124</sup>

Der andere Prediger, der beim Fest nicht den offiziellen Weg der Antithesen ging, war der Ravensburger Prediger Kutter. Sein Name findet sich zwar auch in der oben gegebenen Liste der „Normaltheologen“ – dort aber wurde seine Rede vor der Schuljugend genannt. Sie folgt im Wesentlichen dem durch den Aufsatz vorgegebenen Denkmuster. Nicht so die Festrede vor den Erwachsenen. Ausgehend von Joh. 8,31 f. bezeichnet er die Frage nach der Wahrheit, die andernorts hinter dem Jubel über Freiheit und Tugend zurücktritt, als gar nicht so schwierig, denn „ich bin fest überzeugt, daß uns die Wahrheit mit Jesu als unserm Meister vereinigt, die allen der äusseren Form nach noch so verschiedenen und von einander abweichenden Kirchen gemein ist, an denen sie sich alle als Glaubensbrüder erkennen und durch die sie sich mit dem Haupte Christus verbinden“.<sup>125</sup> Eine gewisse Ähnlichkeit mit der Rede Schmidts ist nicht zu verkennen,<sup>126</sup> in Wahrheit aber geht Kutter einen anderen Weg. Er bezeichnet als gemeinsame Glaubens Themen: den Glauben an den einen Gott, an die Gottebenbildlichkeit des Menschen, an seine Fortschritte auf den Pfaden der Tugend und an seine Unsterblichkeit. Diese vier Punkte entsprechen wohl dem, was andernorts unter Urreligion verstanden wurde und was nach Weberbecks Bericht vor (!) der Kirche zu Isnay symbolisch dargestellt war als „Religion, Bürgertugend, Nächstenliebe“.<sup>127</sup> Kutter allerdings fügt noch einen fünften Punkt an: daß „Jesus, der für diese Wahrheit lebte, duldet und starb, uns Erlöser, Versöhner, Mittler geworden sey“.<sup>128</sup>

Daß Kutter mit dieser Aussage am Reformationstag das Christliche solcher Religiosität betonen möchte, ist leicht zu erkennen. Doch sie hat kein Ge-

<sup>121</sup> 26 f.

<sup>122</sup> 27.

<sup>123</sup> Schmid, 28: die „jezt selbst zum Theil eingestandenen Abweichungen“ von Jesu Rede unterscheiden den mittelalterlichen vom gegenwärtigen Katholizismus.

<sup>124</sup> Landeskirchliches Archiv Stuttgart, Bestand A 26, Bund 542. Gmünd war wie Friedrichshafen eine rein katholische Reichsstadt gewesen, deren kleine evangelische Gemeinde von 1817 fast nur aus Garnisonsangehörigen bestand. Für diese Angaben danke ich Herrn Dr. Herrmann vom Stadtarchiv Schwäbisch Gmünd.

<sup>125</sup> Ravensburg, 15.

<sup>126</sup> Ravensburg, 13: Luther verbreitete Segen auch über Katholiken.

<sup>127</sup> Weberbeck, 12, und Zeichnung Titelblatt.

<sup>128</sup> Ravensburg, 16.

wicht. Wenn Cellarius 3 auch die Apostel mit ihrem blutigen Tod Jesu Lehre versiegeln sieht, wenn das Eßlingen 9f. abgedruckte Reformationslied Luther in der gleichen Rolle des wahrheitstreuen Sterbens schildert, wenn Mörke 7 für jeden Christen solch eine Haltung erbittet „in unserm Leben, Leiden und Sterben, Amen!“, dann gebühren die von Kutter genannten christologischen Titel jedem, der unerschütterlich an der erkannten Wahrheit bleibt, dann ist jeder verstorbene Christ Erlöser, Versöhner und Mittler zu nennen. Christologische Begrifflichkeit verdeckt nur oberflächlich, daß die Überwindung bestehender Spannungsverhältnisse zwischen den Konfessionen, den Menschen, durch Verzicht versucht wird. Auf der Suche nach einem gemeinsamen Nenner der Christen geht der christliche Glaube verloren – anders gesagt: Nach Kutter trennt der christliche Glaube selber die Konfessionen.

Diese beiden Wege der Toleranz gegenüber Andersdenkenden<sup>129</sup> und der inhaltlichen Selbstbescheidung<sup>130</sup> konnten also in württembergischen Jubiläumspredigten von 1817 besprochen werden. Sie entsprachen dem Geist der Zeit. In den gedruckten und handschriftlich überlieferten Festpredigten der alt- und neuwürttembergischen Geistlichkeit jedoch spielen sie eine Nebenrolle. In ihnen drängen sich schroffe Gegensätze nach vorn als Ausdruck all der Ruhelosigkeit und vieler Ängste am Beginn einer neuen europäischen Geschichtsepoche. Schwarz-Weiß-Malerei führte, wie Schmid mit Recht kritisiert, zu theologischer Überheblichkeit und ersparte der feiernden Kirche eine tägliche Reue und Buße, wie Luther sie seiner Kirche als unumgänglich zugerufen hatte.<sup>131</sup> Damit ist angedeutet, daß die kirchenamtliche und auf den Kanzeln Württembergs praktizierte Theologie von 1817 vielfach wieder dem entsprach, was Luther vor 300 Jahren 95 Thesen abgenötigt hatte. Wenn der Tübinger Supranaturalist Steudel seine Rechtfertigungsauffassung dahingehend umreißt, daß nicht äußere Werke, sondern innere Werte den Menschen Gott wohlgefällig machen<sup>132</sup> und in diesem Zusammenhang ausdrücklich das sola fide zitiert;<sup>133</sup> wenn Wurm, ebenfalls Professor der Theologie in Tübingen, Luther zu einem protestantischen Heiligen macht, der an Gottes Thron für seine Gemeinde bittet,<sup>134</sup> sodaß man einen christologischen Text wie Joh. 16,33 unbedenklich auf ihn anwenden kann<sup>135</sup> – um nur das

<sup>129</sup> Ihr entspringt auch die von Müller, Heilbronn, 55, geäußerte Hoffnung, 1917 werde man ein Fest der Glaubenseinigkeit feiern können. Dagegen sprachen jedenfalls württembergische Realitäten schon des Jahres 1817.

<sup>130</sup> Trotz seiner Gesamteinstellung warnt Kutter, 44, vor Leuten, die nun wieder Glauben ohne Verstand bringen wollen. So schilderten die Festprediger ansich den vor-reformatrischen Katholizismus. Selbst Kutter erinnert also an das württembergische Thema der Rekatholisierungsfurcht.

<sup>131</sup> „Beruhigung der Gewissen“ heißt das sich durch die Festreden hindurchziehende Stichwort, s. Zitat in Abschnitt V.

<sup>132</sup> Tübingen, 48f., vgl. Schumann, Tübingen, 107.

<sup>133</sup> 49.

<sup>134</sup> Tübingen, 118.

<sup>135</sup> 120.

Auffälligste zu nennen – dann ist der Glaube, der die Welt überwunden hat, zu einem Glauben geworden, daß Menschen die Welt zu überwinden in der Lage sind.<sup>136</sup>

## X.

In einem wohl zu wenig beachteten Aufsatz hat Andreas Lindt 1976 auf die vielerlei „Symptome einer erneuten konfessionellen Verhärtung und eines Scheiterns aller kurz zuvor noch so zuversichtlich geplanten und praktizierten interkonfessionellen Unternehmungen“ beim Reformationsjubiläum von 1817 hingewiesen.<sup>137</sup> Und er hat mit feinem Gespür hinzugefügt: „Nicht weil das Reformationsjubiläum die konfessionellen Leidenschaften neu anheizte, scheiterte die Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten. Vielmehr wurde bei Anlaß der Jubelfeier von 1817 nur deutlich, wie ambivalent die Stimmungslage zwischen den Konfessionen war und wie gerade jetzt auch alte Kontroversen und neue Aversionen sich mit Nachdruck wieder zu Worte meldeten.“<sup>138</sup> Diese Einschätzung ist durch die vorliegende Untersuchung bestätigt worden – vielleicht mit der Nuance, daß neue Aversionen 1817 bedeutender waren als alte Kontroversen. Darüber hinaus hat aber die Beschäftigung mit dem Reformationsjubiläum in Württemberg neben Weiterem ergeben:

- daß auch ein in diesem Zusammenhang wenig beachteter deutscher Bundesstaat Beachtliches und Originäres zu bieten hatte, das weder von Anderem abgeleitet noch auf Anderes übertragen werden darf;
- daß in ihm die Auflösung des alten Reichs und die kaum beendete politisch-geographische Neuordnung den Konfessionskirchen Probleme bereiteten, ohne die die plötzlichen Eruptionen konfessioneller Gegensätze nicht zu verstehen sind;
- daß die Zerstörung der alten konfessionellen Ordnung in diesem Lande aber auch da empfunden wurde, wo man nicht direkt betroffen war, wo man aber verunsichert wurde vom neuen konfessionspolitischen Verhalten der Behörden;
- daß alle Predigten in diesem Lande, gleich welches Thema ihnen gestellt war, von dieser konfessionellen Spannung zwischen Rekatholisierungsfurcht und bürgerlichem Einheitsstreben bestimmt waren;

<sup>136</sup> Wenn Bengel, Tübingen, 39, betont, der freie Zugang zur evangelischen Lehre sei uns „ohne unser Verdienst“ dreihundert Jahre lang erhalten worden, macht er aus der Rechtfertigung die Plattitüde, daß Menschen das nicht schufen, was schon vor ihnen da war.

<sup>137</sup> Das Reformationsjubiläum 1817 und das Ende des „Tauwetters“ zwischen Protestanten und Katholiken im frühen 19. Jahrhundert. In: *Traditio – Krisis – Renovatio* aus theologischer Sicht, Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag, Marburg 1976, 347ff. Das Zitat S. 350.

<sup>138</sup> Lindt, 350.

- daß selbst die Kirchenleitung den sich auftürmenden Spannungen hilflos gegenüberstand, sodaß ihr Versuch, befürchtete Probleme zu vermeiden, nachweislich mehr zur Eskalation beitrug als manches deutliche Predigerwort;
- daß der neuaufgebrochene kirchliche Gegensatz zu einer oberflächlichen Parallelisierung mit der Reformationszeit verleitete und so aus mangelnder theologischer Besinnung zur Verstärkung der Mißverständnisse beitrug;
- daß im aktuellen Kampf um die eigenen kirchlichen Rechte faktisch die Geschichte zur Offenbarung Gottes emporstilisiert wurde, wodurch reformatorische Theologie verloren ging und eine Partnerschaft der Konfessionen unmöglich wurde;
- daß solche theologische Sachkritik aber keinesfalls zu der Meinung verführen darf, als hätten die Festprediger nur von einem berühmten Damals erzählen wollen und nicht einen Glauben gepredigt, der durch die Liebe tätig ist.

Ob bei alledem Kutter und Dehlinger in Ravensburg Recht hatten, wenn sie im Vorwort ihrer Festpredigten betonten, daß „ein Geist unter uns herrschte und sich offenbarte, der der Nachwelt ein günstiges Urtheil über die vergangene Zeit abnöthigen wird“?<sup>139</sup>

### Anhang

Streit um die Säkularpredigt des Pfarrvikars Planck in Friedrichshafen und um den „Aufsatz“ mit Katholiken.<sup>140</sup>

1. Friedrichshafen den 2. November 1817.  
pr. d. b. – b. Dec. Amt.

Euer Hochwürden

mache ich schleunigst die amtliche Anzeige von den widerlichen Folgen, welche die Feyer des Reformationsfestes bey den hiesigen Katholischen Einwohnern nach sich gezogen hat.

Mehrere derselben wohnten dem Gottesdienst bey, und fanden sowohl in meiner Predigt als auch und hauptsächlich, wie sie selbst sagten, in dem vorgelesenen Aufsatz, für deßen Verfaßer ich gehalten wurde, so viel Aergerliches und Beleidigendes, daß der alte Haß gegen die neuen Evangelischen Ansiedler, der von früheren Zeiten her noch im Herzen haftete, sich nun ziemlich laut aussprach.

Deßen ungeachtet hätten die Gemüther durch die nähere Erklärung, daß ich nicht gegen sie gepredigt habe, sondern daß die Zeiten vor 300. Jahren ge-

<sup>139</sup> Ravensburg IV.

<sup>140</sup> S. Anmerkung 21. Der Text der Akten wird buchstabengetreu wiedergegeben, jedoch so, daß die vielen oft sehr privaten Abkürzungen so aufgelöst werden, wie es den sonstigen württembergischen Drucken entspricht.

meynt gewesen wären, leicht besänftigt werden können, und der üble Eindruck würde ohne Zweifel bald wieder verschwunden seyn, wenn nicht Etwas vorgefallen wäre, was der Sache auf einmahl eine ganz andere und viel ernsthaftere Wendung gab.

Der Katholische Kaplan von hier nemlich, dem von / meiner Predigt und dem vorgelesenen Aufsatz Mancherley theils mit ganz fremden Zusätzen theils verkehrt durch seine Beichtkinder hinterbracht worden war, benutzte sogleich Samstag darauf am Aller Heiligen Fest die Predigt, um seine Gemeinde wegen des genommenen Aergernißes auf Luthers und meine Kosten auf einmahl zu beruhigen, indem er unter anderem sagte:

*„Das Christenthum bedarf keiner Reformation, wäre Luther ein Christ geblieben, so würdet ihr nicht von einem unverständigen Prediger in der Slavery Schmachende und Irrende genannt worden seyn.“*

Die Wirkung solcher Aussprüche von der Kanzel herab war und konnte natürlich keine andere seyn, als daß der Unmuth der Leute, die jezt durch ihren Geistlichen selbst gleichsam eine willkommene Bestätigung ihrer Urtheile erhielten, noch höher stieg, daß er sich allgemeiner verbreitete, und sich nun in die schrecklichsten Drohungen gegen meine Person ergoß, die aber bis jezt noch nicht ausgeübt worden sind.

Welch eine Spannung nun zwischen beyden Gemeinden herrscht, welchen Unannehmlichkeiten ich ausgesetzt bin, ist leicht begreiflich, besonders für den, der mit der Denk Art der Buchhorner vorher bekannt ist.

Ob und in wie weit meine Predigt, die ich hier beyschliesse, diese Lage der Dinge herbey geführt habe, — überlasse ich Ihrer eigenen Beurtheilung.

In meiner Predigt habe ich über den Zustand der christlichen Kirche vor der Reformation gesprochen, und die Formeln „vor 300 Jahren, — damahls, in jenen früheren Zeiten“ / oft genug gebraucht, um allem Mißverstand vorzubeugen. Daß aber nun meine Sätze auf den gegenwärtigen Zustand der Katholischen Kirche bezogen, daß sie aus Bosheit oder Unverstand entstellt und mit ganz neuen Zusätzen vermehrt wurden ( — wie z. B. ich soll im Gebete gesagt haben, „Last uns nun auch für die in Slavery Schmachende und Irrende beten“, worauf sich H. Kaplan berief — während ich doch nichts als die vorgeschriebenen Gebete verlas. —) das kann mir wahrlich nicht zur Last gelegt werden. Zudem muß ich bemerken, daß man besonders in dem Aufsatz manche Stellen z. B. p. 3–4. Nicht nur das Volk<sup>141</sup> etc. p. 10. Die Reinheit — — Lebens hingewirkt — so anzüglich und beleidigend fand, daß der hiesige Katholische Stadt Pfarrer selbst mir den Vorwurf machte, „*ich hätte dergleichen Stellen mildern sollen, die ja doch zum Theil Unwahrheiten enthielten*“.

Doch dem sey, wie ihm wolle, mag nun meine Predigt, oder der gedruckte Aufsatz, oder der Unverstand meiner Zuhörer, oder Alles dieß zusammen den üblen Eindruck hervorgebracht haben, auf jeden Fall glaube ich begründe-

<sup>141</sup> So im Unterschied zu dem in Abschnitt V gegebenen Text.

te Ursache zu einer ernstlichen Klage gegen H. Kaplan von hier zu haben, der ohne meine Predigt selbst gehört zu haben, nur auf die Aussagen seiner Beichtkinder hin in einer Predigt sich solche höchst beleidigende Angriffe auf mich erlaubt hat; also in einer Sache, wo er nur Kläger hätte seyn sollen, den verdammenden Richter spielte. — Dafür daß er sich wirklich jener oben angegebenen Worte bediente, kann ich keinen genügenderen Beweis anführen, als die Versicherung, daß er mir selbst diese Worte in seinem eigenen Zimmer / auf meine deßhalb an ihn gerichtete Frage wiederholte.

Ich bitte daher Euer Hochwürden angelegentlichst, diese meine Klage gegen den hiesigen H. Kaplan an die Allerhöchste Behörde sobald als möglich gelangen zu lassen, und meine Sache gefälligst zu unterstützen, damit ich eine angemessene Genugthuung erhalte. Denn würde mir diese nicht ertheilt, woran ich aber nicht zweifle, so weiß ich nicht, wie ich noch länger meine Stelle als Geistlicher hier, wo ich öffentlich auf der Kanzel herabgesetzt wurde, mir Ehren behaupten könnte. Doch auch wenn ich Genugthuung erhalte, bleibt meine Lage wegen dieses neueren Vorfalles so widerlich und unangenehm, daß ich in jeder Hinsicht nichts sehnlicher wünschen kann, als an eine andere angemessene Stelle bald möglichst versetzt zu werden; was, wie ich glaube, das beste Mittel ist, wodurch die feindseligen Gesinnungen der Katholischen Einwohner gegen meine kleine Gemeinde gemildert werden können.

Euer Hochwürden können mich daher durch nichts so sehr gegen sich verpflichten, als wenn Sie auf diese zweyte Bitte um Veretzung in Ihrem Beybericht besondere Rücksicht zu nehmen die Güte haben würden.

Indem ich nochmahls meine Sache Ihrem kräftigen Beystand empfehle, habe ich die Ehre zu seyn

Euer Hochwürden

gehorsamster Diener  
M. Planck.“ Pfarr Vikar.

## 2. Predigt. Joh: VIII. 31. 32.

„Ein Werk aus Gott ist die Kirchen Verbeßerung.“ Mit diesem Saz haben wir uns in unsern lezteren Gottesdienstlichen Zusammenkünften beschäftigt, auch heute soll er der Gegenstand einer näheren Betrachtung seyn. Wir haben damahls gezeigt, wie in dem ersten Anfang und Fort Gang der Kirchen Verbeßerung selbst ein Beweis liege, daß sie von Gott veranstaltet und durch seinen besondern Beystand ausgeführt worden sey. Wir haben dann ferner die Denk= und Handlungs Art der Männer untersucht, welche dieses große Werk unternahmen und fortsetzten, und sie in jeder Hinsicht für würdig gefunden, von Gott selbst zu Werkzeugen seiner heiligen Plane auf Erden auserwählt und gebraucht worden zu seyn.

Sollen aber unsere frühern Abhandlungen / ihre Vollendung erhalten, soll dem Saz: „Die Kirchen Verbeßerung ist ein Werk aus Gott“ nicht der Haupt-

beweiß mangeln, soll unsere Ueberzeugung davon fest und gegen alle Zweifel und Einwürfe gesichert werden, so muß aus den *Folgen und Wirkungen* welche die Kirchen Verbeßerung hervorgebracht hat, selbst dargethan werden können, daß sie ein Werk aus Gott sey.

Sind diese nicht so beschaffen, daß man gestehen muß, durch sie sey das Reich Gottes auf Erden, das Reich der Wahrheit und Tugend ausgebreitet und befestigt worden, so sind auch unsere ersteren Beweise ohne Kraft und Bedeutung. Denn wer weiß nicht aus der Geschichte älterer und neuerer Zeiten, daß auch die Kinder der Welt oft große Unternehmungen beginnen und durch List und Gewalt / ausführen? wer weiß nicht, daß auch die Werke der Finsterniß nach dem unerforschlichen Rathschluß des Ewigen zuweilen gelingen, durch das wunderbare Zusammentreffen äußerer Umstände begünstigt und Jahrhunderte lang wie durch unsichtbare Kräfte zum Unseegen der Menschheit aufrecht erhalten werden? Wer weiß nicht, wie oft schon redliche und fromme Männer aus Uebereilung oder Irrthum oder Schwärmerey Plane entworfen und ausgeführt haben, die nichts als Unordnung und Verwirrung, Ausgelaßenheit und Misbräuche zur Folge hatten, und für die Urheber so wohl als ihre Anhänger die Quelle des kläglichsten Elends wurden.

Deßhalb nicht das Gelingen eines Unternehmens, nicht der Charakter der Männer, die es aus führen, kann für sich allein einen sichern Beweis liefern / für seine Gottgefälligkeit; die Folgen und Wirkungen müssen bey der Beurtheilung hauptsächlich den Ausschlag geben.

Aber wenn durch irgend eine Unternehmung die heiligsten Rechte der Menschheit gerettet, wenn das edelste Geschenk des Himmels, das reine Evangelium, um welches die Christenheit Jahrhunderte lang recht eigentlich betrogen worden ist, wieder zurückgegeben, wenn dadurch die schädlichsten Irrthümer verbannt, Misbräuche aller Art abgeschafft wurden, wenn ferner der Weg zur wahren Aufklärung und Beßerung gebahnt und hiemit die Glückseligkeit unter den Menschen befördert wurde, — so wird gewiß Niemand Anstand nehmen, ein solches Unternehmen ein Werk Gottes zu nennen, und die Urheber desselben als Werkzeuge Gottes zu verehren. /

Daß die Kirchen Verbeßerung diese Merkmale an sich habe, daß sie ein Unternehmen der Art gewesen sey, daß ihre seegensreiche Wirkungen selbst sie am kräftigsten als eine Anstalt Gottes beurkunden, darüber soll euch mein heutiger Vortrag nicht sowohl belehren, — da ihr euch ja täglich durch den Genuß ihrer Segnungen davon überzeugen könnt —, er soll vielmehr nur aufs Neue euch darauf aufmerksam machen, und eure Ueberzeugung davon durch Erinnerung an jene frühsten Zeiten vor der Reformation befestigen.

Eine solche Betrachtung mag auch gerade zur würdigen Feyer des Gedächtnistages der Kirchen Verbeßerung am geeignetsten seyn, denn haben wir uns wieder daran erinnert, welche heilsame Wirkungen die Kirchen Verbeßerung hervorgebracht hat, wie hoch werden wir dann ihren Werth anschlagen, wie glücklich uns preisen, / daß wir Theil an ihr haben. Ist es uns klar geworden, daß sie ein Werk aus Gott ist, mit welcher Rührung werden wir ihm dann für seine Gnade danken, wie verpflichtet werden wir uns füh-

len, die angebotenen Vortheile der Kirchen Verbeßerung gewissenhaft zu benutzen, die durch sie wieder erstandene Wahrheit zu erkennen und uns durch diese Wahrheit frey machen zu laßen. Wir sprechen also in dieser Stunde der Andacht unter göttlichem Beystand:

*Ueber die heilsamen Wirkungen der Kirchen Verbeßerung*  
oder mit andern Worten

*Ueber die durch sie errungene Freyheit.*  
Sie hat uns befreyt:

- I. *Von der Slavery des Geistes /*
- II. *Von der Slavery des Herzens.*
- III. *Von der Slavery des Willens.*

Die Wahrheit ist uns wieder geschenkt, o Vater! öfne uns die Augen, daß wir sie erkennen, unsere Herzen, daß wir sie aufnehmen, damit die Wahrheit uns frey mache von aller Unreinigkeit und Sünde, und zu Erben des ewigen Lebens. Amen!

Ihr Freunde!

Die *heilsamen Wirkungen* der Kirchen Verbeßerung bestehen nicht sowohl in Ertheilung neuer Wohlthaten als vielmehr in Wiederherstellung der alten. Das Evangelium ist durch die Kirchen Verbeßerung aufs Neue den Menschen wieder geschenkt worden, und mit ihm alle die Seegnungen, die an seinen Gebrauch gebunden sind, von deren Genuß man aber vorher aus geschlossen war. Die ur= / sprüngliche Unabhängigkeit in Glaubenssachen ist wieder eingeführt, der Geist, das Herz, der Wille der Menschen sind von jenen Fesseln erlöst worden, welche äußere Gewalt, Gewohnheit und Aberglauben um sie geschlungen hatten, und darum sagte ich:

Die Kirchen Verbeßerung hat uns befreyt von der Slavery, in welcher der Geist, das Herz und der Wille des Menschen vor 300. Jahren schmachtete. — Es sey mir vergönnt, über jeden dieser drey Punkte das Nöthige zu bemerken.

I. Die Kirchen Verbeßerung hat uns befreyt *von der Slavery, in welcher der Geist der Menschen ehemals gefangen gehalten wurde.* Nicht kläglich genug, meine Zuhörer! kann man sich den Zustand vorstellen, in welchem in jenen Zeiten der Finsterniß, das Edelste am Menschen, sein Geist sich befand. Weit / entfernt, die Kräfte deßelben auszubilden, mit nützlichen Kenntnissen ihn zu bereichern, zum Selbstdenken ihn anzuhalten, war man vielmehr recht absichtlich damit beschäftigt, seine Entwicklung aufzuhalten, ihn von früher Kindheit an mit Irrthümern und Vorurtheilen zu umstricken, so daß er in träger Gedankenlosigkeit mit slavischer Unterwerfung unter jeden Wahn sich demüthigte, jedem Blendwerk traute, unfähig sich selbst eine Meinung zu bilden.



Gab es hie und da auch solche Menschen, deren Geist von Natur zu lebendig war, als daß er sich hätte fesseln lassen, die nicht blindlings den Aussprüchen menschlicher Lehrer glauben, sondern durch eigenes Nachdenken sich überzeugen wollten, ob denn alles auch wahr sey, was man ihnen als Wahrheit vorpredige. / Wie theuer musten diese nicht oft den Gebrauch ihrer Vernunft bezahlen? zu welchem Verbrechen ward es ihnen angerechnet, wenn sie es wagten, gegen manche Lehren der Kirche Zweifel und Bedenklichkeiten zu äußern. — Als irrende Schaafte wurden sie betrachtet, die man entweder mit Feuer und Schwerdt in den Schooß der rechtgläubigen Kirche zurückschrecken, oder wenn sie hartnäckig bey ihren Meynungen beharrten, als Ungläubige von dem Erdboden vertilgen mußte. Das Gesez herrschte ja damals mit eiserner Gewalt: daß nur das Oberhaupt der Kirche in Glaubenssachen entscheiden dürfe, aber alle Uebrige an seine Aussprüche als an Aussprüche der untrüglichen Gottheit selbst blindlings glauben mußten. — Daher war es strenge verboten, irgend einen Lehr= / saz näher zu untersuchen, oder der eigenen Vernunft eine Stimme dabey einzuräumen, denn man hätte ja sonst leicht Widersprüche und Ungereimtheiten in der kirchlichen Lehre entdecken können. Darum war die Quelle wahrer Gottes-Erkenntniß verstopft, die heilige Schrift den Menschen aus den Händen gewunden worden; man hätte ja nur in ihr lesen dürfen, und die Schuppen wären von den Augen gefallen, man hätte erkannt all die Thorheiten und Misbräuche, man hätte eingesehen, wie unerhört man bisher betrogen worden sey.

O der unseeligen Zeit, wo ein Mensch sich in frevelhaftem Ueber Muth zum Dollmetscher der Gottheit aufgeworfen hatte, vor dessen Donner Worten die Vernunft eines halben Welttheils verstummen mußte. Aber gedankt sey es der göttlichen Vorsehung! Diese Zeit hat aufgehört, die Tage der Freyheit / sind erschienen seit der Kirchen Verbeßerung, die nicht das Licht des Evangeliums, nicht die Stimme der Vernunft zu scheuen hatte.

Nun dürfen wir in Sachen der Religion nicht mehr bloß glauben, sondern auch selbst untersuchen, die Meynungen Anderer nicht mehr bloß annehmen, sondern nach eigener Vernunft beurtheilen, ob sie des Beyfalls werth seyen oder nicht. Der Eingang zum Worte Gottes ist nicht mehr verschlossen, er steht Allen offen. Die Uebersetzung der Bibel in unsere Muttersprache hat es jedem möglich gemacht, mit eigenen Augen zu lesen, welches da sey der gute, der wohlgefällige, der vollkommene Gottes Wille. Nun kann ich euch zurufen, „prüfet Alles, aber das Gute behaltet; wachset immer mehr in allerley Weisheit und Erkenntniß, daß ihr allezeit bereit seyd zur Verantwortung gegen Jedermann, der Grund / fordert der Hoffnung, die in euch ist.“ Schulen sind unter uns errichtet, wo der Saame des göttlichen Worts frühe schon in das jugendliche Gemüth niedergelegt wird. Künste und Wissenschaften blühen, welche den Geist ausbilden und zu einem freyen Gebrauch seiner Kräfte gewöhnen — o benuzet diese Freyheit, um eure Ueberzeugung in den Lehren der Religion zu befestigen, aber hütet euch, daß eure Vernunft sich nicht überhebe, und euch in die Schlingen des Unglaubens und der Zweifelsucht verführe. Darum ahmet Luther nach, der seiner allerliebsten

heiligen Schrift sein Lebenlang treu blieb und aus ihr all seine Weisheit schöpfte. Haltet euch an die Bibel, öffnet dem Einfluß des Evangeliums euer Herz, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, werdet ins Klare kommen über die wichtigsten Angelegenheiten, werdet wissen, an wen ihr glaubet, und immer mehr frey werden von schädlichen Vorurtheilen und Irrthümern. / Dann nur gebraucht ihr würdig die Freyheit des Geistes, welche euch die Kirchen Verbeßerung verschafft hat. Aber sie hat uns

II. auch befreyt von *der Slavery, in welcher ehemals das Herz der Christen schmachtete*. Wie der Geist des Menschen damahls nichts denken, überlegen, untersuchen durfte, als was ihm von dem gewaltigen Oberhaupt und seinen Dienern erlaubt war, so durfte auch das Herz nichts anders fühlen und empfinden als was man ihm vorschrieb. Wie die Thätigkeit des Geistes gelähmt wurde, so sollten auch die Regungen des Herzens unter Aufsicht gehalten werden. Um dies zu bewirken, war es nöthig, daß man von Allem in Kenntniß gesetzt wurde, was im Innern eines Menschen vorging, oder was von einem Andern in den geheimen Schooß seines / Herzens niedergelegt war. Hier galt keine Ausnahme; mit leichter Hand wurden die Eide der Verschwiegenheit gelöst; die tiefsten Geheimnisse mustest du verrathen, wenn der geistliche Richter es verlangte; nicht den Gatten, Vater oder Freund durftest du schonen, sobald man bey dir die Denk Art derselben erforschte. Denn der Verrath des Heiligsten, die Täuschung des innigsten Vertrauens ward als ein verdienstlich Werk dargestellt, sobald der Kirche – oder richtiger ihren herrsch- und rachsüchtigen Vorstehern ein Dienst dadurch geschah. Auch mit deinen eignen Gefühlen ging dirs nicht besser. Auch diese mustest du offenbaren, und wie oft geschahs da nicht, daß die Empfindungen der Liebe und Freundschaft, daß die Regungen des Mitleids und der Barmherzigkeit als Sünde verdammt wurden, – weil / sie sich auf einen Menschen bezogen, der im Verdacht des Unglaubens stand. Und hattest du dir eine Vernachlässigung in Beobachtung kirchlicher Vorschriften und Gebräuche zu Schulden kommen lassen, oder eine wirkliche Sünde begangen, welch ein Sturm brach dann über dich los, wie suchte man alles hervor, um dein Herz zu ängsten, mit welch schrillen Farben schilderte man die Strafen nach dem Tode, um die Qualen deines Gewißens noch höher zu steigern.

Und wenn das Herz dieser Unglücklichen nun durch Angst und Beben niedergedrückt war, wenn es mit der Verzweiflung rang, wenn es nicht wuste, wo es Trost und Labsal suchen sollte, – was gab man ihm dann zu seiner Beruhigung? Büßungen in zahl und namenloser Menge wurden ihm auferlegt, Beobachtung äußerer Gebräuche vorgeschrieben, Ablaß= / Briefe aufgedrungen, und durch Menschen=Mund wirkliche Vergebung der Sünden Strafen angekündigt. – Aber konnte sich das Herz des gewissenhaften Menschen beruhigt fühlen bey solchen Anstalten? konnte er sich der Hofnung hingeben, gewisse äußere Handlungen werden das wieder gut machen, was er vor Gott verschuldet habe? Konnte er je glauben, die ewige Gerechtigkeit laße sich bestechen durch Geld, das an Menschen abgegeben würde? Und der Leichtsinnige – wie wurde er bestärkt in seinen Sünden und

Lastern, da er nun wuste, wie leicht sich die Schuld wegschaffen laße. Wie musste unter solchen Umständen die Sittlichkeit in Verfall gerathen, und alle Arten von Laster über hand nehmen. /

Diesem Unheil wurde durch die Kirchen Verbeßerung ebenfalls nun gesteuert. Der Gewissens=Zwang ist durch sie aufgehoben. Keinem Menschen nur Gott dem Allwissenden sind wir Rechenschaft schuldig von den Regungen des Herzens, von dem Zustand des Gemüths. Nichts wird hier für Sünde erklärt, als was dem heiligen Willen Gottes widerspricht. Niemand verdammt, sondern das Urtheil dem überlaßen, der einst recht richten wird die Lebendigen und die Todten. Erwachen aber auch bei dir die Vorwürfe des Gewissens, ergreift dich eine Angst bey dem Bewustseyn deiner Sünden, will es dir immer unwahrscheinlicher werden, ob du auch je selig werden könnest, da ist dir durch die Kirchen Verbeßerung treflich geholfen. Durch sie bist du auf das Evangelium hingewiesen, da werdest du finden, daß der Sohn Gottes zur Vergebung der Sünden, deiner und der ganzen Welt gestorben ist; daß er die / Schuld an seinem Leibe gebüßt habe, daß er uns von Gott gemacht sey zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung. — Glaubet nur zuversichtlich an die durch Christum erworbene Gnade Gottes, an seine Bereitwilligkeit, die Sünden zu verzeihen, — und die Gefühle der Angst und Bangigkeit werden sich auflösen in heilsame Traurigkeit über eure Sünden.

Aber diese Traurigkeit darf nicht fehlen, denn sie wirkt eine Reue zur Seeligkeit die Niemand gereut. Denket nicht: „wir wollen in der Sünde beharren, damit die Gnade desto mächtiger werde.“ Denn wer ein Knecht der Sünde bleibt, der darf sich des Todes Jesu nicht trösten. Unser Leben, sagt Luther, muß eine stete und unaufhörliche Buße seyn, und wer wahre Reue und Leid über seine Sünden hat, der hat völlige Vergebung von Pein und Schuld. Darum wie unser Herz nun frey ist von äußerem Zwang, so soll es auch gereinigt / werden von allen unedlen Lüsten und Begierden. Da wir nicht mehr verbunden sind, Andere in unser Gemüth blicken zu laßen, so wendet ihr selbst um so öfter den eigenen Blick dahin, untersucht seinen Zustand, verhehlet euch seine Mängel und Schwächen nicht, damit ihr sie verbeßern könnt. Dann werdet ihr auch *die Freyheit des Willens*, welche die Kirchen Verbeßerung

III. uns errungen hat, würdig gebrauchen. Denn wie ein guter Baum nur gute Früchte bringt, so können aus einem guten reinen Herzen nur edle Handlungen hervorgehen.

Die Ketten, wodurch der Wille der Fürsten wie der Unterthanen an die Willkühr jenes geistlichen Oberhaupts geschmiedet waren, sie sind gelöst durch die Kirchen Verbeßerung. Man weiß jezt nichts mehr von jener knechtischen Abhängigkeit, in der selbst die Beherrscher der Völker / ehemals vom Pabst gehalten wurden, nichts von jener Unterwürfigkeit, mit der sie sich von ihm Geseze vorschreiben ließen. Der Zerschmetternde Bannstrahl selbst hat seine Kraft und Wirkung verloren, und kaum noch ein Schatten von jener Macht ist zurückgeblieben, die vorher mit gewaltigen Arm ganze Reiche und

Länder umfing. Wir sind frey geworden von dem Einfluß jener fremden Macht. Sie darf uns keine Geseze mehr vorschreiben, nur der Wille Gottes, wie er sich im Evangelium und durch die Stimme der Vernunft ankündigt, ist für uns heiliges Gesez; nur die Verordnungen unseres rechtmäßigen Regenten sind wir zu beoachten verbunden. Welch ein Gewinn frey zu seyn von Menschensazungen und lästigen Gebräuchen! welch ein Glük jener Führer überhoben zu seyn, die die Menschen ehemals auf selbst erdachten Wegen / des Betrugs und Aberglaubens dem Himmel entgegenzuleiten vorgaben.

Freut euch, und abermals sage ich, freut euch, daß ihr frey seyd von der Fronschaft eines fremden Willens, aber um so eifriger wachet darüber, daß euer eigener Wille recht geleitet, nicht von der Sünde gefangen genommen werde. Denn ihre Herrschaft ist schrecklicher als die irgend eines Menschen.

Die Kirchen Verbeßerung hat uns von äußeren Zwang befreyt, — ein hohes Verdienst, aber noch größer, wenn wir uns durch sie aus der Slavery wilder Neigungen, herrschender Laster befreyen lassen.

Sie hat uns das Evangelium als Mittel zur Erringung dieser Freyheit in die Hände gegeben. Last uns dieses Mittel benutzen, last uns aus demselben Kraft gegen alle Versuchungen der / Sünde, Kraft zu allen Guten schöpfen; „damit wir bestehen in der Freyheit, mit der uns Christus befreyt hat, und die die Urheber der Kirchen Verbeßerung uns aufs Neue errungen haben und uns nicht wieder in das knechtische Joch der Sünde fangen lassen. Es wird uns gelingen, wenn wir dem heiligen Gesez der Freyheit, dem Evangelium treu bleiben, so lang wir ihm gehorchen, werden wir die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird uns frey machen.

Wohlan denn! so last uns heute an dem Gedächtnißtag der Kirchen Verbeßerung Treue und Gehorsam schwören der heiligen Schrift und den darin enthaltenen göttlichen Wahrheiten, von dem Geist dieser Wahrheit beseelt, wollen wir wirken und handeln recht „als die Freyen aber nicht als hätten wir die Freyheit zum Dekel der Bosheit, sondern als die Knechte Christi,“ und durch unser Beyspiel last uns der ganzen / Welt beweissen: wo der Geist des Herrn ist; da und da allein sey Freyheit. Amen!



Am Reformationsfest.  
Rede vor dem Altar.

„Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, der uns durch seinen blutigen Tod erlöst hat; die Liebe Gottes, der uns zu seiner ewigen Herrlichkeit berufen hat, und die Gemeinschaft des heiligen Geistes, der alle ächte Christen erleuchtet und heiligt, sey auch mit uns allen. Amen!“

Durchdrungen von den lebendigsten Gefühlen des Danks gegen Gott und Jesum, ergrifen von Ehrfurcht und Bewunderung gegen jene Männer, die das große Werk der Kirchen Verbeßerung ausgeführt haben, betrete ich heute

diese heilige Stätte; nicht um in euren Herzen erst ähnliche Gefühle des Danks und der Bewunderung zu weken, denn wie dieser Tempel festlich geschmückt ist, so wird wohl auch euer Gemüth festlich gestimmt und vorbereitet / seyn zu einer würdigen Feyer des heutigen Tages, – auch nicht, um euch erst über die Veranlassung und Bedeutung dieses Festes zu belehren; ich darf ja die Kenntniß hievon bey euch Allen voraus setzen. Denn wer weiß es nicht, daß heute vor 300. Jahren Luther seine 95. gegen den Ablass Unfug gerichtete Säze an der Schloßkirche zu Wittenberg anheftete, daß hiemit der erste Schritt geschah zu einer Begebenheit, deren Folgen eben so unermeslich als seegenreich für einen großen Theil des menschlichen Geschlechts waren. Daß heute der erste Grund zur Kirchen Verbeßerung, zur Wiederherstellung des wahren Evangelischen Glaubens gelegt wurde. –.

Nein! ich stehe hier, um in eurer Gemeinschaft, meine Brüder! Gott anzubeten, um an diesem neu errichteten Altar – die schönste herrlichste / Weyhe für ihn – dem Allgütigen Lob, Preiß und Dank zu sagen, daß er uns das Evangelium seines Sohnes aufs Neue wieder geschenkt hat. Ich stehe hier, um euch zum Frohsinn zu weken, um euch mit dem Dichter des 118ten Psalms zuzurufen:

„Dies ist der Tag, den Gott gemacht, laßt uns freuen und frölich darin seyn, schmüket das Fest mit Kränzen bis an die Hörner des Altars.“

Ja! sey uns willkommen Tag der Wonne, du Siegestag! wo der Thron der geistlichen Tiranny gestürzt, wo die Knechtschaft von der Freyheit verschlungen, die Finsterniß des Aberglaubens von dem hellstralenden Licht des Evangeliums verdrängt wurde.

O daß mir Worte zuströmten, würdig zu schildern die hohe Festlichkeit des heutigen Tags! daß ich mit eines Engels Zunge euch zurufen könnte, und sie nie wieder verhallten in euren Herzen / die Töne: „Das Wort Gottes ist befreyt von den Feßeln, in welche es menschlicher Uebermuth geschlagen hatte. Geöffnet ist die Quelle, woraus ihr Licht, Trost und Kraft zu Allem Guten schöpfen könnet, geht hin und trinket.“

O möchte mich nur heute der Geist Luthers beseelen, daß ich in aller Kraft eines von Gott erleuchteten Gemüths zu euch sprechen, euer Herz ergreifen, all die unaussprechlichen Seegnungen hererzählen könnte, welche der heutige Tag für uns herbey geführt hat, – und ihr nur aus den Innersten eurer Seele mit einstimmet: „Ja! Der Herr ist freundlich und seine Güte währet ewiglich.“

Kommt ihr deßhalb, meine Zuhörer! meiner Schwachheit zu Hülfe, ruft in diesem feyerlichen Augenblick alle die seeligen Erfahrungen in euer / Gemüth zurück, die ihr als Glieder der Evangelischen Kirche durch sie, ihre Lehren und Anstalten in eurem Leben schon gemacht habt, und es wird gelingen, was ich so sehnlich wünsche, aber allein nicht auszuführen vermag, ihr werdet die Wichtigkeit der Kirchen Verbeßerung und die durch sie erschienene Gnade Gottes in ihrer ganzen Größe fühlen und schätzen lernen.

Habt ihr jemals durch frommes Lesen in der heiligen Schrift euch erbaut,

euren Glauben befestigt, eure Liebe erneuert, eure Hofnung gestärkt, – o so versezet euch jezt wieder in jene Stimmung, in der ihr damals voll Danks ausriefet: „Das Evangelium ist eine Kraft Gottes seelig zu machen alle die daran glauben. Seyd ihr je durch Anhörung einer Predigt gerührt, erschüttert, aus eurer Gleichgültigkeit aufgewekt und zur / Beßerung ermahnt worden, – vergegenwärtigt es euch wieder, wie gedemüthigt aber auch wie gehoben durch die heiligsten Vorsäze ihr damals nach Hauße gienget. Ist jemahls durch ächte Theilnahme an dem Gedächtnißmahl unsers Erlösers euer Gewißen beruhigt, euer Herz erleichtert und befreyt worden von der lastenden Schuld eurer Sünden – es kehre jezt wieder zurük dieses Gefühl der Ruhe, des inneren Friedens, daß ihrs nach empfindet, welch ein Glük es sey um die Ueberzeugung „aus lauter Gnaden von wegen Jesu Christi seelig zu werden. Endlich seyd ihr je vor Gott in heißem Gebet auf den Knieen gelegen, habt ihr von ihm, dem Ewigen und Allgütigen, Erquikung in euren Leiden, Trost in euren Anfechtungen, Muth zu euren Kämpfen erleht, und alles von ihm erhalten, um was ihr Ihn gebeten habt, – / – o so fühlet sie jezt wieder alle jene Wirkungen eures Gebets, jenes Vertrauen auf Gott, das euch damahls beseelte, jene Ergebung in seinen Willen, jenen Muth und Heiterkeit, mit der ihr eure Trübsale ertruget, und nicht müde wurdet im Dienst des Herrn. – .

Vor eurer Seele sollen sie jezt schweben in frischer Lebendigkeit alle alle die Seegnungen, die euch als Christen je durch die Religion zu Theil wurden, ergreifen sollen sie jezt euer Gemüth mit gedrängter Kraft, daß ihr miteinstimmt in das Lob Gottes, und euer Herz mitbete, was mein Mund in unser aller Namen nun ausspricht .. – ..

Das vorgeschriebene Gebet vor der Predigt. – .

### 3. Königliches Hochpreißliches Ober Consistorium

Landvogtei an der Donau  
Generalat Ulm,  
Ober= und Dekanat-Amts-Stadt  
Biberach  
den 7. Nov. 1817.

Dekan schikt den Bericht des Pfarrvikars  
M. Plank in Fridrichshafen über die wider-  
liche Folgen, welche die Reformationsfeier  
dasselbst hatte, nebst seiner gehaltenen  
Predigt, allerunterthänigst ein.  
(von anderer Hand:) mit einer Beilage.

Aus dem allerunterthänigst angeschloßenen Bericht des Pfarr Vikars M. Plank in Fridrichshafen sind die widerliche Folgen ersichtlich, welche die Re-  
formations Feier auf die dasigen katholischen Einwohner machte, und der  
Eifer, zu welchem sich der katholische Kaplan daselbst auf der Kanzel gegen

denselben nur auf bloßes Angeben seiner Beichtkinder, ohne Untersuchung, verleiten laßen. Der Gegenstand ihres Unwillens waren nicht so wohl seine Predigt, die auch mit folgt, als vielmehr die Gebete und das Verlesen des Ueberblikks über die wichtigsten Punkte der Reformation und ihre Folgen, welche ihm vorgeschrieben waren. In seiner von mir mit Bedacht gelesenen Predigt finde ich nichts Uebertriebenes, was nicht geschichtlich wahr wäre, freilich aber bei denen, welche es nicht anerkennen, immer hart auffällt. In so fern nun seine Absicht nicht war, eine Controvers=Predigt zu halten, und Anders Denkende zu beleidigen, sondern nur seine Gemeinde als treuer Lehrer auf die Woltaten der Kirchen Verbeßerung aufmerksam zu machen; in so fern ihm auch das, was er sagte, verdreht worden zu seyn scheint, und der Kaplan offenbar statt den Weg der Untersuchung und Klage gegen den Vikar, welche ihm frei stand, einzuschlagen, gleich sich selbst, ununtersucht, half, und den Eifer seiner Gemeinde gegen einen Unschuldigen reizte, ist die Klage des Pfarr Vikars gegen den Kaplan gerecht, und von seiner und meiner allerunterthänigsten Bitte um Genugthuung zu erwarten, diese werde ihm so / zu Theil werden, daß er nicht nur ohne Lebens Gefahr droben leben, sondern auch ferner seinem Amte ruhig und mit Nuzen werde vorstehen können, indem ich wegen seines guten Charakters, wegen der Liebe und Achtung, in welcher er bei seiner Gemeinde steht, und wegen der kurzen Zeit, die er da ist, nicht schon wieder auf seine Versezung antragen möchte, wenn es auch seine Unschuld in dem vorliegenden Fall rätlich machte.

Mich damit p.p.

vidit Prälat Schmid.

allerunterthänigster  
M. Volz, Dekan

#### 4. Anbringung

Klage des Pfarr Vikars M. Plank  
in Friedrichshafen gegen den  
Caplan in Buchhorn, die Reforma-  
tions – Fests – Feyer betreffend.  
den 14<sup>ten</sup> Nov. 1817.

Der anliegende Bericht des Dekanat Amts in Biberach und die angeschlossene Beilage des Pfarr Vikars M. Plank in Friedrichshafen enthalten eine Klage über ein unangenehmes Miß-Verständniß zwischen dem protestantischen Pfarr Vikar in Friedrichshafen und den katholischen Einwohnern des Orts, welches die Feyer des Reformations Festes veranlaßte.

Mehrere Katholiken be= / suchten den protestantischen Gottesdienst am Reformations Fest und fanden theils in der Predigt des Pfarr Vikars M. Plank, theils nach der Angabe des leztern noch mehr in dem gedruckten auf allerhöchsten Befehl in der Kirche zu Friedrichshafen eben so wie in allen protestantischen Kirchen des Königreichs vorgelesenen Aufsatz, den sie für

ein Werk des Pfarrvikars selbst hielten, viel Ärgerliches und Beleidigendes.

Diß hatte die Folge, daß der katholische Caplan – der übrigens dem protestantischen Gottesdienst nicht selbst beigewohnt hatte, am folgenden Tage, am Allerheiligen Fest auf der Kanzel die Worte gebrauchte: „Das Christenthum bedarf keiner Reformation: wäre Luther ein Christ geblieben, so würdet ihr nicht von einem unverständigen Prediger in der Slavery schmachende und Irrende genannt worden seyn.“

Dadurch wurde eine noch stärkere und allgemeinere Erbitterung der katholischen Einwohner erregt und nahmentliche Drohungen derselben gegen den protestantischen Pfarr Vikar veranlaßt. Zum Beweiß, daß von dem katholischen Caplan jene Ausdrücke wirklich gebraucht worden, beruft sich der protestantische Pfarr Vikar darauf, daß jener sie ihm selbst ins Angesicht wiederholt habe. Er bit= / tet daher um Genugthuung, weil er sich durch den Ausdruck: unverständigen Prediger öffentlich für beschimpft hält.

In der eingesandten Predigt ist nun wirklich nichts enthalten, was dem Pfarr Vikar M. Plank mit Recht zur Last gelegt werden könnte; er wiederholt, wie von ihm selbst richtig bemerkt wird, bei der Schilderung des Zustandes der Religion und Kirche vor der Reformation öfters die Zeit Bestimmung: damahls, vor 300. Jahren u.s.w. und kein unbefangener Leser wird darinn eine Anzüglichkeit oder beleidigende An= / spielung auf den gegenwärtigen Zustand der katholischen Religion und Kirche finden. Auch beruft er sich selbst zweimahl in seinem Schreiben an das Dekanat Amt darauf, daß der gedruckte Aufsatz mehr Anstoß erregt habe, als seine Predigt. Ueberdiß war der Pfarr Vikar M. Plank, wenn er gleich noch jung ist, nie als ein aufbrausender Kopf – sondern im Gegentheile immer als ein gesetzter und ruhiger Mensch bekannt, der überhaupt in jeder Hinsicht sehr gute Zeugnisse hat und bei den Gemeinden, bei welchen er bisher vikarirte, in großer Achtung / stund, was auch der Dekanantamtliche Bericht von Friedrichshafen bestätigt.

Daß dieser unangenehme Vorfall in örtlichen Verhältnissen vorzüglich seinen Grund gehabt haben mag, wie der Pfarr Vikar M. Plank in seinem Schreiben andeutet, ist um so mehr anzunehmen, da aus Privat Nachrichten, zum Theil auch aus öffentlichen Berichten bekannt ist, daß an andern Orten die Katholiken am Reformations Fest häufig dem protestantischen Gottesdienst ohne Anstoß zu nehmen, beigewohnt und sich sogar willfährig gezeigt haben zur Erhöhung der Feyerlichkeit mit zuwirken. /

Das wünschens wertheste wäre in Friedrichshafen diß gewesen, daß die katholischen Geistlichen welche die Stimmung der Glieder ihrer Gemeinde wohl kennen mußten, diese vorher vom Besuche des protestantischen Gottesdienstes abgemahnt hätten.

Da nun aber einmahl durch diesen Besuch das unangenehme Misverständnis wirklich herbeigeführt worden, so erscheint die Bitte des Pfarr Vikars um eine Genugthuung unter der Voraussetzung, daß seine Klage sich als wahr bestätige, gegründet. Gehorsam Unterzeichnete / müssen aber alles dem allerhöchsten Ermessen anheim stellen. Nur zwei Bemerkungen fügen sie noch unterthänigst hinzu.



Die Eine ist diese, daß der unmittelbare allerhöchste Befehl vom 27<sup>l</sup> October nach welchem gehorsam Unterzeichnete angewiesen wurden, den protestantischen Geistlichen besonders in den Residenz Städten noch einmahl, wie es auch schon in der allgemeinen Verordnung enthalten war, alle Mäßigung in ihren Vorträgen in Hinsicht auf die katholische Kirche und ihr Oberhaupt einzuschärfen, nicht mehr vor dem Reformation's Fest nach Friedrichshafen ausgeschrieben werden konnte, mithin dem Pfarr Vikar M. / Plank in Hinsicht auf diesen allerhöchsten Befehl nichts zur Last fiele, wenn man auch je wünschen könnte, daß er – um ja die Vorsicht so weit als möglich zu treiben, in seiner Predigt eines und das andere weggelassen, beigesezt oder anders ausgedrückt hätte, wiewohl ihm einestheils nicht zu verdenken war, daß er den wie es scheint intoleranten Geist der Buchhorner als ein neu angekommener Vikar nicht so kannte, wie er sich gezeigt hat, anderntheils man auch nicht aus den Augen verlieren darf, daß das was von den Gebrechen der katholischen Kirche in der Predigt vorkam, sich der Natur der Sache nach nur auf den Zeitpunkt der Reformation bezogen hat, in welchem selbst die römische Kirche und die damalige Kirchen Versammlung eine Kirchen Verbesserung für nothwendig erachteten.

Die zweite unterthänige Bemerkung bezieht sich auf den Wunsch, den M. Plank mit seiner Bitte um Genugthuung verbindet, aus seiner Lage, die er sich in jedem Fall als unangenehm vorstellt, bald auf eine andere angemessene Stelle versezt zu werden. /

In diesen Wunsch stimmt zwar weder der Dekan noch die protestantische Gemeinde in Friedrichshafen ein; aber gehorsam Unterzeichnete müssen wenigstens auf den Fall, daß das Unangenehme der Lage des Pfarr Vikars fort dauern sollte, es billig finden, daß ihm die Erlaubniß gegeben werde, selbst nach einiger Zeit um eine andere angemessene Stelle unterthänigst zu bitten.

Sich damit p.

H. Stiftsprediger Dr. Flatt.  
Zwei Paraphen

# Das Reformations-Jubiläum von 1817 in der Freien Stadt Frankfurt am Main

Von Hans Wolter SJ

Seit dem Wiener Kongreß von 1815 war Frankfurt am Main eine Freie Stadt im Deutschen Bund, wie die Hanse-Städte Hamburg, Bremen und Lübeck. Sie wurde zum Sitz der Bundesversammlung bestimmt und so gewissermaßen die Hauptstadt Deutschlands.

Die Rolle einer Hauptstadt hatte Frankfurt bereits von 1806 bis 1810 im Staat des Fürsten-Primas des Rheinbundes und von 1810 bis 1813 im Großherzogtum unter demselben Karl Theodor von Dalberg wahrnehmen können, unter der Souveränität also des letzten Erzbischofs-Kurfürsten von Mainz und ehemaligen Erzkanzlers des 1806 aufgelösten Heiligen römischen Reichs deutscher Nation.<sup>1</sup>

Als lutherischer Reichsstand hatte Frankfurt demnach aufgehört zu existieren, auch für diesen künftigen Kleinstaat hatte das Zeitalter der konfessionellen Parität begonnen. Dalberg hatte nämlich gleich nach seinem Regierungsantritt (am 9. September 1806) ein Organisationspatent erlassen (10. Oktober 1806), dessen § 5 bestimmte, ‚Die Mitglieder der drei kristlichen Religionen sind von keinem öffentlichen Amt ausgeschlossen‘. Das bedeutet für die bisher unterprivilegierten Reformierten und Katholiken die volle bürgerliche Gleichberechtigung.<sup>2</sup>

Hatten die Katholiken, seit ihnen der Reichstagsabschied von 1555 in Augsburg die Gleichberechtigung zugesagt hatte, zwischenzeitlich praktisch viel davon verloren, so waren sie aber doch unter dem Schutz des Kaisers ‚wie ein Staat im Staat‘ in Frankfurt relativ autonom gewesen. Sie besaßen die großen Kirchen der Stadt (Dom, Liebfrauen, Leonhard, den Karmel, die Dominikanerkirche, die Kapuzinerkirche in der Töngesgasse und die Deutschordenskirche in Sachsenhausen), während die Protestanten neben der baufälligen Barfüßerkirche vor allem die 1681 neu errichtete Katharinenkirche, die kleinen Gotteshäuser in der Neustadt (St. Peter) und Sachsenhausen (Drei-Könige), St. Nicolai auf dem Römerplatz und die Hospitalkapelle innehatten.

<sup>1</sup> Vgl. dazu *Paul Darmstaedter*, Das Großherzogtum Frankfurt. Ein Kulturbild aus der Rheinbundzeit, Frankfurt am Main 1901.

<sup>2</sup> Der betreffende Abschnitt des Organisationspatents wurde mitgeteilt von Ernst Georg Gerhard, Geschichte der Säkularisation in Frankfurt a.M., Paderborn 1935, Anlage Nr. 6, S. 232 f.

<sup>3</sup> Gerhard, Säkularisation, S. 164–211.

Die Säkularisation von 1802/03 brachte für die Katholiken auch in Frankfurt schwerste Verluste, sie verloren ihren Besitz, von den Kirchen blieben ihnen der Dom (als Pfarrkirche), Liebfrauen und Leonhard (als Rektoratskirchen). Ihr privilegierter Rechtsstand unter dem Kaiser wurde zerschlagen, sie kämpften sozusagen um Restbestände ihres gemeindlichen Lebens und drohten im Rechtsverband der lutherischen Stadt aufzugehen.<sup>3</sup> Der Regierungsantritt des Erzbischofs brachte daher ein großes Aufatmen und die Abwendung einer Existenzkrise.

Die den Lutheranern wenig willkommene Befreiung der Reformierten und Katholiken aus ihrem bürgerrechtlich zweitrangigem Zustand wurde beim Zusammenbruch des Großherzogtums nicht rückgängig gemacht, sondern in der Bundesakte des Wiener Kongresses festgeschrieben. Dort hieß es in Artikel 46: „Die Stadt Frankfurt wird mit ihrem Territorium in den Grenzen von 1803 für frei erklärt und als Gliedstaat dem Deutschen Bund angehören. Ihre staatlichen Einrichtungen werden sich auf den Grundsatz einer vollkommenen Gleichheit zwischen den verschiedenen Formen der christlichen Religion gründen. Diese Rechtsgleichheit erstreckt sich auf alle bürgerlichen und politischen Rechte und wird hinsichtlich aller Beziehungen zu Regierung und Verwaltung zu beobachten sein“.<sup>4</sup>

Bei den Auseinandersetzungen um eine Verfassung, die bereits nach dem Ende der napoleonischen Herrschaft einsetzten, zeigte es sich, daß die restaurativen Kräfte auch die vormalige lutherische Hegemonie wiedereinzubringen versuchten. Man wollte die Verfassungsfrage einfach so lösen, daß man die Zustände aus der Reichsstadtzeit erneuerte. Nicht nur Wien setzte sich dem entgegen, sondern die zur kräftigerem Selbstbewußtsein unter Dalberg erwachte katholische Gemeinde, die einen politisch höchst wirksamen Sprecher in Rat Fritz Schlosser gefunden hatte, der mit seiner Gattin Sophie Charlotte du Fay im Wiener Hofbauerkreis katholisch geworden war, aber bereits vorher für die Interessen der Frankfurter Katholiken eingetreten war. Schlosser war in Wien zwar nicht offizieller Gesandter der Stadt (wie Appellationsrat Dr. Danz), vertrat dort vielmehr die Interessen von Frankfurter Wirtschaftskreisen. Aber er konnte durch persönliche Kontakte und Denkschriften erreichen, daß in den oben mitgeteilten Artikel 46 der Bundesakte die entscheidenden Freiheitssätze für alle christlichen Konfessionen aufgenommen wurden.<sup>5</sup>

Dem entsprechend konnte dann auch die schließlich im Jahre 1816 erstellte Verfassung (genannt Constitutions-Ergänzungsakte) die unter Dalberg gewonnene Gleichberechtigung nicht mehr rückgängig machen, wenn auch

<sup>4</sup> Mitgeteilt von *Hans Wolter*, Fritz Schlosser und die Frankfurter Verfassung, in: *Denkender Glaube. Philosophische und theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung*, hg. v. Johannes Hirschberger und Johannes G. Deninger, Frankfurt a.M. 1966, S. 343.

<sup>5</sup> *Richard Schwemer*, *Geschichte der Freien Stadt Frankfurt a.M. (1814–1866)*, Bd. I., Frankfurt a.M. 1910. Kritisch ergänzend dazu *Hans Wolter*, Fritz Schlosser, s. Anm. 4.

noch Einschränkungen blieben, die unter Schlossers Führung mit Hilfe des Bundestages 1821 endlich beseitigt werden konnten.

So war im Jahre 1817 das konfessionspolitische Klima in der Freien Stadt nicht spannungsfrei, mindestens nicht im Hinblick auf die Lage der Katholiken, wohingegen die Reformierten sich besser integriert fühlten. Das sollte sich beim Reformations-Jubiläum erweisen.

Die Säkularfeier von 1817 war mit einer Flut von Schriften (Luther-Biographien, Reformationsgeschichten, Predigten, mahnenden Worten an die Gemeinden u. v. a. m.) allenthalben in Deutschland, vor allem natürlich im Norden und Südwesten vorbereitet worden, ein erstaunlicher Publicity-Feldzug möchte man sagen wurde organisiert.<sup>6</sup> Man sprach von einem „Enthusiasmus, mit welchem die deutschen Buchhandlungen die zahlreichen Schriften, die sich auf diesen Gegenstand beziehen, täglich anpreisen“. Er sei auf das Höchste gestiegen (kurz vor der Feier nämlich).<sup>7</sup>

Allenthalben wurde das religiöse mit dem nationalen Moment verbunden, ein Erbe der Begeisterung aus den Freiheitskriegen. Die von der Entwicklung und den neuen Verfassungsgrundsätzen herbeigeführte Parität in den Nachfolgestaaten des Napoleonischen Zeitalters ließ sich nur schwer in eine gleichbedeutende Verfassungswirklichkeit umsetzen. In Preußen waren seit 1815 40% seiner Untertanen Katholiken, in Nassau 30%, Frankfurt 10%. Preußen betrachtete sich immer und für eine lange Zeit noch (bis zum 1. Weltkrieg) als protestantischen Staat, Nassau desgleichen bis zu seiner Übernahme durch Preußen im Jahre 1866. So blieb auch in Frankfurt das lutherische Selbstbewußtsein lange noch im öffentlichen Leben spürbar.

Die Identifizierung von nationalem und protestantischem Lebensgefühl wurde 1817 am deutlichsten sichtbar beim Wartburgfest der neuen Burschenschaft, die an alle protestantischen Universitäten Einladungen hatte ergehen lassen (obgleich es statutenmäßig überhaupt keine protestantischen Universitäten mehr gab). Man wollte am 18. Oktober in Eisenach und auf der Wartburg der Völkerschlacht von Leipzig (als nationaler Befreiungstat) und des Beginns der Reformation (als religiöser Befreiung) gedenken.<sup>8</sup>

Ohne diesen nationalen Einschlag wären wohl die allenthalben geplanten Reformationsfeiern weniger zugkräftig ausgefallen, doch hatte man in Preußen und Nassau ein zusätzlich religiöses Werbungsmotiv eingeschaltet. Man wollte dort die vom König Friedrich Wilhelm III. und vom Herzog Wilhelm

<sup>6</sup> *Lutz Winckler*, Martin Luther als Bürger und Patriot. Das Reformationsjubiläum von 1817 und der politische Protestantismus des Wartburgfestes (Historische Studien, Heft 408), Lübeck und Hamburg 1969, der mehr als achtzig solcher Schriften konsultiert hat. Ihre Bibliographie auf S. 82–85. Dabei sind die anonym erschienen Schriften nicht mitaufgeführt.

<sup>7</sup> Was denken bescheidene Katholiken über das Säkularfest der Reformation. Beantwortet von einem Dorfpfarrer, im September 1817. Frankfurt a.M. Gedruckt mit Andreäischen Schriften, S. 3.

<sup>8</sup> *Winckler*, Martin Luther, S. 44–72.

gewollte und geplante, wie auch schließlich dekretierte Union zwischen den Lutheranern und Reformierten feierlich besiegeln.<sup>9</sup>

Auch in Frankfurt, wo das nationale Feuer allerdings sehr sparsam flackerte, weil der Volkscharakter jedem Enthusiasmus sowieso abhold war und sich die Beteiligung an den Freiheitskriegen auf ein streng gefordertes Minimum beschränkt hatte, wurde der Wiedervereinigungswunsch aufgegriffen und zunächst einmal ins Programm aufgenommen.

Im Gegensatz zu Preußen, wo eine königliche Kabinettdordre und zu Nassau, wo ein herzogliches Dekret die Vorbereitungen einleitete, hatte in der Freien Stadt eine amtliche Initiative taktvoller Weise nicht stattgehabt. Hier ging die Ankündigung<sup>10</sup> vom Evangelisch-lutherischen Consistorium aus. „Ein hoher Senat hatte in seinem Beschluß vom 30. September des Jahres die würdige Begehung dieses kirchlichen Festes des evangelischen Theils der hiesigen Einwohnerschaft genehmigt“. Recht besehen war aber doch die Stadt insofern federführend, als das seit 1728 neben dem Predigerministerium als städtisches Organ bestehende Consistorium (aus Senatoren, Pfarrern und Juristen), man könnte es eine Art Kultusministerium nennen, sich für die Abhaltung der Jubelfeier einsetzte. Die Beschränkung auf den ‚evangelischen Theil der hiesigen Bürgerschaft‘ ist zugleich ein Zeichen dafür, daß man von der einseitigen Repräsentanz des Senats für die ganze Stadt auch in religiösen Fragen abzusehen bereit war. Zugleich ist man auch versucht aus diesem Hinweis auf nur einen Teil der Bevölkerung herauszulesen, daß man mit einer Beteiligung der Katholiken an der Feier nicht rechnete, wie das in Nassau nicht ausgeschlossen worden war. Dort wies man in den Berichten über den Vollzug des Festes jeweils mit einer gewissen Befriedigung auf die Tatsache hin, daß Katholiken, einzeln oder in Gruppen, teilgenommen hatten, wie das auch von einem Rabbi berichtet wurde.<sup>11</sup>

Die ‚Ankündigung des Secularfestes der Reformation‘ bringt auf 22 Seiten nicht nur das Programm, sondern auch eine bemerkenswerte Einführung in die historischen Hintergründe und theologischen Bezüge. Ohne den Namen Luthers zu nennen, was eigentlich auffällt, gehen die Überlegungen doch, wie sich von selbst versteht, von den Anfängen seiner Reformation aus. Er wollte Wahrheit, Einfachheit und Reinheit des Evangeliums wiederherstellen, keine neue Kirche bauen; wie denn auch der 31. Oktober 1517 mit seinen akademischen Thesen kein revolutionärer Aufbruch war, sondern „ein ruhiges, besonnenes, rechtliches und redlichdeutsches Beginnen“. „Nicht unsere Kirchenlehrer, sondern die geist- und herzvollen Lehrer der römisch-katho-

<sup>9</sup> Alfred Adam, Die Nassauische Union von 1817, in: Jahrbuch der kirchengeschichtlichen Vereinigung in Hessen und Nassau 1 (1949), S. 35–408.

<sup>10</sup> Ankündigung des Secularfestes der Reformation zur Feier des 31. Oktobers 1817 für die freie Stadt Frankfurt am Main. o.J. und o. Herausgebernamen, Bei den Gebrüdern Sauerländer. 22 Seiten.

<sup>11</sup> Adam, Nassauische Union, Berichte der Geistlichen über die Feiern in den Gemeinden am Freitag, 31. Oktober 1817, S. 304–327. Kulturgeschichtlich wichtige Bemerkungen.

lischen Kirche sollen entscheiden, ob ein solcher Anfang würdig sey eines erfolgreichen Endes“. Dieses Ende wird ja imgrunde zugleich mit dem Anfang bei der Säkularfeier erinnernd und dankbar gleichsam erneuert und festlich begangen.

Es ist aber kein Fest der Kirchentrennung, wie die Ankündigung versichert, was hätten auch Trennungen für Festliches? Hier baute man in Frankfurt den Vorwürfen der Katholiken vor, die zur Feier anmerken, sie sollte eigentlich wegen der Trennung ein Tag der Besinnung und der Trauer sein, statt festlichen Jubels.<sup>12</sup>

„Eins sollten wir sein – so die Ankündigung – und das können Fürsten und Unterthanen, Obrigkeiten und Bürgerschaften, Gemeinden und Lehrer, heute noch seyn durch die Macht des christlichen Sinnes, so verschieden sie auch denken mögen über die Lehrsätze von damals.“<sup>13</sup> Ein in der Aufklärung gern vernommener und gelegentlich auch praktizierter Satz. Wie denn die Grundbegriffe der Aufklärung: Wahrheit, Licht und Menschenwürde, Tugend und Sittlichkeit, Denk- und Gewissensfreiheit den Stil der Ankündigung für die Feier prägen. Wir kommen bei der Untersuchung des vorgeschriebenen Kirchengebets noch einmal auf diese Bezüge zurück. „Wahrheit, Menschenwürde, Ehre der Bibel, Ruhm des Vaterlandes, Gewissensfreiheit, ohne die keine bürgerliche und häusliche Wohlfahrt möglich, wem das alles am Herzen liegt, was den Menschen zum Menschen macht, der feiere diesen Tag, an welchem ein Anliegen der Menschheit zur Sprache kam.“<sup>14</sup> Die Ankündigung befürchtet, daß ein solches Fest jetzt weniger Teilnehmer finde (Was müßte unsere Zeit und ihr Geist seyn, wenn nach so vielen vaterländischen Großthaten, die von ihm (dem Wort) erzeugt wurden, und dem wir es zu danken haben, daß unsere Freude laut werden darf, ein solches Fest jetzt weniger Theilnehmer fände, als damals). Die Mitglieder des Consistoriums waren realistisch genug, keine zu großen Erwartungen wachzurufen: „Möchten doch die Eindrücke herzlicher Worte, treuer Ermahnungen, belehrender Reden und frommer Gesänge – mehr zu geben vermögen evangelische Feste nicht – der künftigen Feier dieses Tages zum höheren Segen unsrer Stadt erhalten werden! Ein lebendiges Wort, wie das evangelische, bedarf keiner Aushülfe durch Schall und Töne oder Glanz und Prunk, denn es soll weder dem Ohre schmeicheln, noch das Auge entzücken. Es spricht an Herz und Seele, da will es weilen und wirken, Gefühle wecken, Gedanken erregen und Kraft einflößen / zu guten Thaten.“<sup>15</sup> Ganz ohne Schall und Töne sollte es aber doch nicht zugehen, so spiritualistisch stuften die Stadtväter ihre Untertanen denn nun doch nicht ein. Glocken, Posaunen, Gesänge und Kirchenmusiken waren vorgesehen.

Das Programm ähnelte in seinem Aufbau und seinen Elementen dem an vielen anderen Orten Deutschlands vorgesehenen und durchgeführten Ab-

<sup>12</sup> So der Dorfpfarrer (s. Anm. 7), S. 4.

<sup>13</sup> Ankündigung (s. Anm. 10), S. 13.

<sup>14</sup> Ankündigung (s. Anm. 10), S. 17.

<sup>15</sup> Ankündigung (s. Anm. 10), S. 21 f.

lauf der Säkularfeiern. Bei den einfachen Mitteln, die für den protestantischen Gottesdienst vorgesehen waren, konnte eine solche Einheitlichkeit auch nicht überraschen, von einer zentral gesteuerten und entsprechend vorgesehenen einheitlichen Feier konnte nicht die Rede sein.

Das Fest, so bestimmte es die Ankündigung, sollte mit allen auf dem Pfarrturm und den protestantischen Kirchen befindlichen Glocken eingeläutet werden, am Vorabend um 5 Uhr, am Festtag selbst um 6 Uhr morgens. Der Pfarrturm (der Bartholomäus-Stiftskirche und nunmehrigen katholischen Pfarrkirche) war seit eh in städtischem Besitz und schon in reichsstädtischen Zeiten für öffentliche und evangelische Feste in Dienst genommen worden.

Am 31. Oktober, so heißt es weiter, wird in allen evangelischen Kirchen Gottesdienst gehalten. Vormittags um 8 Uhr in der Peters-, Hospital-, Weisfrauen- und Drei Königskirche sowie in den beiden reformierten Kirchen. In der Kirche zu St. Catharinen um 10 Uhr. Die beiden reformierten Kirchen (erst 1790 nach dem städtischen Willfahrungsdekret vom 17. November 1787 erbaut) gehörten der deutschen bzw. der französisch-reformierten Gemeinde. Nachdem die früher als Hauptkirche der lutherischen Stadtgemeinde benützte Barfüßerkirche baufällig geworden war, galt seit dem Neubau der Katharinenkirche (1681) diese als zentrales Gotteshaus. Der gemeinsame Name ‚evangelisch‘ statt lutherisch oder reformiert gehört zur Sprachregelung des Unionsjahrs in Preußen und in Nassau, wo man sich evangelisch-christlich zu nennen begann.

„Das heilige Abendmahl wird in allen evangelischen Kirchen gefeiert.“ So nahm man offensichtlich an, ohne ausdrücklich dazu aufzufordern, daß alle ohne Unterschied der Konfession (die sich ja gerade in der Abendmahlsauffassung unterschiedlich verstanden) dort zum Abendmahl gingen, wo es ihnen gelegen war, vorzugsweise in St. Katharinen. Wie es denn auch geschah.

„In der Catharinenkirche, so fährt die Ankündigung fort, wird zugleich eine passende Musik vor der Predigt aufgeführt, nach derselben ein Wechselgesang von der Gemeinde und einem besonderen Chor gesungen werden.“ Nach geendigtem Gottesdienst werden von den drei Haupttürmen (Katharinen, Dom und Nicolai) Danklieder geblasen und nach denselben nochmals geläutet.

Auch Nachmittagskirchen (d. h. Gottesdienste) waren vorgesehen, die Predigt von Pfarrer Friederich in St. Peter werden wir noch zu erwähnen haben. Das war ein gefülltes Programm. Dazu kam dann noch für den 1. November ein Schulfest auf die Weise, „daß sich alle protestantischen Schulen mit ihren Lehrern an der Spitze morgens um 10 Uhr in der St. Catharinenkirche versammeln. Nach einem Gesang wird der Religionslehrer des Gymnasiums eine kurze zweckmäßige Rede halten, darauf das für das Fest bestimmte Kirchengebet wiederholen und diese Feierlichkeit wieder mit einem Gesange beschlossen werden.“ Es fällt auf, daß der nunmehr offiziell etwas verpönte Ausdruck ‚protestantisch‘ wieder auftaucht, daß die Schüler nebst ihren Lehrern verpflichtet werden, daß ihnen keine Predigt, sondern eine Rede gehalten wird. Wobei man nur hoffen konnte, daß der Gymnasialprofessor kin-

dertümlisch sprechen würde. In manchen Gemeinden Nassaus bekamen die Kinder einen Butterwecken zur Erinnerung gereicht.<sup>16</sup> Wenn wirklich viertausend Kinder in Frankfurt zusammenkamen, eine rechnerisch durchzuhaltende, aber für den Kirchenraum von St. Katherinen wohl zu groß anzusehende Zahl, und ihnen ein ähnliches Erinnerungszeichen ausgehändigt worden wäre, würden die Kosten nicht gering anzusetzen sein. Der immer recht sparsame Schatzmeister der Stadt hat sich offensichtlich hier versagt, in den Quellen tritt nichts davon zutage. In Nassau hatte man auch viel ehemals katholischen Prunk mit in die Feiern einfließen lassen, Prozessionen zur Kirche, bei denen Bibel, Confessio Augustana, ein Kelch mitgetragen wurden, auf samtenen Kissnen, von Geistlichen oder auch von Honoratioren; man hatte Böllerschüsse eingeplant, Ehrenkompagnien der Miliz mobilisiert, abends ein Feuerwerk abgebrannt.<sup>17</sup> Man war vor einem mit Kerzen erleuchteten Altar niedergekniet und hatte den Hymnus angestimmt: Komm Heiliger Geist. Nichts davon im eher puritanischen Frankfurt.

Es war demnach ein eigentlicher Wort- und Predigtgottesdienst, den man vorsah. So schließt denn die Ankündigung nochmals mit einem geistlichen Hinweis: „In diesem Geist der Gottesverehrung (im Geiste und in der Wahrheit) findet das Nachdenken, was die evangelische Sprache Licht, Wahrheit und Leben nennt. Ihm treu zu bleiben in der Kirche und außer der Kirche, fordert Pflicht, Überzeugung und Gewissen. Unserm Glauben kann nur das Wahre heilig seyn, ob er schon dem Herzen die freudige Zuversicht und die fröhliche Gewißheit gibt, daß unter Völkern allerlei Glaubens Gott angenehm sey, wer gottesfürchtig ist und recht thut.“<sup>18</sup> Mit diesem ökumenischen Wunsch schließt der Aufruf des Consistoriums. Frankfurt, den 21. Oktober 1817.

Beigegeben wurden der Ankündigung Texte und Gesänge zur Feier des dritten Jubelfestes der Reformation am 31. Oktober 1817 für die evangelischen Gemeinden in der freien Stadt Frankfurt und deren Gebiet. Den Geistlichen sollte wohl ein verbindlicher Rahmen mit diesen Anweisungen gegeben werden.

Hermann Dechent berichtet,<sup>19</sup> wie man in Frankfurt diesem Programm

<sup>16</sup> Adam, Nassauische Union, S. 306.

<sup>17</sup> Adam, Nassauische Union, S. 311; 318; 320 (16 weiß gekleidete junge Mädchen, besonders der hiesigen Honoratioren, paarweise, jedes Paar einen Lorbeerkrantz miteinander tragend), 326 (Böller).

<sup>18</sup> Ankündigung (s. Anm. 10), S. 22.

<sup>19</sup> Hermann Dechent, Kirchengeschichte von Frankfurt a.M. seit der Reformation, Band 2 (Frankfurt a.M. 1921), S. 318f. Zu den dort genannten Geistlichen s. folgende Liste:

Hufnagel, Dr. phil., Prof. theol. (1754–1830), seit 1791 Pfarrer in Frankfurt und Senior des Predigerministeriums. Zum letzteren vgl. Richard Grabau, Das evangelisch-lutherische Predigerministerium der Stadt Frankfurt a.M., Frankfurt a.M.–Leipzig 1913.

Spiess, Johann Christoph, Dr. theol. (1771–1829), seit 1813 deutsch-reformierter Pfarrer in Frankfurt.



entsprechend die Feier durchgeführt hat. Der Hauptgottesdienst wurde demnach in der Katharinenkirche gefeiert. Der Senior des Predigerministeriums, Wilhelm Friedrich Hufnagel, hielt die Predigt. Mit drei lutherischen Geistlichen reichte dann der reformierte Pfarrer Johann Christoph Spieß das Abendmahl. Dechent nennt es einfach das Sakrament. Auch der Bürgermeister und viele Mitglieder des Senats empfingen es. Vom anderen Bürgermeister ist nicht die Rede, vielleicht war die Sozialkontrolle doch nicht streng genug. Unter der Leitung des Kapellmeisters Woralek kam es dann auch zu der vorgesehenen ‚Kirchenmusik‘. Gleichzeitig zu diesem Festgottesdienst (also nicht genau nach Plan, der die parallelen Gottesdienst für 8 Uhr morgens angesetzt hatte, ging dann auch der lutherische Pfarrer Remigius Fresenius d. J. zur deutsch-reformierten Kirche, um dort dem reformierten Pfarrer Jakob Ludwig Passavant, einem Jugendfreund Goethes, bei der Austeilung des Abendmahls zu helfen. Ähnliches geschah (wohl auch gleichzeitig) in der französisch-reformierten Kirche, wo Pfarrer Paul Appia mit dem lutherischen Pfarrer Christoph Friedrich Gevers gemeinsam das Abendmahl verwaltete.

Auch in den Nachmittagsgottesdiensten, so berichtet Dechent weiter, fand der Gedanke der Gemeinsamkeit erhebenden Ausdruck, indem der oben bereits erwähnte Pfarrer Johann Christoph Spieß in der Katharinenkirche und der jüngere Fresenius in der deutschen-reformierten Kirche predigte.

Von den anderen Kirchen liegen eingehendere Berichte nicht vor. In Oberrad hatte Pfarrer Friedrich Balthasar Susenbeth seine Gemeinde vorzubereiten versucht mit der Schrift: „Denkwürdigkeiten aus Luthers Leben mit stem Hinblick auf unsere Zeit. Zur würdigen Feier des dritten Reformations-Jubel-Festes in Frankfurt am Main“. <sup>20</sup> Von der lutherischen Pfarrei von St. Peter sind wir besser unterrichtet. Hier war der schriftstellerisch begabte Pfarrer Dr. Gerhard Friedrich tätig. <sup>21</sup> Ihm verdanken wir zunächst zum Jubiläum ein großangelegtes Lied auf Luther in vier Gesängen mit insgesamt

*Fresenius, Remigius (1777–1820), seit 1811 Pfarrer in Frankfurt.*

*Passavant, Jakob Ludwig, Dr. theol. (1751–1827), seit 1795 deutsch-reformierter Pfarrer in Frankfurt.*

*Gevers, Christoph Friedrich (1772–1848), seit 1812 Pfarrer in Frankfurt.*

*Appia, Paul, von 1816–1849 Pfarrer der französisch-reformierten Gemeinde in Frankfurt.*

*Susenbeth, Friedrich Balthasar (1760–1837), seit 1809 Pfarrer in Frankfurt-Oberrad. Die Daten wurden entnommen dem Werk von Jürgen Telschow und Elisabeth Reiter, Die evangelischen Pfarrer von Frankfurt am Main (Schriftenreihe des Evangelischen Regionalverbandes, Nr. 6), Frankfurt a.M. 1980. Über das Reformationsfest 1817 berichtet auch der Kirchen-Kalender für die evangelisch-lutherische Gemeinde und die evangelisch-lutherischen Landgemeinden 3 (1891) 48–50 (Das dritte Reformationsjubelfest 1817).*

<sup>20</sup> Auch dieses Werk des Pfarrers Susenbeth wurde der Familie von Holzhausen gewidmet, die „in Verbindung mit der Hochadelichen Gesellschaft Alten-Limpurg von der Gründung unserer Stadt, durch die Reformation, bis auf unsere Zeiten, sich um Kirche und Staat anerkannte Verdienste erworben hat“. Die Schrift zählt 88 Seiten und wurde in Frankfurt a.M. 1817 bei Bernhard Körber gedruckt.

<sup>21</sup> Dr. Gerhard Friederich war gebürtiger Frankfurter, seit 1816 Pfarrer von St. Peter, seit 1857 Senior des evangelisch-lutherischen Predigerministeriums. Er starb am 16. Oktober 1862.

256 Strophen, in romantischem Überschwang gehalten (Worms: Er schaut der Herrscher und des Adels Schimmer / und auf dem Thron des Kaisers hohe Macht . . . Doch Luther, nie von Menschentand geblendet / hat still sein Antlitz nach dem Thron gewendet). Dies ‚historische Gedicht‘ nahm für Frankfurt im Jubiläumsjahr die Stelle der erwarteten, überall sonst beigebrachten Lutherbiographie ein. In ihm wird der an sich verpönte Triumphalismus von 1817 überdeutlich sichtbar.

Auch seine Predigt im Nachmittagsgottesdienst des Jubiläumstages hat Friederich drucken lassen und dem am Gottesdienst teilnehmenden „Freiherrn Anton Ulrich von Holzhausen, Schöffen und Raths der freien Stadt Frankfurt . . . als Zeichen der reinsten Verehrung geweiht.“ Er nannte sie „Geistesblick auf die Bedeutung des heutigen Jubelfestes der christlichen Kirchenverbesserung und das Verdienst ihres Stifters“. Während Friederich sein Lutherlied „Seiner Majestät Friedrich Wilhelm III., König von Preußen, ehrfurchtsvoll geweiht“ hatte, widmete er eine dritte Druckschrift des Jahres „Wie Luther lebte, lehrte und starb. Ein Volksbuch für evangelische Christen zu dem bevorstehenden Jubelfeste der Kirchenverbesserung“ „Seiner herzoglichen Durchlaucht Wilhelm, dem souverainen Herzog von Nassau, dem erhabenen Begründer der ersten öffentlichen Vereinigung beider christlich-evangelischen Confessionen in Deutschland.“ Er sandte ein Exemplar nach Wiesbaden.

In einem Begleitbrief<sup>22</sup> vom 28. Oktober 1817 machte sich Friederich zum Sprecher seiner Mitbürger: „Die evangelischen Bürger der freien Stadt Frankfurt am Main haben mit hoher Freude die erste öffentliche Vereinigung beider christlich-evangelischer Konfession(!) im Herzogtum Nassau erfahren, deren erhabener Begründer Ew. Herzogliche Durchlaucht sind. Mit dem Vertrauen und der Liebe meiner Mitbürger beehrt, wage ich es, das Organ ihrer Gefühle zu sein, indem ich diese Gefühle gegen Höchst dieselben durch die Zueignung beiliegenden Werkes vor ganz Deutschland ausspreche. Die Geschichte wird jenes Ereignis der ersten evangelischen Konfessionsvereinigung in Nassau – mit ehernem Griffel in die Zeittafel eingegraben – fernem Jahrhunderten übergeben und die veredelten Sprossen Germaniens werden noch spät einen Fürsten segnen, der gleich Sachsens Kurfürsten im 16., so jetzt im 19. Jahrhundert durch Wort und Tat das erste öffentliche Beispiel in seinem Staate von dem Fortschreiten ächter, evangelischer Freiheit, der Seele unserer geläuterten Religion gibt. Würdigen Ew. Herzogliche Durchlaucht das einliegende Höchst Derselben untertänigst zugeeignete Werk eines freundlichen Blicks und erkennen darin nur das Zeichen der reinsten Verehrung eines erhabenen, geistvollen Fürsten von einem freien Bürger; da die glücklichen Verhältnisse in meiner Vaterstadt mir jedes andere Motiv undenkbar machen, so fühle ich mich reich belohnt.“ Die Sprache dieses Briefes verrät kein sehr lebhaftes Selbstbewußtsein eines Bürgers der Freien Stadt Frankfurt. Der Herzog ließ unter dem 14. November durch einen Regie-

<sup>22</sup> Brief und herzoglich-amtliche Antwort bei *Adam*, Nassauische Union, S. 188f.

rungsbeamten danken und sandte als sichtbares Zeichen seines Wohlwollens einen Ring.<sup>23</sup>

Wichtiger für das Selbstverständnis der städtischen Reformationsfeier gibt sich das Kirchengebet, das von Senat und Consistorium für alle Gottesdienste gleichermaßen vorgeschrieben wurde. Es ist um vieles kürzer als die Gebete, welche in Nassau<sup>24</sup> von Regierung und Superintendenten für die Unionsfeiern verfaßt und vorgeschrieben worden waren.

„Wir sind versammelt vor Dir, Vater unsers Herrn, unser Vater, Dir zu danken für die heilsame Gnade, die uns erschienen ist in Deinem heiligen Worte, geoffenbart durch die Huld und Liebe Jesu.

Wie vielen Millionen unsrer *Brüder und Schwestern* wurde es schon ein Licht, die dunklen Pfade des menschlichen Lebens zu erleuchten; aber seit dreihundert Jahren leuchtete es herrlicher ganzen Völkern, unserm Vaterlande und *unsrer Stadt*.

Dafür sey Du gepriesen, Vater der Wahrheit und Liebe; erfüllt wurde die Verheißung Deines Sohnes: ‚ich will den Vater bitten, daß er euch seinen Geist sende, der bei euch bleibt ewiglich‘ und neuen Segen verbreitete dieser über die Welt, die den Sohn ehrte, wie sie ehret den Vater.

Seit dieser neuen Zeit, geschaffen durch den Einzigen, den Anfänger und Vollender des Glaubens, welches Zeugniß erhielten Herz und Seele für die beseligende Wahrheit: die Menschen sind Deine Kinder. O der Wunder, die zum Heil der Menschheit dieses himmlische Wort gewirkt hat und forthin wirken wird auf Erden!

Auch unter uns siegte es durch den Muth der Männer, die von Dir erweckt und beseelt, redeten und wirkten für den Glauben an Deine Verehrung im Geist und in der Wahrheit. Ihr Andenken feiern wir heute vor Dir mit den Gefühlen der Ehrfurcht und des Dankes, daß Du ihnen Augen und Herz öffnest, zu erkennen und zu fühlen, was ihre Zeit und ihr Vaterland retten, erhalten, und segnen konnte. Dein Geist war es, der sie frei machte von aller Menschenfurcht, und sie erinnerte an das unvergeßliche Wort: ‚Ihr seyd es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet. Darum fürchtet euch nicht; wer mich bekennet vor den Menschen, den will ich bekennen vor meinem himmlischen Vater‘.

Vor dir sind sie schon lange genannt von ihrem Herrn und Erlöser, der sie um sich her versammelt hat, Zeugen zu seyn und Mitgenossen seiner Herrlichkeit. Aber uns, die wir noch wallen auf der Pilgerbahn, ermuthige ihr Vorbild, ihnen nachzufolgen, um gleich ihnen in das wahre Vaterland aufgenommen zu werden an unsers Lebens Ende.

Glaube, Wahrheit und Liebe vereinige unsre Stadt, Obrigkeit und Bürgerschaft in diesen Tagen des ersehnten und durch dich errungenen Friedens zum gemeinschaftlichen Sinn und Wandel nach deinem Wohlgefallen. Recht und Gerechtigkeit, Vertrauen und Wohlwollen, Eintracht und Herzlichkeit,

<sup>23</sup> Adam, Nassauische Union, S. 289.

<sup>24</sup> Adam, Nassauische Union, S. 280–284.

frommer, reiner und wohlthätiger Sinn, Billigkeit und Güte, diese Früchte des Glaubens seyen Zeugen unsers dankvollen Andenkens an die Verdienste des Mannes, der für das weltliche Regiment, für die Heiligkeit der Ehe, für die häusliche Wohlfahrt der Eltern und Kinder, der Hausgenossen und des Gesindes, und für den öffentlichen Unterricht in Kirchen und Schulen, mit Wort und That eifrig sich verwendet, und Deines Segens gewiß, sein Leben seinem Glauben gewidmet hat.

Erwecke nur dieser fromme Sinn die Großen und Mächtigen der Erde, wie er sie schon ergriffen hat in den Siegestagen des Kreuzes(!), daß sie ihr Heil und das Wohl ihrer Völker auf Wahrheit, Glauben und Liebe gründen mögen, eingedenk der Lehre ihres Erlösers und Freundes: das ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott und mich, den du gesandt hast, erkennen.

Vereinige so alle Lehrer und Gemeinden, getrennt durch Wort und Sitte, kirchliche Feier und Andachtsübungen, um so viel inniger zum Wetteifer in der Nachfolge Jesu! Die Zeit des Widerspruchs und der Kämpfe, drey Jahrhunderte bezeugen, wie theuer dem Herzen sein Glaube sey, dem es lebt; und die neue Zeit des Friedens kröne nun das Werk des Glaubens, indem sie alle Christen vereinigt durch Leben und Liebe. So nur, himmlischer Vater, können wir, und so sollen wir eins seyn und bleiben, voll Vertrauen auf das Wort: unter allerlei Volk, wer dich fürchtet und recht thut, der ist dir angenehm. Aber dennoch achtest du auf unser kindliches Gebet, daß dein Reich möge verbreitet, und der Nahme Jesu mit Ehrfurcht und Dank, Bewunderung und Liebe genannt werden auf dem ganzen Erdboden; damit alle zur Kenntniß der Wahrheit, die vom Aberglauben frey macht und das Herz befestiget gegen alle Zweifel des Unglaubens, endlich gelangen; die Würde des Menschen, dem Du mit Deinem Sohne alles geschenkt hast, anerkennen und die Hoffnung zur Gewißheit bringen mögen, daß sie Theil nehmen werden an der Seligkeit eines ewigen Lebens. Das geschehe!<sup>25</sup>

Das Kirchengebet ist ganz offensichtlich in einem ökumenischen Sinn gehalten, ohne eigentlichen Rückgriff auf kontroverse Fragen. Der Name Luthers wird nicht genannt, sein Werk natürlich, wie es der Sinn der Feier verlangte, herausgestellt. Das Gebet zielt merkwürdigerweise nicht so sehr auf Religiöses, sondern hebt ab auf vaterländische und häusliche Tugenden. Die Heilige Allianz wird kurz erwähnt, wie es sich für den Sprecher der Hauptstadt des Deutschen Bundes geziemen mochte. Die Sprache ist ganz im Gegensatz zur romantischen Überhöhung bei Gerhard Friederich eigentlich nüchtern und sehr ausgewogen. Die Schriftstellen sind sparsam eingefügt, die Ermunterungen zur Teilnahme an den Feiern und zur Aneignung der entsprechenden Tugenden im häuslichen und bürgerlichen Leben nicht zu aufdringlich. Im Ganzen war es ein auch für die katholischen Mitbürger kaum

<sup>25</sup> Texte und Gesänge zur Feier des dritten Jubelfestes der Reformation am 31. Oktober 1817 für die evangelischen Gemeinden der freien Stadt Frankfurt und deren Gebiet. 16 Seiten, gedruckt bei den Gebrüdern Sauerländer, S. 6–16.

anstößiges, doch recht taktvolles und frommes Gebet. Das zwar den vaterländischen Gedanken betont, der allen christlichen Gruppen damals, auch in der Stadt von den Freiheitskriegen noch im Ohr lag, überhöht aber dann durch den Hinweis auf das wahre Vaterland, das am Ende des Lebens zu erwarten sei.

In Nassau wurde im vorgeschriebenen Gebet vor dem Altar von Luther als dem mutigen Glaubenshelden gesprochen, ihm und seinen Mitstreitern als Wohltätern der Menschheit Dank gesagt. Davon hat das Frankfurter Kirchengebet abgesehen, wohl aber den Hinweis auf die erwünschte Union unüberhörbar betont, wenn auch nicht so eindeutig wie in Nassau, wo diese Union der evangelischen Konfessionen von der Regierung im Einverständnis mit den Gemeinden (bezw. deren Leitern) dekretiert worden war. Die Frankfurter Feier, die man gleichsam als Vorwegnahme einer künftigen Union zu begehenden gedachte, hatte diese aber dann doch nicht wirklich im Gefolge. Hier wie in früherer Zeit (der Reichsstadt) hat das lutherische Predigerministerium sich gegen eine konkret zu verwirklichende Union lebhaft gesträubt und sie im ganzen 19. Jahrhundert verhindert.

Eine Einladung an die Frankfurter Katholiken, sich an den Feiern zu beteiligen, ist nicht aktenkundig geworden.<sup>26</sup>

Die in den Vorjahren (von 1814–1816) bei den Kämpfen um die neue Verfassung Frankfurts zutage getretenen Gegensätze zwischen den reaktionär planenden Lutheranern und den modernen katholischen Kräften, die unter der Führung von Rat Fritz Schlosser agierten und beim Wiener Kongreß die unter Dalberg errungenen bürgerlichen Rechte durchsetzten, waren in Frankfurt wohl noch in zu frischer Erinnerung. Die Kreise um Friedrich Schlegel und seine Gattin Dorothea geb. Mendelssohn,<sup>27</sup> deren Beichtvater Direktor Lothar Franz Marx von Liebfrauen, der beiden Brüder Christian und Fritz Schlosser, den Brentanos mit Frau Schöff Brentano, Antonie geb.

<sup>26</sup> In einem ohne Verfasseramen erschienenen Heft: „Ueberblick der Reformation-Geschichte Luthers von Anfang an bis auf die bekannten wichtigen beiden Religions-Friedensschlüsse von 1555 und 1648 insbesondere der Religionsverhältnisse geistlicher und weltlicher Stände verbunden mit der Religions-Geschichte Frankfurts und des großen Reformator Dr. Luthers zweimaligen Aufenthalt daselbst. Zur Erinnerung der dritten Reformation-Säcular-Feyer den 31. Oktober 1817. Frankfurt am Mayn. Gedruckt und zu haben bei Joh. Friedr. Gerhard (86 Seiten)“, wird gegen Ende in einem etwas ungewöhnlichen Zusammenhang auch der Katholiken gedacht. „Und so hast Du wackerer Dr. Luther mit deinem Feuereifer, und Du großmütiger und beständiger Landgraf Philipp von Hessen mit deinem unablässigen Beistand und Du großer tapferer Held Gustav Adolph mit deinem Blut den Weg zu dem Vereinigungsfest gebahnt, auf dem wir, sey er Lutheraner, Reformierter oder Catholik uns brüderlich umarmen, Liebe erzeigen und Den gemeinschaftlich verehren, der da gesagt hat: ich bin Euer Gott und Vater, und ihr Guten unter jeder Parthie seydt meine Kinder, und ihr untereinander Brüder.“ (S. 75) Ein deutlicher Nachklang aufklärerischer Zeit mit ihrem Optimismus („seid umschlungen Millionen“). Katholische Patrone einer solchen Brüderlichkeit werden nicht genannt.

<sup>27</sup> Dorothea v. Schlegel geb. Mendelssohn und deren Söhne Johannes und Philipp Veit. Briefwechsel, hrsg. v. J. M. Raich, Band 2 (Mainz 1881).

v. Birkenstock als Zentrum, Marianne Willemer, um nur einige zu nennen, verbunden mit den katholischen Gesandten beim Deutschen Bund, waren keine wohl vorbereiteten Partner für einen möglichen (aber auch nicht angebotenen) ökumenischen Dialog. Während bei den Feiern in Nassau gelegentlich Katholiken, einzeln oder in Gruppen, als Teilnehmer in den Berichten erwähnt werden, fehlt für Frankfurt jeder Hinweis, obwohl nicht ausgeschlossen werden kann, daß der eine oder andere Bürger, sei es aus Neugierde, sei es aus dem Solidaritätsgefühl mit seinen Nachbarn sich hat sehen lassen. Von der Zeit der Aufklärung her gab es ja ein gewisses Bewußtsein von einer allgemeinen, recht unverbindlichen Gemeinsamkeit im Religiösen. Die Romantik hatte allerdings dann das Steuer herumgeworfen, Clemens Brentanos Rückkehr zum katholischen Glauben wird eben für dieses Jahr 1817 angesetzt. Dorothea Schlegel empfand die Atmosphäre in Frankfurt als im Grunde durchaus unökumenisch und bedrückend, die Schlossers (Konvertiten) schreibt sie, haben wie im 4. Jahrhundert zu kämpfen, nur daß diese Leute es besser aushalten können als andere.<sup>28</sup> Schlossers Reichtum gab die Folie zu einer gewissen Toleranz her.

Stellungnahmen zum Jubiläum von katholischer Seite gab es natürlich bundesweit. In Frankfurt meldete sich Lothar Franz Marx mit seiner ohne Verfasseramen herausgegebenen Schrift: „Vertraute Briefe zweier Katholiken über den Ablassstreit Dr. Martin Luthers wider Dr. Johann Tetzel bei der dritten Jubelfeier der Lutherischen Reformation geschrieben, Frankfurt am Main 1817 in der Andreäischen Buchhandlung.“ Zugleich fand sich auch eine kleine Druckschrift ein, ebenfalls ohne Autorennamen veröffentlicht im gleichen Frankfurter Verlag: „Was denken bescheidene Katholiken über das Säkularfest des Reformation. Beantwortet von einem Dorfpfarrer.“<sup>28</sup> Es ist nicht auszuschließen, daß Marx auch diese mehr polemische Schrift verfaßt hat, während die erstgenannte sich eher als wissenschaftlicher Beitrag zur Gesamtproblematik der Reformation ausweist.

Die Katholiken, heißt es, empfinden den Tag des 31. Oktober 1517 eigentlich nicht als einen Anlaß zur Freude, eher als einen Grund zur Trauer, weil damals die Trennung der Christenheit in gegensätzliche Lager einsetzte. Ein seltsamer Jubel also, für den Freund der christlichen Einigkeit und Liebe eher ein Trauertag als ein religiöses Fest.<sup>29</sup> So wird am Ende der erstgenannten Schrift in Analogie zu den Programmen der Regierungen auch ein Programm entworfen zu einem Buß- und Trauertag aus Anlaß dieses Jubiläums.

Die Reformation, zu manchem Guten ein Anlaß, wird als Ganzes weil trennend nicht als wohlätig empfunden. Wie kann der unbefangene Protestant, so heißt es dann, sich religiös und vor Gott freuen, Jubel- und Dankesänge anstimmen, darüber daß das christliche Bruderband vor dreihundert Jahren zerrissen und, unter dem Vorgeben, das Christentum herzustellen,

<sup>28</sup> Dorothea v. Schlegel, Briefwechsel, 2, S. 375.

<sup>29</sup> Dorfpfarrer (s. Anm. 7), S. 4.

eine Lehre eingeführt wurde, die sich in ihrer Entwicklung in ein Nichtchristentum aufgelöst hat.“

Marx,<sup>30</sup> früher Kanonikus und Scholaster des Liebfrauenstiftes, jetzt Direktor (Pfarrektor) der Stiftskirche, die nach der Säkularisation dem städtischen Gottesdienst und der Seelsorge zur Verfügung stand, war Germaniker der alten Schule. Der Geist der Aufklärung hatte ihn nicht berührt. Sein Herz war pastoral engagiert, seine Gelehrsamkeit stellte er in den Dienst des Frankfurter kulturellen Lebens, er war sowohl philosophischer wie theologischer Doktor. Beides, seelsorgliche wie wissenschaftliche Bedenken mögen ihn motiviert haben, zur geplanten Frankfurter Jubelfeier Stellung zu nehmen. Es mochten ihm aus der Gemeinde Vorbehalte artikuliert worden sein, denn er schrieb in der Vorrede zu den ‚Vertrauten Briefen‘: „Die wohlgemeinten Erinnerungen der Regierungen (er meint wohl Preußen und Nassau, aber auch Hannover hatte sich so erklärt), welche das Zutrauen zu den Veranstaltern hatten, sie würden als dem echten evangelischen Geist ohnehin zuwider, sich keine bitteren Äußerungen über oder gegen ihre katholischen Mitbürger und Mitchristen erlauben, größtentheils keiner Beachtung werth gehalten, vielmehr alles angewendet, um im Geist ihres Religionsstifters die Lehre der katholischen Kirche neuerdings wieder . . . als Wahnglauben und Irrthum hinzustellen.“ Marx hat die zahlreichen, bereits vor dem Fest erschienen Schriften im Sinn.<sup>31</sup> Ähnlich äußerte sich später im Rückblick auf

<sup>30</sup> Geb. am 19. November 1764 zu Mainz, gest. in Frankfurt a. M. am 22. Oktober 1831. Kurzer Lebenslauf und (unvollständige) Bibliographie in ADB 20 (1884) 549 f. Eine Biographie dieses führenden Frankfurter Katholiken aus der Umbruchszeit der Jahrhundertwende nach Napoleon ist ein Desiderat der Stadtgeschichtsschreibung. – Theodor Niederquell, Die Kanoniker des Liebfrauenstifts in Frankfurt am Main 1519–1802 (Veröffentlichung der Frankfurter Historischen Kommission, Band XV), Frankfurt a.M. 1982, S. 87 (Nr. 99).

<sup>31</sup> Eine anonym erschienene Rezension der Schrift erschien in den „Thüringischen Erholungen“ (Januarheft 1818), auch als Sonderdruck: „Beleuchtung einer zu Frankfurt a. M. kürzlich erschienenen Schrift: Vertraute Briefe zweier Katholiken etc. bei der Jubelfeier der lutherischen Reformation geschrieben“. Die angezeigte Schrift von 1818 stammt von A. H. (August Bartholomäus Hille, 1786–1865), seit 1832 Bischof von Leitmeritz, ADB XII, 414) (F. Reike, A. B. Hille, Wien 1910).

Eine weitere kritische katholische Stimme wurde erst 1823 veröffentlicht: „Was sagt die Geschichte dazu? Ein Nachtrag zur Reformationstagsfeier vom 1. Oktober 1817, verfaßt von einem Freunde der Wahrheit und Bruderliebe, herausgegeben und mit Anmerkungen begleitet von Dr. (Andreas) Räß und Dr. (Nikolaus) Weis, Mainz, bei Joseph Stenz“.

Auch eine Augsburger Schrift von 1818 wollte die bei der Feier von 1817 zutage tretende ökumenische Problematik behandeln. „Soll die Scheidewand unter Katholiken und Protestanten noch länger fortbestehen? Ein Wort der Liebe an alle, welche die katholische Kirche nicht kennen oder gar mißkennen“, erschienen Augsburg 1818 bei Nicolaus Doll. Hier wurde im Vorwort gemeint: „Wenn der ruhige Denker einen Blick auf die letzte protestantische Säkularfeier warf, und dabey den jetzt im Protestantum herrschenden Geist ins Aug faßt: so mußte sich ihm ganz unwillkürlich der Gedanke aufdringen: diese Feyerlichkeit habe mehr die Feindseligkeit gegen die katholische Kirche, als die Aufrechterhaltung des heiligen Evangeliums zum Zwecke gehabt“. Der Verfasser wirbt bei seinen protestantischen Brüdern um ein intensiveres Studium der katholischen Theologie und Kirchengeschichte, weil er glaubt, die Abneigung käme aus einer wenig reflektierten Übernahme der Positionen des 16. Jahrhunderts.

die Feier eine ökumenisch gesinnte protestantische Stimme aus Süddeutschland: „Es wäre besser gewesen, man hätte das Fest nie gefeiert, weil es nicht ohne Kränkung der Christen in der katholischen Kirche geschehen konnte. Der Katholizismus wird durch die Erhebung des Luthertums gedemütigt, die Entfernung der Kirchenparteien von einander wieder erneuert. In wievielen deutschen Kirchen der den Triumph ihrer Partei bejubelnden Lutheraner wird wohl ein Katholik von Bildung oder Nichtbildung mit Erbauung, Rührung und Freude Zeuge sein können?“<sup>32</sup>

Die beiden Schriften von Marx nehmen nicht unmittelbar auf die Frankfurter Feier Bezug. Einen indirekten Hinweis darauf wird man aber in der Tatsache erblicken dürfen, daß Marx seiner umfangreichen Schrift noch eine Beilage beifügt: Martin Luthers Brief aus dem Jahre 1533 an den Rat der Stadt Frankfurt. Die Klage Luthers über die Uneinigkeit im reformatorischen Bekenntnis der Stadt (hie Zwingli – hie Luther) wird von Marx sozusagen aktualisiert auf die trotz aller festlichen Gemeinsamkeit weiter bestehenden Frankfurter Spannung zwischen den reformatorischen Lagern (Lutheraner – Reformierte).

In der Freien Stadt Frankfurt am Main wurde das Reformationsjubiläum von 1817 mit einfacher Würde begangen.<sup>33</sup> Dabei hatte man einem in vielen Ländern des Deutschen Bundes erwachten Verlangen nach Vereinigung der beiden evangelischen Konfessionen, der lutherischen und reformierten, wenigstens durch eine gemeinsame Feier entsprochen. Zu einer wirklichen Union wie im benachbarten Nassau kam es dann aber nicht. Wie dort hatte man aber auch in der Freien Stadt sich bemüht, bei den katholischen Mitbürgern keinen Anstoß zu erregen, soweit sich das bei dem kontroversen Gegenstand des Jubiläums vermeiden ließ. Bei den Siegesfeiern im Ausgang der napoleonischen Zeit hatte man noch parallel im Dom und in der Katharinenkirche das *Te Deum* gesungen. Aber schon bei den Erinnerungsfesten zur Völkerschlacht bei Leipzig (18. Oktober) blieb es allein beim protestantischen Ritus

<sup>32</sup> „Von den geistlichen Angelegenheiten des Zeitalters“ ein anonymer Sonderdruck aus der Zeitschrift: „Überlieferungen zur Geschichte unserer Zeit, 1 (1817), Aarau. 28 Seiten, hier S. 23.

<sup>33</sup> Der Frankfurter Kaufmann Samuel Gottlieb Finger schrieb in seinem Tagebuch zum 31. 10. 1817: „Heute wurde das 3. Säkular-Jubelfest der Reformation nach vorgeschrieben gewesener Ordnung feierlich begangen, und eine allgemein rührende Theilnahme erhob dasselbe zu einem der seltensten und erhebensten Feste“. Die Kinder bekamen anderntags zwar keine Butterwecken zur Erinnerung, wohl aber Bibeln („für solche, die noch keine hatten“) aus dem Fonds der im gleichen Jahr von Senator Johann Friedrich v. Meyer gestifteten Bibelgesellschaft.

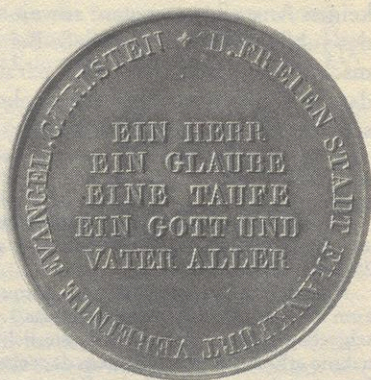
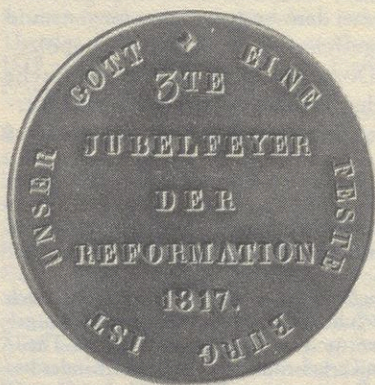
In: Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst NF 6 (1877), S. 365.

<sup>34</sup> Selbst das Weltkind Johann Wolfgang Goethe, das zum Reformationsjubiläum von 1817 den Entwurf eines Cantatentextes und einige Skizzen für ein geplantes Lutherdenkmal beigetragen hatte, meinte wohl auch im Hinblick auf seine Vaterstadt: „Dieses Fest wäre so zu begehen, dass es jeder wohldenkende Katholik mitfeierte“. *Bernhard Suphan*, Goethe und das Jubelfest der Reformation 1817, in: *Goethe-Jahrbuch*, hrsg. v. Ludwig Geiger, 16 (1895) 3–11, S. 7.



mit einem Kirchgang des Senats und der Bürgerschaft in der Katharinenkirche und einer nachmittäglichen Predigt an der Friedbergerwarte vor dem Anzünden der Holzstöße, die in den ersten Jahren der mehrfach erwähnte Pfarrer Friederich von St. Peter hielt. Der Chronist mußte allerdings bereits zum Jahre 1818 bemerken, daß „leider wenig Andacht herrschte.“

Trotz einiger Katholiken im Senat und der Bürgerschaft begann die Freie Stadt (wie Nassau und Preußen) sich wieder als protestantisches Staatswesen zu empfinden. Die Jubiläumsfeier von 1817 hatte nämlich, wie ihre katholischen Kritiker befürchteten, allenthalben das seit der Aufklärung zurückgegangene konfessionalistische Bewußtsein wieder geweckt und es sollte sich bekannterweise im Verlauf des Jahrhunderts in nicht erwarteter Intensität entwickeln und ihm religionspolitisch und kulturpolitisch das Gespräch geben. Wohl wollte man 1817 in Frankfurt nicht die Trennung feiern – was haben Trennungen schon Festliches an sich, sagte man. Man feierte die Erneuerung der Kirche (Kirchenverbesserung), aber ohne Teilnahme der katholischen Christen, deren Kirche es ja war, deren Reform man in der Erinnerung als ‚das Weltereignis‘ verstanden wissen wollte. So wurde, wohl gegen die Absicht der Planer,<sup>34</sup> das Jubiläum doch zu einem Manifest der Spaltung im christlichen Raum.



Paul Joseph und Eduard Fellner (J.u.F.)  
Die Münzen von Frankfurt am Main,  
Frankfurt 1896–1920, 2 Suppl., Tafeln  
S. 404f., Nr. 1014, Taf. 45.

Bronze

# Luther 1917

*Beobachtungen zur Literatur  
des 400. Reformationsjubiläums*

Von Gottfried Maron

*Einleitung: Lutherfeier 1917*

Eine große Selbstdarstellung des Weltprotestantismus sollte es werden, das 400. Gedenkjahr des Thesenanschlags Martin Luthers. Die internationalen Feiern an den historischen Stätten der Reformation sollten die Calvinfeiern des Jahres 1909<sup>1</sup> weit übertreffen. Längst vor 1914 waren die Vorbereitungen angelaufen.<sup>2</sup> Jetzt machte der Krieg alles zunichte. Rückschauend schreibt O. Scheel: „Die letzte Säkularfeier der Reformation hat erleben müssen, was früheren Feiern erspart bleiben durfte: Orgien des politischen Hasses und der chauvinistischen Unvernunft, wie sie kaum jemals die Geschichte gesehen hat.“<sup>3</sup> Vor allem von den westeuropäischen Protestanten galt das und es blieb doch ein schwacher Trost, daß in den nordischen Ländern, nicht ohne Sympathie für das bedrängte Deutschland, das Reformationsfest feierlich begangen wurde<sup>4</sup> und daß etwa 100 reformierte Pfarrer und Professoren vorwiegend der deutschen Schweiz in einer Kundgebung „An die Protestanten Deutschlands“ diesen „in inniger Geistesgemeinschaft über die Grenze die treue protestantische Bruderhand“ reichten.<sup>5</sup>

In Deutschland selbst erreichte die Stimmung im Jahre 1917 einen ausgesprochenen Tiefpunkt. Die Romantik und die Begeisterung des patriotischen Aufbruchs von 1914 waren verflogen. Die Not des schrecklichen „Steckrü-

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu etwa H. Hermelink, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte*, III, Tübingen 1955, 504.

<sup>2</sup> So wurde etwa die Stimme Luthers unter das Volk gebracht in kleinen Heften mit Luthertexten („Lutherhefte, Vorboten zum Reformationsjubiläum 1917“) im Verlag Joh. Herrmann, Zwickau (Sachsen): Luthers Vorrede z. Römerbrief erschien als Heft 4 1911 in 2. Aufl. (1911 noch Heft 29, 1915 Heft 81 jetzt mit dem Untertitel: „Glockenstimmen zum Reformationsjubiläum 1917“).

<sup>3</sup> O. Scheel, *Die weltgeschichtliche Bedeutung der Wittenberger Reformation, in: Wirkungen der deutschen Reformation (Wege d. Forschg. CCII)*, Darmstadt 1967, 35.

<sup>4</sup> Vgl. CCW 27, 1917, 427 ff. Die Reden in der Universitätsstadt Upsala: Reformationsfest Fjände Jubileum i Upsala, Stockholm 1917.

<sup>5</sup> CCW 27, 1917, 362 f.

benwinters“ in der Heimat und der Schock der Materialschlacht von Verdun hatten tiefe Spuren hinterlassen. Zum Thema „Krieg“ waren nurmehr gedämpfte Töne zu hören.<sup>6</sup> Die innere Situation des deutschen Protestantismus kann man nur als tief zerklüftet bezeichnen.<sup>7</sup> Der Gedanke an das bevorstehende Jubiläum weckt denn auch bei namhaften evangelischen Theologen und Kirchenmännern angstvolle Bedenken. So warnt der Kieler Generalsuperintendent Theodor Kaftan in der letzten Nummer der Allgemeinen Evangelisch Lutherischen Kirchenzeitung 1916 vor Überschwang bei der Reformationsjubelfeier. Er nennt drei Gründe: 1. Die lutherische Reformation hat ihr Ziel, die Erneuerung der gesamten christlichen Kirche, nicht erreicht; 2. das Bischofsamt ist ihr versagt geblieben, weil die Bischöfe der Reformationszeit versagten; das landesherrliche Kirchenregiment beeinträchtigt aber die freie Entwicklung der Gemeinde;<sup>8</sup> 3. der religiöse Zwiespalt in der evangelischen Kirche der Gegenwart läßt uns der Jubelfeier nicht recht froh werden, denn Jesu Jünger liegen untereinander im Streit.<sup>9</sup> Als „eine pessimistische Stimme zum Jubeljahr der Reformation“ bringt die Chronik der christlichen Welt breite Auszüge aus einem Artikel, mit dem D. von Bezzel den Jahrgang 1917 der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift“ eröffnet.<sup>10</sup> Es ist ein eindrucksvolles, ernstes, prophetisches Wort des bayerischen Lutheraners, eine Art Testament Bezzels, der am 8. Juni 1917 mit 57 Jahren unerwartet verstarb – zu dieser Zeit wohl *der* Führer des deutschen Luthertums.<sup>11</sup> Die (lutherische) Kirche hat schwere Zeiten zu erwarten, es gilt die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu prüfen und dabei den Pessimismus zu überwinden. Auf dem anderen Flügel äußert Ernst Troeltsch „Ernsteste Gedanken zum Reformations-Jubiläum“ vor allem im Blick auf die immer größer werdende Welt der „außerkirchlichen Religion“ in Deutschland und ihr Verhältnis zu den beiden großen Konfessionen. Angesichts der „Leichtfertigkeit und Verantwortungslosigkeit“, mit der weithin religiöse Fragen traktiert werden, scheint ihm „Vertiefung des sittlichen Ernstes in Glaubensfragen . . . die eigentlichste Forderung des Reformationsfestes“ zu sein.<sup>12</sup> Auch in der Monatsschrift für Pastoraltheologie werden allgemeine Überlegungen zum Begehen der Feier angestellt. Im Anschluß an einen Artikel von Otto Michaelis<sup>13</sup> schlägt D.

<sup>6</sup> Beispiel: DE 8, 1917, Heft 3: Kirchenrat D. Katzer, Der Krieg als Tragödie nach christlicher Weltanschauung (97 ff.), später: Martin Schian, Ernste Gedanken zum Weltkrieg (124 ff.).

<sup>7</sup> Vgl. Günter Brakelmann, Der dt. Prot. im Epochenjahr 1917 (Politik und Kirche, Bd. 1), Witten 1974.

<sup>8</sup> Hier wird der Grund sichtbar für den allgemein überraschenden Schritt Kaftans, nach seiner Emeritierung ein luth. Pfarramt in Baden außerhalb der Landeskirche zu übernehmen.

<sup>9</sup> „Nicht mit Pauken und Trompeten – aber doch“, AELKZ 49, 1916, Nr. 52 v. 29. Dez., Sp. 1237–1244.

<sup>10</sup> CCW 27, 1917, 113–117.

<sup>11</sup> Vgl. die zahlreichen und umfangreichen Nachrufe und Gedenkartikel in AELKZ!

<sup>12</sup> Deutscher Wille (Kunstwart) 31/1, 1917, 86–91, bes. 90 f.

<sup>13</sup> Weltkrieg und Reformationsjubiläum (MPTH 13, 1917, 161–167).

Risch-Landau vor, die Feier möglichst klein zu halten angesichts des Ernstes der Zeit und aus Rücksichtnahme auf die katholischen Mitbürger. Er plädiert für eine Jahrhundertfeier großen Stils im Jahre 1921; 1917 möge nur als Vorarbeit dafür dienen.<sup>14</sup> Für Martin Schian steht das Reformationsgedächtnis unter einem „Dennoch“: Das Jahr 1917 eignet sich schlecht zum Jubeljahr. „Dennoch werden wir feiern . . . Aber es wird ein stilles Feiern werden, ein Feiern in ernster Selbstbesinnung und ernster Rück- und Vorschau“.<sup>15</sup>

Man kann nun freilich nicht sagen, daß mit diesen Worten das Reformationsjubiläum von 1917 zutreffend gekennzeichnet ist. Es sind überhaupt nicht eigentlich die „Feiern“, die dieses Jubiläum kennzeichnen. Die große Reformationsfeier, die für den 31. Oktober 1917 in Wittenberg vorgesehen war, wurde kurzfristig abgesagt bzw. auf 1918 verschoben. Martin Schian berichtet das in seiner Zeitschrift mit spürbarer Erschütterung, v. a. angesichts der unübersehbaren Erstarkung des Katholizismus.<sup>16</sup> So gab es keine zentrale deutsche Reformationsfeier, an der etwa der Kaiser teilgenommen hätte. Auch von anderen markanten Feiern ist kaum zu berichten.<sup>16a</sup> Am erwähnenswertesten ist vielleicht noch die XV. Allgemeine Ev. Luth. Konferenz, die vom 6.–9. August 1917 in Eisenach stattfand, unter dem Thema „Das Reformationsjubiläum und der Krieg als Prediger an unsere Zeit“.<sup>17</sup>

Nicht die Feiern, sondern *die literarische Produktion ist das eigentliche Charakteristikum dieses Gedenkjahres*. In diesem Bereich hat man allerdings weniger den Eindruck von Stille und Selbstbesinnung als den eines übergroßen Lärms. Es scheint, als wolle man die äußere Beschränkung durch eine gewaltige Materialschlacht kompensieren.

## I. Die Materialschlacht an der Heimatfront:

### *Der massenhafte und der populäre Luther*

1. Zu sagen, das eigentliche Kennzeichen des Lutherjubiläums von 1917 sei die massenhafte literarische Produktion gewesen, heißt natürlich nicht, damals sei *nur* Papier produziert worden. Selbstverständlich findet sich massenhaft auch „*Außerliterarisches*“, zum Teil in der Tradition solcher Feste begründet. So werden beispielsweise im Königreich Sachsen durch das Finanzministerium Reformationsgedenkmünzen in Größe eines Dreimarkstückes

<sup>14</sup> Ebd. 310 f.

<sup>15</sup> DE 8, 1917, 135, ähnlich im Ton schon die Überschrift Kaftans!

<sup>16</sup> DE 8, 1917, 329.

<sup>16a</sup> Selbstverständlich weiß die regionale Kirchenpresse, etwa das Schlesw.-Holst. Kirchenblatt im Herbst 1917 von zahlreichen lokalen Feiern z. T. mit prominenten Rednern zu berichten!

<sup>17</sup> Einladung AELKZ 50, 1917, 553 f. Die beiden Referate: „Weckruf des Reformationsjubiläums an unsere Zeit“ (ebd. 813–818) u. „Der Krieg als Prediger an unsere Zeit“ (ebd. 1028–1030), Vortragende waren Pf. Laible – Leipzig und Bürgermeister Dr. Berg – Wesenberg. Martin Rade berichtete darüber in ChW 31, 1917, 638 f.

aus Eisen geprägt,<sup>18</sup> während eine beim Reichsschatzamt beantragte Luthermünze im Juli im Blick auf den Bestand an Edelmetall und im Blick auf die Katholiken, denen Geldstücke mit dem Bildnis Luthers nicht zugemutet werden könnten, abgelehnt wurde.<sup>19</sup> Dafür gab es Lutherplaketten und Luthermedaillen;<sup>20</sup> diverse Firmen boten Lutherbroschen in verschiedenen Formen und Materialien an.<sup>21</sup> Besondere Lutherbilder wurden vertrieben, sei es ein Lutherbildnis von Cranach, natürlich auch „zur Massenverteilung“,<sup>22</sup> sei es die Reproduktion eines Luthergemäldes im Stil der beliebten Historienmalerei, etwa J. Scheurenbergs „Verlobung Luthers“.<sup>23</sup> Es erschien eine „Kunstmappe“ mit Federzeichnungen von A. Brauer,<sup>24</sup> daneben auch „Kunstblätter“.<sup>25</sup> Vom Evangelischen Bund und von der Anstalt Bethel wurden Luther-Postkarten vertrieben. Verschiedene Abreißkalender auf das Reformationsjubiläum waren zu haben.<sup>26</sup> Mehrere Luther-Ausstellungen fanden statt: in Stuttgart, Erfurt, Leipzig, Weimar, Eisenach, Greifswald,<sup>27</sup> Erlangen und Rothenburg;<sup>28</sup> in Eisleben wurde ein Luther-Museum errichtet;<sup>29</sup> Sammlungen wurden veranstaltet,<sup>30</sup> Stiftungen und Stipendien eingerichtet, auch in alter Weise zahlreiche Luthereichen und Lutherlinden gepflanzt;<sup>31</sup> in Stuttgart wurde ein Reformationsdenkmal errichtet.<sup>32</sup>

Mannigfache Angebote gab es zur *Ausgestaltung der Jubelfeier in den Gemeinden*.<sup>33</sup> Ein graphisch besonders gestaltetes Einladungsblatt für die Jubelfeier (zum Aufheben) ist zum Massenpreis zu haben.<sup>34</sup> Der Verlag Bertelsmann bietet – ebenfalls zu Massenpreisen – Formulare eines Festgottesdienstes, Ordnung eines Festgottesdienstes ohne Altargesang sowie eine liturgische Feier am Vorabend des Reformationsjubiläums an,<sup>35</sup> Generalsuperintendent Gennrich–Magdeburg als Herausgeber vierzehn liturgische Andachten mit Lutherlied und -wort für die Rüstzeit auf das Jubiläum,<sup>36</sup> A. Just un-

<sup>18</sup> AELKZ 50, 1917, 1126.

<sup>19</sup> CCW 27, 1917, 243.

<sup>20</sup> Ebd. 88, 364. Die Sammlungen von Luthers Geburtshaus in Eisleben besitzen etwa ein Dutzend.

<sup>21</sup> Z. B. AELKZ 50, 1917, 312, 478 sowie Prospekt der Firma Paul Eger in Leipzig.

<sup>22</sup> Ebd. 896.

<sup>23</sup> DE 8, 1917, 227, die Szene ist zwar unhistorisch, aber eindrucksvoll.

<sup>24</sup> AELKZ 50, 1917, 618 f., Verlag Heinrich Feesche, Hannover.

<sup>25</sup> Kunstverlag Hanfstängl, Berlin 1917.

<sup>26</sup> Grisar, 806 f.

<sup>27</sup> CCW 27, 1917, 87, 190, 223, 243, 303.

<sup>28</sup> Grisar 810.

<sup>29</sup> CCW 27, 1917, 190.

<sup>30</sup> ChW 31, 1917, 865.

<sup>31</sup> H. Beck, Reformationsfeier 1917 in Bayern, 57. (Vgl. Anm. 64).

<sup>31a</sup> Nach Schlesw.-Holst. Kirchenblatt 18, 1917, 130.

<sup>32</sup> Von Brüllmann, vgl. AELKZ 50, 1917, 542; CCW 27, 1917, 365; Chr. Kunstblatt Juni 1917.

<sup>33</sup> Vgl. auch Grisar. 809.

<sup>34</sup> ChW 31, 1917, 754.

<sup>35</sup> AELKZ 50, 1917, 920.

<sup>36</sup> Magdeburg 1917.

ter dem Titel „Luthers Lehr unsere Wehr“ 30 Entwürfe zu Vorträgen in evangelischen Vereinen<sup>37</sup>. Mehrere Bilderreihen zu Lichtbildervorträgen sind verfügbar.<sup>38</sup> Zahlreiche eigene Tonschöpfungen entstehen aus Anlaß des Jubiläums, etwa die Reformations-Kantate von Ulrich Hildebrandt mit einem Text nach Lutherworten,<sup>39</sup> oder sie werden neu aufgelegt wie der Festmarsch von Emil Büchner unter Benutzung des Liedes „Eine feste Burg“, zum ersten Mal 1883 in Erfurt aufgeführt.<sup>40</sup> Sogar eigene Reformations-Paramente für Altar und Kanzel werden hergestellt.<sup>41</sup>

2. Vor allem ist aber jetzt die „enorme literarische Anstrengung“, „*die ungeheure Kraftanstrengung der Jubiläumsliteratur*“ in ihrer „staunenerregenden Massenhaftigkeit“<sup>42</sup> ins Auge zu fassen, für die, wie Grisar bissig bemerkt, trotz der kriegsbedingten Knappheit an Material „keine Papiernot“ bestand.<sup>43</sup> In der Tat haben wir eine literarische Materialschlacht ungeheuren Ausmaßes vor uns. Man muß zum Vergleich an Verdun denken und kann Bezzel nur recht geben, wenn er bemerkt: „Es hat sich auch unserer Kirche die Lust an der Zahl, das Vertrauen auf Ziffern, Mengen, Massen, Leistungen bemächtigt“.<sup>44</sup> Die Massen der Veröffentlichungen war so groß, daß offenbar eine eigene Übersicht über die Luther- und Reformationsliteratur für nötig erachtet wurde.<sup>45</sup> Einen ähnlichen Zweck erfüllten gesonderte Literaturberichte über die Jubiläumsliteratur in Zeitschriften.<sup>46</sup> Häufig findet sich in Annoncen der Zusatz „Zur Massenverteilung“ und eine entsprechende Angabe von gestaffelten Massenpreisen.<sup>47</sup> Entsprechende Schriften hatten (für die damalige Zeit!) Riesenauflagen: Hermann Mosapp „Reformations-Jubelbüchlein“ und W. S. Schmerl „Luther und sein Werk“ 100.000 Stück; E. Haack „Luthers Leben und Wirken“ 175.000 Stück; Georg Buchwald „Martin Luther. Eine Erzählung“ 400.000 Stück. Außerordentlich verbreitet war die kleine Schrift von Hans Preuß „Unser Luther“. Grisar spricht von der 100. Auflage Ende 1917, Preuß selbst in seinen Erinnerungen von einer Auflagenhöhe, die er, wenn er Amerikaner wäre, in Kilometerlängen angeben würde.<sup>48</sup> Viele namhafte Verfasser, insbesondere Kirchengeschichtler, sind in den Bibliographien dieses Jahres mit einem ganzen Strauß von Veröffentlichungen vertreten: Hans Preuß allen voran, aber auch Walther Köhler,

<sup>37</sup> Gütersloh 1917.

<sup>38</sup> Vgl. Grisar, 806; Beck, 50.

<sup>39</sup> Partitur im Verlag F. E. C. Leuckart, Leipzig.

<sup>40</sup> Verlag Max Schütte, Erfurt.

<sup>41</sup> Monatsschrift für Gottesdienst u. kirchl. Kunst 22, 1917, 322 ff.

<sup>42</sup> So Grisar, 810, 624, 785.

<sup>43</sup> Grisar, 786.

<sup>44</sup> CCW 27, 1917, 116.

<sup>45</sup> Hg. v. der deutschen Zentralstelle zur Förderung der Volks- u. Jugendlektüre, Berlin-Dahlem.

<sup>46</sup> Etwa durch O. Scheel in DE 8, 1917, ab Heft 4, 165 ff. Später berichtet zusammenfassend G. Buchwald über die Erscheinungen des Gedenkjahres (Luther 1, 1919, 36 ff., 86 ff.).

<sup>47</sup> Etwa AELKZ 50, 1917, 72.

<sup>48</sup> H. Preuß, Miniaturen, Gütersloh 1938, 88.

Georg Buchwald und Karl Holl, um nur die wichtigsten zu nennen und unterschiedliche Qualität anzudeuten. Man hat das Gefühl, daß die in der Heimat Verbliebenen den Frontsoldaten an heroischer Leistung nicht nachstehen wollten im geistigen Kampf um ihr Vaterland.<sup>49</sup>

Es gab ausgesprochen inflationäre Erscheinungen. Dafür zwei Beispiele: unter den zahlreichen Lutherausgaben und -auswahlen begegnet gleich zweimal „Luthers Schatzkästlein“, das eine Mal herausgegeben von Karl Fliedner,<sup>50</sup> das andere Mal „zu täglichem Gebrauch dargereicht“ von G. Bayer.<sup>51</sup> Was Claus Harms 1817 zum ersten Male gewagt hatte,<sup>51a</sup> erneut 95 Thesen zu verfassen, wird jetzt 400 Jahre nach Luther mindestens fünfmal versucht: Fr. Andersen – A. Bartels – E. Katzer – H. von Wolzogen verfechten in ihren „95 Leitsätzen zum Reformationsfest 1917“ ein „Deutschchristentum auf rein evangelischer Grundlage“;<sup>52</sup> der schleswig-holsteinische Pastor Hansen veröffentlicht seine katholisierenden „Stimuli et Clavi“ (Spieße und Nägel) „Wider die Irrnisse und Wirrnisse unserer Zeit“;<sup>53</sup> E. Strickner widmet neue 95 Thesen „Zur Lehre und Wehre dem lutherischen Kirchenvolke“<sup>54</sup> und L. Thimme als Herausgeber bezeichnet seine „Neuen Thesen zum Reformationsjubiläum“ als „eine Weckschrift“;<sup>55</sup> ein Anonymus richtet „95 Gewissensfragen.. an das Volk der deutschen Reformation“.<sup>55a</sup> Dahinter verbirgt sich reformatorisches Selbstbewußtsein wie reformatorischer Anspruch. Inflationäre Züge trägt auch die intensive Pressearbeit des Evangelischen Bundes, die nach 1914 ganz auf „Kriegsarbeit“ umgestellt worden war. Öffentliche Generalversammlungen fanden während des Krieges nicht statt, auch 1917 nur eine bescheidene Feier in Wittenberg am 9. und 10. Oktober, dafür war die literarische Tätigkeit um so ausgedehnter. In den „Volksschriften zum großen Krieg“ (insgesamt 147 Nummern mit einer Gesamtauflage von 2.634.000) erschienen mehrere Hefte aus Anlaß des Jubiläums; im Verlag des Bundes erschienen die genannten Schriften von Buchwald und Mosapp, außerdem in großer Auflage die gehaltvolle Schrift von Hermann Scholz „Was

<sup>49</sup> Vgl. die briefliche Äußerung Holls vom 5. 5. 1917: „Ich habe das Verlangen, diese Forschungen in Luther zunächst zu einem gewissen Ziele zu führen und glaube, daß ich auch damit ein Kriegswerk verrichte.“ (Briefe Karl Holls an Adolf Schlatter, hg. v. Robert Stupperich: ZThK 64, 1967, 223). Von Em. Hirsch, 1915 Privatdozent und kriegsuntauglich, ist eine spätere mündliche Äußerung ähnlichen Inhalts überliefert. – Aus der Regionalpresse ist zu entnehmen, daß die Professoren der Theologie auch eine Unzahl von Festvorträgen gehalten haben. Doch auch die umgekehrte Frage wurde gestellt: „Und was tut die Front angesichts der Reformationsfeier?“ (Wallroth, ev. Feldgeistlicher in: Schlesw.-Holst. Kirchenblatt 18, 1917, 385 f., 393 f., 399 f., vgl. 403).

<sup>50</sup> Leipzig 1917.

<sup>51</sup> Calw u. Stuttgart 1917, vgl. AELKZ 50, 1917, 935 f.

<sup>51a</sup> Vgl. Andersen, Claus Harms und seine Thesen nach 100 Jahren (Schlesw.-Holst. Kirchenblatt 17, 1916, 361 ff. und mehrere Fortsetzungen).

<sup>52</sup> Leipzig 1917. Näheres dazu s. unter II, 3.

<sup>53</sup> Altona o. J. [1917]; vgl. CCW 27, 1917, 250 f., StdZ 95, 1918, 200 ff.

<sup>54</sup> Straßburg 1917.

<sup>55</sup> Marburg 1917.

<sup>55a</sup> Schwerin 1917.

wir der Reformation zu verdanken haben“,<sup>56</sup> sowie Flugblätter und ein Festblatt „Zum 31. Oktober 1917“ (Aufl. 500.000).<sup>57</sup> Der Gustav-Adolf-Verein nimmt sich dagegen bescheiden aus, aber seine Aufgaben waren auch andere.<sup>58</sup>

Nach älterem Vorbild – wie schon 1883<sup>59</sup> – gab die Stadt Berlin eine Festschrift heraus, die sie am 31. 10. 1917 in allen Schulen verteilen ließ: Adolf von Harnacks „Martin Luther und die Grundlegung der Reformation“.<sup>60</sup> In Erfurt erschien, wie schon ein Jahrhundert zuvor, eine Festgabe: „Erfurter Lutherbuch 1917“;<sup>61</sup> die Superintendentur Dresden I brachte eine Sammel-schrift mit Beiträgen evangelischer Geistlicher Dresdens heraus unter dem Titel „Luther noch immer“.<sup>62</sup> Auch die Altlutheraner ließen es sich nicht nehmen, eine kleine Festschrift zu publizieren.<sup>63</sup> Mancherorts verwandelten sich die Feiern nachträglich in Papier, in dem etwa Festberichte gegeben wurden wie in Bayern<sup>64</sup> oder die gehaltenen Festpredigten und Reden gedruckt wurden wie z. B. in Nürnberg,<sup>65</sup> in Heidelberg<sup>66</sup> und selbstverständlich in Wittenberg.<sup>66a</sup> Veröffentlicht wurden selbstverständlich auch nahezu sämtliche Festreden, die an deutschen *Universitäten bzw. Theologischen Fakultäten* gehalten worden sind. Häufig wurden aus Anlaß des Jubiläums theologische Ehrenpromotionen vorgenommen.<sup>67</sup> Die mir ohne systematische Suche bekannt gewordenen Universitätsreden führe ich nachfolgend auf:

*Berlin:* Neben der Rede von Karl Holl „Was verstand Luther unter Religion?“,<sup>68</sup> Reden von A. Deißmann und anderen;<sup>69</sup>

<sup>56</sup> Noch 1921 in dritter Auflage nachgedruckt.

<sup>57</sup> Vgl. O. Everling, Die Kriegsarbeit des Evangelischen Bundes (Volksschr. z. gr. Krieg 100), Berlin 1917; G. Arndt, Pressearbeit u. Verlag des Evangelischen Bundes, Berlin 1928; Fr. v. d. Heydt, Gute Wehr, Berlin 1936, 122 ff.

<sup>58</sup> Theodor Kaftan, Reformation u. Gustav Adolf-Werk, Leipzig, 1917 sowie „Bericht über die 4. Kriegs- und Reformationsversammlung v. 11. Okt. 1917“.

<sup>59</sup> Max Lenz, Martin Luther. Festschrift der Stadt Berlin zum 10. Nov. 1883, dritte Aufl. Berlin 1897.

<sup>60</sup> 64 S., Berlin 1917, vgl. auch Harnacks Beitrag „Die Reformation“ (Internat. Monatsschrift 11, 1917, 1319–1364).

<sup>61</sup> Im Auftrag des Ev. Ministeriums hg. v. A. Kurz, Erfurt 1917.

<sup>62</sup> Dresden 1917.

<sup>63</sup> Von der Herrlichkeit der luth. Kirche von E. Zimmer, Cassel 1917; vgl. CW 31, 1917, 735.

<sup>64</sup> Hermann Beck, Die Feier des Reformationsjubiläums in der prot. Kirche Bayerns d. d. Rh. Ein Gedenkbuch, Nürnberg 1918.

<sup>65</sup> Erinnerungsblätter an die Reformationsjubelfeier d. bayer. Prot. in Nürnberg am 23. u. 24. Okt. 1917, Nürnberg 1917.

<sup>66</sup> Die 4. Jahrhundertfeier der Reformation in Heidelberg, hg. v. M. Weiß, Heidelberg 1917.

<sup>66a</sup> Nachdem schon das Programm der „Reformations-Jubelfeier in Wittenberg 1917“ grafisch anspruchsvoll gedruckt worden war, erschien später noch ein umfangreicher Berichtsband „Die Reformationsfeier zu Wittenberg 1917“ (Wittenberg 1918, 159 S.).

<sup>67</sup> CCW 27, 1917, 385 ff.; AELKZ 50, 1917, 1062 ff., 1080, 1101; DE 8, 1917, 571.

<sup>68</sup> Berlin 1917 und Tübingen 1917, Ges.-Aufs. I, 1–110.

<sup>69</sup> Reformationsfeier der Universität Berlin, Berlin 1917.



*Breslau:* C. F. Arnold, Luthers Stellung in der Geschichte der Geisteswissenschaften;<sup>70</sup>

*Erlangen:* R. H. Grützmaker, Wie kann sich der Altprotestantismus noch nach 400 Jahren wissenschaftlich behaupten?;<sup>71</sup> H. Preuß, Luthers Innerstes;<sup>72</sup>

*Gießen:* G. Krüger, Der Genius Luthers;<sup>73</sup>

*Greifswald:* Johannes Kunze, Das Christentum Luthers in seiner Stellung zum natürlichen Leben;<sup>74</sup> Luthervorträge. Zum vierhundertsten Jahrestage der Reformation in Greifswald<sup>74a</sup> mit folgenden Beiträgen: F. Wiegand, Luther als deutscher Volksmann; R. E. Zingel, Luther als Musikfreund; J. Haußleiter, Luthers Katechismuskatechismusgabe; J. Luther, Die Bibelübersetzung und Sprache Luthers; E. Frh. v. d. Goltz, Luthers Bedeutung für das deutsche Familienleben.

*Halle:* W. Lütgert, Die deutsche Reformation und Deutschlands Gegenwart;<sup>75</sup> K. Eger, Luthers Frömmigkeit;<sup>76</sup> auch die Untersuchung von Fr. Loofs über den Articulus stantis et cadentis ecclesiae aus Theologische Studien und Kritiken 1917 erschien gleichzeitig als Programm der Theologischen Fakultät Halle Wittenberg;<sup>77</sup>

*Heidelberg:* Hans von Schubert, Die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation;<sup>78</sup>

*Jena:* H. Lietzmann, Luthers Ideale in Vergangenheit und Gegenwart;<sup>79</sup>

*Kiel:* Gerhard Ficker, Luther und der Ausgangspunkt der Reformation;<sup>79a</sup>

*Königsberg:* Martin Schulze, Die Bedeutung der lutherischen Reformation;<sup>80</sup>

*Leipzig:* Rudolf Kittel, Luther und die Reformation;<sup>81</sup>

*Marburg:* W. Heitmüller, Luthers Stellung in der Religionsgeschichte;<sup>82</sup>

*Rostock:* W. Walther, Luthers Anteil an dem Siege der neuen Weltanschauung;<sup>83</sup>

<sup>70</sup> Breslau 1917.

<sup>71</sup> AELKZ 50, 1917, 1066–1069; 1082–1088.

<sup>72</sup> Zur Erinnerung an die Erlanger Jubelfeier (Sammelschrift), Erlangen 1917.

<sup>73</sup> Tübingen 1917.

<sup>74</sup> Leipzig 1918.

<sup>74a</sup> Berlin 1918.

<sup>75</sup> Hallische Universitätsreden 7, Halle 1917 (wieder abgedruckt in W. Lütgert, Reich Gottes und Weltgeschichte, Gütersloh 1928, 194–214).

<sup>76</sup> Hallische Universitätsreden 8, Halle 1917.

<sup>77</sup> Sonderdruck, nicht im Buchhandel.

<sup>78</sup> Tübingen 1917.

<sup>79</sup> Bonn 1918. Vgl. K. Aland, Glanz u. Niedergang d. dt. Universität, Berlin 1979, 67 ff.

<sup>79a</sup> Vgl. Schlesw.-Holst. Kirchenblatt 18, 1917, 363. Unter den 10 Ehrenpromovierten war der Maler Rudolf Schäfer.

<sup>80</sup> Rede beim Krönungsfest der Universität am 18. 1. 1917 (DE 8, 1917, 193–202).

<sup>81</sup> Rektorwechsel an der Universität Leipzig am 31. 10. 1917. Rede des abgetretenen Rektors Dr. W. Stieda und des antretenden Rektors D. R. Kittel, Leipzig 1917.

<sup>82</sup> Marburger Akad. Reden 38, Marburg 1917.

<sup>83</sup> AELKZ 50, 1917, 1054–1062.

*Straßburg*: Joh. Ficker, Luther 1517, und G. Anrich, Die Straßburger Reformation;<sup>84</sup>

*Tübingen*: „Reformationsreden“, Beiträge von H. v. Schubert, Karl Müller, K. Holl, Joh. Haller, G. Krüger.<sup>85</sup>

Von den Universitäten der deutschen Schweiz:

*Basel*: P. Wernle, Zum 31. Oktober 1917.<sup>86</sup> Es beteiligten sich aber auch E. Staehelin und E. Vischer;

*Bern*: Reformationsfeier an der Universität Bern. Reden von DD Lüdemann, Hoffmann, Bähler.<sup>87</sup>

„In *Zürich* schwiegen Universität und Fakultät“.<sup>88</sup> Walther Köhler, Die deutsche Reformation und die Studenten,<sup>89</sup> sprach also nur als Privatmann; daneben gab es eine kirchliche Veranstaltung.<sup>90</sup>

3. Hermann Bezzel hatte in seinem pessimistischen Wort von seiner Kirche gesagt: „Sie spürt es, daß sie aufhört, volkstümlich zu sein“.<sup>91</sup> Um so stärker war der deutsche Protestantismus um *Popularität* bemüht. Man versuchte, möglichst alle Kreise anzusprechen und gleichsam alle verfügbaren Register zu ziehen. Aufschlußreich ist die Frage nach den *Adressaten* der literarischen Großaktion, oftmals schon aus den Untertiteln der Schriften zu entnehmen. Daß das Kirchenvolk vielfältig angesprochen war, versteht sich von selbst; Predigtbände wurden angeboten,<sup>92</sup> kirchlich-theologische Zeitschriften versuchten dem Jahrgang 1917 inhaltlich und durch die Ausstattung eine besondere Note zu verleihen.<sup>93</sup> Natürlich sind zahlreiche Titel „unseren Feldgrauen“ gewidmet. Ein „Reformations-Festgruß an Heer und Flotte“ wird angeboten;<sup>94</sup> E. Klingemann, Generalsuperintendent der Rheinprovinz, nennt seine Schrift „Luther der Held“<sup>95</sup> „Eine Jubiläumsgabe für Volk und Heer“; G. Buchwald schreibt „für das deutsche Volk“ und „für das deutsche Haus“, auch ein Luther-Lesebuch „für die deutsche Jugend“; J. v. Dorneth nennt sein Lutherbüchlein „eine populäre Biographie für jede Familie“.<sup>96</sup> Ein beliebtes Thema ist denn auch Luther im Kreise der Seinen, Luther als Sohn,

<sup>84</sup> Zwei Straßburger Reden zur Reformationsjubelfeier (SVRG 130), Leipzig 1918.

<sup>85</sup> Tübingen 1917.

<sup>86</sup> Basel 1917.

<sup>87</sup> Bern 1917.

<sup>88</sup> ChW 32, 1918, 156.

<sup>89</sup> (SGV 84) Tübingen 1917, Vortrag im Akad.-Theol. Verein in Zürich.

<sup>90</sup> Reden z. Feier der Reformation auf Veranstaltung der Zentralkirchenpflege Zürich, gehalten von D. Escher u. KR Sutz, Zürich 1917.

<sup>91</sup> CCW 27, 1917, 115.

<sup>92</sup> Etwa B. Doehring's „Ein feste Burg ist unser Gott“ und „Wenn die Welt voll Teufel wär“, Berlin 1917/18. — Lic. theol. M. Meyer-Stolp, Das Christentum der Reformation in eiserner Zeit. Predigten, Berlin-Lichterfelde 1917. — Luthergeist im Weltkriege. 12 Reformations-Gedächtnispredigten, hg. v. P. Rolffs, Göttingen 1917.

<sup>93</sup> So bringt etwa die AELKZ „zum ersten Mal seit ihrem Bestehen“ ein Bild (von Rudolf Schäfer; vgl. 993 f., 1005, 1199).

<sup>94</sup> AELKZ 50, 1917, 943.

<sup>95</sup> Barmen 1917.

<sup>96</sup> Leipzig 1917.

Gatte und Vater, seine Ehe und sein Hausstand, Luther als „Hausfreund“.<sup>97</sup> Auch die Frauen melden sich zu Wort und werden angesprochen. Das Büchlein von Gertrud Schmidt, „Warum ich Luther lieb habe“<sup>98</sup> wird als „Konfirmationsgabe für geweckte Mädchen“ empfohlen.<sup>99</sup> Frauen dürften auch durch Ricarda Huchs Buch „Luthers Glaube. Briefe an einen Freund“<sup>100</sup> zur Lektüre gereizt worden sein; P. Mehlhorn veröffentlicht eine Schrift über „Die Frauen unserer Reformatoren“.<sup>101</sup>

„Ein beliebtes Ziel der Werbung war in der Heimat die Schuljugend“, sagt Grisar.<sup>102</sup> Entsprechende Titel lauten „Lutherworte für Jugend und Volk“,<sup>103</sup> „Lutherbüchlein für die deutsche Jugend“ usw. Der Direktor des Bundes „Haus und Schule“ Fr. Winkler unterbreitet Vorschläge für verschiedene Fächer und Schularten in seiner Schrift „Was können unsere Schulen zur würdigen Vorbereitung des Reformationsfestes tun?“<sup>104</sup> Mit der Schule war ein schwieriger Komplex berührt. Das Kirchliche Jahrbuch<sup>105</sup> beklagt die Zurückhaltung weitester pädagogischer Kreise. Die protestantische Lehrerwelt, der „geistlichen Schulaufsicht“ überdrüssig, öffnete sich dem Wunsche nach Trennung von Kirche und Schule und sei nicht für die Reformation eingenommen; es ertöne immer wieder die Losung „Los von Luther“. Die Erlasse der Schulbehörden zum Reformationsjubiläum sind von der Lehrerschaft z. T. mit herber Kritik aufgenommen worden, z. B. was „mehr Lutherlieder“ betrifft.<sup>106</sup> Um so stärker werden der Lehrerschaft Hilfen in die Hand gegeben, Stoffsammlungen, wie etwa L. Lorenz, Luther im Urteil deutscher Dichter und Denker<sup>107</sup> u. ä. m. Die verbreitete Reihe „Fr. Manns Pädagogisches Magazin“ bringt diverse Lutherhefte.<sup>108</sup>

<sup>97</sup> Dazu bissig Grisar, 622.

<sup>98</sup> Gotha 1917.

<sup>99</sup> ChW 31, 1917, 197.

<sup>100</sup> Leipzig 1916. Zu diesem bedeutenden Buch vgl. Kurt Aland, Martin Luther in der modernen Literatur, 1973, 460 ff.

<sup>101</sup> Religionsgesch. Volksbücher IV/27, Tübingen 1917.

<sup>102</sup> Grisar, 808.

<sup>103</sup> von Bohnstedt, Langensalza 1917.

<sup>104</sup> Berlin 1917, vgl. Geisteskampf der Gegenwart 53, 1917, 364.

<sup>105</sup> Kirchl. Jahrbuch 44, 1917, 411 ff. (J. Schneider).

<sup>106</sup> Vgl. Grisar, 790. Was die versuchte Wiedererweckung des Liedgutes der Reformationszeit betrifft vgl. CCW 27, 1917, 13 f. AELKZ 50, 1917, 214 sowie den Beitrag von P. Althaus (d. Ä.) ebd. 629 ff., 651 ff., 674 ff., 701 ff. Auch Grisar, 623.

<sup>107</sup> Altenburg 1917.

<sup>108</sup> 649: A. Hoffmann, Luther u. Fichte u. der deutsche Krieg;

658: L. Cordier, Dichtung und Wahrheit über Luthers Werdegang;

659: A. Graf v. Pestalozza, Montagsandachten im Lutherjahr 1917;

660: E. Zeissig, Luther, der treue Diener seines Volkes als erster Prediger der Glaubensfreiheit, als Schöpfer der neuhochdeutschen Sprache und als Vater allgemeiner Schulgedanken;

669: Fr. Etzin, Luther als Erzieher zum Deutschtum;

674: O. Schulze, Martin Luther, der Prophet der Deutschen. Worte von ihm und über ihn;

676: G. Gille, Luthers Sittenlehre und die philosophische Ethik Kants und Herbarts; (sämtlich Langensalza 1917)

In besonderer Weise sind auch die Gebildeten angesprochen. Die schon genannten Bücher von Ricarda Huch und Hermann Scholz<sup>109</sup> wenden sich mit hohem Niveau an eine gebildete Leserschaft – selbst Grisar nennt letzteres „das gedankenvolle und feurige Buch“.<sup>110</sup> Für Ästheten unter ihnen gibt es als anspruchsvolles Geschenk ein Andachtsbuch „Ein feste Burg“ mit über 100 religiösen Federzeichnungen von Franz Stassen, dem damals berühmten Jugendstil-Illustrator.<sup>111</sup> Namhafte Zeitschriften widmen dem Thema ein besonderes Heft: „Die Tat“, Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur, das Juniheft 1917 mit Beiträgen von E. Diederichs, E. Lissauer, E. Michel, A. Bonus, H. Mühlestein, E. Fuchs, A. Drews u. a.;<sup>112</sup> die „Süddeutschen Monatshefte“, die ihre Aprilnummer dem Vatikan gewidmet hatten,<sup>113</sup> stellen das Oktoberheft dem Thema „Der Protestantismus“ zur Verfügung mit Beiträgen namhafter Autoren, u. a. D. Schäfer, A. Hauck, K. Holl, P. Wernle, R. Schwarz, G. Traub, E. Troeltsch, H. Preuß, P. Althaus, H. J. Moser, R. Seeberg;<sup>114</sup> der frühere „Kunstwart“, jetzt „Deutscher Wille“ (hg. von Ferd. Avenarius) öffnet sein Novemberheft dem Thema Luther. Autoren sind u. a. Fr. Gogarten, Chr. Geyer, R. Eucken, E. Troeltsch, H. Weinel, W. Wendt, Joh. Mumbauer, P. Rosegger, F. Tönnies, P. Natorp.<sup>115</sup> Selbst die damals noch junge illustrierte Presse öffnet Luther einen Spalt weit die Tür: die Münchener „Jugend“ bringt in Nr. 39 ein Gedicht von A. Matthäi „Deutscher Choral. Vorklang zum Reformationsfest 1917“ und der „Simplizissimus“ vom 30. Oktober veröffentlicht ein Bild: Luther inmitten von Arbeitern und Fabriken samt einem dazu passenden Lutherzitat.<sup>116</sup> Die Frauenzeitschrift „Daheim“ setzt einen Preis von 300 Mk aus für die Schaffung eines klangvollen und singbaren Lutherliedes<sup>117</sup> – über das Ergebnis ist nichts bekannt geworden.

4. Das Thema des „populären Luther“ 1917 wäre jedoch nicht erschöpfend behandelt ohne einen Blick auf die Fülle der Luther-Gedichte, -Dramen, -Festspiele, -Romane usw., fast möchte man sagen: der *Luther-Gedächtnis-„Trivalliteratur“*, die sich damals offenbar großer Beliebtheit erfreute.<sup>117a</sup> Liest man ein so warnend-skeptisches Wort angesichts der bevorstehenden Reformationsfeiern wie das folgende eines Pfälzer Pfarrers: „Wir können uns den Mangel an religiösem und auch geschichtlichem Verständnis der Refor-

<sup>109</sup> S. Anm. 56 u. 100.

<sup>110</sup> Grisar, 607.

<sup>111</sup> Berlin 1917; vgl. ChW 31, 1917, 231 f.; CCW 27, 1917, 365.

<sup>112</sup> Die Tat 9/1, 1917, 193 ff.

<sup>113</sup> Vgl. dazu ChW 31, 1917, 364 ff.

<sup>114</sup> Süddeutsche Monatshefte 15, 1917/18, 1 ff.

<sup>115</sup> Deutscher Wille (Kunstwart) 31, 1917, 77 ff.

<sup>116</sup> Vgl. A. Beck (Anm. 66).

<sup>117</sup> CCW 27, 1917, 364.

<sup>117a</sup> In den verdienstlichen Artikeln von W. Flemming „Lutherdramen“ (RGG<sup>3</sup> IV, 527) und „Reformationsfestspiele“ (RGG<sup>3</sup> V, 874) wird das Jahr 1917 jedoch nicht erwähnt.

mation in unseren Gemeinden gar nicht groß genug vorstellen“,<sup>118</sup> so drängt sich die Frage auf, wie weit diese Literatur, die ohne Zweifel genanntem Mangel mit abhelfen will, nicht selbst exemplarischer Ausdruck dieses Mangels an religiösem und geschichtlichem Verständnis der Reformation ist. Man versuchte wirklich mit allen Mitteln, dem Volk Martin Luther und die Reformation zu verlebendigen und nahezubringen. Verlagsanzeigen sind hier sehr beredt. In einer Anzeige des Verlages von Arwed Strauch, Leipzig, werden folgende Handreichungen angeboten: ein Reformations-Vortragsbuch, ein Luther-Melodrama, ein Luther-Festspiel für kirchliche Vereine, ein Volksstück, ein Schattenspiel, eine Lichtbilder-Reihe, Schulfeste sowie „Spiele für Kinder und Jungfrauen“. <sup>119</sup> Offenbar war die Lust zu Aufführungen noch immer groß, obwohl Grisar meint, daß Lutherdramen 1883 „anscheinend beliebter (waren) als jetzt, wo sich die ganze Luther-Stimmung auf die Presse geworfen hat“. <sup>120</sup> Es bleibt noch genug zu nennen, wenn auch namhafte Autoren fast völlig fehlen. Immerhin wird Friedrich Lienhards Schauspiel von 1906 „Luther auf der Wartburg“ neu aufgelegt, <sup>121</sup> Adolf Bartels' dramatische Trilogie wird in fünf Akten „für die deutsche Schaubühne eingerichtet“ von A. Köhler. <sup>122</sup> David Koch, Stadtpfarrer in Stuttgart, legt ein „deutsches Schauspiel in fünf Akten“ vor, <sup>123</sup> Heinrich Gommel ein Reformationsfestspiel „Wachet auf! Es nahet gen dem Tag“, <sup>124</sup> wobei jedesmal am Schluß der Aufzüge Gemeindegesang vorgesehen ist. Adolf Wendts geschichtliches Schauspiel »Wetterleuchten der Reformation« behandelt Szenen aus der Stadtgeschichte von Frankfurt/Oder. <sup>125</sup> Gelobt wird das deutsche Lutherstück von G. Bub „Der Fähnrich Gottes“, <sup>126</sup> kritisiert dagegen die dramatische Dichtung „Luther“ in drei Aufzügen von Paul Friedr. Schröder, <sup>127</sup> sie tue „dem Ernst der Sache leider Abbruch“ und sei „etwas für einfache Theaterverhältnisse“. <sup>128</sup> Es wären noch zahlreiche Produkte zu nennen. <sup>129</sup> Größere Bühnen dürften sich nur ausnahmsweise für sie erwärmt haben; immerhin wurde Lienhard in Braunschweig und Koch in Stuttgart, jeweils am Hoftheater, zur Aufführung angenommen. <sup>129a</sup> Im königlichen Schauspielhaus Berlin

<sup>118</sup> Pf. D. Risch-Landau in: MPT<sup>h</sup> 13, 1917, 311.

<sup>119</sup> ChW 31, 1917, 50 ff. Hierher gehören offensichtlich auch folgende Titel: „Jung-Luthers silbern Ringelein“, Festspiel von Edmund Kempf, Musik von Max Engel, Leipzig 1917 u. H. Stein, „Ein Weihnachtsabend im Hause Luthers“, dramatisches Spiel in 5 Szenen für ev. Jünglingsvereine, Wittenberg 1917.

<sup>120</sup> Grisar, 805.

<sup>121</sup> 4. Aufl., Stuttgart 1917.

<sup>122</sup> München 1917; vgl. ChW 31, 1917, 689, 786.

<sup>123</sup> Stuttgart 1917.

<sup>124</sup> Stuttgart 1917.

<sup>125</sup> Berlin 1917.

<sup>126</sup> Ansbach 1917.

<sup>127</sup> Berlin 1917.

<sup>128</sup> ChW 31, 1917, 832.

<sup>129</sup> Vgl. Grisar 804 ff.

<sup>129a</sup> Schlesw.-Holst. Kirchenblatt 18, 1917, 291.

wurde am 31. Oktober 1917 jedenfalls Lessings „Nathan der Weise“ aufgeführt, woran der „Reichsbote“ Anstoß nimmt: das berge „einen Grad – Gedankenlosigkeit in sich, der nicht überboten werden kann“.<sup>130</sup>

Auch mehrere Lutherdichtungen in Prosa wurden vorgelegt. Luther-Romane gibt es von Klara Hofer „Bruder Martinus. Ein Buch vom deutschen Gewissen“,<sup>131</sup> von Wilhelm Kotzde „Die Wittenbergische Nachtigall“<sup>132</sup> und eine Übersetzung aus dem Dänischen: J. Knudsen „Angst. Der junge Martin Luther“.<sup>133</sup> Luther-Novellen verfaßten J. Dose „Luthergeschichten“<sup>134</sup> und Will Vesper, dessen „Luthers Jugendjahre, Bilder und Legenden“ das Jubiläum überdauerten.<sup>135</sup> Adolf Saager sammelt unter dem Titel „Luther-Anekdoten“ Lebensbilder, Anekdoten, Kernsprüche und schildert Luther als den „Grenzmenschen“.<sup>136</sup>

Sehr beliebt waren auch Luther-Gedichte. Sie erscheinen an hervorgehobener Stelle in Zeitschriften<sup>137</sup> oder gehäuft in Gedicht-Sammlungen.<sup>138</sup> Ein besonders charakteristischer Sammelband trägt den Titel „Des Herrgotts Hammer. Ein Luther-Vortragsbuch“ von W. Reeg.<sup>139</sup> Luther erscheint hier vorwiegend als „Eherner“ und „Mann aus Erz“, der an der Feuerschmiede zu Wittenberg seinen Hammer schwingt. Wenigstens zwei Beispiele für die Zeit typische Luthergedichte mögen hier angeführt sein. Das eine stammt von Gustav Schüler und ist mit der Anfangszeile überschrieben:

„Landsknecht Gottes, tritt auf den Plan!  
„Es ging Krieg und groß Hassen an  
„Und Brand und Blut hoch rauchen.  
„Mit deiner grimmen Landsknechtfaust,  
„Darein Gott und der Teufel haust,  
„Müssen wir dich jetzt brauchen.

„Stampf vor mit deinem Eisenschuh,  
„Schlag an und stürz den Helmsturz zu:  
„Heraus, den Strauß zu wagen!  
„In beiden Fäusten rollt der Knauf,  
„Die Schneide wuchtet ab und auf,  
„Gradab, wie Riesen schlagen!“<sup>140</sup>

<sup>130</sup> Vgl. ChW 27, 1917, 373.

<sup>131</sup> Stuttgart u. Calw 1917, vgl. AELKZ 50, 1917, 1121 f.

<sup>132</sup> Stuttgart 1917.

<sup>133</sup> Stuttgart 1917.

<sup>134</sup> Wismar 1917, „Gabe zum Reformationsjubiläum für unsere Feldgrauen“.

<sup>135</sup> München 1917. Abgedruckt noch in dem Band „Kämpfer Gottes“, Gütersloh 1938, 249 ff.

<sup>136</sup> Anekdoten-Bibliothek Bd. 22, Stuttgart 1917; das Buch erlebte 7 Auflagen!

<sup>137</sup> Der Geisteskampf 53, 1917, 369 eröffnet das Reformationsfest mit einem Gedicht von Hannah Weber; ChW 31, 1917, 775: Joh. Heintzelmann, Luther und das deutsche Volk; nachträglich Luther 1, 1919, 35: Casar Flaischlen, Spruchlied Luther. Ein Lied vom deutschen Leide. Zur Vierhundertjahrfeier der Reformation 1917.

<sup>138</sup> M. Knabe – R. Zellmann, Luther und sein Werk in Gedichten, Halle 1917; W. Rüdell, Morgenglanz der Ewigkeit, München 1917.

<sup>139</sup> Mühlhausen i. Thür. o. J. [1917]. Der Verlag bietet auch zwei Schauspiele von E. H. Bethge.

<sup>140</sup> Bei Saager 23, das Gedicht hat 7 Verse.

Im Westfälischen Volkskalender 1917 finden wir folgendes Gedicht:

„Du stehst am Amboß, Lutherheld,  
 „Umkeucht vom Wutgebelfer  
 „Und wir, Alldeutschland, dir gesellt,  
 „Sind deine Schmiedehelfer. . .  
 „Wir schmieden, schmieden immerzu  
 „Alldeutschland, wir und Luther Du  
 „Das deutsche Geld und Eisen.  
 „Und wenn die Welt in Schutt zerfällt,  
 „Wird deutsche Schwertschrift schreiben:  
 „Das Reich muß uns doch bleiben.“<sup>141</sup>

Es braucht nicht verschwiegen zu werden, daß angesichts solcher Umfälschungen und Unrichtigkeiten nicht nur der kritische katholische Beobachter, sondern auch evangelische Autoren das Bedenkliche dieser „populären“ Machwerke gesehen und deutlich ausgesprochen haben, wobei auch Fachkollegen nicht geschont worden sind.<sup>142</sup> Aber solche „Warnungstafeln“<sup>143</sup> wurden kaum wahrgenommen, kritische Stimmen kaum gehört im gigantischen Trommelfeuer dieser Massenproduktion.

## II. Auf dem Wege zum Deutschchristentum:

### *Der deutsche Luther*

1. Es gibt wohl kaum ein denkbare Thema im Zusammenhang mit dem Wittenberger Reformator, das 1917 nicht behandelt worden wäre, bis hin zu Beiträgen über „Luther und das Geld“,<sup>144</sup> „Luther und die Bodenreform“,<sup>145</sup> „Luther in der Heilkunde“,<sup>146</sup> „Luther und der Trunk“.<sup>146a</sup> Kein Thema aber, das damals so häufig traktiert worden wäre wie das Thema „*Luther und Deutschland!*“.<sup>147</sup> Kaum eine Schrift, die dieses Thema überhaupt nicht berührt, zahlreiche Schriften, die es zum einzigen Inhalt machen. Grisar zählt einige Titel auf,<sup>148</sup> u. a.: „Luthergeist – deutscher Geist“ von Sup. O. Brüs-

<sup>141</sup> Westfäl. Volkskalender 1917, 33. Nach H. Düfel, *Evang. Lutherverständnis im Banne des Nationalismus* (Material zum Luthergedächtnis 1967, hg. v. Ev. Luth. Landeskirchenamt München, A 2, S. 8).

<sup>142</sup> U. a. Scheel in DE 8, 1917, 168 f. ist hier zu nennen.

<sup>143</sup> ChW 31, 1917, 735.

<sup>144</sup> G. Winter, Leipzig, 1917.

<sup>145</sup> Lic. theol. Preisker in: *Geisteskampf der Gegenwart* 53, 1917, 370–372.

<sup>146</sup> Peters in: *Münchener Medizin. Wochenschrift* Nr. 39/1917.

<sup>146a</sup> P. Dr. Stubbe – Kiel, Hamburg 1917.

<sup>147</sup> Zum geschichtlichen Hintergrund des Problems vgl. schon den weithin unbekanntem Beitrag von Ferd. Kattenbusch, *Studien zur Ethik des Patriotismus I: Historisches zur Entwicklung des Problems* (ThStKr 95, 1923/24, 78–115). Neuerdings H. Zilleßen, *Volk – Nation – Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus*, Gütersloh 1970, mit zahlreichen Beiträgen. Zuletzt: K. Aland, *Der „deutsche“ Luther* (Luther 51, 1980, 115–129).

<sup>148</sup> Grisar, 799 f.

sau; „Luthers deutsche Sendung“ von Emil Fuchs;<sup>149</sup> „Vom Geist Luthers des Deutschen“ von K. König – Jena; „Luther als deutscher Mann und Christ“ von Stadtpfarrer Fikenscher – Nürnberg; „Luther, der Prophet der Deutschen“ von F. Wiebe – Hannover; „Luther der deutsche Mann und Mitstreiter“ von Wehrmann – Berlin; die Reihe läßt sich beliebig fortsetzen. Auch namhafte Wissenschaftler, Theologen und Historiker, melden sich zu Wort. Erich Marcks schreibt über „Luther und Deutschland“;<sup>150</sup> Max Lenz „Luther und der deutsche Geist“;<sup>151</sup> Reinhold Seeberg über „Deutsche Religion und deutsches Christentum“;<sup>152</sup> Otto Ritschl über „Luthers religiöses Vermächtnis an das deutsche Volk“;<sup>153</sup> Paul Althaus über „Luther und das Deutschland“.<sup>154</sup> Die übergroße Bedeutung dieses Gedankens für die Zeit zeigt auch die Tatsache, daß in der verbreiteten Reihe „Manns Pädagogisches Magazin“ mehrere Hefte diesem Thema gewidmet sind.<sup>155</sup> Fehlen tut der „deutsche Luther“ fast nirgends, auch Harnack sagt: „Erst Luther hat den deutschen Geist erweckt“ und bezeichnet Luther als „Vater“ und „Urbild“ der Deutschen.<sup>156</sup>

Im „deutschen“ Luther sah man ganz offensichtlich den eigentlichen, den ganzen Luther. Sehr aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist die Antwort von Wilhelm Wundt auf eine Anfrage von Ferdinand Avenarius, in dessen „Deutscher Wille“ (früher „Kunstwart“) etwas über „Luther als deutscher Mensch“ zu schreiben. Es sei diejenige Frage, „die nicht meine Ansicht über irgend eine Seite seiner Persönlichkeit kennen zu lernen wünscht, sondern meine Meinung über diesen Mann überhaupt. . . , während ich z. B. über Luther als Reformator bekennen müßte, daß dies nicht die Seite ist, die ich an ihm als die größte schätze“. Denn Luther ist der deutsche Mann, „der wie kein anderer den deutschen Geist nach allen Seiten seiner Eigenart. . . in seiner eigenen Persönlichkeit spiegelt. . . Es hat andere Männer gegeben, die im einzelnen vielleicht größer und gewaltiger als er das deutsche Wesen in sich verkörpert haben, keinen, in dem wie in ihm alle diese Züge zur vollkommenen Harmonie und in unmittelbarem Einklang mit den eigensten Regungen der deutschen Volksseele vereinigt waren“.<sup>157</sup> Von da aus ist es kein weiter Schritt mehr, Luthers „deutsche Sendung“ in seiner Parsifal-, Sieg-

<sup>149</sup> RV IV/25, Tübingen 1917: „Luther hat dem deutschen Wesen Bahn gebrochen“ (52). Es ist der spätere religiöse Sozialist, vgl. seine Erinnerungen (Emil Fuchs, Mein Leben I, Leipzig 1957, 307).

<sup>150</sup> Leipzig 1917.

<sup>151</sup> Hamburg 1917.

<sup>152</sup> In Füllkrug, Theol. Lehrgang, Leipzig 1918.

<sup>153</sup> Bonn 1917.

<sup>154</sup> Reformationsschriften, hg. v. Grützmacher, 1917, Heft 11.

<sup>155</sup> S. o. Anm. 108.

<sup>156</sup> Harnack 51, 53. (vgl. o. Anm. 60).

<sup>157</sup> Deutscher Wille (Kunstwart) 31/1, 1917, 99 f.



fried- und Eckartnatur ausgeprägt zu finden,<sup>158</sup> was selbst in der protestantischen Kritik wenigstens als „kühn“ empfunden worden ist.<sup>159</sup>

2. Aus der Fülle der Veröffentlichungen und Stimmen zum Thema sollen im folgenden *drei Schriften* bzw. Autoren herausgegriffen und genauer betrachtet werden: die kleine volkstümliche Massenschrift eines Pfarrers; die anspruchsvolle, wenngleich sehr verbreitete Schrift eines Theologieprofessors für Gebildete; schließlich die wissenschaftliche Ausprägung bzw. Zuspitzung des Gedankens vom deutschen Luther durch einen Dogmengeschichtler in der wissenschaftlichen Literatur.

Die erste Schrift „Was Luther seinen lieben Deutschen in dieser schweren Zeit zu sagen hat!“ stammt aus der Feder des Elberfelder Pfarrers *H. Niemöller* (des Vaters von Martin Niemöller!) und ist als Nr. 103 in der Reihe „Volksschriften zum großen Krieg“ des Evangelischen Bundes in einer Auflage von 35.000 Stück erschienen.<sup>160</sup> Schlicht und markig wird die Bedeutung Luthers für die Kriegszeit anhand von sechs Stichworten entfaltet. 1. Luther hat „Vaterlandsliebe“ bewiesen. Das brauchen wir auch heute. – 2. „Beharrlichkeit, Zähigkeit, Kraft des Durchhaltens“ sind Tugenden Luthers, die die Deutschen auch in dieser schweren Zeit nötig haben. – 3. Luther ist ein Mann der Arbeit – genau das gilt es festzuhalten: „Ein fleißiges Volk kann niemals untergehen. Ein fleißiges Volk ringt sich immer wieder empor. . . , das ist Luthers Predigt an seine lieben Deutschen“ (8). – 4. Luther ist ein Freiheitskämpfer, allerdings geht es dabei nicht um fleischliche Freiheit. So ruft der Verfasser dem deutschen Volk zu: „Mache dich frei von den tyrannischen Mächten, von Diesseitigkeitssinn und Sinnenlust, von Trunksucht und Unzucht, von Mammonsdiens und materialistischem Streben, von Irrglauben und Unglauben“ (10). – 5. Luther ist der Mann des innigen, frommen, deutschen Gemüts. Die Mahnung Luthers lautet deshalb auch heute: „Deutsches Volk, laß dir deine köstliche Morgengabe, dein inniges, frommes, deutsches Gemüt nicht rauben“ (10). – Die Quelle, aus der das alles entspringt: Luther ist ein Mann des Glaubens, ja er ist der verkörperte Glaube, und Glauben ist es, was wir in dieser schweren Zeit besonders nötig haben. Es gilt, den Glauben(!) festzuhalten und gewiß zu sein: „Der Herr ist noch und nimmer nicht von seinem Volk(!) geschieden“, betend Gottes Kleidersaum festzuhalten und mit Jakob zu sprechen: „Herr ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“ (13)!

Das Buch von *Hans von Schubert*, Luther und seine lieben Deutschen,<sup>161</sup> nennt sich zwar auch eine „Volksschrift zur Reformationsfeier“, bezeichnet aber doch eine andere Ebene. Der bekannte Heidelberger Kirchenhistoriker schreibt glänzend und kenntnisreich, dabei allgemeinverständlich und doch

<sup>158</sup> Prediger E. Thiele, Luthers Bedeutung für deutsche Art und deutsches Wesen, in: Die Segnungen der Reformation, hg. v. G. Buchwald, Leipzig 1917.

<sup>159</sup> So Grisar 618.

<sup>160</sup> Berlin W 35, Verlag des Evangelischen Bundes 1917, 14 S.

<sup>161</sup> Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart u. Berlin 1917, 179 S.

anspruchsvoll; man versteht, daß dies Buch von gebildeten Protestanten (z. B. auch Martin Rade) außerordentlich geschätzt wurde. Obwohl Hans von Schubert in seiner akademischen Festrede gleichsam ergänzend „die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation“<sup>163</sup> reflektiert hat, möchte man doch meinen, daß sein Herz beim „deutschen Luther“ schlug. Es ist weit mehr als eine *captatio benevolentiae*, wenn der Verfasser sein Buch folgendermaßen beginnt: „Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt.‘ Hei, wie singen unsere Jungen und Alten draußen vor dem Feinde und drinnen im Land mit heiliger Begeisterung das alte vaterländische Bekenntnislied . . .“ usw. Es ist nicht nur der Rahmen, sondern auch der Grundton des Buches. Hinter dem „Reich“ und seinem Gründer, Otto von Bismarck, taucht Martin Luther auf, „ein Felsenmensch“, „ein Befreier und Schöpfer deutschen Wesens, ohne den jener (= Bismarck) nicht zu denken wäre“ (3f.).<sup>164</sup> Der reiche geschichtliche Inhalt des Buches wird in sechs Kapiteln entfaltet, die folgende Überschriften tragen: 1. Deutsches Volk und fremder Geist. – 2. Aus deutscher Wurzel. – 3. Der Wortführer der deutschen Nation. – 4. Am deutschen Neubau (Landesfürstentum, Landeskirchen). – 5. Der Begründer einer neuen deutschen Kultur (Sittlichkeit, Volkswirtschaft und Bildung, Volkssprache, Gottesdienst, Luther der deutsche Mann). – 6. Luthers Erbe und Deutschlands nationales Werden. – Das Buch gipfelt in einem aktuellen Ausblick. Der deutsche Kampf geht nicht um die Weltherrschaft, „die uns wieder mit fremdem Geist belasten und unsere nationale Kraft schwächen würde . . ., aber für die starke und sichere Stellung, die uns nach Größe und Bedeutung unseres Volkes zukommt. Es wird unser heißester Wunsch sein müssen, daß wir dabei wie Luther gesinnt bleiben und nicht die Seele der Dinge aus dem Auge verlieren und die innere Kraft des Volkes einbüßen“ (178 f.). Mit merkwürdig vagen Begriffen wird hier ein Fundament beschrieben, das nach Meinung des Verfassers sogar tragfähig sein soll für eine Begegnung von Protestanten und Katholiken am Reformationsfest, von wo aus dann „der Weg deutscher Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit . . . uns doch noch einmal auch in den letzten Gründen des Glaubens zusammenfinden“ lassen wird (179).

Dauerndere Früchte des Gedankens vom deutschen Luther reiften bei *Reinhold Seeberg* heran. Hatte er schon 1914 über „Christentum und Germanentum“ gehandelt, so war seine Auffassung im Jahre 1917 zu einer geistigen These herangewachsen: Die Reformation ist „das deutsche Verständnis des Christentums“. Sie entsteht dadurch, daß „der Deutsche am Christentum

<sup>162</sup> ChW 31, 1917, 753.

<sup>163</sup> Tübingen 1917.

<sup>164</sup> Das *Thema Luther und Bismarck* wurde während des Weltkrieges öfters erörtert. Ich nenne nur aus den „Volksschriften zum großen Krieg“ des Evangelischen Bundes Heft 23/24: R. Falke, Bismarcks religiöse Persönlichkeit; Heft 25/26: Worte Bismarcks, zusammengestellt v. H. Freytag; Heft 69/70: H. Mosapp, Luther und Bismarck. Vgl. auch: Max Lenz, Von Luther zu Bismarck (Kleine Historische Schriften, Bd. 2), München 1920.

sucht, wessen seine Geistesart bedarf, und daß er daher allmählich das lateinische Verständnis des Christentums ausscheidet“.<sup>165</sup> In die Zukunft getragen wurde diese Auffassung durch den ersten Teil des vierten Bandes seines großen Lehrbuchs der Dogmengeschichte „Die Lehre Luthers“, der 1917 in Leipzig erschien und „zur Vorbereitung auf das große Gedächtnis dienen“ sollte.<sup>166</sup> „Was sich während des ganzen Mittelalters vorbereitet hatte, das war jetzt reif: der Germanismus lehnte den Romanismus ab. Der geistige und religiöse Bedarf der deutschen Seele, der zu einem vertieften Verständnis der christlichen Urgedanken befähigte, ist in langer Entwicklung herangereift“ (4). „Der Germane zieht sich zunächst von Thomas und Duns Scotus zurück auf Augustin . . . dann folgt der Moment, wo er genötigt wird, auch hinter Augustin und die Mystik zurückzuweichen und sich auf den ursprünglichen Ausdruck des christlichen Prinzips bei Paulus zu besinnen“ (5f.). Die Reformation kann demnach dogmengeschichtlich charakterisiert werden als „das Christentum im Verständnis des germanischen Geistes“ (7), sie „besteht also in dem deutschen Verständnis des Christentums“, wobei „der Bedarf des germanischen Geistes die Fragen formulierte“. Die Reformation ist dabei ausgezeichnet durch „Konzentration aller Kräfte in einer heroischen Führerpersönlichkeit (!)“ (52). Fatal, ja geradezu zynisch ist es, was Seeberg zu den verwendeten Begriffen sagt. In einer Anmerkung versteckt heißt es: „Wem aus irgendwelchen Gründen die Kategorie ‚germanisch‘ in diesem Zusammenhang nicht paßt, der setze ruhig dafür ‚modern‘, ‚neuzeitig‘ oder derartiges ein“ (53 Anm. 2).<sup>166a</sup> Voller Verärgerung wohl im Blick auf kritische Anfragen zeigt der große Gelehrte den Pferdefuß; jedenfalls ist es seiner großen wissenschaftlichen Leistung nicht würdig und im übrigen höchst suspekt, wie unsauber hier mit Begriffen verfahren wird.

3. Freilich drängt die innere Logik des Gedankens über Seeberg hinaus. Welch gefährliche Bahnen mit dem „deutschen Luther“ betreten werden, zeigt besonders deutlich die Schrift *„Deutschchristentum auf rein-evangelischer Grundlage“*. Sie hat vier Verfasser: Hauptpastor Friedrich Andersen in Flensburg, Professor Adolf Bartels in Weimar, Kirchenrat D. Dr. Ernst Katzer in Oberlößnitz bei Dresden und Hans Paul Frh. von Wolzogen in Bayreuth.<sup>167</sup> Der äußeren Gestalt nach handelt es sich um „95 Leitsätze zum Reformationsfest 1917“, womit zugleich programmatischer Anspruch angemeldet wird.<sup>168</sup> „Das Christentum läßt sich auch heute und in aller Zukunft

<sup>165</sup> So in seinem Festbeitrag „Die kirchengeschichtliche Bedeutung der Reformation“ (ZKG 37, 1917, 61 ff.).

<sup>166</sup> Es ist die 2. u. 3. Aufl. des großen Werkes, mit der die Überarbeitung der Dogmengeschichte von Thomasius zum „Seeberg“ wurde. Ich zitiere im folgenden nach der 4. Aufl. 1933 im fotomechanischen Nachdruck 1953. Zitate und Seitenzählung sind anfangs weithin identisch, der Band ist nur im letzten Teil erheblich vermehrt.

<sup>166a</sup> In den späteren Auflagen heißt es statt „modern“: ‚christlich‘, ‚evangelisch‘.

<sup>167</sup> Verlag Theodor Weicher, Leipzig 1917, 39 S.

<sup>168</sup> Thesen 1–23: Bartels-Andersen; 24–47: Katzer; 48–71: Andersen – Bartels; 72–95: v. Wolzogen. Ich zitiere nach Thesen und bringe ausführliche Auszüge, da die Schrift selten und weithin unbekannt ist.

durch keine andere Religion ersetzen, geschweige durch die altgermanische (Vorwort „An das deutsche Volk!“ S. 3), vor uns liegt jedoch die dringende „Aufgabe einer Verdeutschung des Christentums“ (3). Das heißt zugleich „Führung und Vollendung der Reformation: „Luther hat mit der Reformation den ersten gewaltigen Schritt getan zur Befreiung des deutschen Volkes aus fremdem geistigen Bann; Bismarck den zweiten, indem er es politisch mündig machte; den dritten müssen wir alle selber tun durch Verdeutschung des Christentums in uns selbst“ (4). Dazu sind „Vorarbeiten“ führender Geister von Klopstock und Herder bis Richard Wagner und Lagarde zu nutzen (5), insbesondere aber die Ergebnisse der neueren Rassenforschung (!), die uns mahnt, „mit allen Kräften dahin zu streben, unser Volkstum möglichst rein und in sich geschlossen zu halten“ (6). Das heißt in der Konsequenz: Loslösung vom Judentum! „Eine innigere Verbindung zwischen Deutschtum und Christentum ist nur zu erreichen, wenn dieses aus der unnatürlichen Verbindung gelöst wird, in der es nach bloßem Herkommen mit der jüdischen Religion steht“ (8). Die Folgen dieser „unnatürlichen Verbindung“ sind verhängnisvoll, sie reichen vom System der Werkerei, das sich aus jüdischen Wurzeln nährt (13) über „Unduldsamkeit und Verfolgungssucht des Judentums als Erbe der Kirche“, sichtbar werdend in Inquisition, Hexenverbrennung usw. (14) bis hin zur materialistischen Sittlichkeit, die im äußersten Gegensatz zur idealistischen Auffassung Jesu steht (18). Im Grund kommt es in der Kirche zu einer „unterchristlichen Lehrweise“ (20); das englische Volk ist das beste Beispiel für die verheerenden Folgen eines stark alttestamentlich geprägten Christentums (21). Durch die Beibehaltung des alten Testaments ist die christliche Religion „zu einer krankhaften religiösen Zwitterbildung“ geworden (38). „Deshalb ist die Verbindung zwischen der christlichen und der alttestamentlich-jüdischen Religion sobald als möglich zu lösen und die christliche Religion allein auf sich selbst zu stellen“ (40). „Diese Lösung hat zu geschehen dadurch, daß das alte Testament und alle Anklänge daran aus dem christlichen Religionsunterricht, aus dem christlichen Kultus, insonderheit aus der Predigt des Evangeliums und aus den Gesangbüchern entfernt werden und die alttestamentliche Theologie in die philosophische Fakultät (allgemeine Religionswissenschaft) verwiesen wird“ (41). Durch Ausscheidung der schädigenden Fremdkörper aus dem Organismus der christlichen Kirche wird es erst möglich, „daß die christliche Religion von allen Völkerindividualitäten voll angeeignet werde“ (43), wobei „unter allen Völkern anerkanntermaßen (!) das Deutsche dem Christentum am meisten geistesverwandt (ist), durch sein inniges Gemütsleben, sein liebevolles Verständnis für die Eigenart jedes Volkes und seinen Idealismus“ (44). „Deshalb sind Christentum und Deutschtum, wie in der Reformation geschehen, in immer innigere Verbindung zu bringen, nicht um eine deutsche Religion herzustellen, sondern um das deutsche Volk zu einem wahrhaft christlichen werden zu lassen“ (45). Das erst heißt, „die Reinheit des Christentums allmählich herbeizuführen und es dadurch allen anderen Völkern erkennbar . . . zu machen“ (46), „dann erst ist die deutsche Reformation vollendet

und der deutsche Protestantismus hat seine Sendung erfüllt“ (47).<sup>169</sup>

Übrigens lohnt ein Blick in das angeführte Verzeichnis sämtlicher Schriften der vier Verfasser (S. 35 ff.). Da findet man von Adolf Bartels neben einem „Deutschchristlichen Dichterbuch“ unter dem Titel „Ein' feste Burg ist unser Gott“<sup>170</sup> immerhin auch ein zweibändiges „Deutschvölkisches Dichterbuch“ mit dem Titel „Volk und Vaterland“.<sup>171</sup> Von Hauptpastor Andersen sind in unserem Zusammenhang bemerkenswert: „Anticlericus“ („Wie ich zur Erkenntnis kam von dem Unwert des sog. Alten Testaments für die rein christliche Auffassung“), Vortrag am 2. März 1909 zu Flensburg;<sup>172</sup> „Claus Harms und seine Thesen nach hundert Jahren“. Zum Reformationsjubiläum (Mängel in der Auffassung des sonst so trefflichen schleswig-holsteinischen „Kirchenvaters“, zurückgeführt auf alttestamentliche Trübungen seines Christentums),<sup>173</sup> sowie „Deutsch-religiöse Strömungen“ (Übersicht über die gegenwärtigen Versuche, das Judentum aus dem deutschen Christentum auszuschneiden).<sup>174</sup>

4. Für uns Nachgeborene, hinter denen die Erfahrung der nationalsozialistischen Zeit liegt, sind es nicht nur höchst mißverständliche Töne, die hier 1917 kulminieren, sondern es wird in erschreckender Weise die gerade Linie erkennbar, die zur späteren deutsch-kirchlichen und deutsch-christlichen Bewegung führt; ihre leitenden Gedanken sind hier sämtlich vorweggenommen,<sup>175</sup> es führt ein direkter Weg auch zu Gustav Frenssens „Glaube der Nordmark“!<sup>176</sup>

Selbst rassistische Nebentöne sind schon zu hören, und es ist kein Zufall, daß im Zusammenhang mit dem Reformationsjubiläum 1917 auch *die Judenfrage* erörtert wird. Das Thema „Luther und die Juden“ behandeln E. Schaeffer<sup>177</sup> und O. von Harling;<sup>178</sup> P. Hensel verfaßt eine Abhandlung über die protestantische Judenmission,<sup>179</sup> in der er vom „Dienst des heilerfüllten Volkes am heillosen Volke“ spricht und sagt, nur von Luther her seien „die

<sup>169</sup> Die noch folgenden Thesen bringen manche Wiederholungen, was das Verhältnis von Christentum und Deutschtum betrifft. Interessant die Ausführungen über *Jesus*, der sich in vollkommenem Gegensatz zum Judentum befand (48), sicher kein rassereiner Jude war (50), sondern außerordentliche Nähe zu deutschem Wesen darstellt (85). Auch antipaulinische Töne fehlen nicht, wohl im Gefolge de Lagardes (64).

<sup>170</sup> Halle 1916, R. Mühlmann Verlag.

<sup>171</sup> Halle 1917.

<sup>172</sup> Flensburg, Verlag von G. Soltau, 32 Seiten.

<sup>173</sup> Lunden i. Nord-Dithmarschen 1917, Verlag v. H. Timm.

<sup>174</sup> Lunden 1917.

<sup>175</sup> Vgl. K. Hutten RGG<sup>3</sup> II, 104; Kirche und Synagoge, hg. v. K. H. Rengstorf und S. v. Kortzfleisch II, Stuttgart 1970, 326 ff.

<sup>176</sup> Stuttgart 1936.

<sup>177</sup> Gütersloh 1917.

<sup>178</sup> Jahrbuch der Sächs. Missionskonferenz (JSMK) 31, 1918, 82 ff. Dazu vgl. Johannes Brosseder, Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten (Beitr. z. ökumen. Theologie 8), München 1972, 221 f. Das Buch enthält manches Relevante für unseren Zusammenhang.

<sup>179</sup> Ebd. 30, 1917, 144 ff.

Heilkräfte für die Judenfrage“ zu erhoffen.<sup>180</sup> Curt von Trützschler-Falkenstein fordert in seiner Schrift „Die Lösung der Judenfrage im Deutschen Reich“<sup>181</sup> die Bekehrung der deutschen Juden zum Christentum, worauf Walther Rathenau, dem die Schrift zugesandt worden war, ablehnend antwortete mit „Einer Streitschrift vom Glauben“.<sup>182</sup>

Die Verfasser der 95 Thesen zum „Deutschchristentum“ wollten den evangelischen und christlichen Charakter der deutschen Religion noch festhalten. Die Literatur des Jahres 1917 zeigt jedoch, daß das keineswegs logischer- oder konsequenterweise so sein mußte. Der Katholik Grisar hat vielmehr mit scharfen Augen erkannt, daß man „emsig daran (war), ein *Deutschchristentum ohne Christentum* zu gründen“, wobei „Luther teils für die neuen Bemühungen ausgebeutet . . . teils als untauglich offen zur Seite gelegt“ wurde.<sup>183</sup> Doch auch evangelische Theologen sahen sich mit Erschrecken dieser „anderen Frömmigkeit“<sup>184</sup> konfrontiert. Allein in der Zeitschrift „Deutsch-Evangelisch“ kommt die Problematik mehrfach zur Sprache. Karl Sapper in seinem Buch „Der Werdegang des Protestantismus“ (München 1917) sagt, daß die Frömmigkeit von Arthur Bonus „schwerlich noch als christlich zu bezeichnen“ ist, wogegen Bonus in der „Christlichen Welt“ scharfen Einspruch erhoben hat.<sup>185</sup> Pfarrer Lic. Karl Gombel warnt vor der neugegründeten Monatsschrift „Deutschlands Erneuerung“, darin besonders vor einem Beitrag des oben genannten Hans von Wolzogen über „Deutsches Christentum“ (Heft 2, 177 ff.) unter der eindeutigen Überschrift „Christentumersatz“,<sup>186</sup> und Martin Schian setzt sich in einem längeren Artikel „Volk, Religion, Kirche“ mit 1917 verstärkt auftretender „deutscher Frömmigkeit“ bzw. „völkischem Glauben“ auseinander.<sup>187</sup> Der Anlaß war durchaus gegeben. Wie ein Alarmzeichen mußte es wirken, daß 1917 im Verlag von Eugen Diederichs in Jena ein Buch herauskam mit dem Titel „Deutsche Frömmigkeit. Stimmen deutscher Gottesfreunde. Von Meister Eckehart bis Arthur Bonus“.<sup>188</sup> Herausgeber war ein evangelischer Pfarrer, Walter Lehmann.<sup>189</sup> Er steht den Verfassern der 95 Thesen über „Deutschchristentum“ nahe, geht nur einen Schritt weiter: die „rein-evangelische Grundlage“ ist verlassen, Martin Luther fehlt in diesem Buche. Dafür bringt es neben den im Titel Genannten Stimmen von Tauler, Seuse, Sebastian Franck, Valentin Weigel, Jakob Böhme, Johannes Scheffler, Fichte und de Lagarde. Im Vorwort gesteht

<sup>180</sup> Vgl. auch Grisar, 790 f.

<sup>181</sup> Falken-Verlag, Darmstadt 1917.

<sup>182</sup> S. Fischer-Verlag, Berlin 1917. Vgl. auch DE 8, 1917, 523.

<sup>183</sup> Grisar, 802.

<sup>184</sup> Überschrift eines Artikels in DE 8, 1917, 395 ff.

<sup>185</sup> Ebd. 226 f.; die Antwort von Sapper 395 ff.

<sup>186</sup> Ebd. 359 ff.

<sup>187</sup> Ebd. 404–411, 455–463.

<sup>188</sup> Vgl. Schian, ebd. 407 f.

<sup>189</sup> Das Vorwort v. Sept. 1916 verzeichnet als Ort Hamberge i. Holstein. Lehmann gab 1919 in der Reihe Klassiker der Religion (jetzt Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht) Bd. 14/15 „Meister Eckehart“ heraus.

der Herausgeber: „Luthers herrlicher Anlauf ist gescheitert. Gott aber arbeitet nicht durch Konfessionen, sondern durch Volksindividualitäten“ (3). Verlangt ist nicht mehr und nicht weniger als „eine Reformation noch gewaltigerer Art, als sie das 16. Jahrhundert uns geschenkt hat“, nämlich den „Aufbau eines Tempels, in dem die deutsche Frömmigkeit wohnt“ (1). Auch Lehmann will diese Deutsche Frömmigkeit, will das Deutschtum nicht vom Christentum lösen, denn zwischen beiden besteht eine tiefe Verwandtschaft, aber er will die deutschen Bestandteile dieser Frömmigkeit schärfer herausarbeiten (6 f.). Für ihn ist Deutsche Frömmigkeit „wesentlich theozentrisch“; das heißt aber: „Gott ist innerweltlich, sein Dasein immanent“. Das Zweite: „Gottesgrund und Seelengrund sind Ein Grund“, „so könnte man sie mit fast noch mehr Recht *anthropozentrisch* nennen“ – „die Menschen sind Teile, Atemzüge, Bewegungen Gottes“ (11). Das heißt wiederum: „An die Stelle des Christus für uns tritt der Christus in uns“, insofern „mag man von Selbsterlösung reden“ (13). Das jedenfalls ist nicht Luther – übrigens auch nicht Schleiermacher, der im Vorwort häufig genannt wird – und fast möchte man sagen, glücklicherweise und ehrlicherwise fehlt Luther in diesem Bande, der letztlich die Alternative bietet: Deutsch ohne Luther!<sup>189a</sup> War damit nicht eine tiefe Wahrheit über den wahren Luther ausgedrückt und zugleich der Sinn der Rede vom „deutschen“ Luther total infrage gestellt?

Arthur Drews knüpft in seinem Artikel zum Reformationsjubiläum „Die Stellung Jesu Christi in der deutschen Frömmigkeit“<sup>190</sup> an dieses Buch und das Geleitwort von Lehmann an. Er zieht die Konsequenz aus dessen mystischer Auffassung der deutschen Religion, wenn er sagt: „Nicht eher wird das große Werk der Reformation, das Luther nur erst begonnen hat, zu Ende geführt sein, als bis das religiöse Bewußtsein auch mit den letzten Resten eines irgendwie gearteten Geschichtsglaubens aufgeräumt hat. Die ‚deutsche‘ Religion wird entweder eine Religion ohne Christus sein oder sie wird überhaupt nicht sein“.<sup>191</sup>

### III. An den Wurzeln der „Lutherrenaissance“:

#### *Der theologische Luther*

1. Die deutsche theologische Wissenschaft war bis in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg so stark von der Historie geprägt, daß es nicht wundert, 1917 aus Anlaß des Jubiläums eine wahre Hochflut von vorwiegend *historischen*

<sup>189a</sup> Wie befremdlich das damals wirkte, zeigt etwa die ausführliche Kritik des Buches von Th. Riewerts in: Schlesw.-Holsteinisches Kirchenblatt 19, 1918, 57 ff., der neben dem Welt- und Seelengrund der Mystiker die „Feste Burg“ Luthers als Ausdruck deutscher Frömmigkeit vermißt, dort übrigens auch folgende Anmerkung: „Wie W. Lehmann uns mitteilt, wird in einem 2. Band seiner Sammlung Luther ausführlich vertreten sein“ (61)! Eine Entgegnung von Lehmann findet sich ebd. 84 ff.

<sup>190</sup> Die Tat 9/1, 1917, 240–253 (auch im Verlag Eugen Diederichs!).

<sup>191</sup> Ebd. 252; vgl. auch seinen „Bekennnisenwurf zu einer freien Religion“ ebd. 277 mit einem Credo, umfassend die drei Artikel Gott – Welt – Mensch!

*Veröffentlichungen* vorzufinden.<sup>192</sup> Nicht nur sind die einschlägigen Zeitschriften, etwa die „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ und das „Archiv für Reformationsgeschichte“ ganz dem Lutherjubiläum gewidmet, auch die Mitarbeiter der Weimarer Lutherausgabe etwa publizieren „Lutherstudien“ zur vierten Jahrhundertfeier der Reformation<sup>193</sup> und Gustav Kawerau erhält zum 70. Geburtstag 1917 eine Festschrift, die ebenfalls den gegebenen Anlaß wahrnimmt und „Studien zur Reformationsgeschichte“ zum Inhalt hat.<sup>194</sup> Es ist sozusagen selbstverständlich, daß auch die Geschichte des Reformationsfestes gründlich untersucht wird.<sup>195</sup> Wertvolle große Darstellungen und Untersuchungen werden zur Reformationsfeier fertiggestellt: z. B. O. Scheels „Luther“,<sup>196</sup> W. Friedensburgs „Geschichte der Universität Wittenberg“,<sup>197</sup> auch Paul Mestwerdts „Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio Moderna“, das nachgelassene Werk eines schon 1914 Gefallenen, wird von seinem Lehrer Hans v. Schubert bewußt an den „Eingang des Reformationsgedächtnisjahres“ gestellt.<sup>199</sup> Der Komplex der „Ursachen der Reformation“ wird erörtert (G. v. Below, K. Benrath, J. Haller),<sup>200</sup> mehrere Untersuchungen widmen sich der durch die katholische Forschung und durch die neuen Funde angeregten Fragen nach der Frühentwicklung Luthers (G. N. Bonwetsch, W. Braun, L. Cordier, Th. Neubauer, O. Scheel, H. v. Schubert);<sup>201</sup> vor allem erscheinen zahlreiche lokalgeschichtliche Darstellungen und Abhandlungen aus Anlaß des Jubiläums.<sup>202</sup> Das Thema Luther und der Krieg wird übrigens jetzt sehr viel zurückhaltender behandelt als in den ersten Jahren des Krieges.<sup>203</sup>

In der Mehrzahl dieser Veröffentlichungen spiegelt sich – wie in der populären Literatur – das starke Interesse der Zeit an der *Persönlichkeit Luthers*,

<sup>192</sup> Vgl. u. a. W. Köhler, der gegenwärtige Stand der Lutherforschung (ZKG 37, 1917, 1–60).

<sup>193</sup> Weimar 1917, Verlag H. Böhlau, Beiträge von P. Albrecht, G. Kawerau, O. Brenner, E. Thiele, J. Luther, W. Köhler, G. Buchwald, A. Freitag.

<sup>194</sup> Leipzig 1917. Beiträge von O. Scheel, G. Buchwald, P. Flemming, W. Friedensburg, F. Cohrs, K. Benrath, M. Schian, F. Rendtorff.

<sup>195</sup> G. Arndt, Das Reformationsjubelfest in vergangenen Jahrhunderten, Berlin 1917, Fr. Loofs, die Jahrhundertfeier der Reformation an den Universitäten Wittenberg und Halle 1617, 1717 und 1817 (SD aus Zeitschrift d. Vereins für KG d. Prov. Sachsen (ZVKGS) 1917), Magdeburg 1917. H. Stephan, Das ev. Jubelfest in der Vergangenheit (DE 8, 1917, 2–12). Vgl. auch ebd. 509 ff., 539 ff. (zu 1817 in Rom).

<sup>196</sup> Dazu weiter unten!

<sup>197</sup> Halle 1917.

<sup>198</sup> München 1917.

<sup>199</sup> Leipzig 1917 (Studien z. Kultur und Geschichte der Reformation (SKGR) II) hg. v. H. v. Schubert.

<sup>200</sup> Vgl. Grisar, 620.

<sup>201</sup> Vgl. Grisar, 620 f.

<sup>202</sup> Vgl. Grisar, 791 ff.

<sup>203</sup> Vgl. schon G. Kawerau, Luthers Gedanken über den Krieg (SVRG 124, 1916) – selbst nach Grisar (801) „eine ruhige Erörterung“! – vor allem aber Holls Aufsätze in Ges. Aufs. III, 147 ff. u. 302 ff. Interessant auch die Arbeit des (späteren) religiösen Sozialisten Paul Piechowski über „die Kriegspredigt von 1870/71“, Leipzig 1917.



am Menschen Luther, an seinen Eigenschaften und „Tugenden“. Das entspricht weithin dem Aufruf des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vom Dezember 1916 zum Jubiläumsjahr, in dem es zwar heißt: „Wir feiern das Gedächtnis der Reformation nicht, um Menschen zu verherrlichen, sondern um den Herrn zu preisen, der sie der Kirche geschenkt hat“, in dem aber doch von der „Reckengestalt Martin Luthers“ die Rede ist.<sup>204</sup> Wenn selbst der Theologieprofessor Hans von Schubert Luther sehr stark als politischen Held zeichnet und die theologisch-religiöse Komponente weithin vermissen läßt, kann man es dem Pfarrer nicht übelnehmen, wenn er sagt, Luther sei 1530 auf der Coburg eine „ganz göttliche Größe“, in ihm „tritt . . . der Deutsche als Auserwählter zum ersten Mal als der große Führer der Menschheit auf den Plan“.<sup>205</sup> Das primäre Interesse weiter kirchlicher Kreise an der Person Luthers zeigt doch auch das als Jubiläumsgabe der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz herausgebrachte Buch des Rostocker Lutheraners Wilhelm Walther über „Luthers Charakter“.<sup>206</sup> Darin wird gehandelt über Luthers Offenheit, Wahrhaftigkeit, Selbstlosigkeit, Demut, über sein Selbstbewußtsein, seinen Mut, Selbständigkeit, Optimismus, Leidenschaftlichkeit und sein Gemüt. Dieses gewiß in vielen Partien lesenswerte Buch wird von dem jesuitischen Rezensenten nicht zu Unrecht folgendermaßen charakterisiert: „Keine der Tugenden Luthers hat ein Maß“; „die vollzogene Kanonisation läßt alle Erwartungen weit hinter sich“.<sup>207</sup> Es gilt nicht nur für das „sog. Deutschtum Luthers“, sondern weit darüber hinaus, was Grisar zutreffend bemerkt: „Über den äußerlichen Vorzügen . . . Luthers wird die Religiosität vergessen, die man doch als die Hauptsache bei dem Gefeierten von Wittenberg ansehen mußte“.<sup>208</sup>

2. Dieses Urteil des katholischen Beobachters muß freilich gewisse Einschränkungen erfahren. Einmal sind es junge Leute, von der Jugendbewegung herkommend, die der Meinung sind, das Reformationsjubiläum müsse ohne patriotischen Lärm, dafür in einer dem innersten Wesen des Reformators angemessenen Weise, also v. a. durch Eingehen auf seine Rechtfertigungslehre begangen werden. Die DCSV (Deutsche Christliche Studentenvereinigung) bringt in ihrem Organ, der „Furche“, mehrere Beiträge von Erich Stange (\*1888);<sup>209</sup> das „sola fide“ und der „junge Luther“ werden in diesem Kreise entdeckt.<sup>210</sup>

<sup>204</sup> CCW 27, 1917, 40.

<sup>205</sup> A. Kirsch, Martin Luther, Leipzig 1917, 61.

<sup>206</sup> Leipzig 1917. Walther hatte seinen Beitrag zum Beginn des Weltkrieges überschrieben: „Deutschlands Schwert durch Luther geweiht“, Leipzig 1914.

<sup>207</sup> Grisar, 606.

<sup>208</sup> Grisar, 799.

<sup>209</sup> Z. B. Erich Stange, Auftakte zum Lutherjahr 1917 (Furche 8, 1917, 25 ff.); ders., Das Erlebnis der Reformation, 1917; ders., Luthers Weg zur Würde des Menschen, 1917.

<sup>210</sup> Nachweise bei K. Kupisch, Die deutschen Landeskirchen im 19. u. 20. Jh. (Die Kirche in ihrer Geschichte (KIG) Lfg. R 2), Göttingen 1956, 121, auch s. Buch „Studenten entdecken die Bibel“, Hamburg 1964.

Bemerkenswerter noch ist es, daß Grisars Meinung auch nicht zutrifft auf die sog. „*liberale Theologie*“<sup>211</sup> (von der er allerdings nichts Gutes erwartet, und an der er deshalb auch nichts Positives wahrzunehmen bereit ist).<sup>212</sup> Namhafte Vertreter dieser „liberalen“ Richtung distanzieren sich nicht nur entschieden von dem „deutschen“ Luther, sie entdecken zugleich den „theologischen“ Luther als den eigentlichen Luther. Es sind zwei Seiten ein und derselben Sache.

Die Frage ist nicht ganz leicht zu beantworten, warum die Loslösung vom „deutschen Luther“ bei den „Liberalen“ einsetzte und nicht bei den „Positiven“ (auch nicht den „Modern-Positiven“ wie R. Seeberg). Sicher ist dabei der national-konservative Grundzug der meisten dieser Männer mitentscheidend, andererseits wohl auch die Tatsache, daß im konfessionellen Lutherum das *theologische* Schwergewicht (und Interesse?) teilweise nicht so sehr bei „Luther“ als beim lutherischen „Bekenntnis“ lag. Jedenfalls kommen die höchsten Töne der Verehrung von Luthers *Person* aus den lutherischen Hochburgen Erlangen (H. Preuß)<sup>213</sup> und Rostock (W. Walther). Zwar kann Heinrich Böhmer in einem Vortrag gegen die Germanisierungsthese (Seebergs?) geschichtlich begründet zutreffend sagen: „Seine (Luthers) Reformation ist nicht zuletzt ein Protest gegen die aus dem germanischen Christentum stammende Verkehrung des Glaubens und der Lehre in die Institutionen und Rechtsanschauungen des Mittelalters“;<sup>214</sup> der fränkische Lutheraner Hans Lauerer kann sich gegen „die Rede vom deutschen Gott und vom deutschen Christentum“ wenden;<sup>215</sup> ein Mann wie Ludwig Ihmels kann in seinen Äußerungen zum Reformationsjubiläum dem wahren Luther ganz nahe sein<sup>216</sup> — eines bleibt erstaunlich: daß der stärkste Widerstand gegen eine Verfälschung Luthers nicht, wie man eigentlich erwarten sollte, bei den deutschen Lutheranern zu finden ist, sondern daß es die liberale Theologie war, die hier ein Problem sah, dazu klar Stellung nahm und eine Lösung fand. Diese Lösung bestand darin, daß sie 1917 eine entschiedene Abwendung vom „Menschen“ Luther (exemplarisch verdichtet in Gestalt des „deutschen“ Luther) vollzog und eine ebenso entschiedene Hinwendung zum theologischen, zum geistlichen Luther vornahm. In dieser Wendung ist m. E. der Beginn der sog. „Lutherrenaissance“ zu erblicken.

<sup>211</sup> Zu dem Komplex vgl. den Beitrag von H. J. Birkner „Liberale Theologie“: M. Schmidt u. G. Schwer (Hg.), *Kirchen und Liberalismus im 19. Jh.*, Göttingen 1876, 33–42.

<sup>212</sup> Vgl. nur Grisar, 592, 599 u. ö.

<sup>213</sup> Das gilt auch von dem Systematiker, R. H. Grützmaker, der „Luthers ewiges Evangelium“ und seine religionsgeschichtliche Eigenart untersucht (Reformationschriften), Leipzig 1917.

<sup>214</sup> AELKZ 50, 1917, 783 in einem Bericht über diesen Vortrag. Böhmer fährt bezeichnenderweise fort: „...er selbst (Luther) aber ein Beweis, daß es zu einer Verchristlichung des deutschen Volkstums gekommen ist“.

<sup>215</sup> Süddeutsche Monatshefte 15. Okt. 1917, 40.

<sup>216</sup> Vgl. etwa „Allein durch den Glauben“. Sechs Predigten. „Wie werde ich meines Heiles gewiß?“ (Reformationsschriften, hg. v. R. H. Grützmaker), Leipzig 1917.

3. In seinem Aufsatz über „Karl Holl und seine Schule“ ist Johannes Wallmann dem Begriff und den Anfängen der sog. „*Lutherrenaissance*“ nachgegangen.<sup>217</sup> Er ist dabei zu dem wichtigen Ergebnis gekommen, daß sich die Erneuerung der Lutherforschung, wie sie die Zeit seit dem Ersten Weltkrieg kennzeichnet, nicht einfach mit dem einen Namen „Holl“ verknüpfen läßt, wie es oftmals geschehen ist. Wallmann sagt: „Eine schärfere Differenzierung zwischen Holl und seiner Schule einerseits, der ‚Lutherrenaissance‘ andererseits, als heute in der Literatur üblich, dürfte wohl angebracht sein“.<sup>218</sup> Wallmann nennt mehrere Namen, wobei er sich auf Ausführungen von Heinrich Hermelink beruft.<sup>219</sup> Hermelink seinerseits spricht von Heinrich Boehmer, Walter Köhler, Otto Scheel und vor allem Karl Holl. Als Wurzeln bzw. Anstöße für die Bewegung nennt Hermelink die Auseinandersetzung mit der These von Troeltsch und die katholische Forschung über Luther (Denifle, Grisar), die vor allem zu einer Neubelebung des Problems des „Jungen Luther“ geführt hatte. Blickt man auf die Literatur des Jahres 1917, womit zugleich ein fester Datierungsansatz gegeben ist, so muß man im oben ausgeführten Sinne eine andere, entscheidende Komponente hinzufügen: den Protest gegen die Verkürzung und Verfälschung Luthers zum „Deutschen“ und das Bekenntnis zu Luther dem Theologen und dem Christen. In diesem Lichte wird sogleich das von Hermelink zuerst Genannte fraglich: die Auseinandersetzung mit Troeltsch erscheint mehr oder weniger als ein Spezifikum bei Karl Holl und dies vor allem in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg. 1917 jedenfalls sind Holl und Troeltsch in dem entscheidenden Punkte noch nicht allzu weit voneinander getrennt. Auch Troeltsch distanziert sich deutlich vom großen allgemeinen Thema, wenn er zu dem Deutschen in Luthers Wesen sagt: „Es war nicht die Hauptsache. Die Hauptsache war sein Evangelium, seine religiöse Predigt in ihrer Bedeutung für die Seele überhaupt und für die Gemeinschaft der Seelen, wo immer in aller Welt sie im Glauben und Aufblick zu dem Herrn der Kirche sich treffen und aus diesem Glauben die Welt der Sünde zu ertragen und zu überwinden wissen“.<sup>220</sup>

Vor allem aber muß jetzt ein Mann genannt werden, dessen Name merkwürdigerweise auch bei Hermelink fehlt, der mir aber für den geschilderten Umbruch des Jahres 1917 von bahnbrechender Bedeutung zu sein scheint, und das ist *Martin Rade*.<sup>221</sup> Martin Rade hat sich selbst als Theologe in der Nachfolge Martin Luthers verstanden.<sup>222</sup> Schon zum Jubiläum des Jahres 1883 hatte er ein dreibändiges Werk über Luther herausgebracht, das übri-

<sup>217</sup> ZThK, Beiheft 4, 1978, 1–33, bes. 2 f. Anm. 67.

<sup>218</sup> Ebd. 3.

<sup>219</sup> Das Christentum in der Menschheitsgeschichte III, 1955, 502 ff.

<sup>220</sup> E. Troeltsch, Ernste Gedanken zum Reformationsjubiläum (Deutscher Wille [Kunstwart] 31/1, 1917, 88). Zu Holl unten!

<sup>221</sup> Zu Rade vgl. das inhaltsreiche Buch von Joh. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, Stuttgart 1952, bes. 250 ff.

<sup>222</sup> Vgl. seine höchst aufschlußreichen autobiographischen Notizen anlässlich seiner Teilnahme an der lutherischen Jubiläumsfeier in Eisenach: ChW 31, 1917, 638 f.

gens 1917 noch zu haben war:<sup>223</sup> „Doktor Martin Luthers Leben, Taten und Meinungen. Auf Grund reichlicher Mitteilungen aus seinen Briefen und Schriften dem Volke erzählt“.<sup>224</sup> Jetzt, 1917, kam Rade mehr durch Zufall zu dem Auftrag, in der verbreiteten Reihe „Klassiker der Religion“ ein ähnliches Buch herauszubringen. Es erschien unter dem Titel „Luther in Worten aus seinen Werken“.<sup>225</sup> Schilderte eine gleichzeitige Lutherauswahl des Askanischen Verlages in Berlin Luther „als Vorkämpfer für deutsche Art und Zucht“,<sup>226</sup> so konnte Rade hier das ausführen, was er trotz Lobes zu dem Buche von Hans von Schubert angemerkt hatte, nämlich, daß „Luthers Schwerpunkt eben nicht in seiner deutschen Art und in seinem deutschen Empfinden oder gar Handeln lag, sondern schlechterdings in seinem Glauben, in seinem Christentum“.<sup>227</sup> Es ist denn auch höchst bezeichnend, daß nicht mehr „Luthers Leben, Taten und Meinungen“ den Inhalt des Buches bilden wie in dem frühen, fast ein Menschenalter zuvor. Luther wird vielmehr in einer 30-seitigen Einführung gezeichnet als „der Theologe des Glaubens“! Luther ist Klassiker, aber eben „Klassiker der Religion“! Man muß Luther nehmen als das, „was er sein sollte und wollte. Nicht als Anfänger und Vollender einer neuen Kultur, mag er für Bildung, Literatur, Kunst, Wissenschaft, Moral, Politik noch so viel bedeuten. Luther war Prediger des Wortes, war Professor der Gottesgelehrtheit, war *Theologe*. Weiter nichts, aber dieses ganz und vollkommen“.<sup>228</sup> Das ist deutlich, kategorisch, ja radikal und ist meines Erachtens nicht weniger als eine vorweggenommene ansatzweise Absage an einen „Kulturprotestantismus“ durch einen der führenden Männer des Liberalismus im Jahre 1917! Luther ist *nichts* als der „Theologe des Glaubens“<sup>229</sup>, die „Rechtfertigung aus dem Glauben“ ist das *allein* zu betonende Zentrum seiner gesamten Existenz – zu *diesem* Thema hat Rade auch noch eine besondere kleine Jubiläumsschrift veröffentlicht,<sup>230</sup> vor allem aber natürlich „seine“ Zeitschrift, die „Christliche Welt“ behutsam in diese Richtung gelenkt.

4. Was die Klarheit und Entschiedenheit der Position angeht, so erscheint mir Martin Rade 1917 großartig und singular. Der Sache nach aber stand er nicht allein, er faßt jedoch in eine scharfe These zusammen, was auch andere – nicht zuletzt seine Freunde von der „Christlichen Welt“ – erkannt und er-

<sup>223</sup> Vgl. ChW 31, 1917, 414 „Zum Lutherjahr. Noch ein geringer Rest vorhanden“; es handelt sich dabei aber um die Neuauflage von 1901.

<sup>224</sup> Neusalza i. S. 1883.

<sup>225</sup> Klassiker der Religion 10/11, Hutten Verlag, Berlin 1917. Es ist freilich bezeichnend, daß als Band 12/13 im selben Jahr ein Band über Desiderius Erasmus herauskam, betreut von W. Köhler.

<sup>226</sup> Grisar, 625.

<sup>227</sup> ChW 31, 1917, 753.

<sup>228</sup> A. a. O. XV.

<sup>229</sup> Dazu bes. XVIII. XXXIX, 111 ff.

<sup>230</sup> M. Rade, Luthers Rechtfertigungsglaube (SGV 81), Tübingen 1917. Als Sonderdruck aus der „Dorfkirche“ erschien auch noch ein Vortrag „Luther und die *communio sanctorum*“, Berlin 1917, Dt. Landbuchhdlg.

arbeitet hatten.<sup>231</sup> Auf einer Berliner Kreissynode vertritt beispielsweise der „liberale“ Pfarrer Frederkind mit Nachdruck folgende Leitsätze: „In den kirchlichen Gemeindefeiern soll die *religiöse* Bedeutung der Reformation in den Mittelpunkt gestellt werden.“ „Unter den Grundgedanken der reformatorischen Geistesbewegung ist es gerade die zentrale religiöse Idee, die *Rechtfertigung aus dem Glauben*, von der sich das modern religiöse Bewußtsein am meisten entfernt hat.“ „Die erneute Durchdringung des protestantischen Bewußtseins mit dem *religiösen* Wesensgehalt dieser Idee ist die wichtigste Aufgabe der evangelischen Kirche in Predigt, Unterricht und Seelsorge.“<sup>232</sup> Friedrich Loofs, der einst zu den Gründern der „Christlichen Welt“ gehört hatte, verfaßt als Jubiläumsgabe seine profunde Behandlung „Der articulus stantis et cadentis ecclesiae“,<sup>233</sup> etwas später warnt aus der Schweiz Paul Wernle in seiner noch immer nützlichen Einführung in Luthers Schriften: „... offen sei's gesagt, ein Unglück wär's für die Deutschen, wenn ihre Liebe zu Luther allzusehr nur dem deutschen Luther gelten sollte. Dieser Mann, so grunddeutsche Art er hat, gehört der universalen Geschichte des Christentums an und hat jedem ernsten und ehrlichen Menschenkind etwas zu sagen, so gut als sein Herr Jesus Christus, dessen Knecht er war. Glückliche, wem einmal in seinem Leben die rechte Lutherfreude aufgegangen ist, welchem Land und welcher Nation er angehören mag. Denn Lutherfreude, das heißt mehr als ein Personenkult mit dem Mann von Wittenberg, das heißt, recht verstanden, Freude an Gottes Herrlichkeit und Gnade, die auszurufen vor aller Welt Luther seit den Thesen als seinen Beruf empfand“.<sup>234</sup>

In diesem Zusammenhang ist nun endlich auch auf *Otto Scheel* hinzuweisen, dessen großes Werk „Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation“ 1917 mit dem zweiten Band einen gewissen Abschluß erreichte.<sup>235</sup> Scheel meinte schon 1915, im Vorwort zum ersten Band, im Blick auf das Reformationsjubiläum mit Nachdruck „an die übernationalen und überweltlichen Güter erinnern“ zu müssen, „die uns durch Martin Luther beschert wurden“.<sup>236</sup> Im Vorwort zum zweiten Band sagt er angesichts der Kriegssituation: „Daß wir im enger gewordenen Kreis der weltgeschichtlichen Tat

<sup>231</sup> Rades Haltung 1917 dürfte nicht zu verstehen sein ohne einen Blick auf die damalige Marburger Situation, d.h. ohne das Wirken Wilh. Herrmanns, Adolf Jülichers, auch Heinrich Boehmers (der von 1912–15 in Marburg war).

<sup>232</sup> CCW 27, 1917, 243 f. Zentral theologisch auch die Ratschläge Hermann Mulerts zur Gestaltung der Feier (Schlesw.-Holst. Kirchenblatt 18, 1917, 72 f.).

<sup>233</sup> Theol. Studien u. Kritiken 90, 1917, 323–420, zugleich erschienen als Programm der theol. Fak. Halle-Wittenberg zum 31. Okt. 1917.

<sup>234</sup> P. Wernle, Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformation, I. Luther, Tübingen 1918, VI f. (datiert von März 1918).

<sup>235</sup> Bd. 1, Auf der Schule u. Universität, Tübingen 1916 (erschieden Weihnachten 1915), XII, 309 S.; Bd. 2, Im Kloster Tübingen 1917, X, 458 S. (Bd. 1: 3. Aufl. 1921, VIII, 340 S. Bd. 2: 3. u. 4. Aufl. 1930, XII, 694 S.).

<sup>236</sup> 1, Tübingen 1916, VII.

Martin Luthers und der Reformation<sup>237</sup> gedenken müssen, brauchen wir nicht als inneren Verlust zu beklagen. Die Würde des Heiligen ist unabhängig von der Massigkeit des Aufgebots und dem Gepränge des Tages. Auch im stilleren und engeren Kreis können wir uns auf die geistlichen Güter der Reformation besinnen, die keine nationalen Schranken kennt und das Evangelium des Apostels der Heiden allen Völkern erkämpft hat!<sup>238</sup> So wie Scheel Rades Lutherbuch voll zugestimmt und energisch erklärt hatte: „Der Reformator . . . kann nicht als nationaler Held im herkömmlichen Sinn gefeiert werden“,<sup>239</sup> so hat umgekehrt Martin Rade das Erscheinen von „Scheels Luther, zweiter Band“<sup>240</sup> in der „Christlichen Welt“ als Bestätigung seiner Sicht freudig begrüßt. Es ist auch im höchsten Maße für ihn selbst aufschlußreich, wenn er hier bekennt: „Ich habe früher wohl mit anderen gesagt: Luther war kein Theologe, er war mehr. Als ich aber neulich für die ‚Klassiker der Religion‘ Luther herausgab, konnte ich meine Einführung in sein Geisteswerk nur unter der Überschrift geben: ‚Der Theologe des Glaubens‘. So sehe ich nun mit Genugtuung, wie Scheel, von der Sache getrieben, den *Theologen* Luther vollends unter uns aufrichtet, um dadurch zum tiefsten Verständnis seines Werkes und Wirkens zu helfen.“<sup>241</sup>

Im Umkreis dieser Männer und ihrer Intentionen, im Kontext ihrer Arbeiten muß nun auch *Karl Holl* gesehen werden – der Karl Holl von 1917, noch nicht der Karl Holl von 1921! Noch war er nicht der Mann des Lutherbuches von 1921, dessen überragende Bedeutung schlagartig klar wurde, sondern trotz großartiger Produktivität im Jahre 1917<sup>242</sup> – vielleicht gerade wegen seiner unübersehbaren Eigenständigkeit – eher im Verborgenen wirkend.<sup>243</sup> Noch gehörte er mehr oder weniger zur Gruppe der „liberalen“ Theologen; erst ein Jahr später, Ende Oktober 1918, fast genau mit dem Datum des Zusammenbruchs vollzieht er den Austritt aus dem Kreis der „Freunde der ‚Christlichen Welt‘“.<sup>244</sup> Noch teilt er ihre entscheidenden Grundanliegen:

<sup>237</sup> Vgl. zu diesem Thema: O. Scheel, die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation (Schwäb. Merkur 1917, Nr. 505, Schwäb. Kronik, Abendblatt). Auch H. v. Schubert (s.o. Anm. 163) u. Max Lenz (Preuß. Jahrbücher 170, 1917, 165 ff.) nahmen dazu Stellung.

<sup>238</sup> 2, Tübingen 1917, V f.

<sup>239</sup> DE 8, 1917, 420. Zum „deutschen“ Luther vgl. schon ebd. 167!

<sup>240</sup> So der Titel der umfangreichen Rezension in ChW 31, 1917, 855, 866 f, 872 f. Das folgende Zitat: 872. Auch die Fortsetzung ist lesenswert!

<sup>241</sup> Wenigstens in einer Anmerkung mag hier auch auf *Rudolf Otto* verwiesen werden, dessen Buch „Das Heilige“ (München 1917) damals ebenfalls als Reformationsgabe aufgefaßt wurde. Bei ihm ist Luther in keiner Weise „unser Hausfreund“ (so ein Buchtitel von Scheurlen 1917), nicht der Nahe, Vertraute, sondern Otto entdeckt an Luther das Geheimnisvolle, Schreckliche, „Ganz andere“ – und dies nicht zufällig gerade an Luthers „De servo arbitrio“, worauf Theodor Haering in seiner großen Rezension ausdrücklich hinweist (vgl. DE 8, 1917, 495 ff.).

<sup>242</sup> Vgl. s. Bibliographie in Ges. Aufs. III, 581, Nr. 68–79!

<sup>243</sup> Vgl. die höchst aufschlußreiche Besprechung seiner großen Reformationsrede durch M. Rade in ChW 32, 1918, 973.

<sup>244</sup> Doch hatte er schon 1915 mit dem Gedanken gespielt, vgl. Wallmann, 25 f.

„die dezidierte Absage an den deutschen Luther“<sup>245</sup> am Schluß seiner monumentalen Berliner Gedächtnisrede „Was verstand Luther unter Religion?“<sup>246</sup>, die in ihrem gesamten Duktus der tieferen Erfassung der Theologie Luthers dienen will.

Bestätigt und verschärft wird dieses Anliegen durch ein kleines Schriftchen seines frühen Schülers *Emanuel Hirsch*, der 1917 ein „Luther-Brevier“ herausbringt, in dem unter den Leitbegriffen „Von Gottesfurcht und Gottvertrauen“ Betrachtungen Martin Luthers gesammelt sind.<sup>247</sup> Schon der Titel zeigt an, daß der geistliche Luther zu uns sprechen soll. Fast noch schärfer als sein Lehrer Holl, der Luther als den Mann der „Gewissensreligion“ erfaßt, findet Hirsch die zentralen Gedanken Luthers in dem „Selbstgericht“ des Menschen vor Gott und Gottes Vergebung, in seinem „Rechtfertigungsglauben“ und in seinem „Christusglauben“.<sup>249</sup> In einer Anzeige dieses Buches schreibt Karl Holl: „... es wäre ein Jammer, es wäre ein unwiederbringlicher Schade, wenn das Gedächtnisjahr der Reformation uns nicht mehr eintrüge, als eine laute, rasch sich wieder verfliegende Begeisterung für Luther als den Freiheitskämpfer oder als den echt deutschen Mann. Das Ziel, das wir erreichen sollten, ist wirklich das von dem Verfasser ins Auge gefaßte, daß Luthers Frömmigkeit (!) bei uns wieder aufersteht. Denn sie bleibt das Tiefste, was seit Paulus auf dem Boden des Christentums hervorgebracht worden ist. Und man möchte hoffen, daß der Weltkrieg gerade für die Seiten von Luthers Glauben ein neues Verständnis eröffnet hätte, die der Mensch des 20. Jahrhunderts unter der Nachwirkung der Aufklärung meinte ablehnen zu müssen, für seine Auffassung von Sünde, Buße und Gnade.“<sup>250</sup>

Es muß auffallen, daß Karl Holl – schwächer als Rade und offensichtlich dem 19. Jahrhundert stärker verhaftet – von der „Religion“ und der „Frömmigkeit“ Luthers spricht und damit offensichtlich doch wiederum mehr den „Menschen“ Luther als seine „Theologie“ im Auge hat. Wenigstens die Frage soll gestellt werden, ob Ernst Wolf mit seiner Beobachtung nicht recht hat, „daß die deutsche Lutherrenaissance nach dem Weltkrieg, emporgetragen gewiß durch die drängende Fülle von Fragen und Ausweglosigkeiten, Wünschen und Programmen der Nachkriegssituation, aber auch substantiell weithin gerechtfertigt durch eine an beachtlichen Ergebnissen reiche Lutherforschung, aus ihrem apologetischen Eifer und ihrer lutheromanen Begeisterung hineintreibt in schwärmerische Auflösung und enthusiastische Zerstückelung des eben erst als große Aufgabe neu entdeckten Erbes“. Ernst Wolf spricht 1946 (!) in seiner scharfen Abrechnung mit der damals jüngst vergan-

<sup>245</sup> So Wallmann, 32.

<sup>246</sup> Berlin 1917. Abgedruckt in Ges. Aufs. I, 1–110.

<sup>247</sup> Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1917.

<sup>248</sup> V. a. Ges. Aufs. I, 35 ff.

<sup>249</sup> Hirsch a. a. O., 4 f. Freilich wird man eine unübersehbare Spannung wahrnehmen zwischen der „Einführung“ in dieses Büchlein und seinem „Anhang: Von Staat und Krieg“ (66 ff.)!

<sup>250</sup> DE 8, 1917, 224.

genen Lutherforschung von der Tragik dieser „ganzen oder teilweisen Abkehr von Luther im Namen Luthers.“<sup>251</sup> Die Frage kann hier nicht beantwortet, sie soll in unserem Rahmen nur abgewandelt und neu gestellt werden: Ist es so, daß wichtige Erkenntnisse des Jahres 1917 nach dem Kriege wieder vergessen worden sind? Und: Wie war es möglich, daß im „völkischen Aufbruch“ der Nachkriegszeit der „deutsche“ Luther über den „Theologen“ weithin den Sieg davontragen konnte? Man wird diese Fragen nicht zureichend beantworten können, ohne zu sehen, daß die Wege Rades und Holls nicht nur theologisch, sondern auch *politisch* weit auseinanderführten.<sup>252</sup>

#### IV. Ein katholischer Zugang zum Verständnis der Reformation:

##### *Der religiöse Luther*

1. Will man die Situation zwischen Katholiken und Protestanten im Deutschland des Jahres 1917 erfassen, so muß man zunächst von dem sog. „Burgfrieden“ ausgehen, der auch zwischen den Konfessionen zu Kriegsbeginn ausgerufen worden war. In seiner Thronrede bei der Eröffnung des Reichstages hatte Kaiser Wilhelm II. am 4. August 1914 gesagt: „Ich kenne keine Parteien, keine Ständes- und Religionsunterschiede, ich kenne nur noch Deutsche“.<sup>253</sup> Trotz wiederholter kleinerer Zwischenfälle und Streitpunkte versuchten beide Konfessionen, diesen „Burgfrieden“ im Innern des bedrohten Vaterlandes einzuhalten. „Besondere Hervorhebung verdient, daß der Evangelische Bund, der die Abwehr nach der katholischen Seite hin zu seinen eigentlichen Aufgaben zählt, alsbald bei Beginn des Krieges seine Arbeit völlig umgestaltete; er stellte sich ganz in den Dienst vaterländischer und kirchlicher Hilfsarbeit“.<sup>254</sup> In einer eigenen Veröffentlichung legte er 1916 einen Bericht über diese seine „Kriegsarbeit“ vor<sup>255</sup> und betonte: „Die Bundesleitung und die Bundesführer haben im Jahre 1916 alles getan, um diesen Frieden unter den Konfessionen gewissenhaft zu wahren“.<sup>256</sup> Auf der anderen Seite schrieben sich die Katholiken „einen guten Teil des Verdienstes“ daran zu, „wenn der konfessionelle Burgfrieden unter solcher Belastungspro-

<sup>251</sup> Luthers Erbe? In: Peregrinatio II, München 1965, 66.

<sup>252</sup> Material zu diesem Komplex bietet G. Brakelmann in seinem Buch „Der deutsche Protestantismus im Epochenjahr 1917“ (Politik u. Kirche 1), Witten 1974, auch der Folgeband: M. Greschat „Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr 1918–19“ (Politik u. Kirche 2), Witten 1974.

Aufschlußreich ist es, daß mit dem Reformationsgedächtnis 1917 die Frage nach dem Frieden bzw. dem „Pazifismus“ verknüpft ist. Vgl. Kirchl. Jahrbuch (KJ) 45, 1918, 486 f.: Friedenserklärung evangelischer Pfarrer (Auer, Nithack-Stahn, Pleß, Rittelmeyer, Wieland samt 16 Unterschriften) und die Gegenerklärung vom 31. Okt. (Braun, von der Heydt, Mann, Philipps samt 160 Unterschriften).

<sup>253</sup> Bei Schian, Ev. Kirche im Weltkrieg II, 1925, 28; zum Burgfrieden ebd. 32 ff.

<sup>254</sup> Schian, 35.

<sup>255</sup> Otto Everling, Die Kriegsarbeit des EB (Volksschriften zum großen Krieg 100).

<sup>256</sup> Vorstandsblatt 1917, 197 u. Schian, 35.



be (= gemeint ist das Reformationsjubiläum 1917) nicht völlig zusammenbrach“.<sup>257</sup> Daß die Aufrechterhaltung des Burgfriedens „je länger desto mehr schweren Belastungsproben ausgesetzt war“<sup>258</sup> zeigen die Anstrengungen, die man schon 1916 unternahm, um ihn zu befestigen.<sup>259</sup> Das Jahr 1917 spitzte die Lage weiter zu. Man könnte abgekürzt sagen, die konfessionelle Situation des Jahres 1917 ist gekennzeichnet durch wachsendes katholisches und abnehmendes protestantisches Selbstbewußtsein. Es ist keine Frage, daß Papstwechsel und Krieg der katholischen Seite eine gewisse Entlastung gebracht hatten, besonders im Blick auf die Modernismuskrise, die Deutschland und Frankreich in ähnlicher Weise erregt hatte. Bei aller schlimmen nationalistischen Polarisierung zwischen deutschem und französischem Katholizismus<sup>260</sup> brachte der Krieg doch im Innern klarere Verhältnisse. Sowohl der französische als auch der deutsche Katholizismus gliederte sich problemlos der großen patriotischen Sache ein: auf beiden Seiten waren Priester und Ordensleute als Frontsoldaten zu finden.<sup>261</sup> Ohne diesen Hintergrund ist es nicht zu verstehen, daß sowohl in Frankreich als auch in Deutschland sich die Lage zwischen Staat und katholischer Kirche entspannte. In Deutschland führte das am 19. April 1917 zur vollständigen Aufhebung der Reste des Jesuitengesetzes von 1872, d. h. das Verbot des Jesuitenordens wurde gänzlich zurückgenommen. Von evangelischer Seite wurde das weithin als ausgesprochene innere Niederlage empfunden.<sup>262</sup> Außenpolitisch wurde der Vatikan aktiv. Der neue Papst Benedikt XV.<sup>263</sup> war weithin unbelastet von den Problemen seines Vorgängers und konnte gerade im Jahre 1917 seine weltweit beachteten Friedensaktionen intensivieren und sich der kriegführenden Welt als Schiedsperson darstellen.<sup>264</sup> Von evangelischer Seite wurden diese Aktivitäten mit äußerstem Argwohn beobachtet, zumal der Papst (z. B. bei Kardinalernennungen) eine gewisse Vorliebe für Frankreich nicht verbergen konnte.<sup>265</sup> Eine gewisse Schockwirkung löste es aus, als sich gerade zum 400-jährigen Reformationsjubiläum die innenpolitische Lage so verschärfte, daß der bewußt evangelische Reichskanzler Georg Michaelis (1857–1936)<sup>266</sup> ausgerechnet am Tage des Jubiläums, also am 31. Oktober 1917, dem Kaiser sein Rücktrittsgesuch einreichte. Sein Nachfolger wurde der Zentrumsman-

<sup>257</sup> A. Krose, Kirchl. Handbuch (KH) 7, 1917/18, Freiburg 1918, 69.

<sup>258</sup> So schon Kirchl. Handbuch (KH) 6, 1916/17, 110.

<sup>259</sup> Vgl. den Sammelband von Fr. Thimme (Hg.), Vom inneren Frieden des deutschen Volkes. Ein Buch gegenseitigen Verstehens und Vertrauens, Leipzig 1916.

<sup>260</sup> Einen Einblick bietet H. Schroers, Deutscher und französischer Katholizismus in den letzten Jahrzehnten, Freiburg 1917.

<sup>261</sup> Auf deutscher Seite war etwa der Jesuit Friedrich Muckermann. Vgl. seine Lebenserinnerungen „Im Kampf zwischen zwei Epochen“ (VKZG. Q15), Mainz 1974.

<sup>262</sup> Einige Stimmen bei Schian II, 33.

<sup>263</sup> Zuletzt über ihn zusammenfassend G. Schwaiger (TRE 5, 1980, 533 ff.).

<sup>264</sup> Vgl. A. Stricker (Hg.), die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden, Freiburg 1917.

<sup>265</sup> Vgl. J. Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit III, 1936, 227.

<sup>266</sup> Vgl. v. a. seine Autobiographie „Für Staat und Volk“, 1922.

Graf Hertling, nicht nur als Kanzler des Reiches, sondern auch als Ministerpräsident von Preußen. Dieser Kanzlerwechsel war nicht nur ein weithin sichtbares Symbol, er war ein unübersehbares politisches Faktum und bedeutete nicht weniger als das Ende der protestantischen Reichsherrlichkeit.<sup>267</sup> Selbst bei einem Mann wie Otto Baumgarten spricht sich die tiefe Sorge aus „um ein immer stärkeres Anwachsen des Katholizismus und seines Einflusses auf unsere Geschicke“.<sup>268</sup> Größte Bestürzung wird erkennbar aus einer Notiz Schians anlässlich dieses Ereignisses.<sup>269</sup> Es war wie ein Abschied, wie ein schmerzliches Vorzeichen des unglücklichen Kriegsausganges. Der Katholizismus als führende Macht innerhalb und außerhalb Deutschlands! Kein Wunder, daß auf evangelischer Seite die schlimmsten Befürchtungen laut wurden. So äußerte Hermann Kremers, einer der führenden Männer des Evangelischen Bundes – wegen des „Burgfriedens“ wurden seine Ausführungen nur „vertraulich! Als Handschrift gedruckt“ – seine Sorge über „Die Einkreisung des deutschen Protestantismus“.<sup>270</sup> Die erpreßte Zulassung der Jesuiten sei „die schwerste Niederlage, welche der deutsche Protestantismus seit den Tagen der Gegenreformation erlitten hat“,<sup>271</sup> die deutsche Zentrums- und -presse trage „die Hauptschuld, daß nun der Burgfriede der Parteien gebrochen ist und im sturmumtobten deutschen Hause die heftigsten Macht- und Interessenkämpfe toben“.<sup>272</sup>

2. Man hat auch neuerdings davon gesprochen, daß der Burgfriede im Juli 1917 gescheitert sei,<sup>273</sup> doch scheint mir nach einem Blick auf *die katholische Haltung angesichts des Reformationsjubiläums* diese Meinung nicht allgemein zuzutreffen, sondern allenfalls für den politischen Sektor im engeren Sinne zu gelten. Zwar hatte es zu Beginn des Jahres erregte Auseinandersetzungen gegeben über den Aufruf des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses zum Reformationsjubiläum (vom Dezember 1916),<sup>274</sup> doch war schon hier die katholische Seite unterschiedlicher Meinung gewesen.<sup>275</sup> Das eigentliche Jubiläum ging ohne Zwischenfälle vorüber. Die Katholiken haben in der Tat gegenüber der Flut der Jubiläumsliteratur „eine würdige Zurückhaltung beobachtet“ und „ohne Gegenschriften über Luther im Interesse des Friedens zur Kriegszeit geschwiegen“ wie Grisar zutreffend bemerkt.<sup>276</sup> Es war sogar durchgesickert, Papst Benedikt XV. habe dem Reichskanzler ver-

<sup>267</sup> Dem widerspricht es nicht, daß sich die katholische Seite hier eher als Konkursverwalter mißbraucht sah.

<sup>268</sup> O. Baumgarten, *Meine Lebensgeschichte*, Tübingen 1929, 301. Vgl. auch 309 ff.

<sup>269</sup> DE 8, 1917, 574.

<sup>270</sup> Bonn 1917.

<sup>271</sup> Ebd. 14.

<sup>272</sup> Ebd. 5.

<sup>273</sup> G. Mehnert, *Evangel. Kirche und Politik 1917–1919* (Beiträge z. Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, 16), Düsseldorf 1959, 31.

<sup>274</sup> Der Text findet sich in der ChW 27, 1917, 40.

<sup>275</sup> Protestiert hatte die Augsburgische Postzeitung Nr. 48 v. 30. 1. 1917. Dagegen u. a. Kölner Volkszeitung Nr. 100 v. 5. 2. 1917 (vgl. DE 8, 1917, 136 ff.).

<sup>276</sup> Grisar, 810.

traulich mitteilen lassen, daß die Reformationsfeier unter bestimmten Voraussetzungen von katholischer Seite nicht gestört werden würde.<sup>277</sup> Die Berichte aus konfessionell gemischten Gegenden bestätigen das. So feierte z. B. Würzburg ohne Mißtöne, wie schon kurz vorher das katholische Gedächtnis des gegenreformatorischen Bischofs Julius Echter von Mespelbrunn;<sup>278</sup> teilweise fanden sich in Bayern unter den Gästen „nicht wenige Katholiken“.<sup>279</sup> Es gab also keine größeren Schwierigkeiten, denn „die Empfindung dafür, daß der evangelische Volksteil sein gutes Recht habe, seinen Luther zu feiern, war doch in breiten Schichten des Katholizismus zu lebendig“.<sup>280</sup> Es gab vielmehr freundliche Worte, etwa aus dem Munde des treuerzigen Peter Rosegger (1843–1918), der in einem kurzen Jubiläumswort „Kirchlicher Friede!“ folgendes sagen konnte: „Es ist mehr als Freude, es ist Glücksempfindung, zu beobachten, wie rücksichtsvoll die Konfessionen jetzt einander begegnen, wie einig und treu sie zusammenhalten . . . Nicht wahr, das wird so bleiben auch im künftigen Frieden?“<sup>281</sup> Die Linzer „Theologisch-Praktische Quartalsschrift“ machte unter Berufung auf eine versöhnliche katholische Stimme aus dem Jahre 1817 – eine Äußerung des späteren Kölner Erzbischofs Klemens-August zu Droste-Vischering! – sogar den Vorschlag, eine eigene Lutherfeier abzuhalten!<sup>282</sup>

Die katholische Seite verfolgte jedoch das Lutherjubiläum mit Aufmerksamkeit; da es im wesentlichen ein „literarisches“ Jubiläum war, schlug sich das in zahlreichen Rezensionen und Sammelbesprechungen nieder.<sup>283</sup> Mit Abstand die bedeutendste und kompetenteste, aber auch argwöhnischste und bissigste ist der schon mehrfach herangezogene Literaturbericht von Hartmann Grisar SJ „Die Literatur des Lutherjubiläums 1917, ein Bild des heutigen Protestantismus“ in der Zeitschrift für Katholische Theologie 1918.<sup>284</sup> Grisar hat den damals gesammelten Stoff später zu einem eigenen Buch verarbeitet,<sup>285</sup> nachdem er vorher noch dem Gedächtnis von Worms 1921 eine selbständige Veröffentlichung gewidmet hatte,<sup>286</sup> nicht ohne die Jahrhundertfeste der Reformation zum Schluß mit gewissem Hohn (und nicht ohne Recht) als „eine Schaustellung des Abfalles von Luther“ zu schildern.<sup>287</sup>

<sup>277</sup> Vorstandsblatt des Evangelischen Bundes 1917, 238 (b. Schian, 34).

<sup>278</sup> H. Beck, Die Feier des Reformationsjubiläums 1917 in der protestantischen Kirche Bayerns d. d. Rh. Nürnberg 1918, 37.

<sup>279</sup> Ebd. 39.

<sup>280</sup> So Schian, DE 8, 1917, 571.

<sup>281</sup> Deutscher Wille (Kunstwart) 31/1, 1917, 104.

<sup>282</sup> Berichtet in CCW 27, 1917, 303.

<sup>283</sup> Z. B. von Domdekan Dr. Kiefl – Regensburg in: Köln. Volkszeitung Nr. 176 v. 3. 3. 1918.

<sup>284</sup> ZKTh 42, 1918, 591–628, 785–814.

<sup>285</sup> H. Grisar, Der deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart, Augsburg 1924.

<sup>286</sup> H. Grisar, Luther zu Worms und die jüngsten drei Jahrhundertfeste der Reformation (Luther-Studien (LuthSt) [= Heft 1]), Freiburg 1921.

<sup>287</sup> Ebd. 75–82.

Der vorherrschende Tenor in der Beurteilung der Jubiläumsliteratur ist ohne Zweifel *Ablehnung*, *Zurückweisung*, *Distanz*. Man ärgert sich über die Massenhaftigkeit der Produktion, die den Katholiken unter den Umständen des Krieges wohl so kaum möglich gewesen wäre, und stellt mit Unmut fest: „Stellenweise wurden unsere katholischen Leute in den Schützengräben, hinter der Front und in Lazaretten mit solcher unwillkommenen Ware wiederholt überschüttet“.<sup>288</sup> „Wie würde sich der Luthereifer erst in der Presse entladen haben“ – sagt Grisar – „und zu welchen Ausschreitungen gegen die Katholiken wäre es gekommen, wenn nicht der Weltkrieg zuletzt doch für die Agitation eine Lähmung gewesen wäre“.<sup>289</sup> Selbstverständliche Ablehnung erfährt die populäre Lutherliteratur. Von wenigen Ausnahmen (etwa Harnack) abgesehen, findet das Kirchliche Handbuch doch in der neuen Lutherliteratur „einen wahren Tiefstand historischer und theologischer Wissenschaft“. „Eine Menge der gewöhnlichen Autoren, Pfarrer, Schulmänner und Belletristiker, die das Wort ergriffen haben, waten noch förmlich in den Wassern der Fabelerzählungen über Luther . . . Das Fest wird in dieser Hinsicht und auch in mancher anderen Beziehung ein trauriger Denkstein der Unwissenheit und Zurückgebliebenheit eines großen Teils unserer protestantischen Zeitgenossen sein“.<sup>290</sup> Vehemente Ablehnung erfährt vor allem der „deutsche Luther“, der etwa von Hans von Schubert, freilich in höchst verschwommener Weise („Der Weg deutscher Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit“, wofür Luther in Worms Vorbild war),<sup>291</sup> aber doch auch – gleichsam als ultima ratio – von Martin Rade<sup>292</sup> als gemeinsame Plattform der Verständigung angeboten wird. Man rügt den „falschen Versöhnungston“, etwa im „Gesundbrunnen“ des Dürerbundes, wo es heißt: „Sollten wir nicht, auch wenn der *Reformator* Luther entgegen ist, den *Deutschen* Luther miteinander ehren und lieben können?“<sup>293</sup> man legt energisch „Verwahrung“ ein gegen die weitverbreitete „Gleichsetzung deutschen und protestantischen Wesens und Geistes“<sup>294</sup> und reagiert überhaupt höchst empfindlich gegen den Exklusivgebrauch des „Deutschen“ für Luther und den Protestantismus, der schon in zahlreichen Buchtiteln auftaucht.<sup>295</sup> Die Kölnische Volkszeitung wendet sich in Nr. 851 in einem eigenen Beitrag „Das Reformationsjubiläum und das deutsche Volk“ gegen die „naiven Ansprüche“, den 31. Oktober als nationalen Ehrentag zu begehen und schreibt: „Dann *müssen* die Millionen

<sup>288</sup> Grisar, 808.

<sup>289</sup> Grisar, 786.

<sup>290</sup> Krose, Kirchl. Handbuch (KH) 7, 1917/18, 70 f.

<sup>291</sup> H. v. Schubert, Luther und seine lieben Deutschen, 1917, 179.

<sup>292</sup> M. Rade, vgl. CCW 27, 1917, 318 f.

<sup>293</sup> Grisar, 807.

<sup>294</sup> Krose, Kirchl. Handbuch (KH) 6, 1916/17, 110 f.

<sup>295</sup> Vgl. Grisar 605, 607, 608, 611 f., 793 zu liturg. Texten f. Reformationsfeiern in: Arper-Zillessen, Evang. Kirchenbuch 1917<sup>2</sup>: „Gewissen, Verantwortungsgefühl, deutscher Sinn wurde den Katholiken selten so feierlich und salbungsvoll abgesprochen wie in diesen Texten für Altartisch oder Kanzel“!

deutscher Katholiken daran erinnern, daß auch sie noch da sind, nicht herausfordernd, nicht verletzend und schmähend, aber in ganz entschiedener Betonung der Tatsache, daß die Begriffe Deutschtum und Protestantismus einander nicht decken.<sup>296</sup>

Erstaunlicher ist, daß man die Neuansätze in der Lutherforschung, die Besinnung auf den theologischen Luther, auf katholischer Seite schlechthin nicht zur Kenntnis nimmt. Bei Grisar, der zum Teil recht schulmeisterlich von oben herab redet, zeigen nicht nur die Erzeugnisse der liberalen Theologie, daß man „auf den Wegen modernen Unglaubens vorwärtsschreitet“,<sup>297</sup> Karl Holl wird lediglich mehrfach „Unkenntnis des Katholischen“ bescheinigt,<sup>298</sup> Seeberg „drückende Verschwommenheit“,<sup>299</sup> Paul Wernle erscheint nur als der „ungläubige Baseler Theologieprofessor“,<sup>300</sup> Otto Scheels große Darstellung der Anfänge Luthers als „ziemlich umständlich“.<sup>301</sup> „Schon im ersten Band wuchert neben der äußerst schwerfälligen, oft durch Kleinlichkeit gequälten Darstellung die Polemik und eine ausschweifende, oft rabulistische Textkritik in den Noten.“<sup>302</sup> Das ist schlechthin ungerecht und blind gegenüber einer großen wissenschaftlichen Leistung.

Wohlwollend beobachtet und sorgfältig registriert werden dagegen kritische Stimmen über Luther und sein Werk aus dem evangelischen Raum, überhaupt Stimmen protestantischer Selbstkritik,<sup>303</sup> dann vor allem auch solche Äußerungen, die eine Rückkehr zur katholischen Kirche erhoffen lassen: die Sehnsucht eines Dresdener Pfarrers nach einer neuen Reformation;<sup>304</sup> Friedrich Parperts Ruf nach einem „evangelischen Mönchtum“ als Beitrag zur Reform der evangelischen Kirche der Gegenwart;<sup>305</sup> des schleswig-holsteinischen Pfarrers H. Hansen 95 Thesen mit ihrer z. T. ausgesprochen katholischierenden Tendenz.<sup>306</sup> Besonders gewürdigt wird der Lausitzer Pfarrer Alexander Löwentraut mit seiner Schrift „Eine heilige allgemeine Kirche“, in der er anknüpfend an das Lebenswerk der Breslauer Domherren Seltmann († 1912) sich in Wiederaufnahme des Reunionsgedankens der katholischen Kirche stark annähert.<sup>307</sup>

<sup>296</sup> In CCW 27, 1917, 382. Ähnlich Grisar, 798: „Diese Sache (= das Deutsche) ist aber eine streng gemeinsame für Katholiken und Protestanten“.

<sup>297</sup> Grisar, 592.

<sup>298</sup> Grisar, 594. 600.

<sup>299</sup> Grisar, 595 f.: „Man wird beim Studium des Werkes lebhaft inne, wie auf dem Fruchtboden des Luthertums der Unglaube entstand“!

<sup>300</sup> Grisar, 599.

<sup>301</sup> Grisar, 598 u. 617!

<sup>302</sup> Grisar, 621.

<sup>303</sup> Krose, Kirchl. Handbuch (KH) 7, 1917/18, 69 f. Z. B. Kaftan!

<sup>304</sup> Grisar, 619.

<sup>305</sup> Leipzig 1916; vgl. Grisar 797 f.

<sup>306</sup> Lateinisch und deutsch erschienen unter dem Titel „Stimuli et Clavi“, Altona (o. J.), auch Schlew.-Holst.-Lauenb. Schulbatt 1916, Nr. 24/25. Vgl. Grisar, 596 ff. Teilweise abgedruckt von M. Reichmann in: StdZ 95, 1918, 200–204.

<sup>307</sup> Leipzig 1917. Dazu vgl. Reichmann in: StdZ 94, 1917/18, 636 ff.; Grisar, 598; Krose, Kirchl. Handbuch (KH) 7, 1917/18, 70.

3. Das Bild wäre jedoch nicht vollständig ohne einen Blick auf den *Ansatz zu einem neuen katholischen Lutherverständnis*, wie es sich bei dem früheren Würzburger Dogmatiker (bis 1911), damaligen Domdekan in Regensburg, *Franz Xaver Kiefl* (1869–1926) findet.<sup>308</sup> Nicht umsonst wird diese Stimme in Karl Muths katholischer Kulturzeitschrift „Hochland“ vernehmbar. Es handelt sich um Kiefls berühmt gewordenen Jubiläumsaufsatz „Martin Luthers religiöse Psyche“ im Oktoberheft 1917.<sup>309</sup> Der Beitrag hat längst die Beachtung gefunden, die er als Markstein innerhalb der katholischen Lutherforschung verdient und ist in entsprechendem Zusammenhang auch mehrfach besprochen worde.<sup>310</sup> Beyna hat recht: „In Franz Xaver Kiefl macht sich ein Katholik in bemerkenswerter Weise von Vorurteilen frei und sucht ehrlich fragend nach einem Verständnis für Luther.“ Sein Beitrag ist deshalb eine „auch heute noch wichtige Vorstufe zur gegenwärtigen katholischen Beschäftigung mit dem Wittenberger Reformator“.<sup>311</sup>

Seit seinem monumentalen dreibändigen Werk über Luther (1911/12) war der Jesuit Hartmann Grisar der unbestrittene Meister der katholischen Lutherforschung. Man spürt es dem Aufsatz von Kiefl noch an, wie schwer es war, den entscheidenden Schritt über Grisar hinaus zu tun. Manches Mißverständene und Mißverständliche deutet auf die große Autorität dieses Mannes, so wenn Kiefl auf Grisar zurückgreift „zur Erklärung eines so abnormen, krankhaft-stürmischen und ungeheuer erregten Innenlebens“ bei Luther (11). Aufs ganze gesehen aber herrscht tiefes Verständnis vor. Es ist wohl der mehrfach zitierte Joh. Adam Möhler gewesen,<sup>312</sup> der ihm dazu verholfen hat, bei Martin Luther den unzweideutigen Primat des Religiösen wahrzunehmen. Luthers Ausgangspunkt war in allen entscheidenden Punkten „ein wahrhaft religiöser“ (13). Die neuere Forschung habe gezeigt, daß gerade im Vergleich mit Zwingli und Calvin bei Luther „die religiöse Idee verhältnismäßig am reinsten auftritt“ (8). Luther geht von einem „berechtigten religiösen Grundgedanken“ aus, aber er treibt ihn auf die Spitze, über-

<sup>308</sup> Kiefls Haltung ist sicher nicht ganz zu verstehen ohne die Arbeit des früheren Würzburger Kollegen *Seb. Merkle*, obwohl sich dieser 1917 über Luther nicht äußert, sondern über Julius Echter! Vgl. jedoch mehrere Beiträge seit 1904, in seiner Bibliographie die Nummern 49, 52, 73, 107, 119, 159 (*Seb. Merkle, Ausgewählte Reden und Aufsätze*, hg. v. Theob. Freudenberger, Würzburg 1965, 118 ff.). Merkle's bekannter Aufsatz „Gutes an Luther und Übles an seinen Tadeln“ (ebd. 236 ff.) ist von 1929. Wie weit als geistiger Hintergrund Kiefls auch Herman Schell zu denken ist, müßte noch untersucht werden.

<sup>309</sup> *Hochland* XV/1, 1917/18, 7–28 (wonach ich zitiere). Erweiterter Abdruck in: *Kath. Weltanschauung und mod. Denken*, Ges. Essays, Regensburg 1922/23, 17–38.

<sup>310</sup> H. Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Heidelberg 1955, 107 ff. – R. Stauffer, *Die Entdeckung Luthers im Katholizismus* (Theol. Studien 96), Zürich 1968, 42 ff. – W. Beyna, *Das moderne katholische Lutherbild*, Essen 1969, 61 ff., 84 f. – M. Schmidt, *Das röm.-kath. Lutherbild von Ign. Döllinger bis Otto H. Pesch* (Blätter f. Pfälz. KG [BPfKG] 42, 1975, 203 f. = *Eberburg-Hefte* 9, 1975, 41 f.).

<sup>311</sup> Beyna, 62.

<sup>312</sup> Kiefl hat auch Möhlers Symbolik herausgegeben, 11.–12. Aufl., 1924.

treibt ihn (9, 15). Das heißt, „daß er an Stelle der Allwirksamkeit Gottes die *Alleinwirksamkeit* Gottes setzte und diesen Begriff zum Angelpunkt seiner ganzen religiösen Vorstellungswelt machte“ (10). Von daher kommt Kiefl zu einer tief eindringenden theologischen Erfassung Luthers als einer überwältigenden religiösen Persönlichkeit, was in einem großartigen Vergleich mit Erasmus kulminiert (20 ff.). Man könnte sagen: wie Erasmus packt auch Kiefl Luther am tiefsten Punkt an, stellt sich allerdings nicht neben den Humanisten, sondern verteidigt das Tridentinum als Retter „jeder Kultur, in ihrer tiefsten religiösen Wurzel“ (23). Luther schneidet letztlich „die Möglichkeit einer Kirche“ (anders als Paulus, Augustinus und Thomas) durch seine völlige Verneinung der menschlichen Freiheit ab (20), deshalb war „nicht eine Reformation der bestehenden Kirche . . . Luthers Werk . . ., sondern der Versuch eines völligen Neubaus“ (9). Dennoch kann Kiefl von Luther für seine Zeit Erstaunliches sagen: „Die Vorsehung (hat) durch ihn die Kirche in ihrem innersten Heiligtum gereinigt von den verführerischen Reizen der Renaissancekultur . . . Luther war das mächtige Werkzeug der Vorsehung in diesem Reinigungswerke“ (9). In der Tat gilt die Feststellung von Richard Stauffer: Kiefl „brach mit den Auffassungen Denifles und Grisars; in seinen Schlußfolgerungen bahnte er bereits den Weg für die Arbeiten von Lortz und Hessen“.<sup>313</sup>

4. Doch muß noch mehr gesagt werden: Der Aufsatz Kiefls ist nicht nur ein Markstein innerhalb der katholischen Lutherforschung; Kiefl faßt auch die Möglichkeit echter Versöhnung und *Verständigung der Konfessionen* ins Auge. Während Grisar bei aller Uneinigkeit der Protestanten untereinander „die entschlossene Einigkeit . . . in der Frontstellung gegen den Katholizismus“ konstatieren zu können meint<sup>314</sup> und zu dem Ergebnis kommt: „Die Jubelfeier von 1917 hat durch die angehäuften Lutherschriften den Damm zwischen den getrennten Brüdern und uns gewaltig erhöht“,<sup>315</sup> kann Kiefl das genaue Gegenteil aussagen: „Das vierte Reformationsjubiläum bringt eine gewaltige Entspannung des Kampfes, soweit der Gegensatz zur katholischen Kirche in Betracht kommt“.<sup>316</sup> Von Grisar unterscheidet ihn auch die hohe Schätzung der Arbeit evangelischer liberaler Theologie, etwa Harnacks<sup>317</sup> und anderer, die „unser deutsches Vaterland dem konfessionellen Frieden unendlich nähergebracht hat als die ältere orthodoxe Polemik, die im Katholizismus nur Babylon und Antichrist erblickte“.<sup>318</sup> Zwar findet schließlich auch Grisar am Schluß seiner Ausführungen noch ein Wort über Eintracht und Zusammenwirken zum Besten der Gesellschaft,<sup>319</sup> doch wirkt es

<sup>313</sup> Stauffer, 42.

<sup>314</sup> Grisar, 804.

<sup>315</sup> Grisar, 627.

<sup>316</sup> Kiefl, 25.

<sup>317</sup> Zu Harnack vgl. schon Seb. Merkle, Harnack als Ireiker, in: Hochland IV/1, 1907, 755 ff.

<sup>318</sup> Kiefl, 26.

<sup>319</sup> Grisar, 810.

blaß, unorganisch und wie angeklebt im Vergleich zu den versöhnlichen Schlußworten Kiefls. Dieser beschwört „die Heiligkeit des Burgfriedens“, die auch nicht durch falsche Fragen gestört werden soll, und sagt, „Was uns heute (= 1917) vor allem nottut, ist der innere Friede“. Er führt dazu aus: „Wie die traurige Spaltung in ihrem ersten Ursprung bei uns trotz vieler weltlicher Beimischungen das innerste Streben beider Teile nach Festhaltung des reinen Christentums nicht verleugnet hat, so möge es höchste Ehrensache des deutschen Geistes sein, den Zwist wieder auf dieses höchste und reinste Geistesgebiet einzuschränken und dabei in allen auf das Patriotische bezüglichen Fragen nicht bloß bürgerliche Duldung zu pflegen, sondern ehrliche christliche Liebe. Dies können auch wir Katholiken tun, unbeschadet aller Festigkeit in den unerschütterlichen Grundlagen unseres Glaubens, aber vertrauend, daß die Vorsehung auch diesen schmerzlichen Riß im Herzen der Christenheit höheren Zwecken dienstbar mache“.<sup>320</sup> Mit der „christlichen Liebe“ wird hier von Kiefl das tiefste und tragfähigste Fundament für jede ökumenische Annäherung bezeichnet; wenn ich recht sehe, findet sich dazu kaum eine Parallele.<sup>321</sup> Auch für die nächste Zukunft blieb Kiefl damit ein einzelner, wenn er unmittelbar nach dem Krieg die „Verständigung der getrennten Bekenntnisse trotz aller unüberbrückbaren Gegensätze“ als Gebot der Stunde bezeichnete.<sup>322</sup>

### *Schluß: Der Krise entgegen*

1. Nachdem das große Jubiläum vorüber war, meldete sich als erstes Gefühl in Nord und Süd eine gewisse Erleichterung. Hermann Beck berichtet von der Arbeiterstadt Nürnberg: Die gesamte Geistlichkeit habe „nicht ohne Bangen“ dem Tag entgegengesehen, doch seien alle Befürchtungen zusehender geworden; die protestantische Gesamtbevölkerung habe sich an diesem Tag einmütig und aufgeschlossen zur Reformation bekannt. Zur Freude aller trat in Erscheinung: „Nürnberg ist doch noch eine protestantische Stadt“, der Zusammenhang des Volkslebens mit der Kirche noch nicht aufgelöst.<sup>323</sup> Fast zur eigenen Überraschung wird das konstatiert. Doch auch ein so nüchterner Beobachter wie Otto Baumgarten fühlt sich im Rückblick auf die Jubiläumsfeier in seinem Kleinmut beschämt.<sup>324</sup> Die große Krise hatte 1917 nicht stattgefunden, und doch wird man dem Jesuiten Grisar außerordentliche Hellsichtigkeit bescheinigen müssen, wenn er aus dem Studium der Jubi-

<sup>320</sup> Kiefl, 26 f.

<sup>321</sup> Von Liebe spricht auch Joh. Mumbauer in s. Wort „Ein Katholik an die Protestanten“ (Deutscher Wille [Kunstwart] 31/1, 1917, 101).

<sup>322</sup> Franz X. Kiefl, Die Krise des deutschen Protestantismus (Hochland XVI/2, 1918/19, 473–483; Zitat 478). Freilich fällt in diesem Beitrag die Betonung „konservativer Interessen gegen Revolution und Materialismus“ auf (475).

<sup>323</sup> H. Beck, Reformationsfeier 1917 in Bayern, 42.

<sup>324</sup> O. Baumgarten, Meine Lebensgeschichte, Tübingen 1929, 312.



läumsliteratur eine solche bevorstehende Krise diagnostizierte. Er formuliert seine Einsicht in Gestalt einer Frage an die Protestanten: Verstehen sie es, „daß es sich im gegenwärtigen Lauf der Geschichte, im besonderen nach dem Kriege (!), um eine entscheidende Krisis im Schoße des Protestantismus handeln wird?“<sup>325</sup> Die tiefe Krise des Protestantismus, die Grisar kommen sah, stand in der Tat vor der Tür. Wir als die Nachgeborenen wissen es, und wir können genauer als die Zeitgenossen die Vorboten und Symptome erkennen, dazu dürfte beispielsweise nicht so sehr der „krasse Gegensatz zwischen Positiven und Liberalen“ gehören, auf den Grisar wiederholt verweist,<sup>326</sup> als vielmehr andere, in dieser Abhandlung z. T. schon berührte Momente. Auf drei von ihnen soll abschließend verwiesen werden: auf die Luthergesellschaft, auf den Lutherüberdruß nach 1917 und auf die damals empfundene Notwendigkeit einer Alternative zu aller Verherrlichung des Reformators.

2. Die Anregungen und Impulse des Gedächtnisjahres ungebrochen aufnehmen und fortführen und aller Lutherunkennntnis entgegen wirken will die „Luthergesellschaft“, wie der Melanchthonverein zur Gewinnung junger Prediger<sup>327</sup> und die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum auf katholischer Seite,<sup>328</sup> eine Frucht des Jahres 1917. Das Reformationsheft der Zeitschrift „Deutscher Wille (Kunstwart)“ endet mit einem Aufruf des Philosophen Rudolf Eucken „zur Gründung einer Luthergesellschaft“.<sup>329</sup> Eucken ist der Meinung: „Das deutsche Volk kennt Luther im Ganzen seines Wirkens und Wesens viel zu wenig, es hat daher an ihm nicht, was es an ihm haben könnte“. Nach Sichtung der Literatur durchaus überraschend ist es zu lesen, wenn der Verfasser schreibt: man „verweilt einseitig bei dem, was bei Luther sicherlich das Größte, aber keineswegs das Ganze ist, bei seiner religiösen Leistung“. „Wie wenig weiß man z. B. von seinem innigen Verhältnis zur Natur, von der Kunstform seiner Sprache, von seiner Stellung zum Recht und zu staatlichen wie wirtschaftlichen Dingen . . . Kurz, es bleibt dabei, daß Luther im Ganzen seiner Art unserem Volke viel zu wenig vertraut ist, und daß es hier noch viel zu gewinnen gibt“. Was die zu gründende Luthergesellschaft betrifft, so sagt Eucken: „Darauf freilich wäre von vornherein das Augenmerk zu richten, daß die Sache nicht einen einseitig theologischen Charakter erhalte“.<sup>330</sup> Das liest sich wie gegen Martin Rade gesprochen, mit Nachdruck wird der Mensch Martin Luther in den Mittelpunkt gestellt, seine Theologie beiseite gerückt. Die Luthergesellschaft konnte am 26. September 1918 in Wittenberg begründet werden – unmittelbar vor dem deutschen Zu-

<sup>325</sup> Grisar, 811.

<sup>326</sup> Z. B. Grisar, 618. Ein Gegensatz übrigens, den schon angesichts der Zukunft W. Herrmann 1906 als überholt angesehen hat (vgl. dazu Birkner [bei Anm. 211] 37).

<sup>327</sup> Die 4. Jahrhundertfeier der Reformation in Heidelberg, hg. v. K. Weiß, Heidelberg 1917. Vgl. auch Grisar, 809 f.

<sup>328</sup> Vgl. Jos. Greving in CC 1, 1919, 5\* f. (die Idee stammt schon aus dem Jahre 1915).

<sup>329</sup> Dt. Wille 31/1, 1917, 182 ff.

<sup>330</sup> Ebd. 183.

sammenbruch,<sup>331</sup> zur Wirkung kam sie erst nach dem Krieg. Rudolf Eucken und seine Gründung dürften ganz wesentlich mit dazu beigetragen haben, daß die deutsche Lutherforschung nicht den Weg Martin Rades beschritten hat, daß auch hier 1919 kein neuer Anfang gewagt, sondern an einer zweifelhaften Kontinuität festgehalten wurde. Und so antwortet denn Eucken auf die Frage, warum wir Luther brauchen, im ersten Beitrag des neugegründeten Luther-Jahrbuches: „Weil sein fester Glaube, seine riesenhafte Kraft, sein unerschütterliches Gottvertrauen uns unentbehrlich ist, um uns von den ungeheuren Gefahren zu retten, in denen wir uns befinden.“ Es geht um „das Wesenhafte, Lebenserhöhende, Ewige“. „Für uns Deutsche bedarf es dessen dringend, daß wieder der echte Luthergeist kräftig auf uns wirke, alles Scheinhafte austreibe und verjüngend in unseren Seelen walte.“ Nur so „kann Luther abermals ein Erretter für uns Deutsche werden“.<sup>332</sup> Und so begegnet uns denn auch hier „Luther der Deutsche“ wieder. A. E. Berger handelt im ersten Heft der Zeitschrift „Luther“ über den „deutschen Geist“ in Luthers Frömmigkeit.<sup>333</sup> Der Verfasser nimmt es mit Befremden zur Kenntnis, daß (in dem Buch von Lehmann<sup>334</sup>) „gerade im Gedenkjahr der Reformation ‚der deutsche Prophet‘ mit Stillschweigen übergangen werden konnte“. Von der Spannung zwischen deutscher Frömmigkeit und der Martin Luthers, „die bereits bis zum Überdruß erörtert worden ist (?) und eben darum erheblich überschätzt wird, soll hier nicht die Rede sein. Wichtiger ist es heute, daran zu erinnern, daß zwischen den beiden Größen auch ein enger kulturgeschichtlicher Zusammenhang waltet“. Das heißt im Blick auf das Zentrum von Luthers Theologie: „In Luthers Rechtfertigungslehre hat das Verlangen der deutschen Seele nach persönlich erlebter Religion, auf eigene Verantwortung und Gefahr, seinen ersten und großartigsten Ausdruck gefunden. Der deutsche Idealismus folgte mit vollem Bewußtsein dieser Spur . . .“<sup>335</sup> Im zweiten Heft folgen Beiträge über „Luthers Erlebnis und das Wesen des deutschen Geistes“<sup>336</sup> und „der vaterländische Gedanke bei Luther“.<sup>337</sup> So bestätigt die erste Wegstrecke der Luther-Gesellschaft den merkwürdigen Sachverhalt, wie schnell die entscheidende Voraussetzung der „Luther-Renaissance“, die Ablehnung des „deutschen“ zugunsten des „theologischen“ Luther, wieder vergessen worden ist. Wichtiger als seine Theologie ist die Kulturgeschichte, ist seine Persönlichkeit, ist etwa die Tatsache, daß er gelegentlich „als kursächsischer Junker mit auf die Jagd zieht, und, während die

<sup>331</sup> Karl Holl gehörte zum ersten Vorstand. Es ist genau die Zeit, in der er sich von den liberalen Freunden trennt! 1925 bis zu seinem Tode 1926 war er Präsident.

<sup>332</sup> R. Eucken, Weshalb bedürfen wir einer Luther-Gesellschaft? In: Luther-Jahrbuch (LuJ) 1, 1919, 5 ff.

<sup>333</sup> Luther 1, 1919, 13–21.

<sup>334</sup> Vgl. oben zu Anm. 188.

<sup>335</sup> Ebd. 14. 16.

<sup>336</sup> Max Wieser-Spandau, Luther 2, 1920, 4–12.

<sup>337</sup> Von Julius Boehmer, ebd. 13–20

ändern sich am Weidwerk erfreuen, am Hörselbach oder sonst irgendwo Erdbeeren sammelt“.<sup>338</sup>

3. Diese unangefochtene Lutherbegeisterung, ja -Euphorie hat etwas Bängstiges, wenn nicht gar Bestürzendes. Sie nimmt überhaupt nicht zur Kenntnis, was sensibleren Geistern sehr wohl zu schaffen machte: daß das Lutherjahr mit seinen vielen falschen Tönen so etwas wie Luthermüdigkeit, ja Lutherüberdruß hervorgerufen haben könnte. Wieder ist Martin Rade an erster Stelle zu nennen.

Unmittelbar nach dem Jubiläum ergreift er das Wort und tritt in einer kleinen Notiz mit der Überschrift „Zuviel Luther?“<sup>339</sup> Stimmen entgegen, die sich in diesem Sinne geäußert hatten. Nach Rade sollen wir jedoch nicht plötzlich mit dem Gedenken aufhören, „sondern nicht ruhen, bis Vergangenes uns Gegenwart wird, ja Zukunft“. Wir wissen, um welchen Luther es ihm dabei geht. Auch Friedrich Rittelmeyer äußert sich in einem ähnlichen Sinne: „Soll nun nach diesem Fest eine allgemeine Luthermüdigkeit eintreten?“ „Nein, wir wissen, wie Luther in uns lebendiger Mithelfer werden kann an der großen deutschen Zukunft.“<sup>340</sup> Solche befürchtete „Luthermüdigkeit“ hat jedoch eine Vorgeschichte. So berichtet O. Baumgarten von der negativen Wirkung der „theatralischen Steigerung“, die „durch den ewigen Panegyrikus auf Luther im Jahre 1883 hervorgerufen wurde“, <sup>341</sup> und Kalhoff hatte schon 1904 geäußert: „Ein gut Stück Größenwahn steckt in unseren protestantischen Kirchen, ja, das Reformationsfest scheint gerade dazu ausersehen, daß an ihm dieser Wahn seine jährliche Orgie feiert. Was soll der Protestantismus nicht alles der Welt gebracht haben!“<sup>342</sup> Die Gefahr einer Totalisierung Luthers, wie sie 1917 ohne Zweifel geschehen ist, wurde dann auch von besonnenen Stimmen klar ausgesprochen: „Man wird nicht leugnen, daß . . . die endgültige Frucht solcher Reformationsfeiern nur verhängnisvoll sein kann.“<sup>343</sup> Das Ergebnis war zum Teil tatsächlich (und vielleicht gilt dies sogar bis heute?) ein gewisser Widerwillen gegen Luther und Lutherfeiern. Das konnte bis zu ausgesprochener Lutherfeindschaft gehen und der Feststellung des totalen Versagens der Reformation: nicht auf dem Wege Luthers, sondern nur auf dem Wege des Kopernikus und des Giordano Bruno kann es weitergehen!<sup>344</sup> Nicht zu übersehen sind deshalb 1917 die zahlreichen kritischen Stimmen zu Luther, die sich weithin vereinen in dem „Gefühl, daß die Reformation nichts Fertiges ist, ja daß wir einer neuen Refor-

<sup>338</sup> Chr. Schubart, Luther und die Jagd . . . (Luther 2, 1920, 35).

<sup>339</sup> CCW 31, 1917, 779 (Nr. 46 v. 15. Nov.).

<sup>340</sup> Fr. Rittelmeyer, Luther unter uns, München 1917, 69.

<sup>341</sup> Ev. Freiheit (EvFr) 39, 1917, 227 f.

<sup>342</sup> Bei Seb. Merkle, Ausgew. Reden u. Aufsätze, Würzburg 1965, 234 (ohne nähere Herkunftsangabe).

<sup>343</sup> AELKZ 50, 1917, 615 in einem ungezeichneten Artikel mit der Überschrift „Gefahren des Jubiläumsjahres 1917“.

<sup>344</sup> Vgl. AELKZ 50, 1917, 713 f., Beitrag des reformierten Pfarrers R. Mühlhausen – Leipzig unter der Überschrift „Aus dem Lager der ‚anderen Religion‘“ (aus Protestantenblatt (PrBl) Nr. 28/1917).

mation bedürfen.<sup>345</sup> Massiert findet sich dieser Ruf nach einer „neuen Reformation“ in der Zeitschrift „Die Tat“,<sup>346</sup> auch in den „neuen“ 95 Thesen, wobei diese „neue“ Reformation ebenso gut katholisierend wie deutschgläubig gedacht werden kann.

4. Die eigentliche, *entscheidende Alternative* sah freilich anders aus. Grisar erkennt klar ihre Umrisse, wenn er im Vergleich mit der damaligen protestantischen Jesusliteratur sagt: „An der geheiligten Person Christi darf man sich vergreifen; aber zur Glorie von Luther wird alles zusammengetragen.“<sup>347</sup> Der Anonymus, der in der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung vor den „Gefahren des Jubiläumsjahres 1917“ warnt, hat eben diese Alternative vor Augen. „Verhängnisvoll“ werden die Früchte dann sein, „wenn um dieses Gedächtnisses willen die Predigt des Wortes Gottes selbst sistiert wird“, wenn schließlich „Luther als Thema und Inhalt der Predigt“ fungiert. „Man mag Luther noch so hoch stellen und noch so sehr sich an seinem Wort und Leben erbauen, den Herrn Christus ersetzt er nicht und soll ihn nicht ersetzen.“<sup>348</sup> Wenigstens ein Lebensschicksal ist hier zu nennen, das sich unter dem Eindruck des Jubiläumsjahres an dieser Alternative erfüllte; das des Pastor Fiedler aus Oberplanitz, der 1921 vom sächsischen Landeskonsistorium seines Amtes enthoben wurde. Er hatte 1920 ohne Nennung des Verfassers eine Schrift veröffentlicht mit dem Titel „*Luthertum oder Christentum?* Von einem Christen.“<sup>349</sup> Ihn hatte „die plump-groteske und so unendlich ermüdende Verherrlichung, Verehrung und Anbetung des großen Kirchenvaters unserer Religion“, die das Jubiläum von 1917 „uns gebracht hat“ an Luther und an seiner Kirche irre werden lassen. „Allen den Festrednern vom Lutherjahr“ möchte Fiedler „ins Gesicht schreien: Luther . . . war's, der . . . den Herrn vergewaltigt, seine schmale und zarte Gestalt beiseite gestoßen, die eigene plumpe, vierschrotige an seine Stelle gesetzt hat.“ Luther war es, der nach Meinung des Verfassers die Religion Jesu verbürgerlicht, nationalisiert, materialisiert, militarisiert und dem Staate ausgeliefert hat.<sup>350</sup> (Es ist eindeutig, daß der Verfasser den echten Luther schwer verzeichnet und mit seinen massiven Vorwürfen nicht diesen, sondern seine neuzeitlichen Erben und Lobredner trifft.) Indessen wurde die Alternative damals anderswo ähnlich gesehen, etwa bei namhaften Neutestamentlern; so wenn Heitmüller die Auffassung beanstandet, daß Luther den Paulinismus erneuert habe<sup>351</sup> oder Adolf Schlatter in seinem Buch „Luthers Deutung des

<sup>345</sup> So H. Weinel in: Deutscher Wille (Kunstwart) 31/1, 1917, 92.

<sup>346</sup> 9/1, 1917 bei den Autoren Paquet, Mühlestein, Michel, Drews, Kelber. Vgl. auch die ausführlichen Erörterungen „Stehen wir vor einer neuen Reformation?“, in: Schlesw.-Holst. Kirchenblatt 18, 1917, Nr. 30–39!

<sup>347</sup> Grisar, 794.

<sup>348</sup> AELKZ 50, 1917, 614.

<sup>349</sup> Dresden – Blasewitz 1920.

<sup>350</sup> Bei S. Merkle, Das Lutherbild in der Gegenwart, in: Ausgew. Reden u. Aufsätze 1965, 224 f.

<sup>351</sup> Vgl. ChW 32, 1918, 172.

Römerbriefes<sup>352</sup> den Vorwurf erhebt, der Reformator habe die Rechtfertigungslehre des Paulus verkürzt.<sup>353</sup> Damit ist die Frage nach dem Verhältnis von *Luther und Paulus* gestellt – eine Frage, die die Lutherforschung und überhaupt die evangelische Theologie nicht aus den Augen verlieren darf, sondern sich immer aufs Neue stellen und beantworten muß.

In diesem Zusammenhang ist nun auch der *frühe Karl Barth* zu sehen, schon damals ein bekannter Theologe mit einer stattlichen Bibliographie.<sup>354</sup> Ursprünglich zum Marburger Kreis um Rade gehörig, ja zeitweise sogar in der Redaktion der „Christlichen Welt“ tätig, hat er sich in einem langen, bereits 1911 einsetzenden Ablösungsprozeß von der liberalen Theologie gelöst, wobei deutsche „Kriegstheologie“ (vor allem der ersten Zeit nach 1914) eine wichtige Rolle spielte.<sup>355</sup> Barth hat 1917 bereits seinen Platz innerhalb der großen Alternative gefunden: er ist mit Paulus beschäftigt, seit Sommer 1916 arbeitet er an seinem „ersten“ Römerbrief. In einem Vortrag sagt er damals, er sei „innerlich und durch den Felsblock der Bibel, der unausweichbar auf unserem Wege liegt, gezwungen, die ‚Religion‘ unser einziges Fach und Gebiet sein zu lassen.“<sup>356</sup> Im August 1914 hatte er sich über Rade geärgert, weil dieser in der „Christlichen Welt“ Lutherzitate abdruckte: „Nun setzt er uns als letzten Trost die erbärmlichen Sophismen (wenigstens mir kommen sie in diesem Augenblick so vor!) Luthers über die seligen Kriegerleute vor . . .“;<sup>357</sup> jetzt äußert er sich weniger aggressiv, aber eindeutig: „Die Reformatoren, auch Luther, reichen doch *lange* nicht an Paulus heran, das ist mir erst jetzt überzeugend klar geworden“<sup>358</sup> – gegen diese Aussage hätte Martin Luther selbst gewiß nichts einzuwenden gehabt! Von Paulus her *muß* Barth den Lutherbetrieb des Jahres 1917 mit all seinen Verirrungen – auch in der Schweiz<sup>359</sup> – höchst skeptisch ansehen. Am 26. Oktober seufzt er: „Wäre doch die fatale Reformatationswoche schon vorüber . . .“;<sup>360</sup> gesteht dann freilich seinem Freunde am 1. November: „Abends hielt ich in ganz kleinem Kreis ein Vorträgelein (also doch!) über die 95 Thesen.“<sup>361</sup> Man möchte sagen, daß dieses „also doch!“ die ganze Größe Karl Barths offenbart. Barth hat

<sup>352</sup> Gütersloh 1917.

<sup>353</sup> Schlatter hat mit dieser Meinung auch Nachfolger gefunden: vgl. P. Althaus, *Die luth. Rechtfertigungslehre und ihre heutigen Kritiker*, Berlin 1951.

<sup>354</sup> Der Legende vom „unbekannten Pfarrer von Safenwil“ geht erfolgreich zu Leibe Jörg Zengel in s. Kieler Theol. Diss. „Erfahrung“ u. „Erlebnis“. *Studien z. Genese der Theologie K. Barths*, 1979, bes. 62 ff.

<sup>355</sup> Vgl. W. Härle, *Der Aufruf der 93 Intellektuellen u. Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie* (ZThK 72, 1975, 207–224).

<sup>356</sup> Erst spät veröffentlicht: K. Barth, *Religion und Leben* (Ev. Theol. 11, 1951/52, 437–451) Zitat: 438.

<sup>357</sup> Barth – Thurneysen, *Briefwechsel I*, Zürich 1973, 7. Vgl. außerdem: Karl Barth – Martin Rade. *Ein Briefwechsel*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Christoph Schwöbel, Gütersloh 1981, bes. 94 ff.

<sup>358</sup> Am 27. Sept. 1917 (ebd. 236).

<sup>359</sup> „in Kölliken bereiten sich förmliche Orgien vor . . .!“ (ebd. 237).

<sup>360</sup> Ebd. 237.

<sup>361</sup> Ebd. 241.

Martin Rades „theologischen“ Luther wohl kaum zur Kenntnis genommen – er erwartete von der „liberalen“ Theologie offensichtlich nichts Weiterführendes mehr. In seiner sehr kurzen Mitteilung an Rade vom 17. 7. 1917 wird eigentlich nicht mehr als die Zusendung des Buches bestätigt. Ansonsten ist Barth anderweitig beschäftigt.<sup>361a</sup> In der Sache freilich steht er damals, vom Römerbrief des Paulus herkommend, neben Luther und – an den Ursprüngen der Reformation. Und so konnte denn ein unverdächtiger Zeuge, Ferdinand Kattenbusch,<sup>362</sup> der „endlich entschlossene Hinkehr zu Luther“ forderte, später von Karl Barth sagen: „Er ist in der Sache je länger je mehr bloßer Erneuerer der calvinistischen Orthodoxie geworden. Aber auch so ist er und bleibt er für uns ein *Mahner*, auf die Reformation endlich voll zu achten.“<sup>363</sup> Wenn Grisar unter dem Eindruck der Jubiläumsliteratur von 1917 geschrieben hatte: „Die Selbstbelebungsversuche, die der Protestantismus nach verschiedenen Richtungen macht, geschehen fast nur . . . auf äußerlichen Wegen, statt in das Mark seines neuen Evangeliums, in das Fundament der Lehre zu dringen, um von hieraus eine Erneuerung des Luthertums anzustreben,“<sup>364</sup> so konnte man das wenige Jahre später, nach Karl Barth, so jedenfalls nicht mehr sagen.

*Häufig gebrauchte Abkürzungen:*

- AELKZ: Allgemeine Evangelische Lutherische Kirchenzeitung (Leipzig) 50, 1917  
 CCW: Chronik der Christlichen Welt (Tübingen) 27, 1917  
 ChW: Die Christliche Welt (Marburg) 31, 1917  
 DE: Deutsch-Evangelisch, Monatsblätter für den gesamten deutschen Protestantismus, herausg. von M. Schian (Leipzig) 8, 1917  
 DW: Deutscher Wille, Des Kunstwarts 31. Jahr, herausg. von Ferd. Avenarius, 31/1, 1917  
 Grisar: Hartmann Grisar SJ, Die Literatur des Lutherjubiläums 1917, ein Bild des heutigen Protestantismus (Zeitschrift f. katholische Theologie 42, 1918, 591–628; 785–814).

<sup>361a</sup> Die Stelle lautet: „Der Buchhändler überrascht mich, offenbar in deinem Auftrag, mit der Zusendung Deines neuen Lutherbuches, in dem ich allerlei mir Neues entdeckte. Herzlichen Dank dafür. Ich bin eben an einer großen Tholuck-Biographie und auch sonst ganz unter den Pietisten. Was für ein Jammer, daß diese Bewegung so schnell versanden mußte – in eine große Reaktionsrichtung hinein, die sie doch von Hause aus nicht hatte. Grundsätzlich das gleiche Schauspiel wie einst in der Reformation. Ich bin darum unfreudig zur Jubiläumsfeier, auch abgesehen vom Krieg“. (Briefwechsel Barth-Rade, hg. v. Chr. Schwöbel, 1981, 140).

<sup>362</sup> Auch ihn wird man in der Nähe Rades sehen dürfen. 1917 veröffentlichte er „Der ev. Kirchengedanke. Im Anschluß an Luther dargelegt“ (Aus der Arbeit der Deutschen Ev. Gemeindetages, Nr. 2), 2. Aufl., Breslau 1930. – „Luthers Pecca fortiter“ (Festg. f. Theod. Häring. Studien z. syst. Theol., hg. v. Fr. Traub, 1918, 50–75). – „Deus absconditus b. Luther“ (Festg. f. Julius Kaftan, 1920, 170–214).

<sup>363</sup> F. Kattenbusch, Die deutsche ev. Theologie seit Schleiermacher, Vorw. z. 6. Aufl., Gießen 1934, X.

<sup>364</sup> Grisar, 624.

## Die neue Lutherbiographie als Erweiterung des Artikels:

Dietrich Emme

### Martin Luther

Seine Jugend- und  
Studentenzeit

**1483-1505**

Eine dokumentarische  
Darstellung. 301 S.,  
10 Abb., 1 Faltkarte.  
Zeittafel, Orts-,  
Personen- und  
Sachregister.  
618 Anm. Bonn 1981  
Kart. DM 69,-  
(unverb. empf. Preis)



Dietrich Emme

### MARTIN LUTHER

Seine Jugend- und  
Studentenzeit 1483-1505

Eine dokumentarische  
Darstellung

„Weshalb wurde Martin Luther ein Mönch?“ (in: Monatsschrift für Deutsches Recht, Nr. 5/1978 S. 378-380).

Prof. Dr. E. W. Zeeden, Tübingen, urteilt:

Ich kann mir vorstellen, daß diese dokumentarische Lutherbiographie für jede Beschäftigung mit Luther gute Orientierungshilfe leisten wird.

**Im Selbstverlag des Verfassers: Dietrich Emme, Memelweg 7, 5300 Bonn 1  
zu beziehen durch alle Buchhandlungen**

# UNTERSUCHUNGEN

## Das Konzil zu Karthago im Herbst 254

Von Joseph A. Fischer

1. Nachdem Cyprian von Karthago gegen Ende der decischen Verfolgung im Frühjahr 251 die konziliare Tätigkeit in der Kirche Nordwest-Afrikas wieder aufgenommen hatte,<sup>1</sup> wird uns wohl für den Herbst 254 ein neuerliches Konzil bezeugt. Es ist zu beobachten, daß diese Kirchenversammlungen unter seinem Vorsitz nun jährlich wenigstens einmal zur Erledigung anstehender Probleme und Angelegenheiten zusammentraten.<sup>2</sup> Einzige direkte Quelle für das hier zu behandelnde Konzil ist im cyprianischen Briefcorpus die Ep. 67, das Synodalschreiben; dieser Brief wird von der überwiegenden Mehrheit der Autoren in den Herbst 254 datiert; in 67,5,3, wird der römische Bischof Stephan erwähnt, der am 12. Mai 254 den Stuhl Petri bestiegen hatte; das Konzilsgeschehen lag allem Anschein nach vor dem Ausbruch des sogenannten Ketzertaufstreits.<sup>3</sup> Die Formulierung des vorliegenden Konzilbriefes stammt, wenigstens weitgehend, wieder von Cyprian oder ist von ihm inspiriert.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. J. A. Fischer, Die ersten Konzilien im römischen Nordwest-Afrika, in: E. Dassmann – K. S. Frank (Hrsg.), Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting (JbAC Erg.-Bd. 8), Münster 1980, 217–227; Ders., Die Konzilien zu Karthago und Rom im Jahr 251, in: AHC 11 (1979) 263–279; Ders., Das Konzil zu Karthago im Mai 252, in: AHC 13 (1981) 1–11; Ders., Das Konzil zu Karthago im Frühjahr 253, ebd. 12–26.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Cyprian, Ep. 75,4,3 (Firmilian von Cäsarea in Kappadokien).

<sup>3</sup> L. Duquenne, Chronologie des lettres de S. Cyprien (Subsidia hagiographica 54), Brüssel 1972, 28.161. Duquenne hält für Konzil und Brief auch noch das Frühjahr 255 für möglich. – S. a. G. Alföldi, Der heilige Cyprian und die Krise des römischen Reiches. Die Bedeutung Cyprians für die Darstellung seiner Zeit, in: Hist 22 (1973) 488. – O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II<sup>2</sup>, Freiburg 1914, 487 (Datierungen des Briefes ins Jahr 256). – M. M. Sage, Cyprian (Patristic Monograph Series 1), Cambridge Mass. 1975, 297.371 möchte das Konzil ins Frühjahr 254 setzen und datiert den Regierungsantritt Stephans noch in den März dieses Jahres. – Aus dem Rahmen fiel der Versuch von A. García de la Fuente, El caso del Obispo Marcial de Mérida, Badajoz 1933, den Synodalbrief als eine Fälschung zugunsten der dort erwähnten angeblich unrechtmäßigen Nachfolgebischöfe von Astorga/León und Mérida in Spanien zu verstehen, wobei es dem Verfasser speziell um die Ehrenrettung des Bischofs Marcialis ging. Vgl. die ablehnende, jedoch den Brief nach 254 ansetzende Rezension von J. Dubr in RHE 30 (1934) 877 ff. S. noch A. García de la Fuente, Sobre una nota bibliographica a „El Caso del Obispo Marcial de Mérida“, in: RyC 27 (Madrid 1934) 123 f. (Kritik und Gegenkritik). – F. M. Bouzas, Valoración de la Epístola 67 de S. Cipriano en el contexto de su concepción del primado y de la autonomía de las iglesias locales, in: RET 35 (1975) 4.

<sup>4</sup> Vgl. Fischer, Das Konzil zu Karthago im Frühjahr 253, 14.



2. Der Briefkopf enthält wieder wie der der Ep. 57 zum Frühjahrskonzil von 253<sup>5</sup> eine Teilnehmerliste. Außer Cyprian, dem angesehenen Bischof der Provinzhauptstadt von Africa Proconsularis, der als *primus inter pares*<sup>6</sup> an der Spitze steht und die Versammlung leitete, zählt sie die Namen von 36 weiteren bischöflichen Teilnehmern auf.<sup>7</sup>

Es sind Caecilius (wahrscheinlich von Biltha in der Africa Proconsularis),<sup>8</sup> Primus (wahrscheinlich von Misgirpa in der Proconsularis),<sup>9</sup> Polycarpus von Hadrumetum ([Byzacene] in der Proconsularis),<sup>10</sup> Nicomedes von Segermes ([Byzacene] in der Proconsularis),<sup>11</sup> Lucilianus (wohl Lucianus von Rucuma in der Proconsularis),<sup>12</sup> Successus (wahrscheinlich von Abbir Germanicana [Byzacene] in der Proconsularis, ein Martyrer der valerianischen Verfolgung),<sup>13</sup> Sedatus von Thuburbo Maius/Minus ([Zeugitana] in der Proconsularis),<sup>14</sup> Fortunatus (von Thuccabor [Zeugitana] in der Proconsularis?),<sup>15</sup> Januarius,<sup>16</sup> Secundinus (wahrscheinlich von Carpi [Zeugitana] in der Proconsularis),<sup>17</sup> Pomponius (wahrscheinlich von Dionysiana [Byzacene] in der Proconsularis),<sup>18</sup> Honoratus (wahrscheinlich von Thucca [Zeugitana] in der

<sup>5</sup> Ebd. 15 ff.

<sup>6</sup> J.-L. Maier, *L'Épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*, Rom 1973, 246. S. ergänzend V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle. Le témoignage de Saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique* (Studi di Antichità Cristiana 29), Vatikanstadt 1969, 16 ff.

<sup>7</sup> L. Bayard, *Saint Cyprien. Correspondance II*, Paris 1961, 227 (CSEL 3,2,735 Z. 2–11). – Die Teilnehmerliste dürfte vollständig sein. Anders H. v. Soden, *Die Prosopographie des afrikanischen Episkopats zur Zeit Cyprians*, in: QFIAB 12 (1909) 255, der Ep. 67 irrig dem karthagischen Herbstkonzil von 256 zueignen wollte.

<sup>8</sup> Maier, *L'Épiscopat de l'Afrique romaine* 272.115; A. Audollent, *Art. Caecilius a Biltha*, in: DHGE XI 131; v. Soden, *Die Prosopographie des afrikanischen Episkopats* 248.250.254.256.258.260.267.

<sup>9</sup> Maier, *L'Épiscopat* 389.173; v. Soden, *Die Prosopographie* 248.254.256.269.

<sup>10</sup> Maier 383.151; v. Soden 248.254.256.258.260.269. – Fischer, *Die Konzilien zu Karthago und Rom im Jahr 251, 277*. – Über die genaue geographische Lage von Hadrumetum und der meisten im folgenden erwähnten Städte im römischen Afrika, ihre Geschichte (hauptsächlich vom Ende des dritten Jahrhunderts an) und die jeweiligen archäologischen Befunde s. nun Cl. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine II. Notices d'histoire municipale*, Paris 1981.

<sup>11</sup> Maier 368.196; v. Soden 248.254.256f.268.

<sup>12</sup> Maier 349f.191; v. Soden 249.254.256.258.268.

<sup>13</sup> Maier 423.96; v. Soden 248.254.256.258f.269; V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris 1980, 93.95.

<sup>14</sup> Maier 416.218f.; v. Soden 248.254.256.258.269.

<sup>15</sup> Maier 323f. 220f.; A.-M. La Bonnardière, *Art. Fortunat*, in: DHGE XVIII 1178f.; A. Bigelmair, *Art. Fortunatus von Karthago*, in: LThK<sup>1</sup> IV 73; v. Soden 248.254.256ff.260.267. – Ist dieser Fortunatus identisch mit dem Vertrauensmann Cyprians und des Konzils von 251?, vgl. Fischer, *Die Konzilien zu Karthago und Rom im Jahr 251, 269*.

<sup>16</sup> Dieser oder der nachfolgend erwähnte Träger des gleichen Namens (s. Anm. 24) war Bischof von Muzuca ([Byzacene] in der Proconsularis). – Maier 337.340.177; v. Soden 248.253.255f.268.

<sup>17</sup> Maier 413f. 123; v. Soden 248.255.258.269.

<sup>18</sup> Maier 383f. 137; v. Soden 249.254.256.258f.269.

Proconsularis),<sup>19</sup> Victor,<sup>20</sup> Aurelius,<sup>21</sup> Sattius (wahrscheinlich von Sicilibba [Zeugitana] in der Proconsularis),<sup>22</sup> Petrus (wahrscheinlich von Hippo Diarrhytus [Zeugitana] in der Proconsularis),<sup>23</sup> ein anderer Januarius,<sup>24</sup> Saturninus,<sup>25</sup> ein anderer Aurelius,<sup>26</sup> Venantius (wahrscheinlich von Thinisa [Zeugitana] in der Proconsularis),<sup>27</sup> Quietus (wahrscheinlich von Urusi in der Proconsularis),<sup>28</sup> Rogatianus (wahrscheinlich von Nova [Zeugitana] in der Proconsularis),<sup>29</sup> Tenax (wahrscheinlich von Horrea Caelia [Byzacene] in der Proconsularis),<sup>30</sup> Felix,<sup>31</sup> Faustus (wahrscheinlich von Thimida regia [Zeugitana] in der Proconsularis),<sup>32</sup> Quintus (wahrscheinlich von Agbia [Zeugitana] in der Proconsularis),<sup>33</sup> ein anderer Saturninus,<sup>34</sup> Lucius,<sup>35</sup> Vincentius (wahrscheinlich von Thibari [Zeugitana] in der Proconsularis),<sup>36</sup> Libosus (wahrscheinlich von Vaga in der Proconsularis, Martyrer der valerianischen Verfolgung),<sup>37</sup> Geminus (wahrscheinlich von Furnos Minus/Maius

<sup>19</sup> *Maier* 333.335.220; *v. Soden* 249.254.256.258.268.

<sup>20</sup> *Maier* 432; *v. Soden* 255.

<sup>21</sup> Dieser oder der nachfolgend erwähnte Träger des gleichen Namens (s. Anm. 26) war wahrscheinlich Bischof von Chullabis. *Maier* 262f.132; *A. Audollent*, Art. Aurelius und Aurelius de Chullabi, in: DHGE V 724f.; *v. Soden* 255.266.

<sup>22</sup> *Maier* 411.199; *v. Soden* 248.255f.258.269.

<sup>23</sup> *Maier* 381.152; *v. Soden* 249.255.269.

<sup>24</sup> Dieser oder der im vorausgehenden (s. Anm. 16) erwähnte Träger des gleichen Namens war Bischof von Vicus Caesaris ([Zeugitana] in der Proconsularis). *Maier* 337.341.240; *v. Soden* 248.253ff.268.

<sup>25</sup> Dieser oder der nachfolgend (s. Anm. 34) erwähnte Träger des gleichen Namens war wohl Bischof von Thucca ([Byzacene] in der Proconsularis). *Maier* 411f. 220; *v. Soden* 249.253.255–258.269.

<sup>26</sup> Dieser oder der im vorausgehenden erwähnte (s. Anm. 21) Träger des gleichen Namens war wahrscheinlich Bischof von Utica ([Zeugitana] in der Proconsularis). *Maier* 262.264.234; *A. Audollent*, Art. Aurelius, in: DHGE V 724ff; *v. Soden* 249.255.258.266.

<sup>27</sup> *Maier* 431.218; *v. Soden* 249.255.270.

<sup>28</sup> *Maier* 393.233; *v. Soden* 248.255.269.

<sup>29</sup> *Maier* 403f.180f.; *v. Soden* 249.253.255f.258.260.269.

<sup>30</sup> *Maier* 424.153; *v. Soden* 249.255.269.

<sup>31</sup> *Maier* 310. Wahrscheinlich einer der Träger dieses Namens, die am Konzil zu Karthago am 1. September 256 teilnahmen: *Maier* 312ff.317, doch nicht ein numidischer Bischof; vielleicht war es Felix von Uthina in der Proconsularis. *v. Soden* 248f.255f.258f.261.267.

<sup>32</sup> *Maier* 307f.218; *v. Soden* 249.255.267.

<sup>33</sup> *Maier* 394f.99; *v. Soden* 249.255f.258.269.

<sup>34</sup> Dieser oder der im vorausgehenden (Anm. 25) erwähnte Träger des gleichen Namens war wohl Bischof von Abitinae in der Proconsularis. *Maier* 411f.96; *v. Soden* 249.253.255–258.269.

<sup>35</sup> Wahrscheinlich entweder Lucius von Ausafa (Byzacene) oder Castra Galbae oder Membressa (Zeugitana), alle in der Proconsularis. *Maier* 350f.107.127.171; *v. Soden* 248 oder 249.255f.261.268.

<sup>36</sup> *Maier* 443f.216; *v. Soden* 248.255.259f.270.

<sup>37</sup> *Maier* 348f.236; *v. Soden* 248.255.268; *Saxer*, Morts, martyrs 93.95.

[Zeugitana] in der Proconsularis),<sup>38</sup> Marcellus (wahrscheinlich von Zama Maior/Minor in Numidia Proconsularis),<sup>39</sup> Jambus (von Germaniciana [Byzacene] in der Proconsularis),<sup>40</sup> Adelphius (wahrscheinlich von Thasualthe [Byzacene] in der Proconsularis),<sup>41</sup> Victoricus (wahrscheinlich von Thabraea in Numidia Proconsularis)<sup>42</sup> und Paulus (wahrscheinlich von Obba in Numidia Proconsularis).<sup>43</sup>

Die Konzilsbischöfe, deren Herkunft wenigstens mit Wahrscheinlichkeit zu ermitteln war, und die wieder<sup>44</sup> weit überwiegend lateinische Namen tragen, kamen also aus der Africa Proconsularis in ihrem damaligen Umfang,<sup>45</sup> aus ihrer nördlichen Hälfte, die Karthago, dem Sitz Cyprians näher lag. Dies führt zu der Vermutung, daß auch die wenigen übrigen Bischöfe der gleichen Provinz zugehörten.<sup>46</sup> Eine ähnliche Beobachtung machten wir beim Konzil des Vorjahres.<sup>47</sup> Die Teilnehmerzahl (37) war diesmal unbedeutend geringer (gegenüber 42). Sollten sich wieder nur Bischöfe aus den Karthago näher gelegenen Gegenden der Proconsularis versammeln? Oder ist auch diesmal noch zu fragen, ob die Seuche, die nun auch Nordwest-Afrika heimgesucht hatte, die Teilnehmerzahl reduzierte?<sup>48</sup> Von den für 254 angeführten Bischöfen sind neben Cyprian bereits 19 zum Konzil von 253 bezeugt bzw. als vermutliche Teilnehmer verzeichnet.<sup>49</sup>

Ob und inwieweit auch an diesem Konzil<sup>50</sup> niederer Klerus und Laien irgendwie mitentscheidend beteiligt waren, besagt das Synodalschreiben nicht, es entsprach aber bei aller Betonung der Stellung des Bischofs in der Kirche wohl dem Amtsstil Cyprians<sup>51</sup>; in der Adresse von Ep. 67 werden auch die

<sup>38</sup> Maier 329.143f.; v. Soden 249.255.260.268. – Über Geminus (Victor) und seine testamentarische Verfügung s. Fischer, Die ersten Konzilien im römischen Nordwest-Afrika 221f.

<sup>39</sup> Maier 354.243f.; v. Soden 249.254f.268.

<sup>40</sup> Maier 336.146; v. Soden 249.255.258.268.

<sup>41</sup> Maier 250.215; A. Audollent, Art. Adelphius, in: DHGE I 532; v. Soden 248.255.266.

<sup>42</sup> Maier 441.212; v. Soden 248.255.258.270.

<sup>43</sup> Maier 378.182; v. Soden 249.255.268.

<sup>44</sup> Vgl. Fischer, Das Konzil zu Karthago im Frühjahr 253, 17.

<sup>45</sup> Vgl. A. Schindler, Art. Afrika I, in: TRE I 641.

<sup>46</sup> Vgl. Saxer, Vie liturgique 16.26.

<sup>47</sup> Fischer, Das Konzil zu Karthago im Frühjahr 253, 17.

<sup>48</sup> Vgl. ebd. 17; Ders., Das Konzil zu Karthago im Mai 252, ebd. 1 f.; s. noch Saxer, Vie liturgique 264.267–270; X. S. Thani Nayagam, The Carthaginian clergy during the episcopate of saint Cyprian, Tuticorin 1950, 35–38 (Aufl. Wembley 1960 war mir nicht zugänglich).

<sup>49</sup> Es sind folgende Namen: ein Aurelius (wahrscheinlich von Utica), Caecilius, Felix, Fortunatus, Honoratus, Jambus, Luci/lijanus, Nicomedes, Polycarpus, Pomponius, Quintus, Rogatianus, Sattius, zwei Saturninus, Secundinus, Successus, Victor, Victoricus. – s. Fischer, Das Konzil zu Karthago im Frühjahr 253, 15 f. – Zu den früheren karthagischen Konzilien besitzen wir keine Teilnehmerlisten.

<sup>50</sup> Vgl. Fischer, Die Konzilien zu Karthago und Rom im Jahr 251, 267.

<sup>51</sup> Vgl. etwa dessen Ep. 43,7,2; Ep. 14,4; Ep. 17,1,2. – S. a. A. Laminski, War der altkirchliche Episkopat wirklich monarchisch? Gemeinde und Bischof bei Cyprian, in: J. Rogge – G. Schille, Theologische Versuche VIII, Berlin 1977, 91. – M. Poirier, Ves-covo, clero e laici . . . negli scritti di San Cipriano, in: RSLR 9 (1973) 17–36.

betreffenden *plebes* mitangesprochen.<sup>52</sup> Doch die letzte Entscheidung lag jedenfalls bei den Bischöfen, wie auch der Briefkopf erkennen läßt. Die Anwesenheit bischöflicher Sekretäre bzw. Notare war eine praktische Notwendigkeit.

Wie in den vorausgegangenen Jahren<sup>53</sup> tagte das Konzil vermutlich wieder in der Bischofskirche zur Karthago.

3. Adressiert ist Ep. 67 an den Presbyter<sup>54</sup> Felix und die Gemeinde von León<sup>55</sup> und Astorga<sup>56</sup> in der spanischen Provinz León sowie an den Diakon Älius und die Gemeinde von Mérida<sup>57</sup> in Estremadura.<sup>58</sup> Felix und Älius waren wohl die derzeitigen Sprecher ihrer Gemeinden, die in die Streitfälle nicht persönlich verwickelt waren. Denn noch einmal hatte sich dieses Konzil mit dem Problem der lapsi aus der decischen Verfolgung zu befassen, näherhin mit den beiden gefallen Bischöfen ihrer Kirchen und deren Nachfolgern.

Die Bischöfe Basilides von Astorga und León und Martialis von Mérida<sup>59</sup> waren, wie man erfährt, in der Verfolgung zu Libellatikern geworden und hatten sich in weitere schlimme Taten verstrickt. Basilides hatte auch noch auf dem Krankenbett Gott gelästert (und wohl die heidnischen Götter angeufen); er hatte dies jedoch vor der Kirche eingestanden, sein Bischofsamt nun freiwillig niedergelegt, Buße übernommen und sich zunächst damit zufrieden gegeben, wenn er als Laie nach geleisteter Buße in der kirchlichen Gemeinschaft bleiben dürfte. Martialis, der ein liberaler Christ gewesen zu sein scheint, hatte als Mitglied eines heidnischen Klubs, wohl eines Begräbnisvereins,<sup>60</sup> lange Zeit dessen Gastmähler, etwa Totenmähler<sup>61</sup> besucht und seine

<sup>52</sup> *Bayard* II<sup>2</sup> 227 (CSEL 3,2,735 Z. 9ff.). – Dies erklärt sich allerdings zunächst von ihrem speziellen Recht bei den Bischofswahlen, von dem im Brief die Rede sein wird.

<sup>53</sup> Vgl. *Fischer*, Das Konzil zu Karthago im Frühjahr 253, 18; *Ders.*, Das Konzil zu Karthago im Mai 252, ebd. 3; *Ders.*, Die Konzilien zu Karthago und Rom im Jahr 251, 266f.

<sup>54</sup> Lies *presbytero* mit CSEL 3,2,735 Z. 9, statt *presbyterio* bei *Bayard* II<sup>2</sup> 227. – Vgl. G. W. *Clarke*, Prosopographical notes on the Epistles of Cyprian. I. The Spanish bishops of Epistle 67, in: Lat 30 (1971) 1141.1143.

<sup>55</sup> (Legio). – O. *Engels*, Art. León, in: LThK<sup>2</sup> VI 959 f.

<sup>56</sup> (Asturica). – K. *Lechner*, Art. Astorga, in: LThK<sup>2</sup> I 962; G. *Meseguer*, Art. Astorga, in: ECatt II 227f.; A. *Lambert*, Art. Astorga, in: DHGE IV 1199–1226.

<sup>57</sup> (Emerita). – K. *Lechner*, Art. Mérida, in: LThK<sup>2</sup> VII 307; J. *Ortiz de Urbina* u. E. *Josi*, Art. Mérida, in: ECatt VIII 720f.

<sup>58</sup> *Bayard* II<sup>2</sup> 227 (CSEL 3,2,735 Z. 9ff.).

<sup>59</sup> Doch könnten die beiden Bischofssitze für die Genannten auch zu vertauschen sein; vgl. *Clarke*, Prosopographical notes 1142ff., sowie kritisch P. B. *Gams*, Die Kirchengeschichte von Spanien I, Regensburg 1862, 246–253.262 Anm. 2.

<sup>60</sup> Vgl. *Saxer*, Vie liturgique 291. – Solcher Begräbnisvereine gab es sehr viele im Reich; vgl. G. *Mongelli*, La Chiesa di Cartagine contro Roma durante l'episcopato di S. Cipriano (249–258), in: MF 59 (1959) 157. – J. M. C. *Toynbee*, Death and burial in the Roman world, New York 1971, 54f.; J.-P. *Waltzing*, Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains I, Brüssel 1895 (Nachdruck Hildesheim–New York 1970), passim, bes. 141–153.256–300; *Kornemann*, Art. Collegium, in: Pauly–Wissowa 7. Hlbbd. 380–480, bes. 385–389. – J. *Vögle*, Die Schriften des hl. Cyprian . . . als Erkenntnisquelle römischen Rechts, Diss. (Masch.-Schr.), Berlin 1920, 43–48.

<sup>61</sup> *Saxer*, Mortys, martyrs, reliques 100ff. 149; *Ders.*, Vie liturgique 298f.

Söhne auf Grund seiner und wohl auch deren Mitgliedschaft im gleichen Verein in ungeweihten Gräbern unter Heiden, nicht in einem christlichen Friedhof<sup>62</sup> bestattet;<sup>63</sup> er hatte sich also auch einer Verletzung des schon existierenden kirchlichen Begräbnisrechtes schuldig gemacht;<sup>64</sup> in öffentlicher Versammlung hatte er sich zum Götzendienst bekannt und Christus verleugnet.<sup>65</sup> Dies waren nicht alle Delikte der beiden Bischöfe.<sup>66</sup>

Nach einiger Zeit bereute Basilides, wohl auch von Anhängern und Freunden gedrängt, den Verzicht auf die Bischofswürde. Inzwischen hatte seine Gemeinde in Sabinus einen Nachfolger erhalten; davon wird noch die Rede sein. Basilides wollte ihn nicht dulden. Er wandte sich an den römischen Bischof. Er begab sich, wie der Konzilsbrief schreibt, „nach Aufdeckung seiner Verbrechen und ihrer Enthüllung auch durch das Bekenntnis seiner eigenen Gewissensschuld“<sup>67</sup> nach Rom und führte unseren Kollegen Stephan, der weit weg wohnt und den wahren Tatbestand nicht kannte, hinter das Licht, um die Wiedereinsetzung ins Bischofsamt unrechtmäßig zu erbitten, von dem er rechtmäßig abgesetzt worden war“.<sup>68</sup> Wohl teilte er Stephan die wahren Gründe seiner Absetzung nicht mit.

Ebenso konnte dem Bischof Martialis „sein Betrug nichts nützen (*nec ... potest profuisse fallacia*), umso weniger als auch er sich in schwere Verfehlungen verstrickt hat“.<sup>69</sup> War Martialis mit Basilides nach Rom gegangen, wie vielfach angenommen wird, oder hatte er schriftlich (durch diesen?) dorthin

<sup>62</sup> Wie sie in Afrika seit Beginn des dritten Jahrhunderts nachgewiesen sind; vgl. *Saxer*, *Vie liturgique* 294f. — *J. Kollwitz*, Art. Coemeterium, in: *RACH* III 231–235.

<sup>63</sup> Z. St. vgl. *Saxer*, *Morts, martyrs, reliques* 92f. 116. — Zur Geschichte des antikeidnischen und frühchristlichen Bestattungswesens s. auch noch immer *P. Allard*, *Histoire des persécutions* II<sup>2</sup>, Paris 1894, 6–15.465–501.

<sup>64</sup> Vgl. *Saxer*, *Vie liturgique* 295 Anm. 139.

<sup>65</sup> Während *Sage*, *Cyprian* 298 Anm. 3 der Stelle entnahm, Martialis wäre ein sacrificatus, ein faktischer Opferer gewesen, wird eher *Clarke*, *Prosopographical notes* 1143f. Anm. 5 rechtzugeben sein, wonach sich der Bischof vor Gericht zum Inhalt des libellus, den er besaß, bekannt haben wird, indem etwa stand, er habe immer und ohne Unterbrechung den Göttern geopfert u.s.w.

<sup>66</sup> Ep. 67,6,1f.; vgl. 1,1.

<sup>67</sup> Vgl. Ep. 67,6,2. — „Vielleicht ist hier . . . ein Bekenntnis vor dem Bischofskollegium als Einleitung des Bußverfahrens gemeint, wobei durchaus offen ist, ob nicht die Absetzung vom Bischofsamt als genügende Buße angesehen wurde, und daher zugleich die Zulassung zur Laienkommunion erfolgte, also das Verfahren praktisch damit zum Abschluß kam“; *S. Hübner*, *Kirchenbuße und Exkommunikation bei Cyprian*, in: *ZKT* 84 (1963) 63. Doch letztere Vermutung dürfte unzutreffend sein, vgl. *Cyprian*, Ep. 67,6,3, und Ep. 55,11,2f.

<sup>68</sup> Ep. 67,5,3: *Bayard* II<sup>2</sup> 231 (CSEL 3,2,739 Z. 19–23). — Der Vers enthält kirchenrechtliche Formulierungen, die vom römischen Recht geprägt sind; *A. Beck*, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, Halle 1930 (Neudruck Aalen 1967), 157 Anm. 5. 169 (zu *exambire*).

<sup>69</sup> Ep. 67,5,4: *Bayard* II<sup>2</sup> 231 (CSEL 3,2,740 Z. 5f.).

mit Erfolg appelliert?<sup>70</sup> Sein rechtmäßiger Nachfolger war anscheinend ein Felix geworden,<sup>71</sup> von dem wir sogleich noch hören werden.

Die beiden Gemeinden von Astorga/León und Mérida hatten sich mit dem Wiederauftreten ihrer abgesetzten Bischöfe nicht abgefunden. Sie schickten Boten mit uns verlorenen<sup>72</sup> Schreiben nach Karthago, die dem dort tagenden Konzil mit der darin ausgesprochenen Bitte um seine Entscheidung vorgelegt wurden; verfaßt waren die Briefe von den Adressaten Felix (Presbyter) und Älius der Ep. 67. Überbracht wurden sie von den Bischöfen Felix und Sabinus, den neugewählten Nachfolgern der Abgesetzten. Diese referierten dem Konzil auch mündlich über Basilides und Martialis<sup>73</sup> und sind daher ebenfalls zu den Konzilsteilnehmern zu rechnen.<sup>74</sup> Über die beiden abgesetzten Bischöfe lag ferner noch ein ebenfalls nicht mehr erhaltenes<sup>75</sup> Anklageschreiben des Bischofs Felix von Saragossa<sup>76</sup> vor.<sup>77</sup>

4. Diese Briefe und Aussagen bildeten die „Beweismittel“ für die Stellungnahme des Konzils. „Nachdem wir versammelt waren, haben wir, geliebte Brüder,<sup>78</sup> eure Briefe gelesen“, denen zufolge Basilides und Martialis auf Grund ihrer Verfehlungen „das Bischofsamt nicht ausüben und das Priestertum Gottes nicht verwalten“<sup>79</sup> dürfen. Und ihr habt den Wunsch ausgesprochen, es möchte euch zu dieser Angelegenheit geantwortet werden und eurer ebenso berechtigten wie notwendigen Besorgnis durch unseren tröstenden

<sup>70</sup> Der Text ist nicht ganz klar, vgl. *Clarke*, Prosopographical notes 1142 Anm. 1. Bestritten wird die Romreise des Martialis etwa von *K. Müller*, Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte 17. Rom, Arelate und spanische Kirchen um 250, in: ZNW 28 (1929) 302.

<sup>71</sup> Doch wird dies im Schreiben nicht ausdrücklich gesagt.

<sup>72</sup> *A. Harnack*, Über verlorene Briefe und Actenstücke die sich aus der cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen, in: TU 23,2 (1902) 6.38ff.

<sup>73</sup> Ep. 67,6,1: . . . et ut Felix et Sabinus collegae nostri adseuerant: Bayard II<sup>2</sup> 231 (CSEL 3,2,740 Z. 9f.).

<sup>74</sup> *Maier*, L'Épiscopat de l'Afrique romaine 21. — Nach *Clarke*, Prosopographical notes 1145 könnte es auch sein, daß die Bischöfe Felix und Sabinus nicht persönlich in Karthago vorstellig wurden; doch auch er hält dies für das weniger Wahrscheinliche.

<sup>75</sup> *Harnack*, Über verlorene Briefe und Actenstücke 6.39f.

<sup>76</sup> (Caesaraugusta). — *A. Canellas*, Art. Saragossa, in: LThK<sup>2</sup> IX 325; *E. Josi*, Art. Saragozza, in: ECatt X 1899–1902.

<sup>77</sup> Ep. 67,6,1. — Über Felix von Saragossa: *Gams*, Die Kirchengeschichte von Spanien I 253–256. Auch *P. Monceaux*, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion Arabe II, Paris 1902 (Neudruck Brüssel 1963) 54 glaubte, Felix von Saragossa sei „sans doute“ einer der Konsekratoren der beiden Nachfolger-Bischöfe für Basilides und Martialis gewesen. Ein Antwortschreiben des Konzils von Karthago an ihn dürfte verloren sein. — *Clarke*, Prosopographical notes 1142.1145 Anm. 2.

<sup>78</sup> Angesprochen sind unmittelbar die Adressaten der Ep. 67.

<sup>79</sup> Die Ausdrücke *episcopatum gerere* und *sacerdotium administrare* sind der Sprache des römischen Staats- und Sakralrechtes verwandt: *Beck*, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian 161.

bzw. unterstützenden Entscheid (*nostrae sententiae*)<sup>80</sup> Hilfe zuteil werden“.<sup>81</sup>

Der Konzilsbrief fährt fort: „Freilich entsprechen diesem eurem Wunsch ja nicht so sehr unsere Überlegungen als die göttlichen Gebote, durch die schon längst mit himmlischer Stimme und durch Gottes Gesetz vorgeschrieben wird, wer und welcherlei Personen dem Altar dienen und die göttlichen Opfer feiern dürfen“.<sup>82</sup> Anschließend werden als immer noch verbindlich Ex 19,22; 30,20f. und Lev 21,17 zitiert.<sup>83</sup> Wie sonst bei Cyprian<sup>84</sup> spielen auch in diesem Synodalschreiben Schrifttexte als Wort Gottes die ausschlaggebende Rolle. Das Vokabular der Bischofseinsetzungen und -Absetzungen entstammt hier wie andernorts beim Bischof von Karthago weitgehend dem politisch-juristischen, bzw. von dorthier nun schon dem kirchenrechtlichen Bereich. Die einschlägigen Forderungen jedoch werden letztlich aus der Bibel abgeleitet, die ihm in einem einheitlichen, doch wiederholt aus dem Gedächtnis zitierten lateinischen Text vorlag.<sup>85</sup> Die angeführten atl Gottesgebote besitzen absolute Geltung; persönliche Rücksicht und menschliche Nachsicht sind hier nicht am Platz; im Zusammenhang wird auf Jes 29,13 und Mk 7,9 verwiesen.<sup>86</sup> „Wenn wir dies vor Augen haben und mit frommem Eifer erwägen, dürfen wir *in ordinationibus sacerdotum*<sup>87</sup> nur unbefleckte und unbe-

<sup>80</sup> Der Begriff entspricht römischen Senatsprotokollen: H. J. Sieben, Die Konzils-idee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 479–482. Er entstammt dem römischen Recht: C. Saumagne, Saint Cyprien Évêque des Carthage «Pape» d’Afrique (248–258), Paris 1975, 103 mit Anm. 2. S. noch Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian 171. – H. J. Sieben, Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918–1978), Berlin 1980, 397.

<sup>81</sup> Ep. 67,1,1: *Bayard* II<sup>2</sup> 227f. (CSEL 3,2,735 Z. 12.16–20).

<sup>82</sup> Ep. 67,1,2: *Bayard* II<sup>2</sup> 228 (CSEL 3,2,735 Z. 20–23).

<sup>83</sup> Ebd. – Vgl. M. A. Fahey, Cyprian and the Bible: a Study of Third-Century Exegesis, Tübingen 1971, 75 (zu Ex 19,22; 30,20f.) und 82 (zu Lev 21,17).

<sup>84</sup> Vgl. Monceaux, Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne II 349: „Qu’il s’agisse de guider les fidèles ou de traquer les adversaires, c’est toujours dans la Bible, et là seulement, que Cyprien va chercher le mot d’ordre et des armes“.

<sup>85</sup> Vgl. etwa A. d’Alès, La théologie de saint Cyprien, Paris 1922, 46ff.

<sup>86</sup> Ep. 67,2,1. – Vgl. Fahey, Cyprian and the Bible 201 (zu Jes 29,13) und 333f. (zu Mk 7,9).

<sup>87</sup> Die *ordinatio* (Einsetzung) „implique toute la procédure qui est requise avant l’entrée en fonction d’un clerc, donc aussi le rite liturgique“: R. Gryson, Les élections ecclésiastiques au III<sup>e</sup> siècle, in: RHE 68 (1973) 377 A. 4. – Ihre kirchenrechtliche Rolle ist nicht zu übersehen. – Vgl. P. van Beneden, Aux origines d’une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313, Löwen 1974, 109.138f. u.ö. – Der Begriff als solcher geht auf die Bestellung eines römischen Magistrats zurück, vgl. J. Straub, Zur Ordination von Bischöfen und Beamten in der christlichen Spätantike, in: Mullus. Festschrift für Theodor Klauser, Münster 1964, 341f. Anm. 36. – Die *ordinatio* zum Bischof erschien, wie es der Konzilsbrief belegt, nicht unwiderruflich, zwischen potestas ordinis und potestas iurisdictionis wurde noch nicht unterschieden: van Beneden a. a. O. 112f.157ff. – Sieben, Voces 351f. – *Sacerdos* = Bischof; vgl. M. Bévenot, „Sacerdos“ as understood by Cyprian, in: JTS N.S. 30 (1979) 414–429 (S. 417: „episcopus“ means the man in charge of a local church; „sacerdos“ is the man as chosen by God to be his instrument for the distribution of his graces to those in his charge); etwas anders A. Jilek, Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur

scholtene Vorsteher auswählen, die in Heiligkeit und Würdigkeit Gott die Opfer darbringen und in ihren Gebeten, die sie für die Wohlfahrt des Volkes des Herrn verrichten,<sup>88</sup> Gehör finden können“, gemäß Joh 9,31;<sup>89</sup> „deshalb muß man mit ganzer Sorgfalt und nach unparteiischer Prüfung solche zum Priestertum (=Bischofsamt) Gottes auswählen, die bei Gott sicherlich Gehör finden“.<sup>90</sup> Das gläubige Volk (und der mitgemeinte niedere Klerus), dessen vom Konzil anerkanntes Wahlrecht in dem Schreiben wiederholt hervorgehoben wird,<sup>91</sup> würde nicht schuldlos bleiben, wenn die Gemeinde „mit einem sündigen Bischof Gemeinschaft hält und zum unrechtmäßigen und unerlaubten Anspruch auf das Bischofsamt ihres Vorgesetzten ihre Zustimmung erteilt“.<sup>92</sup> Gemäß den typologisch verwerteten Schriftstellen Hos 9,4<sup>93</sup> und Num 16,26<sup>94</sup> würde die „durch das Opfer eines unheiligen und unrechtmäßigen Bischofs“ – als des Vorstehers der Eucharistiefeier<sup>95</sup> – befleckt.<sup>96</sup> Hier klingt jene nicht nur afrikanische Theologie vom Primat einer ekklesiologischen Heiligkeit an, die die Gültigkeit und Wirksamkeit der Sakramente von der Würdigkeit ihres Verwalters, der den heiligen Geist besitzen muß,<sup>97</sup> abhängig macht, und wie sie besonders deutlich im Ketzertaufstreit und später im Donatismus zum Ausdruck kam.<sup>98</sup> Die wahrhaft gottesfürchtige Gemeinde „muß sich daher von einem sündigen Vorgesetzten trennen und darf nicht an den Opfern eines gottlosen Bischofs teilnehmen, da ihr vor allem die Macht (*potestatem*) zusteht, würdige Bischöfe auszuwählen oder auch unwürdige zurückzuweisen“.<sup>99</sup> Zu dieser Mitwirkung ist sie als berufene Zeugin der Qualitäten ebenso verpflichtet wie bei der Bischofseinsetzung, denn

Struktur der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche, Frankfurt M. 1979, 215f. (Sacerdos bei Cyprian einfach Synonym für episcopus oder praepositus). – Vgl. dagegen Cyprian, Ep. 40,1,2; Ep. 67,4,3.

<sup>88</sup> Zur Verbindung von Opfer und Gebet bei der Eucharistiefeier vgl. *Saxer*, *Vie liturgique* 200f.206f.249.259 A. 231 auch zur Bitte für die Wohlfahrt des Volkes.

<sup>89</sup> Vgl. *Fabey*, *Cyprian and the Bible* 389.

<sup>90</sup> Ep. 67,2,2: *Bayard* II<sup>2</sup> 229 (CSEL 3,2,736 Z. 20–24; 737 Z. 2ff.).

<sup>91</sup> Die Mitwirkung der Gemeinde wird von *J. Speigl*, *Cyprian über das iudicium dei bei der Bischofseinsetzung*, in: RQ 69 (1974) 37f. in ihrer Bedeutung etwas abgeschwächt. – Vgl. etwa *Jilek*, *Initiationsfeier und Amt* 184–193.230; *Laminski*, *War der altkirchliche Episkopat wirklich monarchisch?*, 88; *P. Stockmeier*, *Gemeinde und Bischofsamt in der alten Kirche*, in ThQ 149 (1969) 137–140.

<sup>92</sup> Ep. 67,3,1: *Bayard* II<sup>2</sup> 229 (CSEL 3,2,737 Z. 6ff.). – Vgl. *A. Matellanes*, *Communicatio. El contenido de la comunión eclesial en San Cipriano*, in: *Communio* 1 (Granada 1968) 397ff.

<sup>93</sup> Vgl. *Fabey*, *Cyprian and the Bible* 243f.

<sup>94</sup> Vgl. ebd. 84f.574ff.

<sup>95</sup> Vgl. Cyprian, Ep. 57,3,2; 63,14,4.

<sup>96</sup> Ep. 67,3,1f.: *Bayard* II<sup>2</sup> 229 (CSEL 3,2,737 Z. 12).

<sup>97</sup> Dem gefallenem Bischof fehlt der heilige Geist: Cyprian, Ep. 65,4,1.

<sup>98</sup> Noch spätere Äußerungen in dieser Richtung bei *M. J. Routh*, *Reliquiae sacrae* III<sup>2</sup>, Oxford 1846, 151f.

<sup>99</sup> Ep. 67,3,2: *Bayard* II<sup>2</sup> 229 (CSEL 3,2,737 Z. 21–738 Z. 2.). – Vgl. Ep. 67,4,4,5,1. – „Der Begriff «potestas» scheint auf einen rechtlichen Anspruch hinzuweisen, der dem Volk in Sachen Bischofswahl eigen ist“: *Stockmeier*, *Gemeinde und Bischofsamt* 137f. Anm. 19.



es geht eben auf die *diuina auctoritas* zurück, „daß ein Bischof in Anwesenheit der Gemeinde vor aller Augen ausgewählt wird und durch öffentliches Urteil und Zeugnis<sup>100</sup> als würdig und geeignet anerkannt wird“.<sup>101</sup> Der Gehorsam gegen Gott führt zur „richtigen“ Wahl. Das Konzilsschreiben greift auf Num 20,25f. zurück,<sup>102</sup> wo der Herr nach dem vorliegenden Bibeltext auch noch für christliche Zeiten maßgeblich lehre und zeige, „daß die Einsetzungen<sup>103</sup> von Bischöfen nur unter dem Einverständnis des anwesenden Volkes stattfinden dürfen, damit in Gegenwart der Gemeinde die Missetaten der Bösen aufgedeckt oder auch die Verdienste der Guten gepriesen und eine *ordinatio iusta et legitima*<sup>104</sup> zustande kommt, die durch Abstimmung<sup>105</sup> und Urteil<sup>106</sup> aller geprüft ist“.<sup>107</sup> Der Öffentlichkeitscharakter der Bischofswahl ist eine der kirchlichen Bedingungen für die gültige Einsetzung. Diese Praxis, die der Konzilsbrief ohne Kenntnis des hebräischen Urtextes<sup>108</sup> in der Num-Stelle gelehrt findet, „wird nachher entsprechend den göttlichen Unterweisungen in der Apostelgeschichte beobachtet“,<sup>109</sup> und das Schreiben zitiert aus den Acta 1,15 und 6,2.<sup>110</sup> Trotzdem werden „bisweilen Unwürdige eingesetzt, nicht nach Gottes Willen, sondern infolge menschlicher Anmaßung“, und der Brief verweist auf Hos 8,4.<sup>111</sup>

War bisher von der im Willen Gottes gründenden Rolle der Gemeinde bei der Einsetzung oder auch Absetzung eines Bischofs die Rede, so wird nun folgerichtig die Aufgabe der Nachbarbischöfe als der Höchstverantwortlichen bei der Bestellung eines neuen Oberhirten hervorgehoben. Auch sie

<sup>100</sup> *Iudicium* und *testimonium* waren „geläufige Begriffe für Wahlen im politischen Bereich und für Beamteneinsetzungen“: *Speigl*, Cyprian und das iudicium Dei 36f.; 32f. Anm. 13. – Zum *testimonium* als wichtigstem Beweismittel in der römischen Zivilprozessordnung vgl. *M. Kaser*, Das römische Zivilprozessrecht (Hb. d. Altertumswiss. X 3,4), München 1966, 281ff. – *P. Granfield*, Episcopal Elections in Cyprian: Clerical and Lay Participation, in: TS 37 (1976) 48f.

<sup>101</sup> Ep. 67,4,1: *Bayard* II<sup>2</sup> 229f. (CSEL 3,2,738 Z. 3ff.).

<sup>102</sup> Doch spielt dem G-Text zufolge, der der lateinischen Bibel zugrunde lag, das Volk in Num 20,25 nur eine passive Rolle; im hebräischen Text bleibt es unerwähnt. – Vgl. *Fahey*, Cyprian and the Bible 86.

<sup>103</sup> Vgl. Anm. 87.

<sup>104</sup> Eine vom römischen Recht beeinflusste Formulierung der kirchlichen Rechtsprache. – Vgl. Ep. 67,4,4. – *van Beneden*, Aux origines 109.

<sup>105</sup> Zum Begriff *suffragium*, der ebenfalls dem politischen sowie dem forensischen Bereich entstammt (vgl. *Speigl*, Cyprian und das iudicium dei 36f. Anm. 13; *Kübler*, Art. Suffragium, in: Pauly-Wissowa 2.R.7.Hlbbd. 654ff.), s. *Granfield*, Episcopal Elections 48ff. u.ö.; *Gryson*, Les élections ecclésiastiques 379f.384. – Das Stichwort fehlt leider in *Sieben*, Voces.

<sup>106</sup> Siehe Anm. 100.

<sup>107</sup> Ep. 67,4,2: *Bayard* II<sup>2</sup> 230 (CSEL 3,2,738 Z. 12–16, vgl. 739 Z. 4).

<sup>108</sup> Siehe Anm. 102.

<sup>109</sup> Ep. 67,4,2: *Bayard* II<sup>2</sup> 230 (CSEL 3,2,738 Z. 16f.).

<sup>110</sup> Ep. 67,4,2f. – An der letzteren Stelle ist die öffentliche Wahl auf die „Diakone“ ausgedehnt. – Vgl. *Fahey*, Cyprian and the Bible 408f. (abweichender Text von Apg 1,15). – *van Beneden*, Aux origines 110 Anm. 115.

<sup>111</sup> Ep. 67,4,4: *Bayard* II<sup>2</sup> 230 (CSEL 3,2,739 Z. 1ff.). – *Fahey*, Cyprian and the Bible 243f. – *van Beneden*, Aux origines 80. 110 Anm. 115.

wurzelt in der *traditio diuina* und der *apostolica observatio*; dementsprechend „wird auch bei uns und fast durch alle Provinzen<sup>112</sup> eingehalten, daß zur richtigen Durchführung der Einsetzungen<sup>113</sup> bei der Gemeinde, für die ein Vorsteher eingesetzt wird, alle Nachbarbischöfe der gleichen Provinz<sup>114</sup> zusammenkommen und der Bischof in Gegenwart der Gemeinde ausgewählt wird, die das Leben der Einzelnen vollständig kennt und die Lebensführung eines jeden aus dem Umgang mit ihm genau betrachtet hat“.<sup>115</sup>

Aus diesen mehr grundsätzlichen Ausführungen, die wie ebenfalls der nachfolgende Text auch für die Geschichte der Bischofseinsetzung wichtig sind<sup>116</sup> und noch keine Abhängigkeit von einer übergeordneten Zentralinstanz erkennen lassen, schöpft der Synodalbrief nun die ganz konkrete Antwort zur Situation in den spanischen Gemeinden. Das Konzil bestätigte die Rechtmäßigkeit der Absetzung von Basilides und der Einsetzung seines Nachfolgers Sabinus, dem die versammelten Konzilsteilnehmer gewiß ihren Beifall spendeten. Die überkommenen geheiligten Vorschriften für das Verfahren wurden „bei der Einsetzung<sup>117</sup> unseres Amtsgenossen Sabinus“ erfüllt: „Auf Grund der Abstimmung<sup>118</sup> der gesamten Gemeinde der Brüder und auf Grund des Urteils<sup>119</sup> der Bischöfe, die persönlich zusammengekommen waren bzw. sich schriftlich über ihn geäußert hatten,<sup>120</sup> wurde ihm das Bischofsamt übertragen und ihm an Stelle des Basilides die Hand aufgelegt“; es war eine *ordinatio*<sup>120a</sup> *iure perfecta*,<sup>121</sup> wie hier kirchenrechtlich in spürbarer Anlehnung an das römische Recht gesagt wird; sie kam in der Handauflegung durch die anwesenden Bischöfe als dem Akt der Verleihung des Amts-

<sup>112</sup> „Cyprian was aware of some church ... where a different praxis of electing bishops prevailed“: *Granfield*, *Episcopal Elections* 44, der dabei an die alexandrinische Kirche denkt (mit Lit.).

<sup>113</sup> Siehe Anm. 87.

<sup>114</sup> Vgl. *Gryson*, *Les élections ecclésiastiques* 381f.

<sup>115</sup> Ep. 67,5,1: *Bayard* II<sup>2</sup> 230f. (CSEL 3,2,739 Z. 7–13). – Vgl. zum zitierten Text auch die einschränkenden kritischen Bemerkungen von *Gryson*, *Les élections ecclésiastiques* 378f. – *van Beneden*, *Aux origines* 74ff. – Cyprian, Ep. 55,8,1–5 (zur Wahl des Cornelius in Rom).

<sup>116</sup> Vgl. etwa *Granfield*, *Episcopal Elections* 41–52; *van Beneden*, *Aux origines* 146–162; *Gryson*, *Les élections ecclésiastiques* 372–375, 378–382, 403f.; *P. Zmire*, *Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique*, in: *RechAug* 7 (1971) 7–32 (*L'élection et la consecration des évêques*), s. a. 35; *C. Andresen*, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971, 192f. *Saxer*, *Vie liturgique* 98–102, 105; *K. v. Schwartz*, *Die Entstehung der Synoden in der alten Kirche*, Diss., Leipzig 1898, 55f. – S. a. Cyprian, Ep. 43,1,2; 44,3,2; 55,8,4; 59,5,2. 6,1; 68,2,1.

<sup>117</sup> Vgl. Anm. 87.

<sup>118</sup> Vgl. Anm. 105.

<sup>119</sup> Vgl. Anm. 100. – S. a. *Granfield*, *Episcopal Elections* 49: „The *indictum* ... of the neighboring bishops had an added canonical force. It meant accepting one into the episcopal college as well as ratifying the community's decision“.

<sup>120</sup> Vgl. *Harnack*, *Über verlorene Briefe und Actenstücke* 6.39f. – *Gryson*, *Les élections ecclésiastiques* 382.

<sup>120a</sup> Vgl. Anm. 87.

<sup>121</sup> Ep. 67,5,2f: *Bayard* II<sup>2</sup> 231 (CSEL 3,2,739 Z. 14–18). – *van Beneden*, *Aux origines* 107. 110–113.

charismas, der Weihe im eigentlichen Sinn und der damit verbundenen Übertragung der bischöflichen Autorität, zum Abschluß.<sup>122</sup>

Die rechtmäßige Einsetzung von Sabinus „kann es nicht rückgängig machen“, daß Basilides schließlich durch den römischen Bischof Stephan die Wiedereinsetzung in sein Bischofsamt zu erreichen suchte. Im Gegenteil. „Die Verfehlungen des Basilides wurden nicht sosehr getilgt, sondern vielmehr gesteigert, sodaß zu seinen früheren Sünden auch noch das Verbrechen des Betrugs und der Irreführung hinzukam. Denn man darf nicht sosehr den beschuldigen, der sich aus Unachtsamkeit überrumpeln ließ, vielmehr ist der fluchwürdig, der tückisch überrumpelt hat. Wenn Basilides aber Menschen überrumpeln konnte, bei Gott kann er es nicht“; es folgt Gal 6,7.<sup>123</sup>

Doch auch Martialis „darf das Bischofsamt nicht behalten“; das Konzilschreiben beruft sich hier auf Tit 1,7.<sup>124</sup> Sein vermutlicher Nachfolger Felix wurde vom Konzil in seinem Recht bestätigt.<sup>125</sup>

„Solche Männer versuchen vergeblich, sich das Bischofsamt anzumaßen (*usurpare*),<sup>126</sup> da doch ganz offenbar ist, daß derartige Menschen weder der Kirche Christi vorstehen können, noch Gott Opfer darbringen<sup>127</sup> dürfen.“<sup>128</sup> Für ihre Strenge gegen die beiden gefallenen Bischöfe – die auch der persönlichen Auffassung Cyprians vom bischöflichen Amt entsprach – beriefen sich die Konzilsteilnehmer in ihrem Schreiben auf den allgemeinen Konsens im Episkopat, speziell auf die Entscheidung des karthagischen Konzils von 251,<sup>129</sup> dem „schon längst“ das römische Konzil unter Bischof Cornelius<sup>130</sup> gefolgt war, „daß derartige Menschen zwar zur Bußleistung zugelassen werden können, von der Einsetzung<sup>131</sup> in den Klerus aber und der bischöflichen Würde<sup>132</sup> seien sie fernzuhalten.“<sup>133</sup> Das Konzilsschreiben spielt hier ge-

<sup>122</sup> Vgl. *Saxer*, *Vie liturgique* 101. – Erstmals wird hier in der kirchlichen Literatur des Westens die Handauflegung bei der Bischofsweihe bezeugt; vgl. *van Beneden*, *Aux origines* 111f.150f.

<sup>123</sup> Ep. 67,5,3f: *Bayard* II<sup>2</sup> 231 (CSEL 3,2,739 Z. 18.23–740 Z. 4). – Vgl. *Fahey*, *Cyprian and the Bible* 478f.

<sup>124</sup> Ep. 67,5,4: *Bayard* II<sup>2</sup> 231 (CSEL 3,2,740 Z.6f).

<sup>125</sup> Doch wird dies im vorliegenden Synodalschreiben nicht ausdrücklich gesagt.

<sup>126</sup> Zum rechtlichen Begriff vgl. *Beck*, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian* 157 Anm. 5.

<sup>127</sup> Vgl. S. 231. – S. z. St. *Saxer*, *Vie liturgique* 199f.

<sup>128</sup> Ep. 67,6,3: *Bayard* II<sup>2</sup> 232 (CSEL 3,2,741 Z. 2ff.).

<sup>129</sup> Vgl. das *nobiscum* in Ep. 67,6,3: *Bayard* II<sup>2</sup> 232 (CSEL 3,2,741 Z. 5).

<sup>130</sup> Vgl. *Andresen*, *Die Kirchen der alten Christenheit* 195 Anm. 165. Doch ist nach unserem Zusammenhang nicht Novatian, sondern sind gefallene Kleriker gemeint.

<sup>131</sup> Siehe Anm. 87. – Vgl. *van Beneden*, *Aux origines* 118ff.

<sup>132</sup> Vgl. *van Beneden*, *Aux origines* 120f.

<sup>133</sup> Ep. 67,6,3: *Bayard* II<sup>2</sup> 232 (CSEL 3,2,741 Z. 5.8ff.). – Vgl. *Fischer*. Die Konzilien zu Karthago und Rom im Jahr 251, 275.284. – Die Beschlüsse der beiden Konzilien des Jahres 251 scheinen in Spanien bisher nicht bekannt gewesen zu sein. Ihnen zufolge konnten nun Basilides und Martialis als libellatici, wenn für Kleriker nicht eine Sonderregelung bestand, nach geleisteter Buße rekonziliert werden (vgl. *Fischer*, a. a. O. 272f.284), doch eben nur in den Laienstand. Vgl. Cyprian, Ep. 55,11,3; 65,2,1f.; dann noch den Synodalbrief Ep. 72,2,1ff. – Cyprians Ep. 65 betreffend den gefallenen

schickt, doch noch behutsam, Cornelius, „den friedliebenden und gerechten und durch die Gnade des Herrn mit dem Martyrium ausgezeichneten Bischof“<sup>134</sup> gegen den Nachfolger Stephan aus.

Die Adressaten sollen sich an den beiden gefallenen Bischöfen und ihrem Verhalten nicht ärgern; denn darüber hinaus betrachtet der Konzilsbrief ganz allgemein die Erschütterung des Glaubens, der Gottesfurcht und der kirchlichen Eintracht „in den letzten Zeiten“ als Vorzeichen des nahen Weltendes, wie sie im NT angekündigt sind;<sup>135</sup> da auch dieses Schreiben von Cyprian inspiriert bzw. formuliert wurde, spiegelt es noch einmal seine damalige persönliche Weltuntergangsstimmung wider, die in den Jahren 252/53 ihren Höhepunkt erreicht hatte.<sup>136</sup> Gleichwohl wird hervorgehoben, daß auch jetzt noch in der Kirche die Kraft des Evangeliums, christliche Tugend und Glaubensstärke nicht erloschen sind; es gibt nach alt Vorbildern, die typologisch angeführt werden,<sup>137</sup> gegenüber den ungetreuen Sachwaltern und Verrätern<sup>138</sup> noch viele standhafte Bischöfe und Gläubige; im Zusammenhang wird Röm 3,3f. zitiert;<sup>139</sup> an dieses Schriftwort anknüpfend fragt der Brief: „Was haben wir Knechte und vor allem wir Bischöfe Gottes zu tun, als die menschlichen Irrtümer und Lügen zu verlassen und in der Beobachtung der Gebote des Herrn in der Wahrheit Gottes zu verbleiben“?<sup>140</sup> Diese mehr allgemeinen Ausführungen bedeuten zugleich eine neuerliche Verurteilung der beiden Bischöfe Basilides und Martialis und eine Bestärkung der Adressatengemeinden in ihrem richtigen Verhalten.

Verschiedene spanische Bischöfe hielten jedoch, wahrscheinlich auch unter dem Eindruck der Entscheidung Roms, weiterhin oder neuerdings zu Basilides und Martialis; sie forderten anscheinend, wenn auch nicht mit viel Erfolg, die Mitglieder der Gemeinden von Astorga/León und Mérida auf, mit jenen Gemeinschaft zu halten. Diese Kreise beurteilten die Fälle der beiden Bischöfe milder. Das Konzil hatte davon aus den überbrachten Briefen bzw. den Berichten von Felix und Sabinus erfahren. Das Synodalschreiben erklärt daher, zu seinem konkreten Anlaß zurückkehrend, noch einmal in aller Deutlichkeit: „Wenn daher auch, geliebte Brüder, einige von unseren Amts-

---

(sacrificatus) Bischof Fortunianus von Assuras in der Proconsularis könnte als modellhaft für die Entscheidung des Konzils von 254 gelten.

<sup>134</sup> Ebd. (CSEL 3,2,741 Z. 6f.).

<sup>135</sup> Ep. 67,7: *Bayard* II<sup>2</sup> 232 (CSEL 3,2,741 Z. 11f.).

<sup>136</sup> *Alfoldi*, Der heilige Cyprian und die Krise des römischen Reiches 482–490, bes. 488.

<sup>137</sup> Gedacht ist an Mattatias, Elija, Daniel und die drei Jünglinge im Feuerofen. Vgl. *Fabey*, Cyprian and the Bible 585.594.598. – S.a. *E. Dassmann*, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Kunst und Frömmigkeit, Münster 1973, 67.265f.281.

<sup>138</sup> Es ist hier zunächst an Häretiker und Schismatiker gedacht.

<sup>139</sup> Ep. 67,8,1–3. – Zu Röm 3,3f. vgl. *Fabey*, Cyprian and the Bible 426f; *K. H. Schelkle*, Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11, Düsseldorf 1959<sup>2</sup>, 97f.

<sup>140</sup> Ep. 67,8,3: *Bayard* II<sup>2</sup> 233 (CSEL 3,2,742 Z. 17ff.).

genossen aufgetreten sind, die meinen, die von Gott verordnete Zucht<sup>141</sup> mißachten zu sollen und mit Basilides und Martialis unüberlegt Gemeinschaft halten, so darf diese Angelegenheit unseren Glauben nicht verwirren“; <sup>142</sup> nach Ps 49,17f. werden „Genossen und Teilnehmer . . . an den Verfehlungen anderer . . . , die mit den Missetätern gemeinsame Sache gemacht haben“; <sup>143</sup> auch gemäß Röm 1,30ff.<sup>144</sup> werden desgleichen die, „die solchen Übeltätern zustimmen, indes sie sich mit Bösewichtern, Sündern und Unbußfertigen in unerlaubter Gemeinschaft zusammentun, durch die Kontakte mit den Schuldigen befleckt, und indes sie sich in der Schuld verbinden, werden sie daher auch bei der Strafe nicht getrennt“.<sup>145</sup> Auch die betreffenden Bischöfe sind eigentlich ihres Amtes nicht mehr würdig.

Doch der Synodalbrief kann, auch entsprechend den Gesetzen der Epistolographie, schließen mit einem Lob der Adressaten und der Ermahnung „durch unser Schreiben: Tut euch nicht mit unheiligen und befleckten Bischöfen in gottloser Gemeinschaft zusammen, sondern bewahrt in frommer Furcht die unversehrte und reine Festigkeit eures Glaubens“!<sup>146</sup> – Das also ist die brüderliche und zugleich offizielle, aus intereklesialem Gemeinschaftsbewußtsein kommende Antwort aus Karthago: Keine Verbindung mehr mit den beiden zu Recht abgesetzten Bischöfen und Anerkennung ihrer rechtmäßigen Nachfolger!

Welche tatsächlichen Wirkungen der Brief des Konzils in Spanien hatte, erfahren wir allerdings nicht.<sup>147</sup> Blieben die Bischöfe Sabinus und Felix im Amt und mußten sich Basilides und Martialis nun endgültig mit dem Laienstand begnügen?<sup>148</sup> Oder beanspruchten diese weiterhin mit Unterstützung spanischer Kollegen die vom römischen Stuhl dem einen, vielleicht auch dem anderen gewährte Rehabilitierung, sodaß nun in Astorga/León und Mérida Bischof gegen Bischof stand?

<sup>141</sup> Hierin liegt nocheinmal ein leiser Tadel auch des römischen Bischofs Stephan. – Zum Begriff *disciplina*, der hier die letztlich geoffenbarte kirchliche Lebensordnung des mit dem rechtmäßigen Bischof verbundenen Kirchenvolkes meint, vgl. *Zmire*, Recherches sur la collégialité épiscopale 41 und besonders *Hübner*, Kirchenbuße und Exkommunikation bei Cyprian 58ff.; s.a. *Beck*, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian 144f. (ursprüngliche militärische Bedeutung). – *Sieben*, Voces 276f.

<sup>142</sup> Ep. 67,9,1: *Bayard* II<sup>2</sup> 233 (CSEL 3,2,742 Z. 20–23).

<sup>143</sup> Ebd., *Bayard* II<sup>2</sup> 234 (CSEL 3,2,743 Z. 3f.). – Vgl. *Fahey*, Cyprian and the Bible 139 f.

<sup>144</sup> Vgl. *Fahey*, Cyprian and the Bible 423, *Schelkle*, Paulus Lehrer der Väter 65.

<sup>145</sup> Ep. 67,9,2: *Bayard* II<sup>2</sup> 234 (CSEL 3,2,743 Z. 13–17).

<sup>146</sup> Ebd. 67,9,3: *Bayard* II<sup>2</sup> 234 (CSEL 3,2,743 Z. 20ff.).

<sup>147</sup> Vgl. *Sage*, Cyprian 300.

<sup>148</sup> Einen Sieg Cyprians (und seines Konzils) nimmt mit allerdings fragwürdiger Begründung *Mongelli*, La Chiesa di Cartagine 158 an, u.a. im Hinblick auf Cyprians Ep. 68 an Stephan von Rom. Indes ist nicht sicher auszumachen, daß dieser Brief erst nach Ep. 67 einzureihen ist. *J. Colson*, L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église (Unam Sanctam 43), Paris 1963, 105 setzt ihn vor Brief 67 an; vgl. auch *Duquenne*, Chronologie 161.

Basilides und möglicherweise auch Martialis hatten gegen ihre Absetzung nach Rom appelliert. Die Absetzung war vermutlich in Übereinstimmung mit herrschenden kirchenrechtlichen Anschauungen durch eine Gruppe von Nachbarbischöfen im Konsens mit der Mehrheit in den beiden Gemeinden erfolgt.<sup>149</sup> Wenn nun Basilides nach Rom ging, wollte er wohl nicht nur das moralische Ansehen des Stuhles Petri für sich in Anspruch nehmen bzw. den neuen römischen Bischof erproben, sondern er war überzeugt, eine rechtsverbindliche Entscheidung zu erlangen, ohne daß man deshalb schon von einem entfaltenen Jurisdiktionsprimat des Papstes und seiner Anerkennung sprechen dürfte.<sup>150</sup> Der Schritt von Basilides war die erste uns bekannte Appellation eines außerhalb Italiens residierenden Bischofs nach Rom.<sup>151</sup>

Stephan I. nahm sie an, offenbar ohne in Spanien Rückfragen zu stellen und auch die andere Seite zu hören. Ihn erfüllte ein starkes Bewußtsein von einer Sonderstellung des römischen Stuhles.<sup>152</sup> Allein er war noch nicht lange im Amt. „The newlyelected bishop still had to contend with the Novatians, and may have been insecure in his position, beeing therefore more predisposed to leniency until he gained experience in office“.<sup>153</sup> Griff er vielleicht gegen die Konzilsentscheidung seines Vorgängers Cornelius<sup>154</sup> auf die milde Entscheidung von Calixtus I. (217–222) zurück, „daß ein Bischof nicht abgesetzt werden müsse, wenn er irgendwie gesündigt habe, und sei es auch zum Tod“?<sup>155</sup> Doch erscheint dies nicht wahrscheinlich. Unser Synodalbrief begründet die nachgiebige Haltung Stephans mit dessen weiter Entfernung von Spanien und mit der Vorspiegelung falscher Tatsachen durch Basilides. Noch ohne dem römischen Bischof in diesem Einzelfall und zum damaligen Zeitpunkt (vor dem Ketzeraufstreit)<sup>156</sup> allzu nahe treten zu wollen, spricht der Konzilsbrief geschickt nur von einer Überrumpelung Ste-

<sup>149</sup> Es ist wohl zu wenig, wenn *H. Koch*, Cyprian und der römische Primat, in: TU 35,1 (1910) 107 in Anlehnung an B. Poschmann meinte, Basilides und Martialis wären nicht förmlich abgesetzt worden, sondern hätten sich durch ihre Vergehen selbst ihres Amtes verlustig gemacht.

<sup>150</sup> Der Vorgang gibt immerhin „einen bemerkenswerten Aufschluß über die zunehmende Bedeutung Roms als Appellationsinstanz“ für die lateinische Reichshälfte: *P. Stockmeier*, Das Petrusamt in der frühen Kirche, in: Petrusamt und Papsttum, Stuttgart 1970, 68. – Vgl. auch Cyprians Ep. 68, in der er Stephan I. aufforderte, den Bischof Marcian von Arles abzusetzen, weil dieser reumütigen lapsi die Rekonkiliation verweigerte. – Abschwächend *M. Wojtowycsch*, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461), Stuttgart 1981, 61 Anm. 179. 387–393 (S. 392: Nicht von einem „Mehr an Gewalt“, sondern nur „von einem nicht exakt wägbaren «Mehr an Autorität» des römischen Bischofs kann man bei Cyprian sprechen“).

<sup>151</sup> *W. Marschall*, Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom, Stuttgart 1971, 96.

<sup>152</sup> *G. Schwaiger*, Art. Stephan I., in: LThK<sup>2</sup> IX 1038.

<sup>153</sup> *Sage*, Cyprian 299.

<sup>154</sup> Vgl. *Fischer*, Die Konzilien zu Karthago und Rom im Jahr 251, 284.

<sup>155</sup> Hippolyt, Refutatio IX 12,21; GCS 26,249 Z. 23f. – *Koch*, Cyprian und der römische Primat 106 Anm. 1; *Harnack*, Über verlorene Briefe und Actenstücke 15.

<sup>156</sup> Vgl. oben S. 223 mit Anm. 3; s.a. *d'Alès*, La théologie de saint Cyprien 176.

phans. Jedenfalls sah dieser den Fall Basilides anders als dessen Gegner. Es ist anzunehmen, daß Stephan die Rehabilitierung von Basilides (und Martialis?) den Spaniern schriftlich mitgeteilt hat und daß das oder die betreffenden Schreiben Cyprian und seinem Konzil zur Kenntnis gebracht wurden.<sup>157</sup> Inwieweit diese Rehabilitierung in Spanien anerkannt wurde, ist wohl nicht so optimistisch zu beurteilen wie dies K. Müller tat.<sup>158</sup>

Die von der Nachgiebigkeit Stephans I. und dem Verhalten der beiden abgesetzten Bischöfe, die über ihre Nachfolger empört waren und noch einen gewissen Anhang hatten, enttäuschten Kreise in Astorga/León und in Mérida sowie der Bischof von Saragossa wandten sich nun hilfeschend nach Karthago, dem anderen herausragenden Bischofssitz in der lateinischen Kirche, an Cyprian und das Konzil.<sup>159</sup> Einem geisterfüllten Konzil schrieben sie vielleicht eine höhere Autorität zu. Dieses hielt sich in solidarischer Verbundenheit für befugt, in der spanischen Angelegenheit seine Stimme abzugeben. Wie in Rom, so sah man sich auch in Karthago nicht veranlaßt, die andere Partei zu hören; es genügten die vorliegenden Schreiben und Aussagen. Cyprian und sein Konzil bestritten spanischen Bischöfen nicht grundsätzlich das Recht der Appellation nach Rom,<sup>160</sup> sie bestritten Basilides aber die Gerechtigkeit seiner Sache und nahmen einen Mißbrauch des Appellationsrechtes und ein Fehlurteil des römischen Bischofs an. Das Konzilsschreiben bestärkte die Empfänger in der Richtigkeit der in den betreffenden Gemeinden herbeigeführten Veränderungen, der erfolgten Absetzung von Basilides und Martialis und der Einsetzung der Nachfolger Sabinus und Felix; es erfüllte damit auch die Funktion des erbetenen Gemeinschaftsbriefes mit diesen.<sup>161</sup>

Vermied das Konzil damals noch eine direkte Konfrontation zwischen der afrikanischen und der römischen Kirche, so bedeutete seine Sentenz doch einen anscheinend ersten Konfliktfall mit Papst Stephan. Es nahm in der spanischen Angelegenheit offenbar keine Verbindung mit Rom auf und legte dies auch den Adressaten des Synodalschreibens nicht nahe.<sup>162</sup> Blieb Ste-

<sup>157</sup> Harnack, Über verlorene Briefe und Actenstücke 4.15.

<sup>158</sup> Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte 302ff. – Doch s. oben S. 235f. zu Ep. 67,9,1.

<sup>159</sup> Vgl. v. Schwartz, Die Entstehung der Synoden in der alten Kirche 25: „... daß der Bischof der Welthauptstadt mit gefallenen Bischöfen Gemeinschaft hatte, war hinreichend wichtig und allgemein interessant, um auf einem Konzil verhandelt zu werden“.

<sup>160</sup> Anders G. Bardy, La Théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée, Paris 1947, 242f.: „ils [die Konzilsväter] condamnent les appels à Rome inutiles et dangereux“.

<sup>161</sup> Zmire, Recherches sur la collégialité épiscopale 27. – Daß sich das karthagische Konzil auch an die beiden abgesetzten Bischöfe gewandt hätte, ist wohl nicht anzunehmen. – S. a. Bouzas, Valoración de la Epístola 67,3–20 (betont die Autonomie, die der Konzilsbrief den spanischen Ortskirchen einräumt).

<sup>162</sup> In keiner Weise ist aus den primären Quellen die in der älteren Literatur anzutreffende Vermutung zu belegen, Sabinus und Felix wären nach dem Konzil zu Karthago, das sie bestätigte, mit Briefen Cyprians und der übrigen Konzilsväter an Stephan und die spanischen Bischöfe nach Rom gereist, um dort die Lügen des Basilides zu entlarven

phan I. in der Folgezeit bei seinem Urteil oder mußte er es stillschweigend revidieren bzw. zurücknehmen? Der Konzilsentscheid von Karthago bedeutete für den römischen Bischof jedenfalls eine Kränkung, die in ihm eine bittere Verstimmung gegen Cyprian und seinen Anhang weckte und die im Ketzertaufstreit sehr bald zum vollen Ausbruch kommen sollte.

Das karthagische Konzil von 254 beschließt die erste Gruppe der Konzilien unter Cyprian. Das Problem der lapsi aus der decischen Verfolgung erscheint in den nachfolgenden Kirchenversammlungen seiner Ära nicht mehr. — Es ist aber wenig wahrscheinlich, daß die Anfrage aus Spanien der einzige Verhandlungsgegenstand dieses Konzils war. Womit es sich sonst noch befaßte, wissen wir nicht. Weitere Konzilsakten sind nicht mehr vorhanden.

---

und ihre Gegner in Spanien durch die Autorität des Apostolischen Stuhles zum Schweigen zu bringen; vgl. *Mansi* I 905f.; *Gams*, Die Kirchengeschichte von Spanien I, 260. Hier liegt eine Vorstellung vom allgemeinen römischen Rechtsprimat zugrunde, die für die damalige Zeit noch verfrüht ist.



# Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandrien († 264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts

Von

Luise Abramowski

*Hans Freiherr von Campenhausen gewidmet*

- I Athanasius, De decretis 26: Dionys von Rom über die Trinität  
II Dionys von Alexandrien über ὁμοούσιος und die Verurteilung des Paul von Samosata wegen dieser Vokabel  
Appendix A: Prov. 8,22 ἔκτισε bei Origenes  
Appendix B: Zu den Anfängen der Drei-Hypostasen-Theologie

## I

### *Athanasius, De decretis 26: Dionys von Rom über die Trinität*

Dieser Text aus dem „Streit der beiden Dionyse“,<sup>1</sup> dem „Vorspiel zum arianischen Streit“, erschien mir immer besonders interessant, ermöglichte es doch, angesichts der literarisch so viel besser bezeugten Drei-Hypostasen-Theologie auch eine theologiegeschichtliche Linie zu ziehen, die von der in Justins Dialog c. 128 erkennbaren Auffassung von Logos<sup>2</sup> eben über den rö-

<sup>1</sup> Über den Streit s. zuletzt: R. Lorenz, Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius (Forsch. z. Kirchen- und Dogmengeschichte 31), Göttingen 1980, p. 94–100. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, Freiburg etc. 1979, p. 284–290. W. A. Bienert, Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert (PTS 21), Berlin 1978, p. 200–221. Frauke Dinsen, Homooousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381). Diss. Kiel 1976, p. 33–41. – Die ältere Literatur in diesen Arbeiten.

<sup>2</sup> Justin bekämpft eine Auffassung, wonach Gottes δύναμις als eine Funktion pro tempore verstanden wird und je nach Art der Funktion ἄγγελος, δόξα, ἀνῆρ, ἄνθρωπος, λόγος heißt (128,2). Nach dieser Auffassung sei die Kraft unangeschnitten und ungetrennt (ἀχώριστον) vom Vater, wie das Licht der Sonne auf der Erde unangeschnitten und ungetrennt von der Sonne am Himmel ist – wenn sie untergeht, verschwindet auch das Licht. Der Vater läßt, wann er will, seine Kraft hervorspringen (προπηδᾶν ποιεῖ) und zieht sie wieder zu sich zurück, wann er will (πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν) (§ 3). Für Justin dagegen kommt es darauf an, daß Gottes Kraft *bleibt*; sie wird vom prophetischen Wort „Gott“ genannt; sie wird nicht nur wie das Licht der

mischen Bischof des dritten Jahrhunderts zu Markell von Ankyra und seiner Theologie der einen göttlichen Hypostase führte. Die Beziehungen zwischen dem römischen Text und Markell ließen geradezu ein Abhängigkeitsverhältnis vermuten, anders konnte das auffällige Vokabular, das beiden gemeinsam ist, nicht erklärt werden. Berührungen mit Markell finden sich auch in den trinitarischen Äußerungen des alexandrinischen Dionys;<sup>3</sup> da dessen Schrift eine Reaktion auf das römische Dokument darstellt, kann dieses Phänomen nicht überraschen.

Bei wiederholter Betrachtung der Texte entstand in mir jedoch der Eindruck, daß es sich hinsichtlich der Abhängigkeit genau umgekehrt zu dem verhalten müsse, was der Augenschein und die gesamte, völlig einhellige Forschungsmeinung vermuten lassen: nicht redet Dionys so, wie später auch Markell, sondern der Text ist in Kenntnis der Schriften Markells verfaßt, ist also nicht ein Produkt des dritten, sondern erst des vierten Jahrhunderts. Entsprechendes gilt für den alexandrinischen Dionys, soweit er von Athanasius, Basilius und Johannes Damascenus zitiert wird.<sup>4</sup> Dieser Eindruck ergab sich jedoch nicht isoliert, sondern in Kombination mit gleichzeitigen Beobachtungen: der Verfasser beteiligt sich an der Debatte über die Bedeutung von *κτίζειν* in Prov. 8,22; diese Debatte entstand aber als Folge des wörtlichen Verständnisses der Vokabel, auf dem Arius insistierte.<sup>5</sup> Ferner wird strikt zwischen *γέννησις* und *γένησις* unterschieden, was sich nach allgemeiner Auffassung auch erst in der arianischen Kontroverse klärt (beiläufig schließt die Unterscheidung die Möglichkeit aus, daß Markell selber der Verfasser des Textes ist). Dagegen würde die Polemik gegen *ποίημα* und „geworden“ als Bezeichnung für den Sohn für sich genommen nicht ausreichen, den Text so viel später anzusetzen als üblich,<sup>6</sup> denn das gerade war der Punkt, an dem die Arianer sich wohl mit Recht auf den historischen Dionys

---

Sonne „dem Namen nach gezählt, sondern ist der Zahl nach *ἕτερόν τι*“. Auch Justins Logos soll nicht abgeschnitten sein, weil das Teilung der *οὐσία* des Vaters bedeuten würde (§ 4).

<sup>3</sup> Ich zitiere die bei Athanasius überlieferten Texte nach der Ausgabe von H. G. Opitz: Athanasius Werke II 1: Die Apologien, Berlin und Leipzig 1935. Zu Dionys von Alexandrien gebe ich dazu die Nummern der Fragmente bei Feltoe und Bienert an (die Nummern sind identisch): *Διονυσίου λείψανα*. The letters and other remains of Dionysius of Alexandria, ed. Ch. L. Feltoe, Cambridge 1904. Feltoes Übersetzungsband von 1918 stand mir nicht zur Verfügung, aber in seiner Edition gibt er zu den einzelnen Abschnitten der Fragmente sehr gute englische Regesten, dazu immer wieder wörtliche Übersetzungen schwieriger Stellen. W. A. Bienert, Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk (Bibl. d. griech. Lit. 2), Stuttgart 1972 (nicht mit der oben genannten Monographie von 1978 zu verwechseln!).

<sup>4</sup> Damit ist ausgenommen Feltoe/Bienert Nr. 1 = Euseb, Praeparatio evangelica VII 18,13 – 19,3 (GCS 43,1 p. 401,1 – 402,6 Mras) über das Problem, ob die Materie etwas Ungewordenes sei. Euseb gibt als Herkunft an „das erste (Buch) gegen Sabellius“.

<sup>5</sup> Bei Novatian, einem Zeitgenossen der beiden Dionyse, wird Prov. 8,22 nicht zitiert. Anders ist es bei Origenes, s. Appendix A.

<sup>6</sup> s. Appendix B.

von Alexandrien berufen konnten.<sup>7</sup> All dies zusammengenommen rechtfertigt eine eingehendere Beschäftigung mit dem „römischen“ Textstück, damit man ein deutlicheres Urteil darüber gewinnen kann.

Der „römische“ Text ist ein in sich geschlossenes Stück. Den Rahmen bildet der Gedanke der μοναρχία, τὸ σεμνότατον κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ (p. 22,2 f.) und τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας (p. 23,15 f.).<sup>8</sup> Der theologische Leitgedanke ist also der Monotheismus, der fordert, daß die göttliche μονάς (p. 22,9 und 23,11) nicht in drei Kräfte, Hypostasen oder Gottheiten zerlegt wird (p. 22,3 f.), wohl aber die τριάς „bewahrt bleibt“ (p. 23,15 f.). Innerhalb des Rahmens lassen sich drei Teile erkennen: der erste spricht sich gegen drei Hypostasen aus (p. 22,4 ff.), der zweite gegen den Sohn als ποίημα (p. 22,16 ff.), der dritte gibt eine Deutung des κτίζειν von Prov. 8,22 (p. 22,25 ff.). Die beiden Rahmenstücke sind p. 22,1–4 und 23,10–16; das letzte Stück ist auch eine Art Zusammenfassung.

Wer sind die Adressaten? Der Verfasser sagt, er habe „erfahren, daß es einige gibt von denen, die bei euch die göttliche Lehre (θεῖον λόγον) unterrichten und lehren (κατηχοῦντων καὶ διδασκόντων), die Anführer dieser Gesinnung sind“, die der des Sabellius entgegengesetzt<sup>9</sup> ist (p. 22,4–6). Zweimal werden die Adressaten angeredet mit „Wie ihr wißt“ (p. 22,22 und 23,1). Vor allem heißt es zu Beginn des dritten Teils, p. 22,25–27: „Und warum soll ich mit euch noch länger darüber diskutieren, euch geistbegabten Männern,<sup>10</sup> die ihr klar die Unsinnigkeiten erfahrt, die sich daraus ergeben,

<sup>7</sup> s. das Dionysfragment beim Arianer Athanasius von Anazarbus, lateinisch erhalten, ed. *de Bruyne* ZNW 27 (1928) p. 110, deutsch Bienert p. 75; über diesen Text unten p. 256 ff. – Man vergleiche auch die Mitteilungen über Aussagen des Gregor Thaumaturgus im Dialog mit Gelianus, die Basilius in ep. 210 (ed. *Courtonne* II p. 195) macht; Atarbius von Neocäsarea, ein Anhänger des Markell von Ankyra, hatte von Gregor angeführt: πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοῖα μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἓν. Basilius sagt, man lese dort auch κτίσμα und ποίημα, womit man heutzutage nur den Häretikern, d. h. den Arianern in die Hände arbeite. Zu dem letzten heiklen Punkt deutet Basilius eine christologische Interpretation an, die man nur versteht auf dem Hintergrund der christologischen Rechtfertigung anstößiger Dionysiusausdrücke, wie sie Athanasius in De sententia Dionysii vornimmt. Basilius sagt (p. 195,22–25): „Vieles aber, was in Bezug auf die Vereinigung (συνάφεια) mit dem Menschen gesagt wurde, beziehen die ungeschult das Geschriebene Hörenden auf die Rede über die Gottheit, welcher Art auch das von diesen (Leuten) Herumgetragene ist“. Das „Herumgetragene“ kann sich nur auf κτίσμα und ποίημα beziehen, „diese Leute“ müssen die Arianer sein. Athanasius versuchte in De sent., Ausdrücke des Dionys, die antimonarchianisch vom Sohn ausgesagt werden, um ihn vom Vater zu unterscheiden, als solche zu deuten, die sich (nur) auf die menschliche Natur des Sohnes bezogen. Auf dieselbe Weise versucht auch Basilius mit κτίσμα und ποίημα bei Gregor fertig zu werden.

<sup>8</sup> μοναρχία noch ein drittes Mal: p. 22,13.

<sup>9</sup> Athanasius sagt in seiner Einleitung zum Zitat, De decr. 26,1, daß der römische Bischof, gegen jene schreibend, die die Meinung des Sabellius teilen, seinen Unwillen äußert auch gegen jene, die den Logos Gottes für ein ποίημα oder κτίσμα halten; und dieses Stück ist es, das Athanasius uns mitteilt. In ihm werden Sabellius und die Identifikationstheologie mit zwei Zeilen ablehnend erwähnt (Opitz p. 22,5–7).

<sup>10</sup> p. 22,25 f. πρὸς ἄνδρας πνευματοφόρους – sollten Mönche damit gemeint sein? Das würde ins 4. Jahrhundert weisen.

daß man vom Sohn als von einem ποίημα redet?“<sup>11</sup> Der Verfasser scheint vorauszusetzen, daß seine Leser gegen die Bezeichnung des Sohnes als Geschöpf ihre Vorbehalte bereits haben, daß er sie aber mit Argumenten gegen den schwer zu widerlegenden Hinweis auf das ἐκτισε von Prov. 8,22 versehen müsse. Vor allem aber fürchtet er die Propaganda für eine (subordinierende) Drei-Hypostasen-Theologie, die für ihn ipso facto Zerschneiden der μονάς und Aufhebung der μοναρχία und drei Götter bedeutet.<sup>12</sup> Interessanterweise setzt er aber (und das unterscheidet ihn wiederum von Markell) den drei Hypostasen nicht die *eine* Hypostase entgegen. Hier deutet sich schon – falls man nicht etwa eine Auslassung durch Athanasius annehmen will – eine gewisse vermittelnde Haltung an, die sich durch weitere Eigentümlichkeiten bestätigen wird.

Im Einzelnen vertritt der Verfasser folgende Meinungen:

p. 22,9–12 „Der göttliche Logos muß nämlich dem Gott des Alls vereint sein, sich in Gott aber aufhalten und wohnen muß auch der heilige Geist. Ferner<sup>13</sup> muß auch unbedingt die heilige τριάς auf Einen, wie auf Einen Gipfel<sup>14</sup> hin, ich meine den Gott des Alls, den Allherrscher, zusammengefaßt und zusammengebracht werden“.<sup>15</sup>

p. 22,14–16 Die Trias wird von der Schrift verkündigt, nicht aber drei Götter.

p. 22,18 f. „Die göttlichen Aussprüche bestätigen durch ihr Zeugnis die ihm“ (sc. dem Sohn) „gemäße und geziemende γέννησις“, nicht aber πλάσις oder ποίησις.

p. 22,21–23 (Der Sohn) „war aber immer, wenn er doch ‚im Vater‘ ist, wie er selber sagt (Joh. 14,11), und wenn Christus Logos und ‚Weisheit‘ und ‚Kraft‘ ist (1. Kor. 1,24). Daß Christus dies (ταῦτα) nämlich ist, sagen die göttlichen Schriften, wie ihr wißt. Dies“ (d.h. Logos, Sophia, Dynamis) „sind δυνάμεις οὐσαι Gottes“.

p. 23,1-5 zu Prov. 8,22: ἐκτισε habe nicht nur eine Bedeutung, an dieser Stelle sei es gesetzt für ἐπέστησε („er setzte ihn über“) τοῖς ὑπ’ αὐτοῦ γεγυόσιν ἔργοις, die wurden aber durch ihn, den Sohn. ἐκτισε habe nicht den

<sup>11</sup> Wenn Athanasius keine weiteren Nachrichten gehabt haben sollte, würden diese Angaben genügen, die Empfänger als τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἀδελφῶν φρονούντες μὲν ὀρθῶς zu bezeichnen, De sent. 13,1 (p. 55,13). De sent. 5 und 13 schildern den Ablauf des Streits der beiden Dionyse, wie er sich dem Athanasius darstellt. Danach müßte man *drei* theologische Richtungen in der Pentapolis annehmen, wogegen der historische Dionys von Alexandrien in seinem Brief an Xystus von Rom (Euseb h.e. VII 6: ἐκατέρωθεν ist man an ihn herangetreten) nur *zwei* kennt.

<sup>12</sup> Der bei Basilius von Caesarea (De spiritu sancto 29 § 72) überlieferte Satz des Dionys von Alexandrien (Feltoe/Bienert Nr. 11) hält an den drei Hypostasen fest, auch wenn die Gegenseite drei Hypostasen *als solche* schon als „geteilte“ versteht.

<sup>13</sup> Die Steigerung des Gedankens kommt bei Bienerts Übersetzung (p. 75) von ἦδη καὶ mit „nun . . . allerdings auch“ nicht deutlich genug heraus.

<sup>14</sup> κορυφή, „Gipfel, Spitze“ ist mathematisch „Scheitel“ als Spitze des Winkels.

<sup>15</sup> Auch συγκεφαλαιοῦσθαι und συνάγεσθαι können mathematisch gebraucht werden: „summieren“, „multiplizieren“.

Sinn von ἐποίησε, denn ποιῆσαι und κτίσαι unterscheiden sich, Beleg: Dtn. 32,6. (Dort stehen die Verben als Synonyme nebeneinander, und gewiß ist keine Differenz zwischen ihnen beabsichtigt!).

p. 23,7–10 (nach Zitation von Ps. 109,3 LXX und Prov. 8,25, Grundstellen für das γεννᾶσθαι, des Sohnes bzw. Logos): „Und vielfach kann man finden, daß vom Sohn in den göttlichen Aussprüchen gesagt wird, er sei gezeugt worden, und nicht, daß er geworden<sup>16</sup> sei“. Damit sind widerlegt jene, die die göttliche und unaussprechliche γέννησις eine ποιήσις nennen.

p. 23,10–15: Die sehr wunderbare und göttliche μονάς darf nicht zerlegt werden in drei Gottheiten, durch ποιήσις dürfen nicht der Würde und der überreichen Größe des Herrn Schranken gesetzt werden, sondern es ist zu glauben an Gott Vater, den Allherrscher und an Jesus Christus seinen Sohn und an den heiligen Geist, es ist aber dem Gott des Alls der Logos zu vereinen, wegen Joh. 10,30 und 14,10.

Im Zusammenhang der Darlegungen fällt auf, daß zwar die Relation von Monas und Trias in der Richtung Trias → Monas gegeben wird (p. 22,10–12), aber eine entsprechende Bestimmung für Monas → Trias fehlt, die Trias wird ohne weitere Erläuterung eingeführt, die Schriftgemäßheit wird erst danach behauptet. Trotzdem ist in einem Text, der von der Monas ausgeht und wieder bei ihr endet, eine solche Aussage eigentlich zu erwarten. Nun zitiert Athanasius in De sent. 17 ein Stückchen aus dem II. Buch von „Widerlegung und Verteidigung“ des alexandrinischen Dionys, das den vermißten Gedanken enthält, Opitz p. 58,24 f.: οὕτω μὲν ἡμεῖς εἰς τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμειώτοιν εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα.<sup>17</sup> Die Monas „weitet sich“ also „aus“ zur Trias, bleibt aber „ungetrennt“, die Trias „wird zusammengefaßt“ zur Monas, bleibt ebenso „unverringert“.

Interessanterweise fehlt im römischen Text das ὁμοούσιος. Man muß daraus schließen, daß es auch in einem eventuellen Kontext des Zitats nicht vorhanden war, sonst hätte Athanasius natürlich nicht darauf verzichtet. De decretis nicaenae synodi ist von Athanasius geschrieben, um dem Vorwurf zu begegnen, daß die nicänischen Ausdrücke ἐκ τῆς οὐσίας (τοῦ πατρὸς) und ὁμοούσιος nicht in der heiligen Schrift zu finden seien; Athanasius schildert zunächst, wieso man sich auf dem Konzil gezwungen sah, die beiden termini in das Synodalbekenntnis einzufügen und was man mit ihnen sagen wollte; dann bietet er eine Abstützung durch die Tradition (c. 25–27): in Nicäa habe man diese Vokabeln nicht selber gebildet und sie nicht sich ausgedacht, son-

<sup>16</sup> Bienert (p. 76) nicht genau genug: „geschaffen“; es kommt hier aber gerade auf die Differenzierung von γεννᾶν und γίγνεσθαι an.

<sup>17</sup> Feltoe/Bienert: am Ende von Nr. 7. – Es ist interessant zu sehen, daß das bei Dionys von Rom vermißte πλατύνειν bei Dionys von Alexandrien auftaucht. Vom Standpunkt des Athanasius aus war das jedenfalls die sichere Stelle, denn die antiphotinianische Formel der Synode von 351 in Sirmium verurteilt in ihrem 6. und 7. Anathematismus πλατύνειν und συστέλλειν in ihrer Anwendung auf die οὐσία Gottes und das Zustandekommen des Sohnes (Hahn<sup>3</sup> p. 197). Damit ist Markell gemeint.

dern sie von Vorläufern übernommen. Als Beleg dient ihm ein Florileg aus folgenden Autoren: Theognost, Dionys von Alexandrien, Dionys von Rom und Origenes; von diesen bezeugt<sup>18</sup> nur Dionys von Alexandrien das homoousius, und das auf eigenartig indirekte Weise, ohne nämlich das Wort für sich selbst zu übernehmen. Mit dem Zitat des alexandrinischen Dionys rührte Athanasius einen Ameisenhaufen auf, was die Schrift *De sententia Dionysii* nötig machte.

Die Theologumena, die Dionys von Rom ablehnt, sind zum größeren Teil schon zur Sprache gekommen. Es sind noch zu nennen:

p. 22,12 f.: Drei Hypostasen will er als drei ἀρχαί verstehen, was natürlich unannehmbar ist; Zerschneidung der μοναρχία in drei Prinzipien ist die teuflische Lehre des Marcion.

p. 22,16 f.: Der Herr ist nicht „geworden“ wie eins der ὄντως γενομένα.

p. 22,19 f.: Die größte Blasphemie ist es zu sagen, der Herr sei irgendwie χειροποιητόν (was der wörtlich verstandenen πλάσις entsprechen würde, s. o. zu p. 22,18 f.).

p. 22,20 f.: Wenn der Sohn wurde, ἦν ὅτε οὐκ ἦν.

p. 22,23 f.: Wenn der Sohn wurde, gab es eine Zeit, wo die δυνάμεις οὔσαι nicht waren, wo Gott ohne sie war.

p. 23,6 f.: ποιῖμα für den Sohn ist unvereinbar mit Kol. 1,15 etc.

Euseb von Cäsarea hat uns in seinen beiden antimarkellischen Werken 128 Fragmente der Schrift Markells gegen Asterius aufbewahrt. In ihnen findet man jene bereits erwähnten Parallelen zum Text des römischen Dionys, die vor allem die Relation von Monas und Trias betreffen. μονάς kommt neun-

<sup>18</sup> Was kann also Euseb von Cäsarea meinen, wenn er im Brief aus Nicäa an seine Gemeinde unter den Rechtfertigungen für seine Hinnahme des Nicänums auch diese vorbringt, er hätte dem ὁμοούσιος in der von ihm beschriebenen Interpretation zustimmen können, ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινὰς λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφεῖς ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ θεολογίας τῇ τοῦ ὁμοουσιῶν συγχορησαμένου ὀνόματι (Urkunde Nr. 22,13, p. 46,4–6) = „da wir einige gelehrte und berühmte Bischöfe und Schriftsteller der Alten kennengelernt haben, die in der theologia über Vater und Sohn die Vokabel ὁμοούσιος angewendet haben“? Wenn nicht ausdrücklich gesagt würde „in der Lehre von der Beziehung von Vater und Sohn“, wäre das Problem leichter zu lösen; man könnte vermuten, daß Euseb das bloße Auftauchen der Vokabel (in Referaten über Gnostiker) im Auge hätte. Nicht zufällig sagt er ἔγνωμεν „wir haben kennengelernt“ und nicht ἐγνώκαμεν „wir kennen“. Aber von wem kennengelernt? Hat jemand auf der Synode solche Stellen beigebracht oder fabriziert? Warum ist dann ein solches eventuelles Arsenal nicht später wieder zutagegetreten? – Die Stelle aus dem Brief Eusebs wird unter Berücksichtigung der Verbform diskutiert bei Dinsen p. 276 n. 6 zu p. 85, dort aber gleich in der Interpretation, die Athanasius ihr in der ep. ad Afros gibt (dazu s. u. p. 264 f.): „Athanasius zufolge meint Euseb (u. a.) die beiden Dionyse“. „Die Aussage des Euseb läßt jedenfalls vermuten, daß in Nicäa an den Streit der Dionyse erinnert wurde“. Sonst sei vielleicht noch an Tertullian gedacht worden. – Das Anliegen Eusebs ist deutlich: er möchte auch hier sich auf Tradition berufen. Diese (angebliche) Tradition war ihm bisher unbekannt – das geht mit Sicherheit aus seiner Bemerkung hervor. Das ist für den besten Kenner der zu seiner Zeit vorhandenen christlichen Literatur so verwunderlich, daß damit alles ins Ziellicht gerät.

mal vor, in sechs Fragmenten: Nr. 66. 67. 71. 76. 77. 78.<sup>19</sup> Dreimal wird in ihnen die μονάς als ἀδιαίρετος qualifiziert: Nr. 67. 71. 77; dreimal wird vom πλατύνειν der Monas zur Trias gesprochen: Nr. 67 (zweimal). 71. Es genügt hier, die Stelle zu zitieren, wo all dies zusammentrifft: Nr. 67 (p. 198,2): πῶς γὰρ, εἰ μὴ ἡ μονὰς ἀδιαίρετος οὔσα εἰς τριάδα πλατύνοιτο . . . ; Fast vollständig muß das kurze Fragment Nr. 66 angeführt werden (p. 197,23–25): ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὔσας ἐνοῦσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἡ τριάς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχοι. ἐκεῖνα γὰρ ἀνακεφαλαιοῦσθαι ἔφησεν μονάδι ὁ ἱερός Παῦλος . . .

συγκεφαλαιοῦσθαι bei Dionys von Rom p. 22,11 und bei Dionys von Alexandrien p. 58,25 nimmt ohne Zweifel das deuteropaulinische ἀνακεφαλαιοῦσθαι bei Markell auf. Merkwürdig ist bei Markell der Ausdruck ὑποστάσεις οὔσαι. Hansens Anhang in der zweiten Auflage von Klostermanns Ausgabe sagt dazu (p. 261) unter Berufung auf Scheidweiler: „οὔσας potential: ‚wenn es sie geben sollte‘, genauer: ‚wenn man sie so nennen soll‘. Markellos verwendet die Ausdrucksweise seiner Gegner“ (indem er nämlich von „drei Hypostasen“ spricht). Ich vermute nun, daß beim römischen Dionys p. 22,23 der ebenso merkwürdige Ausdruck δυνάμεις οὔσαι der markellischen Formulierung nachgebildet ist, nur kann das hier weder potential noch ironisch gemeint sein. δυνάμεις οὔσαι muß sich auch unterscheiden von den τρεῖς δυνάμεις τινές vom Anfang des römischen Textes (p. 22,3), in die man die μοναρχία so wenig wie in zerteilte Hypostasen zerschneiden darf. Feltoe sagt zur Stelle (p. 177 zu Zeile 3): „The use of the word δύναιμις in this connexion is an unusual one, and D. of R. himself seems to be conscious of this and to apologize for it by adding τινάς“. Zu δυνάμεις οὔσαι sagt er (p. 180 zu Zeile 3): „Here used in a different and more ordinary sense than above p. 177“. Bienert übersetzt die erste Stelle (p. 75): „irgendwelche drei Kräfte“, die zweite (p. 76): „wesenhafte Kräfte“. Der Kontext scheint „seiende Kräfte“ als Gegensatz zu „gewordenen“ zu erfordern, p. 22,20–25: „Wenn der Sohn *wurde*, gab es (eine Zeit), da er nicht war; er *war* aber immer, wenn er doch ‚im Vater‘ ist, wie er selber sagt, und wenn Christus *Logos* und *Weisheit* und *Kraft* ist. Daß Christus dies ist“ (sc. diese Kräfte), „sagen die göttlichen Schriften, wie ihr wißt; dies aber sind *seiende* Kräfte Gottes. Wenn nun der Sohn *wurde*, gab es (eine Zeit), da dies“ (diese Kräfte) „*nicht* war, es gab also einen Zeitpunkt, da Gott ohne dies war. Das ist (jedoch) so absurd wie möglich“. So wie Gott immer ist und war, so *sind* und *waren* auch immer Logos, Sophia, Kraft, ist die Meinung im Zusammenhang. Man kann wahrscheinlich auch an die οὐσιώδεις ποιότητες, die „wesentlichen Qualitäten“ des Porphyrius denken, weil damit die untrennbare

<sup>19</sup> GCS Eusebius Werke IV ed.<sup>2</sup> Klostermann/Hansen, Berlin 1972. — μονάς wird auch von Arius gebraucht (*Opitz*, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Berlin 1934; Urkunde Nr. 6,4, p. 13,12): für den Vater.

Zugehörigkeit der „Kräfte“ zur οὐσία Gottes ausgedrückt werden könnte;<sup>20</sup> von daher behielt Bienerts Übersetzung ihr Recht.<sup>21</sup>

Zu p. 22, 12 f., wo Marcion als Vertreter der unhaltbaren drei ἀρχαί verworfen wird, verweist Opitz im Apparat auf Harnack, Marcion 2. Aufl. p. 99 n. 1; Bienert folgt ihm darin (n. 210, p. 119). Aber die bessere Stellenangabe bei Harnack ist p. 321<sup>+</sup> f., wo Euseb h.e. V 13 zitiert wird,<sup>22</sup> so auch Feltoe p. 178 zu Zeile 10. Auch hier läßt sich eine Beziehung zu Markell herstellen: im Fragm. Nr. 85 vergleicht er Euseb mit Valentinus und Hermes, den (Arius-Freund) Narcissus mit Marcion und Plato; was Markell damit meint, erfährt man aus Fragm. Nr. 81: Euseb von Palästina lehrt *zwei* οὐσαί, Narcissus *drei*. Vorausgesetzt ist die Gleichung: drei οὐσαί = drei ἀρχαί.<sup>23</sup>

In Verbindung mit den übrigen Markellverweisen gewinnt an Gewicht die sehr gängig wirkende Kürzestfassung der regula fidei im römischen Text p. 23, 12 f.: ἀλλὰ πεπιστευκέναι εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. In dem von M. Tetz<sup>24</sup> dem Markell zugewiesenen ps. athanasianischen Brief an Liberius heißt es § 11 ebenfalls: πίστις ἡμῶν ἐστὶν εἰς ἓνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.<sup>25</sup>

Opitz fand zu Dionys von Alexandrien (Athan., De sent. 17, 1 p. 58, 21 f. und App.): ἐν τε ταῖς χερσὶν αὐτῶν (sc. des Vaters und des Sohnes) ἐστὶ τὸ πνεῦμα μήτε τοῦ πέμποντος μήτε τοῦ φέροντος δυνάμενον στέρεσθαι, eine

<sup>20</sup> cf. die Hinweise in der kommentierenden Monographie zur antimanichäischen Schrift des Alexander von Lykopolis von P. W. van der Horst/ J. Mansfeld, An Alexandrian Platonist against dualism, Leiden 1974, p. 36: Porphyrius schränkt gegenüber den Mittelplatonikern den Gebrauch von „Attribut“ (συμβεβηκός) ein, indem er es definiert als etwas, „was kommt und geht, ohne den Untergang des ὑποκειμένου“ (Isagoge p. 12, 25 Busse). Porphyrius spricht von der „substantiellen“ oder besser „wesentlichen Qualität“ als mit der Substanz vereinigt (ibid. p. 95, 12 ff. οὐσιώδεις ποιότητες). – οὐσαί verstanden als οὐσιώδεις würde den Gegensatz zu τινες p. 22, 3 deutlicher werden lassen.

<sup>21</sup> cf. die Verwendung von 1. Kor. 1, 24 bei Dionys von Alexandrien (Athanasius, De decr. 15, 1, p. 57, 1 f.) Feltoe/Bienert Nr. 3: „Christus ist immer, Logos und Sophia und Dynamis seiend . . .“.

<sup>22</sup> Der Marcionit Prepon als Vertreter von drei Prinzipien: Hippolyt, Refutatio VII 31, s. dazu L. Abramowski, Drei christologische Untersuchungen (BZNW 45), Berlin 1981, p. 59–61.

<sup>23</sup> Athanasius selber schreibt Marcion *zwei* Prinzipien zu, De syn. 52, 1, p. 275, 27, und stellt ihn neben Valentinus; Opitz im Apparat dazu verweist daher nicht ganz zutreffend auf die Stelle bei Dionys von Rom.

<sup>24</sup> M. Tetz, Zur Theologie des Markell von Ankyra III. Die pseudoathanasianische Epistula ad Liberium, ein Markellisches Bekenntnis. ZKG 83 (1972) p. 145–194. Diese ep. ad Liberium ist identisch mit Ps. Athanasius, Contra theopaschitas; unter diesem Titel in Hansens Nachtrag GCS Euseb IV p. 253 Nr. 3.

<sup>25</sup> Tetz p. 152. Die ersten beiden Kola aber auch bei Euseb, mit der Differenz, daß der „Sohn“ als „Eingeborener“ prädiert wird (De eccles. theologia I 8, p. 66, 14 ff. und II 6, p. 103, 15 f. Klostermann/Hansen).



Parallele in der ps.athanasianischen *Expositio fidei* 4 (PG 25,208 A), die seiner Zeit noch dem Eustathius von Antiochien zugeschrieben wurde. Der Text lautet: τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ἐκπόρευμα ὄν τοῦ πατρὸς αἰεὶ ἔστιν ἐν ταῖς χερσὶ τοῦ πέμποντος πατρὸς καὶ τοῦ φέροντος υἱοῦ. Scheidweiler hat 1954 die *Expositio fidei* dem Markell zugewiesen, s. Hansens „Nachträge“ p. 253 Nr. 4, dort auch Angaben über Nordbergs Edition.

Trotz all dieser bewußten Übernahmen markellischer Gedanken und Vokabeln kann der Text des römischen Dionys nicht ein Produkt Markells selber sein.<sup>26</sup> Dem widerspricht vor allem die Deutung des κτίζειν von Prov. 8,22: Markell bezieht es wie das γεννᾶν von Prov. 8,25 auf die Inkarnation als neue Schöpfung und menschliche Geburt; der Sohnestitel ist erst von da an zu datieren. Gibt es eine Möglichkeit, unsern „Dionys von Rom“ irgendwie theologisch und zeitlich einzuordnen? Verblüffenderweise kommt man mit Hilfe des Schriftstellers weiter, der unmittelbar und ausführlich polemisch auf Markell eingegangen ist: Euseb von Cäsarea.

Zunächst gibt es einige Kontakte im monotheistischen Vokabular. In unserm Text erscheint μοναρχία genau wie die markellische Monas<sup>27</sup> dreimal und immer in größerer oder geringerer Nähe zu Monas: p. 22,3.13; 23,16. In den Markell-Fragmenten scheint μοναρχία nicht vorzukommen, wohl aber bei Euseb<sup>28</sup> in den antimarkellischen Schriften, wenn auch sehr selten: μοναρχία p. 104,6; μοναρχικός p. 70,2; 104,4. Auf die betonte μοναρχία muß sich das bei Johannes von Damaskus überlieferte Fragment aus Dionys von Alexandrien über πολυαρχία als „Anarchie und Aufstand“ beziehen.<sup>29</sup> Auffällig für den nicht großen Umfang des römischen Stücks ist, daß wiederum dreimal das Prädikat θεὸς τῶν ὅλων benutzt wird (p. 22,9.11; 23,13). Bei Markell hat man ὁ τῶν ὅλων δεσπότης θεός (p. 195,25 f.); Euseb sagt gerne und häufig „Gott des Alls“: p. 65,18; 68,1; 70,17 f.; 83,9.13; 99,22; 151,18; 157,22 (+δεσπότης). Es liegt also eine bewußte Kombination charakteristischer Ausdrucksweisen vor; die quantitativen Verhältnisse sind ebenfalls bewußt herbeigeführt (vgl. μοναρχία bei Euseb und hier), es soll Gleichrangigkeit gelten. – Zweimal wird gesagt, es sei notwendig, ἠνώσθαι τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν (θεῖον) λόγον, p. 22,9; 23,13 f. Bei Euseb ist das die tadelnde Beschreibung des markellischen Anliegens, hier wird positiver Gebrauch von der Wendung gemacht.

<sup>26</sup> Man sehe, was oben schon als nicht-markellisch bezeichnet wurde.

<sup>27</sup> Man darf sich nicht durch das Vorkommen von μονάς und πλατύνω auch im Register zu Eusebs eigenen Texten in der Klostermannschen Ausgabe verwirren lassen; wenn man nachschlägt, stellt man fest, daß Euseb an solchen Stellen sich polemisch auf Markells Aussagen bezieht.

<sup>28</sup> In der *Formula makrostichos*, dem Bekenntnis einer antiochenischen Synode von 344 (Athanasius, *De syn.* 26, Hahn<sup>3</sup> § 159), findet man μοναρχία zweimal, in den Artikeln VI und IX. Neben den antimarkellischen Schriften Eusebs ist dies Bekenntnis eins der nicht zahlreichen ausführlichen Zeugnisse für die Theologie der Gruppierung, deren Führer bis zu seinem Tod Euseb von Nikomedien war. Die Beziehungen zur Theologie Eusebs von Cäsarea sind mit den Händen zu greifen.

<sup>29</sup> Feltoe/Bienert Nr. 2.

Euseb befaßt sich mit Markells Auslegung von Prov. 8,22 in *De ecclesiastica theologia* III 2. Er lehnt (p. 140,7 ff.) ab, daß es sich um ein Geschaffenwerden Christi<sup>30</sup> aus dem Nichtseienden handeln könne, wie „manche nicht richtig angenommen haben“; vielmehr sei er ὑφ'εστώς, ζῶν, προῶν, dem Bestand des ganzen Kosmos προυπάρχων, verordnet (κατατεταγμένος) alles zu beherrschen vom Herrn, seinem Vater; ἔκτισεν wird an dieser Stelle für κατέταξεν oder κατέστησεν gesagt (vgl. ἐπέστησεν beim römischen Dionys). Dann bringt Euseb drei Bibelstellen mit κτίζειν (I. Petr. 2,13 f.; Amos 4,12 f.; Ps. 101,19), wo das Verb auch nicht Werden aus dem Nichtexistieren bedeute (p. 140,22). Unter den weiteren Belegen ist wieder einer, wo κτίζων für καταπέμπων und κατατάσσων gesagt wird (p. 141,4). Man solle sich also nicht wundern, wenn auch in Prov. 8,22 ἔκτισε μεταφορικῶς für κατέστησεν oder κατέταξεν εἰς τὸ ἄρχειν<sup>31</sup> gesagt wird.<sup>32</sup> Wenn es bei Dionys von Rom heißt (p. 23,1 f.): „Wie ihr wißt, hat ἔκτισεν nicht nur eine Bedeutung; ἔκτισε γὰρ ἑνταῦθα ἀκουστέον ἀντὶ τοῦ ἐπέστησε τοῖς ὑπ' αὐτοῦ γεγονόσιν ἔργοις“, dann ist das nichts anderes als die Zusammenfassung der eusebianischen Argumentation, denn ἐπέστησεν entspricht κατέστησεν εἰς τὸ ἄρχειν.<sup>33</sup> Der Verfasser unterscheidet sich also, wie Euseb, in seiner Deutung des κτίζειν sowohl von Markell wie von Arius.

In den Zitaten des Dionys von Alexandrien, die Athanasius *De sent.* 20 und 21 anführt,<sup>34</sup> verteidigt sich der Verfasser für seinen Gebrauch von ποιητής für den Vater auch in Bezug auf den Sohn. Als Entschuldigung bringt er, er habe das ἐξ ἐπιδορομῆς,<sup>35</sup> „beiläufig“ gesagt (p. 62,9), man könne aber einen solchen Sprachgebrauch rechtfertigen durch die weiter gefaßte<sup>36</sup> Bedeutung von ποιητής, wie sie sich in der griechischen (heidnischen) und biblischen Literatur finde; dafür werden einige Beispiele gegeben. D.h., ποιητής soll hier auf die gleiche Weise theologisch tragbar gemacht werden, wie im Text des römischen Dionys das biblische κτίζειν erträglich gemacht werden sollte. – Nebenbei fällt als Erkenntnis über die arianische Dionysver-

<sup>30</sup> Der Text sei ἐκ προσώπου Χριστοῦ gesagt.

<sup>31</sup> ἄρχειν „herrschen“ gewinnt Euseb aus ἀρχήν des Verses 22, s. p. 141,26–30.

<sup>32</sup> Euseb fährt mit Erwägungen darüber fort, daß κτίζω durch eine bessere Übersetzung des zugrundeliegenden hebräischen Verbs ersetzt werden könne, nämlich durch κτάομαι. Damit versucht er einen weiteren Ausweg aus den Schwierigkeiten, die ἔκτισε dogmatisch bereitete.

<sup>33</sup> Opitz, App. zu *De decr.* p. 23,1, hat die Parallele zu Euseb bemerkt; er zitiert Euseb p. 141,14,26, zieht aber keine literarkritischen Folgerungen, sondern sagt: „also das Argument des Dionys von Rom traf die Gegner des Athanasius nicht“.

<sup>34</sup> Feltoe/Bienert Nr. 8 und 9.

<sup>35</sup> Der gleiche Ausdruck im Zitat *De sent.* 18, p. 59,4 (Feltoe/Bienert Nr. 4).

<sup>36</sup> Zu χειροτεχνής im Zitat *De sent.* 20, p. 61,24 (Feltoe/Bienert Nr. 8) cf. Euseb p. 103,30–33 (und p. 71,2 f.): Gott schafft nicht mit Händen. Es handelt sich natürlich um einen topos, cf. auch den echten Dionys v. A. bei Euseb, *Praep. evang.* VII 19 (Feltoe/Bienert Nr. 1). Umso wichtiger werden stilistische Eigentümlichkeiten: Dionys (Euseb l.c. § 6 Ende) bildet das Wort χειροζμητεῖν, Feltoe p. 184 zu Zeile 10: „apparently a word coined by D. from the adj. χειρόζμητος ('handwrought')“.

wertung ab, daß man Aussagen des Dionys von Alexandrien vorlegen konnte, die eben vom Vater als dem ποιητής auch des Sohnes sprachen. Das nimmt sich neben dem Dionyszitat bei Athanasius von Anazarbus nicht unwahrscheinlich aus.

Opitz hat zu dem kleinen Zitat aus dem alexandrinischen Dionys am Ende von De sent. 18 (p. 60,9 f.) angemerkt: „ζωή ἐκ ζωῆς begegnet nur noch in Eusebs Symbol“. <sup>37</sup> Es begegnet aber noch einmal beim antimarkellischen Euseb zehn Jahre später, De eccl. theologia I 8, in einer binitarischen regula fidei (p. 66,20 f.).

Es scheint mir auch kein Zufall zu sein, daß der Titel der Schrift des Dionys von Alexandrien, ἔλεγχος καὶ ἀπολογία, auch der einer Schrift Eusebs ist, die nicht mehr erhalten ist und sich mit heidnischen Einwänden auseinandersetzte. <sup>38</sup>

Ein für den Dionyskomplex charakteristisches Nebeneinander von markellischen und eusebianischen Anklängen findet man in den beiden Zitaten aus Dionys von Alexandrien in De sent. 17. <sup>39</sup> Die Markellberührungen dort (der Geist „in den Händen“ von Vater und Sohn, das Ausdehnen der Monas zur Trias und das Zusammenfassen der Trias zur Monas) sind oben schon erwähnt worden. Unmittelbar davor wird von der συνάφεια <sup>40</sup> und κοινωνία <sup>41</sup> des Vaters und des Sohnes gesprochen. Beim antimarkellischen Euseb werden die Nomina im allgemeinen für unsere Gemeinschaft mit Gott gebraucht, doch ist einmal (p. 181,11) von der θεϊκῆ κοινωνία die Rede, das muß nach dem Zusammenhang die von Vater und Sohn sein. Das Verb συνάπτω jedoch wird von Euseb häufiger trinitarisch gebraucht, er verwendet es im Sinn von ἐνώω vorwurfsvoll gegen Markell. <sup>42</sup> Bei dieser Gelegenheit ist daran zu erinnern, daß der römische Dionys zweimal sagt, der Logos müsse „mit dem Gott des Alls vereint werden (ἡνωσθαι)“ (p. 22,9; 23,13 f.). <sup>43</sup> Eusebs kritische Darstellung der Auffassung Markells wird also *positiv* übernommen, darin äußert sich die vermittelnde Grundeinstellung, der wir die Dionystexte verdanken.

In De sent. 23 hat Athanasius zwei Zitate aus dem ersten und dem vierten Buch von „Angriff und Verteidigung“ zusammengestellt, <sup>44</sup> die beide vom Verhältnis von νοῦς und λόγος im Menschen handeln, als Vergleich für das Verhältnis von Vater und Sohn. Das tertium quid ist die untrennbare Einheit beider bei deutlicher Unterscheidung und das Hervorgehen des Wortes aus

<sup>37</sup> Die Stellenangabe selbst auch bei Feltoe (zu Nr. 12), aber ohne Hinweis auf die Einzigartigkeit.

<sup>38</sup> Eine literarische Gattung „Widerlegung *und* Verteidigung“ gibt es anscheinend nicht, im Gegensatz zu den bekannten Gattungen „Widerlegung“, „Verteidigung“.

<sup>39</sup> Feltoe/Bienert Nr. 7.

<sup>40</sup> cf. Formula makrostichos Art. IX und Abramowski, Drei christol. Untersuch. p. 86 n. 84.

<sup>41</sup> cf. die entsprechende Wortgruppe bei Novatian, s. Abramowski l.c. p. 95–98.

<sup>42</sup> Abramowski, l.c. p. 71 n. 33.

<sup>43</sup> s.o. p. 248.

<sup>44</sup> Feltoe/Bienert Nr. 5 und 13.

dem Nous. Die trinitarische Anwendung erfolgt in beiden Fällen im letzten Satz, eingeleitet mit „so“; aber am Ende des zweiten Zitats wird der Vater selbst zum Nous, p. 64,1 f.: „So der Vater, der größte und universale Nous, . . .“. Die Übersetzung der zweiten Hälfte des Satzes: . . . πρῶτον τὸν υἱὸν λόγον ἐξηγητά (καὶ) ἄγγελον ἑαυτοῦ ἔχει,<sup>45</sup> macht seit langem Schwierigkeiten, die Einfügung des καὶ durch Montfaucon (s. Opitz App.), von Feltoe und Opitz beibehalten, ist wohl schon Ausdruck dafür. Feltoe nimmt πρῶτον als Adjektiv zu „Dolmetscher“ und „Bote“ (das ist vermutlich auch Montfaucons innerer Grund für das zwischen beiden eingefügte καὶ) und betrachtet υἱὸς λόγος als *einen* Ausdruck wie θεὸς λόγος. Bienert dagegen zieht πρῶτον zu υἱόν und übersetzt: „Ebenso hat der Vater, der der höchste und universale Verstand ist, als ersten Sohn das Wort, das sein Dolmetscher und Bote ist.“ Aber πρῶτον ist Adverb, und man muß übersetzen: „So hat der Vater, der größte und universale Nous, den Sohn zuerst als seinen Logos, Dolmetscher, Boten“; Montfaucons καὶ ist überflüssig. Das ist eine dieser Kombinationen von Markellianischem und Eusebianischem: für Markell ist der Logos zuerst wirklich nur Wort und erst von der Inkarnation ab Sohn; für Euseb ist der Logos ebenfalls präexistent, aber immer auch *Sohn*. Die Passagen über den Nous und den Logos bei Dionys von Alexandrien haben die Aufmerksamkeit der Gelehrten längst auf sich gezogen, man sehe den Apparat bei Opitz mit seinen Stellenangaben,<sup>46</sup> die Lorenz<sup>47</sup> noch um solche aus Clemens von Alexandrien vermehrt. Die richtige Parallele ist aber wieder beim antimarkellischen Euseb zu finden, De eccl. theol. II 17,<sup>48</sup> und zwar entwickelt Euseb seine Aussagen gegen Markell. p. 120,33 ff.: Markell vergleicht den Logos Gottes mit dem des Menschen, Euseb will von diesem Vergleich besseren Gebrauch machen und sagen, daß der Vater des Logos bei uns der νοῦς ist, ἕτερον<sup>49</sup> ὄντα παρὰ τὸν λόγον. Euseb bleibt strikt beim Vergleich, nennt also Gott den Vater nicht selber Nous, andererseits beschreibt er den menschlichen Nous in solchen Vokabeln, daß man vergißt, sich in einem Vergleich zu befinden, p. 121,7 f.: τὸν δ' ἀφανῆ καὶ ἀόρατον νοῦν, τὸν δὲ τοῦ λόγου πατέρα, οὐδεὶς πώποτε εἶδεν (cf. Joh. 1,18: θεὸς οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε). Ein solcher Satz für sich genommen, konnte vom Verfasser des alexandrinischen Dionystextes leicht zu einer Aussage über Gott den Vater gemacht werden.

Wenn die hier behandelten Texte der beiden Dionyse der Auseinandersetzung und dem Ausgleich zwischen den Theologien Markells und Eusebs (und damit der Origenisten) dienen, dann müssen die Zitate bei Athanasius,

<sup>45</sup> Opitz hat ein Komma vor ἔχει; es entfällt wegen der im Folgenden gegebene Erklärung.

<sup>46</sup> Opitz beschränkt sich auf die kirchlichen Schriftsteller.

<sup>47</sup> Lorenz, Arius judaizans p. 96 f.

<sup>48</sup> Abramowski l.c. p. 23 n. 20 und den dort genannten Aufsatz von *Ricken*.

<sup>49</sup> Damit fällt das entscheidende Stichwort jener Theologie, die den Sohn vom Vater unterscheidet als ἕτερος τοῦ πατρός.

De sent. 15,<sup>50</sup> nicht nur, wie die Einleitung des Athanasius sie versteht, eine Verteidigung gegen die Beschlagnahme des alexandrinischen Dionys durch die Freunde des Arius darstellen, sondern buchstäblich „Angriff und Verteidigung“ in einer anderen Richtung, nämlich in Richtung auf Markell. Das Insistieren auf der ewigen Vaterschaft Gottes, der ewigen Sohnschaft Christi<sup>51</sup> ist Angriff auf das markellische Theologumenon vom Beginn der Sohnschaft erst mit der Inkarnation; der Sohn aufgefaßt als ewiger Abglanz des ewigen Lichtes<sup>52</sup> ist Verteidigung gegen den scharfen markellischen Angriff auf die origenistische Abbildtheologie. — Aber natürlich konnten solche Aussagen auch für die antiarianische Polemik verwendet werden. Im übrigen klingen die Ausdrücke für die Mitewigkeit des Sohnes und sein Mitsein mit dem Vater eher nach Alexander von Alexandrien<sup>53</sup> als nach Markell<sup>54</sup> oder Euseb,<sup>55</sup> so daß man den Verfasser etwas rechts von Euseb ansiedeln könnte; sein theologischer (und kirchenpolitischer!) Ausgleichsversuch läßt das ohnehin vermuten.

Freilich ist unser Urteil über das ganze Unternehmen mit dem starken Unsicherheitsfaktor der Auswahl durch Athanasius belastet. Athanasius sagt selber, daß er viel fortgelassen hat; er charakterisiert das Ausgelassene formal und literarisch, De sent. 14,5: „Das meiste seiner Worte, was er prüfend vergleicht oder schlußfolgernd zuspitzt oder fragend widerlegt oder (wo er) die

<sup>50</sup> Feltoe/Bienert Nr. 3 und 6.

<sup>51</sup> Bei Bienert p. 78 ist das zweite Kolon von Athanasius p. 57,1–3 nicht richtig übersetzt. Der kleine Abschnitt muß lauten: „daß Christus immer ist, da er Logos und Sophia und Dynamis ist, denn nicht war Gott (zuerst) ohne diese (τούτων ἄγονος ὢν) und hätte dann Nachkommen erzeugt (ἐπαυδοποιήσατο); aber daß der Sohn nicht aus sich, sondern aus dem Vater das Sein hat“. Bei Feltoe p. 186 zu Zeile 4, zweiter Abschnitt, wird ἄγονος trefflich umschrieben: „in a state in which He had not produced“; meine Übersetzung „ohne“ läßt sich lexikographisch rechtfertigen, s. Menge-Güthling.

<sup>52</sup> p. 57,11 πρόκειται, gesagt vom Abglanz in Beziehung zu Gott, Bienert p. 79: „vorangestellt“, Feltoe p. 187 zu Zeile 8: „is set before“, daher wohl besser „steht vor ihm“ oder „springt hervor“ oder „liegt vor ihm ausgebreitet“, in Parallele zum folgenden προφαινόμενον „scheint vor ihm her“.

<sup>53</sup> p. 57,11 ἀειγνές muß, obwohl keine Hs. es bezeugt, ἀειγεννές gelesen werden. — Im Bericht des Arius über die ihm anstößigen Aussagen Alexanders in Urkunde Nr. 1 muß p. 2,1 f. für συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγεννής, ἀγεννητογενής gelesen werden, jedenfalls als Meinung Alexanders: συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγεννής, ἀγεννητογενής. Cf. die zweite lateinische Fassung im Apparat bei Opitz, gefunden von D. de Bruyne im Ms. 54 der Kölner Dombibliothek (daher Opitz „Col.“ am Rand) und veröffentlicht in Revue bénédictine 26 (1909) p. 93–95. In dieser Übersetzung heißt es: cum deo est infacturiliter filius, semper natus est infacturiliter. Das letzte „infacturiliter“ hat entweder statt des sehr schwierigen ἀγεννητογενής nur ἀγεννήτως vor sich gehabt, oder sich den Text erleichtert. Eine andere Frage ist, wie Arius seinen Bischof verstanden hat und ob er schon absichtlich falsch geschrieben hat. Aus der Reaktion seiner Freunde kann man sehen, daß sie in Alexanders Lehre zwei Prinzipien wiederfanden, wozu ihnen wohl auch schon das συνυπάρχειν genügt hätte.

<sup>54</sup> Euseb referiert kritisch Markells Auffassung des Verhältnisses des Logos zum Vater p. 31,30: συμφυᾶ τῷ θεῷ, αἰδιῶς αὐτῷ συνόντα καὶ ἠνωμένον. συνόντα und ἠνωμένον sind Ausdrücke Eusebs für den Sachverhalt.

<sup>55</sup> Zu Athanasius p. 57,11 ἄναρχον cf. Euseb p. 63,23 f.: der Sohn hat nicht eine ἀναρχον καὶ ἀγεννητον θεότητα; p. 133,12 οὐ γὰρ δύο ἀγεννητα οὐδὲ δύο ἀναρχα.

Dawiderredenden anklagt, übergehe ich wegen der Länge der Rede und setze nur her, was notwendig ist bezüglich der Anklage.“ Es handelte sich also um eine Schrift vom Charakter einer argumentierenden Untersuchung, natürlich nicht neutraler Art, so wie es die antimarkellischen Schriften des Euseb auch nicht sind, um von Athanasius zu schweigen. Daß das Dionyswerk nicht ganz kurz gewesen sein kann, geht schon aus seiner Vierteiligkeit hervor.<sup>56</sup> Von den vier kurzen Fragmenten, die auf anderem Wege als durch Athanasius überliefert sind, gibt nur das erste der beiden bei Basilius, *De spiritu sancto* 29 (72),<sup>57</sup> einen ergänzenden Hinweis nach der inhaltlichen Seite: der alexandrinische Dionys hält gegen die Polemik seines römischen Namensvetters an den drei Hypostasen fest – in den Auszügen bei Athanasius sind entsprechende Aussagen nicht erhalten.

Für die Entstehung einer Schrift, die unter dem Namen der beiden Diony-

<sup>56</sup> „Anklage und Verteidigung“ des „Dionys von Alexandrien“ hat deswegen vier *logoi*, weil man aus Euseb h.e. VII 26,1 wußte, daß Dionys von Alexandrien in Sachen des Sabellianismus vier Schriften (τέσσαρα συγγράμματα) verfaßt hatte, die er seinem römischen Namensvetter widmete (προσφώνει). Vor den „vier Schriften“ werden im gleichen Paragraphen von Euseb drei Briefe aufgezählt, die zu diesem Thema an die Pentapolis gingen:

an Ammon von Berenike,

an Telesphoros,

an Euphranor und wiederum Ammon und Euporos.

Begonnen hatten die Schwierigkeiten schon während der Amtszeit des römischen Bischofs Xystus, dem Dionys v. A. über die Streitfrage berichtet und darüber, was er in der Sache unternommen hat; er hat klärende Briefe belehrenden Inhalts geschickt, deren Abschriften er dem Xystus beilegt (h.e. VII 6). Sind das die Briefe, die VII 26,1 aufgezählt werden? – Aus der ersten Schrift *πρὸς Σαβέλλιον* hat Euseb in *Praep. ev.* VII 19 ein Stück ausgezogen, unter dem Lemma „Daß die Materie nicht ungeworden ist“. Dieser Text wird im allgemeinen als Zitat aus „Angriff und Verteidigung“ betrachtet (Feltoe/Bienert Nr. 1), was sich aber jetzt nicht halten läßt. Man kann nach dem Inhalt vermuten, daß Dionys das trinitarische Problem unter den Stichwörtern „ungeworden – geworden“ verhandelte (cf. auch das Zitat bei Athanasius von Anazarbus, das unten besprochen wird). Wenn Dionys sagt, die οὐσία Gottes sei „gewissermaßen“ ἡ ἀγεννησία (GCS 43,1 p. 401,12 f. Mras), dann erinnert man sich an die Folgerungen aus der ἀγεννησία des Vaters für die Naturen von Vater und Sohn bei Eunomius. p. 402,2 bezeichnet Dionys Gott als die ὑπόστασις des Alls, was Bienert p. 78 mit „Wesen“, Feltoe p. 184 App. mit „basis“, „fundamental principle“ übersetzt. (Von einer solchen Stelle aus ist es nicht leicht, sich vorzustellen, daß Dionys von drei trinitarischen Hypostasen geredet haben könnte). – Im Brief an den Bischof Germanus, in dem Dionys sein Verhalten in der Verfolgung rechtfertigt (ein Schriftstück, aus dem Euseb mehrfach ausführlich exzerpiert), erwähnt er (Euseb h.e. VII 11,3) „anwesende Brüder aus Rom“, von denen einer ihn zum Prozeß vor Amilianus begleitete. Opitz vermutet (App. zu *De sent.* 13, p. 55), die Römer hätten sich in Alexandria „wahrscheinlich doch in Sachen der dogmatischen Kontroverse“ aufgehalten. Wenn es aber zwischen den beiden Dionysen keine dogmatische Kontroverse gab, kann das nicht der Grund gewesen sein. Nun wissen wir aus ep. 70 des Basilius von Cäsarea (an Damasus von Rom), daß der römische Bischof Dionys Trostbriefe nach Cäsarea in Kappadocien schickte und dazu Leute, die Christen aus der Gefangenschaft auslösten (also Geld für diesen Zweck brachten). Es ist sehr wohl denkbar, daß die römischen Brüder nach Alexandrien ebenfalls zur Hilfeleistung in der Notlage gekommen waren.

<sup>57</sup> Feltoe/Bienert Nr. 11.

se eine Annäherung der beiden charakteristischen Gestalten der griechischen Trinitätslehre vor der Zeit des Neunizänismus versucht, kommt nur eine ganz bestimmte und kurze Periode in Frage, nämlich die unmittelbar der Synode von Serdica 342 vorangehende. Nach der Abfassung des *Serdicense*, das ganz unter dem Einfluß des Markell steht und nicht die geringste Bereitschaft zur Verständigung mit der Drei-Hypostasen-Theologie der Bischöfe um Euseb von Nikomedien zeigt, sondern diese im Gegenteil verurteilt, war ein solcher Vermittlungsversuch nicht mehr sinnvoll. Das Konzil hatte die Verhandlung über die *fides* als ersten Punkt auf der von den Kaisern festgesetzten Tagesordnung; diese *fides* war die Markells (nicht etwa das *Nicänum*, wie man von rückwärts her so leicht anzunehmen geneigt ist),<sup>58</sup> die den Origenisten ein schwerer Anstoß war. Der Synode waren vorausgegangen die Kontaktaufnahmen „der um Euseb“ mit Bischof Julius von Rom (Bischof seit 337) und die Reisen des exilierten Athanasius und des Markell nach Rom, und zwar war es letzterer, dem es um den Nachweis seiner Rechtgläubigkeit gegenüber dem Römer ging. Die Einbeziehung Roms in den Konflikt erklärt es, warum dem Dionys von Rom eine theologische Stimme in den strittigen Trinitätsfragen zugeteilt wurde – daß der historische Dionys von Alexandrien an den historischen Dionys von Rom Schriften gerichtet hatte, wußte man ja.

In den Auseinandersetzungen zwischen Markell und den Origenisten in diesen Jahren spielt das nizänische *ὁμοούσιος* nicht die geringste Rolle. Es findet sich nicht in den Markellauszügen bei Euseb von Cäsarea, nicht in Eusebs Gegenschriften, nicht in den Synodalbekenntnissen der Orientalen vor 357, *nicht* im Brief Markells an Julius von Rom (der doch dem Nachweis seiner Rechtgläubigkeit dient) und *auch nicht im Serdicense*, dem markellisch-okzidentalen Bekenntnis. Das *ὁμοούσιος* war für lange Zeit nach Nicäa kein Test für Rechtgläubigkeit. Unter diesen Umständen muß das Zitat aus Dionys von Alexandrien in *De sent.* 18 (*De decr.* 25 und *De syn.* 44) verwundern, in dem *ὁμοούσιος* nun in der Tat als Stichwort der Rechtgläubigkeit erscheint und die Nichtverwendung gerechtfertigt werden muß. Verwunderlich natürlich *nicht* im Hinblick auf die Athanasiuschrift, sondern sowohl unter der Berücksichtigung von theologischer Tendenz und Entstehung des Dionyskomplexes, wie sie in dieser Untersuchung herausgearbeitet worden sind, wie auch bei der traditionellen Ausgangsvermutung von Echtheit der Dionystexte bei Athanasius. War denn im 3. Jahrhundert das *ὁμοούσιος* überhaupt Gegenstand von Auseinandersetzung?<sup>59</sup> Mir ist das so zweifelhaft,

<sup>58</sup> Dazu siehe jetzt H. C. Brennecke, Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361). Theol. Diss. Tübingen 1980, p. 15 ff. (Die Arbeit wird gedruckt werden).

<sup>59</sup> Man scheut sich inzwischen vor weiteren Beiträgen zur Untersuchung dieser Vokabel. Nach der Dissertation von Dinsen (s.o. n. 1) ist erstens zu nennen: W. A. Bienert, Das vornicaenische *ὁμοούσιος* als Ausdruck der Rechtgläubigkeit. ZKG 90 (1979) p. 5–29. Dieser Arbeit, deren Hypothese (p. 26–28: Lehrentscheidung Kallists gegenüber Sabellius und Hippolyt) ich von vornherein als unhaltbar betrachtete, wird durch

daß mir neben der neu zu bewertenden Beziehung zu Markell, von der wir hier ausgegangen sind, die Unwahrscheinlichkeit eines ὁμοούσιος in einem Text, der aus dem 3. Jahrhundert stammen soll, der zweite Anstoß war, die Echtheit der Dionystexte bei Athanasius zu untersuchen.

## II.

### *Dionys von Alexandrien über ὁμοούσιος und die Verurteilung des Paul von Samosata wegen dieser Vokabel*

Nach den uns erhaltenen Zeugnissen zieht sich die Berufung auf Dionys von Alexandrien in den trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts

die Neu Beurteilung des Streites der beiden Dionyse weiterer Boden entzogen. Zweitens: Der Beitrag von A. M. Ritter zur Festschrift Andresen (Kerygma und Logos, Göttingen 1979) trägt zwar den verheißungsvollen Titel „Zum Homousios von Nicäa und Konstantinopel“ (l.c. p. 404–423), beschränkt sich selbst aber im Untertitel auf eine „Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen“. — Einige eigene Erwägungen lassen sich jedoch nicht unterdrücken:

a) Zeugnisse für eine Diskussion der Vokabel als Ausweis von Rechtgläubigkeit im 3. Jahrhundert sind der dem Dionys von Alexandrien zugeschriebene Text bei Athanasius einerseits und andererseits die Nachrichten über die Verurteilung des Paul von Samosata wegen dieses Wortes. Beides taucht im 4. Jahrhundert erst auf, als die Polemik zwischen den verschiedenen theologischen und kirchenpolitischen Richtungen über die trinitarische Frage sich auf das ὁμοούσιος konzentrierte; und das geschah erst in den fünfziger Jahren. Der wichtigste und m.E. unwiderlegliche Einwand gegen die Echtheit dieser Zeugnisse ist, daß man sie in Nicäa selber nicht für oder gegen die Aufnahme in das Synodalbekenntnis ins Feld führte. Und es ist *kein* Argument für ihre Echtheit, daß die Zeugen Athanasius und Hilarius sind. Was G. Bardy in seinem Aufsatz über literarische Fälschungen (RHE 32, 1936) über die apollinaristischen Fälschungen sagt, „tous ces pseudépigraphes trouvent une immédiate créance“ (p. 13), muß offenbar verallgemeinert werden. Andererseits sollte man sich seine folgende Beobachtung merken: „Nous ne trouvons pas trace, au quatrième siècle, d' apocryphes ariens“ (p. 19), womit er ad hoc fabrizierte dogmatische Belegtexte meint; von den gelegentlichen arianischen Exegetica und Homiletica mit falscher Zuschreibung weiß er natürlich.

b) Die Belege für ὁμοούσιος bei Gnostikern und Neuplatonikern, die F. Dinsen gesammelt hat (eine Fundgrube, wie die ganze Arbeit überhaupt) erlauben die Feststellung, daß es sich um zwei oder mehr Größen, Objekte, Subjekte handelt, deren Einheit und Gleichartigkeit untereinander oder Verwandtschaft zu ihrem Ursprung mit jenem Adjektiv ausgedrückt wird. Das bedeutet, daß Theologen, die es ablehnen, den Sohn (den Logos) als „einen anderen als den Vater“ zu betrachten und dagegen sogar ausdrücklich die These aufstellen, der Sohn sei der Vater (und umgekehrt), nicht als diejenigen vermutet werden können, die die Vokabel positiv in den kirchlichen trinitarischen Gebrauch eingeführt hätten. Und Kallist (s. oben Bienert) ist offenbar ein milder Vertreter einer solchen Auffassung gewesen. Das Gleiche gilt für jede andere scharf monotheistisch akzentuierte Theologie, sei es die des Arius oder die des Marcell.

c) Nachdem das Adjektiv ὁμοούσιος in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts zum Ausweis der Rechtgläubigkeit geworden war, kam es zur Aufstellung der Gleichung ὁμοούσιος = μία οὐσία (bzw. consubstantialis = una substantia) *im trinitarischen Sinn und Gebrauch*; die Gleichung erlaubte es, den einen Ausdruck als im andern impliziert zu betrachten und da, wo der eine stand, den andern zu supponieren. *Es ist aber anachronistisch, historisch unhaltbar und deswegen methodisch falsch, diese Gleichung auf die Zeit davor zurückzuprojizieren.* Die in der Forschung immer wieder auftauchende Vermutung, Ossius von Corduba (wegen der westlichen una substantia) oder



durch etwa fünfzig Jahre hin.<sup>60</sup> Soweit wir sehen, haben die Freunde des Arius noch vor Nicäa damit angefangen. Das Motiv dafür liegt auf der Hand und bleibt für die Gegner des Athanasius das gleiche wie für die Gegner seines Vorgängers Alexander: man beruft sich gegen den amtierenden Bischof von Alexandrien auf den berühmtesten seiner Vorgänger, den großen Dionys, von dem man weiß, daß er seinerseits gegen eine trinitarische Häresie, nämlich die der „Sabellianer“,<sup>61</sup> sich mehrfach geäußert hat. Auf der Gegenseite muß man versuchen, diese Autorität für sich zu reklamieren, denn welcher Bischof will sich schon durch einen früheren Inhaber des eigenen Sitzes ins Unrecht gesetzt sehen!

Der älteste Beleg ist das Fragment eines Briefes des Athanasius von Anazarbus, in dem Dionys von Alexandrien zitiert wird. Das Brieffragment ist

---

Marcell von Ankyra (wegen *μία ὑπόστασις*) hätten das *ὁμοούσιος* ins Nicänum gebracht, beruht auf einer solchen bewußten oder unbewußten Rückprojektion. – Eine Variante dieses Vorgehens stellt das II. Kapitel der Arbeit von F. Dinsen dar, denn hier kombiniert die Verfasserin ihre Erkenntnisse über den Inhalt des Adjektivs, wie sie sie aus dem nichttrinitarischen Material aus Gnostikern und Neuplatonikern im I. Kapitel gewonnen hat, mit einer Vorstellung von der Selbstverständlichkeit und daher Häufigkeit in der Benutzung des Begriffs, die an den Texten der Zeit nach 358 gebildet ist, und wendet das Ergebnis auf die vornicänische Theologie an. Das führt zur wiederholten Frage, warum die älteren kirchlichen Autoren den Begriff *ὁμοούσιος* für die Beziehung des Sohnes zum Vater nicht gebrauchen, und zu Spekulationen darüber, was für eine Einstellung dieselben Autoren zum Begriff gehabt hätten, hätten sie ihn gebraucht. Beide Fragen sind jedoch gegenstandslos.

<sup>60</sup> Der Endpunkt ist die Schrift *De spiritu sancto* des Basilius von Cäsarea 375. Aus diesem Werk stammen Feltoe/Bienert Nr. 11 und 14.

<sup>61</sup> Nach dem, was wir vom Inhalt der gegnerischen Lehre erkennen können, handelt es sich um die Auffassung der Monarchianer, also um die Identifizierung von Vater und Sohn. Das Problem Monarchianer *oder* Sabellianer verschwindet, wenn man Art. VII der Formula makrostichos (s.o. n. 28) heranzieht: „Und die sagen, daß *Vater und Sohn* und heiliger Geist *derselbe ist*, indem sie die drei Namen auf Einen und auf dieselbe Sache (*πρόαγμα*) und (dasselbe) *πρόσωπον* deuten, (die) stoßen wir mit Recht aus der Kirche aus, weil sie den unumgrenzten und leidenslosen Vater zugleich als umgrenzt und leidend durch die Menschwerdung behaupten; solcherart sind *die bei den Römern Patripassianer, bei uns Sabellianer genannten* . . .“. Hieraus geht klar hervor, daß der Sprachgebrauch der Griechen die Vertreter der Identifikationsthese als Sabellianer bezeichnet („Patripassianer“ ist natürlich nicht eine Selbstbezeichnung, sondern ein polemischer Name). Die Thesen Markells, Photins und ihrer Anhänger werden bereits in den Artikeln V und VI der Formel zurückgewiesen; die Nachbarschaft von Art. VII dient zwar ihrer weiteren Kompromittierung, doch sind die Angaben des Artikels über die gängige Nomenklatur durch den übergeordneten Skopus nicht entwertet. – Die Nähe der Formula makrostichos zu Euseb von Cäsarea ist oben (n. 28) erwähnt worden, wir können also davon ausgehen, daß „Sabellianer“ in Eusebs Kirchengeschichte (VII 6) die Monarchianer meint. Vermutlich trifft das auch für Arius zu, so daß sein bekanntes Zeugnis (Urkunde Nr. 6,3) für *ὑποτάτω* als Ausdruck des Sabellius seinen Wert für die Bestimmung dessen verlöre, was der historische Sabellius wirklich gelehrt hat, zumal *ὑποτάτω* eine sehr treffende Kennzeichnung der monarchianischen Auffassung wäre. Die Frage ist allerdings, ob für die Zeit des historischen Dionys von Alexandrien die Gleichung Sabellianer = „Patripassianer“ (Monarchianer) bereits bestand, und ob der Titel „Gegen Sabellius“, den Euseb einer Schrift des Dionys gibt (s.o. n. 56), von Dionys oder von Euseb stammt.

leider noch nicht von Opitz in seine „Urkunden“ aufgenommen worden,<sup>62</sup> wurde aber von Bardy in seiner Monographie über Lukian von Antiochien ausgewertet;<sup>63</sup> der Dionystext steht noch nicht bei Feltoe, wohl aber die deutsche Übersetzung bei Bienert. Ich zitiere hier den Rest des Briefes des Bischofs von Anazarbus nach de Bruynes Edition,<sup>64</sup> die Lemmata (hervorgehoben) sind die eines arianischen Sammlers:

. . . provisor omnium, iudex et dispensator, Deus quia omnia creavit et construxit, qui fecit omnia ex nihilo.<sup>65</sup>

*Iterum idem ipse Athanasius antiquorum profert memoriam ac Dionysi episcopi, ut ostendat ante esse Patrem quam Filius generaretur, dicens:*

Ita Pater quidem, Pater et non Filius; non quia factus est, sed quia est; non ex aliquo, sed in se permanens. Filius autem et non Pater; non quia erat, sed quia factus est; non de se, sed ex eo qui eum fecit, Filii dignitatem sortitus est.

*Deinde ipse Athanasius:* Non enim se erigit Filius contra Patrem, neque putat paria esse cum Deo; cedit autem Patri suo et fatetur docens omnes quia Pater maior (se est, maior) autem, non vastitate neque magnitudine, quae quidem corporum propria sunt, sed perpetuitate et inennarrabili eius paterna ac generandi virtute, et quia ipse quidem sempiternus est et in se plenitudinem habens et a nullo vitam habens.

Aus der Zwischenbemerkung des Fragmentisten sieht man, daß der Briefschreiber mehr Autoren als nur Dionys zitiert hatte; es ist dies die älteste für uns erkennbare Spur der Benutzung eines Florilegs im arianischen Streit.<sup>66</sup> Was mit den Zitaten bewiesen werden sollte (vom Fragmentisten oder schon vom Briefschreiber?): der Vater war, ehe der Sohn gezeugt wurde. Das Zitat selber hat ein anderes Interesse: nämlich daran, daß der Vater nicht der Sohn ist und umgekehrt. Wir wissen aus zahlreichen Bemerkungen des Athanasius (in *De sent.*), daß Dionys von Alexandrien eine solche Lehre zu bekämpfen hatte; dies und die Tatsache, daß die Intentionen der arianischen Benutzer des Dionyszitats und die seines Verfassers sich nicht decken, spricht dafür,

<sup>62</sup> Opitz hat jedoch in seinem Beitrag zu *Quantulacumque*, Studies presented to Kirsoop Lake, London 1937, p. 41–53, den neuen Dionystext besprochen („Dionys von Alexandrien und die Libyer“), und im Apparat zu Athanasius, *De syn.* p. 244, trägt er den Verweis auf das Fragment des Athanasius von Anazarbus und seine Verwendung bei Bardy nach.

<sup>63</sup> G. Bardy, *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école*. Paris 1936, p. 207–209.

<sup>64</sup> D. de Bruyne, *Deux lettres inconnues de Theognius l'évêque arien de Nicée*. *JNW* 27 (1928) p. 106–110, hier p. 110.

<sup>65</sup> Dies ist auf Gott den Vater zu beziehen, so richtig Bardy, *Lucien* p. 208 (wogegen de Bruyne meinte, hier werde von der zweiten Person der Trinität gesprochen). Bardy hat gesehen, daß dieselben Gottesprädikationen auch bei Arius auftauchen und hält sie für mögliche Bestandteile eines Symbols. De facto sind sie schon von Alexander von Alexandrien verwendet worden, wie wir von Arius selber wissen (cf. L. Abramowski, *ZKG* 86, 1975, p. 357), und sie sind eher Bestandteil einer *regula fidei* als eines Symbols.

<sup>66</sup> Also noch vor Athanasius.

daß das Zitat echt und nicht etwa eine arianische Produktion ist.<sup>67</sup> Als einzige echte, *explizit* trinitarische Äußerung, die uns vom alexandrinischen Dionys erhalten ist, beansprucht sie besondere Aufmerksamkeit. Umso bedauerlicher ist es, daß sie nur noch in Übersetzung vorliegt. So läßt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen, ob dem zweimaligen „factus est“ im Griechischen „wurde gemacht“ entsprach, oder ob es nur die übliche lateinische Hilfskonstruktion für „ist geworden“ darstellt. Beide Möglichkeiten sind bereits vertreten worden: Opitz<sup>68</sup> in seiner Rückübersetzung (s.u.) entschließt sich für die erste, Bienerts deutsche Übersetzung vertritt die zweite. Auch ist die lateinische Übersetzung offenkundig ungeschickt, denn das zweimalige „non quia“ ist logisch falsch, man erwartet „quia non“; Opitz vermutet ein falsch aufgelöstes Partizip (s. seine Rückübersetzung unten), Bienert übernimmt die lateinische Wortstellung. Von „quidem - autem“ sollte man annehmen, daß damit getreu μέν – δέ wiedergegeben wird, jedoch empfand Opitz (ähnlich Bienert) den Schematismus wohl nicht als sachgemäß. Seine Rückübersetzung samt dem Lemma sieht so aus: πάλιν ὁ αὐτὸς Ἀθανάσιος τῶν προεσβυτέρων μνημονεύει καὶ Διονυσίου τοῦ ἐπισκόπου, ἵνα ἀποδείξῃ προυπάρχειν τὸν πατέρα πρὶν γεννηθῆ ὁ υἱός, λέγων· οὕτω ὁ πατὴρ γὰρ πατὴρ καὶ οὐχ υἱός, οὐχ ὁ ποιηθεὶς ἀλλ' ὁ ὢν, οὐκ ἐκ τινος ἀλλ' ἐφ' ἑαυτῷ μένων. υἱὸς δὲ καὶ οὐ πατήρ, οὐχ ὁ ὢν ἀλλ' ὁ ποιηθεὶς, οὐ παρ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν τὸ τοῦ υἱοῦ ἀξίωμα ἐκκληρονόμησεν.

Ich selber würde die „non quia“-Sätze am liebsten so wiedergeben: ὅτι οὐκ ἐγένετο ἀλλ' ἐστίν . . . ὅτι οὐκ ἦν ἀλλ' ἐγένετο –, aber dann wäre kaum verständlich, wie aus ὅτι οὐκ „non quia“ werden konnte. Könnte ein οὐχ ὡς zu einer solchen Übersetzung geführt haben? Dann könnte man die Retroversion so lesen: οὕτω ὁ πατὴρ μὲν πατὴρ καὶ οὐχ υἱός, οὐχ ὡς γενόμενος ἀλλ' ὅτι ἦν, οὐκ ἐκ τινος ἀλλ' ἐφ' ἑαυτῷ μένων. ὁ υἱὸς δὲ καὶ οὐ πατήρ, οὐχ ὡς ὢν ἀλλ' ὅτι ἐγένετο. οὐ παρ' ἑαυτοῦ ἀλλ' ἐκ τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν τὸ τοῦ υἱοῦ ἀξίωμα ἐκκληρονόμησεν.

Opitz möchte das Fragment dem Brief des Dionys an Euphranor und Ammonius zuteilen (Athanasius sieht sich in De sent. fortwährend veranlaßt, von diesem Brief und der darin bekämpften Identifikationstheologie zu sprechen),<sup>69</sup> und Bienert folgt ihm darin. Da aber nach den Mitteilungen Eusebs mehrere Schreiben in Sachen des „Sabellianismus“ nach Libyen gingen und unser Zitat den Fundort bei Dionys nicht angibt, ergibt sich keine Notwendigkeit, sich gerade auf *diesen* Brief festzulegen.

<sup>67</sup> cf. o. n. 59 unter a) die Beobachtung von Bardy.

<sup>68</sup> Quantulacumque p. 51.

<sup>69</sup> Opitz, *ibid.* p. 52 sieht in dieser Zuschreibung die „einzige Möglichkeit“ (weil sich das Fragment gegen dieselbe Theologie wendet, von der Athanasius in De sent. sagt, daß Dionys sie im Brief an Euphranor und Ammon bekämpft habe). Opitz unterscheidet offensichtlich zwischen „Sabellianismus“ und Identifikationstheologie (cf. p. 42 f. mit p. 52) – für den historischen Sabellius ist eine solche sorgfältige Differenzierung angebracht, jedoch lassen unsere Beobachtungen über den zeitgenössischen Sprachgebrauch die Unterscheidung hinfällig werden.

Das ganze Bruchstück des Athanasius von Anazarbus, das den Dionys zitiert, möchte Opitz<sup>70</sup> zu einem anderen Brieffragment desselben Athanasius stellen (bei Athanasius von Alexandrien, *De sent.* 17), das er in den „Urkunden“ als Nr. 11 führt. Beide Fragmente gehören in die vornizänische Zeit (für Urkunde 11 geht das aus dem Inhalt hervor), Opitz schlägt etwa 322 vor.

Die nächste Etappe in der Dionysverwertung ist jener Schriftkomplex bei der Dionyse, der unter dem Schutz ihrer ehrwürdigen Namen eine Versöhnung markellischer und eusebianischer Theologie anstrebt und den wir auf etwa 339/40 zu datieren haben, ohne daß wir den Autor des interessanten Unterfangens benennen könnten. Athanasius kennt das Werk in *De decr.*, *De sent.* und *De synodis* in einer Form, in welcher Dionys von Alexandrien sich mit dem ὁμοούσιος befaßt. Die beiden ersten der genannten Schriften des Athanasius gehören in die 50er Jahre des 4. Jahrhunderts.<sup>71</sup> Zwischen Euseb und Markell war das ὁμοούσιος kein Streitpunkt gewesen, daher war es auch keiner für jenen versöhnlichen Anonymus von 339/40. Vielmehr muß die Schrift des letzteren, die ja die beabsichtigte Wirkung nicht gehabt hatte, auf neue arianische Angriffe hin in der Zwischenzeit aktualisiert worden sein. Das war nur dann sinnvoll, wenn die Arianer sich aufs neue auf die Autorität des Dionys von Alexandrien beriefen. Wofür sie ihn *jetzt* heranzogen, kann man aus den Lemmata des Athanasius erkennen, man muß nur die Verben „anklagen“, „beschuldigen“ etc. positiv wenden. Das Zitat in *De sent.* 18 einleitend sagt Athanasius, dem Dionys werde vorgeworfen, er betrachte den Sohn als eins der γενητά und als μὴ ὁμοούσιος, d.h. daß die Gegner des Athanasius darauf hinwiesen, auch Dionys rechne den Sohn zu den „Gewordenen“ (und dazu sehe man den Brief des andern Athanasius!) und er gebrauche nicht das Wort ὁμοούσιος (diese Behauptung wird durch das Zitat in *De sent.* 18 nicht etwa widerlegt, sondern als zutreffend bestätigt).

Die auch für unsere Ohren anstößigste Aussage des Dionys über das Verhältnis von Vater und Sohn hat den Anlaß für *De sententia Dionysii* abgegeben. Athanasius zweifelt nicht an ihrer Authentizität (aber er zitiert ja auch die markellisch-eusebianischen „Dionys“-Texte guten Glaubens). Aber auch der Verfasser der Entschuldigung des Dionys für diese Vergleiche (*De sent.* 18) hält sie für echt, sonst hätte er nicht den Dionys sich dafür entschuldigen lassen. Athanasius sieht sie richtig veranlaßt durch die antimonarchianische Argumentation des Dionys,<sup>72</sup> doch die christologische Erklärung mit

<sup>70</sup> Quantulacumque p. 51.

<sup>71</sup> Opitz (Apparat zu *De decr.* p. 2) datiert *De decretis* wie Schwartz freilich bereits auf 350/1; dann müßte die Debatte über das ὁμοούσιος schon um diese Zeit begonnen haben. Die Datierungsfrage sollte durch Überprüfung der Argumente von Schwartz wieder aufgerollt werden. Ich selber neige zum traditionellen späteren Ansatz, cf. etwa Bardy, Lucien p. 208 (Bardenhewer folgend).

<sup>72</sup> Die Beispiele werden die Intention gehabt haben, den Sohn als unumdeutbar verschieden vom Vater hinzustellen, um die Identifikation beider unmöglich zu machen. Für die antinicanische Partei dienten sie vermutlich als Beleg für den Sohn als ἀνόμιος. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Mitteilungen und Urteile des Basilius in

Hilfe der Zwei-Naturen-Unterscheidung (ein charakteristisch antiarianisches Argument), die Athanasius vorträgt, um Dionys theologisch zu retten, ehrt zwar den Athanasius in seiner Verlegenheit,<sup>73</sup> kann aber nicht überzeugen. Aus mehreren Bemerkungen des Athanasius in *De sent.* erfahren wir, daß die betreffenden Äußerungen des Dionys im Brief an Euphranor und Ammonius gefallen sind, an diese beiden hat Dionys tatsächlich geschrieben, wie wir aus Euseb wissen (h.e. VII 26,1). Athanasius sagt *De sent.* 4,2: *φασὶ τοίνυν ἐν ἐπιστολῇ τὸν μακάριον Διονύσιον εἰρηκέναι, ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρὸς, ὡσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἀμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος. καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται.* Weder Feltoe noch Bienert haben diese Passage in ihre Ausgaben aufgenommen, wahrscheinlich weil sie sie für ein reines Referat hielten. Trotzdem ist sie für das Verständnis von *De sent.* 18 so unentbehrlich wie der Text des „römischen Dionys“ für die entsprechenden „alexandrinischen“ Exzerpte. Athanasius fährt fort (§ 3): „Ja, er hat (das) geschrieben, auch wir bekennen, daß sein Brief ein solcher ist“. Lorenz<sup>74</sup> betrachtet deswegen den ganzen § 2 als in *oratio obliqua* umgesetztes Zitat: „Das ist nicht bloß ein Bericht über die Dionysiusauslegung der Arianer, wie Opitz will (Quantulacumque S. 50), sondern Athanasius bestätigt ausdrücklich den Wortlaut: ‚Ja, so schrieb er‘ (*de sent.* Dion. S. 48,23 Opitz)“. In der Edition bezeichnet Opitz einerseits das ganze Stück als „Referat über die arianische Auslegung des Briefes“, andererseits das letzte Kolon („Z. 22 καὶ γὰρ κτλ.“) noch einmal eigens als „arianische Interpretation des D. Briefes“. Opitz richtet sich damit ausdrücklich gegen Karl Müller,<sup>75</sup> der sagt: Athanasius „muß den angefochtenen Satz . . . selbst für ein genaues Zitat aus Dionys erklären“. Lorenz hat sich also der Meinung von Müller angeschlossen. Man kann wahrscheinlich die Bestandteile des Paragraphen noch etwas genauer verteilen als Opitz: *ποίημα* und *γενητὸν* könnten nach dem einen unangefochtenen Zitat sehr wohl Stichworte des Dionys sein; *μήτε δὲ – τοῦ πατρὸς* ist die *athanasianische* Interpretation der arianischen Deutung des Dionys (entscheidend dafür ist *ἴδιον*, der Lieblingsausdruck des Athanasius für die enge Beziehung zwischen Vater und Sohn); der Vergleich mit Landmann-Weinstock und Schiffsbauer-Schiff muß bis zum Beweis des Gegenteils für dionysisch genommen werden; das letzte Ko-

ep. 9,2 (geschrieben 361/2). Wir hören dort auch, daß Dionys den Geist „aus der Gottheit ausgrenzte“ und ihn „darunter“ ansetzte; cf. unten Appendix B: Origenes betrachtet den Geist als erstes *γενητὸν*.

<sup>73</sup> Die Methode des Athanasius wird scharf verurteilt von K. Müller und Loofs, s. Müller, *Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte* 10: Dionys von Alexandrien im Kampf mit den libyschen Sabellianern. ZNW 24 (1925) p. 278–285, hier p. 282: „unwahrhaftig“, „Taschenspielerkunststück“; Loofs (zitiert von Müller): „unrühmliche Geschicklichkeit“ in Sachen der Verurteilung des Paul von Samosata.

<sup>74</sup> Lorenz, Arius iudaizans p. 95 n. 225.

<sup>75</sup> ZNW 1925 p. 282.

lon ist von Opitz richtig als arianische Deutung<sup>76</sup> bestimmt worden. Was Athanasius mit seiner Echtheitsbestätigung meint, kann nicht mehr als die kritischen Stichworte Landmann-Weinstock und Schiffsbauer-Schiff treffen; die ganze Schrift *De sent.* ist der Beweis dafür, dazu der Schluß des Dionys-textes über das ὁμοούσιος,<sup>77</sup> wo sich „Dionys“ darüber beklagt, daß „sie mich mit diesen aus dem Zusammenhang gerissenen zwei Ausdrücken<sup>78</sup> wie mit Steinen von ferne zu bewerfen versuchen“ (p. 60,6 f.).

Athanasius zitiert das Dionys-Stück über ὁμοούσιος in seiner Schriftenfolge dreimal, in zwei verschiedenen Längen. Der längste Text steht in *De sent.* 18,1–4; ein Ausschnitt, der 18,2 (aber erst ab Zeile 7 καὶ δι' ἄλλης) – 3 entspricht, wird *De decr.* 25 und *De syn.* 44 zitiert.<sup>79</sup> Das kürzere Zitat läßt am Anfang die Entschuldigung für den Vergleich mit Landmann-Weinstock und Schiffsbauer-Schiff fort und am Schluß den Rückbezug auf diesen Vergleich sowie eine erneute Entschuldigung des Inhalts, „that where the subject of enquiry is obscure and requires to be brought within our understanding, not only do diverse but even quite contradictory illustrations very often convey the meaning required“.<sup>80</sup> Es bleibt übrig die Passage über das ὁμοούσιος, die für alles Entscheidende auf einen anderen Brief des Dionys verweist, den er nur leider „wegen der Umstände“<sup>81</sup> nicht bei sich habe. Die nur in *De sent.* erhaltene Fortsetzung sagt (p. 60,5 f.), die Gegner stellten sich, als hätten sie solcherart Geschriebenes nicht gesehen und als seien sie blind.

Sehen wir uns den Text in *De sent.* 18 noch etwas genauer an. Dionys gibt zu, daß seine Beispiele für „Gewordenes“ und „Gemachtes“ „ziemlich unbrauchbar“ waren (p. 59,4) er habe sie ἐξ ἐπιδρομῆς (ibid.) benutzt. ἐξ ἐπιδρομῆς wird auch im Zitat *De sent.* 21<sup>82</sup> (p. 62,9) gebraucht, wo sich Dionys dafür entschuldigt, daß er von Gott als dem ποιητής als Sohnes gesprochen habe (über dasselbe Thema auch das Zitat *De sent.* 20),<sup>83</sup> was ebenfalls „beiläufig“ geschehen sei; wahrscheinlich gehören die Zitate *De sent.* 18.20.21 zur gleichen Schicht des Dionys-Komplexes. – Dann (εἶτα p. 59,5) habe er sich auf angemessenere Weise gründlich mit dem Gegenstand befaßt und vielfältige Beweise zusätzlich gefunden.<sup>84</sup> Das habe er auch in einem andern

<sup>76</sup> Sie entspricht genau der arianischen Deutung des Zitats bei Athanasius von Anazarbus, s.o.

<sup>77</sup> Feltoe/Bienert Nr. 4.

<sup>78</sup> ἰσχυρίσθησθαι Liddell-Scott: „pet phrase, phrasicle“; ἀσύνθετος φωνή ibid.: bei Chrysipp „a word standing alone“.

<sup>79</sup> Textdifferenzen zwischen den Exzerpten im App. bei Opitz.

<sup>80</sup> Feltoe p. 190 zu Zeile 6.

<sup>81</sup> Bei Echtheit oder Unechtheit ist damit auf die alexandrinische Verfolgung angespielt. – Hat dieser interessante Brief je existiert?

<sup>82</sup> Feltoe/Bienert Nr. 9.

<sup>83</sup> Feltoe/Bienert Nr. 8.

<sup>84</sup> Man sollte tatsächlich vermuten, daß Dionys in seinen Schriften gegen die „Sabelianer“ weitere Vergleiche für die Nichtidentität von Vater und Sohn gebracht hatte, daß die Antinizäner aber die ungünstigsten auswählten und nur mit ihnen operierten. Welche der nachher folgenden Vergleiche standen wirklich schon bei Dionys?

Brief geschrieben. In diesem Brief überführe er auch der Lüge jene, die vorbringen, daß er von Christus nicht sage, er sei dem Vater ὁμοούσιος. – Was sagt nun Dionys tatsächlich über das ὁμοούσιος? 1. „Wenn ich auch zugestehete,<sup>85</sup> diese Vokabel nirgendwo in den heiligen Schriften gefunden und gelesen zu haben“ – dies Problem war das Thema von *De decretis*<sup>86</sup> –, 2. „meine anschließenden Schlußfolgerungen jedenfalls, welche sie“ (sc. die Gegner) „verschwiegen haben, weichen von diesem Sinn“ (sc. der durch die Vokabel ausgedrückt wird)<sup>87</sup> „nicht ab“. Dionys beteuert also *nicht*, die Vokabel gebraucht zu haben,<sup>88</sup> sondern weist auf Aussagen hin, die nichts anderes meinen, als was durch den Gebrauch von ὁμοούσιος intendiert sei. Es folgt ein Referat dieser Aussagen, und auch hier macht sich Dionys das umstrittene Wort *nicht* zueigen. D.h. daß unser Text ein Zeuge für die Debatte über ὁμοούσιος ist, daß aber auch er es nicht wagt, den Bischof von Alexandrien zu einem positiven Zeugen für die Vokabel zu machen. Der Verfasser versucht aber wenigstens zu erreichen, daß Dionys nicht als Zeuge *gegen* die Vokabel angerufen wird. Er tut dies, indem er Vergleiche, deren ursprüngliche Intention auch jetzt noch erkennbar darauf zielte, den Logos oder Sohn als ἕτερος<sup>89</sup> τοῦ πατρὸς zu erweisen,<sup>90</sup> also der des historischen Dionys entsprach, mit einem veränderten Akzent zu versehen; es wird die *Verwandtschaft* zwischen den in Relation stehenden Größen betont. In den beiden Fällen, wo beim besten Willen keine Verwandtschaft festzustellen war, ließ man den Dionys selber auf die betreffenden Beispiele verzichten: er sehe ein, sie seien unbrauchbar.

Mit Hilfe von *De decr.* und *De sent.* lassen sich folgende Schritte des literarischen Streites um die Autorität des Dionys von Alexandrien in den 50er Jahren erschließen:

- a) Gegner des Athanasius: nicht nur habe Dionys das ὁμοούσιος nicht gebraucht, sondern er habe auch Vergleiche gebraucht, die das Gegenteil besagen (Landmann-Pflanze bzw. Weinstock, Schiffsbauer-Schiff; wahrscheinlich auch: der Vater als ποιητής des Sohnes);
- b) Verteidiger des Nicänums (oder gar Athanasius selber?): Bearbeitung (Interpolation) der vierteiligen „Dionys“-Schrift *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία* von ca. 339/40 in dem Sinne, wie er aus dem Zitat in *De sent.* 18 ganz deutlich wird;
- c) Athanasius: *De decretis* mit je einem Zitat der beiden Dionyse;
- d) Gegner des Athanasius: Vorwurf, er habe den alexandrinischen Dionys nicht vollständig zitiert; Dionys gebe doch selber zu, jene Beispiele ge-

<sup>85</sup> φημι kann sehr wohl so übersetzt werden; dann wäre es kein Rückverweis auf den Brief an Ammonius und Euphranor, wie Feltoe und Opitz meinen und Bienert vermutet.

<sup>86</sup> s.o. p. 244.

<sup>87</sup> Feltoe p. 189 zu Zeile 3.

<sup>88</sup> Das ist natürlich längst gesehen worden, cf. die n. 1 genannte Literatur.

<sup>89</sup> Opitz p. 59,12 und 60,1.

<sup>90</sup> Eltern – Kinder, Pflanze – Samen – Wurzel, Quelle – Fluß.

braucht zu haben, erneuter Verweis auf dieselben und ständiges Insistieren darauf;

e) Athanasius: De sententia, um zu zeigen, was Dionys außer jener zu korrigierenden Passage sonst noch gesagt habe, und zwar *nach* ihr, *später*, was durch die Schilderung des Zustandekommens von ἔλεγχος καὶ ἀπολογία in c. 13 eingepägt wird. Die Absicht des Athanasius mit dem Rückgriff auf die beiden Dionyse wird im gleichen Kapitel mitgeteilt: aus der Verurteilung derer, die „Geschaffenes“ und „Gemachtes“ vom Sohn aussagen, durch Dionys von Rom kann man ersehen, daß die Häresie der Arianer „nicht erst jetzt, sondern von altersher von allen verdammt worden ist“.

Der nächste Schritt geschieht in geänderter Frontstellung mit dem Brief der Homöusianer von 358,<sup>91</sup> den auch Hilarius kennt,<sup>92</sup> in dem die Behauptung aufgestellt wird, bei der Verurteilung des Paul von Samosata in Antiochien sei das ὁμοούσιος verworfen worden (Athanasius, De synodis 43); die pietas gegenüber denen, die so geredet hätten, bestimme ihr, der Homöusianer, Verhalten gegenüber der Vokabel.<sup>93</sup> Athanasius erklärt, er wolle nicht Väter gegen Väter ausspielen, seien sie doch alle in Christus entschlafen; er wolle auch nicht entweder Teilnehmerzahlen (dies hätte nämlich für Nicäa gesprochen) oder Zeiten miteinander messen (dies hätte für Antiochien gesprochen). Aber in Nicäa habe man gar nichts Neuerndes gesagt, nicht voller Selbstvertrauen sich nichtbiblischer Wörter bedient, sondern von den Vätern ausgehend habe man deren Worte gebraucht. Die beiden Dionyse gab es nämlich „lange vor“ (ἔμπροσθεν πολὺ) den siebzig, die den Samosatener absetzten. Nachdem der Alexandriner beim Römer angeklagt worden sei als einer, der den Sohn als „Gemachtes“ und als dem Vater nicht ὁμοούσιος bezeichne, erzürnte sich die in Rom versammelte Synode, der Bischof von Rom teilte seinem Namensvetter die „Meinung aller“ mit und dieser schließlich schrieb „Anklage und Verteidigung“. Athanasius zitiert daraus in De synodis 44 denselben Abschnitt, den er schon De decr. 25 mitteilte.

In der Argumentation des Athanasius mit Hilfe der beiden Dionyse taucht hier ein neues Element auf: eine römische Synode, die sich nicänisch äußert. Der historischen Synode von Antiochien mit ihrer angeblichen Verurteilung des ὁμοούσιος stellt Athanasius also eine angebliche römische Synode mit einer angeblichen Äußerung gegenteiligen Charakters gegenüber und datiert die Protagonisten tendenziös früh, „viel früher“ als die Synode von Antiochien. In Wirklichkeit käme für eine solche römische Synode nur die Zeitspanne von 259 (Amtsantritt des römischen Dionys) bis 264/5 (Tod des alexandrinischen Dionys) in Frage. Zur ersten Versammlung gegen Paul von Sa-

<sup>91</sup> Dinsen p. 41–43, Brennecke p. 210, vor allem n. 30.

<sup>92</sup> Hilarius, De synodis 81, PL 10, col. 534.

<sup>93</sup> Das ὁμοούσιος mit Paul von Samosata in Verbindung zu bringen, verrät den antimarkellischen und noch mehr antiphotinianischen Affekt der Homöusianer; nach dem Wenigen, was wir aus Euseb über die Lehre des Samosateners wissen, konnte man seine Aussagen über den Menschen Jesus mit einem gewissen Recht neben die Photins stellen.



mosata wurde der Alexandriner bekanntlich noch eingeladen, konnte aber nicht mehr reisen.

Zu Beginn von c. 45 argumentiert Athanasius zunächst noch (§ 1) so: wenn man der Synode von Nicäa vorwerfe, auf die „vor ihnen“ nicht geachtet zu haben, so könne man denselben Vorwurf an die Synode von Antiochien und ihre Teilnehmer weitergeben, weil „vor ihnen“ die beiden Dionyse und die in Rom versammelten Bischöfe waren. Aber mit dem nächsten Paragraphen (2) verläßt Athanasius dieses etwas unsichere Gelände und strebt nach Ausgleich des durch die homöusianische Behauptung zustande gekommenen Sic et non. Keine der beiden Synoden sei anzuklagen, beide verkündigten τὰ Χριστοῦ, und beide eiferten gegen die Häretiker, die einen gegen den Samosatener, die andern gegen die arianische Häresie, beide haben recht. Bei Paulus findet man (§ 3) einander entgegengesetzte Aussagen über das Gesetz, niemand klagt ihn deswegen an, man kann sehr gut erkennen, warum er den verschiedenen Empfängern gegenüber sich verschieden äußert; wenn die Väter der beiden Synoden sich unterschiedlich über das ὁμοούσιος äußerten, bedeutet das nicht, daß zwischen ihnen ein absoluter Gegensatz anzunehmen ist, sondern man muß ihre διάνοια erforschen, dann findet man auch ihre ὁμόνοια. Athanasius interpretiert nun die Intentionen der beiden Synoden (§ 4): die Nicäner hatten als Quelle die Beispiele derer um Dionys und die Apologie hinsichtlich des ὁμοούσιος, vor allem aber die ἐνοειδῆς φωνή des Herrn, nämlich Joh. 10,30 und 14,9,<sup>94</sup> deswegen sagten sie mit Recht ὁμοούσιος. Die Teilnehmer der Synode von Antiochien (§ 6) schrieben über die Gottheit des Sohnes auf schlichtere Weise und befaßten sich nicht mit der ἀκρίβεια hinsichtlich des ὁμοούσιος. In Nicäa (§ 7) faßte man den Sinn der Schrift reiner zusammen und sprach das ὁμοούσιος aus. Deswegen solle der Streit um die Synodalurteile über dieses Wort jetzt aufhören (c. 46,1).

In dieser Darstellung des angeblichen Ablaufs der Ereignisse ist, wie gesagt, gegenüber De sent. 5 und 13 neu, daß es in Rom in Sachen des alexandrinischen Dionys und des ὁμοούσιος zu einer Bischofsversammlung, also zu einer Synode gekommen sei. Das Postulat einer solchen ergab sich aus der Notwendigkeit, der von den Homöusianern behaupteten synodalen Verurteilung der Vokabel eine *ältere* synodale Autorität für das Gegenteil entgegenzuhalten. – Die letzte Stufe in der Etablierung einer respektablen Vorgeschichte des nicänischen Ausdrucks erreicht Athanasius in der Epistula ad Afros 5 und 6 (bei Theodoret h.e. I 8,7–16; GCS 44 p. 35–37 Parmentier/Scheidweiler), unter offenkundiger Aufnahme von De decretis, vor allem in dem Bericht über die nicänische Debatte, in der sich herausstellte, daß die Ambivalenz der Abbildtheologie von denen „um Euseb“ (von Nikomedien) zu ihren eigenen Gunsten ausgenutzt wurde, was eine andere Art der theologischen Klärung nötig machte. Die (orthodoxen) Bischöfe schrieben aber die umstrittenen Vokabeln (ὁμοούσιος und ἐκ τῆς οὐσίας) „nicht, indem sie sie

<sup>94</sup> Das sind die traditionellen Grundstellen für die Betonung der Einheit der Trinität, ganz gleich, *wie* man die Einheit „technisch“ aussagt.

aus sich selbst erfanden“, „sondern als solche, die die Bezeugung aus den Vätern hatten“ (Theodoret § 14 Ende). § 15: „Alte Bischöfe nämlich, vor nahezu 130 Jahren (πρὸ ἐτῶν ἐγγύς πού ἑκατὸν τριάκοντα), des großen Rom und unserer Stadt, klagten die an, die den Sohn ein ποίημα und nicht dem Vater ὁμοούσιος nennen“. Dies nahm auch Euseb von Cäsarea zur Kenntnis; Athanasius zitiert (§ 16) den merkwürdigen Satz Eusebs<sup>95</sup> aus dem Brief an seine Gemeinde, man habe ihm Aussagen berühmter Bischöfe und Schriftsteller zur Kenntnis gegeben, die das Wort ὁμοούσιος für die Gottheit<sup>96</sup> von Vater und Sohn gebrauchten.

Die ep. ad Afros ist zwischen 369 und 372 geschrieben; wenn man davon 130 Jahre zurückrechnet, kommt man auf eine Zeit, die viel zu früh für die Amtszeit *beider* Dionyse ist; das entspricht dem zu großen zeitlichen Abstand, den Athanasius in De synodis zwischen dem schriftlichen Austausch der beiden und den synodalen Maßnahmen gegen Paul von Samosata, Bischof von Antiochien, ansetzt. Ist das ein zeitliches Arrangement im Interesse seiner These, oder wußte er es tatsächlich nicht besser? Was von der Bezeugung des ὁμοούσιος durch Dionys von Rom (überhaupt keine) und Dionys von Alexandrien (verklausuliert: ebenfalls keine) zu halten ist, ist oben dargelegt worden. Worauf Athanasius zurückweist, ist weiter nichts als seine eigene *Behauptung*, voll ausgebildet in De synodis, die Bezeugung sei ein Faktum, und Eusebs für uns unerklärlicher Väterbeweis wird von ihm durch dies angebliche Faktum gefüllt. In De decr. 25,1 dagegen sagt zwar Athanasius schon, die nicänischen Väter hätten die nicht in der Schrift zu findenden Ausdrücke ἐκ τῆς οὐσίας und ὁμοούσιος nicht aus sich selber gebildet, sondern von denen „vor ihnen“ übernommen, aber er sagt mit keiner Silbe, daß man in Nicäa mit diesen Belegen gearbeitet habe – für Dionys von Rom ist das sowieso unmöglich, wie sich aus den weiter oben gegebenen Nachweisen ergibt. Es handelt sich in De decretis um einen *nachträglichen* Väterbeweis in einer Situation, als sich der Streit auf diese Vokabeln zugespitzt hatte. Die Selbstverständlichkeit, mit der dem Athanasius der nachträgliche Beweis im Lauf von etwa anderthalb Jahrzehnten zur patristischen *Grundlage* des nicänischen Vokabulars wurde, ist ein schönes Beispiel für die traditionsbildende Kraft der Wiederholung und für die Differenz zwischen dem auf diese Weise gestaltetem Geschichtsbild und der Geschichte.

#### Appendix A: Prov. 8,22 ἐκτίσθη bei Origenes

Nach Ausweis von Preuschens Register ist Prov. 8,22 im Johannes-Kommentar die am häufigsten zitierte Stelle aus dem AT. Der Grund dafür ist, daß Origenes ἐν ἀρχῇ von Joh. 1,1 mit der ἀρχῇ von Prov. 8,22 zusammenbringt und daher ausführlich über das Verhältnis von Logos und Weis-

<sup>95</sup> s.o. n. 18.

<sup>96</sup> An der entsprechenden Stelle des Briefes, wie ihn Athanasius ganz in De decr. zitiert, heißt es θεολογία, s.o. n. 18.

heit nachsinnen muß. ἔκτισε in Prov. 8,22 scheint ihm dabei keine Schwierigkeiten bereitet zu haben, denn er erläutert es nicht eigens, fühlt keine Nötigung zur Rechtfertigung des Auftauchens der Vokabel an diesem Platz, sagt nicht, daß man sie in einer bestimmten Weise zu verstehen habe. Seine Interpretationsversuche kreisen um ἀρχή, nicht um ἔκτισε. Buch I c.17: ἀρχή könnte auch als ἀρχή von γένεσις verstanden werden im Hinblick auf Gen. 1,1 (§ 95), das wäre dann auch auf Prov. 8,22 anwendbar (§ 101). I c.19 über ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος: Schöpfer ist Christus als ἀρχή, indem er Weisheit ist, die Prov. 8,22 ἀεχὴ heißt. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ἐν τῇ σοφίᾳ. Sophia und Logos werden folgendermaßen differenziert: Sophia – κατὰ μὲν τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὄλων θεωρίας καὶ νοημάτων, Logos – κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὰ λογικὰ κοινωνίαν τῶν τεθεωρημένων (§ 111), dazu den Kommentar bei E. Corsini (italienische Übersetzung, Turin 1968) p. 151 n. 38. Ganz ähnlich etwas weiter unten: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ἵνα κατὰ τὴν σοφίαν καὶ τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων τὰ πάντα γίνηται (§ 113). „Und es ist zu sagen, daß Gott eine gewissermaßen beseelte Weisheit schaffend ihr auftrag ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων τοῖς οὐσι καὶ τῇ ὕλῃ (παρασχεῖν καὶ) τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἶδη, ἐγὼ δὲ ἐφίστημι εἰ καὶ τὰς οὐσίας“ (§ 115). Buch I c.34 (innerhalb zahlreicher Kapitel über die Namen Christi) über Christus als „Weisheit Gottes“: wenn jemand zu konzipieren vermag ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων περιεχόντων τοὺς τῶν ὄλων λόγους, lebendig und gewissermaßen beseelt, der wird erkennen τὴν ὑπὲρ πάντων κτίσιν σοφίαν τοῦ θεοῦ, die schön von sich selber sagt: Prov. 8,22. δι’ ἣν κτίσιν δεδύνηται καὶ πάντα κτίσις ὑφεσθάναι, οὐκ ἀνένδοχος οὕσα θείας σοφίας, καθ’ ἣν γεγένηται (§ 244).

Die Weisheit ist also sowohl „über aller Schöpfung“ wie „Schöpfung“, und wenn das Letztere gesagt wird, dann „hat Gott sie geschaffen“, κτίσας (§ 115). Das übertragene Verständnis ist wohl das eigentliche des Origenes. „Schöpfung“ heißt die Weisheit im übertragenen Sinn, weil sie die Ideen für die Schöpfung enthält und alle Schöpfung um ihretwillen bestehen kann.

Nun gibt es aber Stellen, wo auch Origenes das κτίζειν von Prov. 8,22 meint erklären zu müssen. Es ist kein Zufall, daß es sich in jedem Fall um Texte handelt, die aus verschiedenen anderen Gründen unter dem Verdacht der Bearbeitung stehen.

a) Fragment I zum Johannes-Kommentar. Corsini dazu (p. 813 n. 1): „Questo frammento, importantissimo per quanto riguarda la dottrina del Logos, è certamente origeniano nel suo contenuto. Non c’è dubbio però che i concetti origeniani sono qui elaborati in una terminologia che non è quella abituale di Origene, e che risente dell’ influsso aristotelico. Un’osservazione che andrebbe ripetuta, in generale, per molti altri frammenti, nella utilizzazione dei quali troppo spesso non si tien conto dell’ intervento di chi ha operato le scelte, sottoponendole con tutta probabilità a una elaborazione personale“.

Der Verfasser widmet der Unterscheidung von ἦν (Joh. 1,1) – wo es noch besser ἐστὶν heißen hätte! – und ἐγένετο (1,14) eine längere Passage. Jo-

hannes sage absichtlich nicht ἐν ἀρχῇ γέγονεν oder πεποιήται ὁ λόγος (Preuschen p. 484,11). p. 485, 4 ff.: Der Sohn Gottes heißt auch Sophia, geschaffen am Anfang der Wege Gottes nach dem Proverbientext, ὅτι ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, πρὸς τὸν οὗ ἔστι σοφία ὑπάρχουσα, οὐδεμίαν σχέσιν πρὸς ἕτερόν τινα εἶχεν, ἀλλ' εὐδοκία θεοῦ γενόμενος τὰ κτίσματα ὑπέβηαι ἡβουλήθη. ἡθέλεσεν οὖν ἀναλαβεῖν αὐτὴ ἡ σοφία σχέσιν δημιουργικὴν πρὸς τὰ ἐσόμενα καὶ τοῦτό ἐστι τὸ δηλούμενον διὰ τοῦ ἐπίσθαι αὐτὴν ἀρχὴν ὁδῶν τοῦ θεοῦ ...

M. E. setzen p. 484,11 und das Ende des Zitats die arianische Kontroverse bereits voraus, so daß die Kategorie der „Bearbeitung“ wahrscheinlich noch zu schwach ist, um das Verhältnis zur Urheberschaft des Origenes zu beschreiben; man sagt wohl besser: unter Verwendung von Gedanken des Origenes.

b) De principiis I 2, nur in der Fassung Rufins erhalten. § 1: Christus hat viele Namen, u.a. Weisheit. Dazu wird Prov. 8,22 bis 25 *einschließlich* zitiert, so daß auch „ante omnes colles generat me“ erscheint. § 2: die Weisheit ist ὑπόστασις. Es gab keinen Augenblick, wo Gott ohne die Zeugung der Weisheit war. Deswegen ist Gott immer der Vater des Sohnes, ohne jeden auch nur theoretischen, abstrakten Anfang des Sohnes. — Schon hier ist zu „sine ullo tamen initio“, Koetschau p. 29,14, zu bemerken, daß im Johannes-Kommentar ἀναρχος laut Register nicht vorkommt; die ersten Bücher des Johannes-Kommentars und De principiis sind jedoch gleichzeitig entstanden (Corsini p. 9). *Görgemanns/Karpp* (Ausgabe mit deutscher Übersetzung, Darmstadt 1976) haben in ihrem Sachregister zu De principiis p. 871 ein ausführliches Lemma „Anfangslosigkeit“.

Nach der eben referierten Aussage über den Sohn fährt der Text mit einer entsprechenden Aussage über die Weisheit fort, Koetschau p. 29,17 — 30,12: *Extra omne ergo quod vel dici vel intelligi potest initium generatam esse credendum est sapientiam. In hac ipsa ergo sapientiae subsistentia quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae, vel eorum quae principaliter existunt vel eorum quae accidunt consequenter, virtute praescientiae praeformata atque disposita: pro his ipsis, quae in ipsa sapientia velut descripta ac praefigurata fuerant creaturis, se ipsam per Salomonem dicit ‚creatam esse‘ sapientia ‚initium viarum dei‘, continens scilicet in semet ipsa universae creaturae vel initiae vel rationes vel species. — Man erkennt alle Gedanken aus dem Johannes-Kommentar über die Weisheit getreulich wieder, mit Ausnahme wie gesagt der Anfangslosigkeit. Ist diese vielleicht auch eine rufinische Verdeutlichung in orthodoxem Interesse? Im Kommentar arbeitet Origenes in einer solchen Breite mit der Weisheit gerade als ἀρχή und mit dem „im Anfang“ des Logos, daß er schon deswegen nicht auf Anfangslosigkeit als *Begriff* hätte insistieren können.*

§ 3 Quali autem modo intelleximus sapientiam ‚initium viarum dei‘ esse, et quomodo ‚creata‘ esse dicitur, species scilicet in se et rationes totius praeformans et continens creaturae: hoc modo etiam ‚verbum dei‘ eam esse intelligendum est per hoc . . . — Nach unseren Beobachtungen am Johannes-

Kommentar wird die Empfindung, „creata“ brauche eine Erklärung, nicht von Origenes geteilt; Rufin hat durch Einfügung des quomodo-Sätzchens eine leichte Akzentverschiebung vorgenommen, die die antiarianische Debatte voraussetzt.

c) De princ. IV 4, Fragment 32 aus Justinians Brief an Menas, mit dem Ausdruck κτίσμα und dem darauf folgenden Zitat Prov. 8,22. Dieser Text ist wegen κτίσμα von Görgemanns ausführlich diskutiert worden (Görgemanns möchte den Ausdruck streichen), s. die Ausgabe Görgemanns/Karpp p. 785 n. 10 und p. 840 f., dort die Verweise auf G.s älteren Artikel und andere Literatur zur Stelle. p. 848 heißt es: „Hinzu kommt die Rolle von Spr. 8,22 bei Or.: er hat diese Stelle mehrmals behandelt und sich mit der Frage auseinandergesetzt, ob aus dem Satz ‚Gott schuf mich‘ zu schließen ist, daß die Weisheit geschaffen bzw. ein Geschöpf sei (vgl. In Joh. I 17 und 19, Fr. I sowie De princ. I 2,1–3, ein Abschnitt, der ja dieser Zusammenfassung zugrunde liegt). Immer vermeidet Or. eine einfache bejahende Antwort“. Unsere Untersuchung der Texte hat ergeben, daß diese Feststellungen Görgemanns' zu modifizieren sind: Origenes in den eindeutig echten Passagen befaßt sich *nicht* eigens mit der Frage, ob man κτίζειν wörtlich zu nehmen habe oder nicht; aus seinen Ausführungen ergibt sich jedoch, was man nach seinen hermeneutischen Voraussetzungen ohnehin erwarten würde, daß er das Verb umdeutet: die Weisheit ist κτίσις in dem Sinn, daß sie die Ideen der Schöpfung in sich enthält, aber streng genommen ist sie ὑπὲρ κτίσιν. – Für die Streichung von κτίσμα in Fragment 32 würde sich daraus ein zusätzliches Argument ergeben.

### *Appendix B: Zu den Anfängen der Drei-Hypostasen-Theologie*

Und wie ist es mit der Polemik gegen drei trinitarische Hypostasen im Text des römischen Dionys als Datierungshilfe? Waren eine oder drei Hypostasen überhaupt ein Gegenstand theologischer Debatte in der Mitte des 3. Jahrhunderts? – Origenes lehrt im Johanneskommentar, also reichlich zwei Jahrzehnte vor der Amtszeit der beiden Dionyse, drei Hypostasen (Buch II c. 10 § 75 f.); er tut das innerhalb einer Erwägung über die Beurteilung des Geistes: dieser ist der erste der durch Christus „Gewordenen“ und hat seine Hypostase durch den Dienst Christi. Diese Konsequenz aus der Tatsache, daß Christus selber eine Hypostase ist, ist offenbar nicht selbstverständlich, sonst hätte Origenes seine Erwägung nicht angestellt. Nicht selbstverständlich, weil der Geist sich von Christus durch sein Gewordensein unterscheidet. Vermutlich ist es die trinitarische Taufformel, die Origenes zu seiner Analogiebildung veranlaßt, doch sagt er an dieser Stelle leider nichts darüber. Vergleiche immerhin „die Anrufungen der anbetungswürdigen Trinität“ in der Taufe und die Kraft, die ihr innewohnt, Buch VI § 166 (ähnlich Fragment XXXVI, wo die Anrufung durch den Taufbefehl begründet wird).

Glücklicherweise läßt sich das theologische Motiv für die Bezeichnung des

*Sohnes* bzw. Logos als Hypostase deutlich erkennen. Joh. Komm. Buch I c. 23 Ende – 24 Anfang (p. 29,12–31 Koetschau): § 150 Unter den Namen, die dem Heiland zugeordnet sind, ist, wenn auch nicht von ihm selber gesagt, so doch von Johannes geschrieben, ὁ ἐν ἀρχῇ λόγος πρὸς τὸν θεὸν θεὸς λόγος. § 151 Es gibt Leute, die die anderen Namen verschmähen und nur diesen einen als ausgewählten gebrauchen, ja sogar eine Rechtfertigung für die anderen Namen verlangen, wenn jemand sie benutzt; diesen einen lassen sie als eindeutig zu. Diese Leute sollten darauf achten, *was eigentlich der Sohn Gottes ist, der Logos genannt wird*; vor allem da sie unaufhörlich ἐξηγεῦσατο ἢ καρδία μου λόγον ἀγαθόν (Ps 44,2 LXX) zitieren, meinend, der Sohn Gottes sei eine προφορὰ πατρική („ein vom Vater Ausgesprochenes“), gewissermaßen (bloß) aus Silben bestehend. Dementsprechend *geben sie, wenn man sie genau befragt, dem Sohn keine ὑπόστασις und machen seine οὐσία nicht deutlich*, – womit wir nicht eine bestimmte meinen, sondern irgendeine überhaupt. § 152 Daß ein (bloß) ausgesprochenes Wort *Sohn* sein kann, ist unmöglich zu denken. Sie sollen sich also entscheiden, ob sie den Logos ungetrennt (cf. oben n. 2 ἀχώριστος bei Vertretern der gleichen Meinung im Jahrhundert davor), so daß er nicht ὑφεστάναι hat und nicht Sohn ist, verkünden wollen, oder κεχωρισμένον (!) und οὐσιωμένον.

Corsini (p. 160 n. 45) notiert zu dieser Passage, daß manche Kommentatoren die anvisierten Gegner für valentinianische Gnostiker halten; Corsini selber glaubt, daß es sich eher um innerorthodoxe Polemik handle. Jedenfalls ist es eine Polemik gegen eine andere Gestalt der Logostheologie, die in Spuren und in verschiedenen Varianten im Bericht Justins (oben n. 2) und wohl auch bei Markell von Ankyra erkennbar ist; am deutlichsten greifbar ist sie uns jetzt aber in der Refutatio Hippolyts. Ich habe an anderer Stelle gezeigt (Drei christol. Untersuchungen p. 21 ff.), daß der Logostheologe Hippolyt eine Logostheologie bekämpft, die den Logos als bloße φωνή betrachtet, die aus dem Munde hervorgeht. Die Auffassung wird vom Valentinianer Markus vertreten und vom Redaktor des gnostischen Sonderguts bei Hippolyt; ihrer Herkunft nach muß sie aber nicht notwendig gnostisch sein, die Aussagen bei Justin und bei Origenes enthalten keinen Hinweis in dieser Richtung. Mit Hippolyt befänden wir uns in der nächsten zeitlichen Nähe zum frühen Origenes. Das Phänomen muß also genügend verbreitet gewesen sein, um die theologischen Gegenargumente zweier so bedeutender Männer provoziert zu haben. Etwas später ist Novatians interessante Aussage, der Vater habe den Sohn als substantia hervorgebracht, s. Drei christol. Unters. p. 97 f. Sie antwortet auf das gleiche Logosverständnis, man lese XXXI 183: Ex quo (sc. patre), quando ipse voluit, sermo filius natus est, qui non sono percussi aeris aut tono coactae de visceribus vocis accipitur, sed in substantia prolatae a deo virtutis agnoscitur. Und Hippolyt, Ref. X 33,8: der Logos οὐσία ὑπάρχων θεοῦ (cf. Drei christol. Unters. p. 24 n. 21 am Ende), hat vielleicht neben der kosmologischen Intention auch noch eine solche wie die eben geschilderte.

Die lateinische Drei-Personen-Trinitätslehre Tertullians und die griechische origenistische Drei-Hypostasen-Trinitätslehre sind also aus zwei unter-

schiedlichen theologischen Frontstellungen entstanden, daher decken sich die Antworten nicht genau, so daß die späteren Verständigungsschwierigkeiten bereits im Ursprung angelegt sind. Tertullian formuliert seine trinitarischen Aussagen gegen die monarchianische Identifikation von Vater und Sohn, Origenes gegen das Verständnis vom Logos als ein mit dem Aussprechen auch wieder vergehendes Wort, das zugleich dem Sohnescharakter nicht gerecht werden kann. Die monotheistische Motivation der Monarchianer ist uns bekannt; die gleiche Motivation würde ich auch für die andere Gruppe postulieren, nur äußert sich der monotheistische impetus nach den theologischen Voraussetzungen jeweils verschieden.

■ Aus dem oben referierten Text des Origenes geht hervor, daß erwartungsgemäß für ihn *ὑπόστασις* und *οὐσία* praktisch synonym sind und daß die Gegenseite wohl überhaupt nicht in diesen Kategorien dachte. *ὑπόστασις* meint hier „Bestand“, „für sich Bestehen“, „substantiell“. Wie Origenes trinitarisch von drei Hypostasen redet, so christologisch von zwei, Joh. Komm. Buch XXXII c. 16 § 192 f. Damit wird die Wirklichkeit der menschlichen Natur Jesu unterstrichen gegen jene, denen sie ein Ärgernis ist. Im trinitarischen wie im christologischen Bereich dient die Einführung der Vokabel *ὑπόστασις* (oder *οὐσία*) der Abwehr einer jeweils als unzureichend empfundenen Theologie und der Verdeutlichung des eigenen Standpunktes ihr gegenüber. Und zwar wird das Unzureichende angesichts des biblischen Befundes festgestellt (Präexistenz des Sohnes, irdischer Jesus); der biblische Befund gibt das positive Motiv für den Gebrauch dieser Vokabeln her, nicht beliebige Spekulation.

■ Wie lange hat es aber gebraucht, bis die Logostheologie vom Typ des Logos als *ἕτερος τοῦ πατρὸς* sich *in ihrer jüngeren*, präzisierten *Gestalt der Drei-Hypostasen-Theologie verbreitet hat*? In den erhaltenen Partien des Johanneskommentars steht sie keineswegs im Vordergrund. Im Dialog mit Heraklides (etwa zwischen 244 und 249) weist Origenes den theologisch wohl sehr schlichten Bischof zurecht *nicht* mit Hilfe der Unterscheidung von zwei Hypostasen des Vaters und des Sohnes, sondern sehr viel massiver mit dem Nachweis, daß der Sohn Gottes Gott sei, daß man daher sowohl von zwei Göttern wie von einem reden müsse. Aber Haraklides hat sein monotheistisches Anliegen wahrscheinlich nicht in der Form vorgetragen, daß der Logos nur als gesprochenes Wort zu verstehen sei. – Für den status quaestionis in der Mitte des 3. Jahrhunderts, also für die unmittelbare Zeitgenossenschaft der beiden Dionyse, haben wir den hochinteressanten Fall der novatianischen Trinitätslehre mit ihren Übereinstimmungen mit und Abweichungen von Tertullian: der Sohn ist sowohl *secunda persona post patrem* (XXVI 145. XXXI 187) *wie substantia* (s. oben), *es fehlt una substantia* als Bezeichnung für die trinitarische Einheit. Ob in der Bestimmung des Sohnes als *substantia* = *ὑπόστασις* irgendeine Beziehung zu Origenes vorliegt, oder ob von ihm unabhängig die gleiche Problematik die gleiche Antwort produziert hat, läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls redet Novatian nicht ausdrücklich von drei *substantiae*, polemisiert auch nicht gegen *una substantia*;

die Aussagen des Origenes über drei Hypostasen im Joh. Komm. sind ebenfalls nicht mit einer Polemik gegen eine evtl. Lehre von einer göttlichen Hypostase verbunden. Eine Polemik gegen eine Drei-Hypostasen-Trinitätslehre wie im Text des Dionys von Rom muß deren Bekanntheit voraussetzen; Bienerts Nachweise, daß die allgemeine Annahme, Dionys von Alexandrien sei ein Origenist gewesen, unhaltbar sei, machen es unwahrscheinlich, daß der alexandrinische Dionys dem Origenes in Sachen der drei Hypostasen notwendig habe folgen müssen.

Angesichts der Rolle, die das Wort *ὑπόστασις* bei Plotin spielt, stellt sich natürlich die Frage, ob und was für ein historischer Konnex via Alexandrien zwischen den drei Hypostasen des Origenes und denen Plotins existiert haben könnte. Es ist interessant, daß die drei Hypostasen des Christen Origenes (der vom gleichnamigen alexandrinischen Platoniker zu unterscheiden ist) früher in Erscheinung treten als die Plotins. John Rist (Basil's „Neoplatonism“: Its background and nature; ein Manuskript für den Basilius-Kongreß Toronto 1979, das der Verfasser mir dankenswerter Weise zur Verfügung stellte) macht darauf aufmerksam (p. 38), daß *ὑπόστασις* „kein normaler mittelplatonischer terminus ist“, „its philosophical importance derives particularly from Plotinus and Porphyry“. Die Versuchung liegt nahe, für den Christen Origenes und für Plotin eine evtl. gemeinsame Quelle bei Ammonius Sakkas zu suchen. Aber hat der Christ Origenes überhaupt beim Philosophen gehört? Was Ammonius gelehrt hat, weiß man auch nicht wegen der Mündlichkeit seiner Lehrdarbietung und der Geheimhaltungsübereinkunft zwischen seinen Schülern. Die platonische *philosophische* Tradition in *Alexandrien* scheint gegen die Möglichkeit zu sprechen, daß etwa Ammonius Sakkas eine Quelle für die entstehenden Drei-Hypostasen-Theologien sein könnte. Denn Origenes der Platoniker hat sich „von der Hypostasenlehre und von der Vielschichtigkeit des Gottesbegriffs distanziert, womit er hinter Numenius, ja sogar hinter Apuleius zurückging. Die Frage, ob O. mit dieser Entscheidung die Ansätze des Ammonius Sakkas legitim weiter verfolgte, ist gründlich diskutiert worden. Denn selbstverständlich nahm Plotinus, was Porphyrios verteidigt, für sich in Anspruch, nichts geneuert, die überkommene Lehre also im authentischen Sinne tradiert zu haben“ (H. Dörrie, Art. „Origenes 1“, Kleiner Pauly 1972). Alexander von Lykopolis, auf den mich die genannte Arbeit Rists verweist, setzt eher die Linie des Platonikers Origenes fort, Rist p. 37 f.: „Alexander seems to have been a professional Platonist, active in a philosophical school, teaching in Alexandria not much before A. D. 300, though Van der Horst and Mansfeld“ (s. oben n. 20) „mislead in calling him a Neoplatonist. His awareness of and concern with Manicheism is of great interest: he regards it as a Christian heresy, apparently sharing common ground on the matter with Arius and thus giving us important evidence about an intellectual concern of both pagans and Christians in Alexandria around the year 300. Alexander is not a Neoplatonist; rather he has marked features in common with the views of the pagan Origen, in particular in that he posits a first principle which is not a Plotinian One but an intellect – a fact



which should not surprise us since Origen apparently wrote a major work *The King is the Sole Creator* some time between 260 und 265, in the reign of Gallienus, thus when he was quite an old man, and familiar with the views of Plotinus. Alexander may even have heard Origen lecture in Alexandria when he himself was young“. „Alexander talks of *hypostases* and makes *Nous* supreme, but he does not call it One even though it is in some sense ‚beyond Being‘. The word ‚hypostasis‘ is not a regular Middle Platonic term; its philosophical importance derives particularly from Plotinus and Porphyry, but its use by Alexander need not indicate influence from these sources. We should note that Alexander does not talk of *three* hypostases in the characteristically Plotinian manner exhibited by the title of *Ennead* 5.1: *On the Three Basic Hypostases*. Alexander’s use of *hypostases* tells us that the word was by his time current in Alexandria not that he got it from Porphyry or Plotinus; and indeed we know that it was used there, perhaps particularly in the Christian circles with which Alexander was familiar“.

Nun ist der Titel von Enneade V 1 bekanntlich nicht von Plotin gebildet, sondern eine systematisierende Folgerung aus dem, was bei Plotin terminologisch sich in einzelnen Elementen darbietet. So wohl am deutlichsten im antignostischen Traktat II 9 (33); hier findet man: ἄρχαί, nicht mehr als drei (c. 1), die ungebildeten Gnostiker haben mehr ὑποστάσεις (im Sinne von Prinzipien anscheinend, c. 6). Plotin selber spricht nirgendwo ausdrücklich von „drei Hypostasen“, aber sehr wohl von der natürlichen Ordnung des Ersten, des Nous an zweiter Stelle, der (Welt)Seele an dritter Stelle. Was für ihn wirklich wichtig ist, ist die Festlegung auf Drei (was ist sein Motiv dafür?), weder sollen es weniger sein (durch Zusammenlegung von zweien der Prinzipien), noch mehr (etwa Zerlegung des Nous in zwei, oder Zwischenschaltung des Logos). Aber wie schwankend noch der Gebrauch von ὑπόστασις ist, erkennt man an III 5 (50), 9, wo zwar die Beziehung Nous-Logos-Psyche dieselbe ist wie anderswo auch, wo aber ausgerechnet der Logos als γέννημα des Nous und als ὑπόστασις „nach dem Nous“ beschrieben wird – dies in einem Traktat, der später ist, als die antignostische Schrift.

Die porphyrianische Systematisierung der Prinzipienlehre Plotins und seiner Aussagen über Hypostasis findet statt zu einer Zeit, in der wir auch die Rezeption der origeneischen Drei-Hypostasen-Trinitätslehre werden vermuten dürfen. Man hat aber keinen Hinweis darauf, daß zwischen den beiden Entwicklungen irgendwelche Querverbindungen bestehen. Und in Alexandrien, wo der Streit um die Stellung der ersten beiden trinitarischen Hypostasen zueinander zuerst ausbrach, haben wir in Alexander von Lykopolis zwar einen platonischen Philosophen, der aber gerade kein Vertreter der plotinisch-porphyrianischen Hypostasen-Dreiheit ist.

# Nestorianismus und Mystik

Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität  
in der ostsyrischen Kirche

Von

Georg Günter Blum

Als im April des Jahres 484 Barṣaumā, der Metropolit und Mitbegründer der Theologenschule von Nisibis,<sup>1</sup> in Bēt Lāpāt eine Synode gegen seinen Vorgesetzten Bābōē, den Katholikos von Seleukeia-Ktesiphon versammelte,<sup>2</sup> – er wird dann auch für dessen Sturz und Ermordung verantwortlich gemacht –, wurde ein Bekenntnis proklamiert, das Theodoros von Mopsuestia als maßgebliche Autorität anerkannte und damit auch die christologischen Anschauungen des 431 vom Konzil von Ephesos verurteilten Nestorios übernahm.<sup>3</sup> Damit war auch konfessionsgeschichtlich die schon Anfang des

---

<sup>1</sup> Barṣaumā studierte an der „Schule der Perser“ unter Hībā in Edessa. Nach deren Auflösung durch Kaiser Zenon emigrierte er 476 nach Nisibis und begründete dort mit Narsai eine neue theologische Schule, s. *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*, seconde partie, ed. Addai Scher, Paris 1910 (PO 7/2), 100 f. – Die beste Darstellung des Lebens und Wirkens von Barṣaumā gibt E. Tisserant, *L'Église Nestorienne: DThC 11/1* (1931), 157–323, 174–178.

<sup>2</sup> Die Akten dieser Synode wurden nicht in die offizielle Sammlung der nestorianischen Kirche aufgenommen. Die naheliegenden Gründe hierfür werden von dem Kollektor dargelegt, s. Jean Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens*, Paris 1902 (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, Bd. 37), 61; eine deutsche Übersetzung gibt Oskar Braun, *Das Buch der Synhados nach einer Handschrift des Museo Borgiano* übersetzt und erläutert, Stuttgart/Wien 1900 = Amsterdam 1975, 74–75. Zur weiteren Erklärung sind 6 Briefe des Barṣaumā angefügt, s. Chabot, ebd. 525–531 und Braun, ebd. 75–83. Die wichtigsten dogmatischen und kirchenrechtlichen Beschlüsse von Bēt Lāpāt werden jedoch von den folgenden Synoden zitiert oder referiert und sind im *Synōdicon* überliefert.

<sup>3</sup> Das Glaubensbekenntnis im ersten Kanon der Synode von Seleukeia-Ktesiphon 486 unter dem Katholikos Aqāq geht sicherlich auf Bēt Lāpāt zurück. Die christologischen Ausführungen lauten, s. Chabot, ebd. 55 und Braun, ebd. 67: „Bezüglich der Ökonomie Christi besteht unser Glaube in dem Bekenntnis der zwei Naturen der Gottheit und Menschheit und niemand von uns wage es, eine Mischung, Vermengung oder Verwirrung in die Verschiedenheit dieser beiden Naturen einzuführen. Sondern indem Gottheit und Menschheit in dem Ihrigen bewahrt bleiben, vereinigen wir die individuellen Naturen zu einer Herrschaft und einer Anbetung wegen der vollkommenen, untrennbaren Anfügung (συνάφεια), welche von Seiten der Gottheit an die Menschheit geschah . . .“. Vergl. auch den Bericht von Šemʿon von Bēt Aršam über diese Synoden bei Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis*, I: De scriptoribus Syris or-

5. Jahrhunderts organisatorisch und kirchenrechtlich angebahnte Trennung von der oströmischen Reichskirche endgültig vollzogen,<sup>4</sup> denn diese hatte sich 451 durch das Dogma des Konzils von Chalcedon über die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur des Erlösers in der Hypostase des Logos nicht nur gegen den Monophysitismus abgegrenzt, der die menschliche in der göttlichen Natur aufgehen ließ, sondern auch gegenüber dem Dyophysitismus jener Christologie, die die hypostatische Union ausdrücklich leugnete und später einmal in dem Satz zusammengefaßt werden konnte: „Christus hat zwei Naturen und zwei Hypostasen . . . Christus ist einer, weder in der Einheit der Natur noch der Hypostase, sondern in einer einzigen Person (paršūpā) der Sohnschaft, einer einzigen Herrschaft, einer einzigen Ökonomie und einer einzigen Kraft“.<sup>5</sup> Da in dieser Formulierung in aristotelischer Begrifflichkeit die hypostasis/q<sup>o</sup>nūmā nicht von der physis/k<sup>o</sup>janā geschieden werden kann, sondern diese vielmehr als konkrete Natur verstanden wird, tritt anstelle der wesenhaften Einheit im Logos neben die beiden mit zwei selbständigen Subjekten völlig eigenständigen Naturen etwas Drittes: Die gnadenhafte und willensmäßige Verbindung der menschlichen Seele mit dem göttlichen Geist als pneumatisch-ethische Einheit in der Person der Sohnschaft.

Zweifellos benutzte Baršaumā, der Günstling des Großkönigs Peroz, den

---

thodoxis, Romae 1719 = Hildesheim/New York 1975, 354 ff. Zum Vergleich ist ebenso auch das Bekenntnis des Baršaumā vor dem Kaiser Zenon heranzuziehen, s. Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria, ex codicibus Vaticanis edidit ac latine redidit Henricus *Gismondi*, I/II Romae 1896/99, II ar. 32–34, lat. 19–20. – Aus den Akten der Synode von 605 des Katholikos Grīgōr geht hervor, daß in Bēt Lāpāt mit Nachdruck auf die maßgebliche Autorität des Theodoros von Mopsuestia für die Glaubenslehre der persischen Kirche hingewiesen wurde, s. *Chabot*, ebd. 210–211 und *Braun*, ebd. 301–302.

<sup>4</sup> Während bei der ersten Synode der persischen Kirche im Jahre 410 unter dem Katholikos Išhāq, s. *Chabot*, ebd. 17–36 und *Braun*, ebd. 5–35, Mārūtā von Maiperqat als Abgesandter des römischen Kaisers Arkadios eine wichtige Rolle spielte, wurde 423/24 durch die Synode von Markabtā de Tajjāje unter dem Katholikos Dādīšōf durch die Annullierung des Appellationsrechtes an die Patriarchen des Westens eine organisatorische und kirchenrechtliche Trennung vollzogen, s. *Chabot*, ebd. 51,25 f und *Braun*, ebd. 57 f.

<sup>5</sup> Diese Formulierung taucht zuerst auf in den Akten eines zwischen Nestorianern und Monophysiten 612 geführten Religionsgespräches, s. *Chabot*, ebd. 575, 15–18. Belege für ähnliche Formulierungen gibt Wilhelm de *Vries*. Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalcedon, in: Aloys *Grillmeier*/Heinrich *Bacht*, Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart, I: Der Glaube von Chalcedon, Würzburg 1951<sup>5</sup> 1979, 603–635, 614 ff. – Die Formel „zwei Naturen und zwei Hypostasen in einer Person Christi, des Sohnes Gottes“ findet sich auch in dem von Baḫai verfaßten Martyrium des Mār Gīwargīs, s. BKV 22, Kempten/München 1915, Übers. Oskar *Braun* 249. Schon Ende des 6. Jahrhunderts tragen die Gräber von Katholikai das Bekenntnis: „Ich habe geglaubt an den Sohn Gottes, unseren Herrn Jesus Christus, der durch die Einigung vollkommener Gott ist und vollkommener Mensch, zwei Naturen, zwei Hypostasen in einer Person und einer Herrschaft und einem Willen“, s. *Assemanus*, Bibliotheca Orientalis III/2: De Syris Nestorianis, Romae 1728 = Hildesheim/New York 1975, 948.

Nestorianismus, um die Autonomie der ostsyrischen Kirche im Machtbereich Persiens auch dogmatisch gegenüber dem Westen zu profilieren. Hand in Hand mit dieser Distanzierung vom Dogma der oströmischen Reichskirche geht der Versuch einer Neuorientierung christlicher Spiritualität.<sup>6</sup> Zeichenhaft für diese Reform christlichen Existenzvollzugs steht die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung für alle „Bundessöhne“, Priester und Bischöfe. 486 wurden durch die Synode von Seleukeia-Ktesiphon und den neuen Katholikos Aqāq die betreffenden Beschlüsse von Bēt Lāpāt ratifiziert.<sup>7</sup> Dabei stand die persische Kirche unter dem starken gesellschaftlichen Druck ihrer Umwelt: „Denn genug sind die bösen Dinge von Ehebruch und Hurerei, die über unsere Herden ausgesagt wurden, deren Übel sich verbreitete, zu den Ohren der Außenstehenden kam und das Zwerchfell aller Völker zum Spottgelächter über uns erregte“.<sup>8</sup> Mit der Anpassung an die sehr positive Bewertung der Sexualität in der herrschenden Staatsreligion des Mazdaismus wurde ein Traditionsbruch größten Ausmaßes vollzogen. Es ist eine Ironie der Geschichte, daß der Initiator dieser „Reform“ ausgerechnet den Namen trug Bar-Šaumā/Sohn des Fastens. Die nestorianische Kirche löste sich offiziell von der bisherigen Überzeugung und Praxis, daß die vollkommene Nachfolge Jesu nur durch völlige Weltentsagung geschieht und als Vollchrist, als „Bundessohn“, nur der gelten kann, der nach seiner Taufe in geschlechtlicher Enthaltensamkeit lebt. Dabei handelte es sich keineswegs nur um die Auffassung einer elitären monastischen Gruppe, denn die Geschichte der ostsyrischen Christenheit zeigt, daß bis in das vierte und wahrscheinlich auch fünfte Jahrhundert hinein das Gros der persischen Kirche aus Asketen bestand und

<sup>6</sup> Eine ausführliche Darstellung dieses Umbruchs gibt Arthur Vööbus, *Les messaliens et les réformes de Barçāma de Nisibe dans l'église perse*, Pinneberg 1947 (*Contributions of Baltic University* 34).

<sup>7</sup> *Chabot*, *Synodicon* 53,14 ff. und *Braun*, *Das Buch der Synhados* 65. Nach polemischen Auslassungen über Auswüchse des Anachoretentums in Kanon 1 und 2 dieser Synode heißt es im 3. Kanon, *Chabot*, ebd. 56,6 ff. und *Braun*, ebd. 69: „Von nun an soll kein Bischof an dem Orte, den er regiert und in der Kirche, in der er dient, Zwang und Nötigung bezüglich des Eheverbotes auflegen . . . Niemand soll dieses erzwungene Versprechen auflegen seinem Klerus oder den Dorfpriestern oder den ihm untergebenen Bundessöhnen“. — Die Beschlüsse von Bēt Lāpāt wurden erneut bestätigt 497 durch die Synode des Katholikos Bābāi, *Chabot*, ebd. 63,15 ff. und *Braun*, ebd. 88: „Und (wir) erlauben, daß jeder vom Patriarchen an bis zum Niedrigsten im Bund, eine reine öffentliche Ehe mit je einem Weibe schließe und Kinder zeuge und (trotzdem) seinen Dienst tue. Nur an diesem Punkt stimmen wir der Synode zu, die Bēt Lāpāt im Gebiete von Bēt Hūzāyē im Jahre 27 des Großkönigs Peroz gehalten wurde . . .“.

<sup>8</sup> *Chabot*, ebd. 56,8–11 und *Braun*, ebd. 69. — Wenig später, *Chabot* 57,24 ff. und *Braun*, ebd. 71, wird als Grund für die Reform angegeben: „ . . . damit aus der Kirche Christi vollständig ausgetilgt werde aller Hochmut und die Zurschauftragung guter Lehren (durch) diejenigen, welche Ehe und Zeugung etwas Böses nennen, während sie selbst ihre Begierden in Ehebruch, Hurerei und bösem Trug befriedigen“. Gleichwohl wird eine freiwillige Askese weiterhin konzidiert: „Wer freiwillig sich die Enthaltung von der Ehe wählt, der bleibe einsam, in Sammlung in einem Kloster keusch und tapfer. Und wer vorzieht, im (Kirchen)dienste Christus zu gefallen in Keuschheit und Entsagung alles Irdischen (tue es)“.

im Unterschied zu den Verhältnissen im Westen die Verheirateten als „Weltchristen“ eine Minderheit darstellten.<sup>9</sup> Eine kirchenpolitisch motivierte Degradierung der Askese und des Mönchtums mußte deshalb eine heftige und tiefgreifende Reaktion provozieren. Gegenüber einer verweltlichten Kirche, die mit der politischen Macht und den gesellschaftlichen Verhältnissen ihren Frieden geschlossen hatte, verstanden sich nun die Mönche, Eremiten und freien Asketen als die Hüter des wahren Christentums, das sich auf seinen Ursprung berufen konnte. Fortan gab es neben der staatlich legalisierten und hierarchisch organisierten Kirche des Katholikos von Seleukeia-Ktesiphon die unübersehbare Schar der Koinobiten, der Einsiedler und der Wanderasketen, die sich nicht mit der kirchlichen Gemeinschaft und ihren Gnadenmitteln begnügte, sondern auf dem traditionellen Weg radikaler Askese die Vereinigung mit Gott suchte.

Die von Baršaumā begonnene Auseinandersetzung blieb keine geschichtliche Episode; sie wurde chronisch und zugleich symptomatisch für das Verhältnis institutioneller Kirchlichkeit zu einer konsequent asketischen Spiritualität im persischen Christentum. In der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts bricht erneut dieser Gegensatz auf. Inzwischen hatte sich das ostsyrische Mönchtum unter der Führung von Abraham von Kaškar († 588), dem Begründer des großen Klosters auf dem Berge Īzlā im Tūr ‘Aḫdīn, spirituell und disziplinar konsolidiert und gegenüber dem monophysitischen Klosterwesen seine eigenständige Lebensform gefunden.<sup>10</sup> Die Klagen über Mönche freier Lebensart, die meistens mit dem Schimpfwort „Messalianer“ belegt werden, nehmen jedoch kein Ende. Die von dem Katholikos Ezechiel geleitete Synode des Jahres 576 spricht von Leuten, „die das Lügenkleid der Anachoreten und Asketen tragen“, keinen Unterschied zwischen Gut und Böse kennen und die kirchliche Frömmigkeit verachten.<sup>11</sup> Bei der nächsten Synode im Jahre 585/86 des Katholikos Īšō‘jahb I., wird über diejenigen gehandelt, „welche das Gebet der Kirche verschmähen, den Empfang des Sakramentes Christi verachten, die zum Betrug als Anachoreten gekleidet sich der Land-

<sup>9</sup> S. die alle bisherigen Forschungsergebnisse zusammenfassende Darstellung von Arthur Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Vol. I–II, Louvain 1958/60 (CSCO 184/197, Sub 14/17).

<sup>10</sup> Die auf ihn zurückgehenden Klosterregeln und die Satzungen seines Nachfolgers Dādīšō‘ wurden übersetzt von Oskar Braun, BKV 22, Kempten/München 1915, 318–331, ebd. 289–290 auch die Übersetzung der Vita Abrahams, des 4. Kapitels des 1. Buches der von Thomas von Margā verfaßten Geschichte des Klosters Bēt ‘Aḫē. S. den syrischen Text in Bd. 1 von *The Book of the Governors. The Historia Monastica of Thomas bishop of Marga A. D. 840. Edited from Syriac manuscripts in the British Museum and other libraries* by Ernest Alfred Wallis Budge, Vol. 1–2, London 1893 und *Liber superiorum, seu historia monastica auctore Thoma, episcopo Margensi. Liber fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum. Homiliae Mar-Narsetis in Joseph. Documenta patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus*. Edidit Paulus Bedjan, Paris/Leipzig 1901, 1–436. — Eine gute Darstellung gibt Stephan Schiwietz, *Das morgendländische Mönchtum*, Bd. 3: *Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien*, Mödling bei Wien 1938, 401 ff.

<sup>11</sup> *Chabot*, *Synodicon* 115, 16 ff. und *Braun*, *Das Buch der Synhados* 172–173.

streicherei hingeben . . .“.<sup>12</sup> Wenigstens eine feste Wohnung wird für die gefordert, „die das Bundeskleid tragen und als Nasiräer leben wollen“.<sup>13</sup> Auch die Synode des Jahres 596 unter dem Katholikos Sabrīšō‘ wendet sich wieder gegen die vagabundierenden „Messalianer“, denen ein unsittlicher Lebenswandel vorgeworfen wird.<sup>14</sup>

In engem Zusammenhang mit diesen Beschuldigungen steht der Vorwurf der Irrlehre, die immer auf die Mißachtung des „Kommentators“, des Theodoros von Mopsuestia zurückgeführt wird.<sup>15</sup> Diese Anklage ist eindeutig gemünzt auf Henānā von Adiabene, den Leiter der Schule von Nisibis; dieser hatte gegen die nestorianische Tradition eine exegetische und theologische Neuorientierung an der alexandrinischen Theologie durchgesetzt und im Sinne des Origenes Überzeugungen wie die Leugnung der Auferstehung des Fleisches und die Ewigkeit der Höllenstrafen vertreten. Am härtesten traf ihn der Vorwurf des Pantheismus: Die Geschöpfe seien mit Gott einer Natur.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> *Chabot*, ebd. 144,22–25 und *Braun*, ebd. 210 f.

<sup>13</sup> *Chabot*, ebd. 145,2–3 und *Braun*, ebd. 211. Der Vorwurf richtet sich hier besonders gegen ein heimatloses Umherstreifen. Der folgende Kanon 9 dieser Synode, *Chabot*, ebd. 145,28–30 und *Braun*, ebd. 212 ist überschrieben: „Über die Klöster und Wohnungen der Einsiedler, welche die kirchlichen Versammlungen der Sonn- und Feiertage stören und die Einfältigen Zügellosigkeit und Landstreicherei lehren“.

<sup>14</sup> *Chabot*, ebd. 196–197 und *Braun*, ebd. 282–283. Dieser Vorwurf steht neben den bisherigen Anschuldigungen der Verachtung des Gebetes, des Fastens und der Sakramente. Der den Synodalakten von 596 beigefügte „Bundesvertrag der Einsiedlerbrüder, die genannt sind von Barḳīṭai“ und der anschließende Brief des Katholikos Sabrīšō‘ an diese Klostersgemeinschaft (*Chabot*, ebd. 200–207 und *Braun*, ebd. 286–296) geben einen Einblick in eine Spiritualität, die nach der Meinung der Synode in Gefahr steht, sich von der kirchlichen Lehre und Autorität zu emanzipieren.

<sup>15</sup> *Chabot*, ebd. 197,2–3 und *Braun*, ebd. 283: „Auch die Überlieferungen und Kommentare des seligen Theodor, des erprobten Lehrers, weisen sie ab“. S. ebenso die betreffenden Ausführungen in dem „Bundesvertrag“, *Chabot*, ebd. 201–202 und *Braun*, ebd. 289. Sehr eingehend wurde schon die Mißachtung „der Schriften und der Überlieferung des heiligen Theodor“ gebrandmarkt im 2. Kanon der Synode von 585/86 unter dem Katholikos Išō‘yahb I., s. *Chabot*, ebd. 136–138 und *Braun*, ebd. 196–198.

<sup>16</sup> In dem von Abt Bābai verfaßten Martyrium des Mār Gīwargīs wird Henānā als Anhänger der Lehre des Origenes charakterisiert: „Obwohl die Menschen Gottes Schöpfung sind, macht er sie seiner Natur gleich“ (BKV 22, *Braun* 247, Nr. 39); s. auch die kurze Zusammenfassung seiner Lehre in dem Zitat von Anm. 18. Eine andere Zusammenfassung gibt der Anathematismus des Mār Gīwargīs, BKV 22, *Braun* 250–251: „Jeder, der dem häretischen, chaldäischen und origenistischen Irrtum und aller gottlosen Lehre des häretischen Hannānā, die allem Christentum fremd ist, zustimmt und nicht rechtgläubig ist nach der Überlieferung der ganzen persischen Kirche, oder wer verwirft oder tadelt diese drei seligen, heiligen ökumenischen Lehrer, die Säulen der Kirche und ihre apostolische, den ganzen Orient erleuchtende Lehre, nämlich den seligen Diodor, den seligen Theodor und den seligen Nestorius, die herrlichen Zeugen und die übrigen Lehrer, die auf ihren Spuren wandelten, darf im Worte Gottes, das Höhe und Tiefe beherrscht, in dieser Gemeinschaft die Kommunion nicht empfangen, wo der Name des Chaldäers und Häretikers Hannānā verkündert wird“ (Nr. 44). – S. hierzu auch den Bericht von Mar Barḥadbbšabā ‘Arbayā, *La cause de la Fondation des écoles*, ed. Addai Scher, Paris 1907, PO 4/4, 390–393 und die Darstellung von Arthur Vööbus, *History of the School of Nisibis*, Louvain 1965 (CSCO 266, Sub 26), 234–326.

Als Grīgōr von Kaškar vom Katholikos Sabrīšō<sup>c</sup> (596–604) zum neuen Metropolit von Nisibis eingesetzt worden war, führte die Auseinandersetzung zum offenen Bruch. Aus Protest gegen die Lehre Ḥenānās verlassen 300 der 800 Studenten die Stadt. Selbst ihr eigener Bischof muß fliehen und verflucht Nisibis.<sup>17</sup> Gegen die Anhänger des Irrlehrers beginnt nun eine großangelegte Kampagne, bei der Bābai, der zweite Nachfolger Abrahams von Kaškar, von höchster kirchlicher Autorität beauftragt wird, sämtliche nestorianischen Konvente zu visitieren und die sogenannten „Messalianer“ zu vertreiben. Die von ihm bekämpften häretischen Lehren charakterisiert er in folgender Weise: „Dieser (Ḥenānā) lehrt das Fatum und verkündigt die Vorausbestimmung und schwätzt allerlei Gottlosigkeit und abscheuliche Unsittlichkeit. Gott macht er begrenzt und leidensfähig, sterblich und in Teile zerfallend. Er leugnet die Auferstehung der Leiber und (lehrt), daß es eine Erlösung nur für die Seelen gibt. Gericht und Strafe gebe es nicht. Nicht sündige, wer hurt und die Ehe bricht, weil er dazu von Geburt an bestimmt sei. Auch würden am Ende alle der göttlichen Natur teilhaftig, wie Origenes, der Heide der Heiden gesagt hat“.<sup>18</sup>

Die Wirksamkeit Bābais erschöpft sich aber keineswegs in der Ketzerbekämpfung. Der 628 verstorbene Abt des Abrahamklosters auf dem Berge Īzlā<sup>19</sup> geht vielmehr auf die Herausforderung der religiösen Bewegung seiner Zeit ein und schafft eine neue Synthese nestorianischen Glaubens mit einer Spiritualität, die sich auf dem Wege der traditionellen Askese der mystischen Erfahrung öffnet. In seinem dogmatischen Werk „Über die Einigung“<sup>20</sup> steht Bābai voll und ganz zu der Entscheidung von 484. Mit großer denkerischer

<sup>17</sup> Dies geht hervor aus Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria II, *Gismondi* ar. 52, lat. 30, die Gesamtzahl der Schüler ist angegeben ebd. I, *Gismondi* ar. 54, lat. 48, und aus „Le livre de la chasteté“ composé par Jésusdenah, évêque de Bağrah, publié et traduit par Jean-Baptiste Chabot: MAH 16 (1896), 225–291 (der syrische Text zwischen S. 292 und 293 auf besonders gezählten S. 1–80), Nr. 56, Übers. 255. Den syrischen Text edierte auch Paulus Bedjan, *Liber superiorum, seu historia monastica auctore Thoma, episcopo Margensi. Liber fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum . . .* Paris/Leipzig 1901, 437–517.

<sup>18</sup> BKV 22, *Braun* 238–239, Nr. 30; der syrische Text bei Paulus Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaha de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Paris 1895, 416 ff. – Die erste Anspielung auf die Lehre Ḥenānās findet sich bei der Synode von 576 des Katholikos Ezechiel, s. *Chabot*, *Synodicon* 115, 21–22 und *Braun*. Das Buch der Synhados 172: „Und durch ihre Reden zeigen sie (sc. die „Messalianer), daß es weder Lohn für die Guten noch Pein für die Bösen gibt.“

<sup>19</sup> Zu korrigieren ist meine Bezeichnung Bābais als Katholikos, s. Georg Günter Blum, *Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik: OrChr 63* (1979), 41–60, 45. Während der Vakanz des Sitzes von Seleukeia-Ktesiphon 609–628 hat Bābai aber zusammen mit dem Archidiakon der Stadt das Amt des Katholikos versehen, s. Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria II, *Gismondi* ar. 52, lat. 30, ebenso *Budge*, *The Book of the Governors I*, 26/51–52 und II, 46–47/90–92 und die Darstellung von Jérôme Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (224–632), Paris 1904, 224–230 und 236–239.

<sup>20</sup> A. *Vaschalde*, *Babai Magni liber de unione*, Louvain 1915 (CSCO 79/80).

Klarheit verteidigt er die damals anerkannte Trennungschristologie, die im Gegensatz zu der hypostatischen Union des Chalcedonense von einer personhaften, also ethisch-pneumatisch verstandenen Einheit der beiden Naturen sprechen möchte. Andererseits entfaltet Bābāi in seinem zweiten Hauptwerk, dem Kommentar zu den Kephalaia Gnostika, den gnostischen Centurien des Euagrios Pontikos eine mystische Theologie, die für das nestorianische Mönchtum maßgebliche Bedeutung gewinnen sollte. In der Einleitung zu seinem Kommentar nennt er als seine Gewährsleute neben Theodoros von Mopsuestia, Euagrios und Jōhannān, den Einsiedler.<sup>21</sup> Damit sind die geistlichen Väter der von Bābāi entfalteteten spezifisch christlich-orientalischen Spiritualität bei Namen genannt.

Werfen wir zuerst einen Blick auf Euagrios Pontikos, diesen Origenes-Schüler aus dem vierten Jahrhundert († 399), der erst lange Zeit nach seinem Tode einen maßgeblichen Einfluß auf das syrische Christentum ausüben sollte. Zu Beginn des sechsten Jahrhunderts wurden seine Anschauungen aufgegriffen von den sogenannten „Isochristen“, die im Kidrontal bei Jerusalem, in der von Mār Sābā gegründeten Einsiedlerkolonie ihre Heimstatt hatten und dann in Thekoa, in der Nähe von Bethlehem, ihre „Neue Laura“ gründeten.<sup>22</sup> Während die 543 von Kaiser Justinianos in seinem Brief an Menas veröffentlichten 10 Anathematismen sich gegen Origenes selbst wenden und auf bestimmte Sätze aus dessen Hauptwerk *Peri Archon* Bezug nehmen, richten sich die zehn Jahre später von Justinianos dem Konzil in Konstantinopel vorgelegten 15 Verdammungen gegen den Origenismus, wie er von Euagrios vertreten wurde.<sup>23</sup> Damit war im oströmischen Reich und im griechischen Sprachgebiet die weitere Verbreitung seiner Schriften unterbunden; nur zum Teil konnten Pseudonyme sie vor der völligen Auslöschung bewahren. Um so mehr wurden die Schriften des Euagrios von den aus der „Neuen Laura“ vertriebenen Mönchen im mesopotamischen Raum verbreitet und erfreuten sich bald bei den Syrern hoher Wertschätzung. Eine ausschlaggebende Rolle für den prägenden Einfluß des Euagrios auf die Spiritualität der orientalischen Kirchen spielte die wahrscheinlich von Philoxenos von Mabbūg stammende syrische Übersetzung der Kephalaia Gnostika. Diese etwa zwischen 512 und 519 entstandene Arbeit unterscheidet sich von der späteren durch Sergios von Rēšʿainā geschaffenen wortgetreuen Übertragung durch die Umdeutung und teilweise Eliminierung der gewagtesten origenisti-

<sup>21</sup> Wilhelm Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, 1912 (AGWG.PH, NS 13,2) = Nendeln-Liechtenstein/Göttingen 1970, 17 f.

<sup>22</sup> Zu allen Einzelheiten s. die bisher unüberholte Arbeit von Friedrich Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil, Münster 1899*, 34 f. über die Origenistengruppe in der neuen Laura, 56 ff. über die Isochristen.

<sup>23</sup> Dieser Sachverhalt wurde herausgestellt von Antoine Guillaumont, *Les „Kephalaia Gnostica“ d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*, 1962 (PatSor 5), 124–170 und Ders., *Évagre et les anathématismes antiorigenistes de 553: StPatr 3= TU 78 (1961)*, 219–226.



schen Spekulationen.<sup>24</sup> Alle ontologisch und metaphysisch gemeinten Aussagen werden in ihr durchgehend mystisch interpretiert. Offensichtlich hat die Hermeneutik des Bischofs von Mabbūg zum Ziel, alle bloß spekulativen Elemente zugunsten einer spirituellen Deutung zurückzudrängen und auf diese Weise das mystische Anliegen des Origenismus in einer kirchlich tragbaren Form zur Geltung zu bringen.<sup>25</sup> – Diese Tendenz tritt nun noch deutlicher in Erscheinung im Kommentar Bābais, der alle kosmologischen Vorstellungen, die mit dem Abfall der Geister aus der uranfänglichen Einheit in die verschiedenen Körper, Zustände und Welten und ihrer Rückkehr zu dieser Einheit im Zusammenhang stehen, einer konsequent mystischen Interpretation unterwirft. Die Transformation eschatologischer Kategorien ins Mystische legt sich auch nahe durch das syrische Sprachdenken, in dem der Unterschied zwischen Gegenwart und Zukunft weniger genau ist als im Griechischen, denn die Verbformen des Imperfekts können ja nicht nur futurisch, sondern auch präsensisch verstanden werden.<sup>26</sup> Dabei geht es um das tiefste Anliegen des Euagrius, wie der Mensch sich jetzt schon aus der Praxis, dem Kampf um die Leidenschaftslosigkeit, die *apatheia*, zu dem Bereich der Kontemplation (*theoria*) aller körperlichen und geistigen Wesen erhebt und dann in einem rein geistigen, aller Form ledigen Gebet, zur *theologia*, zur Kontemplation der Trinität gelangt.<sup>27</sup> Wenn der Geist durch Reinigung und höchste Vereinfachung seinen ihm wesensgemäßen Zustand findet, leuchtet beim „reinen Gebet“ das Licht der Dreieinigkeit in ihm auf als wesenhafte Gnosis der Einheit, wie sie endgültig nach der Befreiung von allem Körperlichen erfahren

<sup>24</sup> Beide Versionen wurden ediert von Antoine *Guillaumont*, *Les six centuries des „Kephalaia gnostica“ d'Évagre le Pontique*. Edition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque intégrale, avec une double traduction française, 1958 (PO 28/1). – Unlängst hat John W. *Watt*, *Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius' Centuries*: OrChr 64 (1980), 63–81 mit guten Gründen bestritten, daß Philoxenos der Übersetzer und Verfasser der vom Origenismus gereinigten Fassung der Centurien (S<sub>1</sub>) gewesen ist. Allerdings hat er als erster diese adaptierte Form übernommen und in sein theologisches Denken integriert.

<sup>25</sup> Philoxenos praktiziert diese Hermeneutik programmatisch in seinem Brief an den Eremiten Patrikios von Edessa, s. René *Lavenant*, *La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug*, édition critique du text syriaque et traduction française, 1963 (PO 30/5). – Der Inhalt dieses Briefes wurde schon diskutiert von *Irenée Hausherr*, *Contemplation et sainteté*. Un remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug († 523): RAM 14 (1933), 171–195.

<sup>26</sup> Zum syrischen Sprachdenken s. Alfred *Adam*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I: Die Zeit der Alten Kirche, Gütersloh 1965, 92–105.

<sup>27</sup> Manchmal spricht Euagrius neben der praktiké in fünffacher Weise von der *theoria*, der Kontemplation, s. z.B. *Kephalaia Gnostika I*, 27, *Guillaumont* 29: „Es gibt fünf grundlegende Kontemplationen, in denen alle Kontemplation beschlossen ist. Man sagt, die erste sei die Kontemplation der anbetungswürdigen und heiligen Trinität, die zweite und dritte die Kontemplation der unkörperlichen und körperlichen Wesen, die vierte und fünfte die Kontemplation des Gerichtes und der Vorsehung“ (S<sub>2</sub>). Eine detaillierte Beschreibung des Stufenweges geben A. und C. *Guillaumont*, *Evagrius Ponticus*: RAC 6 (1966), 1088–1107, 1101 ff.

wird. Euagrius kann davon sprechen, daß während dieses reinen Gebetes „der Geist (nous) sich selbst wie ein Saphir in der Farbe des Himmels erblickt“, daß „er sich in einem formlosen Licht befindet“ und daß „er bekleidet wird mit dem Licht der Kontemplation (theoria) der Trinität“.<sup>28</sup> Diese Möglichkeit einer unmittelbaren innerlichen und überbegrifflichen Gotteserkenntnis in der Tiefe des eigenen Selbst wird von Bābai voll bejaht. Wie Euagrius geht es ihm darum, „wie wir jene über alle materiellen Eindrücke erhabenen Erkenntnis erfahren können, wie wir zu jener grenzenlosen Unendlichkeit gelangen und wie wir in einer ungeteilten Geschlossenheit und einem Geist zu jener Vereinigung gelangen können. Zu diesem mystischen Schauen und dieser unaussprechlichen Vereinigung gelangen nur die, die die Welt gänzlich gekreuzigt haben; und zwar gelangen sie dazu in der Stunde des Gebets, wenn jenes unaussprechliche Licht sie überstrahlt“.<sup>29</sup>

Wer ist aber nun Jōhannān der Einsiedler, den Bābai neben Euagrius als seine geistliche Autorität betrachtet? Die mühsame Editions- und Forschungsarbeit von Sven Dederling, Lars Gösta Rignell, Irénée Hausherr und Werner Strothmann haben in den letzten Jahrzehnten diesen bisher nur namentlich bekannten und oft mit anderen Mönchen verwechselten syrischen Eremiten aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts als einen der einflußreichsten Väter christlicher Spiritualität erkennen lassen.<sup>30</sup> Jōhannān von Apameia, so lautet sein anderer gängiger Name, hat in zahlreichen Traktaten, Briefen und von seinen Schülern aufgezeichneten Lehrgesprächen seine geistlichen Erkenntnisse weitergegeben. Das Besondere seiner Lehre besteht dar-

<sup>28</sup> Frankenberg, Evagrius Ponticus 424,19–22 (Supplement 2) und ebd. 440, 34–442,1 (Suppl. 21) und ebd. 452,21–24/454,7–8/462, 36–464, 2/464, 16–19/464, 33–35 (Suppl. 28,30,50,52,53). Tatsächlich handelt es sich hier nicht um Supplemente zu den Kephalaia Gnostika, sondern um eine eigene Abhandlung, die vorwiegend die mystische Thematik entfaltet. Diese wird aber auch schon angesprochen in den Kephalaia, zum Beispiel III,6 (S<sub>2</sub>), *Guillaumont* 101: „De nackte Nous ist der, der durch die Theoria seiner selbst vereinigt ist mit der Gnosis der Trinität“ oder V,81 (S<sub>2</sub>, *Guillaumont* 211: „Wenn der Nous die wesenhafte Gnosis empfangen wird, dann wird er auch Gott genannt werden, denn er wird die verschiedenen Welten schaffen können.“ In der überarbeiteten Form heißt es: „Wenn der Nous das Sein bei der Theoria der Einheit empfangen wird, wird er auch Gott genannt durch Gnade, weil er vollendet sein wird im Bilde seines Schöpfers“.

<sup>29</sup> Frankenberg, Evagrius Ponticus 53–54.

<sup>30</sup> Sven Dederling, Johannes von Lykopolis. Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen, Leiden 1936; Irénée Hausherr, Jean le Solitaire (Pseudo-Jean Lycopolis), Dialogue sur l'âme et les passions des hommes, traduit du syriaque sur l'édition de Sven Dederling, 1939 (OrChrA 120); Ders., Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée: OrChrP 14 (1948), 3–42 = in: Ders., Études de spiritualité orientale, 1969 (OrChrA 183), 181–216; Lōrs Gösta Rignell, Briefe von Johannes dem Einsiedler mit kritischem Apparat, Einleitung und Übersetzung, Lund 1941; Ders., Drei Traktate von Johannes dem Einsiedler (Johannes von Apamea), Lund 1960 (Lunds Universitets Arsskrift NF 54,4) und Werner Strothmann, Johannes von Apamea, 1972 (PTS 11). S. ebenso Paul Harb, Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée): ParOr 2 (1971), 225–260, Bruce Bradley, Jean le solitaire (d'Apamée): DSp 8 (1974), 764–772 und Robert Lavenant, Le problème de Jean d'Appamée: OrChrP 46 (1980), 367–390.

in, daß sie im Unterschied zu Euagrius in völliger Unabhängigkeit von philosophischen und theologischen Schulen – sein monophysitisch gefärbtes Christusverständnis spielt hierbei kaum eine Rolle<sup>31</sup> – aufgrund eigener Erfahrung und in enger Anlehnung an das Zeugnis der Heiligen Schrift eine Mystik vertritt, deren Skopus die christliche Hoffnung ist. Durch die Taufe öffnet sich dem Menschen das Tor der zukünftigen Welt. In der Kraft des durch die Taufe geschenkten neuen Lebens gilt es, nach dem Maß unserer Entwicklung „an Erkenntnis der Dinge der anderen Welt zu unserem wahren Menschen zuzunehmen, bis die Zeit für uns kommt, in die neue Welt einzugehen“.<sup>32</sup> Diese Spiritualität der Hoffnung ist wesentlich orientiert an Christus: „Er wurde aus diesem Dasein zum Vater des Lebens erhoben, und die Dinge, deren wir einmal teilhaftig werden sollen, hat der Vater an ihm im voraus offenbart . . . Er ist uns ein Sinnbild (nīṣā) der neuen Welt, sodaß wir an ihm sehen und begreifen können, wie groß unsere Hoffnung ist“.<sup>33</sup> Jetzt schon beginnt diese Erkenntnis der neuen Welt auf mystische Weise. Wie ein Kind den Mutterleib verläßt und das Licht unserer Erde wahrnimmt „durch Schauen allein, ohne zu reflektieren (s<sup>c</sup>kal), was es sieht, „so“ erfaßt der Mensch, wenn er sich durch die Kräfte der Seele über den Bereich des Sichtbaren erhebt, das verborgene Licht der neuen Welt mit einer Empfindung (margāśnūṭā), die die Wahrheit enthält, obwohl er durch sein Denken nicht das zukünftige Geheimnis begreifen kann“.<sup>34</sup> Der Weg zu diesem mystischen Erkennen, das frei ist von jeglicher auf Gegenstände oder Begriffe bezogenen Reflexion, vollzieht sich in drei Etappen. Auf der körperlichen Stufe, der m<sup>c</sup>śūḥtā d<sup>c</sup>pagrānūṭā, müssen die Begierden und Leidenschaften des Leibes besiegt werden. Der fleischliche Mensch entbehrt noch der Furcht Gottes, der Weisheit der Lehre und wahrhaften Liebe. Gott stellt sich ihm noch dar im Bilde eines Menschen. – Auf der seelischen Stufe, der m<sup>c</sup>śūḥtā d<sup>c</sup>napśānūṭā, kommt die Seele zur Ruhe und wird frei von allen störenden Gedanken. Durch die Übung der Tugenden gewinnt sie ihre innere Einheit. Sie wird ergriffen von Reue über Sünde und Schuld, und die Erinnerung an die Wohltat-

<sup>31</sup> Christologische Ausführungen finden sich besonders in dem Lehrbrief an Eutropios und Eusebios, s. *Rignell*, Briefe 83–120. *Strothmann*, Johannes von Apamea 68–74 übersetzt und bespricht die wichtigsten Partien.

<sup>32</sup> *Rignell*, Briefe 27; S. *Rignell*, ebd. 9; Die Taufe gebiert uns „zum Heranwachsen in der Erkenntnis der neuen Welt.“ *Rignell*, ebd. 10 wird die Taufe verstanden als das Aufstehen „zum Wandel des neuen Lebens nach der Auferstehung.“

<sup>33</sup> *Rignell*, ebd. 29 und 32 wird über Jesus, den Erstgeborenen von den Toten gesagt: „Unser Herr allein ist die neue Welt der Wahrheit, denn in ihm hat der Tod sein Ende und die Sünde die Vernichtung gefunden.“

<sup>34</sup> *Rignell*, Briefe 7; *Rignell*, Traktate 21 wird die Wirkung der Weisheit Gottes beschrieben: „. . . sie wird gesammelt und vereinigt zu sich selber aus Spaltungen und allen Zwiespältigkeiten und sie erlangt Vollkommenheit in ihren vollkommenen Gliedern wie Liebe, Glaube, Hoffnung, Erkenntnis, usw.“ Durch das Mysterium der Taufe werden ihr geistliche Gaben geschenkt wie Freiheiten, Reichtümer, Süßigkeiten, Freuden, Wohltaten, Wahrheit, Leben, Entrückung, Kindschaft bei Gott, göttliche Teilhaftigkeit, Gemeinschaft mit den Engeln, Erkenntnis des Himmelreiches und eine „unzerseptene Einigkeit und ewig währendes Leben“ (ebd. 22).

ten Gottes steigt in ihr auf. – Auf der pneumatischen Stufe, der *m<sup>c</sup>šūhtā d<sup>c</sup> rūhānūtā*, ist schließlich der Mensch so in sich selbst gesammelt, daß alle Gegenständlichkeit seines Erkennens entschwindet und ihm das Licht des Lebens aufgeht, indem seine Seele in eine einzige pneumatische Einheit mit Gott gelangt. Dieser dreistufige Weg zur Schau Gottes, der besonders eindrücklich im „Dialog über die Seele“ dargestellt wird, kann auch noch unter zwei anderen Aspekten gesehen werden. Unter „Reinheit“ (*dakjūtā*) versteht Jōhannān von Apameia die sittliche Voraussetzung des Weges zu Gott, unter „Klarheit“ (*šapjūtā*) die eschatologische Transparenz der Seele, die ihr im pneumatischen Stadium geschenkt wird, wenn sie die letzte Stufe der Vollkommenheit erreicht. Dann beginnt der Wandel im neuen Leben, in Freude und Freiheit, und „der Mensch schaut in seiner Seele die köstliche Schönheit der Geheimnisse Gottes“. <sup>35</sup> Wenn in dieser mystagogischen Konzeption der Taufe eine zentrale Rolle zukommt, so bleibt doch ihre kirchenkritische Einstellung davon unberührt. „Die wahre Kirche, sagt Jōhannān, besteht nicht aus denen, die in Räumen oder Versammlungen zusammenkommen. Sie ist vielmehr die wahre Erkenntnis, in der die Gläubigen sich über die göttlichen Geheimnisse freuen“. <sup>36</sup> Und in einem Brief heißt es: „Statt wir uns in der Kirche zusammenfinden, werden wir gewürdigt, Gottes Hausgenossen bei der Offenbarung seines Geistes zu sein. Statt des Scheines der Lampen werden wir des Lichtes der Erkenntnis gewürdigt, statt des Brotes des Leibes und des Kelches seines Blutes der Gemeinschaft mit ihm in seinem Reich im ewigen Leben“. <sup>37</sup> Dieser Vorgriff auf die eschatologische Vollendung führt den Gläubigen in die vollkommene Freiheit. „Aufgrund seiner Freiheit in Gott hat der neue Mensch keine Gebote zu halten. Darin gleicht er Gott, der kein Gesetz und kein Gebot über sich hat, da sein Reich ohne Anfang ist“. <sup>38</sup> Sicherlich ist diese Relativierung kirchlicher Institution und Ordnung der Grund für die schon früh mit Philoxenos einsetzende Verketzerung des Einsiedlers, <sup>39</sup> bis seine Lehre Ende des achten Jahrhunderts in völlig entstellter

<sup>35</sup> Rignell, Briefe 61. Diese Schau geschieht durch die Befreiung von Auge, Ohr und Geist, Rignell, Traktate 7: „Der Mensch wird gesammelt in sich selbst, er wird mehr und mehr erleuchtet . . . es geht ihm das Licht des Lebens auf und er sieht seinen Gott und erkennt seinen Schöpfer . . .“

<sup>36</sup> Dederling, Johannes von Lykopolis 88,20–22; Übersetzung bei Strothmann, Johannes von Apamea 79.

<sup>37</sup> Rignell, Briefe 38,22 f. Zur Relativierung des Kultus in der pneumatischen Kirche s. auch den Dialog über die Seele, *Hausherr* 87–88 und der Orthodoxie ebd. 91: „Die Kraft der Seele, meine Brüder, besteht darin, daß, wenn sie häretische Meinungen hört, sie sich nicht entrüestet und diejenigen nicht haßt, die sie äußern.“

<sup>38</sup> Rignell, Briefe 17.

<sup>39</sup> In seinem Brief an Abraham und Orestes sagt Philoxenos von Stephanos bar Sūdaili, er habe die Häresie des Ägypters Johannes erneuern wollen, s.a. L. Frothingham, Stephan bar Sūdaili, Leyden 1886, 32 f. In seinem Brief an Patrikios von Edessa stellt er Jōhannān in eine Reihe mit Valentin, Bardaisān, Markion und Mani, s. PO 30, *Lavement* 848. Michael der Syrer berichtet, daß Philoxenos sogar die Unterkunft des Jōhannān zerstören und seine Schriften verbrennen ließ, s. J.-B. Chabot (ed.), *Chronique de Michel le Syrien*, II Paris 1901 = Bruxelles 1963, 250 und ebd. IV, Paris 1901 = Bruxelles 1963, 313.

Form in einem Katalog von Häresien im Scholienbuch des Theodoros bar Kōnī auftaucht.<sup>40</sup> Trotz dieser Ablehnung hat aber Jōhannān von Apameia zusammen mit Euagrios ohne Zweifel den stärksten Einfluß auf die Entwicklung der ostsyrischen Mystik ausgeübt.

Im siebten Jahrhundert sind es nach Bābai dem Großen Sahdōnā, Išā'jā von Taḥal, Dādīšō' Qaṭrājā und Gregorios von Cypern, die entweder Jōhannān von Apameia zustimmend zitieren oder Kategorien seiner mystischen Theologie übernehmen.<sup>41</sup> Besonders hervorzuheben ist aber Išhāq von Ninive, dessen mystologische Traktate<sup>42</sup> neben dem Einfluß des Euagrios an entscheidenden Stellen auch die Fortwirkung Jōhannān des Einsiedlers widerspiegeln. So entfaltet Išhāq in seiner 22. Abhandlung in enger Anlehnung an Jōhannān seine Auffassung vom „Nichtgebet“, das er im Unterschied zu dem der seelischen Stufe angehörigen Gebet dem pneumatischen Stadium zuordnet: „Wenn der Geist (haunā) die Grenze des reinen Gebetes überschritten hat, gibt es kein Gebet mehr“.<sup>43</sup> „Manchmal wird aus dem Gebet die Kontemplation geboren, die das Gebet von den Lippen verschwinden läßt . . . Die Bewegungen der Zunge und des Herzens beim Gebet sind Schlüssel. Was nach ihnen kommt, ist der Eingang in die Schatzkammer. Hier schweigen dann Mund, Zunge, Herz und Geist . . ., denn der Herr des Hauses ist gekommen“.<sup>44</sup> Išhāq spricht in diesem Zusammenhang von einem tehrā, beziehungsweise einem temhā, der den Menschen ergreift. Beide Ausdrücke bezeichnen ein Staunen und den Stillstand aller Tätigkeit bis zum Zustand der Gefühllosigkeit und Betäubung. Gemeint ist damit weniger eine Ekstase (haṭipūtā), ein Aus-dem-Körper-sein-des-Geistes im Sinne des Dionysios Areopagites, als vielmehr eine Entstase, ein tiefstes Innesein des Geistes, das die Möglichkeit der Natur überschreitet und erst im Leben nach der Auferstehung in Erfüllung geht. Im völligen Schweigen und in der vollkommenen Ruhe des Nichtgebetes, in der Freiheit von aller Aktivität und Gegenständigkeit erfährt der Mensch aber jetzt schon die Prolepse der eschatologischen Vollendung in der Schau Gottes.

Im achten Jahrhundert hält der Einfluß des Euagrios und des Einsiedlers von Apameia unvermindert an. In seinen Briefen und Traktaten beschreibt

<sup>40</sup> Theodoros bar Kōnī, Liber Scholiorum, ed. Addai Scher, 1910/12 (CSCO 55/69). Der Text über die Häresie des Jōhannān findet sich in CSCO 69, 331–333, die deutsche Übersetzung bei Strothmann, Johannes von Apamea 97–99.

<sup>41</sup> S. die Belege bei Hausherr, Jean le solitaire 16–18 und bei Strothmann, ebd. 93–97.

<sup>42</sup> Paulus Bedjan (ed.), Mar Isaacus Ninivita, De perfectione religiosa, Paris/Leipzig 1909. Die Übersetzung stammt von Arent Jan Wensinck, Mystic Treatises by Isaac of Niniveh, Amsterdam 1923 (VAW 23,1).

<sup>43</sup> Bedjan, Mar Isaacus 168, ähnlich auch ebd. 170. S. hierzu Élie Khalifé-Hachem, La prière pure et la prière spirituelle selon Isaak de Ninive, in: Mémorial Mgr. Gabriel Khouri-Sarkis (1898–1968), OrSyr Register Band 1956–1967, Louvain 1969, 157–172. und ders., Isaac de Ninive: DSp 7,2 (1971), 2041–2054, 2048 f.

<sup>44</sup> Bedjan, Mar Isaacus 164 f.

Jōhannān von Dālajāā in dichterischer Sprache mystisches Erleben,<sup>45</sup> wobei er mit großer Präzision die unzugängliche göttliche Natur von der mittelbaren und erfahrbaren Herrlichkeit Gottes unterscheidet<sup>46</sup> und wie Dionysios Areopagites mit antinomischer Begrifflichkeit von der Vision der lichtvollen Finsternis und des finsternen Lichtes spricht.<sup>47</sup> Obwohl er teilweise die Terminologie des Euagrios übernimmt, korrigiert er doch dessen Auffassung von der Schau der Trinität im Sinne des Jōhannān von Apameia durch einen ausgesprochenen Christozentrismus. Die Schau, die der Geist von sich selbst auf mystische Weise bekommt, muß auch noch zurückgelassen werden. „Blicke in dich und siehe ihn (sc. Gott) in deinem Selbst (q'nūmā), vereinigt mit dir wie das Feuer mit dem Eisen im Inneren des Schmelzofens und wie die Feuchtigkeit mit deinem Körper. Und wenn du ihn, so vereinigt mit dir, anblickst, entferne dein Selbst von deinem Geist (mad'ā), daß Er allein von deinem Geist gesehen werde, wenn seine Sehkraft es vermag“.<sup>48</sup> Dieses mystische Erkennen ist für Jōhannān von Dālajāā aber nur möglich durch und in Christus. „Wenn Christus also die Erkenntnis und der Nous (haunā) des Vaters ist, sieht der Vater sich durch seine Erkenntnis und erkennt sich selbst und alle Dinge. Dies laßt uns allen Leuten sagen, die in ihrer Blindheit verharren, die irre reden und sagen, daß die menschliche Natur, die unter uns weilt, nicht die Natur desjenigen sieht, der sie angenommen hat und mit dem sie vereinigt ist“.<sup>49</sup> Damit hat Jōhannān von Dālajāā einen neuralgischen

<sup>45</sup> Robert *Beulay* (ed.), *La collection des lettres de Jean de Dalyatha, édition critique du texte syriaque inédit, traduction française, introduction et notes*, Turnhout 1978 (PO 39), 253–538; s. hierzu ders., *Jean de Dalyatha et sa lettre XV: ParOr 2* (1971), 261–279. Teilweise ist die handschriftliche Überlieferung vermischt mit der von Jausep Ḥazzajā, s. ders. *Des centuries de Joseph Ḥazzaya retrouvées?: ParOr 3* (1972), 5–44. – Zur Identifikation und Biographie s. Brian E. *Colless*, *Le mystère de Jean Saba: OrSyr 12* (1967), 515–523 und ders., *The biographies of John Saba: ParOr 3* (1972), 45–63, ebenso Robert *Beulay*, *Jean de Dalyatha: DSP 8* (1974), 449–452 und ders., *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha: ParOr 8* (1977/78), 87–116. Es dürfte jetzt endlich feststehen, daß Jōhannān Sābā und Jōhannān d'ē Dālajāā miteinander identisch sind. Der volle Name lautet: Jōhannān Sābā d'ē Dālajāā. – Über seine Mystik s. Brian E. *Colless*, *The Mysticism of John Saba: OrChrP 39* (1973), 83–102 und Robert *Beulay*, *Un mystique de l'Église syro-orientale au VIII<sup>e</sup> siècle: Jean de Dalyatha: Carmel (Venasque) 1977*, 190–201.

<sup>46</sup> Z.B. in Brief 15,2; *Beulay* 346,21 f.: „Wann wird Mose, dein Nous, wieder bedeckt von der Wolke der Herrlichkeit Gottes . . .“ Die Sammlung und Diskussion von Belegstellen, auch aus den noch nicht edierten Homilien gibt *Beulay*, *Des centuries* 32 ff.

<sup>47</sup> Z.B. in Brief 38,6; *Beulay* 410,21 f.: „Ehre sei dir, der allen verborgen ist und der ohne Unterlaß denen, die ihn lieben, erscheint. O vielstrahlende Finsternis, o Licht, dem wegen der Außergewöhnlichkeit seiner Erscheinung die Dunkelheit vergleichbar ist“ oder Brief 46,3; *Beulay* 45,15 f.: „O lichtvolle Finsternis . . . o finsternes Licht . . .“

<sup>48</sup> Brief 50,5–6; *Beulay* 464,9–15.

<sup>49</sup> Aus der Homilie „Über die Kontemplation der heiligen Trinität“, Vat. syr 125, f. 195 a, zitiert von *Beulay*, *Jean de Dalyatha* 265. – Ḥōd'naḥ von Bāsra berichtet in seinem „Buch der Keuschheit“ Nr. 126, Übers. *Chabot* 280, daß Jōhannān von Dālajāā verurteilt worden sei, weil nach seiner Lehre „die Menschheit unseres Herrn mit seiner Gottheit vereinigt ist“ (syr. Text 67). Die richtige Lesart hat aber *Bedjan*, *Liber superiorum* Nr. 127, wo als Grund der Verdammung die Behauptung angegeben wird, „daß die Menschheit unseres Herrn seine Gottheit sieht.“

Punkt des nestorianischen Christusverständnisses getroffen, für das bei der Trennung der beiden Naturen und ihrer bloß gnadenhaft-ethischen Verbindung eine Wesensschau der göttlichen Natur durch die menschliche unmöglich sein muß. Die Ablehnung dieser traditionellen, der antiochenischen Schule gemeinsamen Position, wie sie vertreten wurde von Joannes Chrysostomos, Theodoros von Mopsuestia, Diodoros von Tarsos und Theodoretos von Kyrrhos erklärt sich bei Jōhannān von Dālajātā durch seine Erfahrung der *Unio mystica*. „Niemand sieht den Vater, wenn er nicht in sich den Sohn hat, denn der Vater wird nicht gesehen, außer durch dessen Erkenntnis. Bei der Einwohnung der Erkenntnis (sc. Christus) werden der Vater und das Pneuma gesehen. Selig, wer dessen gewürdigt wird.“<sup>50</sup> Man könnte deshalb auch von einer Mystik der Einwohnung Christi sprechen. Mit eindringlichen Worten mahnt Jōhannān: „Gib Nahrung dem Feuer Jesu, daß er die Reinheit deiner Seele entflamme . . . Im Lichte dieses Feuers wirst du die Reinheit deiner Seele sehen und in ihr offenbart die Schönheit des Antlitzes des Geliebten . . . Ohne ihn wirst du weder dein Selbst noch ihn in deinem Selbst sehen. Laß die Sehnsucht hiernach eine Qual für dich sein und laß dich sterben zum Leben, daß du in dir die Auferstehung siehst . . . Er ist in dir . . . Gedenke seiner . . . Vereinige dich mit ihm im Brand seiner Liebe . . . Es ist diese Liebe, die ihn in deiner Seele wohnen läßt mit seinem Vater und mit seinem Pneuma . . . Er ist es, . . . der die Kontemplation (teauria) der heiligen Trinität erscheinen läßt . . .“<sup>51</sup> Besonders eindrucksvoll kommt diese Christusverbundenheit in dem Selbstverständnis des eremitischen Mönchtums zum Ausdruck: „Selig seid ihr Einzigen (ihidajē), denn ihr seid mit dem Einzigen (ihidajā) ein einziger Sohn Gottes geworden durch die Mischung (hul-tānā) mit ihm. Deshalb werden die Mysterien des Vaters euch offenbart, und ihr sprecht mit Freimut: Der Sinn Christi ist der unsrige. Er ist in unserem Herzen erschienen und sie sind erleuchtet durch die Herrlichkeit Gottes.“<sup>52</sup>

Ein Zeitgenosse von Jōhannān von Dālajātā ist Jäusep Hazzajā, Joseph der „Seher“.<sup>53</sup> In einer Fülle von Traktaten, deren Zahl im Schriftstellerkatalog

<sup>50</sup> Aus der Homilie „Über die Kontemplation der heiligen Trinität“, zitiert von *Beulay*, Jean de Dalyatha 266 Anm. 12.

<sup>51</sup> Brief 15, 8–10; *Beulay* 350, 24–352, 21.

<sup>52</sup> Brief 4, 7; *Beulay*, 318, 10 f. – Ähnlich hatte im 7. Jahrhundert Dādīsō' Qaṭrājā die Christenfrömmigkeit des vollkommenen Anachoreten beschrieben, s. seine Abhandlung „Über die Einsamkeit“, ediert von Alphonse Mingana, *WoodSt* 7 (1934), 201–247, 210 a, 8–11: „Ein Mensch ist und wird ein wahrer Einsiedler (ihidajā) genannt, wenn er für sich allein lebt mit dem einen, dem eingeborenen Sohn Gottes (ihidait ihidajā d'alāhā), der ihn durch Gnade der Herrlichkeit seines Namens gewürdigt hat.“

<sup>53</sup> Eine kurze Lebensbeschreibung gibt Išo'd'naḥ von Bāsra, s. *Le livre de la chasteté*, *Chabot* 44–46 (Übers. 278–279), Nr. 125 = Nr. 126 des Textes bei *Bedjan*, *Liber superiorum*. Allerdings kann die aufgrund dieser Vita von *Assemanus*, *Bibliotheca Orientalis* III/1: *De scriptoribus Syris Nestorianis*, Romae 1725 = Hildesheim/New York 1975, 100–103 und Ignatius Ortiz *de Urbina*, *Patrologia Syriaca*, Romae<sup>2</sup> 1965, 147–148 und *Blum*, *Vereinigung und Vermischung* 53 vertretene Meinung, daß Joseph der „Seher“ dem 7. Jahrhundert angehört, nicht aufrechterhalten werden, denn offensichtlich hat Išo'd'naḥ den Kalifen 'Umar II. b. 'Abd al-'Aziz (717–720) mit 'Umar I. b. al-Ḥaṭṭāb

des 'Abdīšō' von Nisibis mit 1900 angegeben wird,<sup>54</sup> schildert er seine spirituellen Erfahrungen und entfaltet seine mystische Theologie. Charakteristisch für sein Denken ist der Versuch, die verschiedenen Aspekte und Entwicklungsstufen mystischer Spiritualität in einer intellektuellen Struktur zusammenzufassen und eine Art technischer Synthese zwischen den Kategorien des Euagrius und des Jōhannān von Apameia zu schaffen. Dies gilt besonders für den „Brief über die drei Stufen des monastischen Lebens“<sup>55</sup> und die rekonstruierten Partien der Centurien, der „Kapitel der Erkenntnis“.<sup>56</sup> Dem körperlichen Stadium entspricht hier die Praxis der Askese, die zur Reinheit der Seele führt, und die Kontemplation aller leibhaften Wesen. Zum seelischen Stadium gehört die Kontemplation aller geistigen Wesenheiten, des Gerichtes und der Vorsehung Gottes und die Praxis innerer Tugenden, durch die die Seele zur Klarheit gelangt. Das pneumatische Stadium als Ort oberhalb der Klarheit ist schließlich identisch mit der Kontemplation der heiligen Trinität. Jäusep Hazzājä hat diese schon vor ihm in verschiedenen Verbindungen auftretenden Elemente systematisiert, ohne daß jedoch dabei die entscheidende christologische Korrektur gegenüber Euagrius verlorengeht. Apodiktisch kann er formulieren: „Für alle vernünftigen sichtbaren und unsichtbaren Wesen ist die Menschheit unseres Herrn ein Spiegel, in der sie Gott,

---

(634–644) verwechselt. Dies geht eindeutig aus der Erwähnung des Metropoliten von Nisibis Kyprianos (740–767) hervor. S. hierzu und anderen Details von Leben und Werk Addai Scher, Joseph Hazzāyā, écrivain syriaque de VIII<sup>e</sup> siècle: RSO 3 (1910), 45–63, Antoine Guillaumont, Sources de la doctrine de Joseph Hazzāyā: OrSyr 3 (1958), 3–24, E. J. Sherry, The Life and Works of Joseph Hazzāyā, in: W. McCullough (ed.), The Seed of Wisdom, FS T. J. Meek, Toronto 1964, 78–91 und Robert Beulay, Joseph Hazzāyā: DSp 8 (1974), 1341–1349. Sherry, ebd. 88 nennt als wahrscheinliche Lebenszeit 710–792; hingegen nimmt Guillaumont, ebd. 6 an, daß der „Seher“ schon vor seiner Verurteilung durch die von Katholikos Timotheos I. 786/87 geleiteten Synode gestorben ist. Einige Briefe und mystische Traktate, die teilweise unter dem Namen des leiblichen Bruders von Joseph, 'Abdīšō' überliefert wurden, edierte Alphonse Mingana in WoodSt 7 (1934), 262–279, Übers. ebd. 148–175. Die deutsche Übers. des ersten Traktates „Über die Kontemplation und ihre verschiedenen Arten“ (Mingana 262, col 1–272, col 2) gibt Adolf Rücker, Aus dem mystischen Schrifttum nestorianischer Mönche des 6.–8. Jahrhunderts: Morgenl. 28 (1936), 38–54, 51–53. Zwei Briefe edierte Beulay, La collection des lettres de Jean de Dalyatha 500–506 und 508–520 (= Mingana, Woodst 4 (1934), 276–282 (unter dem Namen 'Abdīšō' Hazzājä). Zur Identifikation der echten Partien der Centurien s. Beulay, Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?

<sup>54</sup> S. Assemanus, Bibliotheca Orientalis III/1,102

<sup>55</sup> Der bisher Philoxenos zugeschriebene, in einer Kurz- und Langform überlieferte Brief wurde als Jäusep Hazzājä zugehörig identifiziert, s. Paul Harb, Faut-il restituer à Joseph Hazzāyā la Lettre sur les Trois Degrés de la vie monastique attribuée à Philoxène de Mabboug?: Melto 4 (1968), 13–36 und ders., Die Unechtheit des Philoxenos-Briefes über die 3 Stufen des monastischen Lebens: ZDMG Suppl 1 (1969), 380–384. Eine Edition und Übersetzung des Briefes bieten Gunnar Olander, A letter of Philoxenos of Mabboug sent to a friend, Göteborg 1950 (AUG 56) und François Graffin, La lettre de Philoxène de Mabboug à un supérieur de monastère sur la vie monastique: OrSyr 6 (1961), 317–329, 330–352, 455–485, OrSyr 7 (1962), 77–102.

<sup>56</sup> S. das Ergebnis der vorausgehenden subtilen Analyse der in der späteren Überlieferung Jōhannān von Däljātā zugeschriebenen Centurien bei Beulay, Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées? 40–41.



das Wort sehen, das in ihr wohnt . . . Außerhalb der Menschlichkeit unseres Herrn gibt es keine Schau Gottes, weder für die Engel noch für die Menschen, weder in dieser noch in der kommenden Welt“.<sup>57</sup> Diese Menschheit Jesu ist jedoch durch ihre Auferstehung in die Gottheit verklärt; deshalb ist ihre Schau nur ein Durchgangsstadium zur Kontemplation der göttlichen Herrlichkeit. „Wenn die Seele an den Ort oberhalb der Klarheit eingetreten ist, . . . nährt sie sich von den Mysterien der neuen Welt . . ., sie wird verschlungen von der unaussprechlichen Glorie des Herrn“.<sup>58</sup> Die Glorie des Herrn ist aber nichts anderes als das Licht der Trinität, mit der sich, wie Jāusep Hazzājā es ausdrückt „die Schau des Geistes (madʿā) vermischt“, von der „die Identität des Geistes (qʿnūmā dʿ haunā) nicht mehr unterschieden werden kann“.<sup>59</sup> „Das Herz des Menschen wird dann erfüllt mit dem heiligen Licht der Schau dieser Kontemplation in solch einem Maß, daß der Geist sich selbst nicht erkennt und unterscheidet, weil alle Fähigkeiten seiner Natur vom Licht absorbiert sind. Dann gibt es weder den Gedanken an irgendetwas, noch Bewußtsein oder Erinnerung, noch irgendwelche Regungen und innere Bewegungen, sondern nur noch Erstaunen (temhā) und unaussprechliche Verwunderung (tehrā)“.<sup>60</sup>

Diese Dynamik mystischen Erlebens, die alle Objektbezogenheit des Fühlens und Denkens übersteigt, die auch die trinitarische Unterschiedenheit hinter sich läßt und schließlich eintaucht in die göttliche Allheit, ist wahrscheinlich der eigentliche Anlaß gewesen für einen Ketzerprozeß, bei dem nicht nur Jāusep Hazzājā sondern auch Jōhannān von Dālĵātā und Jōhannān von Apameia einer Prüfung auf ihre Rechtgläubigkeit unterzogen wurden. Wir wissen nicht genau ob Joseph der Seher noch lebte, als die von dem Katholikos Timotheos I.<sup>61</sup> im Jahre 786/87 einberufene Synode<sup>62</sup> sich mit der

<sup>57</sup> S. das Zitat aus den in der MS Cambridge 1999, f. 120a Jōhannān von Dālĵātā zugeschriebenen Centurien VI, 8–10 bei *Beulay* ebd. 10–11. *Scher*, Joseph Hazzāyā 57 hatte es schon aus der MS Séert 78 als authentische Aussage des „Sehers“ angeführt. Zur Diskussion des Textes im Hinblick auf seine spätere Verurteilung s. *Guillaumont*, Sources 15.

<sup>58</sup> S. das Zitat aus der MS Harvard 30, fol 76 b, Centurien IV, 85 bei *Beulay*, ebd. 20–21.

<sup>59</sup> *Mingana*, WoodSt 7 (1934), 274, die engl. Übers. des größeren Textzusammenhanges ebd. 155 b, 1–17; zur Interpretation s. *Blum*, Vereinigung und Vermischung 53.

<sup>60</sup> *Mingana*, ebd. 263, Übers. 144 b, 20–144a, 2

<sup>61</sup> Über Leben und Werk dieses bedeutenden Katholikos s. *Henri Labourt*, De Timotheo I. Nestorianorum patriarcha, Paris 1904 und *Raphél J. Bidarwid*, Les lettres du patriarche Nestorien Timothée I., Rome 1956 (StT 187). Einzelne Briefe wurden auch übersetzt von *Oskar Braun*, Der Katholikos Timotheos I. und seine Briefe: OrChr 1 (1901), 138–152, ders., Ein Brief des Katholikos Timotheos I. über biblische Studien des 9. Jahrhunderts: ebd. 299–313, ders., Briefe des Katholikos Timotheos I.: OrChr 2 (1902), 1–32, ders., Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I.: ebd. 283–311, ders., Briefe des Katholikos Timotheos I.: OrChr 3 (1903), 1–15 und ders., Timothei patriarchae I epistulae I. 1914/15 (CSCO 74/75).

<sup>62</sup> *Sherry*, The Life and Works of Joseph Hazzāyā 82 vertritt ebenso wie *Chabot*, Synodicon Orientale 599 f. und *Scher*, Joseph Hazzāyā 47 die Meinung, die Synode habe

Mystik innerhalb der nestorianischen Kirche beschäftigte. Die wichtigsten Sätze des arabisch überlieferten Berichtes über diese Synode lauten: „Der Katholikos Timotheos verurteilte Jōhannān mit dem Beinamen Dālajāā und Jōhannān von Apameia und Jāusep auf einer Synode . . . Er legte ihnen (sc. den Vätern) dar, daß gewisse Mönche vorgaben, die Gestalt der Engel anzunehmen und die Menschen täuschten und durch sie verschiedene Irrtümer sich schnell ausbreiteten. Unter ihnen sei auch Jōhannān Dālajāā, der in der Nachfolge des Sabellios glaube, der Sohn und der Heilige Geist seien keine Personen, sondern nur Kräfte und daß das Wort Sohn genannt werde, nicht weil es vom Vater sei, sondern weil der Vater durch dasselbe die Welt geschaffen habe; und er fügte hinzu, daß der Schöpfer vom Geschöpf selbst gesehen werden. Und außerdem stamme aus dieser Schar Jāusep, der unter anderem gesagt haben soll: Wenn ihr die Gabe des Geistes empfangen wollt, kümmert euch nicht um das Gebet und den Gottesdienst, sondern flieht die Versammlung der Menschen und sucht entlegene Orte auf, wo nicht einmal die Stimme eines Vogels hörbar ist. Und er wollte nicht wahrhaben, daß der Heilige Geist auf die Apostel herabgekommen ist in der Gestalt des Feuers und am hellichten Tage. Außerdem sei irgendwo von diesem Jāusep folgendes geäußert worden. Wer zur Vollendung gelangt sei, bedürfe nicht mehr des Gebetes, der Psalmen, der (Schrift)lesung und der Hände Arbeit, weil er vollkommen sei. Indem er sich dem beständigen Gebet weihe, werde er des Leibes und Blutes des Herrn und der Werke des Geistes teilhaftig. Er hätte auch versichert, daß die Seele keinesfalls mit dem Körper geschaffen werde, sondern mit Gott präexistiere. Darüberhinaus habe er gegen die Gottheit gelästert, da er behauptete, sie sei sichtbar . . . Daher unterwarfen die oben genannten mit Timotheos versammelten Väter jeden dem Bann, der behauptete, daß die Gottheit selbst von der Menschheit des Herrn oder von irgendeiner anderen Kreatur gesehen werde. Und sie stellten fest, daß die Seelen nach ihrer Trennung solange ohne Empfindung seien, bis sie zu ihren Körpern zurückkehrten, und daß niemand in dieser Welt über die Menschheit Christi hinaus die Vollendung erreichen könne. Außerdem verdammten sie diejenigen, die Bücher des oben genannten Jāusep und des Jōhannān Dālajāā und des Jōhannān von Apameia lesen oder in der Bibliothek ihres Klosters oder in ihrer Zelle bewahren würden . . .“<sup>63</sup> – Die nächste Synode des Jahres 790 bestimmte, daß jeder dieser Irrtümer Verdächtige vor der Übernahme eines kirchlichen Amtes einen schriftlichen Widerruf zu leisten habe.<sup>64</sup> Vor seiner

nicht 786/87, sondern 790 stattgefunden. Hingegen halten *Guillaumont*, Sources 9 und *Colless*, The biographies of John Saba 52 mit guten Gründen an dem von Išo'denaḥ von Bāsrā im „Buch der Keuschheit“ (Chabot Nr. 125) überlieferten Datum fest.

<sup>63</sup> *Assemanus*, Bibliotheca Orientalis III/1,100, die lat. Übers. 101. S. hierzu auch den Brief von Timotheos I. an Rabban Baktiṣō' den Diakon und Arzt am Hofe des Kalifen CSCO 74, *Braun* 44, Übers. CSCO 75, *Braun* 27. – Zur Diskussion des Jōhannān von Apameia s. zuletzt *Colless*, The Biographies of John Saba 52 ff. und ders., Le mystère de Jean Saba 517 ff.

<sup>64</sup> *Braun*, Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I., 295, Kanon IV: „Jeder Bischof, Einsiedler und Gläubige, der die Häresie der Messalianer oder einer anderen ange-

Weihe zum Bischof von Bēt Nūhadrā mußte deshalb Nestorios folgende Sätze seinem Glaubensbekenntnis anfügen: „Auch anathematisiere ich die ganze böse Gesinnung der Messalianer, die bald lästernd behaupten, daß die Natur des Eingeborenen von seiner Menschheit gesehen werde, bald, daß seine Menschheit einfach und nicht zusammengesetzt sei, gemäß der bösen und gottlosen Ansicht der Manichäer. Denn die göttliche Natur ist unkörperlich, unendlich und allen Geschöpfen unsichtbar; die Natur und Person der Menschheit unseres Herrn ist körperlich, begrenzt und sichtbar allen Vernunftwesen. Deshalb ist sie unfähig, die Natur seiner Gottheit (zu sehen). Denn wie die Natur des Herrn nicht unbegrenzt, anfangs- oder endlos ist gleich seiner Gottheit und wie sie nicht unsichtbar, ungeschaffen und unkörperlich . . . wie der Logos und der Geist, so kann auch die Menschheit des Herrn seine Gottheit nicht sehen, wie der Sohn, der Logos und der hervorgehende Geist die Natur Gottes sehen . . . Ebenso verwerfe und anathematisiere ich alle, welche sagen, daß die Menschheit des Herrn aus ihrer Zusammensetzung gelöst und einfacher, nicht zusammengesetzter Geist wurde . . . Auch anathematisiere ich die, welche sagen, es könne in dieser Welt eine Vollkommenheit geben, die so die heiligen und göttlichen Sakramente verschmähen und verachten und es wagen, die kirchlichen Gesetze und Konstitutionen zu übertreten. Ebenso diejenigen, welche sagen, daß die Seelen nach ihrem Ausgang aus dem Leibe fühlen, wissen, wirken, (Gott) loben oder (von Fürbitten?) Nutzen haben, denn nichts solches kommt ihnen zu, bis sie ihre Leiber (wieder) anziehen“.<sup>65</sup> – In einem Dokument der Synode von 804 wird Jōhannān von Apameia in die lange Reihe der Ketzer eingereiht. Schlaglichtartig erscheint ein Rückblick auf die zweihundertjährige Auseinandersetzung der nestorianischen Kirche mit der Mystik. „Genauso wie Katholikos Sabrišō die Schriften des Henānā von Adiabene und Īšō’jahb III. die Phantasien von Sahdōnā und die Kommentare des Išā’jā von Taḥal, so verdammen wir die Blasphemien dieses Apameers und von Jäusep und von Jōhannān von Dālajā“.<sup>66</sup> Durch den Nachfolger des Timotheos Īšō’ bar Nūn (823–827)

---

klagt ist, darf, bevor er schriftlich vor der katholischen Kirche diese böse Lehre anthematisiert, nicht in seinem Rang dienen oder an der Kirche und den Sakramenten teilnehmen im Worte des Herrn“. Der bei dieser Synode verfaßte Synodalbrief des Katholikos über Rechte und Vorschriften kirchlicher Zensur blickt schon zurück auf die bereits vollzogene Verurteilung von Jäusep Hazzāyā, Jōhannān von Apameia und Jōhannān von Dālajā, s. ‘Abdišō’ von Nisibis, *Nomokanon IX*, 6 bei Angelo *Mai*, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita X*, Romae 1838, 327–329.

<sup>65</sup> *Braun*, ebd. 305–309, – Īšō’d’naḥ von Bāšrā, *Le livre de la chasteté*, *Chabot* 278–279 (Nr. 125) beruft sich bei seinen Ausführungen über Joseph den „Seher“ auf die von Nestorios, dem Bischof von Bēt Nūhadrā verfaßte Vita. Von diesem ist noch erhalten ein Brief „Über den Anfang der Bewegung der göttlichen Gnade“, s. J. M. *Vosté*, *Recueil d’auteurs ascétiques nestoriens du VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècle*: Ang. 6 (1929), 143–206, Nr. LIII 190–191. Es handelt sich hier nicht wie Vosté 205 vermutet um einen Auszug aus der Biographie von Jäusep Hazzāyā.

<sup>66</sup> *Mai*, *Scriptorum veterum nova collectio X*, 167.

werden die drei Verurteilten von allen Anklagen freigesprochen.<sup>67</sup> Es muß allerdings offen bleiben, ob auch diese Rehabilitation hinfällig wurde, als der Katholikos seine heftige Opposition gegen den Vorgänger widerrief.<sup>68</sup>

Mitte des neunten Jahrhunderts berichtet Īšōʿdʿnaḥ, der Bischof von Bāsra im sogenannten „Buch der Keuschheit“, in dem „Leben der Gründer von Klöstern im Reich der Perser und Araber“, daß ebenso wie Išḥāq von Ninive auch Jāusep Hazzāyā, Jōhannān von Apameia und Jōhannān Dālajāta auf Ablehnung in der Kirche stießen.<sup>69</sup> Ebenso wie Thomas von Margā in seiner „Geschichte der Mönche des Klosters von Bēt ʿAbē“ macht aber auch Īšōʿdʿnaḥ aus seiner Verehrung dieser ostsyrischen Mystiker kein Hehl.<sup>70</sup> Die positive Würdigung der Mystik durch diese beiden Bischöfe zeigt, daß die synodale Verdammung diese im Widerspruch zur offiziellen nestorianischen Christologie stehende Spiritualität nicht beeinträchtigen konnte.

Aus dem zehnten Jahrhundert stammt schließlich eines der eindrucksvollsten Zeugnisse für die mystische Praxis im ostsyrischen Christentum. In der Lebensbeschreibung des geistlichen Vaters Rabban Jāusep Būsnāyā aus der Feder von Jōhannān bar Kaldūn finden sich wesentliche Elemente der vorausgehenden Entwicklung.<sup>71</sup> Das 8. Kapitel dieser Vita enthält eine der umfassendsten Darstellungen von Askese und Mystik in der nestorianischen Kirche.<sup>72</sup> Danach ist es Aufgabe des Mönches, jetzt schon das Leben in der neuen Welt Gottes zu verwirklichen. Da in der eschatologischen Vollendung alle Objektbezogenheit entfällt, können auch jetzt schon die heiligen Mysterien in pneumatischer Weise ohne Gestalt und Form empfangen werden. „Durch die Erkenntnis, die dem Nous am Ort der wahrhaften Demut geschenkt wird, erhebt er sich zum Ort der Spiritualität und partizipiert spiri-

<sup>67</sup> Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria I, *Gismondī* ar. 75–76, lat. 66–67.

<sup>68</sup> ʿAbdišōʿ von Nisibis in seinem Nomokanon, s. J. M. Vosté, *Ordo Iudicorum Ecclesiasticorum compositus a Mar A. metr. Nisibis; latine interpretatus est, notis illustravit.* I,5, Codificatione canonica oriente Fonti serie 2, fasc 15, Città del Vaticano 1940, 65. S. auch *Assemanus*, *Bibliotheca Orientalis* III/2, 166.

<sup>69</sup> Le livre de la chasteté Nr. 124–126, *Chabot* 63–67, Übers. 277–280. S. hierzu auch Jean Maurice *Fiey*, *Īshōʿdʿnaḥ*, metropolite de Basra et son oeuvre: *OrSyr* 11 (1966), 431–450 und ders., *Assyrie Chrétienne I*, Beyrouth 1965, 21–25.

<sup>70</sup> S. die Anm. 10 genannten Ausgaben von *Budge* und *Bedjan*. Zur literaturgeschichtlichen Analyse s. J. M. *Fiey*, *Thomas de Marga*. *Notule de littérature syriaque: Muséon* 78 (1965), 361–366. Ders., *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq*, Louvain 1970 (CSCO 310/Sub 36), 19 bemerkt: „La mystique monastique du IX<sup>e</sup> siècle trouve en lui (sc. Thomas) un représentant valable, qui mériterait d'être mieux étudié“. Allerdings berichtet Thomas von Margā ausschließlich über Asketen und Mystiker des Klosters Bēt ʿAbē. Die bisher behandelten Mystiker werden nicht erwähnt.

<sup>71</sup> Übersetzt nach der MS Nr. 95 des chaldäischen Klosters Notre Dame de Sémeçes von Jean Baptiste *Chabot*, *Histoire du moine Rabban Youssef Bousnaya († 979) par son disciple Jean Bar Kaldoun: ROC* 2 (1897), 347–405, ROC 3 (1898), 70–121, 168–190, 292–327, 458–480, ROC 4 (1899), 380–415, ROC 5 (1900), 118–143, 182–200, erschienen auch als Separatdruck Paris 1900.

<sup>72</sup> Es handelt sich um die in ROC 4 und 5 übersetzten Partien.

tuell auf erhabene göttlich mystische Weise mit den (himmlischen) Geistern am Mysterium des Leibes und Blutes unseres Herrn. Er empfängt wahrhaftig die Person unseres Herrn ohne irgendein Symbol, Mysterium oder Gleichnis auf die Art und Weise, wie die Heiligen sie in der neuen Welt empfangen“.<sup>73</sup> Wie bei Jōhannān von Apameia geht es jetzt schon um eine „Angleichung an die neue Welt“ (ebd.); ebenso werden ausführlich die drei Etappen des geistlichen Weges erörtert.<sup>74</sup> Auf der körperlichen Stufe geht es um die Verwirklichung der Gottesfurcht in asketischen Übungen, um den Kampf mit den Dämonen und die Kontemplation aller geschaffenen Kreaturen. Im seelischen Stadium erfährt der Mensch Gott nicht mehr als Richter, dem er aus Furcht und Streben nach Lohn dient, sondern als barmherzigen Führer, den er aus Dank und Liebe im vollkommenen Schweigen ehrt. Es bedarf jetzt nicht mehr der Worte und äußeren Werke, um Gott nahe zu sein. Es beginnt die Einwohnung Christi. „Das Wort unseres Herrn ist allzu wahr: Siehe das Himmelreich ist inwendig in euch, das heißt, ich bin in meinem Vater und mein Vater ist in mir, und ich wohne in unbegrenzter Weise in euch. Ja, Christus wohnt unbegrenzt und wahrhaftig in der Seele!“<sup>75</sup> Im Anschluß hieran wird im Sinne des Euagrius von der diesem Stadium entsprechenden Kontemplation der geistigen Wesen gesprochen.<sup>76</sup> Auf der pneumatischen Stufe wird dann der letzte Überstieg zur Einheit jenseits des Subjekt – Objekt – Dualismus vollzogen. „Wir erfahren, daß der Nous selbst zu Christus wird, daß er nicht mehr der Diener oder der Meister Christi ist, sondern daß er selbst Meister wird und daß Christus aufhört ein Meister zu sein, daß er nicht mehr ein Mensch ist, auch kein Gott, sondern daß er Gott wird und Gott nicht mehr Gott ist . . . Deshalb gehört auf dieser Stufe die Lebensweise des Mönches ganz der neuen Welt, denn er ist schon mystisch in sie eingetreten, er wohnt in ihr, um es so zu sagen, im voraus, er hat teil an ihrem Mysterium“.<sup>77</sup> Dieser in paradoxer Begrifflichkeit beschriebene mystische Eintritt in die neue Welt geschieht durch die Enstase des Nous im vollkommenen Schweigen.<sup>78</sup> Durch sie gelangt der Mensch zur Kontemplation der heiligen

<sup>73</sup> ROC 4 (1899), 401. Dem Symbol steht hier die Wirklichkeit gegenüber, die in der neuen Welt ohne Vermittlung empfangen wird.

<sup>74</sup> ROC 5 (1900), 118 ff.

<sup>75</sup> Ebd. 122–123. In diesem Zusammenhang wird von der kostbaren Perle gesprochen, die in der „Seelenburg“ gefunden werden kann.

<sup>76</sup> Ebd. 124: „Der Bruder erlangt auf dieser Stufe die unkörperliche Kontemplation (theoría), das heißt die Schau der Engel, die die Seele sieht mit den Augen des Geistes in der Natur ihres Geschaffenseins“. Ebd. 120 hieß es: „Auf dieser Stufe wird dem Bruder die Kontemplation des Körpers geschenkt, das heißt, daß er geistig (noushaft) die Kraft des Mysteriums sieht, die in den geschaffenen Kreaturen verborgen ist und daß er Gott den Schöpfer verherrlicht wegen seiner unbegreiflichen Weisheit“.

<sup>77</sup> Ebd. 124.

<sup>78</sup> Nach ROC 4 (1899), 383 vollzieht sich der Weg des Mönchtums in einem „Meer des Schweigens“. S. auch ebd. 404: „Das Schweigen ist die Stille, in der der Mensch sich befindet außerhalb allen Lärms und aller Beschäftigungen dieser Welt, in dem alle Tugenden des monastischen Lebens praktiziert werden“. ROC 5 (1900), 122 spricht Jōhannān bar Kaldūn von dem wortlosen Gebet, wenn der Mönch „seinen Gottesdienst und seine

Trinität. „Dann wird der Nous ganz Wolke. Er vergißt sich selbst und absolut alles, bis er von dem Engel zurückgeholt wird, der zu ihm sagt: Gedenke deiner Natur, o Mensch, komme wieder zu deinem Nous . . . Ertrinke nicht in diesem unermeßlichem Meer ohne Grenze“!<sup>79</sup>

Die skizzierte Entwicklung der Mystik in der nestorianischen Kirche vom fünften bis zum zehnten Jahrhundert zeigt, daß die Leidenschaft und Glut dieser orientalischen Spiritualität weder durch konfessionelle noch dogmatische Schranken reguliert und begrenzt werden kann. In der ihr eigenen Freiheit und Universalität relativiert und sprengt diese Mystik den historisch bedingten Rahmen vorgegebener Institution und Lehre. Die an Christus selbst orientierte Sehnsucht nach der Vereinigung des Menschen mit Gott läßt sich nicht normieren durch die intellektuelle Option irgendeiner kirchlichen Instanz. Dogma und Theologie müssen sich vielmehr immer neu in Frage stellen lassen durch das Zeugnis derjenigen, denen jetzt schon in der Nachfolge Jesu eine Prolepse der zukünftigen Vollendung in der Schau Gottes gewährt wurde. Die Geschichte nestorianischer Mystik vollzieht sich in einer notwendigen Spannung zwischen Dogma und Spiritualität. Im Sinne mystischer Theologie des orientalischen und auch des byzantinischen Christentums tritt gerade in solcher spannungsvollen Beziehung der letzte Bezugspunkt allen theologischen Denkens und kirchlichen Handelns zutage: Die Möglichkeit und Weise der Vergottung des Menschen, seine eschatologische *mālāhanūtā*, seine gnadenhafte Theosis.

Angesichts der beschriebenen Entwicklung ostsyrischer Mystik ergeben sich ein Fülle von Fragen, von denen nur einige hier kurz noch angedeutet werden können.

1. Wie ist die erstaunliche Tatsache zu erklären, daß Dionysios Areopagites, dessen Werke schon im 6. Jahrhundert ins Syrische übersetzt wurden, von solch geringem Einfluß auf diese Mystik geblieben ist? Bildete die intensive meditative Praxis des orientalischen Mönchtums eine Sperre gegen die Übernahme eines philosophisch-spekulativen Systems, besonders, wenn dies von Problemstellungen des Neuplatonismus ausgeht? Oder hat sich hier die traditionelle Option der nestorianischen Kirche für den Aristotelismus als wirksam erwiesen?<sup>80</sup> Oder hängt diese Fehlanzeige damit zusammen, daß die transzendental-ideologische Legitimation kirchlicher Hierarchie durch Dionysios der geistlichen Freiheit ostsyrischer Mystiker gegenüber kirchlicher Institution und Autorität zuwiderlaufen mußte?<sup>81</sup>

Psalmodie hält mit der Zitter der geistigen Sprache, das heißt der Gedanken. Er hält seine Lektüre in Schweigen. Das Schweigen regiert ihn in seinem ganzen Leben wie in seinem Äußeren“.

<sup>79</sup> ROC 5 (1900), 125.

<sup>80</sup> S. zu diesem Thema zuletzt Ilona *Oppelt*, Griechische Philosophie bei den Arabern, München 1970, 13–24 und F. E. *Peters*, Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam, New York/London 1968, 18 ff. und 33–41.

<sup>81</sup> Wie die Konzeption des Dionysios Areopagites der Legitimation kirchlicher Institution dient, wurde herausgearbeitet von Herbert *Goltz*, *Hiera Mesiteia*. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum, Erlangen 1974 (Oikonomia 4).

2. Wie ist der auffallend starke Zug zu einer monistisch orientierten Spiritualität zu erklären? Realgeschichtlich und anthropologisch durch vorgegebene Grundstrukturen mystischen Erlebens? Oder traditionsgeschichtlich vielleicht durch den verborgenen Einfluß des Stephanos bar Šūdailī, dessen „Buch des heiligen Hierotheos“ einen nachhaltigen Einfluß auf die monophysitische Mystik bis zu Grīgōr bar ʿEbrājā im 13. Jahrhundert ausübte, obwohl er als angeblicher Schüler des Jōhannān von Apameia schon von Philoxenos erbittert bekämpft wurde?<sup>82</sup> Selbst die Frage ist nicht auszuschließen, ob diese monistische Tendenz nicht auf Einflüsse des Buddhismus zurückzuführen ist, da das ostsyrische Christentum durch Jahrhunderte in Berührung mit dieser Weltreligion gestanden hat.

3. Im Hinblick auf das Verhältnis der persischen Kirche zum Islam ist zu fragen, ob es eine wechselseitige Beeinflussung zwischen der christlich-orientalischen Mystik und dem Sufismus auf islamischer Seite gegeben hat und auf welche Weise sich dieser Einfluß vollzog.<sup>83</sup>

4. Christlich-orientalische Mystiker wie Ishāq von Ninive haben entscheidend auf die byzantinische Spiritualität und besonders den Hesychasmus eingewirkt. Läßt sich ein ähnlicher Einfluß auch nicht auf den lateinischen Westen nachweisen, so bleibt doch die Frage nach elementaren Affinitäten und Analogien zwischen der Spiritualität des christlichen Orients und der hochmittelalterlichen Mystik eines Meister Eckehart, eines Jan van Ruysbroeck und des anonymen Autors der „Wolke des Nichtwissens“. Wie die Mystik immer wieder die Schranken kirchlicher Institution und Lehre durchbricht, so überschreitet sie auch die sehr verschiedenartigen historischen Bedingtheiten der Geistes- und Theologiegeschichte in Ost und West, da sie in einer Grundstruktur des menschlichen Wesens angelegt ist, seiner Sehnsucht nach der Einheit mit dem göttlichen Ursprung.

<sup>82</sup> Hierzu s. *Blum*, Vereinigung und Vermischung 47 ff.

<sup>83</sup> Demnächst erscheint in den *AnOr* mein Aufsatz: Christlich-orientalische Mystik und Sufismus. Zu Grundproblemen ihres Kontaktes und ihrer gegenseitigen Beeinflussung.

# Josephinismus am Beispiel der Gründung des Bistums Linz

Von Rudolf Zinnhobler

Die folgenden Ausführungen verstehen sich als Fallstudie. Am konkreten Beispiel der Linzer Bistumsgründung sollen die vielfältigen Reibungsflächen zwischen Staat und Kirche zur Zeit des Josephinismus aufgezeigt werden. In Bischof Herberstein, dem ersten Linzer Oberhirten, sieht man überdies, in welch mannigfaltige Konflikte eine Persönlichkeit geriet, die zu beiden Instanzen loyal sein wollte.

Verselbständigungstendenzen für die österreichischen Gebiete des Großbistums Passau hatte es schon lange vor Kaiser Joseph II. (1780–90) gegeben.<sup>1</sup> Unter der tatkräftigen Regierung des jungen Monarchen wurde auf Realisierung dieser alten Pläne gedrängt. Der Kaiser nahm aber Rücksicht auf den greisen Passauer Oberhirten Kardinal Leopold Ernst Graf v. Firmian (1763–1783).<sup>2</sup>

## *Stillschweigende Bistumserrichtung und kaiserliche Ernennung des ersten Bischofs*

Als Kardinal Firmian am 13. März 1783 um 3 Uhr früh seine Augen schloß, ging Kaiser Joseph II. sofort an die Errichtung der Bistümer Linz und St. Pölten, ohne die Zustimmung der kirchlichen Instanzen einzuholen oder auch nur Kontakte mit ihnen aufzunehmen. Schon hatten Eilboten in Passau gewartet, um die Nachricht vom Tod Firmians den interessierten Stellen weiterzuleiten.<sup>3</sup>

Die Landeshauptmannschaft des Landes ob der Enns hatte bereits Weisung vom Hof in Wien, gleich nach dem Ableben des Passauer Bischofs die Los-

---

<sup>1</sup> Dazu vgl. man u.a. J. Lenzenweger, „Beitrag zur rechtshistorischen Entwicklung der Diözese Linz“, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht, 4 (1953), S. 52–64; A. A. Strnad, „Das Bistum Passau in der Kirchenpolitik König Friedrichs des Schönen (1313–1320)“, in: Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs, 8 (1964), S. 188–232, mit weitführenden Literaturangaben.

<sup>2</sup> Zu ihm A. Leidl, „Kardinal Leopold Ernst Graf von Firmian (1708–1783), ein Kirchenfürst an der Wende vom Barock zur Aufklärung“, in: Ostbairische Grenzmarken, 13 (1971), S. 5–26; ders., „Die Bischöfe von Passau (739–1968) in Kurzbiographien“, Passau<sup>2</sup> 1978, S. 43–45.

<sup>3</sup> M. Hiptmair, „Geschichte des Bisthums Linz“, Linz 1885, S. 8.



lösung Oberösterreichs von der Diözese Passau zu vollziehen. Nun traf man entsprechende Maßnahmen. Zum Kommissär für die Übernahme der passauschen Realitäten im Lande wurde der radikale Aufklärer Joseph Valentin Eybel, Landrat und Regierungsrat, bestellt, „der sich mit Wonne und Begeisterung an seine Arbeit machte“.<sup>4</sup>

Über das Eintreffen der Todesnachricht in Wien und die daraufhin getroffenen hektischen Agitationen besitzen wie den anschaulichen Bericht des dem Passauer Offizial in Wien, Ernest Johann N. Reichsgraf von Herberstein, zugeteilten Kaplans Schauer. Er schreibt: „Der 15. März bleibt mir in ewig dauernder Erinnerung. Um 11 Uhr wurde durch den Eilboten der Tod des Kardinals von Passau bekanntgemacht. Um 2 Uhr kam das Ernennungsdekret S.M. an meine Excellenz als Bischof von Linz und ganz Oberösterreich. Um 5 Uhr trat eine k.k. Kommission in unserem Hof ein, nahm alle passauschen Höfe in Possession, sigilierte die fürstlich passausche Kassa und ließ die Beamten auf die Treu des Kaisers schwören. Um 6 Uhr kam ein kaiserliches Verbot, das alle Unternehmungen und Jurisdiktionsakte dem Konsistorium der Passauer Kirche ferner auszuüben unter schwersten Strafen versagte“.<sup>5</sup>

Es ging also alles sehr schnell. Eine formelle staatliche Errichtung des Bistums erfolgte gar nicht, sie wurde erst mit Urkunde vom 18. Jänner 1789 (!) nachgeholt.<sup>6</sup> Die Faktische Abtrennung des Diözesangebietes, die kaiserliche Ernennung eines Bischofs, die Beschlagnahme des bisherigen passauschen Besizes und das Verbot an den Passauer Bischof, weiterhin Jurisdiktionsakte im Lande ob der Enns auszuüben, genügten fürs erste.

Als Bischof war Offizial Herberstein<sup>7</sup> ausersehen. 1731 in Wien geboren, hatte er in Rom studiert, an der päpstlichen Hochschule Sapienza den Grad eines Dr. jur. utr. erlangt (1752) und nach seiner Priesterweihe (1754) im Petersdom sein Erstes hl. Meßopfer dargebracht. Anschließend trat er in die Dienste der Diözese Freising und wurde hier 1767 Weihbischof. 1776 wurde Herberstein auf Vermittlung von Kaiserin Maria Theresia (1740–1780) Pas-

<sup>4</sup> H. Ferihumer, „Die kirchliche Gliederung des Landes ob der Enns im Zeitalter Kaiser Josefs II.“ (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs Bd. 2), Linz 1952, S. 189; zu Eybel vor allem M. Brandl, „Der Kanonist Joseph Valentin Eybel (1741–1805). Sein Beitrag zur Aufklärung in Österreich. Eine Studie in Ideologie“ (Forschungen zur Geschichte der katholischen Aufklärung Bd. 2), Steyr, 1976.

<sup>5</sup> H. Ferihumer, a.a.O., S. 190 f.; Ergänzungen zum Linzer Diözesenblatt, hg. v. F. Scheibelberger, Bd. 1, Linz, 1874, S. 1.

<sup>6</sup> V. Flieder, „Zum Schicksal der Bistumsbullen von Linz und St. Pölten“, in: Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte, 9 (1968), S. 39 f.; ders., „Die Gründung des Erzbistums Wien und seiner Suffraganbistümer (Mit einer Edition der Stiftsbriefe der Bistümer Linz und St. Pölten vom 18. Jänner 1789)“, ebd., 10 (1969), S. 1–4.

<sup>7</sup> Zu ihm vgl. M. Hiptmair, a.a.O., bes. S. 28–32; J. Ebner – R. Zinnhobler (Hg.), „Felix von Froschauers Nachrichten über Leben und Tod des ersten Linzer Bischofs Ernest Johann N. Reichsgraf v. Herberstein († 1788)“, in: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz, 1 (1981/82), S. 42–47; Hierarchia catholica medii et recentioris aevi, Bd. 6 (1730–1799), hg. v. R. Ritzler – P. Sefrin, Padua, 1958, S. 210, 263, 452.

sauer Offizial in Wien und Generalvikar von Niederösterreich. Er hatte seinen Sitz bei der Kirche Maria Stiegen; auch war der Posten mit der Pfarrherrnstelle in Tulln verbunden. Seine Amtspflichten als Offizial erfüllte Herberstein sehr gewissenhaft. Mit Erlaubnis Firmians nahm er auch Pfarrvisitationen vor. Auch zeichnete er sich durch „genaueste Befolgung der allerhöchsten Verordnungen und Einrichtungen des Monarchen“ aus, „ohne Rücksicht auf schlaue und ultramontanisch gesinnte Köpfe des höheren und niederen Standes“ zu nehmen.<sup>8</sup> Er galt also offenbar als Josephiner. Das ist der Grund für seine Erwählung. Später sollte er mit den staatlichen Behörden manchen Konflikt auszutragen haben.

### *Verzögerung der Amtsübernahme durch Bischof Herberstein und Konflikte mit Passau*

Die Übernahme des Bistums bereitete große Schwierigkeiten. Da Josef II. bei seinen Maßnahmen sowohl Rom als auch Passau übergangen hatte, zögerte Herberstein mit der Übersiedlung nach Linz.<sup>9</sup> Er wollte offenbar das Einlangen der päpstlichen Bullen abwarten. Dadurch zog er sich aber den „herbsten Tadel“ der Wiener Kirchenzeitung zu, die sein „aufgeklärter“ Rivale Propst Wittola, der auch als Kandidat für den Linzer Bischofsstuhl gegolten hatte, herausgab.<sup>10</sup> So haftete Herberstein schon vor seinem Amtsantritt in manchen Kreisen der Makel einer gewissen Illoyalität gegenüber dem Kaiser an.

Am 4. Juli 1784, also Fünfvierteljahre nachdem dem Passauer Bischof vom Kaiser alle Jurisdiktionsakte über das Territorium des neuen Bistums untersagt worden waren, kam endlich ein Vertrag zwischen Josef II. und Fürstbischof Joseph Anton Auersperg (1783–1795) zustande, wodurch dieser auf die Ausübung von Diözesanrechten in Österreich ob und unter der Enns Verzicht leistete.<sup>11</sup> Er beugte sich dem Verlangen des Kaisers allerdings nur widerstrebend. Noch war das römische Plazet ausständig; es wurde erst am 8. November 1784 erteilt.<sup>12</sup>

Da sich alles so sehr in die Länge zog, hatte Herberstein doch an eine Übersiedlung nach Linz gedacht. Am 11. Juni hatte er dem neuernannten Dompropst Johann Michael v. Posch<sup>13</sup> mitgeteilt, er werde „ungefähr in drey Wochen zu Linz“ eintreffen.<sup>14</sup> Am 1. Oktober 1784, dem Tag der ersten

<sup>8</sup> J. Ebner – R. Zinnhobler (Hg.), a.a.O., S. 43.

<sup>9</sup> M. Hiptmair, a.a.O., S. 29.

<sup>10</sup> M. Brandl, „Marx Anton Wittola. Seine Bedeutung für den Jansenismus in deutschen Landen“ (Forschungen zur Geschichte der katholischen Aufklärung Bd. 1), Steyr, 1974, S. 34, 86 (mit falscher Angabe des Vornamens im Register S. 139).

<sup>11</sup> M. Hiptmair, a.a.O., S. 13; H. Ferihumer, a.a.O., S. 287; Ergänzungen zum Linzer Diözesanblatt, hg. v. F. Scheibelberger, Bd. 1, Linz, 1874, S. 86–89. Zu Auersperg vgl. A. Leidl, „Bischöfe von Passau“, S. 45 f.

<sup>12</sup> M. Hiptmair, a.a.O., S. 14–16.

<sup>13</sup> L. Rumpf, „Die Linzer Stadtpfarrer des 18. Jahrhunderts“, in: Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 1964, S. 193–225, hier S. 208–217.

<sup>14</sup> F. Scheibelberger (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 81.

Konsistorialsitzung in Linz, schrieb er bereits aus Linz an den obererennsichen Regierungspräsidenten Graf Thürheim, er hoffe „demnächst“ in seine „völlige Wirksamkeit zu treten“.<sup>15</sup> Seit 18. Oktober 1784 sind die Bischöflichen Schreiben stets in Linz abgefaßt,<sup>16</sup> die Übersiedlung war also vollzogen.

Indes hatte Herberstein am 1. September 1784 seine „Professio fidei“ abgelegt.<sup>17</sup> Am 2. November erbat er sich aus Passau die Abtretungsurkunde.<sup>18</sup> Auersperg war aber hierzu erst nach Vorlage der päpstlichen Bullen (Diözesanerrichtung und Bischofsernennung) bereit. Diese lagen aber noch nicht vor.

Die päpstliche Errichtungsurkunde („Romanus Pontifex“) für die neue Diözese wurde erst am 28. Jänner 1785 ausgestellt;<sup>19</sup> die Bestätigung Herbersteins zum ersten Bischof erfolgte am 14. Februar d.J.<sup>20</sup> Zugleich wurde Herberstein gestattet, seine zwei Kanonikate in Freising und Passau beizubehalten.<sup>21</sup> Die genannten Dokumente gingen Herberstein erst am 27. Februar zu.<sup>22</sup> Daraufhin, und zwar am 2. März 1785, brachte er in Passau erneut seine Bitte um Ausstellung der Dimissionsurkunde vor. Gleichzeitig sandte er die päpstlichen Bullen zu Erlangung des kaiserlichen Plazets nach Wien.<sup>23</sup>

Am 5. März antwortete Auersperg auf das Gesuch Herbersteins vom 2. März mit einem beleidigenden Brief. Er redete den Linzer Bischof nur mit „Hoch- und Wohlgeborener, Besonders vielgeliebter Herr Graf“ an und teilte ihm mit, er werde für die Unterfertigung der gewünschten Urkunde die offiziellen Verständigungen durch die Wiener Nuntiatur und die kaiserlichen Behörden abwarten. Wegen der bevorstehenden Karwoche delegiere er Herberstein zu der (ein Diözesanrecht darstellenden) Weihe der hl. Öle. Den gleichen Brief benützte Auersperg mit einer geschmacklosen Verquickung zur Ankündigung der Überstellung des im Passauer Alumnat weilenden „wahnsinnigen Welt-Priesters Attensamer“ zur „künftigen Unterhaltung“ durch den Religionsfonds. Diese Angelegenheit, mit Bedacht in den Brief eingefügt, macht das halbe Schriftstück aus.<sup>24</sup>

In der Folge kam es zu einer Kraftprobe. Da sich Herberstein bereits für den rechtmäßigen Bischof hielt, wollte er die Ölweihe „potestate propria“ durchführen und kündigte das den Dechanten seiner Diözese am 7. März 1785 auch an.<sup>25</sup> Dagegen erinnerte Fürstbischof Auersperg mit Schreiben vom 23. März, dem Vortag (!) der Ölweihe, Herberstein daran, daß er hierzu

<sup>15</sup> Ebd., S. 95.

<sup>16</sup> Ebd., S. 96 ff.

<sup>17</sup> *M. Hiptmair*, a.a.O., S. 30.

<sup>18</sup> *F. Scheibelberger* (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 97 f.

<sup>19</sup> *M. Hiptmair*, a.a.O., S. 27 f. Anm. 2.

<sup>20</sup> Ebd., S. 31; *F. Scheibelberger* (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 41–54.

<sup>21</sup> *Scheibelberger* (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 49 f.

<sup>22</sup> Ebd., S. 141.

<sup>23</sup> Ebd., S. 127; *H. Ferihumer*, a.a.O., S. 292.

<sup>24</sup> *Scheibelberger* (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 127 f.

<sup>25</sup> Ebd., S. 128 f.

„nicht die mindeste Befugniß“ habe. Er teilte auch mit, daß der Bischof von (Wiener-) Neustadt sich „in Rücksicht auf das künftige neue Bistum zu St. Pölten in der nämlichen Lage“ befinde; dieser aber habe „auf die höflichste Art“ die entsprechende Delegation aus Passau erbeten. Um Ärgernisse zu vermeiden, erteile er, Auersperg, Herberstein trotzdem die nötige Erlaubnis für den 24. März unter der Voraussetzung, daß dieser vor Erteilung der Ölweihe verkünde, daß er sie „ex potestate . . . delegata“ durchführe.<sup>26</sup>

Herberstein entsprach dem Ansinnen seines Passauer Kollegen nicht, ja protestierte dagegen, weil er doch von Sr. Heiligkeit bereits mit Errichtung des Bistums (also mit 28. Jänner 1785) als dessen „pastor“ eingesetzt worden sei. Daher habe er die Ölweihe kraft eigenen Rechtes durchführen können. Um Aufsehen zu vermeiden, habe er diese ohnedies in seiner bischöflichen Hauskapelle gehalten. Auch sei er bereit, bis die päpstlichen Urkunden aus Wien zurückgekommen seien, keine bischöflichen Funktionen mehr vorzunehmen. Schließlich verweist Herberstein darauf, daß es ihm „empfindlich gefallen seye, das Euer Fürstl. Gnaden in dem gebrauchten Titul meine Bischöfliche Würde übergangen haben“.<sup>27</sup>

Gereyzt antwortete Auersperg am 28. März, Herberstein habe die „Oel-Weihe aus eigener eingebildeter bischöflicher Macht“ vorgenommen. Bezüglich der Titulatur sagte er: „Uebrigens habe ich in meinen bißherigen Schreiben die bischöfliche Würde aus der Ursache übergangen, weilen ich dieselbe nochzumalen als ordentlicher Bischof zu Linz nicht anerkenne.“ Außerdem haben auch Herbersteins Briefe nach Passau die „gebührende hergebrachte Titulatur“ vermissen lassen.<sup>28</sup>

Nachdem Herberstein am 26. März 1785 die nach Wien gesandten Urkunden zurückerhalten hatte,<sup>29</sup> schickte er am 29. d.M. Abschriften seiner Konfirmationsurkunde sowie der päpstlichen Vollmacht, den Treueid gegenüber dem Papst in die Hände des Wiener Metropoliten ablegen zu dürfen, an Auersperg.<sup>30</sup>

Am 3. April richtete der Linzer Bischof eine Klage über Auersperg an Kaiser Josef II. und erbat dessen Beistand um „gütliche Beilegung“ des Konfliktes mit Passau.<sup>31</sup> Die oberösterreichische Landesregierung informierte Herberstein am 19. April, daß durch ein Ministerialschreiben die Ausstellung der Zessationsurkunde vom Passauer Bischof bereits angefordert worden sei. Gleichzeitig wurde Herberstein angewiesen, authentische Abschriften aller gewünschten Bullen nach Passau zu schicken, was er übrigens „zur Gewinnung der Zeit selbst hätte thun sollen“.<sup>32</sup> Gegen diesen Vorwurf wehrte sich

<sup>26</sup> Ebd., S. 135.

<sup>27</sup> Ebd., S. 135 f.

<sup>28</sup> Ebd., S. 138.

<sup>29</sup> Mit Ausnahme der noch zurückbehaltenen Diözesanerrichtungsurkunde. Vgl. *M. Hiptmair*, a.a.O., S. 32; *F. Scheibelberger* (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 136 f.

<sup>30</sup> *F. Scheibelberger* (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 140.

<sup>31</sup> Ebd., S. 141–143.

<sup>32</sup> Ebd., S. 145.

Herberstein in einem Schreiben an Graf Thürheim vom 22. April und teilte mit, daß er seine Bestätigungsbulle ohnedies schon nach Passau übermittelt habe, während er die Diözesanerichtungsbulle, „wie Euer Exzellenz ohnehin bekannt ist, erst izt“ aus Wien zurückerhalten habe.<sup>33</sup>

Am 20. April unterzeichnete Auersperg endlich die Zessationsurkunde.<sup>34</sup> Noch bevor sie in Linz eingelangt war, urgierte diese der ungeduldige Linzer Bischof ein drittes Mal in Passau.<sup>35</sup>

Am 24. April konnte sich Herberstein aber bereits für die sehnlichst erwartete Urkunde bedanken. Mit separater Post ließ er dem Bischof von Passau durch seine Kanzlei mitteilen, daß er in Hinkunft in seinen Briefen an Auersperg den Titel „Hochwürdigster Bischof“ verwenden werde.<sup>36</sup> Überhaupt bemühte sich Herberstein nach Beilegung des geschilderten Konfliktes um ein gutes Einvernehmen mit Passau. Auch Auersperg änderte nun den Ton in seinen Briefen an den Linzer Bischof. In einem Schreiben vom 29. April z.B. lautet die Anrede bereits: „Hochwürdiger Bischof, Besonders geliebter Herr und Freund“.<sup>37</sup>

#### *Die Inthronisation Hebersteins*

Der längst fälligen Inthronisation Herbersteins stand nun nichts mehr im Wege. Schon am 26. November 1784 hatte das Linzer bischöfliche Konsistorium bei der Landesregierung angesucht, „die Einführung des Hochwürdigsten Bischofes mit feyerlichem Gepränge“ durchführen zu dürfen; gleichzeitig hatte man hierfür eine nach dem „Ceremoniale episcoporum“ entworfene „Ordnung“ zur Approbation vorgelegt.<sup>38</sup>

Hofrat Heinke in Wien äußerte sich in einem Gutachten vom 1. März 1785 dahin, daß die Feier der Inthronisation auf die „angemessenen Ehrenzeichen . . . herabgestimmt“ werden möge, „da hiebei das Übertriebene nur Spöttereien zur Folge hat“.<sup>39</sup> Die dann Mitte März erteilte kaiserliche Genehmigung des Zeremoniells überließ die Regelung der Einzelheiten dem Einvernehmen zwischen dem oberösterreichischen Regierungspräsidenten und dem Bischof. Wert legten die staatlichen Instanzen darauf, daß der Einzug des Bischofs „ohne Vortragung des Baldachin oder sogenannten Himmels“ erfolgen sollte, da dieser „vermöge des höchsten Generalis allein für das Hochwürdigste Gut, wenn es getragen wird, vorbehalten ist“.<sup>40</sup>

Die Inthronisationsfeier wurde schließlich für Sonntag 1. Mai 1785 angesetzt.<sup>41</sup> Am Samstag zuvor, um 10 Uhr, fanden sich Regierungsrat Eybel und

<sup>33</sup> Ebd., S. 147.

<sup>34</sup> Ebd., S. 145 f.

<sup>35</sup> Ebd., S. 146.

<sup>36</sup> Ebd., S. 148.

<sup>37</sup> Ebd., S. 149 f.

<sup>38</sup> Ebd., S. 102 f.

<sup>39</sup> H. Hollerweger, „Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich“, (Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 1), Regensburg, 1976, S. 483.

<sup>40</sup> F. Scheibelberger (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 134.

<sup>41</sup> Ebd., S. 148.

der Bürgermeister von Linz in der Domkirche ein, um eine letzte Inspektion vorzunehmen, ob man den staatlichen Vorschriften auch wirklich entsprochen habe.<sup>42</sup>

Bei seiner Inthronisationsrede versäumte es Herberstein nicht, die Gläubigen zu ermahnen, auch dem „besten Kaiser und liebelichsten Landesvater“ gegenüber ein „dankbares Herz . . . an den Tag zu legen“.<sup>43</sup>

### *Klärung anstehender Fragen*

F. Pesendorfer schreibt in seinem Buch über das Linzer Domkapitel: „Kaiser Josef II. tat sich leicht bei der Errichtung der Diözese: Zur Domkirche nahm er die alte Jesuitenkirche, die Orgel von Engelszell, die Chorbücher von den aufgehobenen Klöstern, desgleichen die Chorvikare, die operarii vom aufgelösten Jesuitenkloster, den schönsten Ornat von St. Florian, den Bischofshof von Kremsmünster, die Bibliothek von Waldhausen und anderen Stiftungen, Bischof und Domkapitel wurden als Realdotation Stiftungsherrschaften gegeben, die Dignitäre des Domkapitels führten das Pastorale der Pröpste von Suben, das Hochstift Passau mußte 400.000 fl. zur Dotierung des neuen Bistumes erlegen, endlich die besten und ansehnlichsten Pfarreien mit den Patronaten an den österr. Landesfürsten abtreten.“<sup>44</sup>

Das sieht so aus, als wäre bei der Amtsübernahme Herbersteins schon alles – wenn auch auf gewaltsame Weise – geregelt gewesen. Die Wirklichkeit sah anders aus. In mühsamen Prozessen war eine ganze Reihe anstehender Probleme erst zu lösen.

Nicht einmal die *Frage des Territoriums* war geklärt. Nach dem Willen Josefs II. sollte die neue Diözese genau mit dem Land ob der Enns übereinstimmen.<sup>45</sup> Bei der Durchführung dieses Projekts ging man jedoch erschreckend leichtfertig vor. Aus Passau wurde ein „Elenchus“ über das abzutretende Gebiet angefordert. Das dort am 26. Oktober 1784 unterfertigte Dokument<sup>46</sup> war aber nur ein Auszug aus den alten Bistumsmatrikeln und erfaßte daher, wie es der alten Diözesangliederung entsprach, auch noch die ehemals passauischen Pfarren Aussee und Straßwalchen, vor allem aber die zahlreichen zum Dekanat Enns gehörenden Pfarorte in Niederösterreich (Mostviertel). Umgekehrt fehlte das ehemals salzburgische Gebiet der Altpfarre Ostermiething sowie der heutigen Pfarren St. Radegund, Maria Ach, Tarsdorf, Franking, Haigermoos, St. Pantaleon und Perwang. Der Elenchus war also alles eher als ein verlässliches Verzeichnis der Pfarreien im Land ob der Enns und daher als Gebietsbeschreibung der neuen Diözese völlig ungeeignet. Dennoch schickte man ihn in dieser Form nach Rom, wo er prompt in

<sup>42</sup> Ebd., S. 150.

<sup>43</sup> Die Rede ebd., S. 152–154.

<sup>44</sup> F. Pesendorfer, „Das Domkapitel in Linz. Mit kurzen Lebensskizzen der Domherren und Ehrendomherren“, Linz, 1929, S. 10.

<sup>45</sup> M. Hiptmair, a.a.O., S. 44.

<sup>46</sup> Abgedruckt bei M. Hiptmair, a.a.O., S. 45–49.

die Errichtungsurkunde des neuen Bistums aufgenommen wurde.<sup>47</sup> Nun mußten im nachhinein die entsprechenden Grenzberichtigungen durchgeführt werden. Während sich diese Sache mit dem Bistum Salzburg als sehr schwierig erwies und erst 1786 zum Ziel führte,<sup>48</sup> war die Abtretung der niederösterreichischen Pfarren an St. Pölten kein Problem; sie erfolgte mit Wirkung vom 1. Mai 1785,<sup>49</sup> dem Tag der Inthronisation Herbersteins. Das Ausseer Ländchen scheint auf kurzem Weg dem neuen Bistum Leoben angegliedert worden zu sein, nachdem die Diözese Linz am Beginn des Jahres 1785 Rechtsgültigkeit erlangt hatte; vorher hatte der Passauer Bischof Auersperg in dieser Sache gewisse Schwierigkeiten formalrechtlicher Natur gemacht.<sup>50</sup> Im westlichen Mühlviertel waren schließlich einige Korrekturen von Pfarrgrenzen durchzuführen, „da etliche hundert oberösterreichische Landeskinder“ bisher zu passauischen Pfarreien gehört hatten.<sup>51</sup>

Was die *bischöflich* Dotation betrifft, so war ursprünglich ein Jahresgehalt (auszuzahlen in vier Raten) von 12.000 fl. „aus den klaren Einkünften, welche ehedessen das Bisthum Passau aus dem Erzherzogthum Österreich bezogen hat“, vorgesehen, und zwar vom Tag der Nomination an, also ab Mitte März 1783.<sup>52</sup> Vergleichsweise sollte der Generalvikar jährlich 3.000 fl. erhalten.<sup>53</sup> Das war eine vorläufige Regelung. Laut kaiserlicher Intimation vom 24. September 1784 sollte die Umwandlung der ursprünglichen Gelddotation in eine Realdotation erfolgen.<sup>54</sup> Der Bischof war sofort damit einverstanden. Nachdem ihm am 9. Oktober die Auswahl ihm geeignet scheinender Güter zugestanden worden war, entschied sich Herberstein nach längerem Überlegen am 13. Dezember 1784, das „seit kurzem“ in der „Administrazion . . . des Religionsfonds“ befindliche Stift St. Florian zu erbitten.<sup>55</sup> Aber die Sache verschleppte sich; sie wurde schließlich erst unter Bischof Gall (1788–1807) mit Zugrundelegung anderer Güter zufriedenstellend geregelt.<sup>56</sup>

Das *Domkapitel* sollte nach einem Vorschlag der Regierung vom 30. Mai 1783 aus den Konventualen von Kremsmünster rekrutiert werden. Dem Abt sollte die Rolle des Dompropsts zufallen und zwölf Mönche – eventuell aber auch nur zehn, ergänzt mit zwei Weltpriestern – sollten als Domkapitel fungieren.<sup>57</sup> Bei Realisierung dieses Planes wäre auch die Frage der bischöflichen

<sup>47</sup> Abdruck bei F. Scheibelberger, (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 26–40; zum Datum vgl. M. Hiptmair, a.a.O., S. 27 f., Anm. 2.

<sup>48</sup> F. Scheibelberger (Hg.), a.a.O., Bd. 2, Linz, 1877, S. 265 f.; H. Feribumer, a.a.O., S. 305–307.

<sup>49</sup> H. Feribumer, a.a.O., S. 315.

<sup>50</sup> Ebd., S. 313 f.

<sup>51</sup> Ebd., S. 316.

<sup>52</sup> M. Hiptmair, a.a.O., S. 41.

<sup>53</sup> Ebd., S. 35.

<sup>54</sup> Ebd., S. 41.

<sup>55</sup> Scheibelberger (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 105 f.

<sup>56</sup> H. Feribumer, a.a.O., S. 328 f.

<sup>57</sup> F. Scheibelberger, (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 21 f.; F. Pesendorfer, a.a.O., S. 8; H. Feribumer, a.a.O., S. 190, 294 f.

Dotation gelöst gewesen, weil dann der Bischof als „Kommandatarabt des Stiftes“ von diesem hätte unterhalten werden müssen. Schließlich entschied sich jedoch der Kaiser für sieben Dignitäre aus dem Weltpriesterstand,<sup>58</sup> die ab 1783 nominiert wurden,<sup>59</sup> ohne daß für ihre Unterkunft gesorgt gewesen wäre. Gegen die Aufnahme der Domherren in den Bischofshof erhob Herberstein Einspruch. So mußten sie zunächst, „soweit sie nicht in Stiftshäusern und Pfarrhöfen untergebracht waren,“ Privatwohnungen beziehen.<sup>60</sup>

Bezüglich der *Domkirche* und des *Bischofshof* hatte Kaiser Josef II. am 29. Jänner 1784 verfügt: „Die Linzerpfarrkirche ist zur Domkirche zu bestimmen und das große und nicht nothwendige Haus vom Kremsmünsterschem Stift, so sich in Linz befindet, ist dem Bischofen zu seiner Residenz und zur Unterbringung der Domherrn zu widmen und sind mir Riß und Ueberschlag darüber vorzulegen.“<sup>61</sup>

Unter 1. Februar d.J. schlug jedoch Herberstein die Jesuitenkirche, die hiefür weit besser geeignet war, als Kathedralkirche vor.<sup>62</sup> Er wiederholte seine Vorstellungen in einem „Majestätsgesuch“ vom 7. November 1784.<sup>63</sup> Am 4. Dezember 1784 bewilligte endlich der Kaiser dieses Gesuch, desgleichen auch die Anstellung eines zweiten Domesners.<sup>64</sup> Als bischöfliche Residenz war schon am 1. Oktober 1784 der Kremsmünstererhof, in dem bisher der Landeshauptmann seine Amtsräume gehabt hatte, endgültig festgelegt worden.<sup>65</sup>

Daß man in der Frage der Domkirche eine Änderung vorgenommen hatte, wurde Rom nicht einmal mitgeteilt. So kommt es, daß in der päpstlichen Errichtungsbulle vom 28. Jänner 1785 noch die Stadtpfarrkirche als Kathedrale aufscheint. Erst Bischof Gregorius Thomas Ziegler (1827–1852) fand es der Mühe wert, sich die Jesuitenkirche als Domkirche durch Rom bestätigen zu lassen (18. Juni 1841).<sup>66</sup>

In Linz angekommen, ging Bischof Herberstein sogleich an die Umgestaltung seiner Kathedrale, der ehemaligen Jesuitenkirche, im Geiste der Zeit. Seine am 4. Mai erfolgte Ernennung zum „Wirklichen geheimen Rat“ wird übrigens damit in Zusammenhang gebracht, daß er „seine Domkirche von allem übertriebenen Prunk reinigte“.<sup>67</sup>

Anläßlich seiner Bestätigung durch Papst Pius VI. war Herberstein auch mit der *Errichtung eines Priesterseminars* beauftragt worden.<sup>68</sup> Nun aber fällt

<sup>58</sup> H. Ferihumer, a.a.O., S. 300.

<sup>59</sup> M. Brandl, „Joseph Valentin Eybel“, S. 136.

<sup>60</sup> F. Pesendorfer, a.a.O., S. 16 f.

<sup>61</sup> F. Scheibelberger (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 40.

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Ebd., S. 100.

<sup>64</sup> Ebd., S. 106.

<sup>65</sup> Ebd., S. 95; H. Ferihumer, a.a.O., S. 323 f.

<sup>66</sup> M. Hiptmair, a.a.O., S. 36.

<sup>67</sup> OAL (= Ordinariatsarchiv Linz), BiA/1 Sch. 1, Fasz. 1; F. Scheibelberger (Hg.), a.a.O., Bd. 2, S. 58.

<sup>68</sup> F. Scheibelberger (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 42–44.



seine Amtszeit in die Zeit der josephinischen „Generalseminare“ (gegründet 1783); es wurden jeweils mehrere Regionalseminare zu einem Generalseminar zusammengelegt. Aufgrund dieser Maßnahme kamen die Linzer Priesteramtsanwärter damals nach Wien (Dr. Ignaz Seipel-Platz 1), von wo aus sie die Vorlesungen an der Universität besuchten. Nach Abschluß ihres Studiums sollten sie für ein Jahr – später nur mehr für ein halbes Jahr – im diözesanen Priesterhaus auf die praktische Seelsorge vorbereitet werden. Im Herbst 1785 erwartete man die Rückkehr der ersten zehn Absolventen der Theologie aus Wien. Herberstein hatte gebeten, daß ihm das schon 1782 für diesen Zweck ausersehene Exkarmelitinnenkloster (heute Kloster und Krankenhaus der Barmherzigen Brüder) als Seminar überlassen werde.<sup>69</sup> Der Direktor des Priesterhauses, Kanonikus Schwarzenbach, wehrte sich jedoch gegen den Einzug in das als Warendepot verwendete Gebäude. Nach Vornahme gewisser Adaptierungen fanden die Alumnen am 8. November 1785 aber trotzdem hier Aufnahme. Schon am 29. November 1785 wurde jedoch das ehemalige Seminar der Jesuiten (heute Volkskreditbank) als Priesterhaus angewiesen; die Übersiedlung sollte bis Georgi 1787 ihren Abschluß finden.<sup>70</sup>

Auf den *Priesternachwuchs* wirkten sich die Zeitumstände sowie die Institution der Generalseminare nicht günstig aus. Hatten 1784 noch 68 Oberösterreicher (einschließlich der Ordensleute) in Wien studiert, so waren es 1785 deren 46 und 1788 nur mehr 21.<sup>71</sup> Auf Wunsch des Kaisers sollten die Bischöfe zu den Ursachen des Priestermangels Stellung nehmen. Das mit 14. Jänner 1788 datierte Gutachten Herbersteins nennt folgende Gründe für die Abnahme der geistlichen Berufe: 1. Rückgang der Gymnasialstudenten, besonders aufgrund der Aufhebung zahlreicher Privatschulen in Stiften und Klöstern; 2. zu große Freiheiten in der Erziehung und negativer Einfluß freigeistiger Lehrer; 3. Abnahme des Ansehens der Priester, nicht zuletzt wegen der Verbreitung antiklerikalen Schrifttums; 4. Verminderung der zeitlichen Vorteile des Klerus; 5. große Rechtsunsicherheit hinsichtlich des Weiterbestandes vieler Pfründen, z.B. die drohende Aufhebung von Stiften und Klöstern.<sup>72</sup>

Dieses bischöfliche Gutachten, das die Dinge wirklich beim Namen nannte, erregte den Widerstand der Regierung.

### *Konflikte mit politischen Instanzen*

Obwohl Herberstein, wie wir schon gesehen haben, an sich kein Gegner des josephinischen Systems war, ja fast ängstlich bemüht war, die landes-

<sup>69</sup> R. Zinnhobler, „Das Studium der Theologie in Linz“, in: „Theologie in Linz“ (Linzer Phil.-theol. Reihe Bd. 15), hg. v. R. Zinnhobler, Linz, 1979, S. 5–41, hier S. 15 f.

<sup>70</sup> R. Hittmair, „Der Josefinische Klostersturm im Land ob der Enns“, Freiburg i. Br., 1907, S. 102 f.

<sup>71</sup> R. Zinnhobler, a.a.O., S. 15; OAL, CA/1 Sch. 32, Fasz. 3/12.

<sup>72</sup> R. Hittmair, a.a.O., S. 400 (mit falscher Jahresangabe).

fürstlichen Gesetze genau einzuhalten, tat er sich mit den politischen Instanzen nicht ganz leicht.

Sein eigentlicher Widerpart im Lande ob der Enns war der für die Kirchenfragen zuständige Regierungsrat Joseph Valentin Eybel.<sup>73</sup> In einem Brief an Baron F. K. v. Kressel (ca. 1720–1801), dem Präses der Geistlichen Hofkommission,<sup>74</sup> beklagte sich Herberstein darüber, daß sich Eybel aufführe, als sei er selbst der Bischof. Das interessante Schreiben mit Datum vom 23. April 1785 sei im vollem Wortlaut wiedergegeben: „Die Liebe zum Frieden veranlasset mich, Euer Excellenz mit einer Bitte beschwerlich zu fallen.

Der hiesige geistliche Herr Referent ist nicht gewohnt, einen Bischof zur Seite zu haben, und zeigt dies durch sein Verhalten nur allzusehr. Er besetzt die neuen Benefizien, ohne das Ordinariat etwas wissen zu lassen, ja ohne auch in Ansehung der allenfalls mitwerbenden Weltgeistlichen den vorgeschriebenen Konkurs abzuhalten, und den Vorschlag an die höchste Behörde einzuschicken. Er amoviert investirte Benefiziaten, erklärt taugliche Priester für unfähig zu Benefizien, strafet Seelsorger wegen ihres Verhaltens in geistlichen Sachen, und alles dieses geschieht, ohne daß das Ordinariat einvernehmen, oder auch nur des Geschehenen verständiget werde.

Da ich mich einerseits in keine offenbare Kollision mit demselben einlassen will, und andererseits alles dieses ohne Verletzung meiner Pflichten nicht mit gleichgiltigen Augen ansehen kann, so nehme ich mir die Freyheit, zu Euer Excellenz mit vollen Zutrauen auf Hochdero redlichen Gesinnungen meine Zuflucht zu nehmen, mit der dringendsten Bitte, Euer Excellenz wollen zu Vermeidung künftiger Irrungen die Einleitung trefen, daß den Länderstellen ein Normale, wie sie sich gegen die Ordinarien in Ansehung der geistlichen Disziplinar-Sachen zu benehmen, und in wie weit sie in derley Angelegenheiten eigenmächtig einzuschreiten haben, zur Richtschnur vorgeschrieben würde. Es würde dieses den Bischöfen ihr Amt ungemein erleichtern, und das wirksamste Mittel seyn, für die Zukunft dergleichen Irrungen hindanzuhalten.“<sup>75</sup>

Noch drastischer äußerte sich das Konsistorium, das in einem Promemoria folgende Feststellung traf: „Der Regierungs-Rath von Eybel ist während dem Streit zwischen Passau gewohnt gewesen, den Bischof von Oberösterreich zu spielen; er wollte dieses annoch thun: das ist der wahre Grund aller Unruhen. Zwey Bischöfe in einer Stadt thun nicht gut. Wir bitten in aller Unterthänigkeit zu erwägen, ob der Eybel genugsame Eigenschaften besizet, um die Stelle eines Bischofs in der katholischen Kirche zu vertreten.“<sup>76</sup>

Konfliktstoffe gab es genug. So war Herberstein schon am 16. April 1784 über die kaiserliche Verordnung informiert worden, daß sich kein Bischof anmaßen dürfe, „allgemeine Belehrungen, Anweisungen, Anordnungen,

<sup>73</sup> Zu ihm *M. Brandl*, wie Anm. 4.

<sup>74</sup> Zu ihm *C. v. Wurzbach*, „Biographisches Lexikon des Kaiserthumes Oesterreich“, Bd. 13, Wien, 1865, S. 201–203.

<sup>75</sup> *F. Scheibelberger* (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 147.

<sup>76</sup> *H. Hollerweger*, a.a.O., S. 168 f.

oder wie immer geartete Schriften“ an die Pfarrer und Seelsorger ohne vorherige Zustimmung der „Regierung als Landes-Stelle“ (sprich: Eybel) ergehen zu lassen. Die Zusendung war „an den hierländigen Herrn Bischöfen Grafen von Herberstein“ ergangen.<sup>77</sup> Noch aus Wien hatte sich Herberstein am 25. Juni 1784 darüber in einem Brief an den Dompropst beschwert und ihn gebeten, auf geschickte Weise bei Eybel vorstellig zu werden, daß er sich doch auch an die von der „vorgesetzten Hofstelle“ verwendete Titulatur halten möge.<sup>78</sup> Aber auch in der Sache selbst gab es wiederholt Differenzen, da sich Herberstein gelegentlich unter Umgehung der Landesstelle direkt an seinen Diözesanklerus wandte.<sup>79</sup>

Zu einer Kontroverse kam es auch in Sachen des Ablasses, den Eybel in einer 1782 zu Linz verfaßten Schrift grundsätzlich in Frage gestellt hatte. Der Linzer Bischof trat zwar für eine Reduzierung der Ablässe ein, sprach aber ihrer grundsätzlichen Beibehaltung das Wort. 1787 wurden behördlicherseits alle den armen Seelen zuwendbaren Ablässen verboten, desgleichen der Portiunkulaablaß und die Einrichtung sogenannter „privilegiertes Altäre“.<sup>80</sup> Der Bischof bewies in dieser Auseinandersetzung Rückgrat, konnte sich aber zunächst nicht durchsetzen.

Noch schärfer wurden die Klingen gekreuzt bei der Durchführung des Toleranzpatentes. An sich stand Herberstein der Toleranzgesetzgebung positiv gegenüber. In seinem ersten Hirtenbrief vom 1. September 1785<sup>81</sup> forderte der Bischof von seinem Klerus, er solle den Angehörigen einer fremden Religion „in allen Fällen mit Liebe und Sanftmuth“ begegnen. Wörtlich schreibt dann Herberstein: „Enthaltet euch besonders auf der Kanzel von allen Reden, die eure Zuhörer, oder die Anverwandten einer fremden Religion beleidigen könnten, damit nicht das Evangelium, dieses Wort des Friedens, und der Versöhnung, in eurem Munde ein Werkzeug der Uneinigkeit und des Streitens werde . . .“

Haltet euch genauest an die landesfürstliche Verordnung, welche euch befehlt: von der Kanzel das Evangelium, und die Grundsätze unserer heiligen Religion vorzutragen, ohne euch dabey in einen Streit, oder in solche Worte einzulassen, welche denjenigen, die nicht von unserm Glauben sind, zu einem Stein des Anstoßes gereichen könnten . . .“

In ähnlichem Ton fährt der Hirtenbrief noch länger fort. Trotzdem sollte Herberstein bald in Gegensatz zur Landesregierung geraten. Der Konflikt entzündete sich an der Frage der Verbreitung antikatholischer Literatur. So

<sup>77</sup> F. Scheibelberger (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 76.

<sup>78</sup> Ebd., S. 83.

<sup>79</sup> Das geht z.B. hervor aus einer Regierungsnote vom 20. Mai 1785, F. Scheibelberger (Hg.), a.a.O., Bd. 2, S. 5.

<sup>80</sup> M. Hiptmair, a.a.O., S. 59 f.; zum Streit um den Ablass vgl. M. Brandl, „Joseph Valentin Eybel“, S. 160 ff.

<sup>81</sup> Abdruck bei F. Scheibelberger (Hg.), a.a.O., Bd. 1, S. 59–68; hierzu M. Brandl, „Des ersten Linzer Bischofs erster Hirtenbrief (1785)“, in: Oberösterreichische Heimatblätter, 31 (1977), S. 177–182 (mit teilweiser Verkennung des Inhalts).

wurde u.a. ein Buch mit dem Titel „Unterricht, was einem evangelischen Christen zur Befestigung seiner Religion zu wissen nöthig ist, und wie er sich erweisen soll, wenn er unter fremden Glaubensgenossen sich aufhalten muß“, anscheinend öffentlich im Lande vertrieben.<sup>82</sup> Nach Auffassung des Bischofs war „der Inhalt dieser Schrift den höchsten Landesfürstlichen Toleranzgesetzen vielfältig entgegengesetzt“, aufgrund welcher es verboten sei, auf eine „beleidigende, verächtliche, spöttische Art zu reden“. Das geschehe aber „in dem erwähnten Buch wider die herrschende Religion“. Mit Brief vom 20. Mai 1785 bat Herberstein den oberösterreichischen Regierungspräsidenten Graf Thürheim<sup>83</sup> unter Berufung auf die entsprechenden kaiserlichen Verordnungen um „Beystand“ sowie um Untersuchung, ob dieses und ähnliche Werke „den Toleranz- und Censurgesetzen“ entsprächen.<sup>84</sup>

Darauf antwortete die Landesregierung am 3. Juni, daß es „vermög Hofsbefehl“ verboten sei, „in Häusern Büchervisitationen vorzunehmen“, der Bischof solle daher nachweisen, von wem ihm „dieses Büchel . . . zu Händen gekommen“ sei.<sup>85</sup> Dem Bischof wurde also unterstellt, auf verbotene Art und Weise in den Besitz des Buches gekommen zu sein.

Am 17. August 1785 äußerte sich Herberstein dahin, daß die Schrift von einem „Buchbinder in Markt Ischl erkaufet worden seye und daß dieser mehrere dergleichen Bücher öffentlich verkaufe“. Wie es in seine, des Bischofs, Hände gekommen sei, sei „eine gleichgültige Sache“, jedenfalls sei es „niemanden abgenommen“ worden.<sup>86</sup> Derselbe Händler verkaufe dem Vernehmen nach auch „ein anderes schmähsüchtiges Buch, nemlich den Schaitberger oder Moleri, Spangenberg, mit welchen beinahe jedes akatholische Haus in Salzkammergut versehen ist“. <sup>87</sup> Er habe „übrigens . . . ohne

<sup>82</sup> F. Scheibelberger (Hg.), a.a.O., Bd. 2, S. 10 f.

<sup>83</sup> Christoph Wilhelm Graf von Thürheim, ab 1763 Landeshauptmann, ab 1783 Regierungspräsident des Landes ob der Enns, resignierte 1786, starb 1809. Zu ihm C. v. Wurzbach, „Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich“, Bd. 24, Wien, 1882, S. 284–286.

<sup>84</sup> F. Scheibelberger (Hg.), a.a.O., Bd. 2, S. 10 f.

<sup>85</sup> Ebd., S. 11.

<sup>86</sup> Ebd., S. 53 f.

<sup>87</sup> Joseph Schaitberger (1658–1733), ursprünglich Bergmann in Dürrnberg bei Hallein, geistiger Führer der Salzburger Exulanten. Vgl. Evangelisches Kirchenlexikon, Registerband, Göttingen, 1961, Sp. 773. Ein Exemplar seines Buches „Neu-vermehrter Evangelischer Sendbrief“, Nürnberg o.J., befindet sich in der Bibliothek des Linzer Priesterseminars (I 27906).

Unter Molerus ist ziemlich sicher der Görlitzer Pastor primarius Martin Moller (1547 bis 1606) zu verstehen, wohl am ehesten einer der zahlreichen deutschen Nachdrucke von dessen „Praxis evangeliorum“ oder „Meditationes sacrorum patrum“ 1601 bzw. 1584. Vgl. H. Beck, „Die Erbauungsliteratur der evangelischen Kirche Deutschlands“, Bd. 1 (1883), S. 258 ff. Bei Spangenberg ist weniger an den bekannten Theologen Cyriakus Spangenberg (1528–1604) zu denken, obschon auch dieser neben theologischer und kirchenhistorischer Literatur vielgelesene Erbauungs- und Gesangsbücher verfaßte, als an den Generalinspektor der Kirche und Schule Mansfelds, Johann Spangenberg (1484–1550), dessen „Postille für die jungen Christen . . . in Fragstücke verfaßt“ (Erstauflage: 1542–1544) zur bevorzugten Lektüre österreichischer Geheimprotestanten zählte. Lit. zu beiden: RGG. <sup>36</sup> (1962), Sp. 223.

hin nie um (die Wiedereinführung von) Hausvisitationen“ ersucht, sondern nur um Prüfung, ob der Vertrieb der erwähnten Bücher den Bestimmungen der Toleranzgesetze entspreche.

Die Landesregierung entgegnete am 20. September 1785 dem bischöflichen Ordinariat, daß der „Spangenberg“ nicht unter die Zensurgesetze falle, weshalb er frei verkauft werden könne.<sup>88</sup> Und am 7. Oktober d.J. teilte man dem Bischof in gereiztem Tone mit, der Ischler Buchhändler kenne „das ihm angeschuldete Buch“ nicht einmal dem Namen nach, der ganzen „Schreyberei“ liege also offenbar eine irriige Anschuldigung eines „voreiligen Pietisten“ zugrunde.<sup>89</sup> Daraufhin bat das bischöfliche Ordinariat am 17. Oktober den Pfarrer zu Goisern, Johann E. Schreiner, Zeugen des Vorfalls beizubringen.<sup>90</sup>

Mit Datum vom 23. Dezember 1785 wurde dem Bischof ein behördlicher Verweis erteilt, weil er (in seinem Brief vom 17. August) gesagt hatte, es könne der Landesregierung gleichgültig sein, wie er in den Besitz eine „unzuzulassenden“ Buches gekommen sei. Man hege Befürchtungen, daß die ehemaligen Hausvisitationen „unter der Hand“ wieder eingeführt werden könnten. Deshalb müsse man Klarheit haben, daß die beanstandeten Werke „nicht etwann durch Nachsuchung in den Häusern entdeckt worden sind, welches sowohl den bestehenden Toleranz-Gesätzen als den Gesinnungen Sr. Majestät ganz entgegen seye“.<sup>91</sup>

Inzwischen hatte der Pfarrer von Goisern drei Priester als Zeugen für den unerlaubten Bücherhandel namhaft gemacht. Daraufhin fragte die Landesregierung neuerdings beim Ischler Buchhändler an, der aber weiterhin leugnete. Nun meinte man seitens des Landes (Brief vom 4. Februar 1786 an Bischof Herberstein), daß die inkriminierten Werke „bei bestehender Toleranz“ ja gar nicht „kaufbar“ seien; es sei also verwunderlich, „wie eben die Geistliche(n) dieses Buch sich gekauft haben“ könnten. Vielleicht hätten sie es „selbst bestellt“; in diesem Fall wären sie „schärfest zu ahnden“.<sup>92</sup> Damit war die Sache auf den Kopf gestellt. Man war offenbar willens, dem Ischler Buchhändler eher als dem Bischof und seinen Zeugen zu glauben.

Vorkommnisse in Thening, wo „vor dem akatholischen Bethaus die schmähstüchtigsten Bücher, und zwar Schaitbergers Sendbrief und Spangenberg's Postill“ öffentlich verkauft wurden, waren Anlaß einer weiteren Vertiefung der Kluft zwischen Bischof und Landesregierung. In einer „Nota“ vom 12. April 1787<sup>93</sup> beantragte Kanonikus Joseph Zentz<sup>94</sup> eine Eingabe des Bischofs an den Regierungspräsidenten, in der man darauf hinweisen sollte, daß die Katholiken schärfste Befehle hätten, die Protestanten nicht „mit

<sup>88</sup> F. Scheibelberger (Hg.), a.a.O., Bd. 2, S. 70.

<sup>89</sup> Ebd., S. 80.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Ebd., S. 101.

<sup>92</sup> Ebd., S. 192.

<sup>93</sup> Ebd., S. 256 f.

<sup>94</sup> Dompropst 1786–1802. Zu ihm vgl. F. Pesendorfer, a.a.O., S. 55 f.

Streitenden aufzuziehen“ oder gegen sie „stichelnde Ausdrücke“ zu verwenden; eine ähnliche Haltung müsse man aber auch von den Protestanten erwarten dürfen.

Der Bischof entsprach diesem Vorschlag am 14. August 1787.<sup>95</sup> In einem Schreiben an Graf Rottenhann<sup>96</sup> wies er darauf hin, daß er sich bisher stets bemüht habe, seinem Klerus „bei allen Gelegenheiten ein liebevolles Betragen gegen die Akatholiken einzuschärfen“. Umgekehrt machten sich diese durch die „Verbreitung schmähstüchtiger Bücher“ sowie ihre „Proselitenmacherei“ eines „toleranzwidrigen Betragens“ schuldig. Er sehe sich daher veranlaßt, in dieser Angelegenheit „Euer Excellenz um Abhilfe“ zu ersuchen.

Rothenhann antwortete am 20. November 1787 schroff, man habe nach „gepflogener Untersuchung . . . nichts Verlässliches“ feststellen können, weshalb man „derzeit auch nichts weiters verfügen“ könne. Das bischöfliche Konsistorium solle sich um „Herhaltung der Ruhe“ bemühen.<sup>97</sup>

Die erste Linzer Diözesansynode vom 27. bis 28. November 1787, von der noch die Rede sein wird, handelte u. a. auch „von den Akatholiken und der Toleranz“. Es wurde bittere Klage geführt über „die Proselitenmacherei der Akatholiken“, die Verbreitung „schmähstüchtiger Bücher, Schaitberger, Spangenberg etc.“, die „Winkelpredigten, die von den Baur in den Wohnungen der Verstorbenen oder bei Todtenzöhrungen gehalten werden“ u. ä.<sup>98</sup>

Man sieht also, daß die oftmalige Kontaktnahme zwischen Bischof und Landesregierung in Sachen Toleranz zu keinem befriedigenden Ergebnis geführt hat. Die von Anfang an bestehenden Spannungen, die wir oben kurz skizziert haben, bilden den Hintergrund für das schwierige Gesprächsklima, das einer echten Kooperation auch in der Toleranzfrage hinderlich im Wege stand. Erst unter Bischof Joseph Anton Gall (1788–1807) beruhigten sich allmählich die Fronten.

### *Josephinische Gottesdienstordnung und erste Linzer Diözesansynode*

Der erste Hirtenbrief, den der neue Bischof am 1. September 1785 erließ,<sup>99</sup> zeugt von einer grundsätzlich positiven Einstellung gegenüber der staatlichen Gesetzgebung. So heißt es z. B. im Zusammenhang mit der Einführung der neuen josephinischen Gottesdienstordnung: „Mein Wille ist, daß die euch zugeschickte, und vom allerhöchsten Ort belobte Kirchen- und Andachtsordnung in den euch untergebenen Kirchen . . . auf das genaueste beobachtet werde“, denn: „Der Gehorsam gegen den Landesfürsten ist eine von dem Christenthume untrennbare Pflicht“.

<sup>95</sup> F. Scheibelberger (Hg.), a. a. O., Bd. 2, S. 527–529.

<sup>96</sup> Heinrich Franz Graf von Rottenhann (1737–1809), seit 1782 Hofrat in der „böhmischen Hofkanzlei“ von Wien, 1786 „Regierungspräsident der Regierung und des derselben damals untergeordneten Landrechts“. Vgl. C. v. Wurzbach, „Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich“, Bd. 27, Wien, 1874, S. 162 f.

<sup>97</sup> F. Scheibelberger, (Hg.), a. a. O., Bd. 2, S. 529 f.

<sup>98</sup> Ebd., S. 503–524.

<sup>99</sup> Wie Anm. 81.

Die aufgeklärte Wiener Kirchenzeitung hat gegen das Hirtenschreiben trotzdem heftig polemisiert.

Um in der Frage der Gottesdienstordnung Einheitlichkeit zu erreichen, hielt der Bischof vom 27. bis 28. November 1787 die erste Linzer Diözesansynode ab,<sup>100</sup> der in den einzelnen Dekanaten sogenannte Ruralkapitel vorausgingen. Die Mühe des Bischofs war allerdings vergeblich. Nicht nur sein früher Tod (17. März 1788), sondern auch die am 5. Mai 1789 erfolgte Ablehnung der Synodalbeschlüsse durch die Hofkanzlei vereitelten diesen bemerkenswerten Reformversuch, der sich durch eine flexible Anpassung sowohl an die staatlichen Verordnungen als auch an die konkrete Situation auszeichnete. Sogar Eybel hatte in dieser Hinsicht die Bemühungen des Bischofs (allerdings erst nach dessen Tod) positiv gewürdigt und gesagt: „Man muß dem bischöflichen Konsistorium die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß dasselbe verschiedenen Anwürfen, welche von Dechanten der Diözese, die doch den Kern der hierländigen Priesterschaft ausmachen sollen, ganz den guten Grundsätzen entgegen und mit einem auf allmälige Zurückführung des alten Sauerteiges gerichteten Schritte auf die Bahne gebracht werden, seine Stimme nicht gegeben habe.“<sup>101</sup>

### Schluß

Die ersten Jahre des neuen Bistums Linz waren kirchlich gesehen alles eher als ruhige Zeiten. Bischof Herberstein versuchte, die anstehenden Fragen mit Umsicht zu lösen und entstandene Konflikte mit der Mutterdiözese Passau und den politischen Instanzen zugunsten der Kirche des Landes ob der Enns auszutragen. Die Quellen lassen Herberstein als eine profilierte Persönlichkeit, die ihre Ziele mit Zähigkeit verfolgte, erkennen. Für das junge Bistum sehr wichtige Angelegenheiten konnten schon unter seiner Regierung positiv erledigt werden. Unter seiner tatkräftigen Mithilfe gelangen z.B. die juristische Absicherung der Bistumsgründung, die Abgrenzung des Diözesanterritoriums, die Bestellung des Domkapitels und die Bestimmung der Domkirche sowie der bischöflichen Residenz.

Dem Bischof war jedoch für sein Wirken in Linz nur ein knapper Zeitraum zugemessen. Er starb am 17. März 1788 (auf den Tag genau fünf Jahre nach seiner Ernennung durch Kaiser Josef II. und knapp drei Jahre nach seiner Inthronisation) an den Folgen eines Aderlasses.<sup>102</sup> Die kurze Amtsdauer Herbersteins macht es verständlich, daß dem Nachfolger noch viel zu tun blieb. So mußten z.B. die bischöflichen Dotationsgüter erst ausgehandelt, ein Priesterseminar errichtet und eine neue Gottesdienstordnung durchgeführt

<sup>100</sup> F. Scheibelberger, (Hg.), a.a.O., Bd. 2, S. 503–524; Originalprotokoll OAL, CA/1 Sch. 18. Zur Synode vgl. M. Hollerweger, a.a.O., S. 187 f.

<sup>101</sup> H. Hollerweger, a.a.O., S. 188.

<sup>102</sup> J. Ebner – R. Zinnhobler (Hg.), a.a.O., S. 44 f.

werden. Bei der Energie, mit der Herberstein in der schwierigen Phase des Neubeginns ans Werk gegangen war, hätte man, wäre er länger Bischof gewesen, voraussichtlich mit einer noch größeren Erfolgsbilanz rechnen dürfen.



# MISCELLE

## „Modernismus“ als Forschungsproblem

*Ein Bericht*

Von Manfred Weitlauff

Unter den seit dem Zweiten Vatikanum sich häufenden Arbeiten zum Problemkreis „Modernismus“ ragt zweifellos hervor die perspektivenreiche Untersuchung von *Thomas Michael Loomer*: „Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A contribution to a new orientation in Modernist Research“ (Tübinger theologische Studien 14, Mainz 1979, VIII, 452 S., 4 unveröff. Photographien). Dieses in englischer Sprache abgefaßte Werk verdient um so mehr eine ausführlichere kritische Berichterstattung, als es in der Tat eine neue Sicht des Phänomens „Modernismus“ und seiner historischen Zusammenhänge eröffnet und mit seinen Ergebnissen die Vorbedingungen schafft für eine sachgerechte Behandlung des Problems.

Das Werk, Frucht über zehnjähriger Forschungsarbeit, über zehnjähriger intensiver Auseinandersetzung mit dem „Modernismus“ und seinen Manifestationen, mit der Frage seiner geistesgeschichtlichen Wurzeln, seines theologischen Anliegens, seiner Reichweite, präsentiert sich in drei großen Teilen. Im ersten Teil „Thesis“ (S. 9–196) entwickelt der Verfasser auf breiter Quellengrundlage und unter Heranziehung bisher unbekannter oder (merkwürdigerweise) vernachlässigten Materials seine These, die im Grunde auf eine Frage hinausläuft, auf eine Frage indes von fundamentaler Bedeutung: „Wichtig ist es in erster Linie, daß ‚Modernismus‘ erkannt wird *als eine Frage*: als ein ungelöstes historiographisches Problem der neueren Kirchengeschichte.“ Diese Frage bestimmt Methode und Form der Studie. Ihr Ziel ist es, diese Frage *als Frage* scharf und pointiert herauszuarbeiten und sodann eine Reihe von möglichen Zugängen zu ihrer Lösung aufzuzeigen (S. 11). Letzterer Absicht dienen dann insbesondere die beiden der „Thesis“ folgenden Teile. In ihnen versucht der Verfasser eine Sichtung des notwendigen Materials vorzunehmen, mit dessen Hilfe seine eigenen Anstrengungen weitergeführt und vertieft werden können. So bietet er im zweiten Teil „Specialized Bibliographies“ (S. 199–315) eine umfangreiche Bibliographie zur Erhellung des Phänomens „Modernismus“ in seinen verschiedenen Dimensionen, wobei er aber – in Entsprechung zur vorausgehenden These – den Akzent auf die britischen und deutschen Manifestationen der „modernistischen Kontroverse“ legt. Im einzelnen sind hier zusammengestellt: 1. eine Bibliographie definitiver oder doch zumindest umfassender Bibliographien, insgesamt 20 Persönlichkeiten betreffend, die in irgendeiner Weise in die „modernistische Kontroverse“ verwickelt waren (S. 208–209); 2. Bibliographie der gedruckten Werke Friedrich von Hügels (S. 209–217); 3. Supplement zu der vom Verfasser bereits anderwärts (in: *The Heythrop Journal* 10, 1969, 280–314; 11, 1970, 161–169) veröffentlichten Bibliographie des gedruckten Schrifttums George Tyrrells (S. 218–227); 4. Chronologische Bibliographie über die „modernistische Kontroverse“ in Deutschland 1897–1914, mit Identifikation zahlreicher pseudonymer Autoren (S. 227–271); 5. Chronologische Bibliographie über die „modernistische Kontroverse“ in Großbritannien (S. 271–286); 6. Bibliographische Notiz zum anglikanischen „Modernismus“ in den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts (S. 286–287); 7. Bibliographie in den Jahren von 1915 bis 1972 erschienener Untersuchungen (und Quelleneditionen) zur Entwicklung der katholischen Theologie in Deutschland während der „modernistischen“ Periode 1890–1914 (S. 288–290); 8. Allgemeine Biblio-

graphie über die „modernistische Kontroverse“ und die antimodernistischen Dekrete Pius' X. (S. 291–306); 9. Ausgewählte Bibliographie über den liberalen Katholizismus des 19. Jahrhunderts und seine Gegner (S. 306–315). Der dritte Teil „Documentation“ (S. 319–444) bringt zunächst einen 87 Nummern aufweisenden Katalog von unveröffentlichten und bisher weithin auch unbenutzten Quellenbeständen (meist in die „modernistische Kontroverse“ verwickelt gewesene Persönlichkeiten betreffend) mit Angabe der Fundorte (S. 319–358). Ihm folgt schließlich eine (mit Anmerkungen versehene) Auswahl von 17 höchst aufschlußreichen (meist englischen) Quellentexten aus den Jahren 1862–1922 (nur einer davon, und zwar der älteste, lag bereits ediert vor). Sie sollen – wiederum entsprechend der These des Verfassers – Licht werfen einmal auf die Ursprünge und den Charakter der „modernistischen Kontroverse“ als solcher, zum andern aber auf die intellektuelle Entwicklung eines angeblich „typischen Modernisten“, nämlich des Freiherrn Friedrich von Hügel, in der Periode vor und in der Periode nach der eigentlichen Kontroverse (S. 359–444).

Was nun aber die in diesem Werk vorgelegte These anlangt, so hat sie ihre Voraussetzung, oder ihren Ausgangspunkt, in einer für den Verfasser entscheidenden Beobachtung: Angeregt durch die reformfreundige Atmosphäre des Zweiten Vatikanums, in welcher bekanntlich mancher einst gemäßregelte Theologe plötzlich als verkannter „Wegbereiter“ entdeckt wurde, war es die ursprüngliche Absicht des Verfassers, ein Werk über den englischen Konvertiten und Jesuiten George Tyrrell (1861–1909), der 1906 von der Gesellschaft Jesu ausgeschlossen, mit der Suspension belegt wurde und im Jahr darauf schließlich der Exkommunikation verfiel, zu schreiben. Zwei Möglichkeiten boten sich da an: eine Analyse der theologischen Position oder, wenn man so will, der intellektuellen Entwicklung Tyrrells oder eine biographische Studie. Die erste Möglichkeit versprach freilich wenig Gewinn. Zahllose Doktoranden hatten sich bereits auf Tyrrell gestürzt und in einer Flut von Dissertationen (systematischen Zuschnitts) diesen oder jenen Aspekt im Denken Tyrrells zu beleuchten gesucht. Ihre Anstrengungen erweisen sich nach des Verfassers Urteil insgesamt als „wholly inadequate to the intellectual, psychological and religious complexity of Tyrrell's life and thought“, und mit trefender Ironie charakterisiert er den Wert solcher akademischer Versuche (die fast durchweg unter der nachgerade schon zur Mode gewordenen stereotypen Themenformel „Dies oder das bei . . .“ laufen). Demgegenüber wäre die zweite Möglichkeit, nämlich eine Darstellung des komplexen Phänomens der Persönlichkeit Tyrrells – die selbstredend, als integrierenden Bestandteil, seine theologische Position oder Entwicklung einbeziehen müßte, allerdings von ganz anderen Ansätzen her –, ein wirkliches Desiderat. Auch dazu gibt es bereits einige Versuche, wie das wichtige, von tiefer Sympathie geprägte, als Quelle für Tyrrells persönliche Entwicklung unentbehrliche Werk Maude Dominica Petres („Autobiographie and Life of George Tyrrell“, London 1912); sie können aber in verschiedener Hinsicht nicht befriedigen. Indes, im Laufe seiner Studien gewann der Verfasser die Einsicht, daß der gegenwärtige Stand sowohl der Tyrrell-Forschung als auch der „Modernismus“-Forschung die Erarbeitung einer solchen „psychologisch-theologischen Biographie“ überhaupt noch nicht erlaube und auch nicht als wünschenswert erscheinen lasse. So sind zum Beispiel, was den Stand der Tyrrell-Forschung betrifft, sämtliche in den Vatikanischen Archiven verwahrten Akten, die erst klaren Aufschluß geben können über die gegen Tyrrell gerichteten Denunziationen, über die Hintergründe seiner Ordensentlassung, seiner Exkommunikation, der Verweigerung seines kirchlichen Begräbnisses usw., bislang nicht zugänglich (und das gilt generell für alle damals gemäßregelten Theologen). Aber auch das Problem „Modernismus“ ist noch in voller Diskussion, die „modernistische Kontroverse“, in deren Verlauf Tyrrell in die vorderste „Schußlinie“ geriet, liegt immer noch weithin im Dunkeln, ihre Dimensionen sind keineswegs schon „ausgeleuchtet“. Diese Umstände waren es, die den Verfasser schließlich bewogen, mit seinen Forschungen im „Vorfeld“ zu bleiben, das heißt sie zu konzentrieren auf das „theologische Umfeld“, in dem Tyrrell stand, das seine geistige Entwicklung beeinflusste, seine Persönlichkeit formte – dessen Verständnis erst den Schlüssel in die Hand gibt zum Verständnis Tyrrells und seines theologischen Weges (und im übrigen nicht nur zum Verständnis Tyrrells).

„Modernismus“ – so des Verfassers erste Feststellung – entzieht sich offensichtlich einer eindeutigen Begriffsbestimmung. Seitdem dieses Wort in das theologische Vokabular und schließlich in die offizielle „Kirchensprache“ eingegangen ist, dient es hier vielmehr als polemisches Schlagwort zur pauschalen Bezeichnung sämtlicher irgendwie auf „Anpassung“ gerichteter geistiger Tendenzen, in seiner Anwendung keineswegs gebunden an die autoritativen „Präzisierungen“ Pius' X., sondern in jeder Weise variabel. „Kronzeugen“ dafür sind Jacques Maritain, Erich Przywara und Louis Bouyer, wobei letzterer sich von den beiden anderen insofern nicht unwesentlich unterscheidet, als er das Phänomen „Modernismus“ in einem größeren historischen Zusammenhang sieht, nämlich in jenem des Konflikts zweier einander zutiefst widerstrebender „Katholizismen“: „Progressismus“ und „Integralismus“ (S. 23–28). So ergibt denn auch eine sorgfältige Überprüfung der erhaltenen Briefe Tyrrells, eines notorischen „Modernisten“, aus der Zeit vor dem Erscheinen der Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ (8. September 1907) – es handelt sich um einen Bestand von über 600 Briefen an verschiedenste Adressaten –, daß der Terminus „modernism“ (oder „modernist“) in ihnen wohl bereits im Jahr 1900 erstmals auftaucht, jedoch im ganzen kaum fünfmal vorkommt und auch da durchweg in einem gänzlich neutralen Sinn gebraucht wird: Der Terminus bezeichnet lediglich das unentwegte Suchen nach „modernen“ Ausdrucksformen im Leben und Denken. Am meisten aber fällt auf, daß sich dieser Terminus überhaupt nicht findet in den 28 an Albert Houtin und in den 115 an Henri Bremond gerichteten Briefen aus jener Zeit: Beide wurden bekanntlich damals zutiefst in die „modernistische Kontroverse“ verwickelt. Dagegen stößt man in den Briefen und gedruckten Werken Tyrrells oft und oft auf den Begriff „liberal Catholic“, und genau diese Bezeichnung trifft auch Tyrrells Selbstverständnis. Tyrrell definierte sich als „liberalen Katholiken“ und identifizierte sich mit einer „liberal-katholischen“ Tradition. Und ähnliches gilt – nach Ausweis der Quellen, etwa der Korrespondenz Friedrich von Hügel mit Alfred Loisy – von einer ganzen Reihe anderer „Modernisten“, insbesondere von den bedeutendsten unter ihnen. Das Etikett „Modernist“ wurde ihnen von außen aufgedrückt. Ihre eigene Positionsbestimmung indes, nämlich „liberale Katholiken“ zu sein und in einer „liberal-katholischen“ Tradition zu stehen, zeigt an – und darauf legt der Verfasser allen Nachdruck –, daß die „modernistische Kontroverse“ tatsächlich nur ein anderes Kapitel in einer längeren Geschichte, eine Episode in einer Kontroverse war, die Jahrzehnte vor Tyrrell (und anderen „Modernisten“) den römischen Katholizismus schon erschüttert hatte (S. 28–33).

Der Grundansatz des theologischen Denkens und Strebens Tyrrells und der ihm gleichgesinnten „Modernisten“ war mitnichten so neu und unerhört, wie es die Enzyklika „Pascendi“ vermuten lassen möchte. (Bekanntlich sucht das päpstliche Dokument den Eindruck zu erwecken, sozusagen einer Geheimverschwörung, die mit niederträchtigsten Mitteln das Fundament der Kirche, die Substanz des Glaubens zu zerstören im Begriffe sei, auf die Spur gekommen zu sein.) Dieser Grundansatz entsprach im Gegenteil einer theologischen Richtung, deren „Ahnen“ im 19. Jahrhundert und früher zu suchen sind (und der im übrigen eine solche Kraft innewohnte, daß sie ungeachtet der gegen sie erhobenen päpstlichen, lehramtlichen Verdikte als „Richtung“ durchaus überlebte). Mit anderen Worten: Es ist in Bezug auf jene theologische Position, die man als „Modernismus“ gebrandmarkt hat, eine „vertikale Dimension“ zu konstatieren. Tyrrell und seine theologischen Gesinnungsgenossen, so sehr sie sich auch voneinander unterschieden, hatten ihre Vorgänger (und fanden Nachfolger).

Im folgenden zeichnet der Verfasser – immer unter dem Aspekt der „Positions“-Bestimmung – höchst eindrucksvoll den geistigen Werdegang Tyrrells, wie er sich in dessen Briefen spiegelt (S. 33–58). Da ist der achtzehnjährige Konvertit (1879), ein überaus begabter, religiös ungemein empfänglicher junger Mann mit etwas stürmischem Charakter, der sich zum Eintritt in die Gesellschaft Jesu entschloß, weil er glaubte, hier die besten Voraussetzungen für eine zeitgemäße seelsorgerliche Wirksamkeit zu finden, und nun in einer vom Ersten Vatikanum her geprägten militant-ultramontanen Atmosphäre, wie sie damals für die katholische Kirche Englands in Anbetracht ihrer Diaspora-Situation (und der verschwindenden Minderheit der Intellektuellen in ihr) besonders

charakteristisch war, seine erste Formung als Katholik und Ordensmann erhielt. Aber diese Atmosphäre der Abwehr und das streng scholastische Ordensstudium, dem er sich mit allen Kräften widmete, vermochten weder seinen kritischen Blick noch seine „Sensibilität für die Nöte des Tages“ zu beeinträchtigen. Vornehmlich pastorale Gründe waren es zunächst, die ihn drängten, „in der gegenwärtigen Krise des Übergangs von den alten Weisen des Denkens zu den neuen“ nach Wegen einer Anpassung des Katholizismus im Sinne einer besseren Verständigung mit der modernen Welt zu suchen. Unverkennbar schwang dabei Fortschrittsoptimismus mit und auch ein erhebliches Maß an Wissenschaftsgläubigkeit – in beidem war er ganz Kind seiner Zeit. Aber das Motiv, das ihn bei der Suche nach neuen Wegen leitete, war nicht der Wunsch, „modern“ zu sein um jeden Preis; das Motiv lag vielmehr in einem Ernstnehmen des modernen Menschen und seiner nicht zuletzt durch die Ergebnisse der Wissenschaft ausgelösten Probleme. Es ging Tyrrell um die Anerkennung der im modernen Menschen auch vorhandenen positiven Werte, und er war überzeugt, daß desgleichen die Kirche sich dieser Anerkennung nicht entschlagen dürfe, wolle sie ihrer ureigensten Sendung und Aufgabe nicht untreu werden. Agnostizismus, wie man ihm begegne, sei in Wirklichkeit oft gar nicht Leugnung Gottes oder des Glaubens an ihn, sondern lediglich Leugnung der „idolatrous form“, in welcher man ihn vermittelt bekommen habe – so schrieb er an Bremond (22. Dezember 1899). Oft würde das tatsächlich Gemeinte nur nicht richtig ins Wort gebracht, doch im Leben des einzelnen sei nicht selten „a very eloquent Credo“.

Wie kann man zu einer Synthese gelangen zwischen den Wesenselementen des überlieferten Glaubens und den „gesicherten“ Erkenntnissen der modernen, kritischen Wissenschaft, die das Bild der Welt so tiefgreifend verändert haben und noch weiter verändern? Das also war die Frage, die Tyrrell beschäftigte – im Grunde das alte, von der Aufklärung mit Vehemenz aufgeworfene Problem „Glauben und Wissen“. In jener ersten, pastoral bestimmten „liberal-katholischen“ Phase, die eine Phase auch des Suchens nach „Vorbildern“ war (1899–1900), glaubte Tyrrell, im Anknüpfen an John Henry Newmans Entwicklungstheorie einen Lösungsweg zu finden, wie er denn auch glaubte, bei seinem Bemühen ganz im „weiten liberalen Geist“ des Ordensvaters Ignatius von Loyola und Newmans zu handeln (während er eine geistige Verwandtschaft mit Lamennais nicht sah!). Schon 1901 indes zeichnete sich ein entscheidender Wendepunkt ab. Ursache war zum einen der Gemeinsame Hirtenbrief der englischen Bischöfe zum Thema „Die Kirche und der Liberale Katholizismus“ (Januar 1901), der die liberalen Katholiken samt ihren theologischen Vermittlungsversuchen massivster Kritik unterzog und ihnen ebenso massiv die dogmatischen Positionen des Ersten Vatikanums ins Gedächtnis rief, zum andern der – im Zusammenhang mit der Publikation des Bischofswortes – zwischen Tyrrell und seinen Ordensoberen sowie dem Erzbischof von Westminster, Kardinal Vaughan, offen ausbrechende Konflikt, der eine scharfe Beschränkung der seelsorgerlichen und schriftstellerischen Tätigkeit Tyrrells zur Folge hatte. Diese Erfahrungen bewirkten in Tyrrell endlich die Überzeugung, daß hier zwei Katholizismen mit zwei Theologien hart gegeneinanderstünden: ein – wie er es nannte – „offizieller“ Katholizismus mit engem, vom Ersten Vatikanum festgeschriebenen Standpunkt, der sich, weil seine Vertreter gegenwärtig auf dem Stuhl der Moses saßen und die Macht in Händen hielten, als allein orthodox geriere (später urteilte er: in dem der Jesuitismus triumphiere), und ein derzeit freilich nur von einer schwachen Minderheit getragener „liberaler“ Katholizismus mit weiterem theologischen Standpunkt – „weiter“ im Sinne von mehr in Harmonie mit neueren Errungenschaften des Wissens und neueren Weisen des Denkens – , der gerade deswegen den Anspruch erhebe, nicht weniger („wenn nicht mehr“) orthodox zu sein als jener. Den Kern der Auseinandersetzung „zwischen Liberalen und Offiziellen“ bilde „die Glaubensregel, die Grenzen und die Natur der kirchlichen Irrtumslosigkeit“, wobei die vom „liberalen Katholizismus“ erhobenen Einwände gegen die „offizielle“ Interpretation von kirchlicher Irrtumslosigkeit (mit ihrer offenkundigen Tendenz, den Papst von der Kirche zu isolieren und als einen „alter Christus“ über sie zu stellen) „fast gänzlich positiven und historischen Charakters“ seien, hauptsächlich sich ergebend aus „den Resultaten der Bibelkritik und der Entwicklungsgeschichte der katholischen Dogmen und Institutionen“.

Für Tyrrell konnte kein Zweifel sein, welchem „Katholizismus“ er zugehörte. Und er zog die Konsequenzen: Sein anonym erschienener Essay „The Jesuits and Their Critics“ (1901) markierte den Bruch mit dem „Ignatianism“, und das hieß konkret mit seinem Orden. Sein ebenfalls anonym erschienener Essay „The Limits of Newman“ (1902) markierte schließlich auch den Bruch mit dem „Newmanism“, glaubte er doch in Newman mehr und mehr „an incurable ecclesiast, fighting for ecclesiasticism with modern weapons“ zu erkennen: Dessen Entwicklungstheorie habe im letzten lediglich dazu gedient, die tatsächliche Entwicklung des Papsttums im 19. Jahrhundert, mit anderen Worten: die Entwicklung des Romanismus (gegenüber anglikanischen Angriffen) zu rechtfertigen, und dementsprechend werde sie auch von den „Offiziellen“ für deren theologische Zielsetzungen vereinnahmt. Tyrrell dagegen vermochte in ebendieser Entwicklung, die de facto (und nach den Darlegungen des obenerwähnten Hirtenbriefes) zu einer Scheidung zwischen einer (im Papst konzentrierten) „living active Ecclesia docens“ und einer „purely dead & passive Ecclesia discens“ geführt habe, nur „a wholesale innovation“, „heresy“ zu erblicken (Tyrrell an Bremond, 22. Januar 1901). Aber dieses Abrücken von Newman – der „Loisy verbrannt haben würde“, wie „Luther Harnack verbrannt haben würde“ – war doch nur Absage an dessen „intention“, nicht an dessen „method“. An Newmans Methode hielt Tyrrell nach wie vor fest. Von der Anwendung der Entwicklungstheorie Newmans auf die Geschichte der Kirche, freilich nicht im Sinne der apologetischen „intention“ Newmans, sondern im Licht der kritischen Exegese und ihrer Ergebnisse, erwartete er sich nämlich einen befreienden Effekt: eine „Lockerung“ des Dogmas, eine Korrektur der „vaticanischen“ Konzeption der kirchlichen Autorität, eine offene Widerlegung des alles beherrschenden Scholastizismus. Ende 1907, drei Monate nach der Publikation der Enzyklika „Pascendi dominici gregis“, bezeichnete Tyrrell Newman hinsichtlich seiner Methode, jedoch nur hinsichtlich dieser, in der Tat als den „Vater der Modernisten“ (Tyrrell an Houtin, 4. Dezember 1907), ohne allerdings zu verhehlen, daß Newman die konsequente Anwendung seiner Methode, wie sie „die Modernisten“ praktizierten, zutiefst erschreckt haben würde.

Indes, „modernist“ als Selbstbezeichnung – daran sei nochmals erinnert – tauchte in den Briefen Tyrrells erstmals Ende 1907 auf. In der ganzen kritischen Lebensphase von Anfang 1901 bis Ende 1907, von der Publikation des genannten Hirtenbriefes der englischen Bischöfe bis zur Exkommunikation Tyrrells (22. Oktober 1907) auf Grund seiner ätzenden Kritik an der Enzyklika „Pascendi“ (in zwei in der „Times“ veröffentlichten Briefen), spielte in der Korrespondenz Tyrrells der Terminus keine Rolle. „We liberal Catholics“ war die Bezeichnung, die er in all diesen Jahren für sich und die anderen „Modernisten“ wählte. Beim Erscheinen des Dekrets „Lamentabili“ im Juli 1907 (in welchem jedoch der Begriff „Modernist“ bzw. „Modernismus“ noch nicht verwendet war) beklagte er die darin enthaltene grobe römische Verfälschung des Liberalen Katholizismus. Als dann zwei Monate später die Enzyklika „Pascendi“ erschien, fuhr er dennoch unverändert fort, sich einen „liberalen Katholiken“ zu nennen; als er schließlich nach seiner Exkommunikation allmählich begann, den von der Enzyklika jetzt amtlich eingeführten Begriff „Modernist“ (bzw. „Modernismus“) auf sich anzuwenden, erstmals in einem Brief vom 6. November 1907 an Bremond, gebrauchte er ihn doch durchweg – und zwar noch im ersten Satz des Vorworts zu seinem letzten Werk „Christianity at the Cross-Roads“ (1909) – synonym mit „liberal Catholic“ (bzw. „liberal Catholicism“). Tyrrells Entwicklung als liberaler Katholik aber erreichte ihren Höhepunkt, als er 1907 – mitten in der „modernistischen Krise“ – auf Lord Acton (1834–1902) und auf Ignaz von Döllinger (1799–1890) aufmerksam wurde, und zwar durch die Lektüre von Lord Actons im selben Jahr (nach über vier Jahrzehnten der Vergessenheit) neu aufgelegten „History of Freedom and other Essays“. Insbesondere der in diesem Sammelband wieder abgedruckte Essay „Conflicts with Rome“, mit welchem Lord Acton 1864 das Erscheinen der von ihm hauptverantwortlich redigierten Zeitschrift „Home and Foreign Review“ eingestellt hatte, um einer Kollision mit dem englischen Episkopat auszuweichen – der Artikel enthält eine scharfe Auseinandersetzung mit dem „extremen Ultramontanismus“ als dem wahren Urheber allen neueren innerkirchlichen Strei-

tes, – warf für Tyrrell neues Licht auf die eigene Situation. Wie seinerzeit (in diesem Essay) Lord Acton seinen „Konflikt mit Rom“ in einen historischen Zusammenhang gebracht hatte mit einer ganzen Reihe ähnlicher Konflikte, so lernte Tyrrell nunmehr seine Situation, und das heißt die „modernistische Kontroverse“, in die er verwickelt war, sehen in der Perspektive zahlreicher „gleichgerichteter“ Kontroversen in der neueren Geschichte der Kirche, vom Jansenismus und Gallikanismus bis hin zu den Konflikten Scipio Riccis, Lamennais', Rosminis, Döllingers mit Rom: Alle diese Namen erschienen ihm als Modelle eines einzigen, jahrhundertalten Konflikts, hervorgerufen durch die Übersteigerung päpstlicher Ansprüche, wurzelnd im Antagonismus zweier feindlicher Konzeptionen von Katholizismus. „Hast Du jemals das Leben des Bischofs Scipio Ricci von Pistoja gelesen . . . Wie Rosminis ‚Fünf Wunden‘ zeigt es, daß der Schrei nach Reform unaufhörlich ist; und daß Rom ihn immer unterdrückt hat durch dieselben Methoden, um denselben Ziele willen – Geld und Macht“ (Tyrrell an Maude Petre, 22. März 1908). Und zumal das Beispiel Döllingers, in dessen „affaire with Rome“ er „a horrible parallel“ zu seiner eigenen erblickte (Tyrrell an Maude Petre, 8. Januar 1908), der nach seiner Exkommunikation dennoch alle Versuche, ihn für den Altkatholizismus zu gewinnen, abgewiesen hatte, desgleichen das Beispiel Lord Actons, der – wie immer er über das Erste Vatikanum und dessen Dekrete gedacht haben mochte – ebenfalls nicht zum Altkatholizismus übergegangen war, bestärkten Tyrrell in dem Entschluß, ungeachtet der über ihn verhängten Exkommunikation sich auch für die Zukunft als römisch-katholisch, als Repräsentanten einer legitimen römisch-katholischen Tradition, deren „Ahnenreihe“ er zurückführte bis auf Nikolaus von Kues und Erasmus von Rotterdam, somit als Glied der Kirche zu betrachten; als ein Glied freilich, dem auf Grund der herrschenden Umstände kein anderer Ausweg blieb, als in der Haltung „of passive resistance, à la Doellinger“ zu verharren, voll der Hoffnung, bereits durch die folgende Generation in seinem Anliegen gerechtfertigt zu werden. Diese Hoffnung half ihm auch, die Exkommunikation, die er seit Jahren vorausgesehen hatte, die er nichtsdestoweniger als ungerecht, wenngleich nicht als beispiellos, empfand, zu tragen.

Jedoch begriff Tyrrell die Tradition, der er sich zugehörig fühlte, keineswegs als inform. „Liberal-katholische Tradition“ als durch Jahrhunderte lebendige „loyale Opposition“ innerhalb der Kirche, wie Tyrrell sie verstand, beruhte nicht auf einer starren theologischen Position. Wenn sich Tyrrell also mit Männern wie Döllinger und Lord Acton identifizierte, so konnte das nicht bedeuten, daß er zugleich auch voll und ganz ihre theologische Position teilte. Unter dem Eindruck der Bibelkritik (vor allem wie sie Loisy betrieb) stehend und ringend um eine Versöhnung oder Synthese zwischen überliefertem Glauben und dieser Kritik, war schon sein Ausgangspunkt ein anderer als der ihrige, wie ja überhaupt die spezielle „modernistische“ Problematik sich auf eine andere Ebene verschoben hatte. Nicht mehr nur um das Erste Vatikanum und die Frage seiner Legitimität ging es jetzt, sondern um die viel umfassendere, radikalere (zumindest radikaler formulierte) Frage nach den Ursprüngen von Schrift und Kirche mitsamt allen daraus – natürlich auch in Bezug auf das Erste Vatikanum – sich ergebenden Konsequenzen. Zudem war Tyrrell kein Historiker, erhob auch nie den Anspruch, einer zu sein. Was Tyrrell mit Döllinger und dessen Gesinnungsfreunden verband, war deren unerbitliches Einstehen für die „ununterdrückbaren Rechte der Geschichte“, das „von jedem wahren Modernisten geteilt“ würde – so Tyrrell in seiner „Medievalism“ betitelten flammenden Erwiderung auf Kardinal Merciers Fastenhirtenbrief gegen die „modernistischen“ Irrtümer (1908). Anders ausgedrückt: Entscheidend für Tyrrells Beziehung zu Döllinger war, daß er sich in der Wurzel mit denselben Problemen konfrontiert wußte wie dieser und mit ihm eins war in der Erkenntnis dieser Probleme *als Probleme*, so verschieden ihrer beider Ausgangspunkte waren, ihre Akzente lagen und ihre Antworten sein mochten.

Aber noch ein weiterer Aspekt bestimmte die Identifikation mit Döllinger: Wohl stand für Tyrrell fest, daß Pius' X. „der Schöpfer des Modernismus“ war. Dieser Papst hatte „ein sehr unbestimmtes Streben nach einer verständigeren und auf tiefere Bildung gegründeten Auslegung des Katholizismus“, indem er es mit dem Namen „Modernis-

mus“ belegte und verdamnte, erst zum Bewußtsein seiner selbst gebracht; er hatte durch sein Verdammungsurteil eine beginnende theologische Tendenz innerhalb der Kirche in eine (möglicherweise militante) Partei verwandelt (Vorrede zur deutschen Übersetzung von „Through Scylla and Charybdis“, 1909). „Modernismus“ im Sinne des Papstes war eine Fiktion. Andererseits war an der Tatsache dieses – gewiß vielgestaltigen, doch im letzten zu einem einzigen Ziel: Synthese zwischen altem Glauben bzw. zwischen Katholizismus und modernem Wissen, sich vereinigenden – Strebens nicht zu rütteln. Dieses Streben war indes nach Tyrrell nicht Mutwillen, Verwegenheit, darauf gerichtet, „mit ganz neuen und hinterlistigen Kunstgriffen . . . die Lebenskraft der Kirche lahmzulegen“, wie der Papst in seiner Enzyklika behauptete, vielmehr war es ein aus theologischer Verantwortung erwachsenes Bemühen, auf eine durch die Ergebnisse der modernen, kritischen Wissenschaft vehement aufgeworfene Frage eine Antwort zu geben bzw. einen Versuch dazu zu unternehmen. Diese Frage – so immer noch Tyrrell – lautete: Sind die von der historisch-kritischen Forschung erbrachten Ergebnisse „hinsichtlich des Ursprungs der Heiligen Schrift, der Kirche und ihrer Einrichtungen und Dogmen“ – Ergebnisse, die der traditionellen katholischen Theologie, prononcierter ausgedrückt: dem Scholastizismus offensichtlich widersprechen, die aber mit Grund den Anspruch erheben, „wahr“ zu sein – „mit der Wahrheit des Katholizismus“ vereinbar oder unvereinbar? Nicht der „Modernismus“ – wenn man schon dieses Streben mit dem vom Papst autorisierten, der Sache freilich unangemessenen Begriff benennen wollte – hatte diese Frage hervorgebracht; die Frage war vorhanden, sie wurde von außen an die Kirche herangetragen; der „Modernismus“ war lediglich Reaktion auf sie, das heißt er stellte sich ihr, im Gegensatz zur „römischen“ Theologie, entschlossen, überzeugt sowohl von ihrem fundamentalen Ernst als auch von der Möglichkeit einer positiven Lösung. Was jedoch die historischen Wurzeln dieser Frage und dieser Bemühungen um eine Antwort auf sie betraf, so waren sie nach Tyrrells immerhin überraschendem Urteil nirgendwo anders zu suchen als in Deutschland. Nicht Frankreich, England, Italien, die „Kampffelder“ des „Modernismus“, sondern Deutschland „als das Vaterland der Geschichte“ („nicht als das Vaterland des Protestantismus“, wie Tyrrell mit allem Nachdruck betonte) war für einen vor Jahrzehnten bereits in Gang gekommenen Prozeß, dessen jetzt erreichte Stadium der Papst verurteilt, „Modernismus“ nannte, „in so weitem Maße . . . verantwortlich“; denn deutsche Gelehrte und Kritiker waren es in erster Linie gewesen, die durch ihre Forschungen auf exegetischem und dogmengeschichtlichem Gebiet diese an die Fundamente der Kirche (bzw. ihrer traditionellen Theologie) rührende Frage angestoßen hatten, und Deutschland war auch das Feld der ersten theologischen Auseinandersetzungen um sie gewesen. Der Name Döllingers stand dafür. Wenn nun, herausgefordert durch diese inzwischen immer schärfer sich stellende Frage und gedrängt von der Verpflichtung gegenüber der Wahrheit, katholische Gelehrte verschiedener Länder die Methode und die Forschungsergebnisse jener deutschen Gelehrten und Kritiker übernahmen und ihrerseits „auf dem Gebiet historisch-kritischer Forschung“ tätig wurden, im Dienst „ihrer eigenen Religion“, und wenn ebendarin wiederum die unmittelbare Ursache der „modernistischen“ Kontroverse lag, so bestätigte dies nur noch einmal den Befund: die den „Modernismus“ so intensiv beschäftigende Frage war Resultat einer in Deutschland aufgebrochenen historischen Reflexion. Deutschland bildete den „Mutterboden“ des „Modernismus“; nach Deutschland also müsse man blicken, nicht nach Rom (und in die Enzyklika „Pascendi“), wolle man „Modernismus“, seine Entstehung und sein Anliegen begreifen. Und die Synthese, deren Erarbeitung die „Modernisten“ ihre ganze Kraft widmeten, an deren Gelingen freilich auch die Legitimität des „Modernismus“ hing, intendierte im Grunde nichts anderes, als „romantisches Christentum und deutsche historische Wissenschaft“ miteinander zu versöhnen (Vorrede zur deutschen Übersetzung von „Through Scylla and Charybdis“). Daß dabei die einzelnen Werke von „Modernisten“, etwa Loisy „L'Évangile et l'Église“ oder seine eigene Schrift „Christianity at the Cross-Roads“, nicht einfach mit „Modernismus“ als solchem identifiziert werden durften, war für Tyrrell ebenso selbstverständlich wie das andere: daß nämlich die gesuchte Antwort trotz aller notwendigen historischen Vorarbeit auf der historischen Ebene nicht gegeben wer-

den konnte. Alle diese Werke waren lediglich je einzelne „Manifestationen“ solchen Suchens, je einzelne „Anläufe“ zu dieser Synthese, man könnte sagen: übereinstimmend zunächst nur in der einen, entscheidenden Voraussetzung, daß die Synthese möglich und notwendig sei. Unter diesem Blickwinkel verstand sich Tyrrell allerdings als „Modernist“, genauer: ließ er sich das Epitheton „Modernist“ gefallen; denn nur wer die Möglichkeit oder Notwendigkeit dieser Synthese leugnete, war in seinen Augen kein „Modernist“. Diese Sicht bestimmte endlich auch sein Urteil über die Verurteilungen Pius' X.

Diese Sicht des „Modernismus“ und seiner Genesis, das Verständnis von „Modernismus“ als einer durch die Konfrontation der Theologie mit den („gesicherten“) Ergebnissen historisch-kritischer Forschung bedingten Erscheinungsform „liberalen Katholizismus“, vermag des weiteren zu erklären, daß Tyrrell mit „Modernismus“ keinen Absolutheitsanspruch verband. „Modernismus“ war für ihn in der Hauptsache „eine Weise des Forschens, nicht eine Gesamtheit von Resultaten . . . eine Bewegung, ein Prozeß, eine Tendenz und nicht, wie der Scholastizismus, ein System“ („The Prospect of Modernism“, 1908); „Modernismus“ war mit einem Wort ein „Experiment“, nicht mehr, ein möglicher Weg zur Lösung eines Dilemmas, in das die Kirche (nicht ohne eigene Schuld) geraten war – dessen Existenz weder dem „Modernismus“ angelastet noch durch Verurteilung des „Modernismus“ aus der Welt geschafft werden konnte. Tyrrell war folglich auf den „Modernismus“, weil „Experiment“, auch nicht eingeschworen. Wiederholt gestand er zu, daß er „die modernistische Synthese“ jederzeit gegen eine bessere, tragfähigere – sofern eine solche in Vorschlag komme – einzutauschen bereit sei. „Modernismus“, so gesehen, fand seine Rechtfertigung einzig im Dienst des „Katholizismus“, im Bemühen, diesem aus dem entstandenen schwierigen Dilemma herauszuhelfen. „Katholizismus“ allein war also entscheidend: ihm und nur ihm wußte sich Tyrrell unwiderruflich verpflichtet.

Freilich, Tyrrells so pointierte Rede von „Katholizismus“ bezeichnete – wie oben bereits angedeutet – seine entschiedene Distanzierung von (einem Ausschließlichkeit beanspruchenden) „Ultramontanismus“. Diese Art von „Katholizismus“, deren theologisches Programm die Aussagen etwa des Syllabus Pius' IX. oder der antimodernistischen Dekrete Pius' X. artikulierten, gab er allerdings verloren. „Ultramontanismus“, und Tyrrell wartete hier mit einem ganzen Arsenal in seinen Augen exakt die gleiche „Sache“ umschreibender Termini auf: „Vaticanism“, „Medievalism“, „Jesuitism“, „Romanism“, „Integralism“, „Papalism“ – „Ultramontanismus“ definierte er als ein in sich abgeschlossenes „juristico-scholastic system“, getragen von „scholasticism and its correlative theory of church government“, beseelt von einer „medieval mentality“, die nichts mehr fürchte, als der prüfenden Kritik historischer Reflexion, „von Überlegungen, welche syllogistischer Behauptung trotzen“, unterworfen zu werden. „Die aprioristische Verachtung des Kontingenten, von Erfahrung, von Geschichte“ durch den Scholastizismus sei in dem „Hohn, der auf dem [Ersten] Vatikanischen Konzil der Geschichte ins Gesicht geschleudert und von Pius X. mit Emphase wiederholt worden“ sei, offen zutage getreten. In ihrer allzu evidenten Furcht, die Anwendung der historisch-kritischen Methode könnte „dem juristisch-scholastischen Kirchensystem gefährlich“ werden, sei die Enzyklika „Pascendi“ nur eine andere Manifestation des verständlichen Schreckens des „Ultramontanismus“ vor der historischen Wahrheit. In diesem päpstlichen Dokument hätten „Prinzipien und Tendenzen“ ihren vollsten, reinsten, klarsten Ausdruck gefunden, die zwar in der Kirche latent stets vorhanden gewesen seien, aber jetzt beanspruchten, die katholische Tradition zu repräsentieren, allein und ausschließlich „Katholizismus“ zu sein („The Prospects of Modernism“).

Aber dieser „Ultramontanismus“ in seinem „chronische[n] Konflikt . . . mit der historischen Wahrheit“ – ein Wort Franz Xaver Kraus' (in seinem zweiten „Spectator-Brief“, 1895), das präzis die Meinung Tyrrells traf –, in seiner permanenten Kampfansage an die moderne Welt und an gar alles, was dieser als Fortschritt galt, hatte nicht nur keine Chance zu überleben, sondern er drohte auch der Kirche irreparablen Schaden zuzufügen – so Tyrrells Urteil: Denn in seiner Ausweglosigkeit, in seiner nackten Furcht angesichts einer Welt, die sich von ihm weder länger mehr kontrollieren noch



unter seine „juristico-scholastic church-theory“ beugen lasse, habe er schließlich den Generalangriff auf alle Versöhnungsbestrebungen, die er pauschal als „Modernismus“ denunzierte, eröffnet und damit den Konflikt in die Kirche selbst hineingetragen. Zwei „Catholic mentalities“, zwei zutiefst sich unterscheidende Entfaltungen des einen Glaubens stünden sich nun mit solcher Schroffheit gegenüber, daß daraus für das weitere Schicksal der Kirche schlimmste Konsequenzen zu gewärtigen seien. Für wie gravierend Tyrrell diesen Konflikt hielt, geht aus einer bereits 1904 niedergeschriebenen brieflichen Äußerung (an J. Augustine Leger) hervor: Es bestehe weniger ein Konflikt „zwischen Katholizismus und Wissenschaft als zwischen Katholizismus und Christentum“, nämlich „zwischen den paganen und christlichen Elementen des Katholizismus“. Und „Ultramontanismus“ stelle sich für ihn dar als die institutionelle Verkörperung dieser gewiß ebenfalls von Anfang an in der Kirche vorhandenen, im Lauf der Geschichte und zumal in der jüngsten Entwicklung des Papsttums aber zur Dominanz gelangten „paganen Elemente“. „Ultramontanismus“ in der Form des „Vatikanismus“, wie dieser sich in den Pontifikaten von Pius IX. bis Pius X. herausgebildet habe, sei nicht mehr ein religiöser, sondern ein *politischer* „Katholizismus“ mit einem vom untergegangenen Kirchenstaat als einer weltlichen Monarchie abgeleiteten, gesetzlich verankerten Autoritätsbegriff, basierend auf Roms Zuversicht, durch Gesetzeszwang den Geist der Menschen beherrschen zu können (wobei Tyrrell den Vertretern und Verfechtern dieses „Systems“ nicht etwa einfach bösen Willen unterstellte; sie waren in seinen Augen eher Opfer ihrer „klerikalen Erziehung“, in ihrer Mentalität ihm allerdings so fremd wie „ein Fidschi-Insulaner“). Im Gegensatz zu diesem verrechtlichten Autoritätsbegriff sei der Kirche nur eine „*metaphorical jurisdiction*“ verliehen, „the ‚jurisdiction‘ of truth & reason, & the Gospel & good example: the ‚jurisdiction‘ of Christ over Pilate & Caiphas“ (Tyrrell an Miss Katherine Clutton, 21. Oktober 1907). (Heute wird freilich zuweilen viel theologischer Scharfsinn investiert in – zugegebenermaßen im Zuge einer durch das Zweite Vatikanum bewirkten theologischen „Öffnung“ überhaupt erst möglich gewordene – Versuche einer „entschärfenden“ Interpretation der dogmatischen Beschlüsse von 1870. Oder sollte man doch besser von Versuchen einer Uminterpretation sprechen, in Anbetracht der aus diesen dogmatischen Beschlüssen de facto gezogenen rechtlichen Konsequenzen, wie sie in den 1917 promulgierten und unverändert gültigen Codex Iuris Canonici eingegangen sind? Ein so ausgezeichnete Kenner der kirchlichen Verfassungs- und der Papstgeschichte wie Karl August Fink hält jedenfalls an dem Urteil fest, daß das Konzil von 1869/70 unter Beiseiteschiebung aller geschichtlichen Hemmungen „die Verabsolutierung *einer* Richtung“ vorgenommen „und einen angeblichen Schlußstrich“ gezogen habe. Demgegenüber konstatiert er: „Die Definition des Jurisdiktionsprimats und der ‚plenitudo administrationis‘ auf dem I. Vatikanischen Konzil ist geschichtlich gesehen, nämlich von der Tradition her, sehr einseitig, wenn nicht falsch. Die Mahnrufe der Historiker verhalten ungehört. Das ‚ex sese, non autem ex consensu ecclesiae‘ hat keine ausreichende Fundierung in der kirchlichen Vergangenheit.“ Und er fügt hinzu: „Daran können auch neuere Interpretationsversuche nichts ändern.“ K. A. Fink, Zur Geschichte der Kirchenverfassung, in: Concilium 6, 1970, 531–536, hier 534; vgl. dazu auch die ausführlichen Darlegungen in seinem wichtigen neuesten Werk: Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter, München 1981. Übrigens gewinnt man bei aufmerksamer Registrierung neuerer und neuester kurialer Maßregeln und der offensichtlich darin sich abzeichnenden Tendenzen eher den Eindruck, daß die rechtliche Umsetzung der 1870 „dogmatisierten“ Verabsolutierung *einer* Richtung – nämlich der papalistischen – keineswegs schon als abgeschlossen gilt.)

Aber wenn Tyrrell auch dem „Ultramontanismus“ – dem „Katholizismus“ Pius' X. – keine Chance gab (und wurde er hierin nicht spätestens durch das Zweite Vatikanum, soweit man sehen kann, wenigstens in gewisser Weise bestätigt?), so blieb es doch seine tiefste Überzeugung, daß innerhalb der römischen Kirche noch ein anderer, unvergänglicher „Katholizismus“ bewahrt worden sei. Er war freilich nicht eine „Theorie“, nicht ein monolithisches „theologisches System auf dem Papier“, sondern eine durch keine Theorie oder Theologie oder intellektuelle Formel ein für alle Mal fixierbare Wirklichkeit: eine „persönliche Religion“ („Christianity at the Cross-Roads“), gründend im ge-

lebten Glauben an die aus der apostolischen Mission erwachsene „geschichtliche katholische Gemeinschaft“ als „den lebendigen Organismus der Kirche“, der beide umfange, „Modernist and Medievalist“, in dem beide ein Recht hätten zu sein, wie immer auch ihrer beider „theoretische Analyse von Katholizismus“ sich unterscheidet („Medievalism“). Es bedarf gewiß keiner weiteren Erläuterung der im einzelnen sehr differenzierten ekklesiologischen Sicht Tyrrells, um das Gewicht der Tradition in ihr zu erkennen: das Gewicht der historischen Rolle der Kirche als Trägerin der christlichen Offenbarung, als Schule der Heiligkeit, und zwar durch alle Zuwüchse, Schwankungen, Verkehrungen, Irrtümer hindurch. Tyrrells „Modernismus“ – und er grenzte ihn von „dem seiner Gegner rechts oder links“ wie von „dem seiner kritiklosen Anhänger oder irreführten Bewunderer“ nachdrücklich ab – war bei aller Aufgeschlossenheit gegenüber kritischer Wissenschaft und Fortschritt weit mehr als diesen der Tradition zugewandt (vgl. seine Ausführungen in „Christianity at the Cross-Roads“), bedeutete nicht Ruf nach einer Kirche der Zukunft oder nach einer „modernisierten“ Kirche der Gegenwart, sondern Sich-Berufen auf einen zu den Ursprüngen des Christentums zurückreichenden geschichtlichen „Katholizismus“. Innerhalb der Kirche für ihn Zeugnis abzugeben und zu wirken für die „Wieder-Umkehrung“ der auf ihre Spitze gestellten hierarchischen Pyramide, „für die Wiederanerkennung des regale sacerdotium des christlichen Volkes als der Quelle aller Ordnung und Jurisdiktion“ (Tyrrell an Robert Dell, 16. Januar 1907), für eine „reformatio catholica“ somit, betrachtete er als seine Lebensaufgabe, als die unverzichtbare Aufgabe des „liberal-katholischer Tradition“ Verpflichteten, zuversichtlich, dadurch der römisch-katholischen Kirche, deren Autorität ihn, sich in ihrem Stolz verletzt fühlend, ausgestoßen hatte, einen nicht vergeblichen Dienst zu leisten. „Ich bin froh, daß es Sache Gottes ist, mich zu richten, und nicht die irgendeines seiner Diener“ – Worte, die Tyrrell einen Monat vor seinem Tod niederschrieb (Tyrrell an Miss Katherine Clutton, 17. Juni 1909).

Tyrrells Verständnis von „Modernismus“ war gekennzeichnet durch drei Aspekte: 1. Das Epitheton „Modernismus“ sei zufällig, von außen „aufgeklebt“ und sei eher geeignet, die wahre Natur des damit Gemeinten zu verdunkeln als zu erhellen; 2. die „Modernisten“ selbst begriffen sich als „liberale Katholiken“, zugehörig einer ganz bestimmten Tradition innerhalb der Kirche; 3. die „modernistische“ Krise sei folglich nichts anderes als ein Konflikt zweier innerkirchlicher Traditionen (oder Schulen, Parteien, Mentalitäten), Fortsetzung oder Ausweitung somit einer weiter zurückreichenden Kontroverse zwischen zwei gegensätzlichen Konzeptionen von „Katholizismus“. Natürlich stellt sich die im Hinblick auf die These des Verfassers ganz erhebliche Frage: Stand Tyrrell mit dieser seiner Auffassung allein, oder teilten sie unabhängig von ihm auch andere Zeitgenossen? Nun war der „liberale Katholizismus“ Englands im 19. Jahrhundert eine elitäre Bewegung gewesen, und die Hauptkontrahenten in den „liberal-katholischen“ Kontroversen der sechziger und siebziger Jahre waren längst dahingegangen, als letzter Lord Acton (1902). Einige wenige „Überlebende“, die allesamt auch auf Tyrrell aufmerksam wurden, kann der Verfasser aber immerhin noch namhaft machen (S. 59–76): Zunächst Kardinal Vaughan (1832–1903) selbst, den Nachfolger Kardinal Mannings auf der erzbischöflichen Kathedra von Westminster. In den Jahren um das Erste Vatikanum Herausgeber des Manning'schen Presseorgans „The Tablet“ und begeisterter Verfechter des „ultramontanen“ Standpunkts seines Herrn, war er in seinen letzten Lebensjahren erfüllt von dem verzweifelten Bemühen, eine neu aufkommende Bewegung von „böartigen Katholiken“, in welcher er nur ein Wiederaufleben des ihm verhassten „liberalen Katholizismus“ der vergangenen siebziger Jahre erblicken konnte, unter seine Kontrolle zu bringen. Zu den gefährlichsten Vertretern dieser „liberal-katholischen Clique“, die in seinen Augen eine Keimzelle von „schisms and heresies“ war und wie ehemals eine Bedrohung für die katholische Kirche Englands darstellte, rechnete er Tyrrell. Unter anderem verweigerte er, um Tyrrells Einfluß zu brechen, 1902 dessen Schrift „Oil and Wine“ die kirchliche Druckerlaubnis und zeigte sie in Rom an. In dem Kardinal Vaughan aber Tyrrell in die englische „liberal-katholische Tradition“ einreichte oder doch mit ihr in Verbindung brachte (und entsprechend gegen ihn einschritt), bestätigte er auch, wiewohl aus „ultramontanem“ Blickwinkel, dessen Selbstverständ-

nis. Es wurde indes zugleich und nunmehr aus entgegengesetztem Blickwinkel bestätigt von Henry Ignatius Dudley Ryder (1837–1907), dem unmittelbaren Nachfolger Newmans als Superior des Oratoriums in Birmingham und schärfsten literarischen Verteidiger des „liberal-katholischen“ Standpunkts gegenüber der Position William George Wards (1812–1882) in der Unfehlbarkeitsfrage im Vorfeld des Ersten Vatikanums. Als einziger der Teilnehmer an jenen Kontroversen lebte er lange genug, um nicht nur die „nachvaticanische“ Entwicklung, sondern auch die Anfänge der antimodernistischen Kampagnen Pius' X. bis zur Publikation der Enzyklika „Pascendi“ verfolgen zu können (vielleicht besser: verfolgen zu müssen). Auch er sah Vergangenheit, Gegenwart und sich ankündigende Zukunft in einer Perspektive, was ihn schon 1902 für Tyrrell Schlimmstes befürchten ließ. Damals sagte Ryder ihm voraus, daß er „gegen Rom soviel Chance“ habe „wie ein Schmetterling zwischen dem oberen und dem unteren Mühlstein; daß die alte, alte Geschichte wiederholt würde“ (Tyrrell bei Ryders Tod an dessen Nichte Miss Katherine Clutton, 10. Oktober 1907).

„The old old story . . .“ – was diese im Moment einigermaßen rätselhaft anmutenden Worte meinten, finde seinen Kommentar – so der Verfasser – im Leben und Denken eines dritten „Überlebenden“: Edmund Bishop (1846–1917). Er war Laie, hatte 1867, im Alter von 21 Jahren, den Schritt von der anglikanischen zur römisch-katholischen Kirche getan und trat – als Privatgelehrter – vor allem durch bedeutende liturgiehistorische Forschungen hervor. Ein Freund des Mönchtums, zumal des Benediktinerordens, und in seinem Charakter von benediktinischer „discretio“ tief geprägt, hielt er sich aus den innerkirchlichen Kontroversen seiner Zeit mit Bedacht heraus. Aber wenn ihn der Freiherr von Hügel nicht nur als „einen großen Gelehrten“ bezeichnete, sondern überdies betont auch als „einen von Lord Actons Schülern“, so deutet das bereits darauf hin, daß Bishop, obwohl kein Mann literarischer Fehde oder gar lauten Protests, in jenen Auseinandersetzungen durchaus Position bezog. Und in der Tat kann der Verfasser diesen stillen, weisen Gelehrten als das vielleicht markanteste Beispiel eines – bislang so gut wie unentdeckt gebliebenen – „Modernisten“ im Sinne Tyrrells vorstellen. Der allerdings merkwürdige Umstand, daß Bishops Konversion im Schatten des päpstlichen Verbots künftiger Gelehrtenversammlungen (1863), der Enzyklika „Quanta cura“ und des Syllabus (1864), der Unterdrückung von Lord Actons „Home and Foreign Review“ (1864), der beginnenden vorkonziliaren Kontroversen gestanden hatte, darf nicht über die von Anfang an vorhandene kritische Distanz dieses ebenso hochgebildeten wie frommen Mannes gegenüber einem institutionalisierten Katholizismus, wie er im „römischen System“ Gestalt gewonnen hatte und zu gewinnen im Begriffe war, hinwegtäuschen.

Bishop war nicht zuletzt durch die Bekanntschaft mit Lord Acton zur katholischen Kirche gestoßen. Von Lord Acton, der seine historisch-wissenschaftliche Schulung in Deutschland unter Döllinger empfangen und Geist und Methode der deutschen Geschichtswissenschaft in den englischen Katholizismus einzuführen gesucht hatte, war Bishop auch zum Studium der Geschichte und zu eigener historischer Forschung inspiriert worden. Über Lord Acton und dessen Mitarbeiter in „The Rambler“ und „The Home and Foreign Review“ wußte er sich aufs engste der deutschen historischen Schule verbunden, insbesondere der kirchenhistorischen Forschung, wie sie durch Döllinger, Karl Joseph Hefele, durch Franz Heinrich Reuschs „Theologisches Literaturblatt“ u. a. repräsentiert wurde: durch Gelehrte, in denen Bishop die Fortsetzer einer von Jean Mabillon und den Maurinern, von Daniel Papebroch und den Bollandisten, von Richard Simon u. a. begründeten Tradition (streng an den Quellen orientierter) historisch-kritischer Forschung im Dienst von Theologie und Kirche verehrte. Von daher hatte er auch das Schicksal Döllingers und der „Deutschen Theologie“, mehr noch das Schicksal Lord Actons und der ihn umgebenden katholischen Laien in den Jahren vor und nach dem Konzil, als in der Kirche „the historical spirit“ systematisch ausgelöscht wurde, als eine tiefgreifende „Lektion“ für sich persönlich erfahren. Und noch 1912 beschrieb er sich (in einem Brief an Friedrich von Hügel, 31. Mai 1912) als einen, „who had learned the lesson those years 1863–1871 had to teach, and into whose soul *that* lesson had entered for once, 'for good' and for all the rest of his life“. Dabei sah er den entscheidenden Ein-

schnitt nicht erst durch die vatikanischen Dekrete markiert, sondern längst vorher durch das Breve „Tuas libenter“ vom 21. Dezember 1863, durch Pius' IX. „Munich Brief“. Dieser war die formelle Antwort „Roms“ auf Döllingers bekannte programmatische Rede vor der Münchner Gelehrtenversammlung gewesen, und seine Hauptaussagen hatten in den Syllabus des darauffolgenden Jahres Eingang gefunden. Unter dem Eindruck des päpstlichen Breves hatte Lord Acton das Erscheinen von „The Home and Foreign Review“ eingestellt, in der Erkenntnis, daß die päpstliche Verlautbarung jegliches akademische Wirken außerhalb der scholastischen Tradition gebrandmarkt habe und somit das Journal nicht mehr den Anspruch, der Kirche zu dienen, erheben könne – in der Erkenntnis, daß seine gelehrte Arbeit bei der „kirchlichen Autorität“ nicht allein unerwünscht sei, vielmehr von ihr als den Interessen „der Kirche“ widerstrebend, ja feindlich erachtet werde. Das Breve „Tuas libenter“, nach Bishop die „Magna Charta“ des „Romanismus“, hatte die „Klerikalisierung“ der Kirche vollends besiegelt: hatte zum einen der scholastischen Tradition (in ihrer neuscholastischen „Verringerung“) auf Kosten aller anderen innerkirchlichen Traditionen autoritativ den absoluten Vorrang zugesprochen, zum andern Studium und Forschung als solche endgültig „klerikalisiert“ und der unmittelbaren „Polizeikontrolle“ Roms unterworfen. Diese „Polizeikontrolle“, im späten 19. Jahrhundert rigoros durchgeführt, kulminierte am Beginn des 20. Jahrhunderts – so Bishop – in Pius' X. Kriegserklärung an den „Modernismus“.

Bishop hatte seine Hinwendung zur katholischen Kirche vollzogen in der klaren Erkenntnis, daß der Kampf für den Laien in dieser Kirche bereits verloren war (Bishop an Friedrich von Hügel, 31. Mai 1912), daß wissenschaftlich-historische Arbeit, wie er sie – als Laie – erstrebte, in dieser Kirche von vornherein Argwohn wecken und ihn, weil solche Arbeit die von der Neuscholastik dem Denken, Fragen und Forschen gesteckten Grenzen überschritt, unausweichlich in Konflikte stürzen würde. Trotzdem war Bishop den Weg in diese „klerikalisierte“ Kirche gegangen; denn „Katholizismus“ als *Religion*, als „eine große *Religion*“ hatte ihn angezogen: „Katholizismus“ war die *einzig*e Religion, zu der er sich bekennen, der er sich im Innersten verpflichtet fühlen konnte. Aber „Katholizismus“ war in seinen Augen nicht zu verwechseln mit dem „von den Theologen sorgsam ausgedachten großen intellektuellen System“. Seine historische Kenntnis verwehrte ihm, „die Kirche“ einfach mit „Rom“ zu identifizieren. „The modern ‚R. C. Church‘“, die sich selbst konstituiert habe, „the *Pian régime*“, „the principles of Rome“ (Bishop an Friedrich von Hügel, 28. Juni 1908; 2. Februar 1913): dies alles verursachte ihm nur Bitterkeit, und bitter wurden seine Worte, wenn er – selten genug – auf die „Kirche von Rom“, ihre Theologie, ihre Theologen und „apologists“ zu sprechen kam. „They are desperadoes – several of them truculent desperadoes, and always have been since I knew of them“ (Bishop an Albert Ehrhard, 30. April 1903) – so lautete sein Urteil über die letzteren. Wenn er sich dennoch unter die „römische Obedienz“ begeben hatte und – dies muß sogleich hinzugefügt werden – unbeirrt unter ihr ausharrte, so aus der Überzeugung, daß in der römisch-katholischen Kirche auch und vor allem jene andere „Kirche“ ihre Heimat habe, die er suchte, die „Katholizismus“ meine: „das christliche Volk selber“, die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden und mit ihm mystisch Verbunden. Dieser Kirche galt seine ganze Hingabe, weichte er sein Leben. Und um ihr zu dienen, nahm er als kritisch forschender Historiker – eben als Schüler Lord Actons – das Schicksal auf sich, den zwischen Theologie und Historie, zwischen (zur Herrschaft gelangter) „theologischer“ und historischer Methode aufgebrochenen, unüberbrückbar scheinenden Zwiespalt in seinem Leben auszutragen, mit samt der ganzen persönlichen Vereinsamung, die in diesem Schicksal auch beschlossen lag. Niemals habe er seine Konversion zum Katholizismus betrachtet „als eine Lösung intellektueller Schwierigkeiten“, äußerte er sich einmal; und je älter, je wissender er werde, desto mehr verdeutliche sich ihm dies. Darin aber liege, was er „das Wagnis des Glaubens“ nenne, über welches gar mancher allzu laut rede, ohne je dessen wahre Natur erfahren zu haben. Jedoch, wie Bishop seine Konversion nie bereute, so wurde ihm auch sein (von ihm als schwere Bürde empfundenenes) Schicksal, als Laie und Gelehrter in der Kirche ein „Nichts“, entmündigt, „hilflos“ zu sein, nie Anlaß zur Resignation. Im Gegenteil, die von ihm beim Klerus beobachtete „Einseitigkeit“ und „Beschränktheit“

klerikaler Erziehung und Bildung, die nur eine andere bewußt intendierte Folge jener von „oben“ gelenkten Entwicklung war, bewog, ja drängte ihn, soweit sein persönlicher Einfluß reichte, diesem Zustand – der den Priester zum bloßen „Kirchenfunktionär“ erniedrigte – mit dem ihm eigenen Taktgefühl entgegenzuwirken (vgl. Bishop an Friedrich von Hügel, 27. Januar 1913).

Bishop war „liberaler Katholik“, als solcher – neben der Lady Blennerhassett – einer der letzten aus jener Generation der sechziger und siebziger Jahre, die die „modernistische Krise“ zur Gänze noch erlebten. An der obenerwähnten geistigen „Ahnenreihe“, der er sich zuordnete, ist unschwer abzulesen, welcher katholischen Tradition er verbunden war: einer Tradition historisch orientierten Studiums, historisch fundierter Gelehrsamkeit – einer Tradition, die das Recht der historischen Wahrheit in der Kirche zu verteidigen sich zur Aufgabe gemacht hatte. Wenn er von ihr als einer „liberal-katholischen Tradition“ sprach, vergaß er für gewöhnlich nicht, sie ausdrücklich und zur Unterscheidung von einem „liberalen Katholizismus“ politischer Ausrichtung als „scientific“ oder „academic“ zu qualifizieren. Der Wesensart dieses lebenslang die Abgeschlossenheit bevorzugenden, in seine Bücher vertieften Gelehrten hätte es gewiß widersprochen, sich in der „modernistischen“ Kontroverse zu exponieren. Aber wiederum darf diese (bei ihm in den siebziger Jahren schon zu konstatierende) Zurückhaltung nicht zu dem Fehlurteil verleiten, als hätte er außerhalb des Geschehens gestanden. Bishop war ein viel zu scharfsichtiger und erfahrener Beobachter, um nicht von Anfang an die „modernistischen“ Bestrebungen sehr genau zu registrieren – und vorauszusehen, daß „Modernismus“ als „Bewegung“ so wenig Chance haben würde wie der „liberale Katholizismus“ vier Jahrzehnte zuvor. Die Katastrophe, wie sie über die „Modernisten“ hereinbrach, überraschte ihn nicht. Die sich in jener „Bewegung“ engagiert hätten in der Hoffnung, „Rom“ reformieren zu können, hätten nicht gebührend abgeschätzt, *was* „Rom“ sei; „Rome“ is *irreformable* – schrieb er an Friedrich von Hügel (27. Januar 1913). Doch das Scheitern des „Modernismus“ als einer „Bewegung“ bedeutete für Bishop keineswegs zugleich auch den Tod der „Mentalität“, des „Geistes“, der „Tradition“, die „Modernismus“ repräsentierte. In der vom „Modernismus“ repräsentierten „Tradition“ erkannte er vielmehr seine eigene, und es gab für ihn keinen Zweifel, daß sie als integrierender Bestandteil des „Katholizismus“ in zahllosen Katholiken weiterlebte, trotzend allen Widerständen der „dominant party in our Church“, die seit dem „Munich Brief“ von 1863 diese „Tradition“ mit immer neuen „ismen“ belege und zum Feind des Augenblicks erkläre, um in der Kirche den Weg frei zu räumen für die Aufrichtung eines durch die Prinzipien des „Munich Briefs“ grundgelegten „Systems“ (Bishop an Friedrich von Hügel, 2. Februar 1913). Alle diese von der „dominant party“ inszenierten Attacken vermochten Bishop im übrigen nicht in der Zuversicht zu beirren, daß sich die Gültigkeit, das „Recht“ der in sovielen „ismen“ geschmähten und verfolgten Tradition (deren verschiedene Spielarten Bishop freilich nicht verkannte) schließlich doch erweisen würde, ja daß ihre „Grundideen“ einst auch von den Regierenden in der Kirche adaptiert würden und werden müßten (Bishop an Albert Ehrhard, 30. April 1903). Was aber die „Modernisten“ im besonderen betraf, so beeindruckten sie Bishop zumal durch ihre pastoralen Motive: daß sie, von der Glaubensnot der Vielen (und in dieser ihrer Not von der „Kirche“ im Stich Gelassenen) angeführt, in christlicher, mitbrüderlicher Verantwortung mutig nach Wegen suchten, um den Gefährdeten zu helfen. Derselbe Wunsch, anderen Hilfen zu geben, beizutragen zur Beförderung der „Wahrheit“, beseelte auch ihnen; er war Leitmotiv seiner ganzen gelehrten Lebensarbeit als katholischer Laie (Bishop an Friedrich von Hügel, 2. Februar 1913). Nichts könnte eindeutiger dartun, wie sehr dieser alte „liberale Katholik“ sein ureigenstes Anliegen von den „Modernisten“ (wenn auch in gewiß anderer Weise) aufgegriffen sah – und für wie irrelevant er angesichts der gemeinsamen „Sache“ das den „Modernisten“ angehängte Epitheton hielt –, als Bishops pointiertes Selbstbekenntnis: Längst bevor man „Modernismus“ entdeckt habe, sei er bereits „ein unverbesserlicher Modernist“ gewesen – „I am a modernist of before modernism“ (Bishop an Friedrich von Hügel, 28. Juni 1908). Und noch einmal hob Bishop seine „Übereinstimmung“ hervor, nachdem er – mit tiefer Gemütsbewegung – Tyrrells „Autobiographie and Life“ (1912) ge-

lesen hatte. Nicht nur hätten sich – so mußte er feststellen – Tyrrells innerkirchliche Erfahrungen in mannigfacher Hinsicht aufs engste berührt mit den Erfahrungen Lord Actons, wie sie in dessen veröffentlichten Briefen zutage träten, obwohl sich doch beide auf Grund ihrer Herkunft, ihres Schicksals und Lebens, ihrer Ideen und nicht zuletzt auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu zwei verschiedenen Generationen so unähnlich gewesen seien, sondern auch er selber fühle sich in Herz und Sinn mit Tyrrell eins (Bishop an Friedrich von Hügel, 27. Januar 1913; 31. Mai 1912). Die durch die Lektüre ausgelöste Erregung schlug sich nieder in einer Fülle von Randnotizen in Bishops (erhaltenem) Handexemplar. Allerdings behielt Bishop seine Gedanken über „ecclesiastical affairs“, über „Rome“, in der Regel für sich; nur vertrautesten Gesinnungsfreunden wie Friedrich von Hügel und Albert Ehrhard gewährte er zuweilen Einblick in sie. Und als er sich ein einziges Mal doch entschloß, sein Schweigen zu brechen, in seinem im Oktober 1900 niedergeschriebenen Essay „History or Apologetics“, achtete er streng darauf, daß seine Ausführungen nicht in unrechte Hände gerieten. Er limitierte den Druck auf 50 Exemplare. Diesen höchst instruktiven Essay macht der Verfasser im Anhang seiner Arbeit (S. 372–385) erstmals zugänglich.

Ebendieser Umstand, daß wie Bishop auch andere erfahrene, wissende „Zeugen“ in jener stickigen Atmosphäre gegenseitigen Mißtrauens das offene Wort scheuten und in ihren Publikationen lieber auf ungefährlichere Gebiete auswichen, erschwert den historischen Befund so sehr. (Übrigens scheint beispielsweise einem so unverdächtig gebliebenen Forscher wie dem gelehrten Jesuiten und nachmaligen Kurienkardinal Franz Ehrle, der sich zumindest nach außen stets absolut „system-konform“ verhielt, der Gedanke an ein solches „Ausweichen“ gleichfalls nicht fremd gewesen zu sein.) Immerhin kann der Verfasser in Charlotte Lady Blennerhassett (1843–1917), einer Schriftstellerin mit bemerkenswerter Begabung zu kritischer Analyse, noch eine weitere, von ihrer ganzen geistig-religiösen Grundausrichtung her „liberal-katholischem“ Denken verpflichtete Persönlichkeit anführen (Exkurs S. 76–82), die Bishops Sicht des „Modernismus“ aus eigenem leidvollem Erleben teilte. Auch für sie, die mit Döllinger, Lord Acton, Bischof Dupanloup, Franz Xaver Kraus in regem Gedankenaustausch gestanden hatte, wiederholte sich in der lehramtlichen Verurteilung des „Modernismus“ und im Schicksal der von dieser Verurteilung Betroffenen nur „die alte, alte Geschichte.“ Mit Bishop, dem fast Gleichaltrigen, teilte sie aber zugleich die Überzeugung, daß Lord Acton im Recht gewesen sei und die Kirche der Zukunft „on his lines“ werde fortschreiten müssen (Lady Blennerhassett an Wilfrid Ward, 4. März 1912).

In der Tat findet des Verfassers These von der „vertikalen Dimension“ des „Modernismus“ ihr vielleicht stärkstes Argument in der Person Edmund Bishops, der als „liberaler Katholik“ und unmittelbarer Zeuge der englischen „liberal-katholischen“ Kontroversen der sechziger und siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts unter dem Eindruck der „modernistischen“ Kontroverse des beginnenden 20. Jahrhunderts sich pointiert einen „Modernisten“ schon vor dem (bzw. vor „Entdeckung“ des) „Modernismus“ nannte. Zwischen dem „liberalen Katholizismus“, der seinerseits in bestimmten historischen Voraussetzungen wurzelte, sein Selbstverständnis auf eine bestimmte Tradition des Denkens innerhalb der römisch-katholischen Kirche gründete, und dem „Modernismus“ bestanden durchaus enge Zusammenhänge, gab es eine gewisse Kontinuität. Auf ihrem Hintergrund aber erscheint die „modernistische“ Kontroverse als ein Kapitel einer weiter zurückreichenden Geschichte, eines länger schon schwelenden, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts offen ausgebrochenen Konflikts zwischen zwei innerkirchlichen Richtungen („Mentalitäten“, „Schulen“ oder eben „Katholizismen“): „Liberaler Katholizismus“, „Reformkatholizismus“, „Modernismus“ – drei die eine Seite des Konflikts beschreibende, die „Sache“ freilich nur unzureichend definierende und zumindest bis zu einem gewissen Grad gegeneinander austauschbare „ismen“, mit denen wiederum drei die andere Seite des Konflikts beschreibende „ismen“ – „Ultramontanismus“, „Romanismus“, „Integralismus“ – korrespondieren.

Nun hatte natürlich der „Modernismus“ außer seiner „vertikalen“ auch eine „horizontale Dimension“, mit anderen Worten: George Tyrrell, „Modernist“ nach dem Urteil seiner Gegner wie nach eigenem Urteil, hatte nicht nur geistige „Vorläufer“, son-

dern auch zeitgenössische Gesinnungsfreunde und „Mitstreiter“. Glaubt man den Angaben der einschlägigen Lexika, so war ihre Zahl allerdings sehr klein. Das „Lexikon für Theologie und Kirche“ beispielsweise zählt unter dem Stichwort „Modernismus“ (VII, 513–516) lediglich neun mit dieser Geistesrichtung in Verbindung gebrachte Namen; drei von ihnen seien zu Unrecht des „Modernismus“ verdächtigt worden (Maurice Blondel, Marie-Joseph Lagrange, Friedrich von Hügel), so daß sich die Zahl der wirklichen „Modernisten“ auf ganze sechs reduziere: auf den Engländer George Tyrrell, die vier Franzosen Lucien Laberthonnière, Édouard Le Roy, Alfred Loisy, Joseph Turmel und den Italiener Ernesto Buonaiuti. Demnach würde die Geschichte des „Modernismus“ den Rahmen der Biographie einiger weniger katholischer Gelehrter kaum sprengen. Ganz von selbst wirft der lexikalische Befund eine Reihe von Fragen auf. Zum einen: Sollte wirklich eine so verschwindende Zahl von theologischen „Abweichlern“ eine so tiefgreifende innerkirchliche Kontroverse, wie es de facto die „modernistische“ Kontroverse war, mitsamt den bekannten weitreichenden Abwehrmaßnahmen Roms ausgelöst haben? Zum andern: Wie stimmt die Behauptung, Deutschland sei vom „Modernismus“ unberührt geblieben, zusammen mit der Existenz eines während des ganzen Pontifikats Pius' X. wöchentlich erscheinenden Blattes, das immerhin in den Jahren 1909–1914 den provozierenden Titel „Das Neue Jahrhundert. Organ der deutschen Modernisten“ führte? Und drittens: Wie ist es zu erklären, daß sich der Münchener Dogmenhistoriker Joseph Schnitzer sowie der Braunsberger Kirchenhistoriker und Kanonist Hugo Koch (die beide eines eigenen Artikels im genannten Lexikon nicht für würdig befunden worden sind) expressis verbis als „Modernisten“ bezeichnen? Oder weist „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ die richtige Spur, wenn hier (V, 1468) Schnitzer als „ein energischer Vertreter des deutschen Reformkatholizismus“ vorgestellt wird?

Indes, lehrt nicht das Beispiel Edmund Bishops, daß ein Sich-Klammern an den – um es nochmals zu betonen: in polemischer Absicht von außen aufgeprägten – Begriff „Modernismus“ weit eher geeignet ist, das Problem „Modernismus“ zu verdunkeln denn zu erhellen? Wie Bishop, der „liberale“ Katholik, obwohl der „modernistischen“ Kontroverse (oder dem „Modernismus“ als Bewegung) fernstehend, obwohl nicht gemäßregelt, sich dennoch als „Modernisten“ erkannte, weil er seine Konzeption von „Katholizismus“ bei Leuten, die „Modernisten“ genannt wurden oder diese Bezeichnung auf sich anwandten, wiederfand, so ist davon auszugehen, daß auch anderwärts unter den verschiedensten Bezeichnungen (oder „Chiffren“) tatsächlich „Modernisten“ verborgen waren – „Modernisten“ nicht im Sinne der monströsen Konstruktion der Enzyklika „Pascendi“, aber doch im Sinne Tyrrells oder Bishops. Freilich stößt der Verfasser eben hier auf einen Kernpunkt der ganzen Problematik (S. 83–108). Bekanntlich zog die Enzyklika „Pascendi“, in welcher eine bestimmte Weise theologischen Denkens und Forschen erstmals als „Modernismus“ angesprochen und formell verurteilt wurde, durch deren Publikation somit eine gewiß bereits länger vorhandene theologische Kontroverse erst zur „modernistischen“ Kontroverse gestempelt wurde, das „Material“ für ihre (ziemlich erkünstelte) Synthese dessen, was sie als „Modernismus“ verwarf, vorzüglich aus den Werken jener sechs im „Lexikon für Theologie und Kirche“ als wirkliche „Modernisten“ vorgestellten Männer. Alle sechs wurden streng gemäßregelt, vier von ihnen wurden exkommuniziert. Die Rezeption des (erst kurz zuvor in die theologischen Auseinandersetzungen eingedrungenen) Begriffs „Modernismus“ durch die Enzyklika zur Klassifizierung einer seit langem beobachteten „verwerflichen“ theologischen Richtung artikulierte also in gewissem Sinn den Abschluß eines römischen „Erkenntnisprozesses“. Gerade deshalb wäre es aber allzu voreilig, daraus zu folgern, die „modernistische“ Kontroverse habe sich im wesentlichen auf die genannten sechs Betroffenen (und einige Verdächtige) beschränkt und sei mit deren „Eliminierung“ aus der Welt geschafft worden. Wie schon erwähnt, erfuhr beispielsweise Tyrrell erst durch die Enzyklika und seine Verurteilung – das heißt im Jahre 1907 –, daß er „Modernist“ sei, obwohl doch seine jetzt als „modernistisch“ gebrandmarkte theologische Sicht bereits 1901 offen zutage gelegen hatte und er seither von den kirchlichen Autoritäten mannigfach gemäßregelt worden war, ohne daß diese ihn während der

ganzen Zeitspanne je des „Modernismus“ geziehen hatten. Angenommen, Tyrrell wäre 1905 und nicht erst 1909 gestorben und aus diesem Grund nicht mehr in die eigentliche „modernistische“ Kontroverse verwickelt worden, würde er etwa dann kein „Modernist“ gewesen sein? Zwei andere profilierte Theologen starben tatsächlich vor dem Erscheinen der Enzyklika „Pascendi“: Franz Xaver Kraus und Herman Schell (der eine 1901, der andere 1906). Beide waren in ihren letzten Lebensjahren heftigsten Angriffen ausgesetzt, Schells Hauptwerke wurden indiziert (ganz zu schweigen von der Art, wie man über ihn herfiel und nach seinem plötzlichen Tod auch die Erinnerung an ihn auszulöschen suchte!). Nun besteht kein Zweifel, daß auch sie, unbeschadet der Verschiedenheit ihrer Ausgangspunkte, einer Sicht des römischen Katholizismus (einer theologischen Tradition) angehangen hatten, die, was ihre Prinzipien betraf, deutliche Parallelen aufwies zur „liberalen“ Sicht (Tradition) Tyrrells und Bishops und jedenfalls der von „Rom“ als „allein gültig“, „allein wahrhaft katholisch“ deklarierten Sicht (Tradition) zuwiderlief. Herkömmlich werden Kraus und Schell dem „Reformkatholizismus“ zugeordnet, und dieser wiederum wird in der Regel als eine vom „Modernismus“ unabhängige (spezifisch deutsche) Bewegung gekennzeichnet. Doch stimmen nicht ihre theologische Geisteshaltung, ihr Verständnis von Theologie, theologischer Forschung, Kirche sowie ihr daraus entspringendes Engagement mit Haltung, Verständnis und Engagement Tyrrells (und Bishops) im Grunde überein, standen sie nicht auf den „Schultern“ derselben geistigen Ahnen, wurden sie nicht von denselben Gegnern mit denselben Mitteln, wenn auch vielleicht mit etwas anders „getönten“ Argumenten, verfolgt wie Tyrrell (nur daß dieser als Ordensmann dem Zugriff der kirchlichen Autoritäten weit wehrloser ausgeliefert war als dank ihrer privilegierten universitären Position Kraus und Schell)? Und galt nicht ähnliches von anderen dem „Reformkatholizismus“ zugezählten Theologen wie Albert Ehrhard und Sebastian Merkle?

Daß auch „Rom“ selbst den „Modernismus“ keineswegs nur als die irrierte Idee einer kleinen widerspenstigen Gruppe oder von ein paar Einzelgängern betrachtete, gegen die man nach der Devise: „Wehret den Anfängen!“ einschreiten müsse, ergibt eine sorgfältige Analyse der Enzyklika „Pascendi“ – wie sie der Verfasser durchführt – und der ihr folgenden disziplinarischen Maßnahmen. Die Enzyklika prangerte den „Modernismus“ als eine in letzter Zeit gefährlich sich ausbreitenden Seuche an, deren Gift viele katholische Laien und Kleriker infiziert habe. Mit dem Schlag gegen die notorischen (oder vielleicht präziser: gegen einige entdeckte) „Hauptträdelsführer“ – deren Namen in der Enzyklika natürlich nicht erschienen – glaubte man zwar, um im „Bild“ zu bleiben, die Eiterbeule aufgestochen, aber noch lange nicht den Eiterherd als solchen beseitigt zu haben. Dessen Ausmerzung sollte vielmehr durch Anwendung der „Heilmittel“ erreicht werden, die die Enzyklika in ihrem „praktischen“ Teil in Aussicht nahm – Sebastian Merkle sprach in seinem alsbald indizierten Aufsatz „Vergangenheit und Gegenwart der katholisch-theologischen Fakultäten (1912/13) vom „polizeilichen Teil der Enzyklika“. Als Mittel zur Ausmerzung sollte des weiteren dienen der 1910 durch das *Motu proprio* „Sacrorum antistitum“ dem gesamten Klerus auferlegte sogenannte Antimodernisten-Edikt. Zwangenermaßen erließ man diesen „Offenbarungseid“ schließlich den an deutschen Hochschulen und Universitäten lehrenden Theologieprofessoren. Nichtsdestoweniger legt die drei Jahre nach „Pascendi“ zusätzlich verordnete Maßnahme den Schluß nahe, daß „Rom“ zu diesem Zeitpunkt den „Modernismus“ noch nicht für überwunden hielt. In seiner „konzentrierten“ Form – wie ihn der „systematische“ Teil der Enzyklika gezeichnet hatte – mag man ihn ja für ausgerottet gehalten haben; einen „Semi-Modernismus“ glaubte man aber allenthalben noch zu wittern, und es ist nicht ausgemacht, ob man unter diesem in Anbetracht der in der Enzyklika dem „Modernismus“ als „System“ nachgesagten „Konsequenz“ und den „Modernisten“ zugetrauten Verstellungskunst nicht doch nach wie vor den ganzen „Modernismus“ vermutete. Denn das eigentliche Problem besteht nicht in erster Linie darin, wer alles sich im Spiegel der Enzyklika „Pascendi“ (und nachfolgender päpstlicher Verlautbarung) als „Modernisten“ erkannte oder nicht erkannte bzw. wen man „in ihrer oft schwer zu deutenden Allgemeinheit und ihren nicht weniger umstrittenen Einzelheiten“ (Sebastian Merkle, ebd.) präzise als solchen (im nachhinein) zu erkennen vermag, sondern darin, wen alles die für die Enzyklika Verantwortlichen meinten



bzw. wie weit sie den Rahmen steckten, innerhalb welchem sich ihrem Ureil nach „modernistisches“ Denken bewegte.

Da wird in der Enzyklika – die übrigens ausdrücklich und mit Bezug auf eine Lehräußerung Pius' IX. von „Vorläufern“ der „Modernisten“ spricht (man kann unschwer erraten, auf wen hier vor allem angespielt ist) – „Neuerungssucht“ zum Charakteristikum der „Modernisten“ erklärt, und zwar unweigerlich in Irrtum führende „Neuerungssucht“, die ihre moralische Ursache in „Neugierde“ (*curiositas*) und „Stolz“ (*superbia*), ihre intellektuelle Ursache aber in „Unwissenheit“ (*ignorantia*) habe: in der Unkenntnis des *einen* Notwendigen – der (vor allem Irrweg und Irrtum bewahrenden) scholastischen Philosophie und ihre Methode (wie sie zur nämlichen Zeit in den römischen Studienanstalten exerziert wurde). Diese auf „Unwissenheit“ beruhende „Neuerungssucht“ – die stets „mit dem Haß gegen die scholastische Methode“ einhergehe – habe die „Modernisten“ dazu verleitet, die Autorität und Tradition der Väter wie das kirchliche Lehramt in Frage zu stellen, eine Erneuerung der Theologie auf der Grundlage „der modernen Philosophie“ und der „Geschichte der Dogmen“, eine Reform der Geschichte „nach deren Methode und nach modernen Regeln“ usw. anzustreben und endlich sich „zu Reformatoren der Kirche“ aufzuwerfen. Das Grundübel liegt nach Auskunft der Enzyklika in „der falschen Philosophie“: sie hat alles verdorben, sie steckt auch hinter der historischen Kritik. „Voran geht der Philosoph; ihm folgt der Historiker; dann kommt der Reihe nach die innere Kritik und die Textkritik.“ Deshalb gibt es auch – lehrt die Enzyklika – „kein sichereres Anzeichen“ dafür, daß jemand anfangs, zu „modernistischen“ Lehren sich hinzuneigen, als sein Abweichen von der scholastischen Methode. Worin Lehre oder Streben der „Modernisten“ im einzelnen bestehe, erläutert die Enzyklika anhand vielfältiger Beispiele – u.a. auch darin, daß sie „in *historica re, vel archaeologica, vel biblica nova student*“. (Was unter „*nova studere*“ genau zu verstehen sei, darüber schweigt sich das Dokument allerdings aus. Das von Leo XIII. der wissenschaftlichen Benützung zugänglich gemachte Vatikanische Archiv wurde jedenfalls nicht wieder geschlossen. Die historische Forschung konnte hier grundsätzlich weiterhin „*nova*“ zutage fördern. „In *rebus historicis*“ scheint man also nicht gar alles „*nova studere*“ als verderblich erachtet zu haben. Aber wo verlief dann die Grenzscheide zwischen „Gut und Böses“? Immerhin mag man sich in diesem Zusammenhang die Feststellung der für die jesuitischen Studienanstalten damals im wesentlichen noch unverändert verbindlichen „*Ratio studiorum*“ ins Gedächtnis rufen: „ . . . nulla enim est fere disciplina, e qua tantum malum emanavit et emanat, quantum ex historia.“) Wenn aber die Enzyklika gleichsam als Prämissen ihrer Darlegung die Behauptung aufstellt, es sei der „schlaue Kunstgriff“ (*callidissimum artificium*), die Strategie der „Modernisten“, „ihre Lehren niemals in schöner Ordnung und Einheit, sondern nur zerstreut und aus dem Zusammenhang gerissen vorzutragen“, obwohl doch der „Modernismus . . . ein einheitliches und geschlossenes Lehrsystem“ (ein „antischolastisches System“ sozusagen) bilde, so daß bei Annahme des einen „alles übrige notwendig“ folge, und schließlich an anderer Stelle vom „Modernismus“ zumindest angesteckt alle jene nennt, die „allzu frei denken, sprechen und schreiben, wie es Katholiken nicht ansteht“: proklamiert sie dann nicht mit aller Eindeutigkeit eine maximalistische Auffassung von „Modernismus“, der – folglich – immer dort anfängt, wo der Absolutheitsanspruch der scholastischen Philosophie und ihrer Methode (und damit verbunden der Herrschaftsanspruch der auf sie gegründeten theologischen Richtung) „hinterfragt“ oder in Zweifel gezogen wird?

Gewiß ist dies nur *eine* mögliche Weise, die Enzyklika zu lesen – ein Dokument, dem nichts weniger zugrunde liegt als eine einheitliche Konzeption. Zu einem ganz anderen Ergebnis gelangt man, wenn man die Enzyklika (wie in der Regel geschehen) vom Blickwinkel ihrer abstrakten „Modernismus-Definition“ und des von ihr gezeichneten „Portraits“ des typischen „Modernisten“ her liest bzw. interpretiert. Doch was die Enzyklika in ihrem „systematischen“ Teil als „Definition“ und „Portrait“ darbietet, ist eine Konstruktion, deren Absurdität in die Augen springt. Kein Theologe würde sich ein solches „System“ ausgedacht und zu eigen gemacht haben. Nicht wenige Zeitgenossen konstatierten das bereits, und sie registrierten zugleich auch die zwischen „Theorie“ und „praktischer Konsequenz“ bestehende Widersprüchlichkeit. Der Katalog der im

so Homms!

„praktischen“ Teil vorgesehenen Disziplinarmaßnahmen ist nämlich so weitreichend, daß er sich keineswegs nur gegen den typischen „Modernisten“ richtete, sondern de facto gegen jeden Theologen, der einen eigenständigen Gedanken wagte. Dieser Widerspruch – so des Verfassers These – findet indes, wenn man den historischen Kontext im Auge behält, eine einfache Lösung: „Modernismus“ war eine Fiktion; als „System“ hat er nie existiert. Wohl aber gab es „Modernisten“, das heißt Theologen, die nicht mehr gewillt waren, sich in das „Stahlkorsett“ der scholastischen Methode zwingen zu lassen, oder, um an Döllingers Formulierung anzuknüpfen: mit den aus der Rüstkammer der Scholastik entlehnten Waffen, die bereits beim Ansturm der Reformation „wie Rohrstäbe“ zerbrochen waren, weiterhin zu kämpfen. Und es lag auf der Hand, ja man hatte es wiederholt hart erfahren, daß diese „Modernisten“, deren Zahl allen Sanktionen und autoritativ verordneten Reglements zum Trotz beängstigend anschwell, im selben Maß, in welchem sie von der scholastischen Bahn abwichen und sich den neuen Methoden wissenschaftlicher („destruktiver“) Kritik zuwandten, zu einer Bedrohung wurden oder doch zu werden schienen für das von der Scholastik, mittels ihrer Methode, errichtete System samt allem, was an diesem System „hing“ bzw. aus ihm entwickelt worden war. Wollte man dieses retten, mußte man jenen „das Handwerk legen“. Da sie an der Zahl beträchtlich waren und gleichsam die andere (intellektuelle) Hälfte des Katholizismus repräsentierten, bedurfte eine solch durchgreifende Aktion allerdings einer entsprechenden Rechtfertigung. Man schuf zu diesem Zweck die Schreck-Fiktion „Modernismus“. Die Enzyklika „Pascendi“ war eine (aus der Angst geborene) Kriegserklärung – nicht die erste, aber die offenste in der Geschichte der Kirche – gegen einen nicht-„römischen“, nicht-scholastischen Katholizismus. Darauf machte im Grunde Tyrrell schon aufmerksam, wenn er unmittelbar nach der Publikation der Enzyklika (in seinem am 30. September 1907 in der „Times“ veröffentlichten Artikel „The Pope and Modernism“) feststellte, es sei ihr bei dem Versuch, den „Modernisten“ als Nicht-Katholiken zu zeichnen, hauptsächlich gelungen, ihn als Nicht-Scholastiker auszuweisen. Er nannte es das große Verdienst der Enzyklika, daß sie mit ungewöhnlichem Mut, ohne jede Zweideutigkeit, „to an astonished world the full logical consequences, practical as well as speculative, of scholastic theology in all their naked uncongeniality“ entdeckt habe.

Aber ebendarin lag auch der fatale Fehlschluß der Initiatoren der Enzyklika: zu glauben, man könnte mittels einer gigantischen Fiktion von „Modernismus“ als einem in sich geschlossenen Denksystem das Feld der Theologie von den tatsächlich vorhandenen „Modernismen“ reinigen. Die mit Händen zu greifende Diskrepanz zwischen „Theorie“ einerseits und andgedrohten Sanktionen andererseits machte es nämlich den vielen „Modernisten“ leicht, vom kirchlich festgestellten „Modernismus“ – der nach einer zusammenfassenden Definition Erich Przywaras ein „in innerer Folgerichtigkeit“ zu „Pantheismus und Atheismus“ führender „religiös-theologischer agnostischer Irrationalismus“ war – mit voller Überzeugung sich zu distanzieren, um gleichzeitig zu erklären, daß sie infolgedessen auch von den gegen ihn gerichteten Disziplinarmaßnahmen nicht tangiert würden. Nirgendwo ist diesbezüglich die Entwicklung besser zu beobachten als in Deutschland. Wie schon erwähnt, war es nach George Tyrrell ein allen „Modernisten“ gemeinsames Zentralanliegen, eine „romanisches Christentum und deutsche historische Wissenschaft“ versöhnende Synthese zu schaffen; und nach Edmund Bishop waren die unmittelbaren Vorgänger der „Modernisten“, die „wissenschaftlich-liberalen“ Katholiken, entweder selber Deutsche gewesen, oder sie hatten sich, wie Lord Acton, ihr wissenschaftliches Rüstzeug in Deutschland erworben. Und in der Tat, wo anders als in Deutschland – von Straßburg und Bonn bis Braunsberg, von Münster bis Würzburg und München – saßen auf theologischen Lehrstühlen in solcher Zahl Männer, die „in historica re, vel archaeologica, vel biblica“, und zwar „modernis praeceptionibus modernaue methodo“, „nova“ erforschten, die zu behaupten wagten, daß die Vorstellung, „das theologisch-wissenschaftliche System des hl. Thomas“ sei „dogmatisiert“, auf purem Irrtum beruhe und man ein „Verbrechen“ beginge, wollte man Thomas, einen „Leuchtturm“, in einen „Grenzstein“ verwandeln (Albert Ehrhard), die eine Reform der römischen Kongregationen und ihrer Verfahrensweisen usw. forderten: Männer also, die ganz offensichtlich den Geist der „curiosi-

tas“, der „superbia“, der „ignorantia“ in sich nährten? Kein Zweifel, „Modernisten“ waren in Deutschland weit eher die Regel denn die Ausnahme. Trotzdem blieb die deutsche Kirche im wesentlichen vor der „modernistischen Krise“ verschont, weil man hier der römischen Verwerfung „des Modernismus“ schuldigst beipflichtete und im übrigen die dem Verwerfungsurteil anhängenden Sanktionen mit Stillschweigen überging. Wenn auf dem Düsseldorfer Katholikentag 1908 Joseph Mausbach (1861–1931), Professor der Moraltheologie in Münster, die klassische deutsche Antwort auf die Enzyklika „Pascendi“ formulierte, daß nämlich „der von Pius X. verurteilte Modernismus im katholischen Deutschland kaum in Spuren vertreten“ gewesen sei, und sich dabei auch auf Äußerungen anderer Theologen und Philosophen berief, so handelte es sich hier um eine, allerdings von der Enzyklika selber her zu begründende, Schutzbehauptung, die beispielsweise der Münsteraner Pastoraltheologe Peter Hüls (1850–1918), Mausbachs Fakultätskollege, mit dem Argument, „die Gebildeten“ seien „mehr oder minder infiziert“, als „Schönfärberei“ zurückwies. Er vermochte mit seiner, eben auf Grund einer anderen „Lesart“ der Enzyklika gewonnenen, Ansicht nicht durchzudringen. Gleichwohl sah er die Dinge „richtig“. Und genau in diesem entscheidenden Punkt berührte sich jener „ultramontane“ Wächter nicht nur mit Tyrrell, der sich von einem Festhalten am schon gängigen Begriff „Liberalismus“ (statt „Modernismus“) eine „klärendere“ Wirkung versprochen hätte und die Enzyklika als ein „in principle“ auch sämtliche „pioneers in the fields of historical criticism, and dynamical methods of thought and anti-rationalistic philosophy“ (bis zurück zu Rosmini, Pascal, den Maurinern und Bolandisten) desavouierendes Manifest auffaßte („The Pope and Modernism“); er berührte sich auch mit Albert Ehrhard. Dieser wertete in seinem schonungslosen Kommentar „Die neue Lage der katholischen Theologie“ (1908) das päpstliche Rundschreiben als Zeichen „der Krisis der katholischen Theologie . . . , die seit geraumer Zeit besteht und durch die jüngsten Ereignisse nicht geschaffen, sondern nur vor aller Welt bloßgelegt wurde“. Im Schoß der katholischen Kirche der Gegenwart, die „wohl ein einheitliches Dogma“, aber „keine einheitliche Theologie“ besitze, kämpften „zwei feindliche Theologien . . . um die Vorherrschaft: die scholastische und die moderne“. Dieser Kampf, den man, wenn das Wort nicht belastet wäre, „einen innerkatholischen Kulturkampf“ nennen könnte, reiche zurück „bis in die Zeiten des Humanismus“, habe sich jedoch im Verlauf des 19. Jahrhunderts „immer mehr zugespitzt“ und „in unsern Tagen den unheilvollen Charakter eines Kampfes auf Leben und Tod angenommen“ – „unabwendbare Folge des Gegensatzes zwischen dem mittelalterlichen und dem neuzeitlichen Geistesleben“. Welche Konsequenzen Ehrhard aus der Veröffentlichung seines kritischen Kommentars zur Enzyklika erwachsen (erzwungene Abgabe einer öffentlichen Loyalitätserklärung, daraufhin zwar keine weitere römische Strafmaßnahme, aber sofortiger Entzug des Prälatentitels), wie lebendig in Rom und beim damaligen Nuntius Eugenio Pacelli die Erinnerung an seine Kritik noch 1919 war, als es darum ging, den aus politischen Gründen von Straßburg vertriebenen Ehrhard in die Bonner Theologische Fakultät aufzunehmen, und welchen Preis man auf römischer Seite zu zahlen bereit gewesen wäre, um diese Berufung – die schließlich dennoch durchgesetzt wurde – zu verhindern (nämlich auch den Preis des Verlustes aller deutschen theologischen Fakultäten!); darüber berichtet ausführlich Norbert Trippen in seinem Werk „Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland“ (Freiburg–Basel–Wien 1977). Es spricht übrigens für sich (und vermag auch die These Loomes zu erhärten), daß Ehrhard, der „den Modernismus“ der Enzyklika aus innerstem Herzen ablehnte, ungeachtet der gemachten widrigen Erfahrungen Joseph Schnitzer großzügigst gestattete, ihn in dessen Werk „Der katholische Modernismus“ (Berlin–Schöneberg 1912), in dem führende Vertreter dieser Richtung durch Selbstzeugnisse zu Wort kommen sollten, vorzustellen (siehe Trippen).

Wenn aber neben Tyrrell, und völlig unabhängig von ihm, der Kirchenhistoriker Ehrhard den Finger darauf legte, daß die – von der Enzyklika eben nur in den Blickpunkt der Öffentlichkeit gerückte – „modernistische“ Kontroverse eine jahrhundertelange Vorgeschichte und Geschichte habe und hervorgerufen sei durch den – inzwi-

schen antagonistisch gewordenen – Gegensatz zweier durch ihre Methode sich unterscheidender Theologien, wenn er ferner von „einem ebenso starken wie unberechtigten Mißtrauen“ gegenüber der „historisch-kritische[n] Theologie in Deutschland“ sprach und für den Fall der Anwendung der „praktischen Maßregeln der Enzyklika“ allen Ernstes den Untergang der „katholisch-theologischen Universitätsfakultäten Deutschlands“ prophezeite, so war damit zugleich implizit die „vertikale“ und die „horizontale Dimension“ der ganzen Kontroverse zum Ausdruck gebracht. Und in dieser Beurteilung der Entwicklung und Situation stimmte mit ihm der Kirchenhistoriker Sebastian Merkle (in seinem bereits zitierten und sogleich zensurierten Aufsatz) gänzlich überein. Mit anderen Worten heißt das jedoch: Die zahlreichen Kontroversen und kirchlichen Maßregelungen in den Jahrzehnten vor „Pascendi“, die an erster Stelle Deutschland betroffen hatten, waren de facto „modernistische“ Auseinandersetzungen gewesen, obwohl in ihnen etwa der Name Loisy noch kaum eine oder so gut wie überhaupt keine Rolle gespielt hatte. Die Enzyklika „Pascendi“ (samt allen antimodernistischen Verordnungen der letzten Pontifikatsjahre Pius' X.) sollte letztlich dem Versuch dienen, den seit langem forcierten, in den Beschlüssen des Ersten Vatikanums klar artikulierten absoluten Monopolanspruch der scholastischen, „römischen“ Theologie auf den „Katholizismus“ im Rahmen einer durchgreifenden Großaktion endgültig und um jeden Preis durchzusetzen. Man vergegenwärtige sich nochmals die Argumentationslinie des Rundschreibens: Beim „Modernismus“ – „Sammelplatz aller Häresien“ – handle es sich um ein auf Agnostizismus beruhendes, streng in sich geschlossenes Lehrsystem, der „Modernist“ also sei, auch wenn er nur einem einzigen „modernistischen Irrtum“ anzuhängen scheine, notwendigerweise immer dem „Ganzen“ verfallen, das in seiner Konsequenz ebenso notwendigerweise immer „zum Atheismus und zur Vernichtung jeder Religion“ führe. Und man beachte zugleich die im Rundschreiben mitgelieferte „geistesgeschichtliche Perspektive“: Protestantismus – Modernismus – Atheismus. Diese „Voraussetzungen“ aber waren es, die dem „praktischen“ Teil erst sein eigentliches Gewicht verliehen. Welche Bedeutung „Rom“ ihm beimaß, geht zum einen aus dem Motu proprio „Praestantia Scripturae“ (18. November 1907) hervor, das mit allem Nachdruck den bindenden Charakter der Enzyklika einschärfte und jene für ipso facto exkommuniziert erklärte, die „sophismatis artificiosus“ dem Rundschreiben „vim efficacitatemque“ zu rauben wagten, zum andern aus dem – nach der formellen Exkommunikation bzw. Suspension notorischer „Modernisten“ erlassenen – Motu proprio „Sacrorum antistitum“ (1. September 1910), das auf weite Strecken nichts anderes beinhaltete als die wörtliche Wiederholung des letzten, eben „praktischen“ Teiles der Enzyklika.

Wie anderswo herrschte natürlich auch in Deutschland nicht eine einheitliche Theologie. Den Vertretern der von Ehrhard so genannten „historisch-kritischen Theologie“ (der ohnehin Uniformität fremd war) stand eine ganze Front von Theologen gegenüber, die, in Rom erzogen und geschult, sich oft „römischer“ gebärdeten als die „Römer“ selbst. Nicht wenigen dieser auf die „Philosophie der Vorzeit“ Eingeschorenen war der so dringend geäußerte Wunsch des Papstes (und der um ihn gescharten „integralistischen“ Kamarilla) nach „Einheit“ theologischen Denkens Befehl und Autorisation, sich in ihren Fakultäten oder auch bloß in ihrer näheren oder weiteren Umgebung als das „Auge des Zaren“ zu betätigen. Mißtrauen, Verdächtigung, Bespitzelung, Denunziation: das waren wie in anderen Ländern so auch in Deutschland die Früchte der durch „Pascendi“ ausgestreuten Saat. Émile Poulat hat in seinen Werken (insbesondere in „Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La „Sapinière“ 1909–1921“, Paris 1969) die durch „Pascendi“ geschaffene Atmosphäre geschildert, und in Deutschland (oder im deutschen Sprachraum) gab es damals kaum eine theologische Fakultät oder Hochschule, die nicht ihren „Modernismusfall“ durchzustehen hatte. Der „Fall Joseph Schnitzer“ in München war vielleicht der spektakulärste, er stellte aber keineswegs die Ausnahme dar – und dies, obgleich die deutschen Bischöfe auf die Römische Kurie mächtig einzuwirken und ihren Fakultäten den Antimodernistenid zu ersparen vermochten. Aufgespürt wurde dennoch, und die „Gefaßten“ traf in jenen Jahren oder später noch in mehr oder minder scharfer Form die kirchliche Zen-

sur. Und doch bildeten diese „Gefasteten“ sozusagen nur die Spitze des „Eisberges“. Viele Gelehrte entgingen einer Maßregelung einfach deshalb, weil sie sich unter dem Druck der Verhältnisse in die Anonymität und Pseudonymität flüchteten – des Verfassers „Chronologische Bibliographie der modernistischen Kontroverse in Deutschland (1897–1914)“ bietet hierfür mannigfache, jedoch keineswegs schon vollständige Aufschlüsse – oder es vorzogen, sich fürderhin auf die Publikation von „Unverfänglichem“ zu beschränken bzw., weil selbst dieses nicht ungefährlich war, überhaupt zu schweigen. (Größere Bewegungsfreiheit blieb lediglich den Laien. Daß es aber auch hier nicht ohne Konflikte abging, zeigt der Fall Heinrich Günters in Tübingen). So vertraute der Bonner Kirchenhistoriker Heinrich Schrörs nach eigenem Zeugnis „in jener Zeit dem Druckpapier nur harmlose kunstgeschichtliche Studien an“; denn er konnte keinen Sinn darin erkennen, „ein Martyrium“ auf sich zu nehmen, „das niemand und auch der Wissenschaft nicht genützt hätte, mir hingegen die Lehrtätigkeit leicht hätte abschneiden können“. Und es enthüllt die ganze Not der Jahre, wenn er hinzufügte: „Ich hatte genug zu tun, mich gegen die Spionage zu sichern, die bis in den Hörsaal hinein getrieben wurde“. Bleibt nur anzumerken, daß auch dies nicht etwa erst eine Erscheinung der „modernistischen Krise“, sondern lang bewährte Praxis der „Orthodoxie“ war, wie beispielsweise an dem um 1850 spielenden, von langer Hand gründlich vorbereiteten Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (1811–1871), der durchaus als eine Art „Auftakt“ verstanden worden war, leicht nachzuprüfen ist. Wieder andere hatten das Glück, unter einem besonnenen Bischof zu leben, der sich – sofern sie die gebotene Klugheit wahrten – schützend vor sie stellte oder sie doch in Frieden ließ. Hätte George Tyrrell, dessen theologische Gedanken ja keineswegs singulär waren, statt eines ultramontanen Eiferers (Peter E. Amigo von Southwark) einen solchen Bischof zum Oberhirten gehabt und hätte er sein Temperament etwas gezügelt: er wäre wohl kaum der (nicht zu rechtfertigenden) Exkommunikation verfallen; und mag diese bei Alfred Loisy auch als gerechtfertigt erscheinen, so wird man vielleicht dennoch vermuten dürfen, daß Loisy möglicherweise einen anderen Weg gegangen wäre, hätte man ihn seit Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit nicht dauernden massivsten Pressionen ausgesetzt. Immerhin hielt ihm Erzbischof Eudoxe-Iréné Mignot von Albi (+ 1918) auch nach der Exkommunikation – nicht aus Barmherzigkeit, sondern aus Überzeugung – unverbrüchlich die Treue. Und es gab Leute, die in der Kirche unter der Hand, von Papst und Bischöfen unbemerkt, als „Colporteurs und Vermittler“ wirkten. Wenigstens ein Beispiel konnte der Verfasser auf Grund des archivalischen Befunds namhaft machen: Joseph Sauer (1872–1949), einen Schüler von Franz Xaver Kraus, seit 1911 Direktor des von Kraus gegründeten Freiburger „Instituts für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte“. Sauer unterhielt in den Jahren der „modernistischen Krise“ eine überaus rege Korrespondenz mit Friedrich von Hügel, Tyrrell, Loisy, Henry Bremond u. a., war ganz offensichtlich auch ein von diesen sehr geschätzter Gesprächspartner und machte es sich zur Aufgabe, für den „modernistischen“ Standpunkt (anonym) journalistisch zu werben und ihn zu verteidigen (Exkurs S. 109–122). Man könnte Sauer so etwas wie ein Verbindungsglied zwischen „Reformkatholizismus“ und „Modernismus“ nennen. Er würde sich nämlich dem „Modernismus“ wohl kaum geöffnet haben, wenn ihm nicht zuvor schon der „Reformkatholizismus“ seines Lehrers Kraus geistige Heimat gewesen wäre. Später avancierte er – da von seinem „modernistischen“ Engagement nie etwas ruchbar geworden war – zum päpstlichen Hausprälaten.

Die wechselnden „ismen“ freilich, die seit dem endenden 19. Jahrhundert von den Vertretern einer „streng römischen Kirchlichkeit“ aufgespürt und proskribiert wurden, standen im Grunde eben für *eine* Sache. Die wechselnden und im Laufe dieser Jahre wechselnd wiederkehrenden Namen von Opfern, wie sie sich etwa der in München residierende Prälat Dr. Michael Gloßner (+ 1909), neben dem Wiener Dogmatiker Ernst Commer – und Hand in Hand mit ihm – der verbissenste Gegner Herman Schells, sorgfältig beobachtet notierte – Gloßners Katalog lese sich, so schreibt der Verfasser, „like a who's who of the ‚modernist‘ controversy“ –, belegen diesen Befund. Expressis verbis wurde er bestätigt von dem Dominikaner und Apologeten Albert Maria Weiß (+ 1925). Er, der seine Lebensarbeit dem Kampf gegen den „Liberalismus“, und zwar

„in all seinen Schlangenwindungen und Bastardformen“, geweiht hatte und es als seine Sendung betrachtete, „das Amt des Lotsen . . . zwischen Klippen und Wirbeln“ einzunehmen, kam endlich zu dem Schluß, daß „Liberalismus“ und „Modernismus“ in eins zu sehen seien. Beide verbinde „der Haß gegen die kirchliche Denk- und Lehrweise, gegen den Scholastizismus, wie man zu sagen pflegt, . . . das Schwören auf die moderne historisch-kritische Methode und so vieles andere“, beide erstrebten dasselbe Ziel. „Daher ist es so überaus schwer zu sagen, worin der Unterschied zwischen Liberalismus und Modernismus bestehe, und wo die Grenzlinien zwischen beiden liegen. Sie liegen eben nirgends. Da kein wesentlicher Unterschied besteht, können auch keine deutlichen Abgrenzungen festgestellt werden“ („Liberalismus und Christentum, mit dem Anhang „Rückblick auf eine Lebensarbeit gegen den Liberalismus“, Trier 1914).

Zwei theologische Richtungen, zwei darin sich manifestierende Traditionen oder Auffassungen von „Katholizismus“, zwei schließlich in Todfeindschaft aufeinanderprallende theologische Positionen, die dennoch beide in gleicher Weise darauf beharrten, katholisch, römisch-katholisch, kirchlich zu sein (wenn auch die „liberale“ Position im Gegensatz zur „ultramontanen“ diesen Anspruch nie als einen exklusiven verstand) – gibt es einen Ausweg aus diesem Dilemma, ist die Möglichkeit einer Versöhnung beider Positionen, Richtungen, Traditionen denkbar? Die bis heute vorliegenden Darstellungen des seit dem 19. Jahrhundert eskalierenden Konflikts zwischen beiden Richtungen, angefangen von den biographischen Darstellungen Ignaz von Döllingers (Johannes Friedrich; Emil Michael SJ) bis hin zu den Darstellungen der „modernistischen Krise“, ihrer Urheber und Opfer, könnten – so des Verfassers Meinung – eher zur Skepsis mahnen. Von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen sind sie nämlich weder „unbefangen“ noch „sine ira et studio“ konzipiert und geschrieben. Häufig gewähren sie (falls sie nicht, wie zum Beispiel Loisy „Mémoires“, überhaupt Selbstrechtfertigungen sind) mehr Aufschluß über den „dogmatischen“ Standort (und gegebenenfalls auch über die „dogmatische“ Enge) ihres jeweiligen Autors als Auskunft über die „Wirklichkeit“ der Begebnisse und Persönlichkeiten, die sie – sei es aus eigenem Erleben, sei es aus den Quellen – zu schildern vorgeben. Parteilichkeit führte allzu oft der Autoren Geist nicht Erhebung der historischen Wahrheit – soweit sich diese dem forschenden Geist erschließt –, nicht Objektivität des Urteils war das erste Ziel, sondern Apologetik, wobei durchaus damit zu rechnen ist, daß durch die parteiliche „Brille“ Apologetik als Wahrheit erschien. Hatte man zuerst – in unbesehener Übernahme der kirchlichen Zensur – „die Modernisten“ pauschal als die „Verderber“ gescholten und ihre Verfolger ebenso pauschal als „die Verteidiger des Glaubens“ gepriesen, so bewirkte das Zweite Vatikanum mit einem Mal einen Umschwung ins Gegenteil: Im Licht einer veränderten innerkirchlichen Situation entdeckte man plötzlich „die Modernisten“ als „die Wegbereiter und Propheten“, und ihre gestern noch gepriesenen Gegner verwandelten sich in „Finsterlinge“. Die immer noch vorhandene, wenn auch vielfach ins andere Extrem umgeschlagene Parteilichkeit in der Beurteilung des „Modernismus“ (die natürlich signalisiert, daß die damals gerissenen Wunden nicht verheilt sind), behindert aber nicht nur eine um strenge Objektivität bemühte Kritik beider Seiten: sie stellt zugleich auch das größte Hindernis auf dem Weg zu einer Versöhnung beider „Katholizismen“ dar. Dies wiederum läßt allzu oft vergessen, daß es stets – auch während der „modernistischen Krise“ – Katholiken, katholische Gelehrte, gab, die, vom Parteienhaß persönlich unangefochten, sich über die Parteien erhoben und zwischen den Extremen zu vermitteln suchten. Ein markantes Beispiel hierfür war der Freiherr Friedrich von Hügel (1852–1925), ein Gelehrter hohen Ranges, der über eine tiefe Kenntnis beider katholischen Traditionen verfügte und das Wesentliche und Wertvollste beider in seinem Leben zu vereinigen trachtete.

Friedrich von Hügel – „die Synthese zweier Katholizismen?“ (S. 123–192): Wie Tyrrell scheint auch er ein unerschöpfliches Dissertationsobjekt gewesen zu sein und noch zu sein, und auch die Interpretationen, die er erfahren hat, sind – wie der Verfasser anhand kritisch ausgewählter Beispiele anschaulich zeigt – ähnlich mannigfach und widersprüchlich wie die Tyrrell gewidmeten. Sie kreisen im Grunde alle um dieselbe Frage: War von Hügel ein „Modernist“, und wenn ja, in welchem Sinne? Schon in der

Frage liegt Befangenheit, und so kann es nicht überraschen, daß Befangenheit auch das Urteil diktiert. Theologischer Dilettant von gefährlichem Ausmaß – dem 20. Jahrhundert vorausleuchtendes Ideal eines theologischen Denkers (Joseph Clifford Fenton – Lawrence F. Barmann SJ): das sind die Alternativen des Urteils, entrüstete Ablehnung oder enthusiastische „Vereinnahmung“ die aus den Alternativen gezogenen Konsequenzen. Dabei wiederholt sich in den von Hügel zuteil gewordenen Interpretationen, was schon für die Darstellungen der „modernistischen Kontroverse“ als solcher kennzeichnend ist: Wie diese in der Regel völlig isoliert, lediglich im Kontext der „Modernismus“-Fiktion der Enzyklika „Pascendi“ und nicht im Kontext einer – zum wenigsten – ins 19. Jahrhundert zurückreichenden Folge von unentwegt aus der nämlichen Wurzel entspringenden theologischen Einzelkontroversen, die schließlich in die Konfrontation des „Modernismus“-Streites eingemündet ist, gesehen wird, so war (und ist) es das Unglück von Hügels, auf seine Rolle in der „modernistischen“ Kontroverse „verkürzt“ zu werden. Die Phase der Jahre 1895–1910 wird wie selbstverständlich für das Ganze seines Lebens und Denkens gesetzt. Den Jahren vor 1895 (43 Jahre) und den Jahren nach 1910 (nochmals 15 Jahre) wird, sofern man sie überhaupt einer Beachtung würdigt, allenfalls vor- bzw. nachspielhafter Charakter zuerkannt. Was in von Hügels 73 Lebensjahren (von welchem Blickwinkel aus auch immer) nicht unter den Oberbegriff „Modernismus“ subsumiert werden kann, bleibt – so scheint es – schlichtweg irrelevant. Und das mag auch erklären, daß die vielen, immerfort auf „Modernismus“ fixierten Forscher, die sich mit von Hügel beschäftigt haben, zum Beispiel einer anderen Dimension in des Barons Leben, einer seine geistige Entwicklung und Prägung grundlegend bestimmenden Dimension: nämlich der deutschen, kaum gewahr geworden sind. Auf von Hügels vielfältige Verbindungen zu deutschen Gelehrten, Protestanten (Ernst Troeltsch, Rudolf Eucken, Heinrich Julius Holtzmann) und Katholiken (Franz Xaver Kraus, Paul Schanz, Franz Xaver Funk, Sebastian Merkle, Herman Schell, Albert Ehrhard u.a.), wird wohl gelegentlich hingewiesen, ohne doch diesen Verbindungen, und zumal jenen zu den genannten katholischen Gelehrten, besonderes Gewicht beizumessen und sie der Mühe einer gründlichen Untersuchung für wert zu halten. Dasselbe gilt für des Barons italienische Beziehungen. Und man ist offenbar nie auf den Gedanken gekommen, einmal die vollständig erhaltene Bibliothek von Hügels (jetzt der University Library von St. Andrews einverleibt) systematisch zu erschließen, obwohl sie insofern schon hervorragenden Quellenwert besitzt, als von Hügel seine Bücher beim Studium stets mit Randglossen zu füllen pflegte und außerdem lebenslang mit großer Sorgfalt ein chronologisches Verzeichnis über die von ihm gelesenen Bücher führte. Im übrigen bekannte von Hügel einmal mit sichtlichem Stolz, daß ihm „sehr viel an dieser Kombination“ liege: „... meine Mutter ist Schottin, meine Frau Engländerin; mein Vater und all die Grundlagen meiner Gelehrsamkeit und meines Wissens und gut sieben Zehntel oder mehr meiner Lektüre sind deutsch“.

Friedrich von Hügel, Sohn eines österreichischen Diplomaten, in Florenz (1852) geboren und seit 1871 in London lebend, gleich Edmund Bishop katholischer Laie (freilich nicht wie dieser Konvertit), Autodidakt und Privatgelehrter, war ein Mann von profunder historischer und theologischer Bildung und zugleich von tiefer Religiosität und ungewöhnlicher spiritueller Begabung. Doch anders als der sechs Jahre ältere Bishop hatte er in der Zeit seiner geistigen Reifung – es waren die Jahre des Ersten Vatikanums – nicht unter dem Einfluß „liberaler“ Katholiken, sondern unter durchaus „ultramontanem“ Einfluß gestanden. Seine Studien, in die er die ersten vier Jahrzehnte seines Lebens versenkt blieb, ehe er selber zu schreiben und zu publizieren anfang, erlitten dadurch allerdings keine Verengung. Er setzte sich intensiv mit Möhler und den anderen katholischen Tübingern, mit Janssen, Denifle, Kraus auseinander, während er extremen Positionen gegenüber offenbar von früh auf eine instinktive Aversion fühlte – ein 1888 notierter „Indiculus Librorum Negligendorum“ (S. 364–366), über siebzig (nicht nur theologische) Autoren des 19. Jahrhunderts umfassend, darunter kaum deutsche, aber dafür der Jesuiten-Dogmatiker Giovanni Perrone, der Lehrmeister einer ganzen Generation von „römischen“ Theologen, belegt dies eindrucksvoll. Und doch nannte von Hügel sich aus voller Überzeugung einen „Ultramontanen“; aus Überzeugung, ohne

geringste Schwierigkeit, nahm er die dogmatischen Beschlüsse des Ersten Vatikanums an: „Infallibilist“ zu sein, war für ihn eine Frage innerer Konsequenz. Dennoch hatte sein „Ultramontanismus“ nichts Eiferndes an sich. Er verstand sich vielmehr – und darin liegt das Unterscheidende – als „einen Ultramontanen im alten und begrenzten (definite) Sinn des Wortes“. Im „Ultramontanismus“, wie er ihn erlebte, konnte er nur die Perversion einer ursprünglichen Tradition erblicken, in den zeitgenössisch-„ultramontanen“ Protagonisten nur „innovateurs“: „Ultramontanismus“ hatte seine theologische Zentralität verloren und war auf die Stufe einer „politischen“ Partei, einer „aggressiven und insolenten Partei“ (John Henry Newman) herabgesunken. Wenn von Hügel seinen theologischen, kirchlichen Standpunkt als „ultramontan“ bezeichnete, so meinte er entschieden einen Standpunkt der Mitte, einen „Ultramontanismus“ einer vergangenen Epoche, dessen tragenden Grund „eine katholische Frömmigkeit, Weisheit und Lebenserfahrung“ bildeten: den François Fénelon (1651–1715), der Erzbischof von Cambrai, exemplarisch in seinem Leben verwirklicht hatte. Fénelons religiöses Genie, geboren aus dem Geist der nachtridentinischen, religiöser Verinnerlichung sich erschließenden Kirche des späten 17. Jahrhunderts, war von Hügel Vorbild. Die Beschäftigung mit den Schriften Fénelons entzündete sein Interesse an der Geschichte der christlichen Spiritualität; sie gab den Anstoß zu des Barons fundamentaler Studie „The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends“ (2 Bde., London 1908). Aber die Beschäftigung mit Fénelon erschloß von Hügel zugleich eine ganze Epoche, machte ihn vor allem näher bekannt mit den Ursprüngen der historischen Kritik in der Theologie, ließ ihn eine von Gelehrten wie Dionysius Petavius SJ, Louis de Thomassin d'Eynac, Richard Simon, Jean Mabillon begründete theologische Tradition entdecken, die mit seinem Verständnis von Glauben und Theologie aufs innigste korrespondierte. Der Maurinermonch Jean Mabillon insbesondere trat nun als zweites, gleichrangiges Vorbild neben Fénelon; denn Mabillon erschien ihm als die vollkommene Integration von Spiritualität und Theologie, von Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, von kirchlicher Loyalität und kritischem Geist, von entschieden römisch-katholischer Gesinnung und Liebe zur Wahrheit, zur historischen Wahrheit. Die Erkenntnis, daß die Grundlagen der historischen und biblischen Kritik im 17. Jahrhundert von Katholiken erstellt worden waren, daß Gelehrte wie Richard Simon und die Mauriner damals im Verlauf von nur einer Generation im wesentlichen den „Neubau der modernen Theologie“ (Franz Xaver Kraus) geschaffen hatten, bestärkte von Hügel in dem Entschluß, diese unterbrochene große katholische Tradition, soweit es in seinen Kräften lag, für die Kirche seiner Zeit wieder fruchtbar zu machen. Mit Begeisterung wandte er sich jetzt der liberal-protestantischen Bibelwissenschaft zu. Er las die Werke von Tischendorf, Wellhausen, Bernhard Weiß u. a., aber nicht etwa aus Sympathie für ihren Liberalismus oder Protestantismus, sondern weil für ihn kein Zweifel sein konnte, daß in der wissenschaftlichen Forschung dieser Gelehrten noch etwas von dem Geist jener alten, ursprünglich katholischen Tradition lebte, die in der Kirche selber verschüttet worden war und die es wieder zu erwecken galt.

Um so mehr mag von Hügel Ablehnung des „liberalen Katholizismus“ eines Lord Acton überraschen. Aber hier erwuchs dem Baron eben im Grunde dasselbe Problem wie gegenüber dem „Neo-Ultramontanismus.“ Wie diesen, so betrachtete er auch jenen als Verfälschung eines im übrigen beiden gemeinsamen Ursprungs, den auf je ihre Weise Fénelon und Mabillon noch repräsentiert hatten: „Kirchlichkeit“ und „Wissenschaftlichkeit“ (oder Gelehrtheit), insbesondere bei Mabillon zu vollendeter Einheit verschmolzen (was ihn freilich vor heftigen Angriffen auch nicht bewahrt hatte!), waren – so von Hügelns Sicht – auseinandergefallen und in den beiden nunmehr sich bekämpfenden Richtungen zu Gegensätzen geworden. Und merkwürdig, bei all seiner Vorliebe für die deutsche Universitätstheologie, die ihn nicht zuletzt deshalb so sehr anzog, weil sie sich der historischen Kritik erschlossen hatte, weil Geschichte die eine der sie tragenden Säulen (neben Philosophie als der anderen) war und er ebendarin Mabilions Verständnis von Theologie wiederfand: seine betonte Distanz zum englischen „Liberalen Katholizismus“ verstellte ihm auch den Blick auf Döllinger. Ihn, den einst nicht nur Bischof Hefele von Rottenburg „den ersten unter den deutschen Theologen“ genannt



hatte, ignorierte der Baron als den notorischen Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas. Er verschmähte es, ein Werk Döllingers zu lesen, und das wenige, das er über dessen Persönlichkeit wußte, hatte der um historische Wahrheit Besorgte bezeichnenderweise aus des Jesuiten Emil Michael ungerechter, pamphlethafter Döllinger-Biographie (erschienen 1892) geschöpft. Eine gewisse „ultramontane“ Horizontverengung – von welcher Mabillon allerdings frei gewesen war – vermochte der Baron offensichtlich doch nicht zu überwinden. Als er 1894 schließlich, nicht ohne gehörige Voreingenommenheit, Döllingers 1863 vor der Münchner Gelehrtenversammlung gehaltene große Rede über „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ zur Hand nahm, mußte er sich wider Erwarten eingestehen, daß die Lektüre „voller Anregung“ sei. Döllingers Ausführungen (in Wirklichkeit eine profunde Analyse der Geschichte der katholischen Theologie und ihrer Aufgaben im 19. Jahrhundert) erhielten – so notierte er – „viel Schönes u. grosses“. Dem kritischen Urteil des Münchner Kirchenhistorikers über die Scholastik pflichtete er durchaus bei. Und trotzdem blieb zwischen beiden der Graben: blieb Döllinger, weil dem Papsttum nicht in unbedingter Devotion ergeben, in allen seinen Ausführungen dem Infallibilisten von Hügel suspekt. Zumal Döllingers These von einer Art prophetischen Rolle der theologischen Wissenschaft innerhalb der Kirche schmeckte ihm nach ebenerer intellektuellen Arroganz, die er auch anderwärts im „wissenschaftlich-liberalen Katholizismus“ zu beobachten glaubte. „Das Prophetentum in der Kirche“ – merkte er an – „sind die Heiligen, auch, ja vorzüglich die gelehrten H[eiligen]., aber doch immer quā Heilige noch mehr als quā Gelehrte.“ Dem demütigen „Gelehrten-Heiligen“ Jean Mabillon mochte er eine solche prophetische Rolle gewiß zuerkennen, Männern wie Döllinger indes nie und nimmer.

„Neo-Ultramontanismus“ und „liberaler Katholizismus:“ für von Hügel waren beide Richtungen in gleicher Weise Extreme, abzulehnende Fehlhaltungen. Er fühlte sich „zur Mitte“ gehörig und würde, zur Entscheidung gezwungen, von seiner entschiedenen kirchlichen, und das heißt papalistischen Einstellung her allenfalls eher noch zu den „Ultras“ denn zu den „Extras“ geneigt haben. Und dennoch stand der so tiefgreifend vom nachkonziliaren Klima Geprägte mit seiner Auffassung von Theologie als Wissenschaft, mit seinem Bemühen, die katholische Tradition historisch-kritischer Gelehrsamkeit wiederzubeleben, Döllinger und Lord Acton (die er nie persönlich kennengelernt und von deren Denken er – aus zweiter und dritter Hand – einen „verfremdeten“ Eindruck gewonnen hatte), damit einem „wissenschaftlich-liberalen Katholizismus,“ geistig näher, als er sich dessen bewußt wurde oder es wahrhaben wollte. Darin aber lag letzten Endes auch der Grund, daß er, der mit solchem Bedacht, seinen Vorbildern Fénelon und Mabillon nacheifernd, einen „Kurs der Mitte“ zu steuern suchte, unversehens im „Modernismus“ landete.

Um zu verstehen, wie es zu dieser Entwicklung kommen konnte, bedarf es einer Vorbemerkung – aus des Barons eigener Feder. Genauerhin handelt es sich um eine klarstellende, in gewissem Sinn auch rechtfertigende „Nachbemerkung“, niedergeschrieben in einem Brief von Hügels an Maude Petre aus dem Jahr 1918. Maude Petre hatte den inzwischen 66jährigen Baron für eine von ihr geplante „History of Modernism“ (erschienen noch im nämlichen Jahr unter dem Titel „Modernism: Its Failure and Its Fruits“) um persönliche Materialien, vor allem um eine Liste seiner nach der „modernistischen Kontroverse“ erschienenen Publikationen gebeten. In seiner Antwort unterzog von Hügel zunächst den Begriff „Modernismus“ einer sorgfältigen Distinktion. Das Wort habe zwei gänzlich verschiedene Bedeutungen: Zum einen meine es den „permanent, never quite finished, always sooner or later, more or less, rebeginning set of attempts to express the Old Faith and its permanent truths and helps – to interpret it according to what appears the best and most abiding elements in the philosophy and the scholarship and science of the later and latest times;“ zum anderen bezeichne es „a strictly circumscribed affair,“ welche „the series of specific attempts, good, bad, indifferent and variously mixed, that were made towards similar expressions or interpretations during the Pontificate of Pius X“ beinhaltet habe – eine kurzlebige, im ganzen unglückliche, abgeschlossene Angelegenheit, deren Ende der Tod Tyrrells 1909 markiere oder vorher schon „Loisy’s alienation from the positive content that had been fought

for.“ Von letzterem „Modernismus“ distanzierte sich von Hügel mit aller Entschiedenheit, und einigermaßen ungehalten erklärte er seiner Adressatin, es sei ihm nicht einsichtig, was seine oder auch anderer Leute Veröffentlichungen „since that definitely closed period or crisis“ mit ihrem Vorhaben zu tun hätten. Mit ersterem „Modernismus“ dagegen identifizierte er sich uneingeschränkt. Denn ein so zu begreifender „Modernismus“ – daran ließ er keinen Zweifel – war ein in der Kirche von Anfang an präses Phänomen: als gelehrte christliche Tradition, den alten Glauben wieder und wieder in die je neue Zeit zu übersetzen, für sie neu zu durchdringen, und zwar in Auseinandersetzung mit ihr und zugleich mit Hilfe der von ihr dargebotenen besten philosophischen, wissenschaftlichen, wissenschaftlich-methodischen Mittel, war er ein geradezu lebensnotwendiges Element der Kirche. Von Hügel würde nicht gezögert haben, in diesem Sinne die meisten der schöpferischen theologischen Denker in der Geschichte der Kirche „Modernisten“ zu heißen. Was ihn persönlich betraf, so legte er gegenüber Maude Petre großen Wert auf die Feststellung, daß auch er immer noch bestrebt sei, diesem nie endenden Werk der immer neuen Durchdringung des alten Glaubens mit seinem Beitrag zu dienen – mit anderen Worten: als „Modernist“ sich zu betätigen (von Hügel an Maude Petre, 13. März 1918).

Gewiß ist dieses, im ersten Augenblick vielleicht erstaunliche, „Modernismus“-Verständnis von Hügels – das aber im Grunde auf ein Bekenntnis zu einem „liberalen“, und das bedeutet: den Forderungen und Bedürfnissen der Zeit sich stellenden (nicht hinter selbsterrichteten Schutzwällen vor ihr sich verschanzenden) Katholizismus hinauslief – eine Interpretation aus der Retrospektive! Das Rätsel der Verbindung des Barons, der immerfort auf seine Position der „Mitte“ pochte, mit dem von ihm im nachhinein verworfenen und rundweg für abgetan erklärten „Modernismus“ zweiter Spielart löst es nicht. Und dieses Rätsel muß um so größer erscheinen, als ja von Hügel nicht einfach zufällig und neben anderen in die „modernistische Kontroverse“ verwickelt gewesen war, sondern durch seine Initiativen erst den entscheidenden Anstoß zur Entstehung einer „modernistischen Bewegung“ gegeben hatte. Nun trifft allerdings der Terminus „Bewegung“ den Sachverhalt wenig präzise; denn der damit gemeinte (und oben bereits erwähnte) kleine Kreis von katholischen Gelehrten – meist Franzosen, zwei Engländer, einige Italiener – bildete nichts weniger als eine geschlossene oder gar auf ein ausformuliertes Programm eingeschworene Partei und stellte (um es nochmals zu unterstreichen) nur eine von vielen, darunter auch deutschen, Manifestationen des „Modernismus“ dar, wiewohl in der Hauptsache nur er, infolge des ihm oder besser: seinen einzelnen „Mitgliedern“ widerfahrenen besonderen Schicksals, in den Blickpunkt der Öffentlichkeit geriet (und nicht zuletzt deshalb wiederum die „Modernismus“-Forschung auf ihn fixiert wurde). „Bewegung“ will lediglich besagen, daß diese Gelehrten – lauter disparate Köpfe – aufeinander als Gleichgesinnte und um dieselbe wissenschaftlich-theologische Problematik Ringende aufmerksam geworden und miteinander in Kontakt getreten waren, sich auch, freilich in je unterschiedlichen Graden, solidarisierten, und zwar vornehmlich dank der vermittelnden Funktion Friedrich von Hügels. Auf seinen persönlichen Einfluß war es ferner zurückzuführen, daß sich die Mehrzahl dieser Gelehrten zumindest in der frühen Periode der alsbald beginnenden Kontroverse (1902–1905) für das Bekanntwerden und die Verbreitung des exegetischen Werkes Alfred Loisy und ganz besonders seiner 1902 (erstmalig) erschienenen (im Dezember 1903 indizierten) Schrift „L'Évangile et l'Église“ einsetzte.

Die Schlüsselfiguren der „modernistischen Bewegung“ waren also der katholische Laie von Hügel als „Verbindungsglied“ einer Anzahl gleichgesinnter Gelehrter von ansonsten höchst unterschiedlicher Individualität und der katholische Priester Alfred Loisy, der, angeregt durch die deutsche liberal-protestantische Exegese und in ständiger Auseinandersetzung mit ihr, historische Kritik in einer nicht bloß den Baron zugleich faszinierenden und überzeugenden Weise für die katholische Exegese und damit für die katholische Theologie als solche fruchtbar machte (oder zu machen schien) und in seiner eben zitierten Schrift „L'Évangile et l'Église“ – dem ersten seiner beiden „livres rouges“, – die sich als eine Auseinandersetzung mit Adolf Harnacks berühmtem „Wesen des Christentums“ gab, eine streng historisch-kritische Untersuchung in eine glänzende

Apologie der katholischen Kirche ausmünden ließ. Gerade diese Schrift, in der Loisy methodisch exakte historische Kritik mit katholischer Apologetik im besten Sinn des Wortes exemplarisch, wie es schien, zu verbinden verstanden hatte, mußte von Hügel tief beeindruckt sein: Sie wies den Weg, auf welchem eine intellektuelle Belebung von katholischer Theologie und Kirche, wie sie von Hügel als Ideal vorschwebte, endlich gelingen konnte, und zwar in Wiederaufnahme einer – darin lag für den Baron das *punctum saliens* – durch Richard Simon, die Mauriner u. a. einst grundgelegten, ursprünglich katholischen Wissenschaftstradition.

Jedoch, die „Bewegung“ „autour d'un petit livre“ begann, kaum in Gang gekommen, auch schon wieder auseinanderzufallen, als sich der zum genannten Kreis gehörende Philosoph Maurice Blondel durch seine öffentliche Kritik an Loisys theologischer Sicht („Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne“, 1904) – die freilich mehr die zwischen dem Philosophen und dem Historiker bestehenden Verständigungsschwierigkeiten aufdeckte, als daß sie eine überzeugende Widerlegung Loisys gewesen wäre – von diesem distanzierte und ihm darin bald Lucien Laberthonnière u. a. folgten. Und bereits 1905, zwei volle Jahre vor „Pascendi“, war die „modernistische Bewegung“, soweit sie für etwas gestanden hatte, was von Hügel zu verteidigen bereit war, zerbrochen. Es bemächtigten sich ihrer Leute wie Albert Houtin, Joseph Turmel, Marcel Hébert und der damals noch sehr junge italienische Priester Ernesto Buonaiuti (1881–1946): Leute, die jedenfalls das geistige Niveau der ersten „Modernisten“ nicht erreichten, die „Bewegung“ für ihre meist recht persönlichen Ziele benützen, sich zum Teil auch als Pamphletisten betätigten und dadurch von Hügels ursprüngliches Anliegen um so mehr diskreditierten. Viel schwerer aber wog, daß Loisy seine in „L'Évangile et l'Église“ artikulierte theologische Position, die indessen beträchtlich differenzierter, „kritischer“ war, als viele seiner begeisterten Leser, von Hügel wohl eingeschlossen, erkannten, unter dem Eindruck der heftigen Reaktion seiner „orthodoxen“ Gegner als bald verließ und nun ganz bewußt die Konfrontation mit dem kirchlichen Lehramt herausforderte. Ob „L'Évangile et l'Église“ wirklich mehr eine intellektuelle Übung als eine ehrlich gemeinte Apologie der katholischen Kirche gewesen war, wie der Verfasser vermuten möchte, und ob bereits 1904 Loisy und der Baron in ihrer beider religiösem Standpunkt durch Welten getrennt waren, wie der Verfasser, gestützt auf zwei (in der Tat sehr sprechende) authentische Zitate aus der nämlichen Zeit (S. 163) zu beweisen sucht, ist im Grunde wohl so wenig zu erhärten wie die Behauptung, Loisy habe längst vor „L'Évangile et l'Église“ den Boden des positiven Christentums verlassen (obwohl unstreitig auch für sie „Belege“ etwa aus den „Mémoires“ beigebracht werden können). Hinsichtlich dieses Bereiches gibt es für den Außenstehenden und im nachhinein Urteilenden Erkenntnisgrenzen, die insbesondere der Theologe und Historiker respektieren sollte. Es war Loisys Schicksal und Verhängnis, als die historisch-kritische Methode konsequent rezipierender katholischer Exeget und insofern als Pionier der modernen, das heißt um die philologische Eruierung des Literalsinns der Schrift bemühten exegetischen Wissenschaft innerhalb der katholischen Theologie (man muß hinzufügen: Frankreichs) in einer Kirche leben zu müssen, deren hohe und höchste Repräsentanten damals – von verschwindenden Ausnahmen abgesehen – noch ganz in der Mentalität des Syllabus Pius' IX. befangen waren, den Blick ängstlich nach rückwärts gewandt hielten und jeden auch nur ein wenig nach vorwärts gerichteten Gedanken als Ausfluß unkirchlicher Gesinnung, intellektueller Überheblichkeit sofort zu ertönen suchten. Damit soll nicht bestritten sein, daß die Wege, die Loisy, seiner Zeit vorauseilend, einschlug, (unausweichlich) auch gefahren in sich bargen, wengleich sie in ihren Hauptergebnissen nicht eben „Holzwege“ waren, wie durch die fortschreitenden Erkenntnisse der Bibelwissenschaft bestätigt wurde. Was aber die schließliche Radikalisierung des exegetischen Standpunkts Loisys betrifft, so wird man wohl fragen müssen, ob an ihr nicht auch jene kirchlichen Hierarchen ein gut Teil Schuld trugen, von denen Loisy mit Bitterkeit schrieb, sie hätten immer wieder ihren Hirtenstab ausgestreckt, „nicht um den Exegeten zu leiten, der sich plagt und erschöpft, um das Versäumnis vergangener Zeiten wiedergutzumachen, sondern um ihn feierlich zu schlagen“ („Autour d'un petit livre“, 1903, XXX). Sie „schlugen“ mit ihrem Hirtenstab beileibe nicht vorsätzlich:

Diese Hierarchen – und das gilt in gleicher Weise vom zuständigen Bischof Tyrrells – waren in der Regel gewiß überzeugt, das ihnen übertragene Wächteramt gerecht und klug auszuüben. An Eifer fehlte es ihnen nicht. Aber darin spiegelt sich ja die ganze Tragik damaliger innerkirchlicher Entwicklung. Im Geist der Neuscholastik, vom rauen Luftzug der wissenschaftlichen und weltanschaulichen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts sorgsam abgeschirmt, herangezogen, waren sie die unvermeidbaren Produkte und vielleicht auch Opfer einer in der Kirche übermächtig gewordenen Richtung, die in der Abwehr das Heil erblickte. Sie waren theologisch, philosophisch, historisch und – eines ergab fast notwendig das andere – häufig auch menschlich nicht gerüstet, um die in verantwortlicher Stellung auf sie zukommenden Probleme bewältigen zu können. Und wie stets in solchen Fällen uneingestandener oder eingestandener Unsicherheit und Hilflosigkeit glaubten sie, autoritär reagieren zu müssen, wo Kompetenz des Urteils, sachlicher Dialog not getan hätten, wo zuallererst geistige Offenheit zu demonstrieren gewesen wäre.

Es war aber auch des Freiherrn von Hügel Schicksal und Verhängnis, die innerkirchliche Lage des endenden 19. Jahrhunderts und damit die Chance für eine Verwirklichung seines Anliegens so erheblich falsch diagnostiziert zu haben. Daß seine Absicht absolut rein war, ist über jeden Zweifel erhaben, und das Ideal einer Verbindung von Frömmigkeit, kritischer Gelehrsamkeit und kirchlicher Gesinnung, verstanden als Loyalität gegenüber Rom, das wiederzuentdecken er seiner Kirche helfen wollte, war von ihm groß gedacht. (Ein Theologe wie Albert Ehrhard, um nur an diesen Namen zu erinnern, kann im übrigen zeigen, daß auch die Kirche der Jahrhundertwende nicht ganz entblößt war von Realisierungen dieses Ideals.) Leider hatte der Baron, über den Maisie Ward einmal urteilte, es sei ihm unmöglich einzusehen, „daß jemand von Intelligenz und von gutem Willen sich von seinen Ansichten wirklich unterscheiden konnte“, die seinem Anliegen massiv widerstrebende Macht der anti-historischen, anti-kritischen Stimmung in der nachkonziliaren Kirche nicht oder nicht genügend registriert und diesbezügliche Warnungen guter Freunde in den Wind geschlagen. Er hatte übersehen oder die Augen davor verschlossen, daß gerade jene, die in der Kirche das Wort führten, wissenschaftliche Kritik einerseits, Frömmigkeit und kirchliche Gesinnung andererseits für de facto einander ausschließende Begriffe oder Haltungen erachteten. Die kirchlichen Erfahrungen Döllingers, Lord Actons u.a. waren ihm, dem katholischen Laien und Adeligen, der keine Gelegenheit versäumte, seinen kirchlichen Gehorsam zu bekunden, bislang erspart geblieben, und seine schon erwähnte „infallibilistische“ Voreingenommenheit gegenüber den Genannten hatte ihn gehindert, ihr Lebensschicksal als symptomatisch für die ganze konziliare und nachkonziliare Situation zu begreifen. Zwischen den beiden kirchlichen Lagern stehend, zu Vertretern beider allzu vertraulich Verbindung pflegend, in seiner Treue gegenüber Rom, und das will dezidiert besagen: in seinem begeisterten Bekenntnis zum unfehlbaren Lehramt und zum Jurisdiktionsprimat des Papstes, so unerschütterlich wie für alle Strebungen der modernen Wissenschaft, für alle Bewegungen des Geistes aufgeschlossen: singuläres Beispiel eines „Ultramontan-Modernisten“ (wie der Verfasser treffend formuliert), hatte er sich der trügerischen Hoffnung hingegeben, durch das Gewicht seiner Persönlichkeit eine Annäherung beider in sich zerfallener Richtungen anbahnen zu können, Daß er dabei ausgerechnet auf Alfred Loisy gesetzt hatte, in der Illusion, dessen kirchlicherseits als destruktiv empfundene und mit wachsendem Unmut verfolgte exegetische Arbeit könnte den für beide Seiten akzeptablen Ansatzpunkt der beabsichtigten Vermittlung bilden, machte seine Fehleinschätzung – und sein Verhängnis – vollständig. Der Verfasser spricht in diesem Zusammenhang von der Naivität und mangelnden Menschenkenntnis von Hügels: In ihnen sieht er auch die eigentliche Ursache bzw. Erklärung für des Barons Engagement in der „modernistischen Bewegung“ – des Rätsels Lösung. (Ob von Hügel allerdings – wie der Verfasser offenbar vermuten möchte – besser gefahren wäre, wenn er statt Loisy den gewiß nicht weniger bedeutenden Exegeten und Gründer der Jerusalemer École Biblique Marie-Joseph Lagrange OP gewählt hätte, der jedenfalls, weil er sich stets der Devotion gegenüber Rom befleißigte, dem von Hügelschen Idealbild eines katholischen Gelehrten tatsächlich mehr entgegenkam als Loisy und außerdem sichtlich

den Schutz seines einflußreichen Ordens genoß, erscheint in Anbetracht der gegebenen Umstände doch recht fraglich. Wissenschaftlich-kritischer Umgang mit der Bibel war verdächtig, machte verdächtig und gab weder damals noch in den darauffolgenden Jahrzehnten einen gedeihlichen Boden ab für ein innerkirchlich-theologisches Gespräch.) Allein, nicht erst Loisy's Leugnung seines in „L'Évangile et l'Église“ eingenommenen Standpunkts und Entfernung von der Kirche desavouierten zwangsläufig auch von Hügel's mit dem Namen Loisy's engstens verbundenes „modernistisches“ Engagement, sondern vorher schon die Indizierung dieser Schrift, für die der Baron so nachdrücklich geworben hatte. Von Hügel, in seinem durch und durch ehrlich gemeinten Engagement als „Colporteur und Vermittler“ – wie er seine Rolle in der „modernistischen Bewegung“ verstanden wissen wollte (von Hügel an Joseph Sauer, 16. Juli 1904) – sich betrogen und bloßgestellt fühlend, nunmehr „in der Mitte“ isoliert und von nicht wenigen Freunden im Stich gelassen, kehrte der „Bewegung“ ebenso enttäuscht wie entschlossen den Rücken. Das Engagement, das natürlich auch seinem eigenen gelehrten schriftstellerischen Werk zum Schaden gereichte, hatte sich in seinen Augen als entsetzlicher Irrtum enthüllt. Und je mehr ihm, noch dazu im Blick auf die nachfolgende Entwicklung der von ihm einst angestoßenen „Bewegung“, das Ausmaß dieses Irrtums bewußt wurde, desto distanzierter urteilte er über Loisy und die anderen „Modernisten“, mit denen er sich unter falschen Voraussetzungen identifiziert hatte, desto beharrlicher beteuerte er seine Unterwerfung unter das in der Enzyklika „Pascendi“ über den „Modernismus“ ausgesprochene päpstliche Verdikt (wenn er auch von einer „certainly not unlimited submission“ sprach): desto mehr schreckte er vor seiner „modernistischen“ Vergangenheit – für ihn fortan „that definitely closed period or crisis“ – zurück.

Von Hügel's Abkehr von der „modernistischen Bewegung“ hatte gewiß auch – man darf das nicht übersehen – familiäre Gründe: Rücksichtnahme auf die Sensibilität seiner Gemahlin und seiner engsten Angehörigen, zumal seines von Jesuiten erzogenen jüngeren Bruders Anatole (1855–1928), die für sein Engagement nie Verständnis aufgebracht hatten und durch die Entwicklung der Dinge mit höchster Sorge für den guten katholischen Ruf der Familie erfüllt wurden. Eine nicht unwesentliche Rolle spielte des weiteren die Furcht vor einer kirchlichen Zensur. (Tatsächlich blieb er sowohl davor als auch vor der Aufforderung zu einer förmlichen Unterwerfung unter den kirchlichen Urteilspruch verschont.) Dennoch war für von Hügel entscheidend die Gewissensfrage. Er wollte und konnte eine Sache, die nicht nur in ihrem von ihm nicht intendierten Gang sich fortschreitend von seinem Anliegen entfernte, sondern – wie er bestürzt feststellen mußte – von allem Anfang gar nicht in seiner Überzeugung gelegen hatte, nicht mehr länger mittragen. „Fanatismen, Doktrinarismen von links“ nur dazu geeignet, die schon bestehenden „Fanatismen von rechts“ um so kräftiger zu entfachen: dazu – so deutete er Loisy gegenüber an (1910) – habe er die Hand nicht reichen wollen. Daß überdies Leute, die von ihrem geistigen Zuschnitt her nicht mehr fähig waren, die am Anfang stehenden fundamentalen theologischen Fragen noch wirklich zu verstehen, die „Bewegung“ okkupierten und in eine subjektivistische Richtung drängten, ja nicht selten „umfunktionierten“ zu einer Anti-Zölibats-Kampagne, berührte ihn – und nicht nur ihn allein – peinlich. Vor allem aber belastete ihn der Gedanke, auf Grund seiner Initiativen mitverantwortlich zu sein für das Abirren so mancher seiner Freunde in „real scepticism“. Er fühlte sich schuldig.

Daß er persönlich „those terrible years“ der Krise – da er von den einen nach wie vor als „Modernist“, von den anderen nunmehr als „Abtrünniger“ attackiert wurde – unangefochten, innerlich gefestigt, ohne Bitterkeit überstand, auch ohne ein „sacrificium intellectus“ begehen zu müssen, führte er selber auf zwei in seinem Leben wirksame Kräfte zurück, die ihm, wie er betonte, gerade nicht von den „Modernisten“ zugeflossen seien. Es handelte sich einmal um seine tiefe, in einer langen römisch-katholischen Tradition wurzelnde Spiritualität, exemplarisch verkörpert in Heiligen wie Thomas von Aquin, Katharina von Genua, in „that saintly Benedictine“ Jean Mabillon, in Fénelon. Er war fest davon überzeugt, daß in der römisch-katholischen Kirche ein Reichtum an „Tiefe und Zartheit und Heroismus christlicher Heiligkeit“ wohne wie nirgendwo sonst, und beklagte es, ja erblickte darin die „unentwegt lauernde Schwäche“ des „Mo-

ernismus“, daß so viele „Modernisten“ gegenüber dieser großen spirituellen Tradition in Unkenntnis oder Gleichgültigkeit verharren. Sie frühzeitig für sich erschlossen zu haben, verdankte er wohl in erster Linie seinem langjährigen Seelenführer Abbé Henri Huvelin (1828–1910) — „that truly masculine saint who won and trained so many a soul. There sanctity stood before me in the flesh, and this as the genuine deepest effect and reason of the Catholic Church.“ Die Kirche im Leben ihrer Sakramente und ihrer Heiligen war Quelle auch seines Lebens. „Institutional religious life and atmosphere“, weil die Weisheit und Heiligkeit einer gelebten Glaubenstradition in sich bergend, betrachtete er für sich wie für jeden einzelnen Katholiken (dessen persönliches religiöses Leben, damit es nicht Schaden leide, immerfort der institutionellen Unterstützung wie des institutionellen Korrektivs bedürfe) als unverzichtbare Notwendigkeit. Von daher aber fällt Licht auf sein Verhältnis zur Schrift und ihrer kritischen Exegese. So sehr der Baron von letzterer auch fasziniert war — wobei immer mitzubedenken ist, daß er sich auf diesem Gebiet im Grunde als „selbstgelernter Amateur“, und nicht durchweg glücklich, betätigte —, für sein persönliches spirituelles Leben blieb sie etwas Peripheres. Nichts hätte ihm hier weniger entsprochen als das Prinzip der „sola scriptura“. Den „existentiellen“ Akzent legte er entschieden auf „traditio“, und sie manifestierte sich ihm in der Form kirchlich gelebter Heiligkeit.

Die zweite Kraft war von Hügel aus seinen (religions-)philosophischen Studien erwachsen, denen er sich um so intensiver zugewandt hatte, je deutlicher und beunruhigender ihm — bald zu Beginn der Kontroverse — klar geworden war, wie eine kritische Exegese, die, ohne der eigenen philosophischen Voraussetzungen überhaupt gewahr zu werden, für sich völlige Autonomie beanspruchte, Christentum zu einer bloßen Ethik zu verkürzen und schließlich in religiösem Skeptizismus zu enden drohte. Die Studien hatten den Baron zum intellektuellen Standpunkt eines strengen philosophischen Realismus geführt. Dieser bezeichnete nicht nur von Hügel's Entfernung vom Denken Loisy's; „sanctity“ und „realism“, diese beiden Kräfte, bildeten in seinem Leben die „Konstanten“, die ihn — wie er im Alter rückblickend urteilte — frei gehalten hatten sowohl „from the darkness of scepticism“ als auch „from all clearness of a learn-nothing apologetic“, mit anderen Worten: von der tragischen religiösen Entwicklung mancher seiner früheren Freunde, auf die er einst solche Hoffnungen gesetzt hatte, und zugleich von der Apologetik jener triumphierenden „Integralisten“, die trotz (oder wegen) ihres „Siegese“ in der „modernistischen Kontroverse“ nichts dazugelernt hatten.

Auch in „those terrible years“ bewahrte also von Hügel unverändert seine religiöse Position als römischer Katholik „in der Mitte“, in nämlicher Distanz zu den Extremen von „rechts“ und von „links“. Er stand am Ende der Kontroverse und in der dritten und letzten Periode seines Lebens dort, wo er schon 1895 gestanden hatte. Wie damals insistierte er auf seiner Überzeugung, daß „die historisch-philosophischen Wissenschaften und Forschungen ihre eigene innere Struktur und Methode, Verpflichtung, Autonomie und Autorität besitzen“, damit gegen einen engen, anti-historischen Scholastizismus wie gegen jeden Versuch der Identifikation einer bestimmten theologischen Schule mit dem römischen Katholizismus protestierend. Wie damals wandte er sich zugleich gegen Bestrebungen, die innerhalb des römischen Katholizismus vorhandenen Konflikte und Spannungen durch „Abstriche“ zu lösen. „Any and every Minimistic Catholicism and Diminished Papalism“ erschienen ihm persönlich als unannehmbar (von Hügel an Charles de Smedt SJ., 15. September 1920). Von Hügel ging aus der Krise als der „Ultramontane“ hervor, der er längst vor der Krise bereits gewesen war. Freilich haftete der „ultramontanen“ Gesinnung, wie sie von Hügel verstand und lebte, nichts an von jener geistigen Enge und jenem Fanatismus, die sooft Loyalität gegenüber „Rom“ konstituierten. Sie war vielmehr ebenso „römisch“, „kirchlich“ wie offen für jeden Fortschritt im Bereich des Geistes und der Wissenschaft: bereit, ja sich verpflichtet fühlend, ihn für die Aufgabe der Theologie fruchtbar zu machen. Ihr tragendes Element aber war lautere Frömmigkeit. In der Tat könnte eine vorurteilsfreie Auseinandersetzung mit der komplexen Persönlichkeit Friedrich von Hügel's, der beide antagonistischen „Katholizismen“ in sich zu integrieren suchte — darauf vertrauend, daß beide in einem gemeinsamen Glauben als ihrem Wurzelboden und in einem gemeinsamen Ideal christlicher Hei-

ligkeit als ihrem Ziel verbunden seien – , zur Überwindung eines in den Grenzen der einen oder der anderen katholischen „Tradition“ befangenen Denkens beitragen; möglicherweise könnte sie darüber hinaus einer um Unterscheidung bemühten, vor allzu eilfertiger „Etikettierung“ sich hütenden Beurteilung der „modernistischen Kontroverse“, der in sie verwickelten Persönlichkeiten und des „Modernismus“ als solchen den Weg bahnen.

Friedrich von Hügel war es, der gelegentlich einmal (in einem Brief an Prof. René Guisan, 11. Juli 1921) mit spürbarem Unmut von jenen Leuten sprach, „qui aiment les étiquettes“ und die nicht gesäumt hätten, auch ihn zum „Modernisten“ (im Sinne der Enzyklika „Pascendi“) zu stempeln. Es sei allerdings ein leichtes, die ganze Geschichte der christlichen Theologie, ja die ganze denkende christliche Welt in das Schema der einen oder anderen gerade vorherrschenden, mehr oder weniger bestimmmbaren Tendenz oder Idee zu pressen. „Im einen Augenblick ist es der Jansenismus – die ganze Welt ist jansenistisch oder wird verdächtigt, es zu sein. Dann ist es der Quietismus. Später der Liberalismus. Schließlich der Modernismus.“ Und doch, „wie verschieden, im Grunde, bleiben die solidesten Denker ein und derselben Epoche, selbst wenn sie sich gruppiert finden – im Grunde – unter einem solchen Spottnamen.“ Von Hügels Feststellung trifft die Problematik der „Modernismus“-Forschung im Kern. Es gibt wohl kaum eine Periode in der neueren Kirchengeschichte, die dermaßen belastet ist durch die Etikettierung mit polemisch vergifteten „ismen“ wie der Pontifikat Pius' X. „Liberaler Katholizismus“ und „Ultramontanismus“, „Modernismus“ und „Integralismus“: das waren die parteiischen Oberbegriffe, mit denen man operierte, um die geistigen Strebungen jener Periode in zwei nach Voraussetzung und Intention einander ausschließende Bewegungen zu klassifizieren. Ihnen ordnete der Parteien Haß und Hader ein ganzes Arsenal weiterer, die Gegensätzlichkeiten nur verschärfender „ismen“ zu: Schlagwörter wie „Papalismus“, „Romanismus“, „Jesuitismus“, „Medievalismus“, „Veterismus“ auf der einen Seite entsprachen Schlagwörtern wie „Gallikanismus“, „Minimalismus“, „Amerikanismus“, „Reformkatholizismus“ auf der anderen Seite. Dazu der breit gefächerte Katalog häresie-aufschlüsselnder „ismen“, gemünzt auf jeden Versuch eines denkerischen Neuansatzes: „Relativismus“, „Subjektivismus“, „Agnostizismus“, „Positivismus“, „Pragmatismus“, „Historizismus“, „Immanentismus“, „Traditionalismus“ usw. – Kampfparolen, mehr der Desavouierung und Diffamierung der vom eigenen Parteistandpunkt abweichenden Strebung dienend denn zur Klärung der Sachverhalte beitragend, Daß auch die frühe „Modernismus“-Forschung im Bann der „étiquettes“ blieb, ist um so weniger verwunderlich, als sie fast durchweg von apologetischer Zielsetzung geleitet war und ihr andererseits die für eine sachliche Bestandsaufnahme nötige Distanz (ebenso auf weite Strecken der Zugang zu den Quellen) fehlte. Je länger je mehr erwiesen sich aber die „étiquettes“ als der „Modernismus“-Forschung eigentliche crux, von der sich zu befreien – wie ein Blick in die Handbücher und Monographien lehrt – ihr bis heute nicht gelungen ist.

Es ist das Verdienst des Verfassers, in seiner überaus lehrreichen, vielschichtigen Studie, die nicht eine „Geschichte des Modernismus“ intendiert, sondern lediglich die Vorbedingungen für eine solche Geschichte untersucht, Inhalt und Wert (oder Unwert) dieser samt und sonders der Polemik entsprungenen „ismen“ an der Wirklichkeit der „modernistischen Kontroverse“, und das heißt nicht zuletzt am theologischen Selbstverständnis der als „Modernisten“ Verurteilten und Verdächtigten bzw. der spontan zu einer „modernistischen“ Position Sich-Bekennenden, gemessen zu haben. Er geht sozusagen den umgekehrten Weg: Er betrachtet das Phänomen „Modernismus“ nicht durch die Brille der von außen aufgeklebten Etikettierung, sondern er sucht das mit dem Etikett gemeinte Phänomen historisch, wie es in den Quellen aufscheint, zu bestimmen und zu „orten“, um dann am historischen Befund die Qualität und Gültigkeit der Etikettierung zu prüfen. Das Ergebnis (S. 193–196):

1. Der Begriff „Modernismus“ steht zunächst für ein von der Enzyklika „Pascendi“ konstruiertes philosophisch-theologisches Denksystem, das als Ganzes nie eine Entsprechung in der Wirklichkeit hatte, folglich historisch irrelevant ist. „Modernismus“ als in sich geschlossenes System war vielmehr eine (abstruse) „römische Fiktion“, wel-

che die beabsichtigte Unterdrückung eines anderen, realen „Modernismus“ rechtfertigen sollte. Diesen erblickte „Rom“ in einer bestimmten (wenn auch nicht präzise definierbaren oder abgrenzbaren) intellektuellen *Tradition* innerhalb des römischen Katholizismus, der einer eben von „Rom“ geförderten bzw. gesteuerten, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mit allen Mitteln zur Alleinherrschaft strebenden theologischen Entwicklung (oder Tendenz) hindernd und auch opponierend im Weg stand. Die anti-modernistischen Dekrete Pius' X. richteten sich in Wahrheit gegen diese Tradition, ja mit ihnen sollte endlich der Vernichtungsschlag gegen sie geführt werden. Diese Tradition aber reichte zurück bis etwa in die Mitte des 17. Jahrhunderts, nämlich zu den Anfängen einer historischen (oder doch historisch orientierten) Theologie (Petavius, Thomassin, Bollandier und Mauriner) und einer historisch-kritischen Bibelexegese (Richard Simon, Jean Astruc). Als Tradition einer kritischen theologischen Wissenschaft und Forschung manifestierte sie sich in vielerlei Formen (provozierte alsbald auch fast ebenso viele „ismen“) und wurde repräsentiert durch höchst unterschiedliche Köpfe. Im 19. Jahrhundert vor allem bekannt als „wissenschaftlich-liberaler Katholizismus“, bildete sie eine philosophische und eine historische Spielart aus. Namen wie Georg Hermes in Deutschland und die Hermes-Schule, Anton Günther in Österreich und die Günther-Schule, Antonio Rosmini in Italien, Henri Maret in Frankreich vertraten die erste, Namen wie Döllinger und Lord Acton die zweite Spielart. Ihnen allen war gemeinsam das Streben, den überlieferten christlichen Glauben in ständiger Auseinandersetzung mit der fortschreitenden philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnis und in ihrem Licht (auch mit Hilfe der von der modernen Wissenschaft angebotenen Methoden) zu interpretieren und einer gewandelten Welt nahezubringen – so etwa von Hügels Formulierung –, womit sie jedoch in schärfsten Gegensatz gerieten zu einer anderen intellektuellen Tradition, die unverändert scholastisch und ahistorisch (bald betont anti-historisch) orientiert war, auch ihrerseits mit einer Fülle von „ismen“ belegt wurde und schließlich unter dem Schlagwort „Ultramontanismus“ bzw. „Integralismus“ lief. Trotz ihrer stark uniformen Ausrichtung verfügte auch sie in ihren Repräsentanten über eine gewisse „Variationsbreite“; die auf sie gemünzten „ismen“ vermögen jedenfalls ihrer wahren Natur nicht gerecht zu werden, geschweige denn sie erschöpfend zu erfassen.

2. Was man die „modernistische Kontroverse“ oder „Krise“ genannt hat, ist indes zu sehen im Kontext der Konfrontation dieser beiden intellektuellen Traditionen innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Diese Konfrontation trieb seit 1869/70 unaufhaltsam ihrem Höhepunkt zu. Die Jahre von 1895, vom Streit um „Amerikanismus“ und „Reformkatholizismus“, bis 1914, bis zum Ende also des Pontifikats Pius' X. – das zusammenfiel mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs –, wurden erschüttert durch eine nicht abreißende Serie von Kontroversen zwischen den beiden antagonistischen Traditionen: Es handelte sich – so könnte man mit dem Verfasser sagen – um eine Phase einer einzigen innerkirchlich-intellektuellen Krisis, die sich entlud in einer großen Zahl individueller Kontroversen. Unter ihnen war zum Beispiel die Kontroverse um das exegetische Werk Alfred Loisy's nur *eine*, und es bestand zwischen ihr und den meisten anderen keinerlei unmittelbarer Zusammenhang – weshalb man sich hüten sollte, ihr Modellcharakter zuzusprechen. Daß man es mit einer „modernistischen“ Krise zu tun hatte, wußte man jedoch erst seit 1907, als die Enzyklika „Pascendi“ das Schlagwort „Modernismus“ einführte. Die das Schlagwort aber treffen sollte, waren genau dieselben, die längst vorher bereits wegen derselben Bestrebungen unter wechselnden „ismen“ verfolgt worden waren. Mit anderen Worten: Was vor 1907 als „liberaler Katholizismus“, als „Amerikanismus“, als „Reformkatholizismus“ gebrandmarkt worden war, wurde jetzt mit dem („zusammenfassenden“) Etikett „Modernismus“ versehen. Die genannten Epitheta bezeichneten eine einzige ununterbrochene Krise: einen im Laufe des 19. Jahrhunderts und zumal seit 1869/70 in Todfeindschaft umgeschlagenen Konflikt zwischen zwei römisch-katholischen Schultraditionen, deren beider Wurzeln tief in der kirchlichen Vergangenheit lagen. Zu den Manifestationen dieser einen und einzigen Krise gehörte die Kontroverse um Herman Schell ebenso wie jene um Albert Ehrhards Werk „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert“: Die Krise, damit der „Modernis-



mus“, hatte auch eine deutsche Komponente, mehr noch: nirgendwo anders als in Deutschland ist der eigentliche Mutterboden des „Modernismus“ zu suchen.

3. Was die sog. „modernistische Bewegung“ betrifft, so rekrutierte sie sich nur aus einer ganz kleinen Minderheit. Die große Zahl der „Modernisten“, das heißt der Anhänger einer „liberal-katholischen“, intellektuellen Tradition, können mit ihr nicht in Verbindung gebracht werden. Wenn diese „Bewegung“ zu einer „Einbahn-Straße“ der „Modernismus“-Forschung geworden ist, dann deshalb, weil letztere, von der Etikettierung ausgehend und „Modernismus“ im ganzen als eine „Bewegung“ mißverstehend, auf Männer wie Edmud Bishop oder Heinrich Schrörs, die an der „Bewegung“ keinen Anteil hatten, sich von ihr bewußt fernhielten, nicht aufmerksam wurde. Demgegenüber ist festzuhalten: Die „modernistische Bewegung“ war nur *eine* Erscheinung des „Modernismus“ und als solche nicht einmal typisch für die „modernistischen“ Aktivitäten im Verlauf der Krise. Man kann auch kaum von einer Organisation oder gar von einem Programm dieser „Bewegung“ sprechen, geschweige denn von einer organisierten Konspiration der „Modernisten“ in ihrer Gesamtheit, wie die Enzyklika „Pascendi“ glauben machen will. Nicht ein brieflicher Kontakt mit Loisy oder von Hügel macht den „Modernisten“ aus, sondern der „liberal-katholische“, für die modernen geistigen Bewegungen offene Standpunkt. Im übrigen sind im Hinblick auf die „modernistische Bewegung“ zwei unterschiedliche Phasen zu konstatieren: In der ersten Phase handelte es sich bei ihr um einen losen, durch die Initiative von Hügels zustande gekommenen Zusammenschluß von einigen bedeutenden Gelehrten, die sich für die Verbreitung des exegetischen Werkes Alfred Loisy einsetzten, weil es ihnen wegweisend zu sein schien für eine den Anforderungen der Zeit entsprechende (katholisch-) theologische Bemühung. Als jedoch zwischen 1903 und 1905 Loisy's Skeptizismus immer deutlicher zutage trat, distanzierten sich Blondel, Laberthonnière und schließlich von Hügel von der „Bewegung“. Sie wurde nunmehr (1905–1914) zu einer Sammlung meist drittrangiger Geister – von Exzentrikern und Anti-Zölibatären –, die sie für ihre sehr persönlichen Zwecke mißbrauchten. Diese zweite Phase hatte mit der „modernistischen Krise“, mit den Anliegen „liberal-katholischen“ Denkens kaum mehr etwas zu tun. Wer die „modernistische Bewegung“ zum Zentrum der „Modernismus“-Forschung macht, verstellt sich den Blick für die wahre Dimension der „modernistischen Krise“: Sie war eine, freilich sehr weit ausgreifende Episode im unentwegt (und wer wollte es leugnen: bis heute) schwelenden Konflikt zwischen zwei gegensätzlichen intellektuellen, theologischen Traditionen innerhalb des römischen Katholizismus (die der „Ultramontan-Modernist“ Friedrich von Hügel in seiner Person zu versöhnen trachtete – um den Preis allerdings – man muß es wohl so formulieren – einer partiellen „Blindheit“).

Wer sich in Zukunft mit dem Phänomen „Modernismus“ beschäftigt und zu einem – nach beiden Seiten – gerechten Urteil gelangen will, wird an dieser grundlegenden Studie und ihren Ergebnissen nicht vorbeigehen können.

# Quelle

## Ein Fragment einer unbekanntenen griechischen Genesis-Homilie (zu Gen. III: „Fragmentum Marcianum“ = Marc.gr.82 fol.1–2).

Von Heinz Martin Werhahn

Den in der Anlage vorgelegten Text eines Fragmentes einer Homilie über Genesis III fand ich im Oktober 1964 in der Bibliotheca Marciana in Venedig anlässlich einer von der „Deutschen Forschungsgemeinschaft“ finanzierten Reise zur Vorbereitung einer Edition der Gedichte Gregors von Nazianz<sup>1</sup> und durfte ihn dank der Großzügigkeit der Bibliotheksleitung fotografieren. Die Homilie scheint bisher unbekannt zu sein.<sup>2</sup> Das Fragment besteht aus zwei Pergamentblättern, die als Vorsatzblätter einem Kodex aus dem 13. (?) Jahrhundert eingefügt sind, der sonst nur Gedichte Gregors von Nazianz enthält – aus der ἔπη-Gruppe<sup>3</sup> – und sowohl der Reihenfolge der Gedichte wegen als auch nach der Form des Textes am nächsten verwandt ist mit einer Handschrift des 14. Jahrhunderts vom Athoskloster Vatopedi (Vatop. 120)<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Vgl. H. M. Werhahn: *Dubia und Spuria* unter den Gedichten Gregors von Nazianz, in: *Studia patristica. 7: Papers pres. to the Fourth Internat. Conf. on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963* (= *Texte und Untersuchungen* . . . 92), Berlin 1966, S. 337–347 (hier: S. 337, Anm. 2).

<sup>2</sup> Im Katalog von A. M. Zanetti und A. Bongiovanni (*Graeca D. Marci Bibliotheca codicum manu scriptorum* . . . Venetiae 1740) ist der Text nicht erwähnt. Das neu begonnene Katalogwerk von E. Mioni (*Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci manuscripti, vol.1, pars 1, Roma 1967 ff.* = *Indici e cataloghi* . . . N.S. 6) ist noch nicht bis zum Marc.gr.82 gediehen, der auch in der Auswahl „I codici greci in minuscola dei sec. IX e X della Biblioteca Nazionale Marciana“ (Padova 1975 = *Studi biz. e neogr.* 8) von E. Mioni und M. Formentin fehlt.

<sup>3</sup> Vgl. meine Manuskriptveröffentlichung „Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz“, Aachen 1967 (vorgelegt dem 5. Internationalen Kongreß für Patristische Studien in Oxford, 1967), die ich inzwischen teilweise korrigieren konnte.

<sup>4</sup> Überprüft am Beispiel von *carm. I 2,29*. Leider hat A. Knecht in seiner sonst so dankenswerten kommentierten Edition („*Gegen die Putzsucht der Frauen*“, Heidelberg 1972) u.a. auch diese beiden Handschriften nicht benutzt. Die Kenntnis des Cod. Vatop. 120 verdanke ich Herrn Prof. Marcel Richard und der freundlichen Vermittlung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

also vielleicht auch dorthin gehört. Die Schrift des Fragments deutet auf 9. oder 10. Jahrhundert. Daß es sich um eine Abschrift handelt, beweisen einige Abschreibfehler, die verbessert werden konnten (7; 13; 17; 21; 35; 49; 59; 60; 63; 80; und vielleicht 77).

Der Stil des Fragmentes ist derart freizügig, daß man an ein Predigtprotokoll denken möchte. Wer als Verfasser in Frage kommt, habe ich auch nicht annähernd ermitteln können. Die aus Handbüchern oder aus einschlägiger Sekundärliteratur bekannten Autoren solcher Texte mußten ausscheiden, soweit vergleichbares Material herangezogen werden konnte. Die Wahrscheinlichkeit ist groß, daß es sich um gängigen Predigtstoff aus einem byzantinischen Kloster etwa des 8. oder 9. Jahrhunderts handelt, für den es allerdings am Beispielen edierter Texte mangelt. Trotzdem erscheint es mir sinnvoll, den Text einer weiteren Öffentlichkeit vorzulegen, weil er mir in seiner anscheinend unkonventionellen Art Kundigen Rückschlüsse auch auf Texte der „klassischen“ Patristik erlauben könnte.

### Zum Inhalt.

Das Fragment setzt ein mit einer Vorstellung verschiedener Interpretationsversuche zu Genesis 3,1. Anscheinend war gerade vorher von der „ehernen Schlange“ die Rede gewesen, mit der Joh. 3,14 der Menschensohn verglichen wird. Eigenartige Schlangenmythologeme, die an eine Verbindung mit ophitischem Gedankengut denken lassen, leiten über auf die Schwierigkeit der Sprechfähigkeit der Schlange, die in üblicher Weise als mittelbares Sprechen des „Diabolos“ erklärt wird. Dessen Taktik wird anschließend durchleuchtet, die darin besteht, die Menschen zunächst zur Preisgabe des Gotteswortes zu verleiten. Dabei wird die provokatorische Frage von Gen. 3,1 – weshalb denn Gott verboten habe, von *allen* Bäumen zu essen – zu einer ganzen Suada der Schlange erweitert, die den Menschen wegen seines einge-

---

### „Fragmentum Marcianum“ (= *Marc.gr.82, fol.1–2*), ed. H. M. Werhahn

- fol.1r.a...] Χριστὸς πείρας κέκτηται τὸ ὀχυσότερον. τινὲς δὲ φρόνιμον τὸν ὄφιν ἔφησαν, ὅτι δὴ καὶ πρὸ τῆς κατάρτας συνήθης τῷ ἀνθρώπῳ ὑπὲρ τὰ λοιπὰ καθιστῆται τῶν ζώων. εἰ γὰρ καὶ εἰς ὕστερον αὐτοῦ τῆς εὐθειας δεινῶς ὤφθη κατορχούμενος,  
 5 ἄλλ' οὐν πολλὰς αὐτῷ τὰς ἐν τοῖς κινήμασι τέρψεις ἦν ἐπιτελών καὶ μμητικοῖς αὐτὸν κατευφραίνων τοῖς ὀρημασι.  
 πλείστοι δὲ ἔξαποροῦσι πάλιν καὶ τοῦτο ὅτι λόγου παντελῶς ἔστερημένος ὢν ὁ ὄφιν, πῶς τῇ γυναικὶ ἠδύνατο τοῦ ὀμίλειν; ὅτι οὐχ ὁ ὄφιν ἦν ὁ λαλῶν, ἀλλ' ὁ ἐν αὐτῷ καὶ λαλῶν καὶ  
 10 κακουργῶν ἐχθρὸς διάβολος. τίνα δὲ καὶ ἅ ἐλάλει; τί ὅτι  
 b εἶπεν ὁ θεὸς οὐ μὴ φάγητε ἀπὸ παντὸς | ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ. ὡ ἀπὸ τῆς παμπονήρου τοῦ δεινοῦ πονηρίας. ἀγνοίας ζῶφος τὸν δόλιον συνεκάλυπτεν διασκοτο(υ)μένης ἐξαποροῦντα τῆς ὀθεν κακουργίας ἀπάρξηται. οὐ γὰρ ἅ Θεὸς ἀνθρώποις

engten Daseins im Paradies unter dem angeblichen allgemeinen Speiseverbot bedauert. Beiläufig wird eine Rechtfertigung eines festgesetzten Mahlzeitrhythmus eingeschoben, der auf Klosterpraxis schließen lassen könnte (Z. 27–30). Das zwischen den beiden erhaltenen Pergamentblättern Fehlende dürfte sich auf weitere Überlegungen zur Überredungstechnik der Schlange und auf die Situation des Menschen im Paradies bezogen haben. Der Text setzt wieder ein mit der Argumentation, die Frau sei das für den Diabolos geeignetere Angriffsobjekt gewesen, da von Natur aus von schwächerer Denkfähigkeit (Z. 43). Im Beispiel von der Angriffstechnik im Belagerungskrieg wird sie mit den schwachen Stellen im Mauerwerk verglichen, an denen der Belagerer seinen Angriff zuerst anzusetzen pflegt. Theologisch ist – wie am Anfang das Beispiel vom Sprechen Gottes zum Menschen im „Herzinnersten“ (Z. 15 f.) – die Unterscheidung vom äußeren und inneren Auge (Z. 51–55) von Interesse sowie danach die Überlegung, warum die Bestrafung des Ungehorsams der Frau erst nach der Beteiligung auch des Mannes erfolgt sei. Denn wäre diese Bestrafung in Form der „Entblößung von der umhüllenden Ehrenkleidung“ schon gleich nach dem Apfelgenuß der Frau erfolgt, dann hätte ja die Erprobung des Mannes nicht erfolgen können, der nunmehr auch seinerseits sich als „kurzsichtig“ erwies und ebenfalls unfähig, den listig angelegten Hinterhalt zu durchschauen. So zeigte Gott einerseits Langmut gegenüber dem schwächeren Teil, der Frau, andererseits Gerechtigkeit in der Bestrafung durch „gänzliche Entblößung“ und Bekleidung mit den „Lumpenfetzen der Vergänglichkeit“.

Dem auf Seite 346 beginnenden Text habe ich einen Apparat zur Rechtfertigung der gebotenen Textform und einen weiteren mit sparsamster philologischer Kommentierung angefügt sowie einen Hinweis auf Hapax Legomena und auf zehn bei G. W. H. Lampe (*A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961–68) fehlende Wörter. Die deutsche Übersetzung ist gleichzeitig ein zusätzlicher Deutungsversuch.

„*Fragmentum Marcianum*“ (= *Marc.gr.82, fol.1–2*),

... [während?] Christus nach seiner Versuchung den festeren Platz erworben hat. Einige aber waren der Meinung, die Schlange sei vernunftbegabt gewesen, weil sie doch auch vor ihrer Verfluchung meher als alle anderen Tiere vertraulichen Umgang mit den Menschen gehabt habe. Denn wenn man sie ihn auch später wegen seiner Einfalt gewaltig verhöhnen sah, gewährte sie ihm doch mit ihren Bewegungen viele Ergötzungen und erfreute ihn mit ihren mimischen Reizen. Die meisten sehen hinwiederum darin eine Schwierigkeit, daß die Schlange jeglicher Sprachfähigkeit entbehrt. Wie war sie dann der Unterhaltung mit dem Weibe fähig? Weil nicht die Schlange es war, die sprach, sondern der in ihr sowohl sprechende als auch Böses bewirkende feindliche Diabolos. Was war es denn, was er sprach? „Wozu hat eigentlich Gott gesagt: *Esst nicht von jeglichem Baum im Paradies?*“ – Oh, diese durchtriebene Schlechtigkeit des Bösen!

- 15 πέφηνεν ὁμιλῶν ἤδη καὶ δῆλα καθέστηκε τῷ ἐχθρῷ. καρδιῶν γὰρ ἔνδοθεν θεοῦ, καθὰ καὶ προφήταις, συλλαλῶν. οὐδενὸς τούτων καθεστῶται ἐν μνήσει συγχωρεῖ τὸν ἐχθρὸν, ὅτι μὴδὲ ἐν(ι) ἄρθρῳ κέχρηται, ἀλλ' οὔτε δέδια γλώσσης θεὸς τῆ φωνῆ. διὸ μηχανορραφεῖν ὁ δειλαιὸς ἐνενοεῖ, εἰ ἄρα καὶ ἐράφαιτο λόγου
- fol.1 v. a 20 τινός, ἵνα ὅταν θύρας στόματος τὸ ἐπὶ νοῦν ἀφανῶς ἐνταλθὲν διεκπηθῆσαν γλώσση κατόψηται, τῆ οἰκεία τὸν ὄφρα καταφαρμάξει πονηρία καὶ ἰ τῷ ὀβόλῳ ἑαυτοῦ φαρμάκῳ αὐτοὺς μὲν θαυματάσοι, τῆς κατὰ θεοῦ δὲ σφενδόνης τὴν πλοκὴν διαπλέξει καὶ οὕτω δυσφημαίαις μὲν θεὸν διαβάλλοι, τὴν δὲ τῆς λαβῆς παραίτιον
- 25 λίθους ψευδολογιῶν κατατιτρώσκων εἶη. καὶ βίλεπε τῆς εἰς ἄγαν πονηρίας ὑπερβολῆς. ἰδὼν ὀφθαλμοῖς τὰ ζῶων σύμπαντα τροφῆς μεταλαμβάνοντα, αὐτοὺς δὲ μηδεμίαν ἐφαπτομένους. οὐ γὰρ ἀλόγους ἴσα θεὸς καὶ τοὺς ἐν λόγῳ βεβούλητο ἐσθίειν τετιμημένους, τακτῆ δὲ τῆς ἡμέρας ὥρα καὶ οὐκ ἐν ἡμέρᾳ ἀπάση καὶ νυκτὶ
- 30 ἀσχέτως ἔχεσθαι τῶν κατὰ πόδας εὐρημένων. δι' αὐτὸ δὴ τοῦτο ἔξ οὐδενὸς τὴν ἐν παραδείσῳ κατοικίαν ματαίαν τέως ἀποδεῖ ἰ ξαὶ κατασπυδῶν καὶ τὸ τί ὅτι εἶπεν ὁ θεὸς οὐ φάγεσθε ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ παρὰ τῶν καὶ τοιαῦτα δολίως ἀναβοῶν. εἰς μάτην ὑμᾶς ὡς εἰσιν ἐν παραδείσῳ διατροῖβει
- b 35 εἶασε θεὸς. τὸ γὰρ ἐν φυτῶν δαψιλ(ε)ία μηδενὸς καρποῦ ἐφάπτεσθαι χαλινοῦ παντὸς ἐπαχθέστερον καὶ σχοίνου τοῦ ἐπ' αὐχένους κατάχροντος ὀδυνηρότερον. ὅπερ εἰ αἰεὶ ὑμῖν ὑπάρξει, τάχα χεῖρονας ὑμᾶς ἀποφανεῖ καὶ βοῶν καὶ ἵππων καὶ ποιμνίων ἀπάντων ὁσπερ πᾶσιν ἀδεῶς τῶν ἀπὸ γῆς μετέχειν βλαστημάτων
- 40 εἰρηκεν. ἔξ ὧν ὀρημάτων δῆλον ἦν, ὅτι οὐδεπώποτε τῶν ἐν καρποῖς μετέσχον. ἢ γὰρ ἂν οὐδὲ ἔλαθεν τοῦτο γεγονός. μὴ λαθὼν δέ; οὐδ' εἰς δέλεαρ τῷ ἰ [.....]
- fol.2 r. a ἄνδρα ἔδει γεγονέναι, ἵν' ὡς ἀσθενεστέρα οὖση τῆ ἐννοία ἔλαττοτέρα καὶ ἡ ἐπιτιμῆσις ἐπενεχθῆ. ἢ – ἵν' εἴπω – διὰ
- 45 τοῦτο βέβληται τῆ ἐχθροῦ ὑποβολῆ προτέρα, ὅτι τοῖς ἐκπολεμοῦσι καὶ πολιορκίας ἐπετόλεσι πορθῆσαι πόλιν ἐπείγουμένους οὐκ ἀπὸ τῶν ὀχυροτάτων καὶ ἀκατασείστων περιβόλων εἴθισται ἐγγίνεσθαι ὁ ἀκροβολισμός, ἐκ τῶν εὐκαταβλήτων δὲ μάλλον καὶ τὸ σαθρὸν αὐτόθεν ἐνδεικνυμένων. ἢ ἴω οὖν προτέρα ἢ γυνῆ
- 50 βραχείαι λόγων οἰστοῖς ἐκτοξευθεῖσα. καὶ μοχλοῖς τοῖς ὄντως οὐκ εὐσθενέειν εἰς ἄγαν ἐκμοχλευθεῖσα εἶδεν ὀφθαλμοῖς τοῖς ἐν σαρκί, ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρώσειν καὶ ὅτι ἀριστον ἰ τοῦ ἰδεῖν. χροῖα γὰρ ὄψεως φυτοῦ ταύτην καταγοητεύσασα θύρα γέγονεν ἐπὶ τοῖς ἐντὸς ὀφθαλμοῖς. ὅθεν καὶ ὅτι ὠραῖον τοῦ κα-
- b 55 τανοῆσαι ἔγνω τοῦτο καὶ ὅτι ἀμφοῖν τοῖν ὀφθαλμοῖν καταπισθεῖσα οὐκ ἀπιστεῖ, ὅτι τὸ οὕτω τοιοῦτον ὠραῖον δυνατὸν διὰ τοῦ καρποῦ καὶ τοὺς μετέχοντας θεοὺς ἀποτελεῖν. ἔξ οὗ λαβοῦσα – φεῦ ἀπάτης τῆς ἐποδύνου – οὐ μόνον ἔφαγεν – αἰαί τῆς βρώσεως – ἀλλ' ἔδωκεν αὐτῆς καὶ τῷ ἀνδρὶ. ἔστιν οὖν. ἐνταῦθα
- 60 ἀσφαλῶς ἐξαπορήσαντας εἰπεῖν, ὅτου ἕνεκα αὐτῆ προβεβρωκυ(ι)α οὐκ αὐτίκα καὶ τῆς ἐν τῇ δόξῃ σκέπης ἐγυμνώθη οὐδέ γε τῶν αὐτῆς διανοιγόντων νοὸς ὀφθαλμῶν παρ' εὐθὺ καὶ τὸ ἀμάφρημα ἐπέγνω καὶ τῷ ἰ συνειδέσεως καθυπεκλήθη κέντρον. τάχα γὰρ εἶγε ἐπεπόνθει τοῦτο, οὐδὲ τοῦ καρποῦ τῷ ἀνδρὶ μεταδέδωκεν ἂν. ὅτι δυοαίσθητον τὸ θῆλυ, εὐαίσθητον δὲ τὸ ἄρρεν μάλλον ἢ ὅτι καὶ θεὸς οὐκ εἰς τοσοῦτον τὸ ἀποτομίαις ἐν τοῖς ἥττοσιν εἰσφέρει ξίφος, ἐπὶ πλέον δὲ ἐν τοῖς μείζοσι καὶ ἐπὶ τοσοῦτον, ὅπόσον εἰ γε καὶ μειζόνων τύχῳσι τῶν δωρεῶν, ἴσως δὲ καὶ διὰ τοῦτο οὐχ ἅμα βέβρωκεν τὴν γύμνωσιν ὑπέστη ἢ γυνῆ.
- fol.2 v. a

- Die Dunkelheit finsterner Unwissenheit verhüllte den Listigen, der im Unklaren war, an welcher Stelle er mit seiner Schlechtigkeit beginnen sollte. Denn worüber Gott mit den Menschen in einer Erscheinung gesprochen hatte, war keineswegs auch schon dem Feind bekannt. Im Inneren des Herzens nämlich spricht Gott, wie er es auch mit den Propheten getan hat. Unmöglich konnte der Feind irgend etwas davon in Erinnerung haben, weil sich Gott nicht eines einzigen Gliedes bedient hatte und sicherlich auch nicht der Sprache der Zunge. Daher hatte der Elende im Sinne, eine List anzuwenden, um nur irgendein Wort zu erhaschen. Wenn nämlich das, was unsichtbar im Geiste befohlen war, mit Hilfe der Zunge der Türe des Mundes entsprungen sichtbar würde, wollte er dies mit der ihm eigenen Schlechtigkeit vergiften, sie [die Menschen] mit seinem Pfeil, dem Gift, verzaubern, das Ränkegeflecht seiner gegen Gott gerichteten Schleuder flechten und so mit Schmähungen Gott verleumdend, gleichzeitig aber die an dem Angriff Mitschuldige mit den Steinen seiner Pseudo-Argumente verwunden. Und sich, dieses Übermaß allzu großer Schlechtigkeit! Mit den Augen sah er, daß alle Tiere Nahrung erhielten, die Menschen aber nicht. Denn Gott hatte nicht gewollt, daß die mit Vernunft Geehrten in gleicher Weise wie die Unvernünftigen aßen, sondern zu bestimmter Stunde des Tages, und daß sie nicht den ganzen Tag und die ganze Nacht hindurch ungezügelt sich von allem nähmen, was sie vor sich fänden. Eben deswegen – also grundlos – bemühte er sich eine Zeitlang, den Aufenthalt im Paradiese schlecht zu machen, stellte seine dumme Frage „Wozu hat eigentlich Gott gesagt: *Esst nicht von jeglichem Baum im Paradies?*“ und brachte voller List etwa folgendes vor: „Vergeblich, so scheint es, ließ euch Gott im Paradies wandeln. Denn wenn man bei einer Überfülle von Bäumen keine einzige Frucht berühren darf, dann ist dies schwerer zu ertragen als jeder Zügel und ist beklagenswerter als der Strick, der einen am Halse erwürgt. Was auch immer euch zur Verfügung stehen wird, ihr werdet sicherlich schlechter dabei fahren als Rinder, Pferde und alles Weidevieh, das nach seinem Wort an allem, was auf Erden sproßt, Anteil hat.“ Diesen Worten zufolge hätten sie [die Menschen] offensichtlich auch nicht an einer von all den Früchten Anteil. Denn sicherlich hätte es auch nicht verborgen sein können. Aber war es etwa verborgen? Nicht einmal als Köder für den
- [.....]
- fol. 1 v. hätte der Mann gewesen sein müssen, damit entsprechend der schwächeren Denkfähigkeit auch eine geringere Bestrafung auferlegt worden wäre. Ja, sozusagen gerade deshalb wurde sie der Einflüsterung des Feindes früher ausgesetzt, weil [auch] diejenigen, die eine Stadt angreifen und sie mit Belagerungsmaschinen zu zerstören versuchen, das Vorgeplänkel gewöhnlich nicht mit den festesten und unerschütterlichsten Mauerstellen beginnen, sondern mit solchen Stellen, die das Faule von selbst erkennen lassen. So wurde denn nun als erste die Frau eingefangen, nachdem sie mit kurzen Wortpfeilen erlegt worden war. Und allzusehr entriegelt von Riegeln, die tatsächlich nicht stark waren, sah sie mit den Augen des Fleisches, daß der Baum schön war zur Speise und aufs beste anzusehen. Denn das Äußere des Anblicks des Baumes, das sie [die Frau] betört hatte, wurde eine Tür für die inneren Augen. Weil sie die Schönheit dieser Wahrnehmung erkannte
- fol. 2 r.

- 70 ὅτι οὐχ οὕτω μεμπτός ὁ πλανηθεὶς, ἥνικα μόνος εἶη πλανηθεὶς, ὅταν δὲ καὶ ἐτέρῳ πρόξενος γένηται πλανήσεως τῆς ἑαυτοῦ, τότε καὶ ἀφόρητος καὶ ἐνδικὸς ἢ ἐπ' αὐτῷ ὀργή, ἢ ἔστιν, καὶ διὰ τοῦτο ἐπιδεικνύναι εἰπεῖν ἐπ' αὐτῇ θεὸν τὴν μακροθυμίας | ἀναβολὴν καὶ μὴ ἀπογυμνοῦν ἐθελῆσαι τῆς εἰς ἅπαν ἐνούσης περιβολῆς, ἵν' εἴ γε εὐσθενέστερος ἐφευρεθῆι ὁ ἀνήρ, ἀναισθητόν (?) ταύτης τὸ ὀλίσθημα καὶ τῷ † ιωβτ τὰ ἴσα τῇ γυναικὶ ἐξειπὼν μίαν μὲν ἀφρόνων ἀποκαλέσῃ οὐδαμῶς, θεὸν δὲ ἐπ' αὐτῇ παροργισθῆναι ἐπιτελέσῃ· ἐπεὶ δὲ καὶ αὐτὸς ἀμβλυωτήσας οὐκ ὀξυδορκία τὸ τυρευθὲν ὠράθη ἐπεγνωκῶς, χανδὸν δὲ τὸ ἐπιδοθὲν
- 75 80 καταπεπτωκῶς, τῆς θεοῦ θεωρίας ἀπεστερήθη καὶ στερηθεὶς τῆς αὐτὸν περιστελλούσης φωτοφανεστάτης δόξης καὶ στολῆς ἀπεγυμνώθη· καὶ γυμνωθεὶς ὄλος τοῖς φθοράς ῥακείους συγκατασχεθεὶς ἐδείχθη· ἔνεκα δὴ ταυτησὶ τῆς εἰς τὸ ἀκαλλῆς μεταλλαγῆς | [.....]

---

7 παντελῶς: -λοῦς Ms. | 21 κατόψηται: -εται Ms. | 31 οὐδενός: Ms. corr. ex οὐδενεῖ | 49 ἦλω: εἶλω Ms. | 59 αὐτῆς: ἀ<sup>ε</sup>υτῆς Ms. | 63 συνειδέσεως: -νέσεως Ms. | 80 καταπεπτωκῶς: -πωκῶς Ms. || Omittuntur abbreviaciones nominum sacrorum: ΧC = χριστός; ΘC = θεός. Iota subscriptum in manuscripto vel adscriptum occurrit vel omissum est.

---

4 ὠφθη κατορχούμενος: cf. infra 79 ὠράθη ἐπεγνωκῶς | 8 ἔστερημένος ὢν: participium pro verbo finito sicut infra 16 συλλαλῶν et 26 ἰδὼν et 32–34 κατασπεύδων . . . παραληρῶν . . . ἀναβοῶν | 8 τοῦ ὀμλεῖν cf. infra 52 ἄριστον τοῦ ἰδεῖν et 54 ὠραῖον τοῦ κατανοῆσαι | 12 ὦ ἀπό τῆς . . . πονηρίας cf. PGL s. v. „ἀπό“ | C 3 (cit. A. Thom. A 41); genet. exclam. sine prae-  
pos. sicut infra 25 et 58; cf. Kühner-Gerdt <sup>4</sup>1955 I p. 388, 1a | 25 εἰς ἄγαν: cf. infra 51 et Schwyzer-Debrunner II428 (Prokop.) | 32 οὐ φάγεσθε (sic!); sed supra 11 οὐ μὴ φάγητε | 37 ὅπερ εἰ ἄει: exempla non inveni | 51 εἰς ἄγαν cf. supra 25 | 60 ἐξαπορήσαντας εἰπεῖν: acc. c. inf. decurt.; cf. Kühner-Gerdt <sup>4</sup>1955 II p. 544 adn. 1 | 73 ἐπιδεικνύναι εἰπεῖν: cf. supra 60 | 79 ὠράθη (sic!) ἐπεγνωκῶς: cf. supra 4.

---

<sup>9</sup>Ἀπαξ λεγόμενα: θαυματόω 22 | ἐπόδονος 58 | καθυπεργαλέω 63 ὠράθη (pro ὠφθη) 79.

Desiderantur in PGL (ed. Lampe): ὄχυρός 1 et 47 | ὄρημα 6 | μηχανορραφῆω 19 | ἐπεμαρῶω 44 | ἐκτοξεύω 50 | ἀποτομία 66 | ἀφόρητος 72 | ὀξυδορκία 79 | τυρεύω 79 | χανδός 79.

fol. 2 v.

und sich von ihren Augen überreden ließ, glaubte sie daran, daß das solcherart Schöne fähig sei, diejenigen, die an seiner Frucht teilhätten, zu Göttern zu machen. Daher nahm sie – weh der schmerzhaften Täuschung! – und aß nicht nur – weh der Speise! –, sondern gab von ihr auch dem Manne. Sicherlich wird man hier nun in großer Verlegenheit sein zu sagen, weswegen sie, die zuerst gegessen hatte, nicht auch sofort des schützenden Glaubengewandes entkleidet wurde und nicht sofort ihre geistigen Augen geöffnet wurden, sie ihre Verfehlung erkannte und sich durch den Gewissensstachel heimlich angeklagt fühlte. Denn wäre es ihr so ergangen, dann hätte sie vielleicht auch nicht dem Manne von der Frucht mitgegeben. Weil Erkenntnisschwäche weibliche Eigenart ist, während es hingegen Eigenart des Mannes ist, immer erkenntnisoffen zu sein, vielleicht auch weil Gott das Schwert seiner Strenge nicht ganz so weit gegen die Schwächeren richtet, viel mehr jedoch gegen die Größeren und in dem Maße, wie sie größere Gaben empfangen haben, – vielleicht auch deswegen wurde die Frau nicht schon zugleich mit dem Essen der Nacktheit unterworfen. Weil nicht in gleichem Maße tadelnswert ein Sünder ist, wenn er allein gesündigt hat, während wenn er auch einen anderen an seiner Verfehlung teilhaben läßt, der Zorn über ihn unerträglich (sic!) und berechtigt ist, – auch aus diesem Grunde, muß man sagen, hat Gott ihr gegenüber großmütigen Aufschub erwiesen und sie nicht ihrer vollständig vor-handenen [geistigen] Bekleidung entblößen wollen, damit, wenn der Mann als stärker erfunden worden wäre, dieser sowohl das Vergehen der Frau als stumpfsinnig bezeichnet als auch das Vieh (?) ihr gleichgestellt und sie als eine der vernunftlosen Wesen benannt und damit erreicht hätte, daß Gott keineswegs<sup>1</sup> gegen sie in Zorn geraten wäre. Da er aber auch selbst kurzichtig war und, wie man sah, nicht in Scharfsicht das mit List Angestiftete erkannte, statt dessen aber das Angebotene gierig (ergriff), kam er zu Fall, wurde des Anblickes Gottes beraubt und danach der ihn umhüllenden Ehrenkleidung entkleidet. Nach dieser gänzlichen Entblößung wurde er mit den Lumpenfetzen der Vergänglichkeit bekleidet. Wegen dieser Änderung ins Häßliche nun [.....]

<sup>1</sup> So in sinngemäßer Übersetzung, wenn das Komma vor οὐδαμῶς (Z. 77) gesetzt wird und danach δὲ θεὸν statt θεὸν δὲ gelesen wird.



## Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Dr. Georg Günter Blum, Stöckelsbergstraße 4, 3550 Marburg

Professor Dr. Luise Abramowski, Brunsstraße 18, 7400 Tübingen 1

Professor Dr. Joseph A. Fischer, Schwedenweg 7, 8900 Augsburg

Professor Dr. Manfred Weitlauff, Abendweg 22, CH-6006 Luzern/Schweiz

Dr. Heinz Martin Werhahn, Döllersfeldchen 10a, 5163 Langerwehe

Professor Dr. Rudolf Zinnhobler, Petriniumstraße 12,  
A-4040 Linz/Österreich

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

Zeitschriften-Verzeichnis theologischer Bibliotheken (ZVthB 1980). Stand: Oktober 1978. 2. gänzl. umgearb. u. wesentl. verm. Auflage des Zeitschriften-Verzeichnisses der evangelisch-kirchlichen Bibliotheken „ZVEB“ von 1962, bearb. von Hermann Erbacher (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche, Bd. 12), Neustadt/Aisch (Degener & Co.) 1980, XVI und 306 S., kart., DM 150,-.

Zeitschriften sind nicht nur der Ort der aktuellen historischen und theologischen Forschung und Diskussion, sondern sie werden im nachhinein dadurch zu einer besonderen Quellengruppe. Dabei erweisen sich gerade die weniger bekannten, älteren und oft nur kurze Zeit erschienenen Periodika für bestimmte Fragestellungen der Kirchengeschichte unerwartet ertragreich. Doch gerade die Beschaffung dieser auch in vielen größeren Bibliotheken nicht vorhandenen selteneren Zeitschriften ist für Forscher und Bibliothekare meist mit erheblichem Zeitaufwand und Mühen verbunden.

Schon die erste Auflage dieses lange erwarteten Verzeichnisses (vgl. diese Zeitschrift 91 (1980), S. 350-366, hier S. 363), das 1962 vom selben Bearbeiter herausgegebene „Zeitschriften-Verzeichnis evangelisch-kirchlicher Bibliotheken ‚ZVEB‘“ war mit seinem Nachweis von 4500 Zeitschriften in 58 evangelischen Bibliotheken ein wichtiges Hilfsmittel im innerkirchlichen Leihverkehr geworden. Doch die inzwischen entstandenen anderen Zeitschriftenkataloge (bes.: Zeitschriften-Zentralkatalog der katholisch-kirchlichen Bibliotheken, Diözesanbibliothek Köln) und die neuere theologisch-kirchliche Entwicklung ließen spätestens seit 1975 unter den Bibliothekaren den Ruf nach einem breit gefächerten und möglichst umfassenden Hilfsmittel im Zeitalter der Ökumene und unter Berücksichtigung der sog. ‚grauen Literatur‘ lauter werden. Dieser entsagungsvollen Kärnerarbeit nahm sich Erbacher nach seiner Pensionierung im Ein-Mann-Betrieb und noch ohne Verwendung der automatischen Datenverarbeitung an.

Wenngleich für das Arbeiten mit diesem theologisch-bibliothekarischem Hilfsmittel ein Studium der Einleitung unumgänglich ist, muß hier daraus soviel herangezogen werden, wie zum Verständnis der Konzeption als Arbeitsinstrument und zu seiner Beurteilung notwendig ist. Kernstück des Verzeichnisses bilden rund 8700 nach der gegebenen Wortfolge geordnete Haupt- und Nebentitel von theologischen und kirchlichen Periodika. Eine ungeahnte Fülle von Zeitschriften aus allen Bereichen des christlichen Lebens tritt dabei vor Augen. Mit den dazugehörigen bibliographischen Angaben sind sie in insgesamt 110 größeren und leistungsfähigen kirchlichen Bibliotheken (davon je eine in der DDR, Österreich und Frankreich) sowie zwei Universitätsbibliotheken (Tübingen, Heidelberg) nachgewiesen. Die eigentliche Leistung des Bearbeiters und damit der Hauptnutzen für den Benutzer im Hinblick auf eine schnelle und gezielte Literaturbeschaffung liegt in dem jeder Haupttitelaufnahme beigegebenen Besitznachweis. Diese sind „im Schnitt ohne Berücksichtigung auf den konfessionellen Proporz, aber in gewisser Streuung möglichst auf sechs Bibliotheken beschränkt.“ Lücken oder fehlende Jahrgänge in den jeweiligen Beständen sind nach Möglichkeit vermerkt. Entsprechend der Zielsetzung des Nachweises in kirchlichen Bibliotheken sind allerdings nur theologische Zeitschriften aufgeführt, die in wenigstens einer kirchlichen Bibliothek vorhanden sind. In der Sigel-

liste der herangezogenen Bibliotheken ist neben der Anschrift auch – falls vorhanden – die Fotokopiermöglichkeit vermerkt und angegeben, in welcher dieser Spezialbibliotheken bei direkter Benutzung vorherige Absprache angeraten ist. Dazu wäre jedoch auch die Angabe der Telefonnummer wünschenswert und hilfreich gewesen.

Stichproben erwiesen die relativ große Zuverlässigkeit der Angaben dieses Verzeichnisses, wenngleich Versehen bei einer solchen Datenfülle unvermeidbar sind, zumal Erbacher von der Genauigkeit bzw. dem Fehlerquotienten der ihm vorgegebenen Vorarbeiten zahlreicher anderer in größeren und kleineren Bibliotheken abhängig war.

Ausgangspunkt der Fragestellung bzw. der Suche bei Periodika ist keineswegs immer ein bekannter oder präziser Titel. Deshalb hat der Bearbeiter die zusammengetragenen Zeitschriftentitel über vier Register erschlossen. Ein systematisches Register mit mehr als 100 Haupt- und Untergruppen ordnet die Kurztitel der Zeitschriften nach den Fächern und Teilbereichen der Theologie. Dazu werden die Zeitschriften nach Ländern, Orten und Herausgebern erschlossen.

Bei aller unumgänglichen Begrenztheit gebührt diesem Zeitschriftennachweis ein Platz in jeder anspruchsvollen theologischen Bibliothek. Es bleibt zu hoffen, daß die von Erbacher angekündigte Bibliographie der Amtsdruckschriften der Kirchen, der ebenfalls eine ökumenische Perspektive zu wünschen wäre, ebenfalls bald erscheinen kann, damit dieses besonders für die neuzeitliche Kirchengeschichte bedeutsame Quellengut gleichfalls besser ausgewertet werden kann.

Köln

Reimund Haas

Schulte, Raphael (Hrsg.), *Liturgia, Koinonia, Diakonia*.

Festschrift für Kardinal Franz König zum 75. Geburtstag im Auftrag der Professoren der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien herausgegeben. Verlag Herder, Wien Freiburg Basel 1980, XII und 496 S., geb. DM 55,-.

Franz Kardinal König ist nicht nur seit einem Vierteljahrhundert der kirchlich zuständige Oberhirte, sondern auch Schüler und danach langjähriges Mitglied der Fakultät, die ihn nun mit dem anzuzeigenden, gewichtigen Sammelwerk geehrt hat. Die 18 Beiträge des Bandes zeugen nicht nur von der hohen Fachkompetenz der hinter ihnen stehenden akademischen Körperschaft, sondern veranschaulichen gerade auch in ihrer weitverzweigten Thematik das in mancherlei Bezirken bedeutungsvolle Wirken des Jubilars. Seine maßgebliche Mitbeteiligung am Zweiten Vatikanischen Konzil etwa wird beantwortet mit den Beiträgen des ersten Abschnitts zu den Neuorientierungen im katholischen Raum in liturgischen Fragen (J. Müller, J. Emminghaus, K. Hörmann, J. Weismaver, G. Greshake) oder dem späteren Beitrag von R. Schulte zur Sakramentalität des kirchlichen Amtes, der den priesterlichen Heildienst unter dem paulinischen Leitgedanken der Mitarbeiterschaft Gottes entfaltet. Königs Bemühungen um den Dialog zwischen der katholischen Kirche und den Nichtchristen finden ebenso in religionsphilosophischen Themen (A. Wucherer-Huldenfeld, J. Reikerstorfer) Echo wie in einer Darstellung des islamo-christlichen Dialogs im heutigen Österreich (A. Vorbichler), Die neueste Kirchengeschichte wird berührt, wenn R. Weiler „das Problem der Distanz der politischen Parteien von der (katholischen) Kirche“ untersucht; hier wird das Wirken Königs gewürdigt, der ebenso seiner Kirche den Weg zu allen Österreichern offenhalten und damit traurige Erfahrungen der Vergangenheit überwinden wie an der Aufgabe der Kirche als eines „Gewissens der Nation“ festhalten wollte. Abgrenzung von Parteipolitik bis zum Ansehen einer faktischen Äquidistanz zwischen Kirche und Parteien schloß klare Worte zu Fragen von Ehe und Familie nicht aus. Königs in den Bereich des Ostblocks vorgetragenes kirchliches Wirken kommt mit in den Blick, wenn E. Suttner ein vom Versuche „sozialen Apostolats“ bis hin zur nachstalinistischen Verfolgung reichendes Kapitel aus der Geschichte der rumänischen Orthodoxie der Nachkriegszeit beschreibt. Alttestamentliche (G. Braulik, W. Kornfeld) und katechetische (J. Kremer, W. Langer)

sowie kanonistische (J. Lenzenweger zu mittelalterlichen Kanonisationen niederösterreichischer Heiliger, A. Dordett zum modernen Eheprozeß) Beiträge runden das Bild ab.

Wien

Albert Stein

Walter Dreß, *Evangelisches Erbe und Weltoffenheit*. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Wolfgang Sommer, Christlicher Zeitschriftenverlag, Berlin, 1980.

Walter Dreß, Professor für Kirchengeschichte an der Humboldtuniversität in Ostberlin nach 1945, dann an der Kirchlichen Hochschule in Westberlin, Nachfolger Niemoellers auf der Kanzel der Annenkirche in Dahlem, Freund und Schwager Dietrich Bonhoeffer, starb unerwartet am 6. Februar 1979. Kurz zuvor hatte er Arbeiten für eine Publikation bereitgelegt, die teils im MS, teils in Zeitschriften und Jahrbüchern schwer zugänglich waren. Wolfgang Sommer ist die wohlkommentierte posthume Herausgabe zu danken. Inmitten der Lutherrenaissance wandte sich Dreß der Reformationsgeschichte zu, die in Berlin durch Karl Holl und Erich Seeberg vertreten war. Seine ersten Werke galten der Vorgeschichte Luthers in Mystik und Nominalismus: „Die Mystik des Marsilio Ficino“ (1929) und „Die Theologie Gersons“ (1931). Diese Forschung wird fortgesetzt in dem hier vorliegenden Aufsatz: „Gerson und Luther“ (Erstdruck ZKG 1933). Dreß weist nach, daß das Gerichts-Barmherzigkeitserlebnis beider große Ähnlichkeit aufweist, daß aber die Methode des Kanzlers der Pariser Universität, in Exerzitien durch Selbstanklage zur Hoffnung auf Gnade zu kommen, von Luther dank seiner Erkenntnis der Gerechtigkeit Christi weit hinter sich gelassen wurde.

Die drei weiteren großen Aufsätze befassen sich mit der Struktur von *Luthers Theologie* „simul peccator et iustus“ und seinem Verständnis der 10 Gebote. Der Vf. arbeitet die erstaunlich große Freiheit Luthers in der Anpassung des alttestamentlichen Textes an die Bedürfnisse des Katechismus heraus, im Unterschied zu der gesetzlichen Weise, in der Calvin am Wortlaut festhält, die Aussagen dann aber z. T. allegorisch interpretiert. Ein kleines kirchenhistorisches Kabinettsstück ist der Aufsatz „Hierarchie“. Der Begriff kommt im Codex Juris Canonici so gut wie nicht vor (wohl aber in der Constitutio Lumen Gentium des Vaticanum II von 1963 – Rez.), er wird aber von Dionysius Areopagita im 5. Jhd. für die Struktur der ganzen himmlischen und irdischen Welt, und insbesondere des Gottesvolkes verwendet. Die Hierarchie schließt nicht nur Gott und die Heerscharen der Engel in ihren Rangordnungen ein, sondern auch die Christenheit, ja auf der untersten Stufe gehören auch die „Profanen, die Sünder und die noch nicht getauften Bekehrten“ (S. 101) dazu. Im Abendland wird der Areopagite aufgenommen von Johann Scotus Eriugena (867), Hugo von St. Victor und Bonaventura (hierarchizatio animae), zuletzt auch Dante (Div. Com. III, 10, 115 und 28, 133).

Dem Schicksal und der Theologie *Dietrich Bonhoeffers*, des Freundes und Schwagers, sind eine Reihe von Aufsätzen gewidmet, die einen eigenen, gewichtigen Beitrag zum Verständnis seines besonderen Weges in den Widerstand sowie seiner Thesen über „religionsloses Christentum“ darstellen. Neben einem sehr anschaulichen Bericht über den Studenten „Dietrich Bonhoeffer in Tübingen“ finden wir den Vortrag von 1955 „Weg und Zeugnis Dietrich Bonhoeffers“, der aufweist, wie in dem 1943 im Gefängnis verfaßten Dramen- und Romanfragment wieder aufklingt, was die „Selbstverständlichkeiten im Leben“ für ihn von Jugend an waren und bis ans Ende blieben: „Ehrfurcht vor dem Gewordenen und ... Achtung vor jedem Menschen“, „Sinn für Qualität“ (108 f.), Achtung für die, „die mit ihrem Leben, ihrer Arbeit und in ihren Häusern Hüter echter Werte sind ...“ (111). Dreß verwendet diese Texte, die erst 1977 als „Fragmente aus Tegel“ von E. Bethge herausgegeben wurden. Er unterstreicht, daß Bonhoeffer seinen Glauben in „christologischer Konzentration“ bis ans Ende festhielt: „dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern die Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube“. Von hier aus relativiert Dreß die Bedeutung von

Bonhoeffers Thesen „von der Mündigkeit und Religionslosigkeit des modernen Menschen“, zu denen er auf Grund der Unterscheidung Karl Barths von Religion (bzw. „religiöses Bewußtsein“) und Offenbarung kam. Der Rez. möchte hinzufügen, daß Bonhoeffer in jenem Frühjahr 1944 zudem stark unter dem Eindruck von W. Dilthey, „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“ (1913) stand, und sich erstmals dem Problem des abendländischen Säkularismus direkt und existentiell stellte. Drefß vermutet, daß es Bonhoeffer „im Grunde weniger um eine weltliche Deutung biblischer Begriffe als um eine christliche Deutung weltlicher Begriffe“ gehe (114).

In einem großen Aufsatz „Religiöses Denken und christliche Verkündigung in der Theologie Dietrich Bonhoeffers“ von 1977 unternimmt Drefß es, den eigentlich theologischen Werdegang nachzuzeichnen, den Einfluß von Otto, „Das Heilige“, von Karl Barths Römerbrief und seinem „antireligiösen Affekt“ (156) bis zu der eigenen Deutung der Säkularisierung als „Volles Ernstnehmen der Welt als Schöpfung Gottes; (158), für die Christus zum Herrn bestimmt ist. – D. unterstreicht, daß Bonhoeffer „bis zum Schluß seines Lebens und gerade in den letzten Monaten der Haft ein sehr fruchtbares Fragen ausgelöst haben, aber er bemerkt auch das Unzureichende. Der Gefangene selbst schreibt erstaunlich oft: „Ich breche hier ab“, „es ist alles noch so unbesprochen“ usw. (Zitate S. 168). Drefß verweist darauf, daß B. von „Mündigkeit der Welt“, nicht des Christen oder der Gemeinde spricht, denn für die gilt die Nachfolge. Er habe auch nie an eine Ohne-Gott Theologie gedacht, im Gegenteil: ihm „steht das Modell des Menschen vor Augen, der in der Welt vor und mit Gott leben muß ohne Gott . . . der gekreuzigte Christus“ (170).

„Widerstandsrecht und Christenpflicht bei Dietrich Bonhoeffer“ (von 1964) zeichnet den Weg B's. von der lutherisch verstandenen Gehorsamspflicht des Christen gegen die Obrigkeit – über die Zweifel angesichts der Judengesetze von 1933 bis hin zu einer Beteiligung am aktiven Widerstand.

Es folgt eine Gruppe von Aufsätzen zur *Berliner Kirchengeschichte: Paul Gerhards Kampf für das lutherische Bekenntnis und seine Vertreibung aus Berlin*, und eine Darstellung seines Glaubens aus seinen Liedern lassen eine gründliche Vertrautheit mit dem großen Dichter erkennen. Ein Aufsatz: „Die Evangelische Kirche in Berlin – Brandenburg“ stellt ihre Entwicklung seit 1539 sehr kenntnisreich dar. Ein Beitrag über „Konfession und Toleranz“ widmet sich dem Problem des Konfessionalismus seit 1555.

Eine ganz besondere, in der kirchengeschichtlichen Forschung allzu seltene Gruppe von Arbeiten widmet Drefß dem literarischen Werk einzelner: *Lenin – „Materialismus militans“*, einer Rezension seiner Gesamtausgabe (1930), *Jochen Klepper – „Vom Glauben überfallen“*, aus großer Nähe zum Schicksal des Dichters geschrieben, *Robert Musil* und *Marcel Proust* mit feiner Herausarbeitung ihrer religiösen Akzente gezeichnet, und schließlich „Das Benn'sche Ich als Provokation“.

Der Sammelband zeigt, was Walter Drefß seinen Schülern und der Berliner theologischen Welt an tiefgründigen, exakten Forschungen mitgeben konnte. Die ständige doppelte Belastung durch das Dahlemer Pfarramt und den Lehrstuhl ließen ihm nicht die Muße für große gelehrte Werke. Um so dankbarer nehmen wir diesen Band zur Hand, der so manche Themen anspricht, die weitergeführt werden müssen. Eine Bibliographie Walter Drefß auf S. 311–318 gibt dazu Hilfe.

Stuttgart

Hans Christoph von Hase

Martin Brecht (Herausg.): *Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte* (= Verkündigung und Forschung, Jhg. 25, H. 1–2), München 1980, 181 S.

In dieser Doppelnummer der bekannten Beihefte zur Zeitschrift „Evangelische Theologie“ äußern sich vier evangelische Kirchenhistoriker zu neueren kirchen-

geschichtlichen Gesamtdarstellungen. Es referieren H. D. Altendorf über „Gesamtdarstellungen der Alten Kirche“ (2–32), R. Staats über „Das Mittelalter in der neueren kirchengeschichtlichen Literatur“ (32–74), M. Brecht über „Gesamtdarstellungen des Zeitalters der Reformation und des Konfessionalismus“ (74–119) und J. Mehlhausen über „Gesamtdarstellungen der Kirchen- und Theologiegeschichte der Neuzeit“ (119–176). Sie „bieten damit“, wie der Herausgeber in seinem Vorwort (1) mit Recht sagt, „an Hand der über die Spezialforschung hinausgreifenden Literatur einen so nur selten zu gewinnenden umfassenden Überblick über ihr Fach“. Auch wird man ihm i. w. nur zustimmen können, wenn er den Hauptertrag dieses Rezensionsheftes folgendermaßen zusammenfaßt: Bei aller Unterschiedlichkeit des Vorgehens und der Akzentuierung „tauchen“ doch „immer wieder auch gemeinsame Probleme und Sachverhalte auf. Offensichtlich fehlen die ganz großen und gültigen Gesamtentwürfe, und zwar gerade auch in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung. Die Stärken der Disziplin liegen eher in der Einzelforschung. Interessant ist der jeweilige Vergleich mit der katholischen Kirchengeschichtswissenschaft. Hier bestehen im Blick auf die alte Kirche offenbar wenig Probleme. Beim Mittelalter ist das bekannte protestantische Defizit zu konstatieren. Reformation und Konfessionalismus werden meist von unterschiedlichen Interessen aus und mit ganz ungleichmäßiger Gewichtung behandelt. Die neuzeitliche Kirchengeschichte der beiden Kirchen wird in einer Art Diastase eben nebeneinander beschrieben. Zu denken gibt ferner, daß bis zur Reformation die profane Geschichtswissenschaft vielfach ein wertvoller, fordernder und zum Teil auch überlegener Partner der Kirchengeschichte ist, während die Kirchen in der Neuzeit von der profanen Forschung kaum mehr beachtet werden. Insgesamt stellen die vorgelegten Überblicke der evangelischen Theologie an vielen Punkten und in verschiedener Weise die Frage, wie sie zu ihrer reichen geschichtlichen Tradition steht und mit ihr umgeht“.

Ich füge hinzu, daß ich das Ganze – unbeschadet möglicher Einwände gegen Stoffauswahl, Darstellung und Beurteilung im einzelnen (am wenigsten bei den beiden letzten Beiträgen) – für gelungen, nützlich und in vieler Hinsicht zutreffend halte, so sehr, daß ich dem Heft weite Verbreitung auch und gerade unter Studierenden der Theologie wünsche.

Zu meinem Bedauern muß ich von dieser laudatio allerdings den ersten Beitrag ausdrücklich ausnehmen! Er fällt, was den patristischen Rezensenten besonders bekümmert, in mehr als einer Hinsicht unvorteilhaft aus dem Rahmen, obwohl sich sein Verfasser seit vielen Jahren fast nur an die Öffentlichkeit traut, um Rezensionen zu schreiben, meist böse, was eine merkwürdig schiefe Auffassung von seiner wissenschaftlichen Aufgabe verrät. Nicht, daß seinem Bericht in allem zu widersprechen wäre. Das ist mitnichten der Fall. Auch sind darin Erwägungen zu finden, über die sich zumindest diskutieren ließe. Freilich hat es der Verf. für richtig gehalten, stellenweise eine Tonart anzuschlagen, die einem die Lust an der Diskussion mit ihm vergehen läßt. So will ich mich denn im Augenblick darauf beschränken, die gravierendsten Einwände zu benennen, die m. E. gegen seine Berichterstattung zu erheben sind.

1. Mir erscheint die Auswahl der besprochenen Darstellungen als im höchsten Maße fragwürdig. Der Verf. meint, er sei dabei „pragmatisch“ verfahren, indem er sich auf solche Bücher beschränkte, „die im deutschen Sprachraum auf dem Markt sind und von denen man sagen darf, daß sie zu den Werken gehören, an die sich ein Student oder ein sonst an einer Geschichtsdarstellung interessierter Mensch am ehesten wenden wird“ (4). Ich würde sein Auswahlverfahren eher großspurig – willkürlich und provinziell zugleich nennen: willkürlich deshalb, weil er durchaus nicht die gesamte Literatur erfaßt hat, die den genannten Bedingungen entspräche, ohne daß man Gründe dafür genannt bekäme, weshalb dies berücksichtigt wurde, jenes nicht<sup>1</sup>; provinziell deshalb, weil der Verzicht auf die Berücksichtigung nichtdeutscher Literatur gerade auf dem Gebiet der alten Kirchengeschichte sachlich durch nichts zu rechtfertigen ist, sondern die Proportionen verschiebt. Man hätte es gut verstehen können, wenn auf Vollständigkeit in dieser

Hinsicht kein Wert gelegt worden wäre. Um aber Vergleichsmaßstäbe zu gewinnen und dem gedachten Benutzerkreis zu vermitteln, hätte der Blick unbedingt über die Grenzen des deutschen Sprachgebietes geworfen werden und wenigstens das exemplarisch Wichtige ins Visier genommen werden müssen<sup>2</sup>.

2. Die zu inkriminierende Provinzialität gilt aber noch in anderem Sinne. Es ist nicht nur alles Nichtdeutsche unberücksichtigt geblieben, soweit es nicht in deutscher Übersetzung vorliegt. Sondern bis auf eine Ausnahme<sup>3</sup> hat der Verf. auch um die sog. „profane“ Geschichtswissenschaft (in diesem Falle um die Geschichten des Altertums bzw. speziell Roms) einen weiten Bogen gemacht. Das ist in dem Maße in keinem anderen Beitrag des hier zu besprechenden Heftes geschehen und wiederum sachlich völlig unvertretbar. Es erstaunt auch um so mehr, als die Vorliebe des Verf.s für einen Meister der Altertumswissenschaft wie E. Schwartz bekannt und ihm seine Herkunft aus der Tradition der Lietzmann-Schule noch immer von ferne anzumerken ist. Nun aber haben die Bemühungen der Althistoriker, auch der deutschen – man denke nur an J. Vogt, A. Heuß, J. Straub, J. Bleicken, K. Christ, K. M. Girardet, G. Gottlieb, A. Lippold, R. Klein –, um eine angemessene Berücksichtigung des frühen Christentums in unserem Bild von der Spätantike mit E. Schwartz mitnichten ihr Ende gefunden; und sie verdienten sehr wohl, von der Kirchengeschichte zur Kenntnis genommen und eines Echos gewürdigt zu werden.

3. Sind auf der einen Seite die Grenzen unvertretbar eng gezogen worden, so auf der anderen Seite, wie es scheinen mag, viel zu weit. In jedem Falle fehlt jede vernünftige Begründung dafür, daß in dieser Sammelrezension von „Gesamtdarstellungen der Alten Kirchengeschichte“ beispielsweise auch auf W. Jaegers „Das frühe Christentum und die griechische Bildung“, A. Dempfs „Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur“, O. Gignons „Die antike Kultur und das Christentum“ und H. von Campenhausens „Griechische“ und „Lateinische Kirchenväter“ z. T. eingehend Bezug genommen wird. Man kann sich zwar eine Begründung denken. Auch wäre es vorzustellen gewesen, der Verf. hätte in der Besprechung darauf abgehoben zu zeigen, welche Konsequenzen sich aus dem jeweils Dargestellten für ein Gesamtverständnis der alten Kirchengeschichte ergeben. Aber nichts dergleichen geschieht hier, so daß sich der Eindruck von Fahrigkeit, von Willkür, verstärkt<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Unberücksichtigt blieben z. B. Bd. 4 der „Propyläen – Weltgeschichte“ (1963); *Historia Mundi*, Bd. 4 (1956); Fischer – Weltgeschichte, Bd. 9 (1968); W. von Loewenich, *Geschichte der Kirche*, I, 6. Aufl. 1964; F. W. Kantzenbach, *Urchristentum und alte Kirche* (= *Ev. Enzyklopädie*, Bd. 3), 1964; E. Benz, *Beschreibung des Christentums. Eine historische Phänomenologie*, dtv, 1975; ja, wenn es um die Werke geht, „an die sich ein Student oder ein sonst an einer Geschichtsdarstellung interessierter Mensch am ehesten wenden wird“, dann wird man sich auch nicht zu fein dünken dürfen, zu einem (Mach-)Werk wie K. Deschner „Abermals krähte der Hahn: eine Demaskierung des Christentums von den Evangelisten bis zu den Faschisten“ (1978 im 41. bis 45. Tsd. als *rororo*-Sachbuch erschienen) zu sagen, was zum Zwecke sachlicher Aufklärung zu sagen ist.

<sup>2</sup> Zu denken wäre besonders an A. Piganiol, *Histoire de Rome*, 5. Aufl. Paris 1962; ders., *L'empire chrétien 325–395*, 2. Aufl. Paris 1972; A. Pincherle, *Introduzione al cristianesimo antico*, 2. Aufl. Rom – Bari 1974; B. Llorca, *Historia de la Iglesia católica*, I, 4. Aufl. Madrid 1964; P. Brown, *The World of Late Antiquity*, London 1971, sowie noch immer die einschlägigen Beiträge in der „Cambridge Ancient History“.

<sup>3</sup> Es ist die „Saeculum – Weltgeschichte“, Bd. 3 und 4.

<sup>4</sup> Auch der Mittelalter-Beitrag macht allerdings einen etwas „gemischten“ Eindruck; er ist aber klugerweise auch von vornherein anders betitelt, nämlich „Das Mittelalter in der kirchengeschichtlichen Literatur“, wobei „kirchengeschichtlich“ sehr weit gefaßt ist. Ob trotzdem nicht mehr hätte gesiebt werden sollen, kann man immerhin fragen.

4. Der Verf. ist – und wer wollte ihm darin widersprechen? – der Meinung, daß schon seit längerem die „großen“ Gesamtdarstellungen fehlen, „die eine einheitliche und vor allem in die Tiefe dringende und sozusagen normsetzende Schau“ vermitteln (3). Die Frage ist nur, woran das liegen und wie es zu bewerten sein mag. Für den Verf. ist die Sache freilich klar. Für ihn ist der Grund für dieses Phänomen – es gibt für ihn anscheinend nur einen – „zweifellos (!) „in dem Umstand“ zu erblicken, daß weithin „nur gewissenhaft historisch-kritische Arbeit im neuzeitlichen Verstande des Wortes geleistet wird“, daß aber keine „angemessene Weltanschauung“ mehr „den Beobachter trägt“ (ebd.). Nun, das klingt irgendwie „typisch deutsch“, wird jedenfalls immer nebulöser, sobald man herauszufinden versucht, was sich der Verf. konkret unter einer solchermaßen „verbindlichen Darstellung“ vorgestellt habe. Ist es dasselbe wie eine „unter bestimmten gehaltvollen Gesichtspunkten“ stehende (31), (d. h.?) eine „von Grundüberzeugungen“ geprägte Schau (4)? Trifft das aber nicht auch etwa auf Heussis Kompendium in hohem Maße zu, ein Buch, über das der Verf. indes, wie gehabt, nur Kübel der Verachtung auszugießen weiß? Kurzum: es ist alles recht unklar, so unklar wie das dieser Sammelrezension zugrunde liegende Gesamtverständnis von alter Kirchengeschichte, ja von Kirchengeschichte überhaupt! Dafür nur folgendes Symptom: auf der einen Seite läßt der Verf. seinen Bericht in eine Hommage an E. Schwartz ausklingen, dessen „packende Schilderung der vorkonstantinischen Kirche“ in seinem bekannten Konstantinbuch „Einsichten“ gewärtigen lasse, „die auch von vielen gegenwärtigen Kirchenhistorikern nicht wirklich realisiert worden sind“ (31) – vorsichtigerweise wird offen gelassen, um welche Einsichten es sich handelt und welche gegenwärtigen Kirchenhistoriker die seltenen Ausnahmen von der Regel bilden; auf der anderen Seite macht er es der kurzgefaßten Darstellung C. Andresens („Geschichte des Christentums, I. Von den Anfängen bis zur Hochscholastik“) zum Vorwurf, daß darin zu viel von kirchlicher „Selbstbehauptung“, von „Machtfragen“, die Rede sei (28), und moniert an dem (im übrigen zu den „uneingeschränkt als Gewinn zu buchenden Darstellungen der letzten Jahre“ gerechneten) Taschenbuch von H. Chadwick „Die Kirche in der antiken Welt“ – oder ist es im Gegenteil als Kompliment gemeint? –, daß es „sozusagen eine Darstellung ‚von außen‘ liefere und die frühe Kirche sachgemäß und zugleich leicht ironisch distanziert“ vergegenwärtige (15). Wo aber ist in der gesamten einschlägigen Literatur dieses Jahrhunderts, der Erntezunehmenden natürlich nur, das frühe Christentum oder doch wenigstens die *Kirche* des Altertums mehr „von außen“ betrachtet, wo sind die kirchen- und theologiegeschichtlichen Fragen einseitiger als Machtfragen behandelt worden als bei E. Schwartz<sup>5</sup>?

5. Letztens sei hier zur Sprache gebracht, was mich an diesem Bericht regelrecht zornig gemacht hat; und dann mag die Sache von mir aus auf sich beruhen bleiben, obwohl noch viel zu sagen wäre. Das eine ist, wie bereits angedeutet, der hier streckenweise angeschlagene unglaubliche Ton, den man, mit dem Verf. zu reden, nur „scharf ablehnen“ kann (27 u. ö.). Glücklicherweise findet er in den

<sup>5</sup> Eine ähnlich gravierende Ungereimtheit scheint mir z. B. auch zwischen der wiederholten Berufung auf Ebeling (24. 26) einerseits und der (in dieser Undifferenziertheit sicherlich unakzeptabel!) „Abfertigung“ des Goppeltschen Beitrages zum Handbuch „Die Kirche in ihrer Geschichte“ andererseits zu bestehen. Von der Tonart abgesehen (des Verf.s Schlußurteil über dies Faszikel: es ist „als Geschichtsdarstellung unbrauchbar“ [17]!) fragt man sich, ob hier dem Ideal einer voraussetzungslosen Kirchengeschichtsschreibung gehuldigt, ob Urteil sofort mit „dogmatischem Urteil“ gleichgesetzt und also für innerhalb der historischen Darstellung fehl am Platze gehalten werde, während doch Ebeling unter vielem anderen die Einsicht zu verdanken ist, daß Kirchengeschichte als *theologische* Disziplin allein durch das kritische theologische, und d. h. für Ebeling natürlich: das an der ursprünglichen, prinzipiell unüberholbaren Wahrheit des Evangeliums orientierte Urteil definiert werden kann.



übrigen (durchweg sachlichen, wenn auch im Urteil bestimmten) Referaten des Berichtsheftes keinen Widerhall. Die schlimmste Entgleisung stellt wohl der gleich dreimal auf einer einzigen Seite geäußerte Zweifel dar, ob der betreffende Autor (der, sollte man meinen, hinlänglich bewiesen hat, daß er kein Dummkopf ist) „wirklich weiß“ bzw. „ganz zu wissen scheint, was er sagt“ (26). Das erste Mal ist zwar beigefügt: „sit venia verbo“. Allein: wird der venia hier nicht entschieden zu viel zugemutet? Aus Versicherungen wie: „Es schmerzt, vorstehende Aussage machen zu müssen“ (ebd.) – wer um alles in der Welt hat den Verf. dazu gezwungen? – ist jedenfalls wenig Trost zu schöpfen; sie geben der Richterpose eher etwas Lächerliches<sup>6</sup>.

Das andere ist die geradezu klägliche Machart besonders, aber nicht nur der Kritik an C. Andresens opus grande „Die Kirchen der alten Christenheit“. Ihm ist die weitaus ausführlichste „Würdigung“ von allen besprochenen Büchern zuteil geworden<sup>7</sup>, weil es „zweifello“ zu „den anspruchsvollsten Werken über die Alte Kirche“ gehöre, „die in den letzten Jahren herauskamen“ (19). Gleichwohl ist zu einem Wort des respektvollen Danks für die mit diesem Werk vorgelegte Leistung anscheinend kein Platz gewesen, zu einem Wort, das die unbestreitbaren Vorzüge ebenso konkret benennt wie die problematischen Dinge; und solcher Vorzüge gibt es doch wahrlich genug<sup>8</sup>. Kläglich auch, daß die mit Schärfe vorgetragene Kritik des Verf.s davon zu leben scheint, daß sie so rein, wie es mir sonst aus Jahren nicht Erinnerung ist, den Typus der *interpretatio in malam partem* repräsentiert<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Ungeheuerlich aber auch etwa die Abkanzlung A. Dempfs und seiner „Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur“ (31), trotz der unfreiwilligen Komik der Vorhaltung, daß deren zahlreiche einzelne Fehler (von denen – natürlich! – nicht ein einziger beim Namen genannt wird) „nur dokumentieren, wie mit leichter Hand (!) von großen Dingen geplaudert (!) worden ist“ (ebd.), oder die Behauptung, die Arbeiten von A. Adam und B. Lohse hätten im Blick auf die „ungemein wesentlich(e)“ Aufgabe einer neuen Art von „Dogmengeschichte“ (zu der Verf. jedoch vorerst nur so „ungemein Wesentliches“ beisteuern zu können scheint wie, daß es gälte, das „geistige Ereignis, das die Alte Kirche, die ‚Christliche Antike‘, darstellt, angemessen zu beschreiben“ [32]), „keine neuen Perspektiven eröffnet“ (ebd.); einfach so!

<sup>7</sup> Sie füllt 9 von etwas mehr als 30 Seiten. Zum Vergleich: die fünfbändige Kirchenväterauswahl von Heilmann – Kraft (die hier merkwürdigerweise über den grünen Klee gelobt wird) muß sich mit zwei Sätzen von zusammen zweieinhalb Zeilen zufrieden geben.

<sup>8</sup> Am eindrucksvollsten ist m. E. außer der immensen Literaturkenntnis die für einen heutigen Kirchenhistoriker eher ungewöhnliche Vertrautheit mit Arbeitsgebiet und Methodik der Christlichen Archäologie, die den Autor souverän auch nicht-literarische Quellen in die historische Analyse und Darstellung einbeziehen läßt. Hervorzuheben sind ferner die eine Fülle von Stoff und Aspekten einer neuen Konzeption einordnende ungewöhnliche Gestaltungskraft sowie als wissenschaftlich wohl größter Gewinn die ausführliche Behandlung der Verfassungs- und Lebenswirklichkeit der Kirche in den ersten 5 Jahrhunderten, die bei der üblichen Vorliebe für die *Denkbewegungen* meist zu kurz kommen. Doch kann es hier nicht die Absicht sein, eine eigene Rezension des Andresenschen Buches zu liefern; stattdessen verweise ich auf die in ihrer Ausgewogenheit m. E. mustergültige Besprechung von G. Ruhbach in der GGA 226, 1974, H. 1/2, 1–11.

<sup>9</sup> Das hält sich durch bis zum Schlußsatz des kritischen Werkes, aus dem eine „arrogant wirkende Abfertigung der Vergangenheit“ herausgehört wird (26). Das ist ebenso gesucht, ja böswillig, wie die Überspitzung der Andresenschen Kirchentypologie zur Idee aufeinanderfolgender ekklesiologischer Typen, „die sozusagen wie Monaden in sich ruhen und allein durch progressive oder retardierende Momente scheinbar miteinander verknüpft bleiben, während es sich für diese Momente

Im übrigen nimmt hier – wie in fast allen (längeren) Besprechungen dieses Berichts – die Wiedergabe der Gliederung und dann noch einmal der „leitenden Gedanken“, wobei sich der Verf. (bis zur Benutzung der 1. Pers. Pluralis) dem „Wortlaut der Zusammenfassung“ des Autors anschließt, fast die Hälfte des in Anspruch genommenen Raumes ein. Daß der Rezensent über Einleitung, Gliederung und Schluß hinaus das Buch gelesen habe, kann man nur glauben. Jedenfalls zitiert und diskutiert er, bis auf eine Ausnahme, nur daraus, und auch das nicht immer richtig<sup>10</sup>. Der Zweifel wird nahezu zur Gewißheit, wenn man lesen muß, der kritisierte Autor sei zu seiner „revolutionären Sicht“ durch „bloße Behauptung“ gelangt (24). Das ist so absurd, daß sich hier jedes weitere Wort erübrigt.

Wäre das Besprechungswesen hierzulande, zumal im Umfeld der Patristik, in einem weniger trostlosen Zustand, so könnte man sagen: dieser Kritiker richtet sich selbst, und also sein Elaborat mit Schweigen übergehen. Doch die Verhältnisse sind eben nicht so. Nicht zuletzt, weil durch diese alles andere als vorbildliche Kritik der kritische Sinn der Studenten – und auf das Pädagogisch-Didaktische hält sich der Verf. neuerdings einiges zugute – wahrhaftig nicht gefördert wird, darum durfte die Sache nicht auf sich beruhen bleiben, sondern war eine Auseinandersetzung mit H. D. Altendorf als Kritiker unumgänglich.

Marburg

Adolf Martin Ritter

*Aland, Kurt: Geschichte der Christenheit.* 1. Band. Von den Anfängen bis an die Schwelle der Reformation. Verlag Gerd Mohn, Gütersloh, 1980. 476 Seiten. DM 58,-.

Die Geschichte der Christenheit ist nach Anlage und Tendenz universaler als die Kirchengeschichte üblicher Art. Auch das vorliegende Werk, dessen 1. Band hier angezeigt wird, ist im Grunde eine Kirchengeschichte. Sie steht jedoch in einem Bezug zur allgemeinen Geschichte, die das Werden und die Wirksamkeit der christlichen Botschaft begleiten. Zwischen beiden besteht ein historisches Korrespondenzverhältnis.

Aus einer theologischen Vorlesung hervorgegangen, ist das Buch, wie der Verfasser sagt, gleichsam ein Grundriß, vornehmlich gedacht für Nichttheologen. Wer jedoch die allgemeinen Prüfungsverhältnisse auf dem Gebiet der Kirchengeschichte kennt, wird das Buch sowohl für Theologie- wie für Lehramtskandidaten für empfehlenswert halten. Sie können sich den Ausführungen getrost anvertrauen. Von dogmatischen „Dunkelheiten“ ist es weit entfernt. Was hierüber zu sagen ist, nimmt der Fluß der Darstellung hinreichend auf. Bei allem Respekt vor dem hingebenden Eifer der Einzelforschung, die unter diesem Zeichen geleistet wird, ist das Buch eine Gesamtdarstellung, wie wir sie seit längerer Zeit nicht mehr hatten. Die Geschichte will *erzählt* werden. Darin besteht auch ihr wissenschaftlicher Reiz. Anzuerkennen ist der lesbare Stil, der dem Verständnis zugutekommt. Das Besondere der Probleme steht im Zusammenhang mit dem Gang der Dinge.

Es ist zu wünschen, daß das Buch nicht nur von Fachleuten, sondern auch von Gemeindegliedern und von sonst historisch Interessierten gelesen und studiert wird.

Berlin

Karl Kupisch

---

bei gehöriger Einsicht herausstellt, daß man es mit gleichsam illegitimen Wildwuchsphänomenen zu tun hat“ (24); dagegen werden dann wahre Breitseiten abgefeuert. Der Gedanke, daß es neben den vom ihm ins Auge gefaßten auch noch andere (sinnvollere) Deutungsmöglichkeiten geben könne, scheint dem Verf. nie gekommen zu sein.

<sup>10</sup> So müssen die Begriffe (in der Zusammenstellung) selbstverständlich „frühkatholisch“, „altkatholisch“ und „reichskatholisch“, nicht „kirchlich“ heißen (25).

# Alte Kirche

Theofried Baumeister: Die Anfänge der Theologie des Martyriums (= Münsterische Beiträge zur Theologie Bd. 45). Münster (Aschendorff) 1980. XII + 356 S., kart., DM 98,-.

Intention dieser 1976 vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster als Habilitationsschrift angenommenen Untersuchung ist nicht die Erarbeitung „eine(r) These, sondern eine deskriptive ... Bestandsaufnahme“ (S. 4) der Entwicklung der ‚Theologie des Martyriums‘, worunter der Verf. „eine Fülle unterschiedlicher Versuche ... , das Geschick der Verfolgung und des Todes um des Glaubens willen theologisch zu reflektieren“ (S. 307), subsumiert, von ihren Anfängen im Frühjudentum bis zur Ausbildung einer eigenständigen christlichen Martyriumstheologie um die Mitte des 2. Jh. n. Chr. – In vier Kapiteln wird die „jüdische Martyriumsdeutung“ (S. 6–65), in deren Tradition die christliche Martyriumstheologie stehe, die Leidens- und Verfolgungsdeutung der „neutestamentliche(n) Evangelientradition und (der) Apostelgeschichte“ (S. 66–155), der „neutestamentlichen Briefe und (der) Offenbarung des Johannes“ (S. 156–228) sowie der „nichtkanonische(n) Literatur der frühen Kirche bis zum Polykarpmartyrium“ (S. 229–306) dargestellt. Ein „abschließender Überblick“ (S. 307–313) versucht, die in den einzelnen Texten aufgefundenen Motive zusammenzustellen und traditions-geschichtliche Entwicklungslinien aufzuzeigen. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (S. 314–325) sowie ausführliche Register (Stellen; moderne Autoren; Namen, Wörter und Sachen; S. 326–356) schließen die Arbeit ab.

Die Darstellung ist nicht traditions- oder motivgeschichtlich angelegt, sondern untersucht die entsprechenden Aussagen in den einzelnen Schriften und Schriften-gruppen je für sich: „Als Grunddatum gilt die Aussage einer Schrift, nicht eine Tradition oder ein Motiv“ (S. 4).

Die ersten Ansätze einer jüdischen Theologie des Martyriums (Kap. I), die sich bereits traditioneller Deutungsschemata bedient, findet der Verf. im Danielbuch, vor allem 11, 30 bis 12, 3, das die historische Erfahrung der Verfolgung der glaubenstreuen Juden durch Antiochus IV. Epiphanes reflektiere. Daran schließen sich die Darstellungen der „apokalyptischen Martyriumsdeutung“, deren Eigenart der Verf. „wegen der Übereinstimmung der Apokalypsen in ihrer eschatologischen Grundlinie“ (S. 24) an Hand ausgewählter Beispiele (äthHen 85–90; 91–105; 37–71; SapSal 2, 12–20; 5, 1–7 [sic!]; Jub 23, 16–31; AssMos; Qumran-Texte) aufzeigen zu können meint, und der Leidensdeutung der „Martyriumsberichte“ (1. Makk; 2. Makk; 4. Makk; Philo; Josephus; MartJes; rabbinische Texte) an.

Gerade in diesem I. Kap. zeigt sich, wie außerordentlich problematisch der vom Verf. gewählte methodische Ansatz (s. o.) ist. Statt der angekündigten „Einzelanalysen“ (S. 4) finden sich weitgehend lediglich ausführliche und stellenweise auch umständliche Paraphrasen der behandelten Texte. So ist zu fragen, ob nicht statt des Bezugs auf die einzelne Schrift als „Grunddatum“, der die vielschichtigen traditions-geschichtlichen Verhältnisse im Frühjudentum zu wenig berücksichtigt und oft zu einer harmonistischen Sicht führt, die der historischen und literarischen Unterschiedlichkeiten der Texte zu wenig Rechnung trägt (z. B. die wenig überzeugende Einordnung von SapSal 2, 12–20; 5, 1–7 unter die „apokalyptische Martyriumsdeutung“ auf Grund der „große(n) Ähnlichkeit mit apokalyptischen Aussagen“, S. 28), und statt der öfter angestellten, wenig ergiebigen Vergleiche zwischen den einzelnen Schriften (z. B. S. 30 zwischen SapSal und äthHen oder S. 49: „das Vergeltungsdenken, das in 2 Makk sicherlich zentraler ist, das aber auch hier [4 Makk] nicht fehlt“) eine konsequent traditions- und formgeschichtliche Fragestellung zu präzisieren und auch weiterführenden Ergebnissen geführt hätte. Dies gilt gerade auch im Blick auf die Entstehung der urchristlichen Martyriumstheologie, die ja nicht in Anknüpfung an bestimmte Schriften, sondern an mehr oder

weniger feste sprachliche Traditionen, die in zahlreichen Einzeltexten greifbar sind, erfolgte. Nicht die einzelnen Schriften, sondern die dort verarbeiteten Traditionen hätten nebeneinandergestellt und verglichen werden müssen. Der Verf. hätte dann eine Vielzahl von weiteren Texten in seine Untersuchung einbeziehen können. Gleich zu Beginn verschließt er sich diesen Weg, wenn S. 13 das richtige Urteil, daß die jüdische Theologie des Martyriums „auf tradierte oder zeitgenössische Gedanken vor allem zur Deutung des Leidens oder auch des Todes zurückgreifen (konnte)“, nur durch eine Fülle von Sekundärliteratur (Anm. 39) und nicht durch den erforderlichen Aufweis dieser Traditionen mit der Angabe der entsprechenden Texte belegt wird. – Als besonders problematisch erscheint die Begrenzung der Untersuchung auf die apokalyptische Martyriumsdeutung (bei Abschn. 3, e: „Qumran-Schriften“ ist die leider auch in zahlreichen anderen Arbeiten zu beobachtende Beschränkung auf den Kanon der von E. Lohse herausgegebenen und übersetzten Texte zu bedauern) und die Martyriumsberichte. Dadurch werden ganze Schriftengruppen, die für die zur Diskussion stehende Thematik durchaus nicht unerheblich sind, von vornherein ausgeklammert, wie z. B. die gesamte Testamentenliteratur (vgl. nur TestHiob 4, 4–11) und – dies fällt besonders schwer ins Gewicht – das überaus reichhaltige sprachliche Material, das die Septuaginta für die Erarbeitung der jüdischen und der Ausbildung der christlichen Leidensdeutung zur Verfügung stellt.

Unbefriedigend bleiben auch die Bezüge auf die profan-griechische Tradition. Zwar weist der Verf. darauf hin, daß die jüdische Martyriumsdeutung von dieser den Topos des heroischen Todes übernommen habe (1 f. 43 u. ö.), nennt jedoch an keiner einzigen Stelle einen entsprechenden Beleg aus der klassischen oder hellenistischen Literatur. Auch bei weiteren Bezugnahmen auf die Profangräzität fehlen hier wie dann auch im ntl. Teil die Belege (z. B. 31, 43, 48, 59, 120, 121, 133 f., 136), so daß sich die von ihm angedeuteten Entlehnungen der Nachprüfung entziehen.

Die urchristliche Theologie des Martyriums sieht der Verf. auf „eine durchgehende Konstante, eine Mitte... hin ausgerichtet...: die Beziehung des christlichen Märtyrers zu seinem Herrn Jesus von Nazaret“ (S. 66). Er läßt auch hier in aller Ausführlichkeit die für die Thematik relevanten Texte in den Evangelien und der Apg sowie in den ntl. Briefen und der Apk zu Wort kommen. Die große Zahl der zu behandelnden Texte steht dabei allein schon aus Raumgründen einer eingehenderen Analyse im Wege. So werden auch hier die Texte weitgehend nur nebeneinandergestellt und z. T. mit Hilfe von außen herantretender systematischer Kategorien wie „Außen- und Innenseite der Verfolgungsdeutung“ (z. B. S. 106 f.) interpretiert, ohne daß ihre Funktion und Intention innerhalb des übergreifenden literarischen Kontextes der Evangelien reflektiert werden (für die pln. Briefe ist dies zumindest ansatzweise durchgeführt); auch formgeschichtliche Fragestellungen finden keine Berücksichtigung. (Man hätte sich zudem eine Auseinandersetzung mit den Arbeiten von G. Theißen zum sog. ‚Wanderradikalismus‘ – jetzt zusammengefaßt in: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979 [WUNT 19] –, auf die der Verf. leider mit keinem Wort eingeht, gewünscht.). – Mangelndes Problembewußtsein kann man dem Verf. vor allem bei der Untersuchung der Leidensdeutung des JohEv vorwerfen, die unter völliger Ignorierung der sog. ‚johanneischen Frage‘ erfolgt. Diese wird lediglich abschließend (!) kurz andiskutiert und mit dem in dieser Kürze nichtssagenden, weil zu pauschalen Satz „Aufs ganze gesehen ist die johanneische Position eigenständig; sie kann weder aus Qumran noch aus dem Gnostizismus noch aus dem hellenistischen Judentum abgeleitet werden“ (S. 154) resümiert. – Insgesamt erscheint gerade in den ntl. Kapiteln die über weite Strecken nur umschreibende Deutung der Texte als unbefriedigend; eine konsequent analytische Darstellung hätte hier zu klareren Ergebnissen geführt. Auch hätte der Verf. sich die Interpretation an nicht wenigen Stellen dadurch erleichtern können, daß er konsequenter nach rezipierten Traditionen gefragt hätte. Zwei Beispiele, die sich ohne Mühe noch vermehren ließen: Joh 15, 13 (S. 142) verarbeitet den aus der hellenistischen Freundschaftsethik stammenden

Topos des Sterbens für den geliebten Freund (s. G. Stählin, Art. φίλος κτλ.: ThWNT 9 [1973] 151). – In dem Kettenschluß Röm 5, 3–4 verarbeitet Paulus einen komplexen frühjüdischen leidenstheologischen Vorstellungszusammenhang, in dem das Leiden als Prüfung und Versuchung des Frommen (von daher fällt auch Licht auf Lk 8, 13, 15 diff. Mk 4, 17, 20, zu S. 114) verstanden ist, aus dessen Ertragen ἐν ὑπομονῇ die ἐλπίς erwächst.

Die Darstellung der Theologie des Martyriums der „nichtkanonischen Literatur“ (Kap. IV) – die an sich problematische Abgrenzung ‚kanonische/nichtkanonische Literatur‘ begründet der Verf. mit der „unterschiedliche(n) Wirkungsgeschichte der beiden (Schriften-) Gruppen“ (S. 229) – untersucht 1. Clem 5, 1–6, 2; Did; ApkPetri; Hermas; Ignatius v. Antiochien; Polyk; MartPolyk. Eingeschoben ist eine ausführliche Erörterung der Entstehung des Martystitels (S. 257–270), der in dem aus der Stoa stammenden, durch das hellenistische Judentum (4. Makk) vermittelten und ansatzweise erstmals von Ignatius in bezug auf das Martyrium formulierten Gedanken der Übereinstimmung von Wort (resp. Glauben) und Tat verwurzelt sei und zuerst im MartPolyk als fixierter Titel „zur Bezeichnung dessen, der im Tod um des Glaubens willen ... das Wort des Glaubens verwirklicht und so im Martyrium den Glauben äußert“ (S. 270), auf den christlichen Märtyrer übertragen werde (ähnlich allerdings bereits von H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, II 1936 = 4/5 1975, 160 f. vertreten). Der Verf. zeigt hier sehr schön, wie auf Grund der historischen Erfahrung der Christenverfolgung das Thema des Märtyrertodes die Rezeption der traditionellen Motive – der Aufweis der Querverbindungen macht allerdings hier wie auch in den früheren Kapiteln einen recht unsystematischen und oft zufälligen Eindruck – und die theologische Reflexion bestimmt, bis dann im Polykarpmartyrium (vom Verf. auf ca. 160 n. Chr. datiert, bei Annahme der Authentizität des Ps.-Pionistextes) die Entwicklung zu einem gewissen Abschluß kommt und ein relativ festes Märtyrerbild an die Folgezeit weitergibt.

*Corrigenda minima* (insgesamt ist die Untersuchung, wie Stichproben ergaben, sehr sorgfältig gearbeitet): S. 13 Anm. 39 und 318, 347: statt „G. Gerstenbecher“ lies „E. Gerstenberger“. – S. 57, 20: statt „eine solches“ lies „ein solches“. – S. 73, 1: statt „ncht;“ lies „nicht“. – S. 75, 13: statt „Vergleichsmaterial<sup>28</sup>“ lies „Vergleichsmaterial<sup>38</sup>“. – S. 83 Anm. 10 und 350: statt „Weedon“ lies „Weeden“. – S. 128 Anm. 69 und 346: statt „Barret“ lies „Barrett“.

Berlin

Michael Wolter

Victor Saxer: *Morts Martyrs Reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles* (= *Théologie historique* 55). Paris (Beauchesne) 1980. 340 S. brosch.

Verf. faßte den Plan zu seinem Buch am IX. Internat. Kongreß für christl. Archäologie, der im Jahre 1975 in Rom stattfand; das Studium der vorkonstantinischen Grabmonumente hatte an diesem Kongreß zentrale Bedeutung. Verf. fühlte die Notwendigkeit, die archäologische Evidenz durch die Zusammenstellung der literarischen Texte der gleichen Zeitepoche zum gleichen Thema zu ergänzen. Monumente und literarische Zeugnisse beleuchten und erklären sich gegenseitig. Da Verf. besonders gut das christl. Nordafrika kennt (cf. seine Bücher „*Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*“, Vatikan 1969, und „*Saints anciens d'Afrique du Nord*“, Vatikan 1979), hat er sich entschlossen, sich auf diesen geographischen Raum zu konzentrieren, in der Hoffnung, andere würden für andere Provinzen des römischen Reichs seinem Beispiel folgen.

Die Untersuchung will zunächst eine rein historische sein; die theologischen Probleme werden bewußt ausgeklammert oder jedenfalls nicht in den Vordergrund gestellt. Diese „Bescheidung“ ist gerade die Hauptstärke des Buches; denn nur auf dieser sozusagen vorurteilsfreien Grundlage können Ergebnisse erzielt werden, die für die theologische Reflexion neu und wichtig werden können.

Verf. ist äußerst gewissenhaft verfahren: er hat die gesamte nordafrikanische Literatur – nicht nur die im Untertitel erwähnten Autoren, sondern auch die martyrologischen und epigraphischen Zeugnisse – auf die mit dem Thema seines Buchs in Verbindung stehenden Stellen durchmustert (nur eine Lücke ist mir hier aufgefallen: sollte nicht auch die Homelie „De centesima, sexagesima, tricesima“, SPL I, 53–67 berücksichtigt werden? Vgl. dazu J. Daniélou, „Les origines du christianisme latin“, Paris 1978, 64–87). Dieses Riesenmaterial hat Verf. dann chronologisch und thematisch zusammengestellt. Die zahlreichen wörtlichen Textzitate (in französischer Übersetzung) tragen wesentlich dazu bei, daß die Darstellung lebendig wirkt. Dadurch, daß der behandelte Zeitraum sich über 3 Jahrhunderte erstreckt, wird auch die Entwicklung des christlichen Toten-, Märtyrer- und Reliquienkults sichtbar.

Der I. Teil des Buches ist der Frühzeit des 2. und 3. Jahrhunderts gewidmet. In Zentrum stehen hier naturgemäß Tertullian und Cyprian. Im Kap. über Tertullian (S. 35–83) ist das Material in drei Rubriken unterteilt: 1. Die Kritik am heidnischen Totenkult. Er steht für den christlichen Apologeten unter dem Zeichen des Götzendienstes; nach euhemeristischer Art wird eine Parallele zwischen Toten- und Götterkult gezogen; der Christ kann sich daran nicht beteiligen. Interessant sind aber in diesem Zusammenhang die zahlreichen Anspielungen Tertullians auf die Praxis des Totenkults seiner Zeit: Kränze, Prozessionen, „Personal“ des Totenkults, Totenmahl, Kremation (die Tertullian als Christ ablehnt). 2. Es gibt auch „neutrale“ Begräbnisriten, die von Tertullian nicht kritisiert werden, z. B. Waschung und Einbalsamierung des Leichnams, Gebrauch von Weihrauch. 3. Der christliche Totenkult wird vor allem von der Terminologie her untersucht (z. B. *depositio*, *natalicium* = erstmals bei Tertullian, *oblatio* = eindeutig eucharistisch zu verstehen); der Märtyrerkult ist bei Tertullian erst in den Anfängen bezeugt, aber die „*Passio Perpetuae et Felicitatis*“ bringt hier eine wertvolle Ergänzung (die Schrift ist zum liturgischen Gebrauch bestimmt).

Im Kap. über Cyprian (S. 84–114) wird zuerst die Chronologie der authentischen Cyprianica festgestellt (Verf. datiert den 1. Brief in die Osterzeit des Jahres 257). Dann werden der Totenkult und der Märtyrerkult getrennt behandelt; der letztere hat nun schon eigenständige Bedeutung. In diesem Zusammenhang kommt dank der methodischen Sorgfalt des Verf.s schön zum Ausdruck, daß der Märtyrerkult sich aus dem allgemeinen Totenkult herausentwickelt hat: man legt nämlich noch lange auch für die Märtyrer Fürbitte ein, obwohl sie eigentlich überflüssig geworden ist, da ja nun inzwischen angenommen wird, daß die Märtyrer nach ihrem Tod sofort „beim Herrn“ sind! Ein eindrückliches Beispiel dafür, daß die „*lex orandi*“ konservativer als die „*lex credendi*“ ist! Schließlich wird die Frage untersucht, welche biblische Lektüren und Gesänge bei der Totenfeier möglicherweise verwendet worden sind. Verf. stellt einige Indizien zusammen, anerkennt aber, daß wir in dieser Frage weithin im Dunkel tappen.

Die Zusammenfassung des I. Teils (S. 115–119) hält fest, daß sich eigentlich keine Entwicklung des Totenkults zwischen Tertullian und Cyprian abzeichnet; dafür hat sich der Märtyrerkult deutlich entwickelt (im Unterschied zum privaten Totenkult ist dieser Sache der Gemeinde mit Teilnahme des Bischofs; am Ende des 3. Jahrhs. läßt man sich schon „*ad sanctos*“ begraben). Zudem besteht Übereinstimmung zwischen den Texten und den noch spärlichen archäologischen Zeugnissen (speziell Ausgrabungen von Tipasa).

Im II. Teil des Buches wird die klassische Periode des 4./5. Jahrhunderts und insbesondere Augustin und seine Zeit behandelt, 230 Texte, nach Möglichkeit chronologisch klassiert, dienen als Grundlage für die Untersuchung, die dem Zeitraum von Konstantin bis zum Tode Augustins gewidmet ist. Die Masse des Materials ist in 4 Kapitel aufgeteilt. 1. Elemente, die dem Toten- und Märtyrerkult gemeinsam sind (S. 122–149). Nach einer Aufzählung der Zeugnisse über die „*memoriae*“ im Sinn von Grabbauten studiert Verf. die Entwicklung des Totenmahls in Afrika: nach der ablehnenden Haltung der vorkonstantinischen Zeit (vgl. aber S. Sebastiano in Rom!) wird diese heidnische Tradition von der Kirche toleriert,

führt aber bald zu sittlich fragwürdigen Auswüchsen, so daß Ambrosius (385) und Augustin (vor allem in den Jahren 392–401, dann nochmals 410 gegen die Donatisten) vehement dagegen einschreiten, allerdings nicht mit durchschlagendem Erfolg. 2. Was den Totenkult im allgemeinen betrifft (S. 150–169), kann festgestellt werden, daß in Afrika (im Unterschied zu Rom) die Messe der Bestattung folgt; über die Liturgie (Lesungen, Memento) können nicht sehr genaue Angaben gemacht werden. 3. Viel präziser weiß man über den Märtyrerkult Bescheid (S. 170–229). Verf. untersucht zuerst die Fragen nach Zeit (Kalender) und Ort (archäologische Überreste), dann wendet er sich den liturgischen Problemen zu; eine eindrückliche und wohl vollständige Studie ist den hagiographischen und biblischen Lesungen gewidmet (zusammenfassende Tabellen S. 315–321). Deutlich hebt sich jetzt der Märtyrer von den „gewöhnlichen Sterblichen“ ab: er hat in den Diptychen eine bevorzugte Stellung. 4. Eines der interessantesten Kapitel des ganzen Buches ist dasjenige über den in dieser Zeitepoche entstehenden Reliquienkult (S. 230–279). Vor Konstantin konserviert man nur Objekte als Erinnerung an einen Märtyrer; nach der letzten Verfolgung wird das Problem der Reliquienverehrung besonders in Afrika zwischen Katholiken und Donatisten akut. Die Verantwortlichen der katholischen Kirche nehmen zuerst eindeutig gegen diese neue, der Volksfrömmigkeit entsprungene Sitte Stellung. Aber am Ende des 4. Jahrh. und am Anfang des 5. Jahrh. bricht die neue Mentalität überall durch: zuerst in Mailand, mit der Auffindung der Gebeine von Gervasius und Protasius im Jahre 386, dann in Jerusalem mit der Auffindung der Gebeine des Hl. Stephanus und ihrer Überführung nach den Balearen und nach Nordafrika (415–430). Augustin selber hat in dieser Beziehung eine entscheidende persönliche Wandlung durchgemacht: nachdem er zuerst, als Neophyt, den Wundern im allgemeinen und den Reliquien im speziellen eher ablehnend gegenüberstand (390–400), wurde er selber, in den letzten Jahren seines Episkopats, mit Evodius zusammen zum Förderer dieser Art Volksfrömmigkeit, offenbar aus pastoralen Überlegungen (425–430). Die ganze Entwicklung hinterläßt freilich einen zwiespältigen Eindruck: soll man den Bischof für seinen pastoralen Sinn loben, wie Verf. es tut (z. B. S. 292; 296), obwohl er selbst darauf hinweist, daß „der Märtyrerkult den Totenkult spiritualisiert hat, dann aber selber durch den Reliquienkult wieder materialisiert worden ist; weitergeführt durch den Reliquienkult, hat er (sc. der Märtyrerkult) gewisse heidnische Elemente ‚heimgeholt‘, von denen er sich durch seine Erhebung über den Totenkult losgemacht hatte“ (S. 312 f.). – In der Zusammenfassung am Schluß des Buches (S. 296–308) macht Verf. noch auf die archäologischen Zeugnisse, die seine Untersuchung zur Frage des Totenmahls in Afrika ergänzen und bestätigen, aufmerksam.

Dieses interessante Buch, das auf viele Fragen deutliche Antworten gibt und andere – nach sorgfältiger Untersuchung des zur Verfügung stehenden Materials – bewußt offenläßt, läßt eigentlich nur einen Wunsch unerfüllt: man wüßte gern genauer, wie es von der Fürbitte der Gemeinde für die Märtyrer zur Fürbitte der Märtyrer für die Gemeinde gekommen ist (die Andeutungen S. 286; 312 genügen nicht). Oder ist diese Frage für den Historiker zu theologisch?

Neuchâtel

W. Rordorf

Friedhelm Winkelmann: Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/6, hg. von G. Haendler, K. Meier und J. Rogge), Berlin 1980, Evangelische Verlagsanstalt, 149 S., 1 Karte, geb.

Von den 38 geplanten Hefen der die gesamte Kirchengeschichte umfassenden Reihe sind jetzt 3 erschienen: außer dem vorliegenden I/3 „Von Tertullian bis Ambrosius“ und I/5 „Die abendländische Kirche im Zeitalter der Völkerwanderung“; Rezensent hat diese beiden Hefte nicht zu Gesicht bekommen, nimmt aber an, daß bei wenigen *mutanda* ähnlich geurteilt werden müßte.

Was sich zunächst als ein nützliches Buch zeigt: geraffte Stoffmenge, volles Literaturverzeichnis, bequeme Register, eine Darstellung weit über das Pensum der

Leitfäden und Handbücher hinaus, was zusammenzustellen und in Druck zu bringen den Verfassern und Verlegern sicher viele Mühe gemacht hat, so daß man ehrlich wünscht, es möchten unverzüglich die weiteren Bändchen folgen, läßt dann aber doch Gedanken des Unbehagens aufkommen. Die Darstellung ist zu kurz gekommen, ja fehlt fast ganz, und der Leser muß sich mit einer Überfülle von Namen, Daten, Zahlen und *termini technici* herumschlagen. Das ist vielleicht nicht beabsichtigt, lesen wir doch in der Einführung (14): „Zum Schluß sei in Dankbarkeit stellvertretend für die vielen Gelehrten, auf deren Forschungen die Darstellung beruht, ein Name genannt, der des am 15. Juni 1976 verstorbenen großen französischen Patristikers Marcel Richard, der zur Theologiegeschichte dieser Periode in subtilster Weise neue Betrachtungsweisen erschlossen und Quellen zugänglich gemacht hat.“ (M. Richard begegnet z. B. im Sammelwerk „Das Konzil von Chalkedon“, hg. von A. Grillmeier und H. Bacht, 1951, mit seinem Beitrag „Les florilèges diphyssites du Ve et du VIe siècle, so dann seine gesammelten Artikel genannt „*Opera minora*“; in der Zusatzreihe „*Libri amicorum*“ des „*Corpus christianorum*“, Turhout 1977, 3 Bde, 1872 (!) S.)

Eine Darstellung, die anregend, ja spannend geschrieben wäre, hätten wir uns gewünscht; wir halten dieses bei der Fülle von Quellen und Standardwerken für durchaus möglich und dort für besonders nötig, wo diese Quellen schwer zu erreichen sind. Ein Abriss bzw. Auszug allein kommt dem steinharten Brot gleich und nicht einem „lecker bereiteten Mahle“, was uns spätestens zum Bewußtsein kommt, wenn wir an die Klassiker dieser Epoche, dieses geheimnisumwitterten christlichen Byzantinerreiches geraten und uns in die Werke des Chrysostomos, Ps. Dionysios, Kyrill von Skythopolis, Johannes Moschus u. a. vertiefen; erst dann dürfte den Studierenden eine neue Welt aufgehen.

Weiten Raum gab der Verfasser der „Entwicklung der christologischen Problematik im Osten (= Kap. 2) und mit dem „soteriologischen Grundanliegen“ gibt er uns den Schlüssel zum Verständnis dieser von so vielen Synoden und Konzilien verwirrten Zeit; jedenfalls weist er auf die weithin unabhängige Theologie hin, die nicht restlos verquickt war mit den „Bemühungen um die Aufrechterhaltung der Kirchen- und Reichseinheit“ (= Kap. 3). Gewiß hat er, wie er sich ausdrückt (S. 12), diese „vollwertigen Faktoren der Kirchengeschichte ernst genommen“, aber wir meinen, die *viva vox magistri* muß sich sehr anstrengen, aus der theologischen Problem- und der profanen Politikgeschichte eine lebendige Kirchengeschichte zu schaffen. Zu pessimistisch äußert er sich zum Konzil von Chalkedon: Das Ergebnis der „eindrucksvollen Bemühungen um die Einheit von Kirche und Staat“ sei „bedrückend“. Nun hat aber Chalkedon am Nizenum nichts ändern wollen, hat es auch nicht getan, und deshalb entspricht es aus späterer wie heutiger Sicht durchaus der geschichtlichen Wirklichkeit, wenn wir in diesem Jahr des erstaunlich unveränderten nizeno-konstantinopolitanischen Credos gedenken (381 bis 1981), es als Zeichen der merkwürdigen Einheit betrachten und das Wort Gregors d. Gr. immer noch nachvollziehen: „... wie die vier Bücher der Evangelien, so nehme ich an und verehere ich auch die vier Konzilien“ (zitiert bei Grillmeier a.a. O. II, 834).

Siegburg

Rhaban Haacke

Ulrich Berner, *Origenes* (= Erträge der Forschung, Bd. 147), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. VII, 125 S., kart. Ladenpr. DM 26,50 (für Mitglieder DM 15,50) ISBN 3-534-05081-9.

Der Kirchenvater Origenes „der Stählerne“ war schon zu seinen Lebzeiten umstritten. In der Reihe „Erträge der Forschung“ präsentiert der Religionshistoriker Ulrich Berner die divergierenden Origenes-Deutungen aus dem 19. und 20. Jahrhundert forschungsgeschichtlich nach phänomenologischen und chronologischen Gesichtspunkten. Berner knüpft an die Vorarbeiten H. Crouzels an, dessen Origenes-Bibliographie in Fortsetzungen erscheint. Für den einigermaßen überschaubaren Lebenslauf des allegorisch interpretierenden christlichen Schriftstellers ist die Origenes-Vita Eusebs „die wesentliche Grundlage“. Im Gegensatz zur älteren Forschung



unterscheidet die neuere „zwischen genuin origenischer Theologie und späterem Origenismus. Berner stellt erst die „systematischen“ und dann die „nicht-systematischen“ oder „mystischen“ Origenes-Deutungen vor, um schließlich in einem dritten Abschnitt die Ansätze aufzuzeigen, welche gleichsam „vermittelnd“ die Kluft zwischen den zwei voneinander abweichenden Forschungstraditionen zu überbrücken versuchen. In seiner Schlußbetrachtung empfiehlt der Verf., in Einzelanalysen die origenischen Werke textimmanent zu interpretieren; nach seiner Meinung wäre das „der Anfang eines langen Weges, an dessen Ende eine neufundierte Gesamtdeutung stehen könnte“. Da dieser Forschungsbericht in erster Linie für Studenten der Theologie oder Religionsgeschichte gedacht ist, wäre es besser gewesen, die Anmerkungen als Fußnoten erscheinen zu lassen, statt sie in den Anhang zu verweisen.

Marktrechwitz

Hans Joachim Berbig

Luis F. Ladaria: *El Espíritu en Clemente Alejandrino* (= *Pulicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, Estudios 16*) Madrid (UPCM) 1980. 288 S. – Übersetzung nachstehender Rezension aus dem spanischen Originalmanuskript durch B. Fischer.

Wie in seiner früheren Studie über die Pneumatologie des hl. Hilarius (vgl. ZKG 90, 1979, 114–115), versucht der Autor, an Hand der Texte des Klemens Alexandrinus zu untersuchen, wie sich dort die Anwesenheit des Geistes in den verschiedenen Etappen der Heilsgeschichte darstellt; aber eigentlich stößt der Autor nur dort auf dessen Pneumatologie, wo Klemens von der Anwesenheit des Geistes in Jesus, in der Welt und in den Menschen spricht.

In der klementinischen Christologie dominiert das Konzept des Logos. Jesus, der Logos, ist Geist (Gott), der Fleisch oder Mensch wurde. Wenn Logos schon die Bezeichnung des Sohnes als Person meint, dann bedeutet Geist einfach seine Gottheit im Gegensatz zu seiner Menschheit oder seinem Fleisch. Das „Geistliche“ ist das Göttliche insofern es aktiv ist, es ist die göttliche Natur des Logos insofern sie heilsbringende Wirkungen hervorbringt. Für den Menschen Jesus bedeutet die Salbung, die Herabkunft des Heiligen Geistes, die volle Heilung seiner Menschheit. Für alle übrigen Menschen bedeutet sie die Möglichkeit, das Leben des Geistes nach dem Ebenbild des Herrn zu empfangen. Klemens glaubt, daß der Mensch, und näherhin seine Seele, durch das Geschaffensein von Gott in gewisser Weise an der göttlichen Natur teilnimmt. Der *Nous* ist Ebenbild Gottes und des Logos. Es scheint, daß der erste Empfänger der Gnade der Geist oder die Seele ist, aber daß auch das Blut oder der Leib am Heilsgeschenk teilhaben. Das Wort „Geist“ kommt mit Absicht in einer zweifachen Bedeutung vor: es meint den Geist Gottes insofern er Prinzip des übernatürlichen Lebens ist und meint den Geist oder die Seele des Menschen insofern er oder sie den Leib aufrechterhält. Der „Geist“ kann die Anwesenheit des Geistes Gottes im Menschen sein. Der Geist Gottes verbindet sich mit der Seele (die von geisthafter Natur ist) in einer nicht substantiellen, sondern dynamischen Einigung. Der Glaube ist das Element, das die Gabe des Heiligen Geistes unterscheidet von den anderen „Geistern“ des Menschen oder von der göttlichen Gegenwart, die sich von der Schöpfung herleitet. Der Glaube führt zur Taufe und in dieser empfängt man den Geist. Die geistliche Kraft, die den Menschen rettet, stammt von Jesus und tritt als Geist desselben in Erscheinung. Die Wiedergeburt durch den Logos bedeutet Mitteilung des Geistes. Gott, der schon kraft der ersten Schöpfung Vater ist, zeugt uns mittels des Geistes für eine neue Sohnschaft. Nur der Geist Christi vermag den Menschen zur himmlischen Stadt zu bringen. Die Kirche als geistlicher Leib ist die Gemeinschaft der Menschen, die dem Heiligen Geist geeint sind; die Gemeinschaft, die durch den Geist selbst geführt ist. Die geistliche Kirche muß verstanden werden als die Kirche, die voll des Geistes ist.

Die Zugehörigkeit des Geistes zum göttlichen Bereich, neben Vater und Sohn, ist eindeutig; aber ohne daß das Wie der Einheit der Drei erklärt würde. Bei Klemens ist eine trinitarische Theologie im strengen Sinn nicht zu finden. Norma-

lerweise schreibt er dem Geist nicht die Rolle eines Subjektes zu, wenn er von seinem heilbringenden Wirken spricht (praktisch nur, wenn er ihm die Inspiration der Schriften zuschreibt). Klemens kümmert sich nur um den dynamischen Aspekt des Geistes Gottes und nicht um seinen Charakter einer „göttlichen Person“.

Das Werk schließt mit Registern, die sich auf die Bibel, auf die Schriften von Klemens sowie auf antike und moderne Autoren beziehen. Es besteht aus einer detaillierten und ausgewogenen Analyse der betreffenden Gedankengänge des Alexandriners. Es steht auf der Höhe der Sekundärliteratur. Aber wenn auch ausgiebig Philon, Irenäus und Origenes zitiert werden, und auch Justin und Tertullian, fällt auf, daß eine direkte Bezugnahme zu gnostischen Quellen fehlt. Außer den Häresieologen (hier fehlt sogar Epiphanius) ist nur eine Bezugnahme zum *Evangelium des Philippus* zu finden. Ich glaube z. B., daß die Ausführungen über der Geist und die Kirche (S. 241–47) viel an Schärfe gewonnen hätten, wenn sie mit dem *Tractatus Tripartitus*, der schon seit 1973/75 veröffentlicht ist, konfrontiert worden wären. Dieser Kontrast hätte noch stärker die Perspektiven hervorgehoben, die andererseits jedoch unser Autor treffend zu differenzieren und synthetisieren mußte.

*Salamanca*

*Ramón Trevijano*

Luc Verheijen, OSA, *Nouvelle Approche de la Règle de Saint Augustin*, in: Collection „Spiritualité Orientale et Vie Monastique“, Section „Vie Monastique“ n° 8, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges (Maine et Loire) 1980, 420 Seiten.

Luc Verheijen ist, spätestens seit dem Erscheinen seines großen zweibändigen Werkes „La Règle de Saint Augustin“ (Paris 1967), international bekannt und anerkannt als der führende Experte in allen textkritischen Fragen über die Augustinusregel, zumal auch in der schwierigen Problematik ihrer Echtheit und Überlieferung. In den letzten 15 Jahren hat er sich als „Maître de recherche“ am „Centre National des Recherches Scientifiques“ (CNRS) in Paris eingehender mit dem *Inhalt* der Regel beschäftigt. Der hier angezeigte stattliche Band bietet die Ergebnisse dieser Arbeit, nämlich 21 Einzelaufsätze, die zum größeren Teil in der Zeitschrift „Augustiniana“ (Löwen) zum kleineren Teil in Festschriften und ähnlichen Sammelwerken erschienen sind. Gute Sach- und Personenregister sind beigegeben. Bei der Bedeutung, die den Forschungen V's für Augustins Regel und Mönchsideal zukommt, wird man dafür sehr dankbar sein müssen, daß die weit verstreut erschienenen Aufsätze nun in einem handlichen Band vereinigt vorliegen.

V. hat seinem Buch den Titel „Nouvelle Approche de la Règle de Saint Augustin“ gegeben. Er möchte darin den Lesern, zumal denen, die nach dieser Regel ihr klösterliches Leben zu gestalten suchen, einen neuen Zugang zu diesem uralten Text klösterlicher Spiritualität erschließen. Dabei warnt er schon in seinem Vorwort vor dem Irrtum, als könne man in der Regel unmittelbar „Rezepte“ für das konkrete klösterliche Leben unserer Tage finden. Das heißt aber nicht, daß seine Ausführungen dem Leser nur intellektuellen Gewinn bringen sollten. V. ist vielmehr überzeugt: Wer mit Sympathie zum „Bruder Augustinus“ sich in dessen Regel vertieft, werde in dem, was dieser über seine Beziehungen zu Gott, zu Christus, zur Kirche, zu seinen Brüdern im Kloster und zu den anderen Menschen schreibt, durchaus Anweisungen für sein heutiges Klosterleben finden können, die der Mentalität Augustins entsprechen.

V. hat seine Aufsätze von sehr unterschiedlichem Umfang und Inhalt in drei Hauptteile zusammengefaßt. Der kurze 1. *Hauptteil* (S. 13–27) bietet zunächst ein ausführliches Zitat über das Wesen des augustiniischen Klosterlebens aus dem „Traicté de la Règle de Saint Augustin“ des französischen Augustiners des 17. Jahrhunderts Ange le Proust. Dann folgt eine neue französische Übersetzung der Augustinusregel, d. h. des sog. Praeceptum, welches entsprechend der textkritischen lateinischen Ausgabe V's von 1967 auch hier in acht Kapitel aufgeteilt ist. Nützlich dürfte es sein, daß der Übersetzer in den Fußnoten nicht nur die ausdrücklichen Bibelzitate nachgewiesen, sondern noch auf sehr viele verdeckte Zitate

und sonstige Stellen aus der Heiligen Schrift aufmerksam gemacht hat, die nach seiner Auffassung den Regeltext beeinflusst haben.

Der 2. *Hauptteil* (S. 29–299) zerfällt in mehrere Sektionen und ist überschrieben: „Die Regel und das klösterliche Leben nach Augustinus“. In der 1. Sektion geht es um Augustins „Theologie des klösterlichen Lebens“ und seinen „Begriff des Mönchtums“, der im Anschluß an seine „Enarratio in ps. 132“ dargelegt wird. Die drei Aufsätze der 2. Sektion beschäftigen sich mit der Abfassungszeit der Regel, in dem sie deren Platz in Augustins religiös-geistlicher Entwicklung aufzuzeigen suchen. Die 3. Sektion trägt den Titel: „Das österliche Geheimnis und die Liebe zur Schönheit.“ Als inspirierende Gedankengänge der Augustinusregel werden hier das Pascha-Mysterium, aber auch gewisse, der antiken Ethik entstammende Vorstellungen, vor allem die Hinführung zur liebenden Betrachtung der „spiritualis pulchritudo“ aufgezeigt. Als 4. Sektion ist ein sehr umfangreicher Aufsatz eingereicht, der den Platz des Mönchtums in Augustins persönlichem Leben darstellt.

Der 3. und letzte *Hauptteil* des Buches (S. 301–407) bietet unter der Überschrift: „Bausteine zu einem Kommentar der Augustinusregel“ 10 Aufsätze, die bereits in den Jahrgängen der Zeitschrift *Augustiniana* (Löwen) 1971–77 unter diesem Obertitel zusammengefaßt worden sind. Wie schon der Titel kundtut, handelt es sich nicht um einen fortlaufenden und erschöpfenden Kommentar zur Regel, sondern um Abhandlungen über einzelne Punkte und Ausdrucksweisen, die aber teilweise tiefer an den Sinn und Geist der Regel heranzuführen, als dies sonst der üblichen Kommentierung des Textes gelingt.

Es ist hier nicht möglich, auf die reiche Fülle des gesamten behandelten Stoffes einzugehen. So soll nur als Beispiel für die Arbeitsweise V's ein Aufsatz aus allerjüngster Zeit herausgegriffen werden, welcher wertvolle neue Einsichten zum besseren Verständnis eines der schwierigsten Texte der Regel bietet. Es ist ein ausführlicher Kommentar zum 4. Kapitel, das „über den klösterlichen Zölibat und die Sorge um die Sünder“ handelt (S. 107–150). Einleitend zeigt V., worin die Schwierigkeit des Textes besteht: Für den heutigen Leser ist es wenig verständlich, daß Augustinus den behandelten Gegenstand nie mit den sonst von ihm gerne verwendeten Termini „continentia“ „virginitas“ oder „caelibatum“ benennt. Noch mehr überrascht die Art, wie er hier, im Gegensatz zu seinen ansprechenden Ausführungen in „De sancta virginitate“ oder in den Sermones über die „Ecclesia – Virgo“, das Thema ohne eigentliche biblisch-theologische Fundierung und Motivation behandelt. Schließlich fühlt sich der heutige Leser etwas an die Methoden eines Polizeistaates erinnert, wenn er das „Klima der Indiskretion“ mit seinen Vorschriften über Anzeigen, Zeugenaussagen und strenge Strafmaßnahmen bis zum Ausschluß aus der Gemeinschaft betrachtet, wie sie in diesem 4. Kapitel vorgesehen sind.

Was die breiten Ausführungen Augustins über die „correctio fraterna“ und das klösterliche Strafverfahren betrifft, so stellt V. zunächst deren biblischen Hintergrund heraus. Das ganze Kapitel schließt sich, zum Teil wörtlich, an Mt 18, 15–17 an und hat gewisse Parallelen auch in manchen Apostelworten, die ebenfalls von einem „arguere coram omnibus“ sprechen. Außerdem wollen die Weisungen dieses Kapitels im Sinn von Mt 9, 12 nur als wirksame „Medizin gegen die Sünde“ verstanden sein, so daß selbst strenge Strafmaßnahmen, wie der Ausschluß aus der Gemeinschaft, noch den biblischen Charakter der „Barmherzigkeit“ an sich tragen. Des weiteren bemüht sich V., Augustins Vorschriften in ihren antiken Rahmen einzuordnen. Mit Recht weist er darauf hin, daß zu ihrem Verständnis „ein wenig historischer Sinn“ von Nöten ist. Die schwere Sünde besaß für den antiken Christen, der noch keine private Beichte und Lossprechung in der Verschwiegenheit des Bußsakramentes kannte, sondern nur die öffentliche Kirchenbuße, einen viel stärkeren „öffentlichen“ Charakter als dies heutzutage der Fall ist. Für ganz schwere Verfehlungen wurden Christen aus der Gemeinde ausgeschlossen; dies aber war öffentlich bekannt, wie auch ihre Wiederaufnahme die ganze Gemeinde miterlebte. Übrigens glaubt V., daß dieses Kapitel mit seinem Gefühl der Verantwortung für-

einander durchaus nicht veraltet ist, sondern dem heutigen Christen und Religiösen helfen kann, sich von einem allzu individualistischen Verständnis der Sünde und des Bußsakramentes zu lösen und den kirchlichen und sozialen Bezug der christlichen Buße tiefer zu erfassen.

Ausführlich spricht Augustinus in den folgenden Absätzen des 4. Kapitels von der Bewahrung der Keuschheit (*castitas*). V. weist wiederum bis ins einzelne nach, daß auch diese Darlegungen biblisch inspiriert sind, wiewohl Augustinus nur ein einziges Mal ausdrücklich auf die Heilige Schrift (Spr 27, 20, nach der Septuaginta) Bezug nimmt. Biblisch ist die Warnung vor dem ungezügelten Blick; biblisch der Hinweis auf Gott, den Beobachter in der Höhe, dem nichts verborgen bleiben kann; biblisch der Gedanke, daß Gott in Weisheit und Langmut das menschliche Tun beobachtet; biblisch auch die Mahnung, mehr danach zu streben, Gott als den Menschen zu gefallen; und biblisch schließlich die Lehre vom Einwohnen Gottes im Menschenherzen.

Desto mehr drängt sich aber dem Leser hier die Frage auf, warum sich in diesen Ausführungen gar nichts über die tiefere Begründung und Motivation des gottgeweihten ehelosen Lebens findet. V. ist dieser Frage nachgegangen und kommt zu dem Ergebnis: Augustins Schweigen über diesen Punkt sei keineswegs erstaunlich, wenn die Regel, wovon V. persönlich überzeugt ist, in die Zeit kurz nach der Bischofsweihe des Heiligen um 397 datiert werden muß. Denn Augustins Schriften vor dieser Zeit sind Beweis dafür, daß er damals über den klösterlichen „Zölibat“ und seinen Sinn noch wenig reflektiert hatte. Er wußte, daß es zum Mönchsleben gehört, nicht zu heiraten, und hatte an sich selbst das Positive einer solchen Lebensweise erfahren. V. hat, um diese seine Lösung der schwierigen Frage zu begründen und zu sichern, auf mehr als 20 Seiten eingehend geprüft, was Augustinus vor dem Jahr 397 über den „Zölibat“ der Mönche im allgemeinen und über seinen persönlichen „Zölibat“, sowie über die Ehe gedacht und geschrieben hat. Es würde zu weit führen, hier darauf einzugehen. Doch dürfte das Ergebnis dieser Prüfung die Annahme V's, daß Augustinus bei der Abfassung seiner Regel über Sinn und Motive der klösterlichen Ehelosigkeit noch nicht tiefer reflektiert hatte, voll bestätigen. Zugleich ist dieses Ergebnis neben anderen ein bedeutsames Argument für die Datierung der Regel in den Beginn von Augustins Bischofszeit.

Man hat über V's großes Werk „La Règle de Saint Augustin“ von 1967 gesagt, daß es unter den patristischen Neuerscheinungen unserer Zeit einen hervorragenden Platz beanspruchen darf. Dieses neue Werk reiht sich dem ersten würdig an. Es gibt Zeugnis von der hohen Gelehrsamkeit, dem unermüdllichen Forscherfleiß und den umfassenden theologischen und philologischen Fachkenntnissen dieses „maître de recherche“. Nicht weniger tut es kund, daß V. sich in Augustins Regel mit jener „Sympathie“ vertieft hat, die er auch dem Leser als Schlüssel zum besseren Verständnis der spirituellen Weisheit des Heiligen empfiehlt.

Würzburg

Adolar Zumkeller, OSA

## Mittelalter

Williman, Daniel, *Bibliothèques ecclésiastiques au temps de la papauté d'Avignon. I. I. Inventaires de bibliothèques et mention de livres dans les Archives du Vatican (1287-1420) - Répertoire. I. II. Inventaires de prélats et de clercs non français - Edition, Paris 1980 (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes), XV, 387 S.*

Das hier besprochene Buch bildet den ersten Teil eines Werkes, an dem mehrere Mediävisten seit über 40 Jahren beteiligt sind. Es handelt sich um die Veröffentlichung von Bibliothekskatalogen des 14. Jh., die in der Hauptsache auf einem

Quellenmaterial eigener Art beruhen: den in der Zeit des avignonesischen Papsttums beim Tode von Klerikern aufgestellten Verzeichnissen von beweglichen Gütern, welche die Apostolische Kammer auf Grund des sog. Spolienrechts beanspruchte.

Pietro Guidi († 1948) hatte besagte Inventare im Vatikanischen Archiv entdeckt und in einem Aufsatz auf die sehr häufig darin vorkommenden Bücherlisten hingewiesen (*Studi e Testi* 135, 1949). Daraufhin griff J. Monfrin an der Ecole Française de Rome den Gedanken auf, das wichtige Material vollständig zu veröffentlichen. Das Vorhaben verzögerte sich, bis sich D. Williman, der inzwischen neue Inventare im Vatikanischen Archiv aufgefunden hatte, an dem Unternehmen beteiligte, zu dem dann auch die Section de Codicologie des Pariser Institut de Recherche et d'Histoire des Textes herangezogen wurde.

Seit 1980 liegt nunmehr der erste Band des dreiteiligen Gesamtwerkes vor. In der Einleitung erläutert D. Williman Wesen und Praxis des im Kirchenrecht nicht vorgesehenen Spolienrechts, das die Päpste in Avignon angesichts ihrer steigenden Ausgaben (Italienkriege) und verminderten Einnahmen (Verlust der Einkünfte aus dem Kirchenstaat) einführten. Von 1317 bis zum Beginn des Großen Schismas weist William insgesamt 1149 Fälle jener besonderen Art von Enteignung zu Lasten kirchlicher Würdenträger oder Gemeinschaften nach. Er schildert die umständliche administrative Prozedur, die ihren schriftlichen Niederschlag in einer Reihe von Registern und Rechnungsbüchern der Camera Apostolica gefunden hat.

Teil I (*Répertoire*) besteht aus einem chronologischen Überblick sämtlicher in den Vatikanischen Archiven aufbewahrter Bibliotheksinventare und Bücherlisten (Zeitraum: 1287–1420). Es handelt sich einerseits um Verzeichnisse ganzer Bibliotheken (etwa Nr. 339.7: Bibliothek Bonifaz' VIII. mit 448 Handschriften), öfters jedoch um Inventare von Teilbeständen, die entweder in die päpstliche Bibliothek aufgenommen wurden oder, was viel häufiger vorkam, von den päpstlichen Kollektoren und Kommissaren als Spolien verkauft wurden, und deren Erlös der Apostolischen Kammer zufließt.

Die hier von Williman zusammengestellten Dokumente wurden von den Herausgebern des Gesamtwerkes in drei Gruppen gegliedert, deren Veröffentlichung getrennt erfolgt: 1. Bücher französischer Kleriker (= Bd. II des Gesamtcorpus wird demnächst vom Institut de Recherche et d'Histoire des Textes unter der Leitung von J. Monfrin veröffentlicht), 2. Bücher nicht französischer Kleriker (= Teil II des vorliegenden ersten Bandes), 3. Buchbestände, die im persönlichen Besitz der Päpste waren, bzw. von ihnen erworben wurden (= Bd. III).

In Teil II (Edition) des hier besprochenen ersten Bandes veröffentlicht Williman die zweite der genannten Gruppen: Bücherlisten aus dem Nachlaß nichtfranzösischer Kleriker; insgesamt 114 Verzeichnisse aus der Zeit von 1287 bis 1409, die sich oft aus mehreren, einander ergänzenden Schriftstücken zusammensetzen. Jedem Verzeichnis steht eine detaillierte Notiz voran: Name, Stellung des verstorbenen Besitzers; Name des Testamentvollstreckers, des päpstlichen Kollektors usw.; Zahl der im Verzeichnis enthaltenen Bücher; geschätzte Preisangaben; bei Gelegenheit das weitere Schicksal einzelner Bücher.

Unter den Beständen ragen einzelne Inventare ganzer Bibliotheken hervor, die einen Einblick in die geistigen Interessen ihrer Besitzer gewähren: etwa Nr. 364.8 = Bibliothek des Joh. v. Magnavia, Bischof von Orvieto († 1364), mit 190 Handschriften; oder Nr. 405.6 = Bibliothek des Kardinals Pietro Corsini, zuletzt Bischof von Porto († 1405) mit 320 Bänden, 89 Handschriften des Kardinals Luca Fieschi († 1336) wurden auf 1.361 5/6 Gulden geschätzt!

Die Codices enthalten überwiegend theologische Schriften und Predigtbücher (über 30%), sodann Kirchenrecht (20%) und Zivilrecht (9%), während philosophische Texte, klassische Autoren u. dgl. einen viel geringeren Teil ausmachen. Für die Geistesgeschichte des 14. Jh. sind diese Angaben allerdings nur beschränkt zu verwerten: Außerhalb Frankreichs konnte das von der Apostolischen Kammer beanspruchte Spolienrecht nur in Italien mit Erfolg geltend gemacht werden (von den 114 nichtfranzösischen Bücherinventaren betreffen 81 Italien, je 9 Aragonien und

Portugal, 7 Deutschland und Skandinavien). Auch die zahlreichen Preisangaben sind, wie Williman in der Einleitung hervorhebt, statistisch schwer zu verwenden, da sie sich auf Handschriften in ganz unterschiedlichem Zustand und auf nicht näher bekannte Marktverhältnisse beziehen. So schwanken beispielsweise die Preise der Dekretalen Gregors IX. bei 19 in Italien angebotenen Exemplaren zwischen 1 und 125 Florentinischen Gulden.

Der abgeschlossene Bd. I läßt nur mehr erahnen, welche Mühe die Erschließung der in den Inventaren genannten Titel gefordert haben muß. Der Bearbeiter mittelalterlicher Bibliothekskataloge kennt das Problem: anonym angeführte Werke, unvollständige oder entstellte Titelangaben (hier allerdings in vielen Fällen durch ein Incipit und Explicit näher gekennzeichnet). Um so wertvoller sind die ausführlichen und präzisen Register von Marie-Henriette Jullien de Pommerol (vor allem: Personen- und Ortsnamenregister, Autoren- und Werkregister, Incipit-Tafel). Unentbehrlich zur Benutzung des Werkes, besitzen sie überdies einen großen Eigenwert. So ist etwa das Personenregister ein wahres „Who's who?“ italienischer Prälatenkreise im 14. Jh. Autoren- und Werkregister, sowie die Incipit-Tafel sind willkommene Hilfsmittel für jeden, der sich mit mittellateinischer Literatur, vor allem mit liturgischen und juristischen Schriften befaßt.

Bei dem Lesen des Buches stellt man sich immer wieder die Frage, wo denn die vielen genannten, teils sehr wertvollen Handschriften hingekommen sind. Doch angesichts der Tatsache, daß die weitaus größte Zahl der im Auftrag der Apostolischen Kammer beschlagnahmten Bücher sofort verkauft wurden, kann ihr heutiger Aufbewahrungsort nur mehr in einigen wenigen Fällen nachgewiesen werden (z. B. Nr. 327.5; 368.4). Da manche Büchergruppen, und selbst einzelne Handschriften, in verschiedenen, zeitlich getrennten Listen auftauchen, läßt sich zumindest ihr Schicksal durch das 14. Jh. verfolgen, etwa der Weg jener bedeutenden Bestände, welche schließlich vom Collegium Gregorianum aufgenommen wurden. In dieser Frage erweisen sich die von Williman gebotenen Querverweise als ein weiterer Vorzug einer in vieler Hinsicht vorbildlichen Quellenedition.

*Echternach*

*Jean Schroeder*

**Gerd Kampers:** *Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien. Spanische Forschungen der Gönnergesellschaft, Zweite Reihe, 17. Band. Begründet von Heinrich Finke, Wilhelm Neuss, Georg Schreiber, fortgeführt von Johannes Vincke, in Verbindung mit Quintin Aldea, Theo Berchem, Hans Flasche, Hans Juretschke und José Vives herausgegeben von Odilo Engels. 1979, VIII und 224 Seiten, Leinen 68,- DM, Verlag Aschendorff Münster.*

Two general observations on the subject of what we call, somewhat clumsily, prosopography are called for at the outset. First, we need constantly to remind ourselves that the final goal of this nice blend of science and art is comprehension, not compilation. Those medievalists who are acknowledged masters of the craft – one thinks of such as Tellenbach and Werner, Gênicot and Duby, Schmid and Stroheker – owe their eminence not to their ability in seeking out and setting down the names and personal details of those individuals who make up the group on which their gaze is fixed but to their skill in interpreting the evidence which the labour of compilation provides and in applying the insights they gain and the conclusions they draw to the history of the period under scrutiny. Compilation is a necessary preliminary, true, but it is never more than a means to an end, that end being understanding; in itself, a register of persons and details about them is as valueless, historically speaking, as a list of dates. I make this point with some emphasis since it seems to me that recent years have seen a growing tendency, which should be resisted, to view the production of such a register as the prime function of the prosopographer, to reduce the business of writing prosopography to the business of writing a prosopography. The second point, though in a sense connected, is in a more significant one discrete. I simply cannot accept that completeness of prosopographical listing is so self-evidently meritorious a target as

seems nowadays generally to be assumed. The German Historical Institute at Paris has both reflected and furthered this modern attitude in its aim, pursued over the last decade and more, of compiling 'a register of all persons mentioned in European texts between A.D. 200 and 1200, regardless of status or origin' (George Beech, 'Prosopography' in (ed.) James M. Powell, *Medieval studies: an introduction* (Syracuse University Press, 1976), p. 174). I cannot for the life of me see the justification in historical terms for such an enterprise (which is not to say that I cannot understand the psychological urge which inspires it, an urge not dissimilar from that impelling any dedicated collector: cf. the comments on compilers in earlier ages in Lawrence Stone, *The past and the present* (London, 1981), p. 48). At least as regards the early Middle Ages, to list the names of all known figures from the lower reaches of society, together with the few stark scraps of personal information which, save in a very small number of cases, are all that is recorded about them, is simply to indulge in the heaping-up of data for their own sake and thus to be guilty of the most sterile form of antiquarianism. Such misguided effort is the sort of activity which gets History a bad name.

Gerd Kampers does not share my views. As to the first point, he is categorical (p. 3): 'Prosopographisches Arbeiten bedeutet . . . nichts anderes als das Sammeln von auf Personen bezogenen Detailinformationen.' So much for the prosopographer as an analyst, an interpreter, a judge – a historian! As to the second, his conviction of the value of completeness is apparent from both the intended and the actual form of his book – for it is necessary to distinguish these two. Originally, Kamper's aim was to produce a comprehensive prosopographical listing of the known personages of the Visigothic kingdom in Spain between 507 and 711, and the bulk of the material, if not all, had already been gathered when, in 1974, there came what must have been a shattering blow: the publication of Luis A. García Moreno's *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*. The work now under review is the result of Kampers's understandable determination to save something from the wreck of his earlier designs. It falls into two parts, the first containing prosopographical data not to be found in García Moreno, the second providing a makeweight interpretative essay. With regard to the first section, Kampers rightly (if with a trace of forgivable tartness) points out that García Moreno's book is considerably more limited in scope than its title would suggest; his own material does not overlap with that of the *Prosopografía* but extends the limits of our coverage socially, geographically and chronologically in that he deals with all groupings, lay and cleric (not just with bishops and the upper echelons of lay society, as does García Moreno), includes persons from the Byzantine- and Sueve-held territories and begins with 507 rather than 568. He also has the satisfaction of listing a few lay dignitaries overlooked by García Moreno. In all, his register runs to over 600 names, approximately the same number as appears in the *Prosopografía*. The two lists, to which Kampers provides a convenient composite index, together furnish an almost complete directory of personages known to have lived in the Iberian peninsula between 507 and 711. (I say 'almost complete' since kings and their families, together with persons of Jewish and Greek name, are for the most part omitted. The Sueve kings and their relatives are to be found in D. Claude, 'Prosopographie des spanischen Suebenreiches', *Francia vi* (1978), pp. 677–76).

Two points need to be made about Kampers's register. First, while I accept that the listings of lay dignitaries and bishops have value (though I am less sure than the author appears to be that the epithet *honestus* can be taken to indicate membership of the *Oberschicht*, at least as I understand this term; Kampers offers no definition and, as is his wont, provides no support for his viewpoint) and while I am prepared to admit that those of abbots, monks, nuns and members of the secular clergy *may* have value (though I am not sanguine), I am quite unable to see how any case can be made for the usefulness of including the names of all known figures who do not fall (or are presumed, in the absence of positive evidence to the contrary, not to fall) into the above groups. There are some 250 of these; spread

over two centuries and all regions, they are self-evidently worthless for any sort of statistical purpose, even if it were possible – as it is not – to provide more than the sparsest information to accompany the names. Second, it goes without saying that if nevertheless the provision of such a listing of the apparent also-rans of Visigothic society is held to be a useful exercise, an essential requirement of the finished product is that the data it contains be both accurate and as full as possible. I confess that in view of the extreme bareness of the entries, the great bulk of which do not extend to two full lines of print, I almost did not bother to check their reliability; error seemed too remote a possibility to be contemplated. Check I eventually did, however, only to find mistakes and inadequacies so legion that I soon gave up in dismay. Out of 40 entries (two blocks of 20) based on J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, 2nd edition (Barcelona, 1969) which I checked, a mere 16 proved to be without fault of any description. (And one of these, no. 593, failed to acknowledge its source, I may add: cf. no. 453 for another example, where, again, the source is in fact Vives.) In many cases part of a date – year, month or day, whether established or doubtful – is omitted (9 instances) or wrong (7). In others, the age to which the subject lived is not given (1) or is given wrongly (5), incompletely (1) or with greater precision than is justified (1). The hapless Istorna (no. 506) not only has his life-span cut short to the tune of 20 years but is made to expire on the wrong day too; and Julius (no. 508) suffers a similar indignity with regard to both date of, and age at, death. In some cases question-marks hanging over certain points of information (the year of a death, the provenance of an inscription, the era of another) are jettisoned. Two entries fail to mention that their subjects were married, and on one occasion the form of a name is changed without explanation from that given in the Vives text. When Kampers omits information, it seems often to be because Vives himself has omitted it from his comments, though it is available in the Latin texts themselves; the reverse is clearly the case in no. 508, where Kampers blindly follows Vives's error (which Vives corrects on his p. 175) in the rendering of a date in the Latin text, and again in no. 595. The curious matter of the two inscriptions to Leontius in Vives, one from Mairena (no. 152: no. 514 in Kampers), the other from the nearby Alcolea del Río (no. 542: no. 515 in Kampers), but both giving 22 September 576 as the date of Leontius's death and about 50 years as his life-span, is not even commented upon; perhaps Kampers did not notice the coincidence of terms, for in no. 514 he omits both the day and the month of Leontius's death (following Vives), while in no. 515 he has 22 October. In view of the brevity of the inscriptions and the simplicity of the task of rendering accurately and in concise German the very basic personal details they furnish, I admit to stupefaction that so many offences, of commission and omission both, should have been perpetrated. I make no bones about it: I should certainly expect any conscientious and halfway competent office clerk with the necessary linguistic skills to have performed a very great deal better. Apart from examining another 15 Vives entries, randomly selected, of which 5 were found to have deficiencies, I made no further check of the directory material. Nevertheless, certain other errors, of varying degrees of heinousness, forced themselves upon my attention: the confusion of Florentius and Fulgentius in no. 24; the saga of Emanuel, who appears as such on p. 9 (no. 14), metamorphoses into 'Emmanuel' (a name already borne by no. 17) on p. 165 and does not figure at all in the index; the omission of the abbreviation 'm' from the list on p. 204; the labelling of Teudisclus as 'bishop' in the index when the relevant entry is at pains to point out that he remained a monk; the failure to provide note reference numbers in no. 39. In short, whatever value the directory which Kampers provides may be deemed to have in principle is vitiated in practice by the simple fact that it cannot be relied upon as an accurate or full compilation of the available information.

Is the second part of the book possessed of a merit which might compensate in some measure for the defects of the first? Regrettably, no. This section did not figure in Kampers's original plan, its inclusion being due to the fact that the length



of his register of persons was so severely curtailed by the publication of García Moreno's work, and it is difficult indeed to believe that his heart was in it. Ostensibly devoted to an evaluation and interpretation of the data presented in the first section, it in fact deals with the bishops alone, at any length, and with the bishops as a whole, not just those listed earlier. The investigation is almost wholly concerned with the ethnic composition of the episcopate and with the significance of this for the question of Germanic settlement. Kampers's method is to list the bishops, see by see within each province (a map would have been *very* useful), to identify those among them bearing Germanic names and to establish what proportion of the whole these represented, overall as well as for each province and see, in the periods 507–711 and 589–711. Armed with this information and with the conviction that bishops of Germanic name were also of Germanic race, he then addresses himself to the question of settlement, first summarising the findings of archaeologists and toponymists and then identifying five blocks of territory, four in the peninsula and one in Septimania, which in his view are shown by the evidence of further lists of sees and bishops which he produces (and which add nothing, save some more percentages, to the data given in the earlier ones) to have been centres of Germanic population. Basic to his judgement is the belief that there exists a correlation between the proportion of Germanic bishops in a see and the degree of Germanisation in the locality, the first being the higher as the second is the greater.

The correctness of Kampers's conclusion with regard to one of his five areas, the Castilian Meseta, long since identified by archaeologists as the prime Visigothic settlement-zone, and the probability of its correctness with regard to another, the north-west, Visigothic settlement in which is now asserted by some toponymists, with good reason, to have taken place well before the fall of the kingdom, are no thanks to his argumentation, which is quite lamentable. Indeed, at the most crucial points there are no arguments at all, merely the blandest of unsupported assertions. A quite basic question which Kampers signally fails to tackle is this: granted that names from the early years of Hispano-Roman contact with the Germans may usually be taken as reliable pointers to race, does this still hold good in the seventh century? Kampers assumes that it does, but assumption is not good enough. What of changing name-fashions? What of the effect of mixed marriages, legal since Leovigild's day? What, indeed, of the problems of establishing whether a name is Latin or Germanic (or something else again) at all? Kampers, who relies almost wholly upon Piel-Kremer for the identification of Germanic names, does not look at any of these matters. Cases of the adoption of what he calls Latin-Christian names by Goths are known and discussed, yet he denies the adoption of late Roman ones, again without argument. But can Julianus (cf. p. 162 and pp. 171–2) be categorised so neatly as one of the first and not one of the second? Why should it be said that Fructuosus was ‚kaum‘ the original name of the famous Visigothic monk? The sort of detailed argumentation necessary to allay fears that Kampers leaps to conclusions in his linking of names and racial identities is simply not forthcoming. It is difficult to set much store by the thinking which can produce, apparently in all seriousness, such a statement as this: ‚Da Renatus . . . in der Bischofsliste von Coimbra zwischen zwei Germanen steht, könnte er germanischer Abstammung gewesen sein‘ (p. 164: for ‚two Germans‘ read ‚two bishops of Germanic name‘). Consider also the following, which is Kampers's sole gesture in the direction of an answer to the question of possible name-borrowing. Stating that among the names of seventh-century laymen in the *Oberschicht* only 26% are Latin (more correctly, ‚non-Germanic‘: see his p. 129) but that among the bishops of the period 589–711 Latin names amount to 69.1%, he continues:

In Anbetracht der Tatsache, daß man im Episkopat mehr Romanen, unter den weltlichen Großen mehr Germanen voraussetzen darf, ist der Schluß erlaubt (*sic!*), daß die Namen zugleich aussagekräftig für die nationale resp. gentilizische Zugehörigkeit ihrer Träger sind. Im Gegensatz zum fränkischen Gallien hat es also (*sic!*)

im gotisch-suevischen Spanien eine germanische Namenmode bis zum Beginn des 8. Jahrhunderts anscheinend (*sic!*) nicht gegeben. Goten und Sueven haben ihrerseits kaum (*sic!*) spätrömische Personennamen, wohl aber in einigen Fällen nachweislich lateinisch-christliche Namen angenommen (pp. 160–1).

Even if we grant the legitimacy of regarding names as badges of ethnic identity, how crass is the assumption – for, again, argument is lacking – that the higher the percentage of German bishops in a see, the more substantial the local German population! Are we to suppose that bishops were appointed in accordance with some Visigothic Hundred-Year-Plus-Plan which graded sees according to the size of their German populations and ensured that by the end of the period just the right mix of Romans and Germans had taken office in each see relative to every other?! Some such absurdity has to be envisaged if such a relationship as Kampers proposes between the distribution of population and the distribution of bishops is held to exist. (It would be to take the whole thing too seriously to point out that there are in any case numerous distorting gaps in the extant episcopal lists.) In reality, as a moment's reflection will show, to maintain that a see where (say) two out of four bishops in a given period were German was less Germanised than one where (say) three out of five were German is simply laughable: all depends on the chosen perimeters, and one need only consider how different the conclusion would be if the period were shortened by a number of years, giving (say) two out of two for the first see and one out of three for the second! Extraordinarily enough however, Kampers does not in fact even work with a given period; the percentage figures for German bishops which he extracts from his lists (themselves marked by gross error, as a glance at the entry for *Pax* on p. 180 and the wild contradictions in the statements made concerning *Dumio* on pp. 179–81 will reveal) are misleadingly maximised and rendered incomparable one with another by his unscientific practice of beginning the episcopal count in any see with the first German bishop recorded there, the date of the appearance varying, naturally, from see to see. Is it even justifiable to assume the presence of a German bishop to be a pointer to the existence of a local German settlement? I can see not the slightest reason to think so. The whole thrust of the seventh century, as I have remarked elsewhere, was away from racial separateness, towards greater unity. There can be no question of some principle of ecclesiastical government which maintained that heavily Germanised areas were to have German bishops; other considerations apart, we may note that, as Kampers's own data show, every see save one, *Segontia*, is known to have had at least one bishop bearing a Roman name appointed after 589. The most we can say is that it will often have been the practice, understandable enough given the strength of localism, to appoint local men and that in areas where there was a substantial German population these are likely in the nature of things sometimes to have been Germans. But appointments were determined by numerous other factors, and it is simply naïve to believe that a see must have been heavily Germanised because a high proportion of Germans figured among its bishops.

One does not have to look hard to find further faults in Kampers's book: the spurious weight attached to percentages when the numbers involved are so small as to have no statistical significance whatsoever (one recalls Thoma Carlyle's remark: 'A judicious man looks at statistics not to get knowledge but to save himself from having ignorance foisted on him'); the lack of any index save that to his and García Moreno's prosopographical listings; the misuse of 'Jahrhundertwende' to mean 'Jahrhundertmitte' – and so on. But enough is enough. There are some useful things in the book, no doubt, but they are submerged by the swamping sea of defects. Overall, this must be deemed a wretched production indeed, ill prepared, ill thought through and marked by a shoddiness, a lack of care for the most basic scholarly practices and procedures, which, I have to say, I have never previously encountered in a published work of German scholarship. *O tempora! O mores!*

Lancaster

P. D. King

Isolde Schröder: Die westfränkischen Synoden von 888 bis 987 und ihre Überlieferung (= Monumenta Germaniae Historica. Hilfsmittel 3). München (Monumenta Germaniae Historica) 1980. LIV, 413 S., Ln., DM 65,-.

Diese von H. Fuhrmann angeregte Regensburger Dissertation hat sich (als Ergänzung zur wiederaufgenommenen Concilia-Reihe der MGH) die Aufgabe gestellt, das verstreute Quellenmaterial über die Synoden Westfrankens einschließlich Hoch- und Niederburgunds im Jahrhundert zwischen dem Sturz Karls III. (887) und dem Dynastiewechsel von 987 zusammenzutragen und übersichtlich wiederzugeben. Was der so entstandene Regesten-Teil (S. 97–378) enthält, ist zwar deutlich vom Zufall der Überlieferung geprägt – ganze Kirchenprovinzen wie Rouen, Arles, Auch oder Embrun gaben nichts her –, aber es ist doch wesentlich mehr, als das gängige Geschichtsbild von schwachem Königtum und zerrütteter Kirche im französischen 10. Jahrhundert hätte erwarten lassen. Immerhin 77 Kirchenversammlungen im Rahmen einzelner Bistümer, einer oder mehrerer Kirchenprovinzen konnten ermittelt werden, dazu in zwei Anhängen 32 in ihrem Synodalcharakter undeutliche Fälle und 11 Fehlzuschreibungen. Jedesmal bringt die Verfasserin zunächst ein ausführliches Regest mit näherer Kennzeichnung aller Personen- und Ortsnamen, verzeichnet dann (bis in die Handschriften) die Überlieferung sowie die gelehrte Literatur und schließt historische, quellenkritische oder kanonistische Erläuterungen an.

Über die schätzenswerte Detailinformation hinaus verdient das Buch auch allgemeine Aufmerksamkeit wegen der vorangestellten „Darstellung“ (S. 1–96), in der das später ausgebreitete Material unter systematischen Gesichtspunkten fruchtbar gemacht wird. Es dürfte derzeit keine zweite Arbeit zum Synodalwesen des früheren Mittelalters geben, die für ein begrenztes Untersuchungsfeld ähnlich umsichtig und quellennah, d. h. ohne alle generalisierenden Konstruktionen, über die Bezeichnung der Synoden, über die Formen und Überlieferungsbedingungen der Quellen, über Zeitpunkt, Ort und Teilnehmerkreis der Versammlungen, über Prozedur und Resultate der Beratungen handelt. Hier sind manche Befunde erarbeitet (z. B. das Vorherrschen des als „Synodaldekret“ gekennzeichneten Urkundentyps, die Häufigkeit des April/Mai-Termins für Diözesansynoden oder die relative Seltenheit „vollständiger“ Provinzialsynoden), die zum Vergleich mit anderen Epochen und Räumen herausfordern. Erst mit weiteren behutsamen Studien solcher Art wäre die Basis für eine neue konzilsgeschichtliche Synthese zu gewinnen.

Bonn

Rudolf Schieffer

Joseph A. Fischer, Die Freisinger Bischöfe von 906 bis 957 (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 6) 1980, 163 S., 5 Abb., München 1980, Komm. Verlag Seitz Druck.

Die hier zusammenfassend wieder abgedruckten Aufsätze des Augsburger Kirchenhistorikers behandeln die Freisinger Bistumsgeschichte in einer kirchlich wie politisch sehr bewegten Zeit, die von der Schlußphase des Karolingerreiches über die Zeit des Regnum Bavariae bis in den Beginn des ostfränkisch-deutschen Reiches führt, und in der jeder der hier behandelten vier Bischöfe eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Der erste nur zwei Jahre regierende Uto (906/907) fiel 907 bei Preßburg im Kampf gegen die Ungarn. Er zeigt damit gleichsam symbolisch die Belastung der Bayern über Jahre hinweg durch diese Reiter aus dem Osten ausgesetzt war. Andererseits bedeutete gerade das Jahr 907 für Bayern einen Wendepunkt, weil Arnulf, der seinem bei Preßburg gefallenen Vater folgte, es verstand, mit den Ungarn bald in ein friedliches, ja sogar freundschaftliches Verhältnis zu kommen. Andererseits bedeutet der Regierungsantritt Arnulfs, der in Bayern nun nicht mehr wie sein Vater als karolingischer Markgraf sondern als Herzog „von Gottes Gnaden“ herrschte, auch für die bayerischen Bischöfe eine entscheidende Zeit, die in Freising zunächst Bischof Drakolf (907–926) zu bestehen hatte. Bei seinem Versuch, sich innerhalb des ostfränkischen Reiches eine möglichst selbständige Stellung zu erringen, ging es Arnulf darum, die bayerischen Bischöfe in

eine landeskirchliche Abhängigkeit zu bringen, während diese ihre reichskirchliche Stellung behalten wollten. In dieser Auseinandersetzung fanden die Bischöfe Unterstützung bei Konrad I., und die Synode von Hohenaltheim im Jahre 916 wurde zu einer Demonstration des königlich-bischöflichen Zusammengehens gegen die Partikulargewalten der Stämme. Heinrich I. hingegen gab um des Zusammenhalts des Reiches willen die Kirche den Herzögen preis, in Bayern durch ausdrücklichen Vertrag. Arnulf von Bayern hat durch seine Saekularisation in der klösterlichen Geschichtsschreibung keinen guten Nachruhm erhalten, und das gleiche Schicksal ist auch Bischof Drakolf zuteil geworden, der vor allem von Conradus Sacrista wegen seiner Saekularisationen getadelt wurde. Fischer läßt dem Bischof hier mehr Gerechtigkeit zuteil werden, weist auf die Bedrohung gerade Freising durch die Ungarn hin, zum anderen darauf, daß der Bischof bei seinem Eingriff in das Klostervermögen von Moosburg, Isen und Schäftlarn als Eigenklosterherr handelte. Daß das Freisinger Bistum auch innerhalb einer bayerischen Landeskirche nicht schlecht gefahren ist, zeigt die Regierung Wolframs (926–937). Vierzig Traditionsurkunden zeigen den Bischof, der 932 auch an den beiden von Herzog Arnulf veranstalteten Landessynoden teilnahm, als einen sorgsamen Mehrer des Bistumsvermögens. Der Regierungsantritt des Nachfolgers Lantbert (937–957) fiel dann wieder in ein Epochenjahr, denn mit dem Tod Herzog Arnulfs (937) nahm die Sonderstellung des bayerischen Herzogtums innerhalb des ostfränkischen Reiches ein Ende. Damit aber wuchs auch die bayerische Landeskirche wieder in eine reichskirchliche Stellung hinein, wenn es Landbert offenbar auch verstanden hat, sowohl mit dem deutschen König Otto I. wie mit dem bayerischen Herzog Bertold in ein gutes Verhältnis zu kommen.

Die hier zusammengefaßten Arbeiten, vor fast zwanzig Jahren bereits als Aufsätze publiziert, sind in überarbeiteter Form wieder abgedruckt worden, wobei sich die Überarbeitung jedoch nicht auf die einfache Zufügung von seither erschienener Literatur beschränkte, sondern sich um eine wirkliche Einarbeitung der inzwischen gewonnenen Erkenntnisse bemühte. Wir haben damit eine zuverlässige, aus den Quellen erarbeitete Freisinger Bistumsgeschichte der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts vor uns, die zu einem wichtigen Beitrag zur Geschichte Bayerns in diesem Jahrhundert geworden ist.

Regensburg

Kurt Reindel

Theodor Klüppel, Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno, Mit einem Geleitwort von Walter Berschin, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1980, 179 S.

Keine der hier behandelten 12 hagiographischen Schriften war bisher unbekannt. Die Herkunft, so weit sie überhaupt zu klären ist, aus dem Inselkloster war ebenso unstrittig, nachdem K. Schmid auch die Vita Aurelii mit Recht für Reichenau in Anspruch genommen hatte, wie die Datierungen. Auch die Verfasserfragen waren so weit wie möglich – bis hin zu der Vermutung, Eb. Hatto von Mainz, Abt der Reichenau, sei der Autor der Vita – bereits geklärt. Der Gewinn des Buches, einer Heidelberger Dissertation von 1978, liegt also nicht darin, daß bisher Unbekanntes bekannt gemacht würde, noch offene Fragen der Quellenkritik eine Antwort fänden, sondern in der zusammenfassenden Behandlung der Reichenauer Hagiographie, die diese als *die* literarische Leistung des Klosters in den beiden sonst literarisch wenig bedeutenden Jahrhunderten in ihrem tatsächlichen Umfang, ihrer Eigenart, ihrer Rolle für das Kloster deutlicher und besser bewußt macht, als dies bisher allgemein der Fall gewesen sein dürfte.

Auch wenn die üblichen und meist im Vordergrund stehenden quellenkritischen Fragen also schon gelöst waren und der Verfasser sie nur wiederholen kann, von einigen zusätzlich stützenden Argumenten abgesehen, so hat Klüppel sich doch bemüht, Ergänzendes nachzutragen.

Jede der Schriften wird in einem eigenen Kapitel behandelt, das jeweils Bekannte resumiert, Hss. und Druckorte sind angegeben, der Inhalt wird paraphrasiert, und mehr oder weniger ausführlich werden schließlich bisher weniger beach-

tete literarische Aspekte erörtert. Der Feststellung der hsl. Überlieferung, durch die in erster Linie die Traditionsgeschichte erweitert wird, und der Rezension der ältesten Hss. ist einige Aufmerksamkeit gewidmet, ohne daß aber alle Wünsche in dieser Hinsicht erfüllt werden: z. B. würde man eine genauere Untersuchung einer so wichtigen Hs. wie Karlsruhe Aug. LXXXIV, in der die meisten Schriften überliefert sind und die K. als „Hausbuch“ apostrophiert, wünschen, besonders dann, wenn – ganz unvermutet – ein Verzeichnis der Namen in dieser Hs. ohne Erläuterung geboten wird, oder im Verzeichnis der Hss. möchte man gerne auch einen Überblick erhalten, welche der Viten usw. denn in diesen Hss. überliefert sind. Das sind natürlich wenig wichtige Dinge, aber es wäre angenehm gewesen, in einem solchen Buch, das sich vor allem als Zusammenfassung rechtfertigt, alle Möglichkeiten zur schnellen Information des Lesers zu nutzen. Unpraktisch ist es, daß in dem Kapitel über die Vita Simeonis Anmerkungen zum Text geboten werden, während der Text selbst erst kürzlich an anderer Stelle von K. zum Druck gebracht wurde (Die Abtei Reichenau, hg. v. H. Maurer, 1974, 115–124). Zweifel scheinen angebracht, wenn diese Vita als „Schulübung“ bezeichnet wird, weil der Verf. in der Vorrede sein geringes literarisches Vermögen betont und nur einem Befehl Folge zu leisten vorgibt. Wieso in diesem Fall solche Topoi etwas anderes als übliche Bescheidenheit ausdrücken sollen, ist kaum plausibel, besonders wenn man die sehr eigenwillige literarische Durchgestaltung und die gesuchte Wortwahl bedenkt. Nützlich ist dagegen wiederum der verbesserte Abdruck der Markus-Vita (De miraculis et virtutibus s. Marci) und der der Heilig-Blut-Geschichte (De pretioso sanguine domini nostri) nach Cod. Aug. LXXXIV, auch wenn die philologische Aufarbeitung (Zitate, Entlehnungen) hätte weitergeführt werden können.

Insgesamt legt man das Buch mit etwas zwiespältigem Eindruck aus der Hand. Der Verf. hat fleißig zusammengetragen, gelegentlich auch Bekanntes oder Angekommenes präzisiert, einige Aufschlüsse über literarische Fragen gewonnen und insgesamt die Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno durch seine Zusammenfassung deutlicher werden lassen, als es auf Grund von isolierten Arbeiten bisher vielleicht der Fall war. Andererseits ist der Forschungsertrag gemessen am Ganzen und angesichts ausführlicher Inhaltsangaben, knapper Hss.-Aufzählungen und der Wiederholung von Ergebnissen anderer nicht gerade groß, manches erweckt auch Zweifel oder bedürfte doch noch der Besserung. Aber als praktische Information über einen zusammenhängenden literarischen Komplex mag es seinen Wert haben.

*Bochum*

*F.-J. Schmale*

Kottje, Raymund: Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus. Ihre Überlieferung und ihre Quellen. (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters. Bd. 8) Berlin/Walter de Gruyter, 1980. XIX, 297 S. Großoktav, Ganzleinen. DM 148,-.

In der „Einleitung“ (1–12) skizziert Verf. zunächst, wie es in der Geschichte des frühmittelalterlichen Bußwesens zur Entstehung der Bußbücher Halitgars und des Hrabanus Maurus kam. Sie setzen die aus der irischen und der altbritischen Mönchskirche stammende Privat-Buße oder Beichtbuße voraus, die zunehmend anstelle der nur im Prinzip beibehaltenen öffentlichen Buße der alten Kirche trat. In ihr kommt, gleichgewichtig mit Beichte und Absolution, die Satisfaktion in Erfüllung bestimmter Bußleistungen hinzu. Wie man in dieser Bußpraxis mit ihrer häufigen und differenzierten Beichte die einzelne Sünde in ihrer situationsgegebenen Besonderheit zu erfassen bemüht war, galt es dementsprechend auch die Bußaufgaben zu differenzieren. Die zuerst im keltischen Raum seit Mitte des 6. Jahrhunderts entstandenen Bußbücher sollten den Priester dabei beraten. Seit dem 7. Jahrhundert verbreiteten sie sich auch im fränkischen Bereich und drangen ebenso Ende des 8. Jahrhunderts nach Italien vor.

Die kirchlichen Reformbemühungen in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts in Frankreich bekämpften dieses anonym entstandene Schrifttum nicht zuletzt auch,

weil entgegen den Einheitsvorstellungen der Reformträger die Bußauflagen für gleiche Sünden unterschiedlich sein konnten. So kam es zu neuen Bußbüchern, unter denen das Paenitentiale des Bischofs Halitgar von Cambrai (817–831) und vor allem zwei ähnliche Schriften des Abtes von Fulda (822–842) und späteren Erzbischofs von Mainz (847–856) Hrabanus Maurus hervorrangen. Da aber dessen zwei Schriften nicht eine möglichst umfassende Beratung der Seelsorgegeistlichen darstellen, sondern überwiegend Antworten auf konkrete Fragen zweier Bischöfe aus ihrer Beichtpraxis geben wollen, können sie nur mit Vorbehalt als „Bußbücher“ bezeichnet werden. Dem Ziel dieser neuen Bußbücher und dem ihnen lange Zeit zugeschriebenen Einfluß gegenüber gilt nun die eine wichtige Frage: „Sind sie weithin im karolingischen Reich verbreitet und benutzt worden, und haben sie somit zur Zurückdrängung, wenn auch nicht zur gänzlichen Ausschaltung der bekämpften Bußbücher wesentlich beigetragen?“ (10) Andererseits ergibt sich entgegen ihrer Behauptung in den voranstehenden Widmungsbriefen die andere gleichwichtige Frage: „Greifen sie tatsächlich nur auf die alt- und gemeinkirchliche Tradition zurück? Oder haben sie auch aus anderen Quellen geschöpft?“ (10) In dem Verf. durch Untersuchung der Überlieferung, sowie der Quellen dieser Bußbücher sich um Antwort auf beide Fragen bemüht, kann diese scheinbar so enge Fragestellung doch dazu helfen, die Tiefen- und Breitenwirkung der kirchlichen Reformbestrebungen der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts in ein helleres Licht zu rücken. Hierzu mein Hinweis, was solche Klärung für die Beurteilung der Durchschlagskraft jener praktisch-pädagogischen Aufgabe bedeuten kann, vor die sich die sogen. karolingische Renaissance hinsichtlich der geistlichen, geistigen und sittlichen Bildung von Klerus und Volk gestellt wußte! Verf. legt seine Untersuchung so an, daß er zuerst der Überlieferung der Werke Halitgars und Hrabans (13–171) mit dem Ziel nachgeht, deren ursprünglichen Textumfang festzustellen. Dann werden die Quellen beider Autoren (173–250) erforscht. Die Ergebnisse werden am Schluß zusammengefaßt (251–254).

Grundlage und Ausgangspunkt ist die handschriftliche Überlieferung. Dem Verf. kommt es aber nicht nur darauf an, die Handschriften restlos zu erfassen und möglichst genau zu datieren. Sie werden auch lokalisiert und in Überlieferungsgruppen zusammengeordnet, um die räumliche Verbreitung der Bücher erkennbar zu machen. Erst auf Grund solch zuverlässigen Bildes von der Überlieferung wird der ursprüngliche Textumfang erhoben; der unterschiedliche Wert der Überlieferungsstränge ist nämlich für dessen Erfassung ausschlaggebend. Dem Verf. kamen hinsichtlich der handschriftlichen Überlieferung keine irgendwie wesentlichen Vorarbeiten zu Hilfe; das Wenige, was an solchen vorlag, bedurfte vielmehr gründlicher Nachprüfung. Auch auf die späteren Druckausgaben dieser Bußbücher geht Verf. ein. Ihre Erscheinungsorte lassen ein unterschiedliches regionales Interesse daran erkennen. Dabei wurde angestrebt, die handschriftliche Grundlage der Ausgabe zu ermitteln, wodurch ein Urteil über deren textgeschichtlichen Ort und textkritischen Wert ermöglicht werden kann.

Erst auf Grund dieser bisher fehlenden Erfassung der gesamten, heute bekannten handschriftlichen Überlieferung versucht Verf. – und das erstmalig – den ursprünglichen Textumfang der drei Bußbücher kritisch zu sichern.

Nur von dieser Grundlage aus wird eine zuverlässige Erforschung der Quellen der drei Bücher möglich, wie sie nun den zweiten Teil der Arbeit bildet. Zunächst wird Halitgars Bußbuch, seinen sechs „Büchern“ folgend, untersucht, wobei der Gesamteindruck dahin weist, „daß es ihm nicht in erster Linie um die *consuetudo romana* zu tun war, zumindest nicht in dem Maß, wie es ihm oft und noch bis in unsere Tage hinein zugeschrieben worden ist“ (190). Bei Hrabans zwei Büchern wird die Frage nach den Quellen durch seine im allgemeinen zuverlässigen Quellenangaben erleichtert. Es entsprach den Reformbestrebungen seiner Zeit, daß er die anerkannten Sammlungen von Konzilstexten und Dekretalen weitgehend genutzt hat. Im Unterschied zu seinen exegetischen Werken treten die Kirchenväter ganz zurück. Dagegen zeigt zwar nicht die Zahl, aber die Wichtigkeit der zitierten Bibeltexte, welche Autorität er der Heiligen Schrift zuerkannte. Über

Probleme der Bußdisziplin hinaus führt c. 33 seines *Paenitentiale ad Heribaldum* mit Ausführungen über sein Verständnis der Eucharistie, die ihn mit dem ganzen Gewicht seines Ansehens an die Seite des Ratramnus stellen.

Des Verf.s „Ergebnisse“ beantworten die oben genannte erste Hauptfrage dahin, daß das Werk Halitgars und erst recht die Bußbücher Hrabans zu ihrer Zeit nicht sehr weit verbreitet waren, keineswegs im ganzen Frankenreich ihren Einfluß ausgeübt oder doch wesentlich dazu beigetragen hätten, die von den Reformkreisen abgelehnten alten Bußbücher zu verdrängen. Das aber veranlaßt zu einem vorsichtigeren Urteil über die Auswirkung der kirchlichen Reformbestrebungen in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts. In der anderen Hauptfrage nach den Quellen der drei Bußbücher führen die Untersuchungen nicht wesentlich über bisherige Erkenntnisse hinaus. Beide Autoren haben überwiegend aus den sogen. kanonischen, den allgemein-kirchlichen Quellen geschöpft. Neu ist die Beobachtung, daß der große Schriftausleger Hrabanus auch in Rechtsfragen der Bibel eine einzigartige Autorität zuerkennt. Wenn Hrabanus seine zahllosen, aber mit Quellenangabe benutzten Zitate aus der Tradition deutlich so auswählt, daß sie zum Ausdruck seines eigenen Denkens und Urteilens werden, widerspricht das jener oberflächlichen Beurteilung, als sei er nur „Kompilator“. Gerade in seinem gezielten Umgang mit der Tradition mag Hrabans Fortwirken in späteren Rechtssammlungen begründet sein. Verf. sieht in dieser Fortwirkung beider Autoren eine künftige Forschungsaufgabe, für die er die zuverlässige Grundlage gegeben hat. – In den „Beilagen“ (255–282) werden vier Texte zu den Einzeluntersuchungen bereitgestellt. Quellenpublikationen und Literatur sind auf den Seiten XIV–XXIX zusammengestellt. Register der Handschriften, sowie der Personen, Orte und Sachen (283–297) erleichtern den Gebrauch des Buches.

Die in subtiler, hingebender Forschungsarbeit errungenen Ergebnisse machen das Buch zur zuverlässigen Grundlage für die weitere Erforschung dieses Sachbereichs.

*Bad Homburg v. d. H.*

*William Nagel*

Untersuchungen zu Kloster und Stift. Hrsg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68 = Studien zur *Germania sacra* 14). 238 S.

Die hier gesammelten 8 Arbeiten sind Vorträge bei den jährlichen Arbeitstreffen der Mitarbeiter der *Germania sacra* im herausgebenden Institut 1974 bis 1979. Sie sollen also die Arbeit des Historikers am einzelnen Objekt in den größeren Kontext zusammenfassender Gesichtspunkte integrieren helfen. Die Entstehung des Buches bringt freilich ein Jahrzehnt Unterschied in den Niederschriften der Einzelarbeiten. Nur bei drei Studien ist der Abschlußtermin angegeben, eine der editorischen Nachlässigkeiten, die leider den derzeitigen Wissenschaftsbetrieb zunehmend kennzeichnen und eigentlich in einem so namhaften Unternehmen nicht unterkommen dürften.

Wir zählen auf: P. Moraw, Über Typologie, Chronologie und Geographie der Stiftskirche im deutschen Mittelalter (1979) (9–37). Imponierende, erstmals in diesem Umfang angestellte, ganz aus den bisher monographisch bearbeiteten Einzelstiften (immerhin 450 bis 500 in der alten Reichskirche) erhobene Zusammenchau; der Gründungsvorgang selbst erweist sich dem Historiker wichtiger als bei anderen Institutionen; grobe Einteilung in „Minderstifte“ der großen Mönchsklöster (aber auch von Domkapiteln), bischöfliche Stifte (bis zum Investiturstreit, dann übergehend in das städtische (Pfarr-)Stift), die königlichen und dynastischen (Pfalz-)Stifte. Phasen der Gründungen: Karolingerzeit, ottonisch-salische Epoche, schließlich letzte Epoche vom 13. Jahrhundert bis zur Reformation. Demnach (wiederum grob) aufgeteilt in 5 Großlandschaften: links des Rheins, südlich der Donau, altes Reichsgebiet dazwischen, das östlich daran anschließende Land, die altchristlich-slawischen Gebiete. Auffallend ist, daß gar nicht die liturgische Aufgabe der Stiftskirche beachtet scheint, die doch nach J. Fleckenstein etwa für die

Pfalzkapelle so bedeutend ist. – A. Wendehorst, Das benediktinische Mönchtum im mittelalterlichen Franken (1968 und 1974) (38–60), daran anschließend E. Wisplinghoff, Die Benediktinerklöster des Rheinlandes bis zum 12. Jahrhundert (61–77), zwei gründliche Übersichten über begrenzte geographische Räume. – J. Semmler, Mönche und Kanoniker im Frankenreiche Pippins III. und Karls des Großen (78–111) zeigt, am Einzelobjekt belegt, die Folgen der schließlich reichsgesetzlich definitiv 816 institutionalisierten Scheidung von Mönchen und Kanonikern auf; Mission und Seelsorge monopolisieren sich bei letzteren, unter Führung der Bischöfe. – W. Kohl, Bemerkungen zur Typologie sächsischer Frauenklöster in karolingischer Zeit (112–139). – K. Hallinger, Consuetudo. Begriff, Formen, Forschungsgeschichte, Inhalt (140–166). Zusammenfassung der Forschung durch den maßgebenden Kenner: die monastische consuetudo als Lebensnorm neben der Regula nach Funktion, Begriff, juristischem Aspekt, Terminologie, nach den (unerwartet vielfältigen) Formen, schließlich Forschungsbericht, praktisch ein Editionsbericht über das von Hallinger selbst inaugurierte Corpus Consuetudinum monasticarum, und abschließend, sehr kurzweilig, über den „heuristischen Wert der Consuetudo-Texte“ für Geschichtsforschung, Rechtsgeschichte, Musik- und Theaterwissenschaft, Linguistik, Kultur- und Sozialgeschichte bis zum feudalen Selbstverständnis (nicht genannt ist die Liturgiewissenschaft), – P. Becker, Benediktinische Reformbewegungen im Spätmittelalter. Ansätze, Entwicklungen, Auswirkungen (167–187), behandelt die vielfältigen Ansätze nach dem Konzil von Konstanz bis 1500 und stellt eine tatsächliche und weithin tiefgreifende Erneuerung fest. – K. Elm, Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben (188–238) umreißt mehr die Forschungsaufgaben als daß schon eine abschließende Übersicht gegeben werden kann. Nach allgemeinen Überlegungen und Feststellungen wird die sachgerecht differenziertere Fragestellung postuliert; nicht einmal zahlenmäßiger Rückgang in den Konventen und Orden muß „Niedergang“ heißen, und allenthalben zeigt das Spätmittelalter neue Ansätze zu Rückbesinnung und „Reform“, getragen von verschiedenen Kräften und unterschiedlich motiviert. – Alle Beiträge bestehen durch die Fülle des beigebrachten Materials; es sprechen erste Fachleute vor Fachgenossen. Eine würdige Zusammenfassung wäre hilfreich gewesen. Doch zeigt der Anmerkungsapparat, daß es eine ausgleichende Redaktion nicht gab, und darum allein schon braucht man ein zu diesem Buch so hilfreiches Register gar nicht zu erwarten. Das ist schade. Denn das Buch ist im weitgefaßten Rahmen seines so allgemeinen Themas ungewöhnlich informativ, zugleich Forschungen zusammenfassend und neu anregend.

Maria Laach

Angelus A. Häußling OSB.

Uwe Horst, Die Kanonessammlung Polycarpus des Gregor von S. Grisogono. Quellen und Tendenzen (Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel 5), München 1980, XVIII u. 269 S., geb.

Der Verfasser, Schüler von H. Fuhrmann, bezeichnet bescheiden seine Arbeit als „Versuch, die direkten Vorlagen für die Kanonessammlung ‚Polycarpus‘ zu ermitteln, die der Kardinalpresbyter Gregor von S. Grisogono (= Stationskirche St. Chrysogonus in Trastevere; warum das italienische Grisogono? Bisher pilgern wir höchstens „ad sancti Petri“, nicht nach San Pietro!) zu Beginn des 12. Jahrhunderts verfaßte. Nun, der Versuch ist gut gelungen. Die vorgratianischen, nach Gregor VII. sogenannten gregorianischen Kirchenrechtssammlungen wurden in eine umfassende Konkordanz eingeordnet, wobei oftmals deutlich wird, wer von wem „übernommen“ hat. Doch unser Gregor, historisch bisher nur bekannt als Zeuge des Vertrages, des *privilegium* zwischen Papst und Kaiser an dem Ponte Mammolo, den 4. April 1111, verfügte nicht nur über die gute Bibliothek von Lucca mit ihrem trefflichen Burchardkodex und den späteren Sammlungen (Anselm von Lucca u. a.), er läßt auch hier und da erkennen, daß er die pseudoisidorischen Dekretalen und die Dionysio-Hadriana sowie das Register Gregors I. selbst benutzte und im übrigen auch seinen Augustinus gut kannte.



Carl Erdmann, der Mitarbeiter der Zentralkommission 1935–1945 († 1945), hatte einige Vorarbeiten zu einer geplanten Edition geleistet; der Verfasser nahm diese Arbeit wieder auf und erstellte einen exakten Befund der relativ vielen Handschriften, 11 aus dem 12. Jahrhundert. So dürfen wir in absehbarer Zeit eine Edition erwarten, zumal ein Quellen- und Initienverzeichnis die jetzigen Prolegomena abrunden.

Die vorgratianische Kanonistik bedarf allerdings einer modernen und soliden Quellenedition. Die geistige Umwelt der Reformer im Gefolge Gregors VII. muß noch immer als „reichlich ungeklärt“ gelten (Ivo Zeiger, in *Scholastik* 14 (1939) 309). Nur textkritische Ausgaben können zu einem eingehenden (und dann befriedigenden) Studium der Gedankenwelt „an der Schwelle der Scholastik“ (Titel der Monographie U. Lewalds über Bonizo von Sutri, 1938) anregen. Möge die Edition aber nicht zu knapp, d. h. nur mit Angabe direkter Quellen ausgestattet werden. Die Sprache auch der Rechtsquellen ist bekanntlich stark biblisch und patristisch, d. h. durchsetzt mit indirekten Hinweisen auf Vulgata, die Kirchenväter, wie auch auf die Klassiker, liturgischen Texte und monastischen Regeln. Dem Rezensenten sei hier eine Selbstanzeige gestattet, die neue Fassung der *Vita Benonis episcopi Osnabruggensis*, in Iburg, Benediktinerabtei und Schloß. Beiträge zum 900. Jahrestag der Klostergründung, hg. Stadt Bad Iburg, 1980, S. 57–138; eine hohe Zahl von Angaben indirekter Quellen ergänzend zu der Edition von H. Breßlau (1902) und zu der Übersetzung von M. Tangl, möchte das Studium erleichtern.

Vermutlich zeigen sich erst nach der Edition die Probleme in ganzer Schwere. An der Schwelle der Scholastik gilt es den Umschwung von meditativer Kirchenvätertradition zum bald vorherrschenden juristischen Konkordieren, Aussortieren und Kanonisieren darzustellen und zu bewerten. Die nüchternen und trockenen Kanones beruhen auf historisch erregenden und spannungsgeladenen lebendigen Ereignissen und deren Zusammenhang mit dem Bemühen der Kirche, das Recht des einzelnen wie der Gemeinschaften vor willkürlichen Eingriffen zu wahren. Befriedigende Ergebnisse erfordern manche Exkurse in die Dogmatik, Exegese, Liturgie der Vorzeit – uns scheint, ein wenig bebautes, kaum gerodetes Feld. Nun, die Juristen haben sich nur zu sehr von der Tagesarbeit „verrechtlichen“ lassen: wenn der gesetzgebende Apparat eine verwirrende und erdrückende Überzahl von Gesetzen und Verfügungen erzeugt – wenn sie unter die Herrschaft politischer Rücksichten geraten – wenn der totalitäre Staat die richterliche Freiheit erfaßt und knebelt! Die Gefahren rein juristischen Denkens, sind sie immer gesehen worden? Das Quellen- und Literaturverzeichnis S. IX–XVII sollte um einige treffliche „Lehrbücher“ des Kirchenrechts erweitert werden, z. B. Ivo Zeiger, *Historia fontium et scientiae iuris canonici*, Rom 1942.

Siegburg

Rhaban Haacke

## Reformation

Herbert Wolf, Martin Luther. Eine Einführung in germanistische Luther-Studien, Stuttgart 1980 (Sammlung Metzler; M 193), XXII, 178 S.,

Die Sammlung Metzler enthält zahlreiche Realienbücher zur Germanistik im engeren, zur Literaturwissenschaft im weiteren Sinn. „Sie wollen den Zugang zum jeweiligen Forschungsgebiet öffnen und erleichtern. Die Daten und Fakten... informieren zuverlässig über den traditionellen und modernen Forschungsstand... Umfangreiche Literaturangaben schließen sich an. Zweck... ist es, mit der Darstellung selbst das Thema vor Augen zu führen und mit den Material- und Literaturhinweisen zum Einzelstudium hinzuleiten.“ So steht es auf der Rückseite des Bandes. Eine solche Zielsetzung impliziert, daß Bücher dieser Reihe nur sehr be-

dingt Gegenstand einer wissenschaftlichen Besprechung sein können. Denn es ist gerade nicht ihre Aufgabe, eine eigenständige These zu vertreten, die zur Auseinandersetzung herausfordert. Sie bringen auch keine neuen Ergebnisse, die vorzustellen wichtig wäre. Es bleibt eigentlich nur zu prüfen, ob die Darstellung, gemessen an ihrer Intention, gelungen ist, ob Stoff und Literatur zuverlässig zusammengestellt und didaktisch vernünftig aufbereitet sind. Und unter diesem Aspekt wird man dem vorliegenden Bändchen über Martin Luther volle Anerkennung aussprechen können, gleich ob man es für sich betrachtet oder mit anderen Darstellungen der Sammlung Metzler vergleicht. Hier liegt eine leicht lesbare und einprägsame Zusammenfassung vor, geschickt abgewogen, sowohl was die Überfülle des Stoffes wie die gerade in der jüngsten Forschung weit auseinandergelenden Wertungen angeht. Der Tradition des wissenschaftsgeschichtlich bedeutsamen Themas wird ebenso Rechnung getragen wie modernen Fragestellungen, der Leser gewinnt Eindrücke, ohne daß ihm eine Meinung aufgedrängt wird. Er wird, wenn er richtig gelesen hat, zu Luther selbst greifen. Dabei helfen ihm die umfangreichen Literaturhinweise, auch die Übersicht über die Luther-Gedenkstätten (S. 15 f.).

Nun könnte man ein paar besonders aktuelle Probleme anreißen und diese Besprechung rasch zum Abschluß bringen – wenn sie für eine germanistische Zeitschrift bestimmt wäre. So aber fragt es sich, kann ein Buch über Luther, dessen Aufgabe es ist, einen „Überblick über Luthers Schaffen aus germanistischer Sicht“ zu bieten, und zwar unter dem für den Germanisten sehr einleuchtenden Vorsatz „eine gemeinsame Behandlung der literarischen und sprachlichen Teilaspekte“ (S. VIII) anzustreben – kann ein solches Buch für den Theologen interessant sein, für den nun gerade Luther unter seinen eigenen Gesichtspunkten ein schier unerschöpflicher Gegenstand ist. Es liegt nahe, diese Überlegungen in einen größeren Zusammenhang zu stellen, für den nun gerade dieses Thema exemplarisch sein dürfte: Wie steht es, so ist zu bedenken, mit der Notwendigkeit der interdisziplinären Zusammenarbeit zwischen Theologie und Germanistik, wie darüber hinaus mit realen Bemühungen und Ergebnissen? Es besteht wahrscheinlich für jeden, der es mit einem Arbeitsgebiet zu tun hat, das diese Zusammenarbeit voraussetzt, der Eindruck, daß immer noch zu wenig geschieht und dadurch einseitige Deutungen zustande kommen, die bei besserer Kommunikation vermeidbar wären. Ein Realienbuch für Germanisten kann hier keinen eigenen Beitrag leisten. Es läßt folgerichtig Luthers Theologie fast unberücksichtigt, ebenso seine historische und kirchengeschichtliche Bedeutung. Es mag für den Theologen sogar befremdlich sein, Werke Luthers, die ihm als Grundlage reformatorischer Theologie vertraut sind, als literarische Produkte gewürdigt zu sehen, nach dem Wie des Sagens mehr befragt als nach dem Was; doch könnte nicht gerade an dieser Stelle ein Anreiz entstehen? Eine Gestalt von so eminent theologischer Relevanz läßt sich nicht unter völligem Ausschluß dieser Dimension erfassen – auch für den Germanisten nicht. Es läßt sich ein so vitaler, temperamentvoller Autor, ein so leidenschaftlicher Sprecher und Streiter nicht in den Blick bringen, ohne daß sein Engagement zur Sprache kommt, seine existentielle Grundlage. Und das ist seine Theologie oder – anders, weiter gefaßt – seine geistliche Erfahrung und deren Auswirkungen. Lutherforschung unter nicht-theologischem Ansatz könnte dazu beitragen, diese Grundlagen aufzudecken, sie nicht voreilig mit theologischer Lehre zu identifizieren und damit festzulegen.

Angesichts der vielen Einzelaspekte, deren Beachtung für diese Darstellung nötig war, die alles in allem Überblick und Anregung sein soll, scheint es nicht sinnvoll, das, was bereits in aller Knappheit zusammengefaßt ist, noch verkürzter zu wiederholen. Statt dessen sollen drei Fragestellungen berührt werden, die der Rezensentin aus eigener Beschäftigung vertraut sind und deshalb zu näherer Betrachtung verlocken, die aber zugleich für den Theologen verhältnismäßig nahe liegend sind.

Der Verfasser betont mehrfach Luthers Beziehung zur Mystik und leitet von daher seine Zuwendung zur deutschen Sprache ab (S. 53; 64; 112; 117). Er ver-

schweigt nicht, daß die theologische Forschung die Einwirkung der Mystik heute nicht sehr hoch veranschlagt (117). Die Skepsis wäre von der Seite der mittelalterlichen Mystikforschung her zu bestärken. Das Bild von der deutschen Mystik und ihrem Gegensatz zur lateinischen Scholastik gilt so einfach nicht mehr. Die Wirkung der Mystik auf die deutsche Sprache läßt sich nicht mehr so einseitig sehen, damit differenziert sich auch der Bereich, aus dem Luthers Sprache erwächst. Auf der anderen Seite reizt gerade die Verunsicherung dazu, Luthers Verhältnis zur mittelalterlichen Frömmigkeit und ihrer geistlichen Übungen weit über den sprachlichen Bereich hinaus neu und ohne konfessionelle Voreingenommenheit zu untersuchen. Hier fehlen sichere Kenntnisse auch für die Beurteilung der anschließenden frömmigkeitsgeschichtlichen Epochen. Mit Recht nimmt die Darstellung von Theorie und Praxis der Bibelübersetzung Luthers einen beträchtlichen Teil des begrenzten Raumes ein (S. 13; 54; 81–85; 101–111; 130 f.). Das entspricht nicht nur ihrer sprachlichen wie literarischen Bedeutung und Wirkungsgeschichte, sondern kommt auch der Aufmerksamkeit des Theologen entgegen. Besonders hervorgehoben seien in diesem Zusammenhang einige Beobachtungen, die über ihre historische Geltung hinaus Beachtung in den Auseinandersetzungen über die Revision der Lutherbibel verdienen könnten. Neben der Tatsache, daß Luther bereits in der ersten Änderungswelle zwischen September- und Dezembertestament vielfach der sich durchsetzenden neuhochdeutschen Satzstellung folgt (S. 63), stehen Bemerkungen, die darauf deuten, daß die Ausgleichsbestrebungen keineswegs durchgängig in Richtung auf das heutige Neuhochdeutsch zielen (S. 63 f.; 82; 111). Dem Bemühen um besonderen Ausdruck durch ungewöhnliche Wortstellung wird relativ viel Gewicht beigemessen (S. 109), ebenso einer zunehmenden Einsicht in die Erfordernisse eines sakralen Stils (S. 106). Das alles kann leider nur am Rande und andeutungsweise vermerkt und nicht im Vergleich mit dem zeitgenössischen Sprachstand diskutiert werden. Trotzdem verdient es Berücksichtigung als Denkanstoß.

Luthers geistlichen Liedern gibt Wolf verhältnismäßig wenig Platz (S. 120; 124 f.; 141–144; 164–166), wie er denn überhaupt die ästhetische Seite von Luthers literarischem Wirken zwar nicht übersieht, aber doch sehr zurückstellt (S. 166). Recht hat er damit, soweit er Luthers Selbstverständnis im Auge hat (S. 123; 141), vielleicht auch noch im Blick auf die Wirkungsgeschichte. Die deutliche Bevorzugung der Lutherlieder gründet wohl lange stärker in ihrer Sonderstellung als Äußerung des Reformators mit absoluter Gültigkeit, die sie der von ihm übersetzten Bibel an die Seite rückt. Doch zeigt die hymnologische Untersuchung bei vielen von Luthers Liedern ein anderes Ergebnis, das sie auch literarisch in die erste Reihe stellt. Dabei wird einerseits zu berücksichtigen sein, daß Originalität zu jener Zeit keine Forderung an Dichtung war (gegenüber S. 141 f); zum anderen stellt sich doch heraus, wie eigenständig Luther gerade da ist, wo er überkommenes Material verarbeitet.

Zum Abschluß sei auf zwei Einzelheiten hingewiesen. Bei der Marburger Disputation wollte Luther Deutsch als Verhandlungssprache, Zwingli wünschte eine lateinische Gesprächsführung. Wolf schließt daraus auf Luthers größere Vorliebe für die Volkssprache. Schenker macht darauf aufmerksam, daß hier Mundartprobleme ins Spiel kommen. Luther, der sich stets um eine allen verständliche Sprache mühte, war zudem in der Mitte des deutschen Sprachraums beheimatet und hatte insofern keine Mühe mit einer deutschen Diskussion. Auch Zwinglis Sprache wurde in Zürich als gut verständlich gerühmt, auf Luther wirkte sie verwaschen und schwierig. So mußte die deutsche Verhandlungssprache hier zur zusätzlichen Kommunikationsstörung führen<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Walter Schenker, *Die Sprache Huldrych Zwinglis im Kontrast zur Sprache Luthers*, Berlin. New York 1977 (*Studia Linguistica Germanica* 14), S. 8 f.

Eine vereinzelt sprachliche Inkonsequenz fällt unangenehm auf. Der Verfasser gebraucht neben „der Primat“ auch das Neutrum, ohne daß ein Grund für den Wechsel ersichtlich wäre (S. 22; 23).

Köln

Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert

**Confessio Augustana und Confutatio.** Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3. bis 7. September 1979, hrsg. von Erwin Iserloh (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118), Münster (Aschendorff) 1980. XII, 749 S. Kr.

An dem Symposium, welches die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum im September 1979 in Augsburg mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft in großzügiger Weise veranstaltete, nahmen 94 Fachleute aus verschiedenen Ländern teil. Zweck dieses Symposiums war, wie Erwin Iserloh namens der Gesellschaft betonte, das Gespräch, das zwischen den verschiedenen Religionsparteien in Augsburg 1530 geführt wurde, „nach Inhalt, Tendenz und Verlauf zu erfassen“. Das aber setze voraus, daß „die Vorgänge damals für uns nicht bloße Historie bleiben“, sondern erfordere die Wiederaufnahme des Dialogs (1).

Dieses hochgespannte Ziel wurde in zahlreichen Referaten zu den politischen und theologischen Aspekten des Reichstags von 1530 sowie durch Diskussionen im Plenum angestrebt. Um die zahlreich vertretenen Fachleute wirklich zum Austausch miteinander zu bringen, hatte man in der Leitung der Gesellschaft nur Plenarveranstaltungen vorgesehen und auf Parallelveranstaltungen verzichtet. Die große Zahl der Referate, deren Texte nicht selten für den Vortrag erheblich gekürzt werden mußten, engte zuweilen die Zeit für die Diskussion beträchtlich ein. Um so begrüßenswerter ist es, daß Iserloh, der sich um die Vorbereitung und Durchführung des Symposiums besonders verdient gemacht hat, nun den vollen Wortlaut der Referate sowie auch den Text der Diskussionsvoten – die schriftlichen Fassungen der Diskussion waren inzwischen den betroffenen Teilnehmern zur Begutachtung vorgelegt worden, so daß jetzt an manchen Stellen ein etwas geglätteter oder erweiterter Text begegnet – veröffentlicht hat.

Angesichts der Fülle des Gebotenen ist eine Auseinandersetzung mit einzelnen Beiträgen nicht möglich. Statt dessen soll einmal auf die Vielfalt der Referate hingewiesen werden; zum anderen soll versucht werden, einen gewissen Gesamteindruck zu formulieren.

In einem öffentlichen Vortrag erörterte Heinrich Lutz „Kaiser, Reich und Christenheit. Zur weltgeschichtlichen Würdigung des Augsburger Reichstages 1530“ (7–35). Auf dem Symposium selbst wurden folgende Referate gehalten: Cornelis Augustijn: „Die Stellung der Humanisten zur Glaubenspaltung 1518–1530“ (36–48); Wolfgang Reinhard: „Die kirchenpolitischen Vorstellungen Kaiser Karls V., ihre Grundlagen und ihr Wandel“ (62–100); Horst Rabe: „Befunde und Überlegungen zur Religionspolitik Karls V. am Vorabend des Augsburger Reichstags 1530“ (101–112); Winfried Becker: „Die Verhandlungen der Reichsstände über die CA als Ringen um Einheit und Kirchenreform“ (127–154); Jared Wicks: „Pre-Reformation Religion under Judgment at the Diet of Augsburg 1530“ (175–188); Remigius Bäumer: „Die Lehrunterschiede zwischen Alt- und Neugläubigen im Urteil katholischer Theologen am Vorabend des Augsburger Reichstages“ (189 bis 204); Herbert Immenkötter: „Die Confutatio – ein Dokument der Einheit“ (205 bis 213); Stanislaw Celestyn Napiórkowski: „Hermeneutische Probleme der Confutatio“ (214–216); Heiko A. Oberman: „Dichtung und Wahrheit. Das Wesen der Reformation aus der Sicht der Confutatio“ (217–231); Gerhard Müller: „Die Anhänger der CA und die Ausschußverhandlungen“ (243–257); Eugène Honée: „Die katholischen Berichte über die Ausschußverhandlungen“ (258–272); Hermann Tüchle: „Die oberdeutschen Städte, der Reichstag von Augsburg und die CA“ (279–285); Pierre Fraenkel: „Satis est? Schrift, Tradition, Bekenntnis“ (286–300); Siegfried Wiedenhofer: „Satis est? Schrift, Tradition, Bekenntnis (Korreferat)“

(301–305); Holsten Fagerberg: „Die Rechtfertigungslehre in CA und Apologie“ (325–345; nicht auch in der *Confutatio*, wie das Inhaltsverzeichnis sagt); Vinzenz Pfür: „Die Einigung in der Rechtfertigungslehre bei den Religionsverhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530“ (346–374); Horst G. Pöhlmann: „Das Konspiszenzverständnis der CA, der *Confutatio*, der Apologie und des Konzils von Trient“ (389–395 – dieses Referat war nicht gehalten worden); Walter Kasper: „Das Kirchenverständnis der CA“ (396–410); Georg Kretschmar: „Der Kirchenartikel der CA Melanchthons“ (411–439); Wolfgang Beinert: „Der Sakramentsbegriff der CA (Korreferat)“ (440–442); George Lindbeck: „Rite vocatus: Der theologische Hintergrund zu CA 14“ (454–466); Erwin Iserloh: „Von der Bischofen Gewalt: CA 28“ (473–488); Harding Meyer: „Das Bischofsamt nach CA 28“ (489–498); Irmgard Höß: „Episcopus Evangelicus. Versuche mit dem Bischofsamt im deutschen Luthertum des 16. Jahrhunderts“ (499–516); Hans Jorissen: „Die Sakramente – Taufe und Buße“ (524–544); Vilmos Vajta: „Das Abendmahl. Gegenwart Christi – Feier der Gemeinschaft – eucharistisches Opfer“ (545–577); Peter Manns: „Die Heiligenverehrung nach CA 21“ (596–640); Otto Scheib: „Die Auslegung der Augsbουργischen Konfession auf den Religionsgesprächen“ (652–667); Anastasios Kallis: „CA graeca. Orthodoxie und Reformation in ihrer theologischen Begegnung 1559–1581“ (668–672); Werner Küppers: „Die CA aus altkatholischer Sicht“ (677–682); José Ignacio Tellechea Idígoras: „Melanchthon und Carranza. Wortsinn und Widerhall“ (687–691); Heribert Raab: „Die Nachwirkungen der CA am Beispiel der irenischen Bemühungen des Basler Weihbischofs Thomas Henrici“ (692–705); Harry McSorley: „Anerkennung der CA als katholisch: Präzedenzfall, Probleme und Prognosen“ (709–719). Erwin Iserloh hielt alsdann ein kurzes Schlußwort (720–723). Es folgen ein Verzeichnis der Teilnehmer sowie ein detailliertes Register, das die vielfältigen Anstöße und Anregungen, die nicht zuletzt in den Diskussionen gegeben wurden, gut erschließt.

Die Übersicht über die Themen der Referate macht deutlich, daß im ganzen die theologische Problematik des Jahres 1530 im Vordergrund des Symposions stand. Der Vortrag von Lutz, der sich an eine breitere Öffentlichkeit wandte, gab ein vorzügliches Panorama über die vielfältigen Aspekte und Probleme des Jahres 1530, war aber nicht Gegenstand einer Diskussion. Zu den politischen Problemen des Reichstages nahmen im wesentlichen Reinhard und Rabe, beide gute Kenner auch des archivalischen Materials, Stellung. Diese beiden Referate hatten freilich bei der Planung des Symposions eher die Rolle von Prolegomena. Dabei hätten es die abgewogenen, vorsichtigen Thesen dieser beiden Herren verdient, ausführlicher gewürdigt zu werden. So hat Reinhard etwa wichtige Beiträge geliefert zu der Frage, unter wessen Einfluß Karl V. seinen Vermittlungsversuch unternommen hat. Gegenüber der Auffassung, daß bei den Kompromißbemühungen stets erasmischer Einfluß am Werke gewesen sei, hat Reinhard Bedenken angemeldet (70 f.). Darüber hinaus hat Reinhard nicht zuletzt die überragende Bedeutung des dynastischen Selbstverständnisses beim Kaiser herausgearbeitet (62 u. ö.). Der Rahmen, der von daher für die theologischen Bemühungen 1530 gegeben war, ist bei den Erörterungen der vielfältigen Themen auf dem Symposion nicht immer genügend beachtet worden.

Was die Stellung der Humanisten zur Glaubensspaltung angeht, so ist sie lediglich in dem vorzüglichen Referat von Augustijn erörtert worden, sonst aber nur am Rande kurz gestreift worden. Auch hier wäre mehr Raum für die Behandlung des humanistischen Einflusses wünschenswert gewesen.

Dafür haben die theologischen Fragen, wie sie in der CA und in der *Confutatio* behandelt wurden, wie sie aber auch Gegenstand der Ausschlußverhandlungen waren, bei weitem das Übergewicht auf dem Symposion gehabt. Insofern ist die Tendenz bei diesem Symposion eine ähnliche wie bei manchen anderen Veranstaltungen und Projekten gewesen<sup>1</sup>. Iserloh hat diese Tendenz in seinem Schlußwort auch offen ausgesprochen, wenn er darauf hinwies, daß es sich bei der Debatte um die Anerkennung der CA durch Rom „erst um einen Teilkonsens oder besser Fundamentalkonsens“ handeln könne (722).

Im übrigen dürfte einer der wichtigsten Eindrücke, die sich bei dem Symposium selbst wie bei der Lektüre des Bandes aufdrängen, dieser sein, daß die Forschung gerade hinsichtlich der kaiserlichen und der ständischen Politik noch weit von einem ausgewogenen Gesamtbild entfernt ist. Bekanntlich sind die Reichstagsakten für den Augsburger Reichstag von 1530 noch nicht ediert. Darüber hinaus dürften sich vom Briefwechsel Karls her wichtige Folgerungen ergeben. Lutz sprach in Augsburg davon, daß man eigentlich noch immer beim „Sammeln von Bausteinen, beim Erwägen verschiedener Gesichtspunkte begriffen“ sei (114). Was den Kaiser betrifft, so meinte Lutz sogar, bei ihm ein cäsaropapistisches Kirchenverständnis feststellen zu können (115 f.). Rabe wies darauf hin, daß in der Korrespondenz Karls die Religionsfrage nicht im Vordergrund stand (101). Das Gewicht dieser und ähnlicher Äußerungen ist auf dem Symposium, so scheint es, nicht genügend bedacht worden. Überhaupt war es im ganzen so, daß die eigentlich historischen Fragen von den Historikern, die vorwiegend theologischen Fragen hingegen von Kirchenhistorikern und systematischen Theologen erörtert wurden und daß der wünschenswerte Austausch zwischen beiden nicht so recht zustandekam.

Dafür ist nun freilich auch in den zahlreichen Referaten zu theologischen Problemen sowie in den anschließenden Diskussionen eine Fülle wichtiger Beobachtungen, Anstöße oder auch kritischer Reflexionen enthalten. Ob es sich um die Frage des Bischofsamtes handelt, bei der Iserloh auch in Augsburg seine bekannte Deutung von CA 28 vortrug, daß dort nämlich den Bischöfen in vollem Sinne der *iure divino*-Charakter zuerkannt sei, und dabei u. a. von Irmgard Höß fundierten Widerspruch erfuhr, oder ob es um die Heiligenverehrung bei den katholischen Kontroverstheologen sowie bei den Reformatoren geht oder um Fragen des Abendmahls und der anderen Sakramente: die kenntnisreichen Beiträge und die gerade in den Diskussionen oft pointiert formulierten Voten sind ein Stimulans für die Weiterarbeit an der Geschichte des Reichstags von Augsburg und an den theologischen Kontroversen.

Der umfangreiche, gehaltvolle Band bietet von daher nicht eine abschließende Darstellung der Ereignisse des Jahres 1530, vielmehr stellt er eine Sammlung unbedingter zu beachtender Gesichtspunkte und neuer Fragestellungen dar.

Hamburg

Bernhard Lohse

Anmerkung

<sup>1</sup> s. besonders den Band: *Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, hrsg. von Harding Meyer und Heinz Schütte, Paderborn/Frankfurt am Main 1980.

Richard Stauffer: *Interprètes de la Bible. Etudes sur les réformateurs du XVI<sup>e</sup> siècle (= Théologie historique, t. 57)* Paris (Beauchesne) 1981, 275 pp.

Peu nombreux sont à présent les auteurs d'ouvrages monumentaux qui retracent, même dans un domaine restreint, l'ensemble d'une histoire, d'un développement, d'une idée. La miniature est de toute évidence un genre qui convient mieux à notre temps que la fresque. Cella est si vrai qu'il s'applique même à l'auteur du présent recueil, auteur qui a pourtant écrit un nombre impressionnant de monographies, dont une récente sur *Dieu la création et la providence dans la prédication de Calvin*. Félicitons-nous donc de la réimpression dans notre volume de douze conférences, essais et articles tous précédemment parus – et parfois même réimprimés – dans des périodiques et recueils les plus divers.

Le titre de notre volume n'est pas celui d'une histoire de l'exégèse des Ecritures au XVI<sup>e</sup> siècle: comme l'auteur nous l'explique dans son *Avant-propos*, il indique plutôt „la préoccupation commune aux divers auteurs (...) abordés“. Voici la table des matières de notre volume:

1. Lefèvre d'Étaples, artisan ou spectateur de la Réforme?
2. L' „aile gauche de la Réforme“ ou la „Réforme radicale“. Analyse et critique d'un concept à la mode.

3. L'affichage des 95 thèses. Réalité ou légende?
4. L'exégèse de Genèse 1/1-3 chez Luther et Calvin.
5. L'influence et la critique de l'humanisme dans le *De vera et falsa religione* de Zwingli.
6. Zwingli et Calvin, critiques de la Confession de Schleithem.
7. La Confession de Bâle et de Mulhouse.
8. L'apport de Strasbourg à la Réforme française par l'intermédiaire de Calvin.
9. L'homilétique de Calvin.
10. Les discours à la première personne dans les sermons de Calvin.
11. Quelques aspects insolites de la théologie du premier article dans la prédication de Calvin.
12. Autour du Colloque de Poissy. Calvin et le *De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri*.

Ajoutons que certains articles sont munis d'un petit *post-scriptum* qui met à jour la bibliographie, soulignant ainsi l'extraordinaire sûreté et la richesse d'information qui caractérisent l'ensemble de ce livre.

On ne s'attendra pas à trouver ici un compte-rendu de chacune des douze pièces. Relevons-en plutôt deux qui ont trait à Calvin – sujet dont l'auteur est un des spécialistes les plus connus – et qui en éclairent des éléments en général peu étudiés.

Le no. 6 fait ressortir l'attitude des deux auteurs envers deux aspects que les contemporains des *Articles de Schlatt* croyaient trouver dans l'anabaptisme: le bibliciste et le „libertin“. Tout aussi hostile, voire „condescendant“ que son prédécesseur, Calvin profite cependant de son plus grand recul vis à vis du phénomène pour mieux en distinguer les divers courants. Divergence intéressante de détail: alors que Zwingli rejette l'article 2 si „zwinglien“ sur la Cène, Calvin l'approuve (pp. 114 s)! Dans son propre bilan, l'auteur note l'accent plus ecclésiastique chez C., plus „civique“ chez Z., et il aborde le problème de la dépendance littéraire de l'*Instruction* vis à vis de l'*Elenchus*, problème qu'il juge insoluble.

Venons-en au no. 12, où sont analysés le traité de Georges Cassandre que François Baudoïn apporta au Colloque de Poissy et la réplique de Calvin. Dans l'analyse de Cassandre, l'auteur fait ressortir les questions de théologie fondamentale (l'Écriture et son intelligence selon l'église ancienne) les degrés d'importance des doctrines qui en découlent, les cérémonies, l'ecclésiologie, l'interprétation du schisme grâce à une théorie que l'on peut comparer à la „Branch Theory“ anglicane, et une prudente „stratégie œcuménique“. Si les réponses de Calvin se présentent comme autant de fins de non recevoir, notre auteur y voit une importante défense du *sola gratia* de la Réforme, alors qu'Alain Dufour a attribué cette attitude de Calvin à l'influence qu'exerçaient sur son esprit des disputes helvétiques (Zurich, Berne, Lausanne), et qui l'aurait empêché de voir le caractère spécifique de Worms, Ratisbonne – et surtout de Poissy. Souhaitons pour notre part que l'on étudie mieux Cassandre pour lui-même et en particulier deux points: sa doctrine de la grâce, très augustinienne et de ce fait proche de celle de Luther; et son intérêt pour la liturgie, intérêt qui, à notre avis, n'est pas tant érasmien que peut-être fabrisien et hérité p. ex. par Beatus Rhenanus, Bucer et Witzel avant de l'être par Cassandre lui-même.

Genève

Pierre Fraenkel

Gerd Wunder: *Die Bürger von Hall. Sozialgeschichte einer Reichsstadt 1216-1802. Forschungen aus Württembergisch Franken* 16, (Thorbecke) Sigmaringen 1980, 355 S., DM 49,50.

Das Zustandekommen dieses schönen Buches ist durch zwei ideale Voraussetzungen begünstigt worden: Schwäbisch Hall besitzt seit 1396 Steuerlisten und seit 1635 Lebensläufe aller Verstorbenen in den Kirchenbüchern, eine einmalige günstige Quellenlage. Aus jahrzehntelanger Beschäftigung verfügt Gerd Wunder über einen souveränen Überblick über dieses Material und weiß anschaulich daraus zu erzählen. Für den Kirchenhistoriker bietet diese Sozialgeschichte einer mittleren Reichsstadt

exemplarische Belehrung. Interessant sind dabei selbstverständlich die Abschnitte über die spätmittelalterliche und evangelische Geistlichkeit samt deren sozialer Rolle und ebenso die über das Schulwesen. Man begegnet großen Pfarrergestalten wie den Reformator Johannes Brenz oder der Familie Bonhoeffer. Man sieht, wie sie durch Connubium und Herkunft in die städtische Gesellschaft verwoben sind. Z. B. war Brenz über seine Frau entfernt mit Melchior Hoffmann verwandt. Der kirchengeschichtliche Reiz dieses Buches beschränkt sich aber keineswegs auf diesen Aspekt. Selbstverständlich liest man das Kapitel über die Juden, ihre Duldung und Ausnützung, mit Spannung. Fast bei jeder gesellschaftlichen Gruppe wird auch etwas von dem Zusammenhang von Kirche und Gesellschaft sichtbar. Selbst einem Scharfrichter gelingt es einmal, eine Großnichte des Tübinger Kanzlers Jakob Andreae zu heiraten, wobei diese Beziehungen dann eifrig vertuscht werden müssen. Man erfährt, daß die Einführung der Reformation von Vertretern des Stadtadels und der Bürger gemeinsam getragen wurde; es gab dabei also keine Front zwischen Patriziat und Bürgern. Auch sonst erweisen sich gängige Klischees als unstimmig. Im Haller Gebiet bestand vielfach Leibeigenschaft, aber sie war nicht eigentlich drückend. Die Armenfürsorge im Spital kam nicht zuletzt auch der Landbevölkerung zugute. Der Gegensatz von Stadt und Umland ist nicht scharf ausgeprägt. Seit der Reformation wurde das Schulwesen ausgebaut, und zwar auch für die Mädchen. Normalerweise kann die Bevölkerung lesen. Den Frauen und ihrer gesellschaftlichen Stellung ist ein eigenes Kapitel gewidmet. Trotz der sie in der Neuzeit benachteiligenden Rechtslage begegnen nicht selten auch Frauen als selbständig handelnde Personen. Recht interessant sind zum Teil auch die Lebenswege weiblicher Dienstboten. Nur einmal erfolgte eine Hexenverbrennung. Der gesellschaftliche Status des einzelnen Bürgers war zumeist festgeschrieben. Die Ratsfamilien versuchten, die Macht in ihrer Hand zu behalten, was nicht selten zu problematischen Verfilzungen führte. Dennoch waren die gesellschaftlichen Schichten keineswegs undurchlässig. Es gab sowohl den sozialen Aufstieg als auch die Verarmung, Zuzug und Abwanderung. Die großen Vermögen kamen nicht durch handwerkliche Tätigkeit, sondern durch Handel zustande. Man wird sich hüten müssen, die Haller Befunde ohne weiteres zu verallgemeinern, zumal die Stadt mit der Gruppe der Salzsieder und dem Fehlen der Zünfte auch Besonderheiten aufweist. Dennoch bietet das Buch reiches Anschauungsmaterial, zu dem nicht zuletzt die 75 Abbildungen gehören. Der Verfasser ist sich bewußt, daß er nicht alle Aspekte thematisch erfassen konnte. Bei der Anlage des Buches nach beruflichen und sozialen Gruppen kommen die Frömmigkeit und die Sittlichkeit nicht direkt in den Blick, wiewohl es an indirekten Hinweisen nicht fehlt. Schließlich macht einem Wunders Buch intensiv bewußt, daß es der lebendige Mensch ist, mit dem es nicht zuletzt die Kirchengeschichte vor allem zu tun hat.

Münster/W.

Martin Brecht

## Neuzeit

Metzler, Josef: Die Synoden in China, Japan und Korea, 1570-1931. Schöningh/Paderborn 1980; 324 S.

Prof. Dr. Walter Brandmüller, Ordinarius für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Augsburg, hat es zusammen mit anderen Fachgelehrten unternommen, eine umfassende Konziliengeschichte von 25 geplanten Bänden, bestehend aus Abhandlungen und Untersuchungen, herauszugeben. Ein erster Band erschien bereits von Hermann Josef Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche (540 Seiten). Nun liegt ein weiterer Band vor, der aus der Feder von P. Dr. Josef Metzler OMI stammt und auf 324



Seiten die Synoden der katholischen Missionskirchen in China, Japan und Korea von 1570 bis 1931 behandelt.

P. Metzler, Jahrgang 1921, ist ein ausgewiesener Missionshistoriker, der sich durch viele Einzelforschungen, besonders aber durch die Herausgabe der fünfbindigen Festschrift zum 350. Jubiläum der *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* (heute *Sacra Congregatio pro Gentium Evangelisatione*) mit dem Titel *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum* (Herder, Freiburg 1971–1976) einen bedeutenden Namen erworben hat. Seit vielen Jahren ist er der geschätzte Archivar des großen Missionsarchivs der zentralen römischen Missionsstelle und lehrt zugleich an der päpstlichen Missionsuniversität Urbaniana. Er ist so in besonderer Weise qualifiziert, über die Synoden und synodenähnliche Konsulte in den Missionsländern zu schreiben.

Wenn im vorliegenden, vom Verlag Schöningh recht würdig ausgestatteten Buch, die Synoden von China, Japan und Korea behandelt werden, so nimmt darin China mehr als zwei Drittel des Platzes in Anspruch. Das liegt an der verschiedenen Entwicklung der einzelnen Kirchen. Zudem werden Japan und Korea weithin zusammengefasst, so daß das Werk aus zwei Teilen besteht.

Im ersten Teil, in dem die Synoden in China von 1600 bis 1924 behandelt werden, werden zunächst die Missionskonferenzen des 17. Jahrhunderts, die wie die Konferenz von Kanton in den Jahren 1667–68 eher als Vorstufen synodaler Formen gelten müssen, beschrieben sowie jene an sich kleine Missionskonferenz, die mitten in der Verfolgungszeit 1803 in Szechwan stattfand, aber Jahrzehnte später eine unvorhergesehene große Bedeutung erhielt, da die Ergebnisse dieser Konferenz als „Beschlüsse der Synode von Szechwan“ für alle Missionsgebiete Ostasiens verpflichtend wurden. Erst seit 1880 wurden für einzelne Regionen in China regelmäßige Synoden vorgeschrieben, die zu Anfang unseres Jahrhunderts von einer großen Nationalsynode abgelöst werden sollte, die aber durch die chinesische Revolution 1911 und den Ausbruch des Ersten Weltkrieges vereitelt wurde. Sie kam endlich im Jahre 1924 zustande und wurde als „Chinesisches Nationalkonzil von Shanghai“ ein Markstein in der neueren Geschichte dieser Christenheit.

In Japan hat es ähnlich wie in China bereits in der frühen Missionsepoche (16. bis 17. Jh.) Konsulte unter den Missionaren gegeben. Die erste Regionalsynode von 1890 war für die japanische und die koreanische Kirche gemeinsam. Dann löste sich die Missionskirche Koreas von Japan los und orientierte sich mehr an der chinesischen Kirche. Die folgenden Synoden von 1895 (Japan), 1924 (Japan) und 1931 (Korea) fanden getrennt statt.

Es ist das unbestreitbare Verdienst des Verfassers, die genannten Synoden, die bisher wenig eingehend studiert wurden, mit ihren Vorbereitungen, Beratungen und Beschlüssen, quellenmäßig zu erfassen, sie darzustellen und auf ihre Bedeutung für die innere Entwicklung dieser Kirchen hinzuweisen. Dabei war er in der glücklichen Lage, daß er bestes Quellenmaterial in nächster Nähe hatte, in den verschiedenen Archiven und Bibliotheken der Stadt Rom, so im wertvollen Generalarchiv des Jesuitenordens, besonders aber in seinem eigenen Archiv im Hause der Propagandakongregation. In übersichtlicher und klarer Form hat er alle Synoden in ihren mannigfachen Formen für China, Japan und Korea zusammengestellt, so daß die Geschichtswissenschaft zum ersten Mal ein zuverlässiges Handbuch zur Verfügung hat.

Es war ein besonderes Anliegen des Verfassers, die pastoralen Grundsätze kirchlicher Arbeit in diesen Ländern und in den einzelnen Perioden herauszuarbeiten. Dabei kann er zeigen, daß es stets die erklärte Absicht der römischen Kirchenleitung war, eigenständige, vom Kolonialismus möglichst freie und lebendige Ortskirchen aufzubauen. Sie selber konnte wegen der großen Entfernungen nur allgemeine Weisungen geben. Die Missionssynoden sollten an Ort und Stelle die notwendigen Mittel und Wege finden, wie sich diese jungen Gemeinden in die alte ostasiatische Kultur einfügen könnten und einheimische Kirche würden. Man

muß dem Verfasser danken, daß er diese nicht immer leichten Überlegungen und Entscheidungen klar hervorgehoben hat.

Da vorliegendes Werk das Thema in diesem Umfang zum ersten Mal behandelt, ist es nicht verwunderlich, wenn auch manche offene Fragen verbleiben. Wichtig wäre die Frage nach den Auswirkungen dieser Synoden. Nicht immer sind alle Beschlüsse solcher Synoden zur Ausführung gekommen. Sicher ist z. B., daß der Beschluß des Nationalkonzils von Shanghai 1924, eine neue und vollständige Übersetzung der Bibel zu schaffen, recht spät und dann ganz anders, als man es sich in Shanghai erhoffte, zur Ausführung gelangte. Für die Wirkungsgeschichte dieser Synoden wäre dann auch das erhaltene Zeitschriftenmaterial in fernöstlichen Sprachen heranzuziehen.

Im Ganzen ist das Werk eine gute Leistung. Es ist überall sorgfältig belegt, gibt Auskunft über die einschlägigen Quellen und die Liteartur und besticht durch guten Sprachstil und klare Darstellung. So ist es eine wertvolle Bereicherung der Kirchengeschichte allgemein, besonders aber für die genannten fernöstlichen Länder.

Würzburg

Bernward H. Willeke

F. Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben von Hans-Joachim Birkner und Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmeler, Kurt-Victor Selge, Erste Abteilung (Schriften und Entwürfe) Bd. 7, Teilband 1 und 2: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (1821/22). Herausgegeben von Hermann Peiter, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1980.

Die vielen Kompendien, Studienbücher, Gesamtausgaben der „Klassiker“, die gegenwärtig geplant oder bereits auf dem Markt sind, zeigen genauer als manche kritische Analyse an, daß unsere theologische Gegenwart wenig schöpferisch ist. So nimmt man sich der Aufarbeitung und der Konservierung des Gewesenen an – auf der Suche nach der „Zukunft aus der Vergangenheit“? Auf dieser Linie liegt gewiß auch die hier vorzustellende kritische Schleiermacher-Gesamtausgabe, die, betreut durch einen kompetenten Herausgeberkreis unter Führung von H.-J. Birkner, im Erscheinen begriffen ist. Das umfangreiche und schwierige Unternehmen wird öffentlich und kirchlich gefördert.

Die Skepsis gegenüber solchen Großunternehmen ist in diesem Fall nicht angebracht. Erstens nämlich ist die Textlage bei kaum einem der wirklich großen Theologen des 19. Jahrhunderts so schlecht wie bei Schleiermacher. Die „sämtlichen Werke“ aus dem vergangenen Jahrhundert sind wissenschaftlich nicht ausreichend und die beiden kritischen Versuche unseres Jahrhunderts sind gescheitert. Dies ist angesichts der internationalen Aufwertung Schleiermachers und seiner Renaissance im Zusammenhang der beginnenden Rezeption der angelsächsischen analytischen Philosophie durch die deutsche Theologie ein Ärgernis. Zweitens zeigt sich der nun vorgelegte Band (Bd. 7 der Gesamtausgabe) mit der Ersten Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre (1821/22) als hervorragend gelungen.

Die gesamte Edition ist ausgelegt auf die Gesamtausgabe der Schriften, des Nachlasses und des Briefwechsels in 5 Abteilungen: I. Schriften und Entwürfe, II. Vorlesungen, III. Predigten, IV. Übersetzungen, V. Briefwechsel und biographische Dokumente. Der gewaltige Umfang des geplanten Unternehmens läßt sich daran ablesen, daß die Gliederung allein der Ersten Abteilung bereits 13 Bände umfaßt.

Davon ist die 1. Auflage der Glaubenslehre, von Hermann Peiter herausgegeben, in zwei Teilbänden nun erschienen. Die beiden Teilbände halten sich nicht an die ursprüngliche Bändeinteilung Schleiermachers, sondern sind aus praktischen Gründen etwa in gleichem Umfang gearbeitet. Dies entspricht Schleiermachers eigenem Verfahren, der in der zweiten Auflage auch den ersten Band aus dem zweiten der ersten Auflage auffüllt. Die Aufteilung leuchtet daher ebenso ein, wie die Übernahme der Marginalien aus Schleiermachers Handexemplar in einen, noch angekündigten 3. Teilband. Die Argumente Peiters sind überzeugend (S. LXI).

Gemäß den editorischen Grundsätzen für die gesamte erste Abteilung bietet Peiter in seinem Band eine umfangreiche und gelehrte historische Einleitung und einen detaillierten editorischen Bericht, der genauestens über Textgestaltung, den textkritischen Apparat, Sachapparat und Druckgestaltung informiert, so daß man sich ohne Schwierigkeiten in dem doch manchmal umfangreichen Apparat zurechtfindet. Die historische Einleitung stellt in glänzendem Stil die Schwierigkeiten vor Augen, die Schleiermacher auszuräumen hatte, bevor schließlich seine Glaubenslehre erscheinen konnte. Denn schon im Jahre 1805 hatte er ja den Plan zu einer Dogmatik gefaßt, nicht zuletzt in der Absicht, eine theologische Schule zu gründen, die die beiden protestantischen Konfessionen überwinden sollte. Da er aber ein Mann der Rede war, war er mit seinen Manuskripten immer unzufrieden. Die Befreiungskriege und die nachfolgenden politischen Wirren hinderten ihn ebenfalls an der Ausführung des Plans; immerhin hatte auch nach der Abfassung der Glaubenslehre Schleiermacher Anlaß, in einem Brief an Lücke (18. Juni 1823) die Befürchtung zu äußern, eine übelwollende Rezension seines Buches sei vom Polizeiministerium an den zuständigen Minister geschickt, um Schleiermachers Staatsgefährlichkeit zu beweisen (bei Peiter, S. XL vermerkt).

Schließlich zeigt eine Tagebuchnotiz vom 29. Juni 1822 das Ende der Arbeit an der Glaubenslehre an. All dies wird ausführlich und belegt berichtet, der ganze Entstehungsprozeß schließlich tabellarisch zusammengefaßt und knapp dargeboten (S. XXXIV).

Besonders zu loben ist der Abschnitt 3 der historischen Einleitung, der die erste Wirkungsgeschichte der Glaubenslehre bietet, die keineswegs überschwenglich gewesen ist. Der Herausgeber urteilt scharf über die Zeitgenossen und meint, die meisten Rezensionen verrieten ein ungenügendes Schleiermacherverständnis (XXXVIII); ein Urteil, das durch die dargebotenen Beispiele gedeckt ist. Wichtig ist dabei die schon von Zeitgenossen (F. W. Geß) geäußerte Meinung, Schleiermacher selbst wolle offenbar, daß die 1. Auflage noch neben der 2. Auflage weiter benutzt werde, und bisweilen hat man ja bekanntlich die erste Auflage höher eingeschätzt als die als vorsichtiger und ausgeglichener eingestufte zweite (Stange, Kirn). Wichtig ist dies deshalb, weil damit ein innerer Legitimationsgrund für die selbständige Herausgabe der ersten Auflage gegeben wäre. Aber der Herausgeber selbst sieht dies offenbar nicht mehr so, jedenfalls ist mir kein anderer, als der rein historische Grund aufgefallen. Vermutlich bewegt sich Peiter im Rahmen der Begründung, die Birkner im Namen des Herausgeberkreises dem Band voranstellt und die wesentlich wirkungsgeschichtlich orientiert ist.

Der Band präsentiert sich gut ausgestattet und bis in Feinheiten und Kleinigkeiten hinein als hervorragend ediert, wovon nun einige Beispiele vorgestellt werden sollen. Schleiermacher hat ja eine umfangreiche dogmengeschichtliche Zitatensammlung in seine Glaubenslehre verarbeitet, die wichtig und erhellend ist. Selbst wenn Schleiermacher, wie Peiter glaubwürdig vermerkt, außer Anselm schwerlich intensiv mittelalterliche Theologen studiert hat, so ist er doch mit den Kirchenvätern und den Bekenntnisschriften vertraut gewesen, und diese Schätze sind nicht leicht zu heben. Der Herausgeber hat sich der nicht geringen Mühe unterzogen, alle Zitate aus den Kirchenvätern, wichtigen Theologen und den Bekenntnisschriften in heute greifbaren Ausgaben nachzuweisen. So kann mit dieser Ausgabe sowohl der Fachmann, wie der Student ohne unnötigen Zeitaufwand Schleiermachers Verständnis an den Quellen selbst nachprüfen.

Im Zusammenhang seiner Darstellung des Halleschen Pietismus im § 130,2 bietet Schleiermacher ein Zitat (Bd. II, S. 123), das den Pietismus A. H. Franckes treffend charakterisiert. Nur ist das Zitat gar keines, und Schleiermacher korrigiert sich in der 2. Auflage, indem er den Satz stehen läßt, aber die Anführungszeichen streicht. Dies vermerkt der Herausgeber und ergänzt, das Zitat sei nicht nachgewiesen. Daran zeigt sich nicht nur die Gedicgenheit der editorischen Arbeit, sondern durch sie hindurch kommt auf uns die tröstliche Erkenntnis, daß manchmal selbst den großen Geistern eigene Sätze wie Zitate vorkommen – und umgekehrt. Manches ist eben so gut, daß es nicht von uns selbst stammen kann.

E. Jüngel hat in seiner Rezension (NZZ vom 9. Mai 1981) gemeint, hier und da sei an diesem „Musterband“ weniger sicher mehr gewesen, und die Herausgeber sollten keine Doktorarbeiten überflüssig machen wollen. Zu seinem Beispiel bezüglich der Ausgaben von Thomas könnte man noch folgendes ergänzen: Im § 50,3 verweist der Herausgeber (Bd. I, S. 149, Anm. 21) auf den kritischen Apparat der Ausgaben des NT von Kappius und Nestle. Dort erfährt man, daß einige Textzeugen im Gebrauch von  $\epsilon\nu\ \tau\hat{\omega}\ \lambda\acute{o}\sigma\mu\omega$  in Joh. 17, 12 vom *textus receptus* abweichen. Es ist nicht ersichtlich, wozu dieser Hinweis dienlich ist. Und manchmal sind die allzuhäufig angemerktten Verbesserungen offensichtlicher Druckfehler störend, weil sie das Lesen manchmal doch unnötig aufhalten. Aber es ist zugegeben, daß eine genaue Arbeit hier vor schwierigen Entscheidungen steht.

Dies schmälert allerdings die editorische Leistung nicht im mindesten, weil wir der dann überschießenden Genauigkeit des Herausgebers auch solche Feinheiten verdanken wie die folgende, die uns eine sonst verschollene Anspielung Schleiermachers zurückholt. Im Lehrstück von der Erhaltung (§ 59,3; Bd. I, S. 172) schreibt er: „Unrichtig nämlich scheint es zu sein, wenn man meint, auch das kleinste müsse deshalb ausdrücklich von Gott geordnet sein, weil oft das größte aus dem kleinsten hervorgehe. Denn was so oft vorgebracht wird von großen Begebenheiten aus kleinen Ursachen, ist nur ein leeres aber nicht unverdächtiges Spiel der Fantasie...“ Nur Spezialisten würde auffallen, daß hier ironisch auf B. Richters Buch angespielt wird, das unter dem Titel: „Große Begebenheiten aus kleinen Ursachen“, 1771 in Leipzig erschienen ist. Peiter entgeht auch dies nicht. So steckt dieser erste vorgelegte Band der kritischen Gesamtausgabe ein hohes Maß für die folgenden, und es bleibt zu hoffen, daß das große Vorhaben dieses Niveau halten kann und insgesamt zügig vorangeht.

Wuppertal

Peter Steinacker

M. Brecht u. a. (Hrsg.), *Pietismus und Neuzeit*, Bd. 5, *Kirche und Revolution 1848*. Göttingen 1980.

Das Verhältnis von Protestantismus und Revolution ist schon im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts als Problem empfunden und beschrieben worden. Max Weber und Ernst Troeltsch stellten es am Anfang dieses Jahrhunderts erneut in Frage und lösten damit heftigen Streit aus. Gustav Heinemann forderte als Bundespräsident zur Suche nach demokratischen Ansätzen in der Geschichte der Deutschen auf. Seit dem Ende der sechziger Jahre sind Teilbereiche des Themas *Konfession und Revolution* bearbeitet worden: für einen Ort oder für einen bestimmten Herrschaftsbereich, für eine Person oder für bestimmte Gruppen. Die Fixierung auf das Jahr 1848 erwies sich oft als hinderlich; sie entspricht überlieferten Einstellungen, welche die Probleme des „tollen Jahres“ als karnevalistische Umtriebe verächtlich machten. Die Beobachtungen differenzierten bisherige Ansichten und schärften die Aufmerksamkeit für Zusammenhänge und Brüche. Es ist wünschenswert, daß diese Beiträge zur Lokal- oder Regionalgeschichte und zur Biographie möglichst vollständig bibliographiert und damit überschaubar gemacht werden. Auf ältere Arbeiten, die etwa aus dem Abstand eines halben Jahrhunderts entstanden, und auf Untersuchungen für ehemals deutsche Gebiete im Osten wäre besonders zu achten.

Einen verdienstvollen Anfang macht der fünfte Band des Jahrbuches zur Geschichte des neueren Protestantismus, dem die historische Kommission zur Erforschung des Pietismus einen thematischen Schwerpunkt gab. Den Schwerpunkt bilden fünf Studien, die 1978 bei der Tagung der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vorgetragen wurden.

Hans-Dietrich Look bezieht die kirchengeschichtliche Bedeutung des Jahres 1848 in den weiten Zeitraum der angelsächsisch-westeuropäischen bürgerlichen Revolution ein: „Die revolutionär verfaßte Gesellschaft hat die Kirche in die Mündigkeit und Rechtsfähigkeit entlassen, der Verwendung ihres Eigentums aber zugleich eine Zweckbindung auferlegt, mit der sie aus dem Erwerbs- und Glücksprozeß der Gesellschaft ausgeschlossen wurde“ (17). Das gilt nicht nur als Ziel-

setzung der Frankfurter Reichsverfassung, sondern auch für den langwierigen Prozeß, den die von den deutschen Bundesfürsten gegebenen Verfassungen anstießen. Daraus folgt: „Die von der Revolution vorgesehene eingeschränkte Geschäftsfähigkeit hat in der geschäftigen Welt der Revolution das konservative Kirchenregiment auf den Weg gebracht“ (18). Das gilt nicht bloß bis 1918. Daraus folgt eine Herausforderung für evangelisches Denken über Kirche: Ist evangelische Kirche durch das Recht der Vereinigungsfreiheit zu begründen, auf ihre Wohltätigkeitszwecke zu beschränken und von politischen Auseinandersetzungen um die Interessen am allgemeinen Wohl auszuschließen? Eine überzeugende Annahme dieser Herausforderung ist seither nicht erfolgt.

Gottfried Maron geht bei der Untersuchung von Revolution und Biographie von der Beobachtung aus, daß bei den engagierten Theologen theologischer und politischer Konservatismus wie auch theologischer und politischer Liberalismus nicht selbstverständlich zusammengehören. Erst die Zugehörigkeit zu bestimmten Generationen gibt ihm Aufschlüsse für dies Problem, dem „theologisch schwer beizukommen ist“ (22). Er stellt die Generation der Dreißig- bis Fünfunddreißigjährigen der Generation der etwa Fünfzigjährigen gegenüber. Kennzeichnend für die jüngere Generation sind ihre prägenden Erlebnisse als Untertanen ohne politische Mitwirkungsmöglichkeit, ihre wegen revolutionärer Neigungen geknickten Lebensläufe und die Zusammengehörigkeit von theologischem und politischem Liberalismus (Herwegh, Kinkel, Wiggers, Baumgarten, Schwarz, Christoph Hoffmann, Fock). Kennzeichnend für die ältere Generation sind ihre Aufbruchserlebnisse in den Burschenschaften, die manche bitter büßen mußten, frühe Karrieren, Zurückhaltung bei revolutionären Ereignissen und theologischer wie politischer Konservatismus (F. H. Ranke, Tholuck, Rothe, Vilmar, Hengstenberg, Stahl; Ausnahme: v. Hase). Eine Zwischengeneration der Jahrgänge 1807–1810 zeigt sich angesichts der Revolution noch nicht festgelegt (Zimmermann, Strauß, Rupp, J. v. Hofmann, Wichern, Br. Bauer). Aus ihr gehen konservative Theologen politisch liberale Wege und liberale Theologen politisch konservative Wege.

Maron selbst nennt seine Ergebnisse „stark formal“ (38): die Kategorie der Generation ist für das Verständnis kirchengeschichtlicher Vorgänge hilfreich, wenn theologische Kategorien nicht greifen. Anders als in stationären ist in mobilen Gesellschaften das Generationenproblem mitzuberücksichtigen. Die verschiedenen Generationen lassen ihr Leben durch ein bestimmtes Ereignis sehr verschieden bestimmen. Die Unentbehrlichkeit des Gesichtspunktes zeigt auch R. M. Bigler, *The Politics of German Protestantism*, Berkeley 1972.

Zu fragen bleibt, warum theologische Kategorien nicht greifen. Die Berliner Synode von 1846 macht deutlich, daß die greifende theologische Kategorie, nämlich eine evangelische Lehre von der Kirche und eine ihr entsprechende Ordnung der Kirche, von den Landesherrn gar nicht gebilligt wurde. Hatte jene Zwischengeneration, zu der auch Hundeshagen (seit 1836 wegen revolutionärer Umtriebe steckbrieflich gesucht) gehört, ihr prägendes Erlebnis? Wie hatte jene ältere Generation ihr prägendes Erlebnis „innerlich überwunden“ (29)? Durch obrigkeitliche Bestrafung und Beförderung? Diese Generation lernte die Aneignung der Erwählungstraditionen Israels, die Arndt wirkungsvoll auf die Deutschen übertrug, nur in obrigkeitlich genehmigter Auswahl: Befreiung aus napoleonischer Fremdherrschaft hieß nicht Bürgerfreiheit statt Untertänigkeit. Die als das Gesetz des erwählten Volkes verheißene Verfassung und das geeinte Vaterland als das gelobte Land der Deutschen mußten vergessen werden. Jene jüngere Generation hat die Aneignung in dieser Auswahl nach der Pariser Revolution von 1830 in ihren Polizeistaaten verweigert und die königlichen Versprechen von 1813 eingeklagt. Hengstenberg paktierte schon 1830 mit der Obrigkeit. Die Verschiedenheit der „idealistisch-romantisch-erwecklichen“ und der „radikal-freieitlich-politischen“ Generation hat benennbare Gründe, die durch die zitierten Benennungen (36) verstellt werden. F. C. Baur beschrieb 1849 oder 1850 seine Zeit als eine „des schändlichsten von den Fürsten an den Völkern begangenen Verraths, eine Periode, die je länger je mehr jedes deutsche Gemüth nur mit um so tieferem Schmerz und

um so gerechterem Unwillen erfüllen muß, je bitterer nun die Früchte sind, die aus dem damals ausgestreuten Samen hervorgingen. In der Zeit der Noth hatten die Fürsten die Völker aufgerufen, um für ihre Sache als die Sache des Volks zu kämpfen, sobald sie sich aber auf ihren Thronen wieder befestigt sahen, gab es kein Volk mehr, das das Recht gehabt hätte, auch nur an das gegebene Fürstenvort zu erinnern. (...) Welche tiefe Verstimmung durch alles diess in dem Herzen des deutschen Volks und hauptsächlich auch in der academischen Jugend, die seit den Freiheitskriegen, an welchen sie selbst theilgenommen hatte, ein sehr lebhaftes Interesse für deutsche Politik hatte, und ihre Ideale deutscher Freiheit und Einheit mit jugendlicher Begeisterung und jugendlicher Thatkraft zu verwirklichen suchte, sich erzeugen mußte, weiß jeder ..." (KG des neunzehnten Jhdts. hg. v. E. Zeller, Tübingen 1862, 110 f.)

Für Württemberg zeigt Gerhard Schäfer, daß die kirchengeschichtlich bedeutsamen Veränderungen in die Zeit von 1835 bis 1847 fallen. Der König wurde von der Notwendigkeit einer neuen Kirchenordnung überzeugt, als mit Hilfe von theologischen Argumenten Schleiermachers statt mit demokratischen Argumenten deutlich gemacht werden konnte, daß die Kirche eine dem Evangelium entsprechende Ordnung brauche. Aber dann wurden die Vorschläge und Entwürfe für eine Presbyterial- und Synodal-Verfassung und die Diskussion über die Selbständigkeit der Schule gegenüber der Kirche durch die Unruhen der Jahre 1848/49 diskreditiert. Übrigens verlief die Revolution in den am Jahrhundertanfang erworbenen, ehemals vor allem reichsstädtischen Gebieten spürbarer als in den württembergischen Stammlanden. Die Regierung beschwichtigte die politische Opposition, indem sie die wehrlose Kirche vor allem am Kirchengut schädigte und sich alle kirchenleitenden Funktionen selbst vorbehielt. Daß im württembergischen Pietismus nicht nur der konservative Weg (Kapff) gangbar war, zeigen theosophische Ziele bei Werner und Süskind, republikanische bei Rau, apokalyptische bei Hoffmann, welcher übrigens für die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat eintrat wie Vischer und Zimmermann. Erst der Beginn der fünfziger Jahre bringt dem konservativen Pietismus die Vorherrschaft in der Kirche. Damit war sie Bewegungen verschlossen, die im Laufe der vierziger Jahre in Württemberg erstmals zwar „nicht kirchliche, aber ursprünglich christliches Gedankengut“ formulierende Ziele vertraten und die Kirche dafür gewinnen wollten (63). Eine „vorher sichtbar werdende Entwicklung wurde unterbrochen“ (65).

In Baden konstatiert Hermann Rückleben Protest gegen die kirchlichen Zustände bei zwei verschiedenen theologischen Richtungen, bei den sogenannten Rationalisten und Pietisten. Nach der badischen Verfassung wurde die evangelische Kirche als staatliche Veranstaltung von staatlich beamteten Pfarrern ohne Mitwirkung von Laien durchgeführt. Die staatliche Kirchenaufsichtsbehörde beobachtete seit 1830 Gemeindeleben außer und neben den Regelveranstaltungen bei pietistischen Gruppen und ihren Theologen. 1845 agitiert diese Richtung öffentlich gegen die Lichtfreunde, die sich in anderen Bundesstaaten formiert hatten. Dagegen verwahrt sich die rationalistische Richtung, die sich im Herbst 1845 um Karl Zittel in Freiburg konstituiert. Zittel war 1843 als kirchlicher Kritiker literarisch bekannt geworden. Mit theologischen Argumenten Schleiermachers trat er für die Selbständigkeit der Kirche im Staat, für die Gemeinde als Inhaberin des Kirchenregiments, für die Revidierbarkeit der reformatorischen Bekenntnisschriften in Forschung und Lehre, schließlich für Religionsfreiheit als Muster für Bürgerfreiheit ein.

Presseberichte diffamierten die Freiburger Versammlung als Versammlung von Lichtfreunden. Die staatliche Kirchenaufsichtsbehörde verwehrte ausdrücklich die Lehrfreiheit, die Versammlungsfreiheit von Theologen einer Richtung und jede Laienbeteiligung. Von den Pfarrern aus 339 badischen Kirchengemeinden gehören damals 57 zur rationalistischen, 41 zur pietistischen Richtung. Von den 23 Pfarrern, die 1849 wegen Hochverrats und revolutionärer Umtriebe angeklagt werden, gehört einer zur pietistischen Richtung; er wird verurteilt, aber begnadigt. Acht Angeklagte gehören zur rationalistischen Richtung. Die staatliche Kirchenaufsichtsbehörde geht gegen einige Angeklagte nachträglich disziplinarisch vor: sie

ahndet theologischen Rationalismus als Lichtfreundschaft. Die Beschwichtigung der politischen Opposition durch den Kirchenkampf, den die badische Regierung in den fünfziger Jahren liefert, der kirchliche Konstitutionalismus, für den Schenkel und Rothe gegen Hundeshagen und Beyschlag argumentierten, indem sie Schleiermachers und Zittels Wunsch, die Kirchengemeinden möchten Muster für die Ortsgemeinden werden, umkehren – diese Folgen des kirchlichen Protestes in Baden gehören nicht mehr in den Rahmen, den die Studie steckt.

Walter Göbell beschreibt die Standpunkte der Pfarrerschaft in den Provinzialkirchen Schleswig-Holsteins zur Revolutionszeit. Er erinnert vorsorglich an Lord Palmerston, der nur drei Experten für die Schleswig-Holstein-Frage zu nennen wußte, einen toten Prinzen, einen kranken Professor und sich selbst; doch habe er sie wegen ihrer Kompliziertheit nicht mehr im Kopf, fügte der Lord hinzu. Die Komplikation ergab sich aus einer Verschränkung verschiedener Motive, unter denen Göbell das der landesrechtlichen Legitimität, des liberalen Nationalstaatsgedankens, schließlich des mißtrauischen Widerstrebens hervorhebt. Ausschlaggebend für die Pfarrerschaft und ihre Sprecher (Nielsen, Versmann, Decker, Rehloff, Baumgarten) ist die landesrechtliche Legitimitätsfrage: Kann ein monarchisches Regime, das sich selbst eine neue, konstitutionelle Verfassung gibt, deren Konsequenzen Provinzialkirchen aufzwingen, die wie die Provinzen selbst zum Monarchen in einem eigenen Rechtsverhältnis stehen?

Die Theologen in Schleswig-Holstein haben wie ihre deutschen und dänischen Kritiker (Hengstenberg, Stahl, O. v. Gerlach, Martensen, Rudelbach) „das im Revolutionsjahr 1848 eigentlich gestellte theologische Problem und auch die Aufgabe der staatskirchlichen Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche“ nicht wirklich wahrgenommen (95). Die Rechtfertigung des politischen Widerstandes durch die Pfarrerschaft, ihr Widerspruch gegen die dänische Krone war begründet durch „eine auf die alten Landesrechte ausgerichtete Haltung, die vom deutschen Nationalgefühl bestimmt war“ (104). Argumente bürgerlicher Revolution oder reformatorischer Theologie wurden nicht entfaltet. Neben der Einstellung Nielsens ist die von Baumgarten interessant, die J. M. Schmidt vorgestellt hat (KuD 1973, 305–327). Zu fragen bleibt nach den Argumenten, welche 1864 und 1866 das Problemknäuel abzuwickeln halfen.

Die Studien gewähren einen differenzierteren Einblick in ihre Thematik als die bisherige Forschung. Sie geben Anstöße für die Erforschung benachbarter Regionen und zeitgenössischer Lebensläufe. Ihre Gesichtspunkte und Fragestellungen schärfen die Beobachtung offener Probleme des deutschen Protestantismus im neunzehnten Jahrhundert. Für sein Verhältnis zur bürgerlichen Revolution erweist sich eine Fixierung auf das Jahr 1848 als Fiktion. Die kirchengeschichtlich folgenreichen Vorgänge liegen früher und lassen Zweifel auf verbreitete Ansichten fallen. War die Herrschaftsordnung, die die Heilige Allianz 1815 durchsetzte, wirklich die jahrzehntelange Friedensordnung, als die sie geschätzt wird? Oder war sie statt auf Befreiung auf Unterwerfung aller Bewegungen aus, denen einen andere Beteiligung am allgemeinen Wohl nach der Überwindung des napoleonischen Imperialismus zugesagt worden war? Der Protestantismus bekam das noch früher zu spüren als der Liberalismus. Ist die Kanonisierung der reformatorischen Bekenntnisschriften, wie sie von Friedrich Wilhelm III. und seinen Söhnen erzwungen wurde, wirklich ein Zeugnis der *ecclesia semper reformanda*? Ist die preußische Kirchenpolitik des neunzehnten Jahrhunderts wirklich gedeihliche Grundlage kirchlichen Lebens bis 1918? Oder hat sie protestantische Kirche und Theologie gegen deren Selbstverständnis und die erklärten Absichten ihrer Sprecher entmündigt? Sie hat nicht nur neuprotestantische, dem Erbe der Aufklärung verpflichtete Gruppen, sondern auch altprotestantische, reformatorischem Gemeindeverständnis verpflichtete Gruppen an den Rand der Landeskirche und darüber hinaus gedrängt. Deshalb muß sich die Forschung nicht allein mit den landesherrlichen Kirchentümern, sondern auch mit Vertretern eines Protestantismus auseinandersetzen, denen die Kirchenordnung durchaus Bekenntnisfrage war. Die alte, verbreitete Meinung, kirchlicher Protest im Vormärz sei lediglich verummte politische Opposi-

tion, ist für bestimmte Personen und Gegenden schon widerlegt. Aber dieser kirchliche Protest eröffnet die Vorgeschichte politischer Parteien.

Das Zeitalter der bürgerlichen Revolution forderte vom Protestantismus eine theologische Antwort auf die Frage nach der Kirche und eine entsprechende Verwirklichung. Das landesherrliche Kirchenregiment zeigte mit und seit der Maßregelung Schleiermachers, daß es die erforderliche Antwort nicht gestattete. Die Bedeutung Schleiermachers muß erkennbarer gemacht werden, wie J. Rogge (Jb. f. Berlin-Brandenb. KG 1969) und W. Huber (Festschrift f. E. R. Huber, 1973) gezeigt haben. Das Scheitern der bürgerlichen Revolution im Deutschen Bund hat die Verständnislosigkeit der preußischen Kirchenpolitik für das Wesen der Kirche verstärkt, und diese Politik wurde für das Deutsche Reich ausschlaggebend, wie W. Beyschlag unermüdlich kritisierte. Das Scheitern der Revolution hat den badischen Kirchenkampf, den Hundeshagen zum Schaden der ohnmächtigen Kirche auslaufen sah, wie auch die Auseinandersetzung zwischen Bunsen und Stahl ausgelöst, an die M. Schmidt erinnert hat (Jb. f. Berlin-Brandenb. KG 1969). Eine Zusammenfassung der Forschungsergebnisse wird zu einem vorurteilsloseren Verständnis der Vorgeschichte protestantischer Gegenwart finden und weder Stahl an die Seite von Luther und Dibelius noch Bunsen an die Seite von Oetinger, Barth und Niemöller rücken.

Köln

Manfred Wichelhaus

Gottfried Wolff: *Zeiten mit Gott. Evangelische Exerzitien*. Calwer Theologische Monographien, Reihe C Praktische Theologie und Missionswissenschaft, hrsg. v. Horst Bürkle und Manfred Seitz Bd. 6. Stuttgart (Calwer Verlag) 1980, 147 S., DM 19,-.

„Evangelische Exerzitien“ sieht der Verfasser in der Retreat-Arbeit, die sich von den ersten Anfängen in der Oxfordbewegung zu einem wichtigen Bereich spirituellen Lebens in der gegenwärtigen anglikanischen Kirche etwickelt hat und seit 1930 vereinzelt auch in Schweden und Norwegen aufgenommen wurde. Aus dem Bereich der Reformierten Kirche Frankreichs sind die Einkehrtage, die die Kommunität von Taizé anbietet, bei uns am bekanntesten. Retreats sind drei- und mehrtägige Schweigezeiten in Klausur, in denen es den Teilnehmern „um eine nüchterne Ausrichtung des Willens auf Gott“ (50) geht. Feste Elemente der Retreats sind geregelter Tagesablauf, z. T. durch Stundengebete, gemeinsame Eucharistiefeier, geistliche Vorträge und kurze biblische Betrachtungen, durch die der Leiter zur weiteren schweigenden Meditation Anregungen gibt, sowie das Angebot des Leiters zum Einzelgespräch, 43 000 Teilnehmer haben 1972 in England an vollen Retreats teilgenommen (36).

Seit 1972 beteiligt sich der Verfasser, Pfarrer in Holzhausen bei Leipzig, selbst an dieser Arbeit (115). Das Material über Veranstalter und Veranstaltungsorte und die sie tragenden Kommunitäten, das er zusammengetragen (und als Dissertation präsentiert) hat, legt er nicht in kirchen- oder zeitgeschichtlichem Interesse, sondern mit praktischen Absichten vor: die Kirchen in Deutschland sollen sich mit Hilfe der ausländischen Erfahrungen rechtzeitig auf eine Arbeitsform vorbereiten, die der „Belastung des Menschen durch Termindruck, Lärm, Überfüllung mit Eindrücken“ (132) Rechnung tragen kann. Der Verfasser vermutet eine signifikante Korrelation zwischen „Lärm und Glaubensfähigkeit, genauer gesagt Lärmbeeinflussung und Gebetsfähigkeit“ (119).

Dennoch hat die Arbeit auch einen zeitgeschichtlichen Wert. Sie dokumentiert im evangelisch-westeuropäischen Rahmen eine kirchliche Arbeitsform von akuellem, ja geradezu ‚alternativem‘ Interesse. Indem sich der Verfasser in seiner Darstellung streckenweise eng an Hausprospekte und Hausordnungen, Programme, Gästeeinstruktionen und Inhaltsangaben von Broschüren anschließt, vermittelt er Eindrücke von einem Material, das sehr schnell nicht mehr greifbar sein wird. Dieser Vorteil mag dafür entschädigen, daß sich der Verfasser gegenüber diesem Material als Sammler und nicht als Analytiker verhält.



Das praktische Engagement des Verfassers führt zu einer verständlichen Frontstellung gegen „die einseitig akademisch ausgerichtete Theologie“. „Bedenkt man, wie wenig die evangelische Theologie noch vor wenigen Jahrzehnten zum inneren Leben authentisch zu sagen hatte, so ahnt man, was in der Stille der Kommunität (sc. von Taizé) in kurzer Zeit geschehen ist“. Indem dort mit innerer „Sicherheit und Autorität Tatbestände des geistlichen Lebens beschrieben werden“, ist „der Anschluß an die geistlichen Erkenntnisse der Gesamtkirche wiedergefunden worden“ (103). Bedauerlich ist, daß mit diesem Urteil zugleich die methodische Sicherheit, die die akademische Theologie hätte bieten können, entglitten ist. Das gilt kirchengeschichtlich für die ekklektische Inanspruchnahme von Tersteegen und Kierkegaard als Kirchenväter der Retreats, das gilt systematisch für die unklaren Wertungen, die mit den Begriffen „theozentrisch“ und „christozentrisch“ gesetzt werden und schließlich praktisch-theologisch für den undialektischen Umgang mit der Kategorie „Gesetz“ und „Evangelium“, der alles, was nicht gesetzlich ist, unter Evangelium subsumiert (41 vgl. 43, 57, 92, 105).

Göttingen

Chr. Bizer

## Notizen

Einem aktuellen Forschungs- und Informationsinteresse an den oppositionellen religiösen Bewegungen des Mittelalters entspricht die Spezialbibliographie von Carl T. Berkhout und Jeffrey B. Russel: *Medieval Heresies. A bibliography 1960–1979* (Subsidia Medaevalea 11, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981; XI, 201 S., brosch. \$ 17,50). Sie setzt die Bibliographie von Herbert Grundmann (Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters [1900–1966], Rom 1967) mit einer deren Lücken für die Zeit nach 1960 schließenden Überlappung des Berichtszeitraumes fort. Der unterschiedliche Umfang – 775 durchgezählten und fünf nachgetragenen Titeln bei Grundmann stehen jetzt 2017 gegenüber – ist ein eindrucksvolles Indiz für das gesteigerte Interesse der letzten Jahrzehnte an der hier bibliographisch abgedeckten Thematik, die mit „Häresie“ allerdings unpräzise gefaßt ist. Es geht um soziale und volkstümliche religiöse Bewegungen, deren pauschale Subsummierung unter den Begriff der Häresie zumindest bei den unter eigener Rubrik berücksichtigten Beginen fraglich wird, während theologisch-lehrhafte „Häresien“ nur berücksichtigt werden, sofern sie eine volkstümliche Basis gefunden haben. Als Orientierungshilfen bietet die Bibliographie neben einer Sachgliederung je ein Autoren-, Sach- und Handschriftenregister.

Bonn

Knut Schäferdiek

Jenkins, Paul (Hrsg.), – *Führer zum Archiv der Basler Mission: Südrußland und Persien* (besonders Kaukasus 1820–1840), 38 S.; – *Guide to the Basel Mission's Ghana Archive*, 74 S.; Basel (Basler Mission) 1980.

Das Archiv der Basler Mission enthält nicht nur eine Fülle von Quellenmaterial zur Missions- und Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, sondern ist wahrscheinlich auch die am besten erschlossene und am sachkundigsten verwaltete Sammlung dieser Art im deutschsprachigen Bereich. Wer je mit Missionsgeschichte zu tun gehabt hat, wußte seit langem Bescheid. In einer Zeit, da die Erforschung und Darstellung der neueren Kirchengeschichte, besonders auch unter Einbeziehung der sogenannten Dritten Welt, ebenfalls auf die einschlägigen Quellenbestände in den Archiven der älteren Missionsgesellschaften aufmerksam geworden ist, wird man die beiden vom Leiter des Basler Archivs mustergültig angelegten Führer in zwei besonders wichtige Teilgebiete der Bestände auch in weiteren Kreisen dankbar be-

grüßen. Das erste Heft bietet, nach Einführung in die Arbeit der Basler Mission in jenem nahöstlichen Bereich und einer Übersicht über das einschlägige Material, eine detaillierte, chronologisch geordnete Beschreibung der vorhandenen Dokumente. Besonders hervorheben darf man die Dokumentation über F. von Zaremba und seine Arbeit in Südrußland (1818–38), ferner, als ein wirkliches Unikum, die Handschrift von K.G. Pfanders berühmt-berüchtigter „Waage der Wahrheit; (1867), einer für lange Zeit maßgeblichen Auseinandersetzung mit dem Islam.

Die Sammlung von Material über Ghana ist naturgemäß reichhaltiger, da sie den Zeitraum von 1829 bis in die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg umfaßt und es mit einer etablierten und weitverzweigten Arbeit zu tun hat. Vieles bedarf noch genauerer Auswertung, so z. B. die Dokumente über Kontakte mit anderen Missionen, die für die Geschichte ökumenischer Zusammenarbeit in der Mission wichtig sind, ferner das Material in afrikanischen Sprachen. Wertvolle Vorarbeit für die Erschließung haben H. Debrunner und P. Jenkins mit den hier ebenfalls beschriebenen Auszügen aus den Akten 1828–51 bzw. 1844 und 1850 ff. geleistet. Insgesamt darf man für die entsagungsvolle Arbeit des Herausgebers und seiner Mitarbeiter dankbar sein und hoffen, daß Einführungen in das Material über die anderen Arbeitsgebiete der Basler Mission bald folgen werden.

*Heidelberg*

*Hans-Werner Gensichen*

„The Second Century. A Journal of Early Christians Studies“ ist der Titel einer neuen Zeitschrift, die von Everett Ferguson (Abilene/Texas) herausgegeben wird (Selbstverlag: ACU Station, Box 8227, Abilene, Texas 79699, USA; Subskription pro Jahr \$ 10,-). Das Blatt, von dem Nr. 1/1981 (59 S.) vorliegt, ist aus der Arbeit einer seit 1966 bestehenden Arbeitsgemeinschaft „The Development of Catholic Christianity“ erwachsen und soll sich den Problemen des 2. Jh. widmen. Das erste Heft enthält Beiträge zu Grundsatzfragen (Verhältnis NT/Patristik, Kanon usw.) von A. C. Outler, L. E. Keck, H. W. Attridge und G. F. Chesnut.

*Bad Honnef*

*W. Schneemelcher*

Hans Conzelmann

# Heiden – Juden – Christen

Auseinandersetzung in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit. 1981. VIII, 351 Seiten. (Beiträge zur historischen Theologie 62) ISBN 3-16-143862-0 Ln. DM 120.–

Die Thematik Israel/Judentum bildet heute ein Zentrum der politischen (und religiösen) Diskussion. In ihr erscheinen die Dinge vielfach schief, ohne die nötigen Sachkenntnisse. Die Problematik wird erst verständlich, wenn man die religiösen Faktoren beachtet. Das gilt besonders für Deutschland angesichts der Ungeheuerlichkeiten des nationalsozialistischen »Antisemitismus«. Das Thema »Israel« bestimmt auch die sogenannte »Bewältigung der Vergangenheit«. Viele Kreise bemühen sich, die Vergangenheit zu bewältigen, bleiben aber oft zu sehr an der Oberfläche.

Heftig umstritten ist die Frage nach dem Anteil des Christentums am Antisemitismus von den Anfängen bis heute. Das vorliegende Buch will die Stellung der Juden schon in der vorchristlichen Zeit und die Veränderung durch das Aufkommen des Christentums aufzeigen. Es fragt nicht nur nach der Stellung zu den Juden, sondern nach der Einstellung des Judentums zur nichtjüdischen Welt, nach seinem Erwählungsbewußtsein und seinem Verhältnis zum »verheißenen Land«.

Das Buch ist ganz aus den Quellen erarbeitet; es versucht, die theologischen Grundlagen schärfer als bisher zu erfassen und die drei Aspekte – den jüdischen, den außerjüdischen und den christlichen – zusammenzufassen. Ein solcher Versuch liegt bisher in der deutschen Literatur nicht vor.



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)  
Tübingen

*Original*





