



N12<522673186 021



ubTÜBINGEN



R. Schaffhauser
Buchbinderei
Krummer Weg 34
7950 Biberach 1

552

F

(sch. 1/1)

7

Zeitschrift für Kirchengeschichte

95. Band 1984
Heft 1



214192

Verlag W. Kohlhammer

14. JUN 1984

Gh 2554

71

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

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Karl Heinrich Faulenbach.

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

Inhalt 95. Band (Vierte Folge XXXIII) Heft 1

Untersuchungen

Hans Düfel: Das Lutherjubiläum 1883 1

Kritische Miscelle

Hans Peter Rüger: Eine Kontrafraktur der Ostersequenz
„Victimae paschali laudes“ aus der Reformationszeit 94

Heinz-Dieter Heimann: Daniel von Soest: ein Satiriker als
Kontroverstheologe 98

Literarische Berichte und Anzeigen 108

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft 147

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1984 kostet im Abonnement DM 154,- inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 56,- zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 800430, 7000 Stuttgart 80, Telefon (0711) 78 63-1, 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.

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

95. BAND 1984
VIERTE FOLGE XXXIII

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

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

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Karl-Heinrich Faulenbach.

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

INHALT

Norbert Backmund: Die Entwicklung der deutschen Prämonstratenserzirkarien	215
Norbert Brox: „Doketismus“ – eine Problemanzeige	301
Georg Denzler: Der Fall Galilei und kein Ende	223
Hans Düfel: Das Lutherjubiläum 1883	1
R. P. C. Hanson: The Fate of Eustathius of Antioch	171
Heinz-Dieter Heimann: Daniel von Soest: ein Satiriker als Kontroverstheologe	98
Bernhard Neidiger: Die Martinianischen Konstitutionen von 1430 als Reformprogramm der Franziskanerkonventualen. Ein Beitrag zur Geschichte des Kölner Minoritenklosters und der Kölner Ordensprovinz im 15. Jahrhundert	337
Friedrich Prinz: Zum fränkischen und irischen Anteil an der Bekehrung der Angelsachsen	315
Hans Rall: Zur persönlichen Religiosität Kaiser Wilhelms II. Das religiöse Glaubensbekenntnis des siebenjährigen Deutschen Kaisers und Königs von Preußen Wilhelm II. 1929 an den katholischen Geschichtspräsidenten Dr. Max Buchner	382
Hans Peter Rüger: Eine Kontrafraktur der Ostersequenz „Victimae paschali laudes“ aus der Reformationszeit	94
Charles-Laurent Salch: Kirche und Burg zur Zeit der Gregorianischen Reform in der östlichen Provence (vom 11. bis Mitte des 12. Jahrhunderts)	180
Dorothea Wendebourg: Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche	149

II

gh 2554; 4-33 = 95



VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Amberg, Gottfried: Ceremoniale Coloniense. (S. 140) T. Diederich
Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 24, 1980 (S. 141) H. Faulenbach
Archiv für Liturgiewissenschaft 24, 1982 (S. 143) G. Schwaiger
Backus, I. – Fraenckel, G. – Lardet, P.: Martin Bucer, Apocryphe et Authentique: Etudes de Bibliographie et d'Exégèse. (S. 283) M. Greschat
Barton, Peter F. (Hrsg.): Im Zeichen der Toleranz.
Ders.: Im Lichte der Toleranz. (S. 112) H. Klüeting
Basilius von Caesarea: Die Mönchsregeln. Hinführung und Übersetzung von K. S. Frank (S. 409) W.-D. Hauschild
Becker, H. u. Kaczynski, R. (Hrsg.): Liturgie und Dichtung (S. 400) J. Hennig
Bibliotheksführer der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin. (S. 140) H. Faulenbach
Binder, Ludwig und Scheerer, Joseph: Die Bischöfe der evangelischen Kirche in Siebenbürgen. II. Teil: Die Bischöfe der Jahre 1867–1969. (S. 116) P. Hauptmann
Burckner, Frank: „Luther ist tot!“ (S. 429) P. Hennig
Bryner, Erich: Der geistliche Stand in Rußland. (S. 120) H. Klüeting
CIBROM – Centre Européen de Recherches sur les Congrégations et Ordres Monastiques. (S. 141) R. Reinhardt
Cheyne, A. C.: The Transforming of the Kirk: Victorian Scotland's Religious Revolution. (S. 294) R. P. C. Hanson
Dähn, Horst: Konfrontation oder Kooperation? (S. 136) J. Chr. Kaiser
Decretales Ineditae Saeculi XII. Monumenta Iuris Canonici; Series B: Corpus Collectionum, Vol. 4 (S. 267) C. D. G. Müller
Dellsperger, R.-Nägeli, M.-Ramser: Auf ein Wort. (S. 128) A. Lindt
Dent, C. M.: Protestant Reformers in Elizabethan Oxford. (S. 294) J. Hennig
Desel, Jochen u. Mogk, Walter: Hugenotten und Waldenser in Hessen-Kassel. (S. 287) B. Jaspert
Deutsches Archiv 39, 1983, Heft 1. (S. 143) G. Schwaiger
Döring, Detlef: Christentum und Faschismus. (S. 297) H. Röhr
Doering-Manteuffel, Anselm: Katholizismus und Wiederbewaffnung. (S. 134) M. Greschat
Drobner, Hubertus R.: Gregor von Nyssa. Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. (S. 412) W. Rordorf
Emme, Dietrich: Martin Luther: seine Jugend- und Studienzeit 1483–1505. (S. 424) H. Junghans
Epiphanius, II. Panarion haer. 34–64. Hrsg. von Karl Holl. 2. bearb. Auflage, hrsg. von Jürgen Dummer (S. 139) A. M. Ritter
Eriguenae Periphyseon, Johannes Scotti (De divisione Naturae), Liber Tertius edited by I. P. Sheldon-Williams (S. 261) W. Beierwaltes
Fink, Karl August: Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter (S. 278) Chr. Weber

- Franchi, Antonio: La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio (1249–1254). (S. 270) C. Capizzi
- Glüer, Winfried: Christliche Theologie in China – T. C. Chao 1918–1956. (S. 126) G. Evers
- Gorre, Renate: Die Ketzer im 11. Jahrhundert: Religiöse Eiferer – soziale Rebellen? (S. 266) R. Schieffer
- Grabmann, Martin: Gesammelte Akademieabhandlungen. (S. 234) L. Hödl
- Grebner, Christian: Kaspar Gropper (1514–94) und Nikolaus Elgard (ca. 1538–87). (S. 291) W. Lipgens
- Groppe, Lothar: Der Kirchenkampf im Dritten Reich. / Kirche und Juden im Dritten Reich. (S. 140) H. Faulenbach
- Handy, Robert T.: A History of the Churches in the United States and Canada. (S. 108) R. R. Doerries
- Ḥazzaya, Rabban Jausep: Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften. (S. 259) G. G. Blum
- Henkys, Reinhard: Die evangelischen Kirchen in der DDR. (S. 136) J. Chr. Kaiser
- Hoffmann, Bengt R.: Luther and the Mystics. (S. 279) B. Jaspert
- Huelin, Gordon (Hrsg.): Old Catholics and Anglicans 1931–1981. (S. 123) Chr. Oeyen
- Jahrbuch für Antike und Christentum 25 (1982) (S. 144) K. Schäferdiek
- Johnson, Christine: Developments in the Roman Catholic Church in Scotland 1789–1829. (S. 295) Chr. Weber
- Kaiser, Jochen-Christoph: Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik. (S. 114) A. Doering-Manteuffel
- Kerner, Hanns: Luthertum und Ökumenische Bewegung für Praktisches Christentum 1919–1926. (S. 129) R. Frieling
- Kirchengeschichtsschreibung als theologische Aufgabe. (S. 240) U. Nembach
- Kirchert, Klaus: Der Windberger Psalter. (S. 416) J. Rütz
- Kirkehistorik Sammlinger 1982. (S. 145) K. Schäferdiek
- Körtner, Ulrich H. J.: Papias von Hierapolis. (S. 402) U. Swarat
- Krumwiede, Hans-Walter: Glaubenszuversicht und Weltgestaltung bei Martin Luther. (S. 431) J. Glenthøj
- La colleccion canónica Hispania III. Concilios griegos y africanos. (S. 258) K. Schäferdiek
- Larentzakis, Gregorios: Ἡ Ἐκκλησία Ρώμης καὶ ὁ Ἐπίσκοπος αὐτῆς βάσει ἀρχαίων πηγῶν. (S. 410) Th. Nikolaou
- Le catalogue de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor de Paris de Claude de Grandrue 1514. (S. 421) R. Jehl
- Lemeševskij, Metropolit Manuil: Die russischen orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965. (S. 118) P. Hauptmann
- Lüdemann, Gerd: Paulus der Heidenapostel. Band II: Antipaulinismus im frühen Christentum. (S. 242) A. Lindemann

- Lindhardt, Poul Georg: Skandinavische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert. (S. 296) Th. L. Christensen
- Newmann Brooks, Peter: Seven-Headed Luther. (S. 430) G. R. Elton
- Nieto, José: Mystic, Rebel, Saint. A Study of St. John of the Cross. (S. 293) P. F. Renner
- Nuntiaturberichte aus Deutschland 1572–1585, 6. Bd.: Nuntiatur Giovanni Delfinos (1572–1573). (S. 289) B. Roberg
- Oberman, Heiko, A.: Gregor von Rimini. Werk und Wirken bis zur Reformation. (S. 274) U. Köpf
- Ders.: Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel. (S. 426) R. Weyenborg
- Paltz, Johannes von: Werke. Bd. 1 + 2. Hrsg.: Berndt Hamm. (S. 276) M. Brecht
- Pauler, Roland: Das Regnum Italiae in ottonischer Zeit. (S. 264) F.-R. Erkens
- Pöhlmann, Horst Georg / Brändle, Werner (Hrsg.): Religionsphilosophie. (S. 241) H. Fischer
- Regula Benedicti: De codice Bibliotheca Monasterii S. Galli servato (fol. 1–86 (85) = pp. 1–172. (S. 263) R. Haacke
- Revue Bénédictine 91 (1981) (S. 145) K. Schäferdiek
- Scarpattetti, Beat Matthias von: Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen. (S. 421) G. Schwaiger
- Scripta Arriana Latina I. Collectio Veronensis, Scholia in concilium Aquileiense, Fragmenta in Lucam rescripta, Fragmenta theologia rescripta. (S. 254) K. Schäferdiek
- Sgherri, Guiseppe: Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene (SPMe13). (S. 405) R. Trevijano
- Sheils, W. J. (ed.): The Church and War. (S. 399) K. Hammer
- Sironneau, Jean-Pierre: Sécularisation et religions politiques. (S. 110) H. Klueving
- Sörries, Reiner: Die Bilder der Orthodoxen im Kampf gegen den Arianismus. (S. 254) K. Schäferdiek
- Speer, Lothar: Kaiser Lothar III. und Erzbischof Adalbert von Mainz. (S. 415) L. Kolmer
- Spira, Andreas / Klock, Christoph (ed.): The Easter Sermons of Gregor of Nyssa. (S. 413) G. G. Blum
- Schmidt-Bleibtreu, Wilhelm: Das Stift St. Severin in Köln. (S. 418) W. Löhr
- Schröer, Henning / Müller, Gerhard (Hrsg.): Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie. (S. 238) A. Stein
- Schulz, Hans-Joachim: Wiedervereinigung mit der Orthodoxie? (S. 122) Th. Nikolaou
- Steinacker, Peter: Die Kennzeichen der Kirche. (S. 130) U. Gerber
- Strecker, Georg: Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen. (S. 248) A. Lindemann
- Studia Theologica 35 (1981) / 36 (1982) (S. 146/147) G. Schwaiger

- Stupperich, Robert: Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner.
III. Teil: Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer. (S. 286) R.
Friedrich
- Taufe, Eucharistie und Amt. (S. 133) H. Schütte
- Theologische Realenzyklopädie, Hrsg. G. Krause / G. Müller. Bd. 1. (S. 395)
H. Kraft
- Valero, Juan B.: Las bases antropologicas de Pelagio en su tratado de las Expo-
siciones. (S. 250) A. Zumkeller
- Verbeek, Léon: Les Salesiens de l'Afrique Centrale, Bibliographie 1911–1980.
(S. 140) G. Söll
- Vogel, Joergen: Gregor VII. und Heinrich IV. nach Canossa. (S. 415) I. Hei-
drich
- Weißenu in Geschichte und Gegenwart. (S. 419) F.-J. Schmale
- Wünsch, Dietrich: Evangelienharmonien im Reformationszeitalter. (S. 284) W.
Schmithals
- Wyrwa, Dietmar: Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Cle-
mens von Alexandrien. (S. 407) E. Mühlenberg
- Zisterzienser-Studien I. (S. 273) B. Jaspert
- Zwinglyana, Bd. XV Heft 7 (1982) (S. 147) H. Faulenbach

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- Beierwaltes, W. (S. 261)
 Blum, G. G. (S. 259, 413)
 Brecht, M. (S. 276)
- Capizzi, C. (S. 270)
 Christensen, Th. L. (S. 296)
- Diederich, T. (S. 140)
 Doering-Manteuffel, A. (S. 114)
 Doerries, R. (S. 108)
- Elton, G. (S. 430)
 Erkens, F. R. (S. 264)
 Evers, G. (S. 126)
- Faulenbach, H. (S. 140, 141, 147)
 Fischer, H. (S. 241)
 Friedrich, R. (S. 286)
 Frieling, R. (S. 129)
- Glenthøj, J. (S. 431)
 Gerber, M. (S. 130)
 Greschat, M. (S. 134, 283)
- Haacke, R. (S. 263)
 Hammer, G. (S. 399)
 Hanson, R. (S. 294)
 Hauptmann, P. (S. 116, 118)
 Hauschild, W. D. (S. 409)
 Heidrich, I. (S. 415)
 Hennig, J. (S. 294, 400)
 Hennig, P. (S. 429)
 Hödl, L. (S. 234)
- Jaspert, B. (S. 273, 279, 280, 287)
 Jehl, R. (S. 421)
 Junghans, H. (S. 424)
- Kaiser, J.-Chr. (S. 136)
 Kluetzing, H. (S. 110, 112, 120)
 Köpf, U. (S. 274)
- Kolmer, L. (S. 415)
 Kraft, H. (S. 395)
- Lindemann, A. (S. 242, 248)
 Lindt, A. (S. 128)
 Lippens, W. (S. 291)
 Löhr, W. (S. 418)
- Mühlenberg, E. (S. 407)
 Müller, C. D. G. (S. 267)
- Nembach, U. (S. 240)
 Nikolaou, Th. (S. 122, 410)
- Oeyen, Chr. (S. 123)
- Reinhardt, R. (S. 140)
 Renner, F. (S. 293)
 Ritter, A. M. (S. 139)
 Roberg, B. (S. 289)
 Röhr, H. (S. 297)
 Rordorf, W. (S. 412)
 Rütz, J. (S. 416)
- Schäferdiek, K. (S. 144, 145, 254, 258)
 Schieffer, R. (S. 266)
 Schmale, F.-J. (S. 419)
 Schmithals, W. (S. 284)
 Schütte, H. (S. 133)
 Schwaiger, G. (S. 142, 143, 146, 421)
 Söll, G. (S. 140)
 Stein, A. (S. 238)
 Swarat, U. (S. 402)
- Trevijano, R. (S. 405)
- Weber, Chr. (S. 278, 295)
 Weyenborg, R. (S. 426)
- Zumkeller, A. (S. 250)

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1985 kostet im Abonnement DM 164,- inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 60,- zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7 % 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. 1984. 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.

Das Lutherjubiläum 1883

Ein Beitrag zum Luther- und Refomationsverständnis des 19. Jahrhunderts, seiner geistesgeschichtlichen, theologischen und politischen Voraussetzungen, unter besonderer Berücksichtigung des Nationalismus.

Von Hans Düfel

Bei jeder Beschäftigung mit der Person und dem Werk Martin Luthers erweist sich die Wahrheit des Goethewortes: „Luther war ein Genie sehr bedeutender Art; er wirkt nun schon manchen guten Tag, und die Zahl der Tage, wo er in fernen Jahrhunderten aufhören wird, produktiv zu sein, ist nicht abzuschätzen“ (zu Eckermann am 11. 3. 1828). Dieses „Produktivsein“ im Sinne der Äußerung Goethes gilt in zweifacher Hinsicht: Zum einen ist an die Auswirkungen der Persönlichkeit Luthers und der Rezeption reformatorischen Gedankenguts in den Jahrhunderten zu denken, wobei es um die in Theologie und Kirche, Erziehung und Bildung, Literatur und Kunst, Familie, Staat und Wirtschaft erfolgten Einflüsse, Veränderungen und Neugestaltungen geht. Werner Elert hat in seiner „Morphologie des Luthertums“ die theologischen und soziaethischen Seiten dieser „Produktivität“ Luthers aufgezeigt und in dem Zusammenhang Joh. A. Bengel (1687–1752) zitiert, der über die Einwirkung der Glaubenslehren auf alle Lebensgebiete geäußert hat: „Die Dogmata haben einen Einfluß in das ganze Betragen des Menschen“.¹

Zum andern gibt es eine Geschichte der Reaktionen auf Leben und Werk Luthers, die das Verständnis der Person des Reformators, ihre positiven bzw. negativen Beurteilungen reflektiert. Heinrich Bornkamm hat darauf hingewiesen, daß jede Darstellung und Beurteilung Luthers und der Reformation eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen unserer neueren Geschichte bedeutet und immer wieder zu einer umfassenden Besinnung über die religiösen, geistigen und politischen Probleme unseres Lebens zwingt.² Höhen und Tiefen der neueren deutschen Geschichte wurden mit Luther in Verbindung gebracht. Dabei erschien der Reformator sowohl als Anreger für bestimmte geschichtliche Bewegungen als auch – nach einer politischen und militärischen Niederlage – entweder als Rettung verheißende Gestalt für einen Neubeginn oder Luther wurde als Mitschuldiger auf

¹ Bd. 1, München 1952 (Neudruck), S. 2.

² ders., Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 2. Aufl., Göttingen 1970, S. 13.

die Anklagebank verbannt. Beispiele dafür bieten besonders die Reformationsjubiläen von 1817 und 1917 sowie die Zeit nach dem Zusammenbruch Deutschlands am Ende des 2. Weltkrieges, in die die 400. Wiederkehr von Luthers Todestag fiel (18. 2. 1946).³

In die Reihe der bedeutenden Luther-Gedenkfeiern gehört auch das Erinnern an den 400. Geburtstag 1883. Bevor wir uns jedoch jenem Ereignis zuwenden, gilt es, einen Blick zurück auf die religiösen, geistigen und politischen Strömungen zu werfen, soweit sie für das Lutherverständnis dieser Zeit von wesentlicher Bedeutung geworden sind.

Die Aufklärung als geistesgeschichtliche Kraft des 19. Jahrhunderts

Die wirksamste, das 19. Jahrhundert beeinflussende Kraft, ist die Aufklärung, die als gesamteuropäische Bewegung alle Lebensbereiche erfaßt hat. Mit ihr war ein Prozeß eingeleitet, der darauf gerichtet war, die Menschheit von denjenigen Überlieferungen zu befreien, die der kritischen Prüfung durch die autonome Vernunft nicht standzuhalten vermochten. Geschichtlicher Ziel- und Leitbegriff war dabei der „Fortschritt“, als dessen Objekt und Subjekt die Menschheit als ganze angesehen wurde. Einer der Hauptvertreter der deutschen Aufklärung, G. E. Lessing, suchte auf die von ihm gestellten Fragen die Antwort mit der „Erziehung des Menschengeschlechts“ zu geben. Danach ist das Ziel des Planes Gottes ein Zeitalter der „völligen Aufklärung“, in dem die Autonomie des Menschen, die zur reinen Tugendhandlung befähigt, zur Vollendung kommt.⁴ Auch den Reformatoren des 16. Jahrhunderts wurde in diesem Entwicklungsgedanken ein Platz zugewiesen; sie galten als Vorgänger auf dem aufklärerischen Weg⁵ (Abb. 1).

Das Welt- und Menschenverständnis der Aufklärung fand seinen Niederschlag auch in einem neuen Staatsverständnis. Auf den autonomen Menschen folgte der autonome Staat. Unter Rückgriff auf in der Renaissance, besonders von Macchiavelli entwickelte Staatsideen, trat die religiös bestimmte Auffassung des Staates hinter einer rein innerweltlichen Sicht von Begründung, Entstehung, Umfang und Aufgabenbereich der Staatsgewalt zurück oder wurde völlig eliminiert. Solche Ideen finden sich bereits bei Hugo Grotius (1583–1645). Bei ihm erscheinen Staats-, Völker- und Naturrecht ebenso

³ vgl. dazu: Horst Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche, 2. Aufl., Berlin 1951; Wilhelm Maurer, Aufklärung, Idealismus und Restauration. 2 Bde. 1930; Hartmann Grisar, Lutherstudien, 1921; ders., Der deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart, 1924; Karl Barth, Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des dritten Reiches, Stuttgart 1946, S. 29; Kurt Aland, Martin Luther in der modernen Literatur, darin vor allem S. 295–368; Thomas Mann und die Reformation Martin Luthers, Witten u. Berlin 1973; Horst Zilleßen (Hrsg.), Volk-Nation-Vaterland, Gütersloh 1970.

⁴ R. Piepmeier, Art. Aufklärung I in: TRE 4, 581 u. 583.

⁵ M. Schmidt, Aufklärung II in: TRE 4, 596.

wie die natürliche Moral losgelöst von der Offenbarung; sie gründen allein in den natürlichen Kräften, mit denen der Mensch ausgestattet ist. „Es entstand ein neuer Staat, dessen Ideale erst Ludwig XIV. und dann Friedrich der Große wurden, der aber unter allen Umständen das politische Interesse dem kirchlichen überordnet und die kirchliche Selbständigkeit vernichtete, eben damit aber auch die Kraft der Kirchen brach“ (Ernst Troeltsch).⁶ Einen Höhepunkt aufklärerischer Staatsideologie, die im Begriff der „Staatsräson“ ihren Ausdruck fand, stellen Rousseaus Ausführungen in seinem „Du contrat social“ (1762) dar, in denen er das Recht des Staates vertritt, über Religion und Gottesdienst nach politischem Ermessen zu bestimmen. Dieses Recht steht im Gegensatz zu der von ihm so genannten „Priesterreligion“, die die Menschen unter ein staatsfremdes Regime und dessen eigene Gesetzgebung stellt. Dabei will Rousseau den Gottesglauben nicht eliminieren, nur findet derselbe seinen Ausdruck jetzt in einem nationalen Gottesdienst auf der Grundlage eines bürgerlichen Glaubensbekenntnisses (une profession de foi purement civile) und hat damit den Zielen des Staates zu dienen.

Die Entstehung des neuzeitlichen Nationalismus im 19. Jahrhundert

Aus dem Staatsverständnis der Aufklärung wuchs eine neue Kraft, die das Denken des 19. und 20. Jahrhunderts auf allen Ebenen zutiefst beeinflusst hat: der Nationalismus.

Gewisse Elemente des Nationalismus finden sich schon in früheren Jahrhunderten, besonders im Zeitalter von Renaissance und Humanismus. In Deutschland waren es zu Luthers Zeiten vor allem Jakob Wimpfeling (1450–1528) und Ulrich v. Hutten (1488–1523), die dem neu erwachten Nationalgefühl Ausdruck verliehen. Ebenso wie Wimpfeling, der als erster Verkünder deutsch-nationaler Herrlichkeit mit seiner „Germania“ (1501) angesehen wird und dessen „Epitome rerum Germanicarum“ (1505) die erste deutsche Nationalgeschichte darstellt, ging es auch Hutten mit seinen Reformschriften weniger um kirchliche Erneuerung als um das nationale Reich. Mit seinem 1529 posthum erschienenen Dialog „Arminius“ schuf er ein für die kommenden Jahrhunderte bedeutendes nationales Symbol. Aber das moderne Nationalbewußtsein seit der Aufklärung hebt sich doch von allen seinen Vorstufen ab und stellt etwas Neues dar. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ist das Nationale „zu einer vorherrschenden, alle anderen an Bedeutung übertreffenden Gruppenform“ (Max Scheler) geworden, wobei Frankreich eine führende Rolle zukommt.⁷ Reinhard Wittram ist bei einem Vergleich der französischen und deutschen Nationsbildung zu dem Urteil gelangt, daß „der moderne Nationalstaat in Europa zunächst einfach

⁶ RE, 3. Aufl. Bd. 2, 226.

⁷ zit. nach R. Wittram, Nationalismus u. Säkularisation, Lüneburg 1949, S. 6.

ein Ergebnis der französischen Geschichte“ ist.⁸ An die Stelle der mehr und mehr verlorengegangenen Gedanken vom Gottesgnadentum der Monarchen und von Gott gegebenen Ordnungen war der Begriff der „Nation“ getreten, wobei die geschichtlich-religiöse Entwicklung als Voraussetzung für die politisch-soziale angesehen werden muß. Der Gottesglaube wurde durch die neue „religion de la Patrie“ ersetzt, eine „ausschließlich laikale Religion, deren einziges Dogma die Gleichheit sein sollte“. Mit dem Zerfall des christlichen Glaubens innerhalb des fortschreitenden Säkularisierungsprozesses ging das Aufkommen einer politischen Religion Hand in Hand.⁹ Wenn der Abbé Raynal formulierte, „daß der Staat nicht für die Religion gemacht sei, sondern die Religion für den Staat“, so wurden damit Gedanken Macchiavellis wieder lebendig. Es darf allerdings nicht übersehen werden, daß der Prozeß der „Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit“ (Emanuel Hirsch), dazu führte, daß christliches Gedankengut – wenn auch in säkularisierter und damit entfremdeter Form – das politische und soziale Denken jener Zeit durchwirkte.¹⁰ Das neue Geschichtsverständnis in Deutschland bei Herder, Fichte und Hegel z.B. war zwar noch mit christlichen Begriffen verbunden, die aber teilweise nur noch als Hüllen für das jeweilige neue geschichtsphilosophische System dienten.

Ähnlich erging es auch dem im biblischen Denken verankerten Sendungsbewußtsein des von Gott auserwählten Volkes Israel. Mit der fortschreitenden Säkularisierung entwickelte sich in den europäischen Völkern ein jeweils unterschiedlich akzentuierter Erwählungsglaube und ein damit verbundenes Bewußtsein, von Gott besonders ausersehen zu sein. In England war dieser Gedanke stark religiös bestimmt. Die Briten fühlten sich als „the chosen people of the Lord“. John Milton schrieb 1654 von seinem Volk, dem er die Herrschaft über die Meere und die Freiheit der Welt anvertraut glaubte: „Sie säen aus die Segnungen der Freiheit und Gesittung über Städte, Reiche und Völker“. In Frankreich erklärte Victor Hugo 1846: „Le peuple français a été le missionnaire de la civilisation en Europe“. Dostojewski wurde zum Sprecher einer slavophilen Gesinnung, die gegenüber dem „endgültigen Verfall des lateinisch-protestantischen Prinzips“ der Überzeugung Ausdruck gab, daß dem russischen Volk mit dessen unverdorbenem Christentum das Heil der Menschheit anvertraut sei: „Die Bestimmung des Russen ist eine paneuropäische und weltumfassende Bestimmung; wirklicher Russe sein, ganz Russe sein, heißt Allmensch sein . . .“.¹¹ Ähnliche Gedanken finden sich – auf das polnische Volk bezogen – bei emigrierten polnischen Dichtern des 19. Jahrhunderts. In Deutschland war es J. G. Herder, auf den die Erkenntnis vom Volkstum als Sozialindividualität zurückgeht, wobei er dem

⁸ Wittram, a.a.O., S. 7.

⁹ Wittram, a.a.O., S. 10.

¹⁰ Titel eines Buches von E. Hirsch, Tübingen 1938.

¹¹ Wittram, a.a.O., S. 12 f.

Religiösen innerhalb des geschichtlichen Werdens eine besondere Rolle zuwies: „Ein Volk muß es als Stolz fühlen, in allem ein Volk zu sein und dazu ist wahrhaftig Religion die Hauptsache“ (1769).^{11a} Friedrich Schiller vertrat die Vorstellung vom Deutschen als dem „Kern der Menschheit“, zu dem die anderen Völker nur Blüte und Blatt sind (Deutsche Größe, 1797). Geradezu eschatologischen Charakter trägt seine Äußerung: „Jedes Volk hat seinen Tag in der Geschichte, doch der Tag des Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit, und des Deutschen Tag wird scheinen, wenn der Zeiten Kreis sich füllt“.¹² Das Erleben der napoleonischen Kriege führte J. G. Fichte in seinen 1808 im von den Franzosen besetzten Berlin gehaltenen „Reden an die deutsche Nation“ zu Formulierungen, die Ausdruck des in jenen Jahren übersteigerten Nationalgefühls sind – so, wenn er vom deutschen Volk als dem „Volk schlechtweg“ redet oder sich zu der Wendung versteigt: „Charakter haben und deutsch sein ist ohne Zweifel gleichbedeutend“.¹³ Hier wird erkennbar, wie gerade in Zeiten einer tiefen politischen Krise die Hoffnungen und Erwartungen für die Zukunft umso höher angesetzt werden. Noch massiver tritt ein überbordender Nationalismus in E. M. Arndts und Theodor Körners u. a. Kriegsliedern hervor, die Goethe später als „Lieder des Hasses“ apostrophierte (zu Eckermann am 14. 3. 1830).

Als weitere Komponente ist die Romantik zu nennen, die den Blick in die Zeit der mittelalterlichen deutschen Kaiser zurückstreifen ließ und von einem

^{11a} Von romantisch-nationalem Pathos ist auch Herders Gedicht auf Luther erfüllt:

„Mächtiger Eichbaum
Deutschen Stammes! Gottes Kraft!
Droben im Wipfel braust der Sturm!
Du stehst mit hundertbogigen Armen
Dem Sturm entgegen und grünst! –
Der Sturm braust fort! Es liegen da
Der dürrn armen Äste
Zehn darniedergesaust: Du Eichbaum stehst,
Bist Luther“

zitiert nach: Luther, 2. Jg. 1920, S. 1.

¹² Wittram, a. a. O., S. 13; vgl. auch Adolf Heger, Evangelische Verkündigung und deutsches Nationalbewußtsein. Zur Geschichte der Predigt von 1806–1848, Berlin 1939, S. 147, Anm. 542. Dort wird ein Prediger zitiert, der das preußische Volk wegen seiner Gottesfurcht als Gottes Volk bezeichnet. – Bei E. M. Arndt werden deutsches Volk und Volk Gottes gleichgesetzt (Alfred Adam, Nationalkirche und Volkskirche, Göttingen 1938, S. 35).

¹³ Wittram, a. a. O., S. 14. Wie stark aufklärerisches Staatsdenken bei Fichte lebendig ist, zeigen folgende Worte aus den „Vorlesungen über die Staatslehre“: „Es wird eine Staatsreligion festgesetzt, über die alle ohne Zwang und aus freier Einsicht einig sein können, diese ist die Staatsreligion“. (Zitiert nach Adam, a. a. O., S. 34). Auch die Überlegungen aus der Zeit der Befreiungskriege, die Konfirmation durch einen vaterländischen Gelöbnisakt zu ergänzen, gehen in die gleiche Richtung (Adam, a. a. O., S. 33).

neuen Imperium träumte.^{13a} Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß von konservativen Kreisen an dem übersteigerten Nationalgefühl Kritik geübt wurde unter dem Hinweis darauf, „daß der Versuch, uns auf diese Art zu einer sogenannten grande nation zu machen, den schmachlichsten Schiffbruch unserer edleren Nationalität zur Folge haben würde“. Höher als das Nationalgefühl – so schrieb ein hochkonservatives Wochenblatt – stehe „die Anerkennung einer auf dem Recht beruhenden göttlichen Weltordnung auf Erden“; das führe zu der Einsicht, „daß Unrecht allemal Unrecht bleibe, welches durch keinen Vorwand, keine Sophisterei und keine vorgebliche Begeisterung entschuldigt wird“.¹⁴

Nachdem 1843 – allerdings fast nur in Preußen – die Erinnerung an die tausendjährige Wiederkehr des Vertrages von Verdun gefeiert worden war, wobei die Pfarrer Anweisung erhalten hatten, in ihren Predigten auf das Gedächtnis des tausendjährigen Bestehens der politischen Einheit und Selbständigkeit Deutschlands einzugehen, brachte das Revolutionsjahr 1848 einen Höhepunkt nationaler Begeisterung.

Von geradezu symbolischer Bedeutung war dabei die Umfunktionierung der Frankfurter Paulskirche zum Parlamentsgebäude der Deutschen Nationalversammlung. Von der Stätte, da einst der Pfarrer das Wort Gottes verlesen und den Segen erteilt hatte, tönte nun die Glocke des Präsidenten, die Kanzel wurde zur Rednertribüne, den Orgelprospekt darüber verdeckte ein Gemälde der „Germania“.¹⁵ Bezeichnend ist, daß ein im Paulskirchenparlament vom Bischof von Münster eingebrachter Antrag, die Sitzungsperiode mit Gottesdiensten beider Konfessionen beginnen zu lassen, abgelehnt wurde. Andererseits war es möglich, daß zur Wahl des Reichsverwesers Erzherzog Johann von Österreich ein Gedicht erscheinen konnte, das den Fürsten mit religiösen Metaphern preist:

„Durch die deutschen Gaue schallt es von der Donau bis zur Weser:
Hoch das alte Reich, und dreimal hoch der neue Reichsverweser!
Was der Taunus ausgerufen: Dieser ist der rechte Mann!
Klingt zurück von allen Bergen: Heil dem Erzherzog Johann!

^{13a} In diesem Zusammenhang ist ein Hinweis auf das Gebiet der Ikonographie des Nationalismus angebracht. Auch in der bildenden Kunst hat das wachsende Nationalbewußtsein jener Zeit seinen Niederschlag gefunden. Literarische Zeugnisse darüber beginnen mit Herders „Von deutscher Art und Kunst“ 1773, das unter Mitarbeit Goethes entstand, sowie Wackenroders „Ehrengedächtnis unseres ehrwürdigen Ahnherren Albrecht Dürer“ in den „Herzenergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“, 1797. Vgl. W. A. Wackenroder, Werke u. Briefe, Heidelberg 1967, S. 57 ff.; Peter Klaus Schuster: Schinkel, Friedrich und Hintze. Zur romantischen Ikonographie des deutschen Nationalgefühls. In: ZDVKW, Bd. XXXV, Heft 1/4, Berlin 1981, S. 18 ff., dort weitere Literaturangaben.

¹⁴ Wittram, a. a. O., S. 16 f.

¹⁵ Hans Jessen (Hrsg.), Die Deutsche Revolution in Augenzeugenberichten, Düsseldorf 1968, S. 133, Abb. ebenda S. 177. Auch die Schleswig-Holsteinische Frage ließ 1848 die nationalistischen Wellen hochgehen.

Name guter Vorbedeutung! War's nicht ein Johannes weiland,
 Welcher predigend vorausging dem ersehnten Weltenheiland?
 Der im Sturme von Lepanto seine Wimpel siegen sah,
 War es nicht, der kühne Feldherr, auch ein Juan d'Austria?

(Franz v. Dingelstedt, 1814–1891)¹⁶

Diese Verse sind ein klassisches Beispiel für die „Metaphysizierung“ von Sprache und Geschichte. Die genannten Vorgänge sind ein Symptom für das Zurücktreten echter religiöser und kirchlicher Bindung und die zugleich aufkommende religiöse Überhöhung politischer Vorgänge unter Inanspruchnahme christlicher Begriffe.

Der Nationalismus präsentierte sich in Deutschland seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in den zahlreichen Sängerver-, Turn- und Schützenvereinen und ihren Festen, deren Träger aus allen Volksschichten – vornehmlich dem Bürgertum – kamen, und bei denen das sehnsüchtige Hoffen des deutschen Volkes nach „Einigkeit und Recht und Freiheit“ (Heinrich Hofmann von Fallersleben, 1798–1874) seinen beredten Ausdruck fand.¹⁷ In diesem Zusammenhang muß auch auf den nationalen Charakter der Gedenkfeiern zur Wiederkehr des 100. Geburtstages von Friedrich Schiller 1859 hingewiesen werden: „Das Schillerfest vereinte alle diese nationalen, groß- und kleindeutschen, demokratischen und konservativen Geister, Handwerker und Gelehrte, Kleinbürger und Industrielle, zu einem großen Gedanken an die Mahnung des Dichters: ‚Seid einig, einig, einig!‘ und beflügelte den nationalen Willen“.^{17a} Im selben Jahr wurde – nach italienischem Muster – der „Deutsche Nationalverein“ gegründet, der eine Art Dachorganisation aller bürgerlichen Einheitsbestrebungen wurde, dem 1863 der deutsche Protestantenverein – gleichsam als kirchliches Gegenstück – an die Seite trat. Er vereinigte theologisch und kirchlich liberal und zugleich politisch national-liberal Denkende.

Unser Rückblick auf das religiös-geistige und politische Klima des 19. Jahrhunderts hat gezeigt, daß der Nationalismus eine gesamteuropäische Erscheinung war, wurzelnd in der Säkularisierung Europas, die ihrerseits in einer Art Symbiose mit den noch bestehenden christlichen Glaubens- und Symbolwerten lebte und daraus immer neue Kraft zog, soweit sie sich nicht ganz in Areligiosität verlor.

Besondere Beachtung verdient die Entstehung und unterschiedliche Entwicklung des Nationalismus in Frankreich und Deutschland. Auf die Entste-

¹⁶ ebenda S. 154. Aus Anlaß des Einzuges von Erzherzog Johann in Frankfurt/M. predigte ein Kirchenrat über den Text: „Es war ein Mann, von Gott gesandt, der hieß Johannes“ (Joh. 1,6), vgl. Heger, a.a.O., S. 228, Anm. 21.

¹⁷ Die völlige Säkularisierung des Weihnachtsfestes durch nationalistisches und militaristisches Gedankengut wird an Hoffmann v. Fallerslebens Weihnachtslied sichtbar: „Morgen kommt der Weihnachtsmann, kommt mit seinen Gaben! Trommel, Pfeifen und Gewehr, Fahnen und Säbel und noch mehr, ja ein ganzes Kriegsheer, möcht' ich gerne haben . . .“.

^{17a} K. Kupisch, Zwischen Idealismus u. Massendemokratie, Berlin 1960, S. 82.

hung des Nationalismus in Frankreich hat R. Wittram hingewiesen: „Der Nationalismus als geistiger Machtkomplex, als Solidaritätsanspruch mit der Tendenz zu absoluter und totaler Geltung – man kann sagen: als Religion – ist mit der französischen Revolution in die Welt getreten; ‚The French Revolution – that landmark in the history of nationalism – was a landmark in the development of nationalism as a religion‘.“¹⁸ Als Beispiel dafür mag die Anordnung der gesetzgebenden Versammlung Frankreichs von 1792 dienen, die die Errichtung von Vaterlandsaltären vorschrieb, auf denen neben der Erklärung der Menschenrechte zu lesen war: „Die Staatsbürger werden geboren, leben und sterben für das Vaterland“.¹⁹

In Deutschland wurde durch die Erschütterungen der napoleonischen Kriege und die in der Folgezeit aufkommende Erweckungsbewegung die Entwicklung des Verhältnisses von Nation und Kirche in andere Bahnen gelenkt. Hier war es vor allem der geistig-politische Aufbruch am Beginn der Befreiungskriege, der – neben aller Begeisterung für das Vaterland – stark religiös bestimmt war. Einer der bedeutendsten schöpferischen Geister des neu erblühenden deutschen Geisteslebens, Friedrich Schleiermacher, wurde in der Zeit der napoleonischen Kriege zum politischen Prediger und trug dadurch zur Stärkung des Widerstandes gegen das napoleonische Joch bei. Er war, wie Karl Barth bemerkt hat, „nicht weniger als Hegel ein Bewunderer und Liebhaber des neuzeitlichen Preußentums . . . Seine ganze Stimmung in seinem Verhältnis zum Staat war aber unverhältnismäßig viel liberaler, und der Fortschrittsglaube, den er hier wie überall verkündigt hat, hatte viel mehr als bei Hegel den Charakter einer ethischen Forderung, obwohl sie auch bei ihm zugleich getragen war von der Verherrlichung eines siegreichen geschichtlichen Schicksals“.²⁰ Theologisch bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß in Schleiermachers Theologie der biblische Gedanke vom Zorn Gottes eliminiert ist. Davon zeugt seine in der Reihe der Augustana-Predigten von 1830 gehaltene Kanzelrede „Daß wir nichts vom Zorne Gottes zu lehren haben“, in der es u. a. heißt: „Und so wird denn die rechte Kraft des Christentums immer heller scheinen, je mehr sich falsche Furcht vor dem Zorne Gottes verliert, je mehr wir allen die allein seligmachende Erkenntnis öffnen davon, daß Gott die Liebe ist“.²¹ Hier fehlt die biblische Verkündigung vom Zorn und Gericht Gottes über die Völkerwelt, wie sie sich im Alten und Neuen Testament findet und gerade auch in Luthers Theologie eine bedeutende Rolle spielt.²² Der Verzicht auf diesen biblischen Kern-

¹⁸ Wittram, a. a. O., S. 32, nach Carlton J. H. Hayes, *Essays on Nationalism*, New York 1926, S. 101.

¹⁹ ebenda.

²⁰ Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zollikon, Zürich, 2. Aufl. 1952, S. 391; vgl. auch Adolf Heger, a. a. O., S. 51 ff.

²¹ zitiert nach E. Hirsch, *Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit*, Tübingen 1938, S. 259 f.; vgl. auch: ders., *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, 5. Aufl. Gütersloh 1975, Bd. V, S. 314 ff.

²² So z. B. im „Fürstenspiegel“ am Schluß der *Magnifikatauslegung* WA 7, 601 ff.

gedanken zeigt sich zum Teil in der deutschen protestantischen Theologie bis in den ersten Weltkrieg und darüber hinaus; er wurde auch kennzeichnend für die „nationale Predigt“, die mehr oder minder der Apotheose der eigenen Nation diene und der das Gerichtshandeln Gottes in der Völkerwelt fremd blieb bzw. dasselbe nur auf den politischen Gegner anwandte.²³ Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß es – gerade aus der Zeit des Krieges 1870/71 – eine Reihe von Gegenbeispielen gibt.^{23a} Erst später trat das Pathos der nationalen Predigt stärker hervor und erreichte im 1. Weltkrieg seinen Höhepunkt.

Nationalismus und Protestantismus in Deutschland während des 19. Jahrhunderts

Der deutsche Protestantismus wurde von der nationalistischen Strömung stark berührt, zumal er durch das landesherrliche Kirchenregiment in besonderer Weise sowohl mit den politisch Herrschenden als auch mit dem Zeitgeist verbunden und in seiner Eigenständigkeit eingeschränkt war.²⁴ Der Nationalismus als mit Totalitätsanspruch auftretende geistige Macht mußte daher auch die deutschen evangelischen Landeskirchen, besonders im Hinblick auf die politischen Ereignisse von 1813, 1848, 1866 und 1870/71, beeinflussen. Dazu kommt als weiterer wichtiger Faktor das geistige Klima dieser Zeit, das durch den deutschen Idealismus geprägt war. Werner Elert hat die Entwicklung von der deutschen Aufklärung über die deutsche Nationalliteratur zum deutschen Idealismus als eine Phase in der Geschichte des Luthertums, nämlich seiner Säkularisierung, bezeichnet und im Anschluß an das Wort Heinrich Heines, Luther sei „der deutscheste Mann unserer Geschichte“ kritisch bemerkt: „Welche Versuchung in dieser nationalen Verherrlichung des Reformators und der Reformation für das Luthertum lag“ ist deutlich. Nicht nur wohl- oder übelnehmende „Laien“ sind ihr erlegen! Damit war der evangelische Ansatz in seinem Wesen preisgegeben.“²⁵ Was die Entwicklung eines ausgeprägt einheitlichen Nationalbewußtseins anbelangt, so kam sie – anders als in Frankreich – erst mit der Reichsgründung von 1871 zum Ziel, und zwar nicht als Ergebnis einer national-revolutionären Massenbewegung, sondern als dynastisch-konservative Gründung.²⁶ Wenn sie auch von unterschiedlicher Qualität gegenüber der nationalen Ent-

²³ Heger, a.a.O., S. 147 f.; Gegenbeispiele S. 136 f.

^{23a} vgl. Ernst Bammel, Die Reichsgründung und der deutsche Protestantismus, Erlangen 1973, S. 16 ff.

²⁴ vgl. dazu den grundlegenden Aufsatz von Karl Holl, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, Ges. Aufs., Bd. III, Tübingen 1930, S. 326 ff.

²⁵ Morphologie des Luthertums, Bd. II, 145 ff.; besonders 158 u. 164; vgl. auch: Wilhelm Maurer, a.a.O., Bd. II, 62: „Aus dem religiösen Ringen des idealistischen Zeitalters ist das geistige und politische Leben des 19. Jahrhunderts erwachsen.“

²⁶ Wittram, a.a.O., S. 32 f.

wicklung anderer europäischer Völker war, so wurde doch auch in Deutschland die geistige Säkularisierung mehr und mehr sichtbar. Die Beschlüsse des Reichsdeputationshauptschlusses mit der Säkularisierung der geistlichen Territorien (1803) setzte sich gleichsam auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens fort.

Bei der kritischen Würdigung dieser Zusammenhänge darf die Entwicklung in vergleichbaren anderen europäischen Ländern – wie bereits dargelegt – nicht außer Acht gelassen werden. Auch dort gab es einen engen Zusammenhang zwischen Nationalismus und den betreffenden Kirchentümern; z.B. zwischen Staat und römisch-katholischer Kirche in Frankreich, der orthodoxen Kirche und dem Zarismus in Rußland; ähnliches gilt für die anglikanische Kirche in Großbritannien.

Das Lutherbild des 19. Jahrhunderts – seine geistesgeschichtlichen und politischen Voraussetzungen

Zu den Prämissen der Geschichte des Lutherbildes im 19. Jahrhundert gehört vor allem das Lutherverständnis der *Aufklärung*. In ihm tritt das theologische Moment als eigentliches Grundanliegen der Reformation zurück.²⁷ An dessen Stelle erscheinen allgemein geistesgeschichtliche und politische Motive als Hauptanliegen der reformatorischen Bewegung. „Für die Aufklärung war die Reformation einerseits ein Stück Mönchsgezänk aus einer vergangenen Welt, andererseits der Anfang der Erleuchtung des Menschengeschlechts, die sie selbst zu vollenden sich anschickt. Voltaire ist der Urheber für die eine wie die andere Betrachtungsweise.“ Ganz in diesem Sinne beurteilte Friedrich der Große Luther und die Reformation.^{27a} Ein markantes Beispiel für ein „aufgeklärtes“ Verständnis des Reformators bietet die Charakteristik Luthers durch Christoph Martin Wieland (1733–1813): „Ein so großer, von allen Seiten betrachtet, so gerechter Bewunderung würdiger Mann war Luther; gleich groß als Mensch, als Staatsbürger und als Gelehrter. Als Mensch verkannte er nie seine eignen Fehler und fiel nie in andere Fehlritte als die den eignen und außerordentlichen Gang eines starken Geistes bezeichneten. Als guter Bürger führte er die Aufmerksamkeit der Fürsten auf ihre oft verkannten Regentenpflichten zurück und predigte den Untertanen Gehorsam gegen ihre Obrigkeiten. Als gemeinnütziger Gelehrter entlarvte er verjährte Vorurteile und öffnete seinen Zeitgenossen in mehr als einer Art neue Aussichten zur künftigen Erweiterung des Umkreises menschlicher

²⁷ vgl. Hans Düfel, Evangelisches Lutherverständnis im Banne des Nationalismus. In: Material zum Reformationsgedächtnis 1967, hrsg. v. Evang.-Luth. Landeskirchenrat München, A2.

^{27a} P. Joachimsen in: L. v. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. I, München 1925, S. LXXXI; E. W. Zeeden, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Bd. II, Freiburg 1952, S. 328 ff.

Kenntnisse. Und dieser große Mann war ein Deutscher“.²⁸ In diesen Sätzen hat das Lutherverständnis der Aufklärung einen geradezu klassischen Ausdruck gefunden. Nicht als Theologe, Prediger und Seelsorger wird der Reformator gewürdigt, sondern als „großer Mensch“, „Staatsbürger“ und „Gelehrter“ – eben als Aufklärer²⁹ (Abb. 2). Nicht das wahrhaft existentiell erfahrene Bewußtsein seiner Sünde, sondern das Wissen um eigne „Fehler“ und die seiner Natur entsprechenden, aber entschuldbaren „Fehlritte“ sollen demnach charakteristisch für Luthers Wesen sein. Von weittragender Bedeutung bis ins 20. Jahrhundert hinein wurde die starke Betonung Luthers als „guter Bürger, der die Aufmerksamkeit der Fürsten auf ihre Regentpflichten richtet und den Untertanen Gehorsam gegen ihre Obrigkeiten“ predigt. Dazu kommt der völkisch nationale Akzent: „Und dieser große Mann war ein Deutscher“. In solchem Lutherverständnis liegen mit die Wurzeln jenes evangelischen Lutherbildes, das im 19. Jahrhundert in den Bann des Nationalismus geriet. Das aufklärerische Verständnis des Reformators wirkte bis in die Zeit nach den Befreiungskriegen hinein. Dafür ist folgendes „Nachwächterlied“ am 1. Januar 1817 aus einem „Reformations-Almanach für Luthers Verehrer auf das evangelische Jubeljahr 1817“ kennzeichnend:

„Hört, ihr Herrn, und laßt euch sagen!
Der Geist ist nicht mehr in Fesseln geschlagen.
Gedenket an Luther, den Ehrenmann,
Der solche Freiheit euch wieder gewann,
Bewahret das Licht, der Wahrheit Licht,
Bewahret das Feuer, entweihet es nicht!
Vor allem aber, ihr Frauen und Herrn,
Lobt im Jahr siebzehn Gott den Herrn;
Feyert das Jubeljahr fern und nah,
Amen, Amen, Victoria“.³⁰

Daß neben der gefeierten Bedeutung Luthers als Vorkämpfer für Geistesfreiheit im Sinne der Aufklärung der Reformator auch als Kämpfer für die politische Freiheit Deutschlands in Anspruch genommen wurde, zeigt Schillers halbfertiges Säkulargedicht ‚Deutsche Größe‘, in dem er die Reformation mit den Worten feiert:

„Schwere Ketten drückten alle
Völker auf dem Erdenballe,
Als der Deutsche sie zerbrach,
Fehde bot dem Vatikane,
Krieg ankündigte dem Wahne,
Der die ganze Welt bestach.

²⁸ zitiert nach Stephan, a.a.O., S. 48 f.

²⁹ Auch im Lutherporträt der Aufklärung spiegelt sich das Lutherverständnis jener Zeit. So z.B. in einem Stich von Joh. M. Preisler (gest. 1794) zu einer Ode Cramers auf Luther, Abb. in: Hans Preuß, Lutherbildnisse, Leipzig 1918, S. 57.

³⁰ Stephan, a.a.O., S. 47.

Höherm Sieg hat der errungen,
 Der der Wahrheit Blitz geschwungen,
 Der die Geister selbst befreit,
 Freiheit der Vernunft erfechten
 Heißt für alle Völker rechten,
 Gilt für alle ew'ge Zeit".³¹

Die politische Entwicklung Deutschlands im 19. Jahrhundert hat die Weiterbildung des nationalistischen Lutherverständnisses wesentlich gefördert. Die Feiern zum Reformationsjubiläum von 1817 lassen das mit voller Deutlichkeit erkennen. Goethe gar hat sich zum Sprecher der Wünsche vieler Zeitgenossen gemacht und erreichen wollen, das Reformationsfest vom 31. Oktober auf den 18. Oktober, den Jahrestag der Völkerschlacht bei Leipzig, zu verlegen, in der Napoleon die entscheidende Niederlage von den vereinigten europäischen Großmächten beigebracht worden war. Es läßt sich, so argumentierte Goethe, „in keinem Sinne ein höheres Fest“ als der Erinnerungstag an den Sieg über Napoleon denken. Dieses Fest ist ein „Nationalfest“, ein „Fest der Humanität“, vor dem die Gegensätze der beiden christlichen Konfessionen zurücktreten: „Niemand fragt, von welcher Confession der Mann des Landsturms sei, alle ziehen vereinigt zur Kirche und werden von demselben Gottesdienst erbaut; alle bilden Einen Kreis ums Feuer und werden von Einer Flamme erleuchtet. Alle erheben den Geist, an jenen Tag gedenkend, der seine Glorie nicht etwa nur Christen, sondern auch Juden, Mohammedanern und Heiden zu danken hat“. Die gleiche Erhebung des Gefühls wie am 18. sei am 31. Oktober nicht möglich, und anlässlich der Reformation könne man sich nicht „auf einen ähnlichen Grad von Enthusiasmus“ steigern, wie bei jenem politischen Fest. Bemerkenswert ist, daß Goethe im Rückblick auf das Jahr 1817 feststellt, daß vor den Feiern zum 18. Oktober, die deutsche Studenten auf der Wartburg veranstaltet hatten, die Feiern zur Erinnerung an die Reformation vollkommen verblaßt seien. Die Erklärung dafür sieht Goethe in der Tatsache, daß das Anliegen der Reformation nach dreihundert Jahren nicht mehr verstanden werde und gegenüber den politischen Zielsetzungen der Gegenwart als „veraltet“ gelten müsse: „Das Reformationsjubiläum verschwand vor diesen frischen jüngeren Bemühungen. Vor dreihundert Jahren hatten tüchtige Männer Großes unternommen; nun schienen ihre Großthaten veraltet und man mochte sich ganz anderes von den neuesten öffentlich-geheimen Bestrebungen erwarten“.³²

Was aber war in jenen Oktobertagen 1817 auf der Wartburg geschehen? Die innere Einheit der aus den Freiheitskriegen hervorgegangenen deutschen Burschenschaften sollte in einer großen Zusammenkunft besiegelt werden. Franz Schnabel beschreibt in seinem Werk „Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert“ die Vorgänge: „Man wählte als Ort die Wartburg. Denn es

³¹ Stephan, a.a.O., S. 59.

³² Peter Meinhold, Goethe zur Geschichte des Christentums. Freiburg/München 1958, S. 226 f.

war das Jahr 1817, und das 300jährige Jubelfest der Reformation nahte heran. Den Tag der Zusammenkunft verlegte man auf den 18. Oktober, weil man die Universitätsfeier am Reformationstage nicht stören wollte und der Tag der Leipziger Schlacht für die akademische Jugend besonders sinnvoll war: im Stile der Zeit verknüpfte man die „innere Befreiung“, die man Luther zuschrieb, mit der äußeren Befreiung von der Fremdherrschaft und wollte aus beiden Taten der deutschen Geschichte ein Bekenntnis zur politischen Freiheit und zur nationalen Einheit ableiten. So trafen dann am festgesetzten Tage 468 Burschen in Eisenach zusammen . . . Unter Heilrufen zogen sie ein, in ihren altdeutschen Röcken; dreitägiger Burgfrieden wurde gelobt, man fühlte sich ganz in der geliebten Ritterzeit. Im Herbstmorgen bewegte sich der ‚heilige Zug‘ zur Wartburg hinan, voran das ragende Burschenschwert, in der Mitte die Jenaer Burschenfahne. Im Rittersaal folgte Gebet und das Lutherlied. Der Redner feierte das ‚doppelte Fest der Wiedergeburt des freien Gedankens und der Befreiung des Vaterlandes‘. Er stellte sie nebeneinander, Luther und Blücher; er sprach auch von den vereitelten Hoffnungen“.³³ Luther wurde in einer der Reden das „reinste Vorbild deutscher Nationaltugend“ genannt; die Reihe der Ansprachen schloß mit dem Wahlspruch: „Ein Gott, Ein deutsches Schwert, Ein deutscher Geist für Ehre und Gerechtigkeit“.³⁴ Ein Lutherporträt aus jenen Tagen zeigt den Reformator als „teutschen Mann, dem der Sturm der Befreiungskriege in den Haaren wühlt. Die fehlende Rasur von Kinn und Wange zeigt den freien, urwüchsigen Naturmenschen im Sinne Jahns“ (Hans Preuß), es stammte von E. L. Grimm, einem Bruder der bekannten beiden Germanisten und findet sich in einer von A. v. Arnim 1817 herausgegebenen Neuauflage der Lutherpredigten des Mathesius³⁵ (Abb. 3).

Neuansätze für ein vertieftes Lutherverständnis in Theologie und Geschichtsschreibung

Angesichts der aufgezeigten nationalistischen Tendenzen, die das Lutherverständnis des 19. Jahrhunderts beeinflußt haben, wird die Frage gestellt werden müssen, ob nicht neben diesen Verfälschungen des Lutherbildes andere, theologisch legitime Ansätze zum Erfassen von Leben und Werk des Reformators in diesem Zeitraum erkennbar sind und ob jenes von uns dargestellte Lutherverständnis nicht auch Kritik erfahren hat. Einige charakteristische Beispiele sollen das belegen.

³³ Franz Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. Die vormärzliche Zeit, Freiburg 1904, S. 53 f. Goethe war sowohl bei den Vorarbeiten für ein Lutherdenkmal (Vorzeichnung), eine Reformationsmedaille wie auch für ein Blücherdenkmal beteiligt. Meinhold, a.a.O., S. 224 f.; Chr. Michel (Hrsg.), Goethe, sein Leben in Bildern und Texten, Frankfurt/M. 1982, S. 329, 338.

³⁴ Adam, a.a.O., S. 38.

³⁵ a.a.O., S. 19 f.; Abb. S. 58.

So führten die Erweckungsbewegung und ihre Vorläufer nicht nur zu einer Erneuerung des alten Glaubens, sondern auch zu einem vertieften Verständnis des Reformators und seiner Schriften.³⁶ Joh. G. Hamann (1730–1788) schrieb 1759 an einen Freund, daß er „lutherisiere“ (d.h. Luthers Schriften lese) und bemerkt an anderer Stelle: „Was für eine Schande für unsere Zeit, daß der Geist dieses Mannes, der unsere Kirche gegründet, so unter der Asche liegt. Was für eine Gewalt der Beredsamkeit, was für ein Geist der Auslegung, war für ein Prophet! Wie gut wird Ihnen der alte Wein schmecken, und wie sollten wir uns unseres verdorbenen Geschmacks schämen!“³⁷

1817 wurde nicht nur der deutsche Luther gefeiert, sondern auch ein Versuch unternommen, das Grundanliegen der Reformation für die damalige kirchliche Situation fruchtbar werden zu lassen. Das zeigt u.a. das Wirken von Claus Harms (1778–1855). Der Kieler Pastor gab zum 31. Oktober 1817 Luthers Thesen zusammen mit eigenen 95 Sätzen heraus, die sich gegen den damals vorherrschenden Rationalismus und die Versuche einer Union zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche wandten. Von den Thesen seien hier genannt: „1. Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: ‚Tut Buße!‘, so will er, daß die Menschen sich nach seiner Lehre formen sollen; er formt aber die Lehre nicht nach den Menschen, wie man jetzt tut, dem veränderten Zeitgeist gemäß (2. Tim. 4,3). Mit der Idee der fortschreitenden Reformation, so wie man die Idee gefasst hat und vermeintlich an sie gemahnet wird, reformiert man das Luthertum ins Heidentum hinein und das Christentum aus der Welt hinaus. 2. Die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im 16. Jahrhundert; im neunzehnten hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit.“ „Die Thesen wirkten“, wie Hans Preuß bemerkt hat, „wie ein Steinwurf in einen gut besetzten Froschteich“. Aus 200 Streitschriften kam ein Echo!³⁸

Von Bedeutung für die in diesen Jahrzehnten sich anbahnende Neubesinnung auf das eigentliche theologische Anliegen Luthers war das Erscheinen zweier Ausgaben von Luthers Werken geworden. 1825 kam eine Auswahl bei dem Verleger Friedrich Perthes, dem Schwiegersohn des Wandsbecker Boten und Lutherfreundes Matthias Claudius, heraus, deren erste fünf Bändchen in Jahresfrist vergriffen waren.^{38a}

Wie stark das Interesse am Reformator gewachsen war, beweist auch das 1826 durch den Erlanger Pfarrer und Universitätsbibliothekar Joh. K. Irmscher begonnene Unternehmen einer wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Gesamtausgabe der Werke Luthers. Die „Erlanger Ausgabe“ brachte

³⁶ Bornkamm, a.a.O., S. 81.

³⁷ E. W. Zeeden, a.a.O., S. 376 u. 378.

³⁸ Hans Preuß, *Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit*. Erlangen 1940, S. 281.

^{38a} F. W. Kantzenbach, *Lutherverständnis zwischen Erweckung und Idealismus*. In: *Luther* (36), 1965, S. 22 f.

es bis 1886 auf 105 Bände und enthielt die deutschen und lateinischen Schriften.^{38b}

Die im 19. Jahrhundert entstandene sogenannte „Erlanger Theologie“ und deren Vertreter Adolf von Harleß (1806–1878), Joh. W. F. Höfling (1802–1853), Gottfried Thomasius (1810–1875), J. Chr. K. von Hofmann (1810–1877) hat ganz entscheidend zur Überwindung der durch Aufklärung und Rationalismus bestimmten vorherrschenden theologischen Richtung durch eine heilsgeschichtlich orientierte und auf Bibel und das lutherische Bekenntnis sich gründende Lehre beigetragen. In diesem Zusammenhang muß auf den in Erlangen und dann in Dorpat wirkenden Theodosius Harnack (1816–1889) und sein auf alle weitere Lutherforschung wirkendes Werk „Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre“ (1862/86) hingewiesen werden. Auch der seines Wirkens für Diakonie, Mission und Liturgie wegen als „der bedeutendste Pfarrer der Landeskirche“ in Bayern genannte Wilhelm Löhe (1800–1872) verdient ebenso erwähnt zu werden, wie der hessische Theologe, Literaturwissenschaftler und Politiker August Vilmar (1800–1868).^{38c} Eine führende Persönlichkeit des Neuluthertums in Sachsen war der Leipziger Ordinarius für systematische Theologie, Chr. E. Luthardt (1823–1902). Als ehemaliger Privatdozent in Erlangen blieb er zeitlebens der dortigen theologischen Richtung verpflichtet und wurde als Herausgeber der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung zum Förderer der lutherischen Einheitsbewegung.^{38d}

Sie alle stellten sich – bei unterschiedlicher Haltung in einzelnen Fragen der Lehre, Frömmigkeit und Kirchenpolitik – bewußt in die Reihe der Nachfahren Luthers und der Reformation. Ausgehend von der Erweckungsbewegung war Luthers Wort – wie Tholuck es formuliert hat – „erst seit der Zeit des neu erwachten Glaubens durch unzählige Kanäle wieder unter das deutsche Volk ausgegangen“.^{38e}

Durch die unbefriedigenden populären Darstellungen des Jubiläumjahres 1817 wurde L. v. Ranke veranlaßt, den Versuch einer Lebensbeschreibung Luthers zu wagen. Die Arbeit blieb Fragment, wurde aber zur Grundlage seines Werkes: „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation“ (1847).³⁹ Ranke erkannte, daß Luthers Wirken nicht in erster Linie vom Politischen her bestimmt war: „Nicht von den Bedürfnissen der Nation, sondern von religiösen Überzeugungen war er ausgegangen, ohne die er nie etwas zustandegebracht hätte“.⁴⁰ Die Betonung des deutschen Charakters der

^{38b} Kat. „Luther in Erlangen“, Erlangen 1983, S. 92 ff.

^{38c} F. W. Kantzenbach, Die Erlanger Theologie, München 1960, S. 130.

^{38d} Kantzenbach, a.a.O., S. 235 ff.

^{38e} Bornkamm, a.a.O., S. 81.

³⁹ Das Luther-Fragment von 1817 liegt in vollständiger Fassung vor in: Leopold v. Ranke, Aus Werk und Nachlaß (hrsg. v. W. P. Fuchs u. Th. Schieder), Bd. III, Frühe Schriften, München 1973, S. 329 ff.

⁴⁰ Ausg. Hamburg 1957, S. 218 ff.

Reformation tritt bei Ranke nicht besonders hervor. H. Bornkamm urteilt darüber: „Überraschend ist, daß auf dem deutschen oder germanischen Charakter Luthers trotz der Begeisterung für Fichtes Reden bei Ranke ein verhältnismäßig schwacher Ton liegt; ganz kann er natürlich nicht fehlen. Aber es ist mehr der große Einzelne, den er schildert. Dementsprechend wird auch die Reformation trotz seines Anschlusses an Herder kaum eigentlich als die Offenbarung des deutschen Volksgeistes gedeutet“.⁴¹

Auch in den Darstellungen Luthers bei Philipp Marheineke (Geschichte der deutschen Reformation, 1816), Ferd. Chr. Baur und Karl Hase zeigt sich durchweg eine neue Art der Reformationsgeschichtsschreibung, die dem eigentlichen, religiösen Anliegen der Reformation gerecht zu werden versucht. Nicht unerwähnt bleiben darf in diesem Zusammenhang der dritte Band von Gustav Freytags „Bildern aus der deutschen Vergangenheit“ (1859), „der glücklichsten populären Darstellung des Jahrhunderts“ (H. Bornkamm), in der sich Rankes Lutherverständnis widerspiegelt.⁴²

Bildende Kunst und Musik als Ausdruck des Lutherverständnisses im 19. Jahrhundert

Die Rückbesinnung auf den historischen Luther, seine theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Bedeutung, findet auch in den Lutherdarstellungen der bildenden Kunst und der Musik jener Zeit seinen Ausdruck.⁴³ Hier sei zunächst auf „das gemütvollste Lutherbild des neunzehnten Jahrhunderts“ hingewiesen, das den betenden Reformator auf der Wartburg darstellt (von Ludwig Richter, 1840)⁴⁴ (Abb. 4). Auf den fränkischen Historienmaler und Druckillustrator Gustav König (1808–1869), den sog. „Luther-König“, geht eine „Lutherlebendarstellung“ zurück (vollendet 1845). König hatte gründliche Lutherstudien getrieben und auch mit L. v. Ranke im Briefwechsel gestanden. Zeitgenossen empfanden eine starke Affinität des Stils seiner Radierungen zur Graphik der Reformationszeit, besonders Lucas Cranachs.⁴⁵ Königs Biograph, der bedeutende Erlanger reformierte Theologe August Ebrard beschreibt Königs Bild „Die Predigt“ aus dessen Lutherzyklus, in dem lutherisches Kirchentum zusammengefaßt dargestellt wird: „Der Geistliche wurde von jetzt an vorzugsweise Prediger . . . Auf dem Bild

⁴¹ Bornkamm, a.a.O., S. 41.

⁴² Bornkamm, a.a.O., S. 48.

⁴³ Auf die zahlreichen Versuche, Luther auf die Bühne zu bringen, kann hier nicht eingegangen werden; vgl. dazu RGG, 2. Aufl. Bd. III, Sp. 1777 f., („Lutherfestspiele“); RGG, 3. Aufl. Bd. IV, Sp. 327 („Lutherdramen“). Kurt Aland, a.a.O.

⁴⁴ Hans Preuß, Lutherbildnisse, S. 20; Katalog „Luthers Leben in Illustrationen des 18. u. 19. Jahrhunderts, Coburg 1980, S. 161. Die Darstellung erschien zu dem Werk Moritz Meurers „Luthers Leben aus den Quellen erzählt“, das mehrere Auflagen erlebte.

⁴⁵ Kat. „Luthers Leben . . .“ a.a.O., S. 176–183, dort weitere Literaturangaben.

sind alle Elemente des evangelischen Kultes angedeutet: durch Taufstein und Altar die Sakramente, durch Orgel und Gesangbuch der Gesang, durch den Almosenstock das Opfer der Barmherzigkeit. Zugleich wird uns die Wahrheit in Erinnerung gebracht, daß Luther und die durch ihn erneuerte Kirche frei waren von dem herzlosen fanatischen Streben, die Künste auszuschließen von der Verkündigung der Gottesoffenbarung . . .⁴⁶ (Abb. 5).

Die Errichtung von *Lutherdenkmälern* begann zu Anfang des 19. Jahrhunderts und ging von einer „Vaterländisch-Literarischen Gesellschaft“ in der Grafschaft Mansfeld aus, die Luther „den unsterblichen Landsmann“, durch Aufstellung eines Denkmals ehren wollte.⁴⁷ Ihrem Aufruf folgten bedeutende Architekten und Bildhauer, darunter Karl Friedrich Schinkel, Leo v. Klenze und Joh. Gottfr. Schadow. Klenze, damals Hofbaumeister König Jerömes in Kassel, später Baumeister König Ludwig I. von Bayern, legte 1805 eine Schrift vor: „Entwurf zu einem Denkmal für Dr. Martin Luther“. Der Entwurf, der kurios anmutet, zeigt, wie der Reformator vom jeweiligen Zeitgeist – hier vom Klassizismus – vereinnahmt wurde. Er sah einen antiken Rundtempel mit einer Gruft im Untergeschoß vor, in der ein Sarkophag stehen sollte. Im Tempel sollte Luthers Statue in dreifacher Lebensgröße stehen. Dem Reformator dachte Klenze den kurzen Philosophenmantel zu und meinte, Luther gehöre zwar ins Priestergewand, aber der Schönheit im klassischen Sinne ‚müsse alles weichen‘. Im Tempelrund wollte Klenze die Standbilder anderer Reformatoren, aber auch Philosophen wie Sokrates, Plato, Aristoteles, Descartes, Leibniz und Kant aufgestellt wissen. Dieser Entwurf geht weit über ein Luther-Standbild im üblichen Sinne hinaus – Architektur und Bildhauerei sollten eine geschlossene Ruhmeshalle bilden. Im Innern war ein großer Reliefzyklus mit 14 Reliefs, darunter auch ‚Luther in Worms‘, vorgesehen.⁴⁸ Der Entwurf wurde nie ausgeführt. Ähnlich erging es den Projekten, die Schinkel und Schadow vorgeschlagen hatten.⁴⁹ Nur der Denkmalsplan Schadows wurde nach den Befreiungskriegen durch König Friedrich Wilhelm III. von Preußen aufgegriffen; es entstand das Lutherdenkmal auf dem Marktplatz in Wittenberg (1817–1821). Luther ist im Predigergewand dargestellt, mit der aufgeschlagenen Bibel vor der Brust. Auf der Vorderseite des Sockels stehen – vom König selbst bestimmt – die Worte aus Markus 1,15: „Glaubet an das Evangelium“. Den neugotischen Baldachin hat Schinkel entworfen. „Das erste ausgeführte Luther-Denkmal des 19. Jahrhunderts ist zugleich das verinnerlichste, das geistvollste“, so wurde darüber geurteilt.⁵⁰ Von Goethe stammt

⁴⁶ August Ebrard, Gustav König, Sein Leben und seine Kunst, Erlangen 1871, S. 76 f.

⁴⁷ Wilh. Weber, Das Luther-Denkmal in Worms, in: Der Reichstag zu Worms von 1571, Worms 1971, S. 501.

⁴⁸ Weber, a.a.O., S. 501.

⁴⁹ Weber, a.a.O., S. 502.

⁵⁰ Weber, a.a.O., S. 503; Abb. bei Helmar Junghans, Wittenberg als Lutherstadt, Göttingen 1979, Abb. 86.

auch ein, allerdings unausgeführter Entwurf für ein Lutherdenkmal (Ende 1816), auf dem neben dem Reformator Paulus, Athanasius und Augustin dargestellt sind.⁵¹

Den Höhepunkt der Lutherdenkmalkunst des 19. Jahrhunderts stellt das Wormser Monument dar, das von Ernst Rietschel unter Mitarbeit seines Schülers Adolf Donndorf in den Jahren von 1859–68 geschaffen wurde. Der Charakter des Denkmals wird durch den bühnenartigen Aufbau bestimmt, wobei der Reformator zwar im Mittelpunkt steht, aber von einer Reihe von Gestalten, u.a. den sog. vier „Vorreformatoren“, historischen Persönlichkeiten der Reformationszeit und allegorischen Figuren umgeben ist. Dem Entwurf liegt das Lied „Ein feste Burg“ zugrunde: Die quadratische Grundfläche ist an drei Seiten von Mauern umschlossen, unter deren Zinnen sich Wappen von 27 Städten befinden, die sich der Reformation anschlossen.^{51a} Es handelt sich mehr um ein Reformations- als ein Lutherdenkmal⁵² (Abb. 6). Die Darstellung des Reformators entspricht nicht dem Aussehen des historischen Luther auf dem Wormser Reichstag 1521. Nicht so sehr der Prophet Christi als vielmehr der große protestantische Held – wie ihn das 19. Jahrhundert verstand, in trotziger Haltung mit der Faust auf der Bibel – wurde zum Vorbild vieler Lutherdenkmäler (Abb. 7).

Hans Preuß hat kritisch bemerkt, daß sich im Wormser Monument eine Unionsgesinnung zeige, die Luther mit seinen theologischen Widersachern Zwingli und Calvin zusammenfügt.⁵³ Die Einweihung geschah mit unglaublichem Festjubiläum am 25. 6. 1868 unter Anwesenheit von zahlreichen Fürsten, führenden evangelischen Persönlichkeiten und mehr als 20.000 Festteilnehmern. Eine Triumpfpforte war aufgebaut worden, ebenso Tribünen, Festhalle und Fürstenloge. Das ganze muß optisch einer Wagner-Inszenierung jener Zeit geähnelt haben – im selben Jahr fand die Uraufführung der Meistersinger statt, „jenes hohen Liedes der Reformation auf der Bühne“.⁵⁴

Auch in der Musik zeigt sich ein historisierender Rückgriff auf Themen aus dem Reformationszeitalter. So in Meyerbeers Opern „Hugenotten“ (1836), „Der Prophet“ (Münsterische Wiedertäufer) 1848. Felix Mendelssohn Bartholdy schrieb zum Augustana-Gedächtnisjahr 1830 „seine Reformationssymphonie“ mit dem Lied „Ein feste Burg“ als Hauptthema und stellte seinem Werk als Motto Luthers Vorrede zu seinem ersten Gesangbuch voran. Auch

⁵¹ Abb. in: Goethe, Sein Leben . . ., a.a.O., S. 329; Meinhold, a.a.O., S. 229. Neben Paulus und Luther steht je ein Vertreter des abendländischen u. morgenländischen Christentums.

^{51a} Fritz Reuter, Lutherdenkmal zu Worms, o.J., S. 4.

⁵² vgl. Weber, a.a.O., S. 505 ff.

⁵³ Die deutsche Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunst, Berlin 1926, S. 251. Auch in der Schloßkirche zu Wittenberg finden sich Medaillons mit den sog. „Vorreformatoren“, sowie von Zwingli und Calvin (1892). Abb. bei Junghans, a.a.O., Abb. 101 u. 102.

⁵⁴ Preuß, a.a.O., S. 252.

Robert Schumann plante ein Oratorium „Luther“, das so volkstümlich sein sollte, daß „Bauer und Bürger“ es verstehen würden.⁵⁵

Reichsgründung und Kulturkampf in ihrer Bedeutung für das Luthergedenkjahr

Um die Feiern zur 400jährigen Wiederkehr des Geburtstages Luthers verstehen und kritisch würdigen zu können, ist es nötig, neben dem theologischen und geistesgeschichtlichen Hintergrund auch das politisch-geschichtliche Geschehen jener Zeit einzubeziehen, soweit es für den Tenor der zahlreichen Festreden und Publikationen von Bedeutung geworden ist. Dazu gehören vor allem die Gründung des deutschen, protestantischen Kaisertums 1871 und der danach entbrennende Kulturkampf. Wie 1817 wurde Luther mit der Reichsgründung 1870 aufs neue „in die Pathetik eines nationalen Geschichtsdenkens hineingezogen, das den Helden von Wittenberg und Worms an den Anfang einer providentiellen theologischen Entwicklungslinie stellte, die in der Gegenwart zum Ziel gekommen war“.⁵⁶ Nach der Kaiserproklamation in Versailles schrieb der damalige Divisionspfarrer in Metz, Adolf Stöcker: „Das heilige evangelische Reich deutscher Nation vollendet sich . . . in dem Sinne erkennen wir die Spur Gottes von 1517–1871“.⁵⁷ 1817 hatten die Studenten des Burschenschaftsfestes auf der Wartburg Luther neben Blücher gestellt. „Jetzt war es die Linie von Luther zu Bismarck, auf der sich das deutsche Geschichtsdenken bewegte“.⁵⁸ So konnte der Historiker Max Lenz bei einer Kaisergeburtstagsfeier rückblickend sagen: „ . . . die Gedanken Luthers sind unter uns lebendig . . . in ihnen wurzelt das Recht unseres Schwertes, seine Kraft und unser Gehorsam“.⁵⁹ Mit Recht hat Karl Kupisch über diese Entwicklung geurteilt, daß der Theologe Luther von dem nationalen Heros verschluckt, sein Glaube nur noch als Ausdruck deutschen Freiheitswillens angesehen wurde.⁶⁰ Das in weiten Kreisen vorherrschende Verständnis Luthers als eines nationalen Helden führte zu jener „geradezu hemmungslosen Rhetorik“, die vom „Luthertrotz“ (Wormser Lutherdenkmal!), der „Lutherfaust“ sprechen und den „unerschrockenen Kämpfer wider Rom und Welschtum „unbedenklich neben den „Eisernen

⁵⁵ Preuß, a.a.O., S. 252.

⁵⁶ Karl Kupisch, Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert. In: Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. IV, Göttingen 1966, R 73.

⁵⁷ W. Frank, Hofprediger Adolf Stöcker und die christlich-soziale Bewegung. 2. Aufl. 1935, S. 27 f.; zitiert bei Kupisch, a.a.O., R 73. Die Äußerung findet sich in einem Privatbrief v. 27. 1. 1871. Wilhelm I. verbat sich später den Ausdruck „Evangelisches Kaisertum“, vgl. Rogge, a.a.O., S. 359.

⁵⁸ Kupisch, a.a.O., R 73.

⁵⁹ Kleine historische Schriften, Bd. 1, S. 147; zit. bei Karl Kupisch, Von Luther zu Bismarck, Berlin/Bielefeld 1949, S. 33.

⁶⁰ Kupisch, a.a.O., S. 34.

Kanzler“ stellte.⁶¹ Aus solcher Einstellung heraus läßt sich auch jener pathetische Ausruf des Berliner Tageblatts beim Lutherjubiläum 1883 verstehen, der der Einheit von Preußen-Deutschland und dem Protestantismus Ausdruck verleihen sollte: „Berlin und Luther gehören zusammen“.⁶²

Neben die Reichsgründung als wesentlicher Faktor für die Politisierung des Lutherverständnisses gehört der Kulturkampf, der nach 1871 in Deutschland, besonders in Preußen, entbrannte. Will man die kirchenpolitische Situation des deutschen Protestantismus, die durch das landesherrliche Kirchenregiment besonders in das allgemein politische Geschehen eingebettet war, verstehen und gerecht beurteilen, so bedarf es der Erinnerung an einige folgenschwere, dem eigentlichen Kulturkampf vorangegangene Ereignisse. Mit dem Pontifikat Pius IX. (1846–1878), der anfänglich liberalen Ideen zugeneigt gewesen war, begann eine Zeit härtester Reaktion auf theologischem und politischem Gebiet. Letzteres vor allem im Zusammenhang mit der Einigung Italiens. Einen ersten Höhepunkt seiner Macht erreichte das Papsttum im 19. Jahrhundert mit der Dogmatisierung der Lehre von der unbefleckten Empfängnis Marias (Bulle „Ineffabilis Deus“) 1854, bei der es sich „um eine Art probeweiser Vorwegnahme des Unfehlbarkeitsdogmas“ von 1871 handelte.⁶³ Zehn Jahre später erfolgte mit der Enzyklika „Quanta cura“ und dem beigefügten Syllabus errorum der Verwerfung von 80 Irrlehren des Zeitgeistes ein Paukenschlag, der Europa aufhorchen ließ. Die im Syllabus ausgesprochenen Verdammungsurteile über Gewissens- und Religionsfreiheit, den Protestantismus, die Bibelgesellschaften („illa pestis“) – um nur ein paar Themen zu nennen – forderten heftigste Reaktionen heraus.⁶⁴ Das in der päpstlichen Verlautbarung angesprochene Verhältnis zwischen Kirche und Staat, das im Grunde einer Wiederbelebung mittelalterlicher weltlicher Herrschaftsansprüche des Papsttums gleichkam, veranlaßte Bismarck zu der Äußerung, daß die Durchsetzung der Lehren des Syllabus zu einer Erschütterung aller Staatsgewalt führe.⁶⁵ Karl Kupisch hat von einer „Kriegserklärung an die moderne Staaten- und Kulturwelt“ gesprochen.^{65a}

Einen entscheidenden Einschnitt nicht nur in der deutschen und europäischen Geschichte, sondern auch für das Verhältnis zwischen den beiden großen Konfessionen stellt das Schicksalsjahr 1866 mit der kriegerischen Auseinandersetzung zwischen dem protestantischen Preußen und dem katholischen Österreich dar.⁶⁶ Begreiflich, daß der Kardinalstaatssekretär

⁶¹ Kupisch, a.a.O., S. 40.

⁶² Elert, a.a.O., S. 159.

⁶³ Walther v. Loewenich, *Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil*, Witten 1970, S. 32.

⁶⁴ Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, D 1690; D 1701, 15, 16, 18.

⁶⁵ zit. nach v. Loewenich, a.a.O., S. 34.

^{65a} Kupisch, *Zwischen Idealismus und Massendemokratie*, Berlin, 3. Aufl. 1960, S. 88.

⁶⁶ Friedrich Heyer, *Die katholische Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum Ersten Vatikanischen Konzil*. In: *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Bd. IV, Göttingen 1963, N 131.

Antonelli nach Empfang der Nachricht von der Schlacht bei Königgrätz ausrief: „Casca il mondo!“⁶⁷ Die Sprengung des Deutschen Bundes und das damit verbundene Ausscheiden des ältesten deutschen Kulturlandes und seiner großdeutsch denkenden katholischen Bevölkerung „stellt einen Vorgang von kultur- und kirchenpolitischer Bedeutung ersten Ranges dar. Als ein Sieg der protestantischen Idee ist er gefeiert worden. Aber dieser Protestantismus, der jetzt triumphierend das Haupt erhob, verstand sich nicht als eine Glaubensmacht im Sinne der ursprünglichen Kraft der Reformation, sondern als eine Symbiose von moderner Kulturentwicklung, religiösem Individualismus und nationaler Freiheit . . . Erst jetzt wurde der Neuprotestantismus mit dem modernen Machtdenken durchtränkt. Bei Königgrätz hatte auch die preußische christlich-konservative Junkerpartei, aus deren Reihen Bismarck kam, ihren Todesstoß erhalten“.⁶⁸ Das wirkte sich auf jenen Wandel im Lutherverständnis hin zum nationalen Liberalismus aus, den wir oben skizziert haben.

Der Kulturkampf war keine ausschließlich preußisch-deutsche Angelegenheit, sondern stellt die große Auseinandersetzung der modernen europäischen Nationalstaaten mit den restaurativen Tendenzen des Katholizismus dar.⁶⁹ Grund dafür war: „Mit einem neuen Vereinswesen und Katholikentagen, mit politischen Parteien und katholischer Presse bildeten sich in den innerlich liberalisierten europäischen Nationen die ultramontanen Formationen“.⁷⁰ Die in Deutschland sich gleich nach der Schlacht von Sedan formierende Zentrumspartei wurde zum Mittelpunkt heftigster Auseinandersetzungen, die unter dem Namen „Kulturkampf“ in die deutsche Geschichte eingegangen sind.⁷¹ Der Ursprung des Kulturkampfes ist nicht primär in der dogmatischen Entscheidung des Vatikanischen Konzils zu suchen, sondern in dem sich formierenden politischen Katholizismus begründet.⁷² Schon vor Zusammentritt des Konzils ging, bezeichnenderweise vom katholischen Bayern, eine Initiative gegen die erwartete Dogmatisierung der Infallibilität des Papstes aus. Der Vorsitzende im bayerischen Ministerrat, Fürst Chlodwig zu Hohenlohe Schillingsfürst, ließ am 9. 4. 1869 ein von Ignaz Döllinger verfaßtes Rundschreiben an die bayerischen Gesandtschaften ausgehen, mit dem er zu gemeinsamen Maßnahmen der europäischen Regierungen gegenüber der Kurie aufforderte, da das erwartete Dogma „hochpo-

⁶⁷ zit. nach Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, Bd. 11/2, 3. Aufl., Berlin 1916, S. 646.

⁶⁸ K. Kupisch, *Die deutschen Landeskirchen* . . ., a.a.O., R 72 f.

⁶⁹ Kupisch, a.a.O., R 76; Gottfried Maron, *Die Römisch-katholische Kirche von 1870–1970*, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Bd. IV, Göttingen 1972, N 202; Heyer, a.a.O., N 122 ff.

⁷⁰ Heyer, a.a.O., N 123.

⁷¹ Maron, a.a.O., N 257 ff.

⁷² Kupisch, *Zwischen Idealismus* . . ., a.a.O., S. 89.

litischer Natur“ und staatsgefährlich sei.⁷³ Der liberale bayerische Minister für Kirchen- und Schulangelegenheiten, Joh. Frhr. v. Lutz „ein ins Beamtenmäßige übersetzter, verkleinerter, bürgerlicher Montgelas“ (Max Spindler) vertrat dessen Prinzip der Staatssouveränität, „verstanden einmal als uneingeschränkte Hoheit nach außen, die keinen Herrn über sich duldet, sodann als Souveränität nach innen, als Eigenmacht des Staates an sich, als ‚ordre naturel de l'état‘. Anstelle des fürstlichen Absolutismus tritt der Absolutismus des Staates im Geist der Aufklärung“, wie die Staatsauffassung des Grafen Montgelas charakterisiert worden ist.⁷⁴ Da Lutz in der bayerischen zweiten Kammer für seine Kulturkampfgesetze keine Mehrheit erwarten konnte, begann er die Durchsetzung seiner kulturpolitischen Ziele auf dem Wege der Administration und der Reichsgesetzgebung.⁷⁵ Bismarck bekundete seine „volle Übereinstimmung . . . mit der von der bayerischen Regierung eingenommenen Stellung“.⁷⁶ Es folgten die bekannten Maßnahmen: Kanzelparagraph (Lex Lutziana) 1871, Schulaufsichtsgesetz, Verbot des Jesuitenordens 1872 und die Maigesetze 1873, die erhebliche Eingriffe in die kirchliche Jurisdiktion brachten und zu Verhaftungen, Gefängnis- und Geldstrafen für Bischöfe und zahlreiche Angehörige des einfachen Klerus führten.⁷⁷ Jahrelang trennte ein tiefer Graben Regierung und katholische Kirche, wobei auch die evangelischen Kirchen von Rückwirkungen nicht verschont blieben, da die Kampfgesetze auch für sie galten. Der erleichterte Kirchenaustritt und die Zivilstandsgesetze offenbarten schlagartig die bisher noch verdeckte Unkirchlichkeit der Massen, vor allem in Berlin.⁷⁸ Nicht zu unterschätzen ist dabei – neben der antikirchlichen Propaganda der freisinnigen Presse – die Wirkung der Bildergeschichten des volkstümlichsten deutschen Humoristen, Wilhelm Busch. Drei seiner Bilderfolgen aus der Zeit des Kulturkampfes verdienen mit ihrer antiklerikalen Tendenz genannt zu werden: „Der hlg. Antonius von Padua“ 1870, „Die fromme Helene“ 1872 und „Pater Filucius“ 1872, die in hohen Auflagen erschienen und überall in den Häusern des nationalliberalen Bürgertums vorhanden waren.⁷⁹

In Bayern führte Lutz seine Kirchenpolitik im Geiste des Grafen Mont-

⁷³ Text bei: Fürst Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst, Denkwürdigkeiten, Bd. 1, 4. Aufl. Stuttgart-Leipzig 1907, S. 351 ff.; vgl. auch Max Spindler, Bayer. Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert, München 1978 (Handbuch der Bayer. Geschichte Bd. IV), S. 321 ff.

⁷⁴ L. Doeberl, Maximilian v. Montgelas und das Prinzip der Staatssouveränität, München 1925, zitiert nach: Georg Schwaiger, Die kirchlich-religiöse Entwicklung in Bayern zwischen Aufklärung und katholischer Erneuerung. In: Kat. Wittelsbach und Bayern, Bd. III, 1, München 1980, S. 125 f.

⁷⁵ Spindler, a.a.O., S. 324.

⁷⁶ Spindler, a.a.O., S. 325.

⁷⁷ Maron, a.a.O., N 259.

⁷⁸ Kupisch, Zwischen Idealismus . . ., a.a.O., S. 92.

⁷⁹ Zu dem kulturkämpferischen Charakter der genannten Bildfolgen vgl. Wilh. Busch, Werke (Histor.-krit. Gesamtausg. v. Friedrich Bohne), Bd. II, Hamburg 1959, S. 528 ff., dort Interpretationen zu den einzelnen Bildergeschichten.

gelas und setzte damit eine Linie bayerischen Staatskirchentums fort, „die von Herrschern und Bürokratie über Jahrhunderte hinweg mit bemerkenswerter Beharrlichkeit festgehalten worden war“.⁸⁰ Bismarck und seinem Kultusminister Falk ging es im Reich neben innen- und außenpolitischen Motiven vor allem um das Prinzip der Staatsräson, „um die Sicherung und Festigung des neuen Reiches“, das er von der Zentrumsparthei, als dem Sammelbecken aller partikularistischen Gegner (Welfen, Polen, elsässische Protestler) bedroht sah.⁸¹ Dazu kam bei ihm, der aufgrund seiner religiösen Entwicklung den Weg zu einer stark individualistischen Form christlichen Glaubens gefunden, aber kein Verhältnis zum Wesen der Kirche hatte, ein tief eingewurzeltes Mißtrauen gegenüber jedem Versuch, den Staat der Kirche und ihren Amtsträgern unterzuordnen; wobei der Kanzler zweifellos die politischen Auswirkungen des Syllabus und des Vaticanums überschätzt hatte.⁸² Immer wieder muß bei einer Würdigung des Kulturkampfes auf den Sog des Zeitgeistes mit seiner Verbindung von liberaler, antiklerikaler Gesinnung und dem übersteigerten Nationalgefühl hingewiesen werden. National-Liberale suchten nach 1871 einen welthistorischen Zusammenhang zwischen der Niederwerfung des Papsttums und der Wiedererstarkung des Kaisertums. So konnte der Kulturhistoriker Ferdinand Gregorovius davon sprechen, das deutsche Volk habe den Wahn der „französisch-militärischen Infallibilität für ewig zerstört, und ihm wird auch die Infallibilität des römischen Papsttums in das Nichts nachfolgen müssen. Nationale Protestanten, die ein ‚heiliges evangelisches Reich deutscher Nation im Sinn hatten, forderten – auf dem Deutschen Protestantentag 1871 – nach dem Sieg über den äußeren, französischen, den Triumph über den inneren, römisch-katholischen Reichsfeind und – als letzte Errungenschaft – ‚die deutsche Volkskirche“.⁸³

Es ist bemerkenswert, welche Rolle in der heißen Phase des Kulturkampfes die Erinnerung an die seit dem Mittelalter latenten Spannungen im Verhältnis Staat – Kirche spielt. Es ist, als würde die Zeit des Investiturstreites, der Päpste Gregor VII., Innocenz III. und Bonifaz VIII. ebenso wieder lebendig wie das Ringen um mittelalterliche Staatstheorien. Manche Reden und Kampfschriften jener Jahre lesen sich wie eine Neuauflage der „Gravamina“ der deutschen Nation aus dem 15. und 16. Jahrhundert, in denen sich der Grundgedanke herauschälte, daß der Papst der Todfeind der deutschen Nation sei, da er ihren Reichtum, ihre Freiheit und ihre Ehre vermindere.⁸⁴ Daß Bismarck im Kulturkampf ein Wiederaufleben des alten Gegensatzes zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt – wie er Thema der mittelalterlichen Geschichte war – gesehen hat, zeigen seine Ausführungen im Preußi-

⁸⁰ Spindler, a.a.O., S. 327.

⁸¹ Maron, a.a.O., N 257 f.

⁸² Maron, a.a.O., N 258.

⁸³ zitiert nach Franz Herre, Kaiser Wilhelm I, Köln 1980, S. 442.

⁸⁴ R. Stadelmann, Das Zeitalter der Reformation, in: O. Brandt / A. O. Meyer, Hdb. d. Dt. Gesch. II, hrsg. v. L. Just, 1956, S. 31 ff. (vgl. auch RGG 3. Aufl. Bd. II, Sp. 1832).

schen Herrenhaus vom 10. 3. 1873: „Die Frage, in der wir uns befinden, wird meines Erachtens gefälscht, . . . wenn man sie als eine konfessionelle, kirchliche betrachtet. Es ist wesentlich eine politische; es handelt sich nicht um den Kampf . . . einer evangelischen Dynastie gegen die katholische Kirche, es handelt sich nicht um den Kampf zwischen Glauben und Unglauben, es handelt sich um den uralten Machtstreit, der so alt ist wie das Menschengeschlecht, um den Machtstreit zwischen Königtum und Priestertum . . . den Machtstreit, der die deutsche Geschichte des Mittelalters bis zur Zersetzung des Deutschen Reiches erfüllt hat unter dem Namen der Kämpfe der Päpste mit den Kaisern, der im Mittelalter seinen Abschluß damit fand, daß der letzte Vertreter des erlauchten schwäbischen Kaiserstammes unter dem Beile eines französischen Eroberers auf dem Schafott starb, und daß dieser französische Eroberer im Bündnis mit dem damaligen Papste stand“. Dann folgt eine bemerkenswerte Parallelisierung zur politischen Lage 1870/71: „Wir sind der analogen Lösung der Situation nahe gewesen, übersetzt immer in die Sitten unserer Zeit“. Noch einmal greift Bismarck diese Gedanken auf: „Also dieser Machtstreit unterliegt denselben Bedingungen, wie jeder andere politische Kampf, und es ist eine Verschiebung der Frage . . . wenn man sie darstellt, als ob es sich um Bedrückung der Kirche handelt. Es handelt sich um Verteidigung des Staates, es handelt sich um die Abgrenzung, wie weit die Priesterherrschaft und wie weit die Königsherrschaft gehen soll, und diese Abgrenzung muß so gefunden werden, daß der Staat seinerseits dabei bestehen kann. Denn in dem Reiche dieser Welt hat er das Regiment und den Vortritt.“⁸⁵ Wie Bismarck den geschichtstheologischen und politischen Hintergrund des Kulturkampfes empfand, zeigt die berühmt gewordene Sentenz aus seiner Reichstagsrede vom 14. 5. 1872: „Seien Sie außer Sorge: Nach Canossa gehen wir nicht! – weder körperlich noch geistig!“⁸⁶

Daß der Kanzler den Kampf gegen Rom nicht mit der konservativen Partei, sondern mit den antikonservativen, von nationalem Staatsenthusiasmus erfüllten Kräften des liberalen Bürgertums führen mußte, verlieh der Auseinandersetzung einen sich steigernden kirchenfeindlichen Akzent, da mit dem politischen Freisinn mehr und mehr der religiöse einherging und in der Presse nicht nur gegen die römische Kirche, sondern gegen alle kirchliche Lehren und Einrichtungen zu Felde gezogen wurde. So war aus einer politischen Fehde ein „Kulturkampf“ geworden.⁸⁷

Nach jahrelangen, oft unerquicklichen Auseinandersetzungen begann sich mit dem Wechsel im Pontifikat 1878 eine Entspannung abzuzeichnen. Erst in der Mitte der achtziger Jahre kam es zum Friedensschluß. Das Ergebnis war letztlich eine Stärkung der katholischen und eine Schwächung der evangeli-

⁸⁵ Fürst Bismarcks Reden, hrsg. v. Phil. Stein, 5. Bd. Leipzig o.J., S. 254 f.

⁸⁶ a.a.O., S. 220.

⁸⁷ Otto Schiffers, Bismarck als Christ, 2. Aufl. Elberfeld 1912, S. 147; Kupisch, Die deutschen Landeskirchen . . . , a.a.O., R 77.

schen Kirche. Der spätere preußische Hofprediger Rudolf Kögel (1829–96) hatte schon 1879 im Hinblick auf die Entkirchlichung Berlins als Folge des Kulturkampfes auf einer Generalsynode klagend ausgerufen: „Rom hat man befenden wollen und Wittenberg geschlagen“.⁸⁸ Auch die Warnung des Hallenser Professors Martin Kähler vor dem „echt heidnischen, nationaltrunkenen Haß gegen das Universale im Christentum“, die er bereits beim Ausbruch des Kulturkampfes aussprach, erwies sich als richtig, aber leider vergeblich.⁸⁹ Weil die Berufung auf Luther und die Reformation im Kulturkampf vorwiegend in engstem Zusammenhang mit der national-liberalen Weltanschauung des Zeitalters geschah, wurde das Bild des Reformators zu dem des nationalen Helden verzeichnet – ähnlich wie es 1817 unter dem Einfluß des damaligen Zeitgeistes geschehen war. Wie sich das auf das Lutherbild des Jubiläumjahres 1883 ausgewirkt hat, soll uns im folgenden beschäftigen.

Zum Verständnis des kirchenpolitischen Klimas in Deutschland vor dem Luthergedächtnisjahr müssen noch einige Markierungspunkte auf dem Weg dorthin genannt werden. Zunächst ist auf den Briefwechsel zwischen Pius IX. und Kaiser Wilhelm I. 1873 zu verweisen. In seinem Schreiben hatte sich der Papst gegen die Kulturkampfgesetze gewandt und darauf verwiesen, daß jeder, der die Taufe empfangen habe, in „irgendeiner Art und in irgendeiner Weise“ dem Papst angehöre. Darauf antwortete der Kaiser mit einem von Bismarck entworfenen Brief, in dem er unter Hinweis auf seine Aufgabe, als christlicher Monarch die staatsfeindlichen Umtriebe des Zentrums bekämpfen zu müssen, sich gegen die oben zitierte Äußerung des Papstes mit den Worten wendet: „Der evangelische Glaube, zu dem Ich Mich, wie Eurer Heiligkeit bekannt sein muß, gleich Meinen Vorfahren und mit der Mehrheit Meiner Unterthanen bekenne, gestattet uns nicht, in dem Verhältnis zu Gott einen anderen Vermittler als unseren Herrn Jesum Christum anzunehmen“.⁹⁰ In diesem Briefwechsel ist der Gegensatz von katholischem und evangelischem Glaubens- und Kirchenverständnis sowie der Auffassung vom Wesen und den Aufgaben des Staates klar ausgesprochen und zugleich die Verhärtung der Fronten erkennbar. Letzteres trifft für die Enzyklika „*Diuturnum illud*“ Leos XIII. vom 29. 6. 1881 zu, in der die „sogenannte Reformation“ („ . . . quam reformatinam vocant . . .“) für die französische Revolution, für Kommunismus, Sozialismus und Nihilismus verantwortlich gemacht wird.⁹¹ Abgesehen davon, daß diese Ahnenreihe sachlich unzutreffend ist, wurde der Protestantismus durch solche Geschichtslgenden nur

⁸⁸ zitiert nach Kupisch, a.a.O., R 77.

⁸⁹ Martin Kähler, Die starken Wurzeln unserer Kraft. Betrachtungen über die Begründung des Deutschen Kaiserreiches und seine erste Krise, 1872, zitiert nach Kupisch, a.a.O., R 78.

⁹⁰ Dokumente der Deutschen Politik und Geschichte von 1848 bis zur Gegenwart (Hrsg.: Joh. Hohlfeld) Bd. 1, Berlin 1951, S. 340 ff.; vgl. Mirbt, Quellen . . . versch. Aufl.

⁹¹ Denzinger, 1718.

veranlaßt, sich fester an das Bündnis von Thron und Altar zu klammern. Wenn es in derselben Enzyklika heißt, daß das römische Reich eine Schöpfung der Päpste sei, so ist darin der Vorbehalt gegenüber dem neuen deutschen Kaiserreich und seinem evangelischen Herrscher – wenn auch verschlüsselt – ausgesprochen unter Hinweis auf das Verhältnis zwischen Papsttum und Kaisertum im Mittelalter.

Dann kam das Lutherjahr 1883. Es begann mit „maßlosen und dreisten Angriffen . . . mit denen die ultramontane Presse das Andenken Luthers und der Reformation zu verunglimpfen bemüht war“, wie der Hofprediger Bernhard Rogge in seinen Lebenserinnerungen formuliert und dabei auf die in der „Germania“, dem Organ der Zentrumsparthei erschienenen „Gottliebbriefe“ hinweist.⁹² Anlaß für die scharfe Polemik des Zentrumsblattes war der sog. „Fall Hanne“. Pastor Lic. Dr. Hanne in Hamburg-Eppendorf gehörte als zweiter Redner zu jenen sieben Vortragenden, die eine Veranstaltungsreihe des radikal-liberalen Protestantenvereins unter dem Thema „Luther und der Papst“ in Hamburg bestritten. Dabei hatte Hanne – wie das angesehene „Hamburger Fremdenblatt“ berichtete – wortwörtlich gesagt: „das Dogma von der Dreieinigkeit sei heidnisch, ebenso das von der Menschwerdung Christi“; worauf ihm vom Kirchenamt eine „ernste Rüge“ erteilt worden war.⁹³ Die Vortragenden zogen nicht nur allgemein christliche Glaubenswahrheiten in Zweifel, sondern griffen auch in heftigster unsachlicher Weise die katholische Kirche und ihre Glaubensüberlieferung an, wobei sie z.B. längst widerlegte Angaben über Tetzels Ablassinstruktionen vortrugen. Die Heftigkeit der Polemik Hannes wurde vom „Hamburger Fremdenblatt“ – einer übrigens gemäßigt liberalen Zeitung – wie folgt beschrieben: „Wir haben von vorne herein erwartet, daß diese Vorträge eine Schärfe und Bitterkeit annehmen würden, die weit über das gewöhnliche Maß hinausginge; aber daß ein Redner von Anfang bis zu Ende in gleichem erbitterten Tone sprechen würde, haben wir nicht gedacht“.⁹⁴ Die nationalen Töne fehlten nicht, so wenn Pastor Lüdemann äußerte: „Luther und das Papsttum, das seien die Träger der unversöhnlichen Gegensätze, welche heute, wie damals in dem deutschen und welschen Nationalcharakter sich schroff gegenüberständen“. Nachdem Lüdemann Luthers Wunsch, Gott möge den päpstlichen Stuhl in den Abgrund der Hölle versenken (womit der Reformator als Mensch des Spätmittelalters ja nicht allein stand), zitiert hat, heißt es weiter: „Wie hätte Luther gejauchzt, hätte er erlebt, was wir erlebt haben! Wie hätte er gejubelt, hätte er eines evangelisch-protestantischen Fürsten deutsche Kaiserkrone gesehen und in dessen Händen das mächtige deutsche Kaiserschwert! Wie würde er in diesen Tagen aufgerufen haben die ganze Nation zu diesem Geistes- und Gewissenskampf wider römischen Übermut“. Dann folgt ein Angriff gegen die „positiven“ evangelischen Kräfte: „Wie würde er

⁹² Bernhard Rogge, Aus sieben Jahrzehnten, Berlin 1897/99, Bd. II, S. 365.

⁹³ AELKZ 1883, Sp. 583 f.

⁹⁴ Germania, Nr. 551 v. 1. 12. 1882 (Beilage).

aber auch die Liebäugelei derer, welche heute die Leiter und Vertreter der evangelischen Kirche sein wollen, mit dem Ultramontanismus, mit dem Schwerte seines Geistes gezüchtigt haben, daß sie nicht sollten dem Volke das beste und teuerste Gut, die Glaubens- und Gewissensfreiheit nehmen, und sie nicht wieder in das Joch der Buchstabenknechtschaft menschlicher Satzungen und Priestergewalt zwingen. Wie würde er sich geärgert haben über die ‚Lutheraner‘, die sich berufen glauben, *seinen* Eifer wider die *Liberalen* in der Kirche zu vertreten“.⁹⁵ Diese Ausführungen zeigen wieder die Verbindung vom Lutherverständnis der Aufklärung und dem Nationalismus des 19. Jahrhunderts. Das Zentrumsorgan kommentierte in zahlreichen Artikeln unter der Überschrift „Briefe aus Hamburg“ in den Jahrgängen 1882 und 1883 die sieben Vorträge.⁹⁶ Der unter dem Pseudonym „Gottlieb“ schreibende Verfasser sah in den inkriminierten Vorträgen eine „von den liberalen Pastoren inszenierte Katholikenhetze“, die den „Charakter der Vorbereitung auf die große, im nächsten Jahr kommende Lutherfeier haben soll“. Martin Luther solle bei dieser Diskussion „als Sturmbock“ dienen, mit welchem der Protestantenverein gegen die katholische Kirche vorgehen wolle.⁹⁷ Umgekehrt dienten die „Gottliebbriefe“ mit ihren Angriffen gegen die Vertreter des Protestantenvereins als „Sturmbock“ gegen Luther und die Feiern zur Wiederkehr seines 400. Geburtstages, wobei ihre Polemik gegen den Reformator ganz im Banne der Lutherkommentare des Cochläus stand.

Lutherfeiern in Deutschland

Für die kommenden Lutherfeiern wurde der Erlaß Kaiser Wilhelm I., den er als König von Preußen und damit als *summus episcopus* für die Kirche der preußischen Union am 21. 5. 1883 herausgab, für Inhalt und Gestaltung der Festveranstaltungen von entscheidender Bedeutung (Abb. 8). Auch die Feierlichkeiten in den übrigen deutschen Bundesstaaten sind davon wesentlich beeinflußt worden (Abb. 9). Die wichtigsten Passagen daraus sollen hier wiedergegeben und kommentiert werden. Der König „mahnt die gesamte evangelische Christenheit, mit Dank gegen Gott der Segnungen zu gedenken, welche er in der Reformation unserem Volke geschenkt hat“. Dann folgen die königlichen Verordnungen für den Verlauf der Veranstaltungen für Kirchen und Schulen. Sie betreffen das Einläuten des Festes am 9. November, Choralblasen von den Türmen oder vor den Kirchtüren, Schulfeiern am 10. 11. vormittags, liturgische Gottesdienste am Nachmittag. Die Hauptgottesdienste sollen am Sonntag, den 11. 11. stattfinden, wobei

⁹⁵ Germania, Nr. 514 v. 9. 11. 1882.

⁹⁶ Die Briefe erschienen in überarbeiteter Fassung in Heften und ergaben einen Band von 900 Seiten, Berlin 1883/84, 5. Aufl. 1905. Verfasser war Tilmann Pesch SJ (1836–99); vgl. RGG² IV, Sp. 1096.

⁹⁷ Germania Nr. 530 v. 18. 11. 1882.

die Auswahl der Liturgie, Predigttexte und Dankgebete „den zuständigen Kirchenbehörden“ überlassen bleibt. Als Hauptlied ist – so heißt es in dem Erlaß weiter – der Gesang „Ein feste Burg“ zu wählen und im Dankgebet „ist vornehmlich der Gesichtspunkt zum Ausdruck zu bringen, daß es sich nicht um den Lobpreis eines Menschen, sondern um den Lobpreis Gottes für die in der Reformation dem deutschen Volke zuteil gewordene göttliche Gnade handelt“. Der Verwendungszweck der Kollekten wird den Kirchenbehörden überlassen, weitere Ausführungsbestimmungen dem Minister der geistlichen Angelegenheiten und dem Evangelischen Oberkirchenrat. Der Erlaß schließt mit einem Gebetswunsch: „Ich flehe zu dem allmächtigen Gott, daß er die Gebete, in denen Ich Mich an den Tagen des Festes mit allen Gliedern Meiner evangelischen Kirche vereinigen werde, Erhörung finden lasse vor seinem Thron, damit die Feier Unserer theuren evangelischen Kirche zu dauerndem Segen gedeihe“.⁹⁸ Eine Würdigung des Erlasses muß davon ausgehen, daß Wilhelm I. Zeit seines Lebens „gottesfürchtig und kirchengläubig“ gewesen ist. Er erwartete als summus episcopus, daß seine Kirche „auf dem Grunde des rechten evangelischen Glaubens“ stehenbleiben werde, „des Glaubens an Gott und die Gottheit Christi“. Denn, „wenn wir nicht daran festhalten, dann sind wir keine Christen mehr“.⁹⁹ Von solchem Glauben zeugt auch der obige Erlaß, an dem bemerkenswert ist, daß das Grundanliegen der Reformation beim Lutherjubiläum zur Sprache kommen soll, nicht die Person des Reformators; und daß der erwartete deutsch-nationale Ton – wie ihn so manche spätere Festreden enthalten sollten – fehlt.

In der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung (AELKZ) erschienen im Mai 1883 zwei Beiträge, die sich grundsätzlich mit den bevorstehenden Feiern zum Lutherjubiläum befassen und wichtige Einblicke in die theologische, kirchenpolitische und konfessionelle Situation jener Zeit erlauben.¹⁰⁰ Einleitend weist der Verfasser auf die im öffentlichen Gesamtbewußtsein, vor allem auf religiös-kirchlichem Gebiet herrschende Konfusion hin. Er zitiert das Goethewort, „das eben ist der Fluch der bösen Tat, daß sie fortwährend Böses muß gebären“ und spricht von den „Verwüstungen“, die der Kulturkampf anrichtet. Als Beispiel und „ärgerlicher Beleg“ dafür wird die liberale „Schlesische Zeitung“ genannt, die „gegen jede überkirchliche Festgottesdienste und gelehrte Festschriften hinausgehende, irgendwie volksmäßig geprägte Feier des Lutherjubiläums als gegen ein Attentat auf das

⁹⁸ Text aus dem Preußischen Staatsanzeiger nach AELKZ v. 1. 6. 1883, Sp. 526; Bemerkenswert ist, daß das preußische Kultusministerium es nicht für angemessen hielt, „die Feier des 400. Geburtstages Luthers durch öffentliche Aufzüge und Illuminationen zu begehen“, und untersagte die Teilnahme von Vertretern der Staatsbehörden an diesen Veranstaltungen. Vgl. Günter E. Th. Bezenberger u. Karl Dienst, Luther in Hessen, Kassel/Frankfurt a.M., 1983, S. 85.

⁹⁹ Franz Herre, Kaiser Wilhelm I., a.a.O., S. 447. Die genannten Ausführungen machte der Kaiser vor dem Vorstand der brandenburgischen Provinzialsynode, Januar 1875.

¹⁰⁰ AELKZ 1883, Sp. 459 und 481 ff.

Wohl und den Frieden des deutschen Vaterlandes lärmenden Widerspruch erhebt“.¹⁰¹ Dagegen hatte – wie die AELKZ weiter berichtet – im „Schlesischen Morgenblatt“ Prof. Schmidt protestiert. Interessant für den heutigen Chronisten des Lutherjahres 1883 ist die Auffassung des Breslauer Theologen, wie des Reformators in rechter Weise gedacht werden soll. Schmidt konstatiert, „daß in keiner Weise eine offizielle Feier beabsichtigt . . . ; sondern lediglich freie festliche Vereinigungen der örtlichen evangelischen Volkskreise, um unseres Luther auch nach der weltgeschichtlichen und nationalen Größe . . . auch in der entsprechenden außerkirchlichen Form wieder . . . recht bewußt und froh zu werden, ohne alle Veranstaltung zu hämischen antirömischen Seitenausfällen“.¹⁰² Dann wird daran erinnert, daß beim Reformationsfest 1830 die kath.-theologische Fakultät in Tübingen ihre „evangelische Kollegin“ mit einem eigenen Programm begrüßte, „und in corpore zu der Feier im evangelisch-theologischen Seminar erschien“. Weiter heißt es: „Mit dem Zeugnis von dem Segen der Reformation auch gerade in nationaler Hinsicht erfüllen wir nur eine patriotische Pflicht; denn daß die volkszerrüttenden Gegensätze des Aberglaubens und Unglaubens bei uns nicht so schroff sich geltend machen wie in den romanischen Ländern, das danken wir wesentlich der Reformation. Eben um diesen Vorzug zu erhalten, liegt uns Konservativen alles daran, mit unseren katholischen Mitchristen und Mitbürgern, die wir als solche achten, Frieden zu haben. Auch mit der Lutherfeier rufen wir nicht zum Angriff“.¹⁰³ Bemerkenswert ist an diesen Ausführungen, der verhaltene, versöhnliche Ton dem Katholizismus gegenüber. Die AELKZ fragt dann, wovor sich die Schlesische Zeitung eigentlich fürchte. Ob vor ein „paar protestantenvereinlichen Deklamatoren“, die die Lutherfeier wesentlich zu Phrasenfeldzügen gegen Rom benützten, „die armen Leute leben ja davon!“ Es folgt ein Hinweis darauf, „daß evangelische Kirche und evangelisches Volk keine andern sind als diejenigen, welche . . . für das Recht der römisch-katholischen Kirche, nach ihren Ordnungen ungestört ihres Glaubens zu leben, ihre Stimme erhoben und sich dadurch eben von jener Seite den Vorwurf „romanisierender, ja jesuitischer Neigungen zugezogen haben“. Dann folgt ein heftiger Angriff gegen den liberalen Protestantismus: „Unseres Erachtens können einsichtsvolle Katholiken nur dringend wünschen, daß die echte Gesinnung des evangelischen Volkes bei der Lutherfeier recht voll zum Ausdruck komme, damit ihr heilsamer christlicher Wahrheitsklang die gehässigen Lügenstimmen des Afterprotestantismus übertöne“. Hier wird deutlich, wie das konservative Luthertum vor allem gegen den liberalistischen Zeitgeist kämpft und eine Brücke zum gemäßigten Katholizismus zu schlagen sich bemüht. Dann werden die Angriffe gegen den „kulturstolzen Liberalismus fortgeführt und die Frage gestellt, ob „man sich vielleicht vor Luther selbst und seinem Geist

¹⁰¹ a.a.O., Sp. 459.

¹⁰² ebenda.

¹⁰³ a.a.O., Sp. 460.

fürchte?“ Es könnte sein, „daß dieser Gottesprophet mit seinem vernichtenden Gericht wider allen menschlichen Herzens- und Verstandeshochmut und seinem überwältigenden Zeugnis von Sünde und Gnade, Buße und Glauben durch seine Gedächtnisfeier . . . wieder lebendig werden und den kleinen Geistern der glaubenslosen Aufklärung diese ihre Lieblingsdomäne unsicher machen könnte“. Weiter wird gefragt, ob man sich vor der ultramontanen Partei, vor der römischen Kirche fürchte: „Sehr möglich; denn hinter all dem liberalen Lärmtrommeln gegen die römisch-katholische Kirche steckt als letzte, wenn auch unbewußte causa movens doch die Furcht vor ihrer geheimnisvollen Gewalt, wider die der glaubenslose Liberalismus schlechterdings keine wirksamen Waffen hat“.¹⁰⁴ Wieder wird auf den Kulturkampf Bezug genommen und der Vorwurf erhoben, „daß unser evangelisches Volk und unsere evangelische Kirche gut genug dazu sein müssen, ebenso bei allen Angriffen wider die römisch-katholische Kirche die Kosten zu tragen wie bei allen opportun erscheinenden Cajolierungen derselben die Zeche zu bezahlen. Diese neueste Impertinenz kann uns nur aufs neue dazu spornen, jener uns leider von lange her aufgezwungenen unwürdigen Rolle uns mit allen Kräften zu erwehren . . .“ Die Lutherfeier soll „nicht um kleintlichen konfessionellen Renommierens und Bramarbasierens willen“ gehalten werden, sondern in der Hoffnung, „der römisch-katholischen nicht minder wie der evangelischen zu dienen“. Dann wird auf das Recht des Kampfes für die Selbständigkeit der Kirche verwiesen: „Luther zuerst und mit einer schöpferischen Genialität ohnegleichen vertritt ja das Prinzip, das in den kirchenpolitischen Kämpfen der Gegenwart die römisch-katholische Kirche für sich beansprucht, und worin die evangelische Kirche ihr sekundiert, nämlich das selbständige göttliche Recht der Kirche und ihrer Lebensordnungen gegenüber dem göttlichen Recht der staatlichen Gewalten und ihrer Gesetze. So kann eine rechte Lutherfeier nur dazu helfen, daß die von den ultramontanen Extravaganzen geschiedene römisch-katholische Kirche ebenso wie die von ihrer rationalistischen Fälschung befreite evangelische Kirche mit ihrer wahren Bedeutung . . . wirksam rehabilitiert und dadurch mittelbar auch in ihrer staatsgesetzlichen Stellung und Behandlung nachdrücklich gefördert, mit beiden aber der kirchenpolitische Friedensschluß erleichtert werde . . .“. Ein beherzigenswerter Satz von bleibender Gültigkeit beschließt den Artikel: „Mag unsere deutsche Schwesterkirche sich nur eine Reihe katholischer Luther anschaffen: je mehr ihrer werden, desto lieber wollen wir sie ihr feiern helfen. Einstweilen haben wir wenigstens einen evangelischen Luther; den wollen und müssen wir wenigstens für uns, mit unserem evangelischen Volk feiern, sonst wären wir nicht wert, daß wir ihn haben“.¹⁰⁵

Vom Jahre 1983 aus gesehen eine beachtliche und tapfere Haltung, wenn wir an die Zerreißprobe denken, in die bekennendes Luthertum sich zwischen Ultramontanismus und radikalem Liberalismus gestellt sah. Von der

¹⁰⁴ ebenda.

¹⁰⁵ a.a.O., Sp. 461.

römisch-katholischen Kirche als „unserer deutschen Schwesterkirche“ zu sprechen, war damals nicht gerade opportun!

Im zweiten Teil ihres Artikels stellt die AELKZ dar, in welcher Weise das Luthertum die Feier begehen sollte; wobei nach zwei Seiten eine Abgrenzung vorgenommen wird, und zwar „im Gegensatz zu den Römischen und zu den Neuprotestanten, zur römischen Mißhandlung und zur neuprotestantischen Mißdeutung Luthers und seines Werkes“. Im weiteren Verlauf des Artikels wird an die Verunglimpfung Luthers von römischer Seite seit dem 16. Jahrhundert erinnert, die noch 1874 in einem Buch nachklingt, wenn darin von der „Reformation“ als einem „Werke der Hölle“ gesprochen wird.¹⁰⁶ Demgegenüber verweist der Autor darauf, daß sich alles auf die Frage nach dem göttlichen Recht der Reformation konzentriert, und ob Luthers Wort Wahrheit und schriftgemäß sei. Ausdrücklich wird dabei auf Luthers Legitimation verwiesen, er sei „verordneter Diener christlicher Kirche, ordentlicher Professor der Theologie und Doktor der Hl. Schrift“ gewesen und berufen, „die christliche Lehre gegen Irrtum zu vertreten“.¹⁰⁷ Luther habe keine Spaltung im Sinne gehabt: „Die Kirche der deutschen Reformation ist, nur eben in dieser Form, die Fortsetzung wie der alten Kirche, so der deutschen Kirche des Mittelalters . . . So ist die evangelische Kirche in Wahrheit die katholische – wie denn unsere Alten dies Prädikat nicht der römischen überlassen haben – und eben gemessen am Maßstab des Evangeliums und danach reformiert. Dies ist es, was wir den Römischen entgegenhalten, und der Sinn, in welchem wir das Jubiläum dieses Jahres begehen, jenen gegenüber“.¹⁰⁸ Dann antwortet die AELKZ „denen zur Linken“, die sich mit Geflissenheit hervordrängen und an Luthers Gestalt herandrängen, als seien sie es, welche ihn am besten verstanden hätten und vor den anderen ihn zu verherrlichen berufen seien, indem sie ihn als den Helden der Freiheit, als den Bannerträger des Fortschritts, als den Geistesheros der Aufklärung, als den Kämpfer wider hierarchische Bevormundung preisen, und wie die Ehrentitel alle heißen mögen, mit denen sie ihn zu ehren . . . meinen und ihm damit nur Unehre . . . zufügen und seiner Sache und Kirche schaden“. Und wenn sie sich – so fährt der Artikel fort – darauf berufen, daß Luther, wenn er heute lebte, auch so wie sie – die Liberalen – reden und den „Dogmenkram und Dogmenzwang“ über Bord werfen würde, „so hat Luther längst . . . geantwortet und erklärt, daß er sich . . . gegen alle solche Reden . . . verwahre“. Käme der Reformator wieder, so würde er „wie ein anderer Simson unter den Philistern weidlich aufräumen“. Wohl habe – so heißt es weiter – „mit Luther eine neue Zeit begonnen, ein Geist der Freiheit, der Forschung und der Kritik an unwahren Überlieferungen. Aber die Hauptsache – so fährt die Kirchenzeitung fort – sei das nicht. Das sei vielmehr die Weisheit des Evangeliums, wie sie Luther erkannt und wieder ans Licht gebracht hat, wie

¹⁰⁶ A. Arndt, Was ist Wahrheit?, Freiburg i. Br. 1874.

¹⁰⁷ AELKZ 1883, Sp. 482.

¹⁰⁸ a.a.O., Sp. 483.

keiner seit Pauli Tagen: Christus allein unser Heil und Trost im Leben und im Sterben, aus Gnaden allein, aus freier Gnade uns geschenkt und uns innerlich zu eigen gemacht im Glauben, den Gottes Geist in unseren Herzen wirkt, daß wir damit Christum ergreifen und seine Gerechtigkeit, mit der wir vor Gott bestehen wollen und in den Himmel einzugehen gedenken“. Der Artikel schließt mit Gedanken über die Kirche: „So lieb uns das Evangelium ist, das Luther predigte, so lieb soll uns die Kirche sein, die seinen Namen trägt, damit zu sagen, daß sie sich zu seiner Lehre bekenne . . . In diesem Sinne wollen wir ‚Lutheraner‘ sein und heißen . . . Das ist der Sinn, in welchem wir das Jubiläum dieses Jahres begehen“. ¹⁰⁹ Es lohnt sich, diese programmatischen Ausführungen des maßgebenden lutherischen Presseorgans zu zitieren, um zu erkennen, in welchem Geist bekenntnisgebundene evangelische Theologen das Jubeljahr zu feiern gedachten. Wir haben zu prüfen, ob und inwieweit die Lutherfeiern des Jahres 1883 in diesem Sinne abgehalten worden sind.

Da es ein unmögliches Unterfangen ist, den gesamten, kaum übersehbaren Komplex der unzähligen Lutherfeiern in Deutschland – und darüber hinaus – zu untersuchen, können hier nur Beispiele sowohl aus den politischen, geistigen und kirchlichen Zentren des Deutschen Reiches als auch einigen kleineren Territorien und Universitätsstädten, gewürdigt werden. Es geht darum, an diesen Exempeln ein möglichst breites Spektrum zur Darstellung zu bringen und die verschiedenen theologischen Auffassungen von der Person und dem Werke Luthers deutlich zu machen.

Die Lutherfeier in Wittenberg

Die zentrale Feier fand – um die überall im Lande vorgesehenen lokalen Festveranstaltungen nicht zu stören – in der Zeit vom 12.–14. September 1883 in Wittenberg statt. Schauplätze waren die damals noch nicht neu gestaltete Schloßkirche, die Stadtkirche, das Lutherhaus und der Marktplatz. ¹¹⁰ Der vorbereitende Ausschuß hatte einen Aufruf erlassen, die Wittenberger Festlichkeiten „zu einer ökumenisch-evangelischen Feier zu gestalten“. Unterzeichner waren Vertreter der „mannigfachsten kirchlichen Richtungen“, wie die AELKZ berichtet. ¹¹¹ Aber die theologischen und kirchenpolitischen Richtungskämpfe führten dazu, daß die Unterschriften namhafter Lutheraner mangels „eines jeden Hinweises auf Luther als Kirchenmann und auf die lutherische Kirche“ fehlten; andererseits beklagte

¹⁰⁹ ebenda.

¹¹⁰ Die Schloßkirche in ihrer heutigen Form ist ein Ergebnis der in den Jahren 1885–1892 erfolgten Umgestaltung. Vgl.: Die Denkmale der Lutherstadt Wittenberg (hrsg. v. F. Bellmann, M. L. Harksen, R. Werner), Weimar 1979; H. Junghans, Wittenberg als Lutherstadt, Göttingen 1979.

¹¹¹ AELKZ 1883, Sp. 916 ff.

sich der Präsident des liberalen Protestantenvereins, keine Einladung erhalten zu haben.¹¹²

Trotz dieser Einschränkungen trug die Veranstaltung – mehr als alle anderen – ein offizielles Gepräge, was auch auf die angekündigte Teilnahme des deutschen Kronprinzen und des Prinzen Albrecht von Hohenzollern, dem Herrenmeister des Johanniterordens, zurückzuführen ist.

Am Abend des 12. 9. fand in der Schloßkirche eine liturgische Feier statt. Im Mittelpunkt der Ansprache des 89jährigen OKons. R. Dr. Schmieder stand der Gedanke: „Christus muß alles in allem sein“. Der Glaube der Väter müsse unter uns wieder lebendig werden. „Wer das nicht von diesem Feste mitnimmt, daß er sich Gott und seinem Heilande treu ergibt, der nimmt nichts mit; ja dem wird es zum Gericht“.¹¹³ Liturg war Sup. Georg Rietschel (1842–1914), später praktischer Theologe in Leipzig. Nach der Lesung von Ps. 46 folgte, mit Pauken und Trompeten, die 3. Strophe aus der Bachschen Kantate „Ein feste Burg“ (BWV 80). Darauf gab es in einem Saal der Stadt so viele Begrüßungsreden, auch von ausländischen Delegierten, daß es zu Äußerungen der „Unruhe“ und des „Unwillens“ der ermüdeten Teilnehmer kam – wie die Kirchenzeitung mitteilt. Etwa zehntausend Festgäste waren nach Wittenberg gekommen, als am folgenden Tag der Festzug begann. Voran gingen die Nachkommen Luthers, dann folgten mehr als eintausend Geistliche. Weniger oder gar nicht waren dabei die lutherischen Amtsträger aus Bayern, Hannover und Mecklenburg vertreten. Das Hauptkontingent kam aus Sachsen, Thüringen, Hessen, vor allem Altpreußen „aus allen seinen unter der Einheit des Evangelischen O.-K.-Raths zusammengefaßten Richtungen, von vereinzelten sog. Vereinslutheranern an bis zu den ebenfalls nur vereinzelt erschienenen Mitgliedern des Protestantenvereins“.¹¹⁴ Auch hier machten sich die verschiedenen Richtungen des deutschen Protestantismus geltend.

Der sich anschließende Festgottesdienst in der Stadtkirche begann – nach Ankunft des Kronprinzen und des Prinzen Albrecht – mit G. F. Händels „Hallelujah“ aus dem Messias. Nach der von Sup. Rietschel gehaltenen Liturgie und dem „Lutherlied“, folgte die Predigt von Gen. Sup. Dr. Schultze aus Magdeburg. Bemerkenswert der Predigttext Matth. 21,42 u. 43.¹¹⁵ Der Prediger wies nach einer Übersicht über Luthers Entwicklung auf die Zeit hin, in der Christus zwar noch gepredigt werden durfte, aber nicht mehr „der Eckstein der Kirche war“. Dann folgte die Frage an die Gemeinde, ob Christus für uns heute „alles in allem“ sei. „Ist unsere Freiheit Gebunden-

¹¹² a. a. O., Sp. 917.

¹¹³ ebenda.

¹¹⁴ a. a. O., Sp. 918 f.

¹¹⁵ „Jesus sprach zu ihnen: Habt ihr nie gelesen in der Schrift: Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der ist zum Eckstein geworden. Von dem Herrn ist das geschehen, und es ist wunderbar vor unsern Augen? Darum sage ich euch: Das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, das seine Früchte bringt“.

heit an ihn? . . . Der Luthertag muß für uns alle ein Tag der Buße werden!“ Auch wenn Schultze darauf hinweist, daß Luther „sich nicht auf des Kurfürsten Schutz, nicht auf Erasmus’ Geist, nicht auf Sickingens Schwert stützte, sondern allein auf Gottes Wort“, so stellt er doch die schützende Funktion der Landesherren für die Kirche heraus: „Aber nicht vergeblich halten die Fürsten dort in Worms Wacht vor dem Lutherdenkmal; treue Schirmherren und edle Bekenner auf Fürstenthronen hat Gott seiner Kirche allezeit gegeben“. Gottes Geist – so schloß der Festprediger – sei in seiner Kirche noch kräftig mit den Gaben der Predigt, der Arbeit für Innere und Äußere Mission. „Trotz aller ihrer Armut und kleinen Kraft ist die Kirche der Reformation deshalb ein Salz der Erde und ein Sauerteig der Welt und wird es bleiben“. ¹¹⁶ An dieser Predigt ist zweierlei bemerkenswert: Einmal die Wahl des Textes, der ganz christozentrisch ausgerichtet ist und keine Möglichkeit zu kirchlichem Triumphalismus bietet und das Fehlen jener nationalistischen Fanfarenklänge, die die Lutherfeier von 1817 begleiteten und ihren Höhepunkt 1917 finden sollten.

Nach der Kranzniederlegung am Grabe Luthers durch den Kronprinzen, versammelte man sich in der Lutherhalle, dem zum Museum umgestalteten ehemaligen Augustinerkloster, der Wohn- und Arbeitsstätte des Reformators. Dort verlas der Kronprinz den Brief, mit dem der Kaiser ihn zur Vertretung bei den Wittenberger Feiern beauftragt hatte. Der Kaiser spricht darin eingangs davon, daß er der Bitte um persönliches Erscheinen nicht habe folgen können. Das geschah gewiß – der Kulturkampf näherte sich erst langsam seinem Ende – aus Rücksicht auf seine katholischen Untertanen, was auch dem angeborenen Taktgefühl des Herrschers entsprach. Er bekundet aber, als evangelischer Christ und als oberster Inhaber des Kirchenregiments, lebhaftes Interesse. Der Brief schließt mit dem Wunsche: „Zu Gott dem Herrn aber flehe Ich, daß die bevorstehenden Lutherfeste gereichen mögen zur Weckung und Vertiefung evangelischer Frömmigkeit, zur Wahrung guter Sitte und zur Befestigung des Friedens in unserer Kirche“. ¹¹⁷

Dann hielt der Kronprinz eine Rede, die später für einiges Aufsehen sorgte. Friedrich Wilhelm, liberalen Ideen – besonders unter dem Einfluß seiner Gemahlin Victoria, der Tochter der englischen Königin, zugetan – hob besonders „Luthers Geist und Wirken auf mehr als einem Gebiete deutsch-nationalen Lebens“ hervor. Er sprach von Gewissensfreiheit und Duldung, für die es einzutreten gelte, und fuhr dann fort: „Und mögen wir stets dessen eingedenk bleiben, daß die Kraft und das Wesen des Protestantismus nicht im Buchstaben beruht und nicht in starrer Form, sondern in dem zugleich lebendigen und demütigen Streben nach der Erkenntnis christlicher Wahrheit!“ Was die AELKZ verschweigt, findet sich in den Erinnerungen des preußischen Hofpredigers Bernhard Rogge, daß nämlich die Mahnung des Kronprinzen, die Kraft und das Wesen des Protestantismus

¹¹⁶ a.a.O., Sp. 919.

¹¹⁷ a.a.O., Sp. 920.

nicht im Buchstaben und nicht in starrer Form zu suchen, bei einem Teil der Zuhörer, vor allem bei den Leitern der Versammlung, auf sichtliches Unbehagen stieß. Es kam später zu „Äußerungen des Mißfallens“, die – wie Rogge bemerkt – „die dem Vertreter des Kaisers schuldige Ehrerbietung vermissen ließen“. Es wurde „allen Ernstes die Frage erwogen, ob es nicht angezeigt erscheine, in der an den Kaiser in Beantwortung seiner Botschaft zu richtenden Adresse gegen die Worte des Kronprinzen oder doch gegen das Mißverständnis, dem sie ausgesetzt sein könnten, Verwahrung einzulegen!“¹¹⁸ Selbst hier wurde der Gegensatz zwischen den theologisch konservativen und liberalen Kräften sichtbar. Für den Nachmittag dieses Tages war eine Festversammlung in der Stadtkirche vorgesehen. Dabei sprach Gen. Sup. Dr. Kögel über „Luthers christliche Persönlichkeit, wie sie im rechtfertigenden Glauben wurzelt“. Der Prediger weist den Vorwurf, Luther sei für seine Kirche zum ‚Nationalheiligen‘ geworden, mit den Worten zurück: „Er ist für uns nicht gekreuzigt, und wir sind nicht auf ihn getauft“. Die römisch-katholische Seite sollte vorsichtiger sein mit den Schmähungen des Mannes, „der auch ihrer Kirche mehr genutzt hat, als sie denke, der eine ökumenische Gestalt ist“. Diese Worte sind bemerkenswert in einer Zeit, die noch vom Lärm des Kulturkampfes erfüllt war. Unausgesprochen klingt hier der Gedanke an, den Jacob Burckhardt und später Friedrich Nietzsche ausgesprochen haben, daß die Reformation zur Retterin des Papsttums und der römischen Kirche geworden sei.¹¹⁹ Kögel sprach weiter davon, daß Luthers Werk von der „Krisis des Gewissens“ und nicht von der „Kritik des Verstandes“ ausgegangen sei und weist auf die gewaltige Kraft seines Glaubenslebens im Gebet hin. Dann wendet sich der Prediger unter Betonung des Professorenamtes, das der Reformator innehatte, an die Pastoren und Professoren der Gegenwart und weist darauf hin, daß heute gerade bei den Theologieprofessoren mehr Schriftzeugnis not tue, „mehr suchende Seelsorge an der suchenden Jugend“. Sätze von bleibender Aktualität! Der Redner schloß seine Ausführungen mit Worten aus Luthers Erklärung des 5. Hauptstückes: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit“.¹²⁰ Es folgten Vorträge von Konsistorialrat D. Dibelius aus Dresden über „Die Entwicklung der vorreformatorischen Persönlichkeit Luthers“, was „nicht ohne unvermeidliche Wiederholung“, wie Rogge bemerkt, geschah.¹²¹ Prof. Dr. Köstlin, Halle, sprach über „Luther als Reformator“. Seine Ausführungen gipfelten in der Feststellung, daß Luther nicht „ein“ Reformator sei, wie Papst Innocenz, Savonarola, Hus u. a., sondern „der“ Reformator, der das Licht brachte, das ihm von Gott geschenkt war, und der feste Grund, auf

¹¹⁸ Aus sieben Jahrzehnten, Berlin 1877, Bd. II, 373 f.

¹¹⁹ J. Burckhardt, Kultur der Renaissance in Italien, 1860; zitiert nach H. Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 2. Aufl. 1970, S. 266 f.; F. Nietzsche, Ecce Homo, Der Antichrist, 1888; zitiert a. a. O., S. 312 f.

¹²⁰ Vaterländische und kirchliche Gedenktage, Bremen und Leipzig 1887, S. 147 f. Bericht in der AELKZ 1883, Sp. 921.

¹²¹ Rogge, a. a. O., S. 374.

dem er später stand, habe sich ihm nicht entwickelt während des Abreißens und Zerstörens, sondern die Rechtfertigung aus dem Glauben sei ihm schon vorher gewiß gewesen, aus welcher dann auch seine Liebe geflossen sei. Niemals habe er Katholikenblut vergossen; die Vertreibung von Katholiken sei ein Schatten auf seinem Leben und nur aus seinem früheren Leben in der römischen Kirche zu verstehen. Es folgte ein Vortrag von Geh.Reg.R. Dr. Schrader, der die Verdienste Luthers um Schule und öffentlichen Unterricht würdigte. Nach der Darbietung einer Motette über Dan. 12,2–4 und Hebr. 13,7 endete die Veranstaltung mit einem Vortrag von Oberpräsident Hans v. Kleist-Retzow zum Thema: „Luthers Stellung zu den göttlichen Ordnungen in Staat und Kirche“. Zwischen dem alt-konservativen v. Kleist-Retzow (1814–1892) und einem seiner ältesten Jugendfreunde, Otto v. Bismarck, war es im Kulturkampf zum Bruch gekommen. „Aus der Mitte der Gemeinde“ – der Oberpräsident der Rhein-Provinz sprach ja als Laie – schilderte er Luther als deutschen Mann, „der alle seine Gaben und Energie in den Dienst des Volkes stellte, das er aber um den Preis der Wahrheit willen nicht einig wissen mochte, da auch die vom Herrn im hohenpriesterlichen Gebet erlebte ‚Einheit‘ der Gläubigen das ‚Heilige sie in deiner Wahrheit‘ zur Bedingung habe“. Seine Ausführungen benutzte der Redner dazu, das Programm des christlichen Staates nach altpreussisch-konservativer Auffassung zu entwickeln und das Preisgeben dieser seiner Prinzipien als Aufgabe der Grundsätze der Reformation zu bezeichnen. Die Kirchenzeitung bemerkt, daß „die frische, schneidige Art des überzeugungstreuen Greises“ nicht ohne Eindruck auf die große Zahl seiner politischen und kirchenpolitischen Gegner geblieben sei.¹²²

Am 14. 9. fand in der Schloßkirche wieder eine Festversammlung statt, bei der die Themen „Innere Mission, weibliche Diakonie, Familie sowie die Diasporaarbeit des Gustav-Adolf-Vereins“ in ihrer Beziehung zu Luther im Mittelpunkt standen. Geh. Kirchenrat Hansen aus Oldenburg zeigte, wie Luther für jede Not seines Volkes (Bettel, Trunksucht, Unzucht) einen klaren Blick hatte. Pastor Disselhoff aus Kaiserswerth ergriff das Wort zum Nachweis, „daß die weibliche Diakonie eine Tochter der evangelischen Predigt von der freien Gnade und keine Nachahmung römisch-katholischer Institutionen sei“, was zwar im Hinblick auf die Motivation solchen Dienstes als vor Gott besonders verdienstlich im Sinne mittelalterlicher Auffassung von der Lehre der guten Werke richtig ist, aber doch den beiden Konfessionen gemeinsamen Gedanken der Nachfolge außer acht läßt.¹²³ Gen. Sup. Dr. Baur feierte die Gründung des evangelischen Pfarrhauses im ehemaligen Mönchskloster, in das „die Nonne einzog“. Luthers Heirat sei eine seiner größten Taten. Der Redner bezog sich dabei auf den verheirateten Petrus, „auf den der Mann in Rom sich doch sonst immer beruft“ und auf das Wort des

¹²² AELKZ, a.a.O., Sp. 922.

¹²³ a.a.O., Sp. 923; vgl. Paul Philippi, Art. Diakonie in TRE, Bd. 8, S. 621 ff., besonders 631 f. und 637 ff.

Paulus, daß „ein Bischof sei eines Weibes Mann“. Auch Luthers Familienleben, sein Verhältnis zu seinen Kindern, zum Gesinde, zu Freunden und Gästen zeuge von der Tiefe seines frommen deutschen Gemütes. Der Redner überbrachte Grüße des Hamburger Rauhen Hauses, das gleichzeitig sein ‚Jubelfest‘ feierte.¹²⁴ Kons. Rat Prof. Dr. Fricke, Leipzig, sprach über das Diasporawerk des Gustav-Adolf-Vereins, wobei er behauptete: „Wenn Luther jetzt lebte, würde er in den Gustav-Adolf-Verein eintreten!“ Das Thema, Reformation und Heidenmission wurde von Pastor Dr. Warneck behandelt, der u. a. ausführte, daß eine lange Zeit zwischen Luther und Ziegenbalg läge, man aber bedenken müsse, daß die lutherische Kirche damals im eigenen Lande zu missionieren gehabt hätte.¹²⁵

Nach mehreren Dankesworten wurden alle Eindrücke der Verhandlungen durch Dr. Wangemann in einem langen Gebet „rekapituliert“ und in dieses Gebet die Ermahnung eingeflochten, doch ja die Worte des Kronprinzen zu beherzigen! Nach ein Uhr schloß die Versammlung.¹²⁶

Während die bisher erwähnten Feierlichkeiten sich fast ausnahmslos auf das theologisch-kirchliche Werk Luthers beschränkten und die weiterwirkenden Kräfte der Reformation zum Thema hatten, trat bei der öffentlichen Abschlußveranstaltung auf dem Marktplatz das deutsch-nationale und anti-römische Element stärker hervor.

Die große Schlußveranstaltung fand als „christliche Volksversammlung“ auf dem Marktplatz, den die Denkmäler Luthers und Melanchthons zieren, statt, wo eine mit dem Luthermedaillon geschmückte Tribüne aufgerichtet war. Die Feier begann mit dem Lied „Ein feste Burg“ (Strophe 1 u. 2), worauf der Bürgermeister „zu einem kräftigen evangelischen Zeugnis das Wort ergriff, von den historischen Reminiscenzen der Stadt ausgehend und zu einem Hoch auf den Kaiser überleitend“. Dann folgten die Kaiserhymne „Heil Dir im Siegerkranz“ und die letzten beiden Strophen des Lutherliedes. Superintendent Faber aus Bitterfeld, später Hofprediger in Berlin, sprach über das „Dennoch“ der Gnade und des Glaubens, das sich in der Reformation zeige, „worauf ein Männerchor das Erscheinen des Hofpredigers Adolf Stöcker (1835–1909) einleitete, welcher mit vereinzelt Hochrufen empfangen . . . in kurzer nachdrücklicher und mit Beifall oft unterbrochener Rede unter Anknüpfung an ein bekanntes Lutherwort zu zeigen suchte, daß das Deutschland zur Zeit der Reformation ein wohlgenährter und schäumender Hengst gewesen sei, den allein der Mönch Luther zu reiten verstanden habe. Besonders wies er nach, daß die Reformation nicht die Revolution sei. Irland, Spanien, Italien, Frankreich seien die Herde der Revolution, und dem elendesten aller Staaten, dem Kirchenstaat, in welchem die Päpste ja hätten die socialrettende Kraft des Katholizismus erweisen können,

¹²⁴ a. a. O., Sp. 923. 50 Jahre vorher war es in Hamburg gegründet worden.

¹²⁵ a. a. O., Sp. 923; Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719), Begründer der evangelischen Mission und Kirche in Indien.

¹²⁶ a. a. O., Sp. 924.

hätten doch auch nicht die Lutheraner ein Ende gemacht! Luther war aller Obrigkeit untertan, und wir verbäten es uns, daß man ihm die Sünden aller in die Schuhe schiebe! Wir wollten jetzt anknüpfen an den Faden der socialen Reform, der mit dem Bauernkrieg abgerissen sei. Kaiser Wilhelm reite voran, sein reisiger Kanzler reite neben ihm: das gebe große Hoffnung für einen Ritt in bessere Zukunft. So schloß der Redner, der das ihm stürmisch erbrachte ‚Hoch‘, mit einem Hoch auf Deutschland erwiderte, welches die Versammlung mit dem Lied ‚Deutschland, Deutschland über alles‘ jubelnd beantwortete“.¹²⁷

Nach dem Lied „Ach bleib mit deiner Gnade“ schloß Hofprediger Emil Frommel (1828–96) „mit zündendem kernigem Wort als letzter das Fest“. Es lohnt sich, einige Gedanken seiner Predigt wiederzugeben, die sowohl seine antirömische Einstellung als auch Kritik an der eigenen Kirche erkennen lassen. Drei Gedanken stellte der in Berlin und weit darüber hinaus populäre Hofprediger in den Mittelpunkt seiner Rede: „Das Dankgebet, die Buße, die Bitte um Frieden. Dank für den Gottesmann Luther und den Segen der Reformation trotz aller römischen Verunglimpfungen . . . Rom bleibt Rom, und diesen Mohren werden wir nicht weiß machen. Aber einen armen ‚Mansfelder Bauernjungen‘ hat Gott als David erweckt, diesen Goliath zu treffen, wie auch die Apostel nicht von der Universität Athen, sondern aus dem Volk geholt seien. Von den Kardinälen und den Konsistorialräten sei noch nie Leben ausgegangen in die Kirche; den Luther aber habe sich Gott selbst ausgesucht und herangezogen“. Dann folgte eine Abrechnung mit den verschiedenen Geistern, die sich jetzt Luthers Erbe teilen, „wie er einst in die Walhalla nur als ‚deutscher Stilist‘ Aufnahme fand, so feiern ihn heute manche um seiner ‚schönen Prosa‘ willen. ‚Geht in Frieden und schreibt so schön wie er!‘ Andere lieben an ihm seine Harfe und Dichtergabe; andere seine Gemütlichkeit, die Käthe mit den netten Kindern; andere seinen Bierkrug; andere, sogar Pastoren auf der Kanzel und im Verkehr mit der Gemeinde, seine Grobheit; andere endlich, ‚wie jener Römling in Würzburg‘, seine ‚schwarze Wäsche‘. Nun, die hat am Ende jeder, aber bei ihm schlug darunter ein reines Herz, und darum wollen wir den ganzen Mann, vor allem sein Herz. Luther war ein ordentlicher Professor, der außerordentliches leistete und seine Hauptkollegia am Portal der Schloßkirche, vor dem Elstertor und zu Worms publice gelesen hat. Dafür hat ihm dann Gott ein privatissimum auf der Wartburg gelesen. Im Jahre 1783 dachte kein Mensch an ein Lutherjubiläum: daß wir heute feiern, dafür soli Deo gloria! Aber Festtage sind Fasttage, und der heutige Tag mahnt darum zur Buße. Der Schäden sind bei uns viele, namentlich auch bei dem evangelischen Adel; aber in unserer Kirche ist es das Glück, daß alle Schäden sogleich auf die Haut fahren und damit die größte Gefahr vorüber ist, während Rom alles zudeckt und vertuscht. Bei uns muß nun vor allem der Zusammenhang zwischen Volk und Geistlichkeit größer werden, die Gemeinde muß wieder Vertrauen

¹²⁷ ebenda.

zum Pastor als ihrem geborenen Freunde fassen. Und darum bitten wir endlich um Frieden, aber nicht um den Preis des Gewissens. Wer nicht auch ‚Nein‘ sagen kann, dessen ‚Ja‘, hat keinen Wert. Luthers letztes Wort war ein ‚Ja‘; jetzt sind viele, die da sagen: ‚Hier stehe ich – ich kann aber auch anders‘. Wir aber, wenn der Papst uns alle Güter böte um den Preis des Evangeliums sagen ‚Nein‘ und ebenso wenn der Unglaube uns Jesus zum bloßen Menschen machen will, sagen wir ‚Nein‘, und in dieses Nein stimmten die Hunderte, die den Marktplatz erfüllten, jedesmal mit jubelndem Jauchzen ein. Mit ergreifenden Worten mahnte der Redner nochmals zur „Wacht am Rhein gegen Rom“. Die „ökumenisch-evangelische“ Lutherfeier schloß mit dem Lied „Nun danket alle Gott“.¹²⁸

Diese letzte Veranstaltung in Wittenberg hinterläßt einen etwas zwiespältigen Eindruck. Neben der positiv zu beurteilenden Würdigung des Grundanliegens der Reformation, dem Ruf zur Buße, dem Mut zur Kritik auch an der eigenen Kirche, die noch heute nichts von ihrer Aktualität verloren haben, fällt bei Stöcker der nationalistische Ton, bei Frommel die Polemik gegen Rom aus dem Rahmen dessen, was in den vorangegangenen Veranstaltungen zu hören gewesen war. Hier zeigte sich jene Gleichsetzung von patriotischen Empfindungen mit dem evangelischen Glauben, die – wie weiter oben ausgeführt – das Lutherverständnis seit 1817 bestimmte; was allerdings auch durch die unter dem Einfluß des Kulturkampfes starre politische und schroffe antiprotestantische Haltung des Papsttums provoziert worden war. Die Verwendung des Begriffes „ökumenisch-evangelisch“ durch die Kirchenzeitung läßt erkennen, daß „Ökumene“ damals weitgehend nur in bezug auf die verschiedenen reformatorischen Kirchen und die in ihnen vorhandenen kirchenpolitischen Fraktionen verstanden wurde, nicht aber die römisch-katholische Kirche einschloß.

Weitere Lutherfeiern im Deutschen Reich

Überall im Deutschen Reich fanden Lutherfeiern statt, „vom fernen Königsberg bis nach Konstanz, von Flensburg und Kiel bis München und Augsburg beging die evangelische Christenheit das Fest. Auch die freien Städte Hamburg, Bremen und Lübeck sind nicht zurückgeblieben. Nur Frankfurt a.M., so wird berichtet, wahrte seine alltägliche Stimmung, obgleich es auch da in den kirchlichen Kreisen selbstverständlich nicht gefehlt hat“.¹²⁹ Die von der AELKZ erwähnte Zurückhaltung der Stadt Frankfurt beim Lutherjubiläum mag in einer noch vorhandenen Aversion gegenüber dem unter preußischer Führung entstandenen neuen Reich seinen Grund haben. Die ehemals freie Stadt war 1866 von Preußen annektiert worden.

¹²⁸ a.a.O., Sp. 924 f.

¹²⁹ a.a.O., Sp. 1105.

Im folgenden wird der Versuch unternommen, das Bild der zentralen Lutherfeiern in Wittenberg zu ergänzen und zu vervollständigen, indem wesentliche, für das Lutherverständnis jener Zeit typische Äußerungen aus Predigten und Vorträgen, die an anderen Orten gehalten wurden sowie Einzelheiten bei der Gestaltung der Feiern registriert werden. Am Beginn sollen dabei weitere Veranstaltungen im sächsisch-thüringischen Gebiet stehen, dem Raum, von dem die Reformation einst ihren Ausgang genommen hat. Dabei geht es zunächst um die Lutherstädte *Eisleben*, *Eisenach* und *Erfurt*, auf deren Veranstaltungen zum Teil einige Redner erschienen waren, die auch in Wittenberg gesprochen hatten, so die Hofprediger Frommel und Kögel.¹³⁰ Im Mittelpunkt der Feiern in Eisleben stand die Enthüllung des von Prof. Siemering in Berlin geschaffenen Lutherdenkmals, das den Reformator im Chorrock mit dem Barett auf dem Haupt zeigt, wie er „ingrimmig mit der Linken die Bannbulle zerknittert, während die Rechte krampfhaft die Bibel an die Brust drückt“. Die Kirchenzeitung kritisiert das Bildwerk und schreibt, daß der Reformator „leider mehr als Eiferer denn als Bekenner“ dargestellt sei.¹³¹ Auch in Eisenach und Erfurt gab es festliche Tage, wobei Gottesdienste, Vorträge, Festzüge in historischen Kostümen und Chorkonzerte große Teile der Bürger- und Studentenschaft vereinigten.¹³² Während in den Gottesdiensten durch Gen. Sup. Dr. Baur und Sup. Lic. Rietschel „hell und ergreifend“ das Wort Gottes . . . gepredigt wurde, äußert sich die AELKZ kritisch über einige andere Redner: „Leider ließ sich aber weder Hofprediger Rogge noch vollends Prof. Lipsius die Gelegenheit entgehen, wider einen Aferprotestantismus zu eifern, der Luthers Namen im Munde führe, aber sich mit Rom wider Luthers Geist verbinde . . . Auch Prof. Dr. Beyschlags Rede am Abend gab dem Verketzern des praeceptor Germaniae Melancthon durch die lutherische Orthodoxie die Schuld, daß der dreißigjährige Krieg, der papistische Aberglaube, der materialistische Unglaube einen Zustand geschaffen, nach welchem Glauben und Wissenschaft wider einander im Gegensatz stehen. Wie eine Versöhnung zwischen Glaube und Wissenschaft zu erreichen sei, dafür hat Luther ganz andere Wege gewiesen, als Beyschlag“. Am gehaltvollsten hätten – so berichtet die AELKZ weiter – die Professoren Grau aus Königsberg und Köstlin aus Halle gesprochen. Letzterer ging von der Erwägung aus, daß Eobanus Hesse und Crotus sich von Luther wieder abwandten, weil sie seinen Glaubensernst nicht begreifen konnten. Köstlin richtete an die Studenten die Aufforderung, die Begeisterung des Tages nicht daranzugeben, sondern festzuhalten, was wir Evangelische haben.¹³³

Während die Gesellschaft für sächsische Kirchengeschichte zur Vorbereitung auf das Lutherfest in *Dresden* drei wissenschaftliche Vorträge durch

¹³⁰ a.a.O., Sp. 934.

¹³¹ a.a.O., Sp. 1104; die Weiherede hielt Kögel, gedruckt in: Vaterländische und kirchliche Gedenktage, a.a.O., S. 165 ff.

¹³² Eine lebendige Schilderung der Erfurter Feiern bei Rogge, a.a.O., S. 367 ff.

¹³³ a.a.O., Sp. 788.

Kons.R. Dr. Dibelius („Luther und Dresden“), Kons. Ass. Lic. Kühn („Luther – 1522 – in Wittenberg“), Pastor Lic. Rade („Luther in Rom“) veranstaltete, begannen in *Leipzig* die „Luthertage“ mit einem Konzert in der Thomaskirche. Ein Festzug, Gottesdienste, einstündiges Läuten aller Kirchenglocken gaben der Feier ein besonderes Gepräge. Hier – wie überall – fanden Jugendgottesdienste statt, wobei Lutherschriften verteilt wurden. Vor der Johanniskirche wurde das 1839 beschlossene, nun endlich ausgeführte Reformationsdenkmal, von Schilling in Dresden gefertigt, feierlich eingeweiht. „Luther und Melanchthon sind hier vereinigt. Letzterer beugt sich leicht über den sitzenden Luther, der das aufgeschlagene Bibelbuch auf dem Schoß, den Kopf aufwärts gerichtet, emporblickt. Während Melanchthon die wissenschaftliche Erwägung repräsentiert, stellt Luther die höhere unmittelbare Erleuchtung dar“.¹³⁴

Nach liturgischen Gottesdiensten am Nachmittag gab es abends eine „glänzende Illumination der Stadt, mit dichtestem Gewoge des Volkes, besonders auf dem Markt, wo Pastor Dr. Evers vom Balkon des Rathauses herab an die versammelte Masse eine Ansprache über ‚Luther als der deutsche Prophet‘, begleitet vom Gesang ‚Ein feste Burg‘ hielt“. Am kommenden Tag, dem 11. November, fand die Grundsteinlegung der Lutherkirche in der Westvorstadt Leipzigs statt. Wieder gab es Kinder- und Schülergottesdienste, für den Abend waren in den vier größten Sälen der Stadt Versammlungen angekündigt mit Musikaufführungen. Wie stark das Echo dieser Angebote war, zeigt die Tatsache, daß 10–12.000 Personen daran teilnahmen, aber vielleicht ebenso viele mußten wieder umkehren, weil der Platz nicht reichte! Bei jeder dieser Veranstaltungen wurden drei bis vier Ansprachen gehalten. Ein paar der Themen mögen hier genannt werden: „Luther und sein Fürstenhaus“, „Luther als Prediger“, „Luther in Worms“, „Luther in seiner Bedeutung für Schule und Haus“, „Luther als Seelsorger“. Die Universität hatte zu einem Festakt in der Aula geladen, bei der der Dekan der Theologischen Fakultät Dr. Kahnis die Festrede hielt und eine Reihe von Ehrenpromotionen vollzog. Die Festprogramme zeigen, wie alle Bevölkerungsschichten sich an dem Luthergedenken beteiligten, die Evangelische Kirche noch eine Angelegenheit der breiten Öffentlichkeit war und welche missionarischen Impulse – auch im Hinblick auf die Jugend – von den Feiern ausgingen. Mit Recht konnte die AELKZ ihren Beitrag mit den Worten schließen: „Es war ein reicher Segen, der in diesen Tagen über Leipzig ausgegossen wurde. Wir dürfen hoffen, daß er nicht ohne Wirkung auch für die Zukunft gewesen ist. Was Gott unserem Volke und unserer Kirche in Luther und seinem Zeugnis geschenkt hat, das ist in diesen Festtagen unserem Volke wie seit Luthers Tode wohl noch nie vor die Augen und vor die Seele geführt worden“.¹³⁵

¹³⁴ a.a.O., Sp. 1100.

¹³⁵ a.a.O., Sp. 1101; ein abschließender Bericht über die Feiern in Sachsen, a.a.O., Sp. 1124 ff.

Werfen wir einen Blick in eine kleine Residenzstadt, und zwar nach *Gotha* (*Sachsen-Coburg-Gotha*). Dort waren vom Kirchenregiment sechs einleitende Vorträge über Luthers Leben angeordnet worden. Aus der Reihe der Vortragenden wird einer im Bericht der AELKZ besonders hervorgehoben, von den anderen heißt es, „daß sich auch die übrigen Redner, unter denen einige der liberalen Richtung angehören, einer objektiven Darstellung befließigt“ hätten. Auch hier ein Hinweis auf die einander gegenüberstehenden theologischen Richtungen. Bemerkenswert, daß der Andrang zu den Vorträgen so stark zunahm, daß für Kinder unter 12 Jahren der Zutritt gesperrt werden mußte, obwohl für die Schüler aller Schularten eigene Veranstaltungen angesetzt waren. Für die liturgischen Feiern waren „unveränderte Lutherlieder in besonderem Abdruck vom Staatsministerium“ herausgegeben worden. Dieses Vorhaben wird von der Kirchenzeitung besonders hervorgehoben: „Für alle, welche über die in unserem ‚verbesserten‘ gothaischen Gesangbuch in Glaubensinhalt wie in poetischer Form veränderten Lieder Luthers seit langem getrauert haben, waren diese unveränderten Gesänge eine wirkliche Vermehrung der Festesfreude“. Bei dem ‚verbesserten‘ Gesangbuch handelt es sich um im Geiste des Rationalismus verändertes Liedgut. Ausdrücklich wird noch hervorgehoben, „daß fast in jedem Dorfe der vierstimmige Chorgesang (ein Seminarlehrer hatte ihn eigens dafür komponiert!) von einem Sängerkhor gut ausgeführt werden konnte“. Ein spätes Beispiel für die kulturelle Auswirkung der Reformation – hier im Hinblick auf die Musik. Die letzte Frucht all’ dieser Veranstaltungen – so heißt es am Ende des Berichts – würde es sein, „wenn in unseren Schulen Luthers Katechismus von den Lehrern wieder recht gelehrt und von den Schülern recht gelernt würde“.¹³⁶ Ein Wunsch und eine Hoffnung von bleibender Bedeutung.

Zu einer gemeinsamen Feier fanden sich die Landeskirchen der *Fürstentümer Sachsen-Altenburg, Schwarzburg-Rudolstadt und Reuß (jüngere und ältere Linie)* zusammen, und zwar in Klosterlausitz. Bei der Veranstaltung, die eine unerwartet zahlreiche Beteiligung fand, wurde von Kirchenrat Knipfer (Eisenberg) „eine feine und doch gewaltige Predigt“ – wie es in dem Bericht heißt – über 2. Petr. 1,19 gehalten, deren Thema lautete: Dr. Martin Luthers Tat, eine Mahnung an Gottes Wort; als 1. an den Grund, auf dem wir erbaut sind, 2. an das Licht, das wir sollen leuchten lassen; 3. an das Licht, durch das wir uns sollen erleuchten lassen. Gen. Sup. Dr. Rogge (Altenburg) sprach über „Luther, der deutsche Mann“. Weitere Vortragsthemen waren „Luther und das evangelische Pfarrhaus“, „Luther als Kirchenreformer“. „Wenn auch die Redner offizielle waren, die Vorträge waren es nicht, d.h. nicht förmlich und steif, sondern überaus warm, ansprechend und verständlich für jedermann. Auch in den ländlichen Gebieten – bis ins kleinste Dorf hinein – wurden unter starker Beteiligung der Lehrerschaft und der Schulkinder Feiern abgehalten, bei denen Lutherschriften für

¹³⁶ a.a.O., Sp. 1132.

die größeren, Luthermedaillen für die kleineren Kinder verteilt, Festzüge, Gottesdienste abgehalten und Lutherbäume gepflanzt wurden.¹³⁷

In *Berlin* wurde das Luthergedächtnis durch zwei Gottesdienste in der Nicolaikirche (Predigt Propst Dr. Brückner) und tags darauf im Dom, beide in Anwesenheit des Kaisers und aller Glieder des Königshauses, begangen. 53 Schülerfestzüge durchzogen die Stadt; in allen Kirchen der Stadt war die Menge der Schüler kaum unterzubringen. Ein Komitee zur Errichtung eines Lutherdenkmals trat in Aktion, Gaben für eine zu erbauende Lutherkirche wurden gesammelt. Am 19. 11. fand eine Nachfeier im Domkandidatenstift statt, bei der Hofprediger Kögel die Festansprache über Hebr. 13,7 hielt. Ein von Hofprediger Bernhard Rogge verfaßtes Lutherbüchlein wurde in mehr als 200.000 Exemplaren an alle Schulkinder der Reichshauptstadt verteilt. Die Schrift, die auch in anderen Städten zur Verteilung kam, erreichte eine Gesamtauflage von fast 450.000 Stück!¹³⁸ Rogge predigte auch beim Schulgottesdienst in der Potsdamer Garnisonskirche und entfaltete zudem im Lutherjahr eine lebhaftere Vortragstätigkeit, über die er in seinen Lebenserinnerungen berichtet.¹³⁹ So sprach er bei der Einweihung der Lutherdenkmäler in Eisenach und Erfurt sowie bei der großen Lutherfeier in Erfurt im August 1883, in deren Schilderung sich ein Stück Lutherrezeption jener Zeit widerspiegelt. Rogges z.T. scharf antirömische und nationale Töne forderten manche Kritik heraus.¹⁴⁰ Bezeichnend und ein Symptom für das nationale Reformationsverständnis ist folgende Schilderung, die er vom Schluß der Erfurter Kundgebung gibt: „Als ich nach dem Schlußvers des Lutherliedes dem reformationsfeindlichen römischen Kaiser von 1521 unsern deutschen und evangelischen gegenüberstellte und auf diesen ein Hoch ausbrachte, brach in dem dreimaligen Hochruf auf das ehrwürdige Haupt deutscher Nation der ganze Festjubiläum eines evangelischen Volkes hervor.“¹⁴¹

Charakteristisch für das nationalistische Lutherbild der Zeit ist Rogges Festpredigt, die er im böhmischen Reichenberg – also auf dem Boden der österreich-ungarischen Donaumonarchie – zur Einweihung der mit Unterstützung des Gustav-Adolf-Vereins erbauten evangelischen Kirche hielt. In der an den Hofprediger ergangenen Einladung war angedeutet worden, daß die Gemeinde ihren Zusammenhang mit der evangelischen Kirche Deutschlands auch äußerlich bekunden . . . wolle, indem sie einen Geistlichen aus dem Deutschen Reiche um die Festpredigt ersuche. Zugleich wurde angedeutet . . . , daß die Gemeinde Reichenberg „in einer Zeit, in welcher das Deutschtum dem Czechentum gegenüber den schwersten Kampf zu bestehen habe, neben der religiösen Bedeutung der Lutherfeier auch besonders deren Bedeutung für das nationale Leben betont und hervorgehoben zu sehen wünsche“. Rogge predigte über den Text 2. Mose 2, „indem ich auf Grund des-

¹³⁷ a. a. O., Sp. 1180.

¹³⁸ a. a. O., Sp. 1104, 1131; Rogge, a. a. O., S. 366 f.

¹³⁹ Rogge, a. a. O., S. 365 ff.

¹⁴⁰ a. a. O., S. 370.

¹⁴¹ a. a. O., S. 369.

selben die Befreiung Israels durch Moses als ein Vorbild der Befreiung unseres Volkes durch Luther behandelte".¹⁴² Bei einer abendlichen Festveranstaltung erklangen deutsche Lieder, die mit Ansprachen wechselten, „aus denen immer wieder als Grundton das Bekenntnis deutsch-nationaler Gesinnung herausklang“. Nach Hochrufen auf Kaiser Franz Joseph und Kaiser Wilhelm nahm der Hofprediger noch einmal das Wort und führte aus: „Wiederholt bin ich in diesen Luthertagen an das Wort erinnert worden, daß unser erhabener Kaiser Wilhelm dereinst in entscheidungsvoller Stunde gesprochen hat: ‚Welch eine Wendung durch Gottes Fügung‘. Wir wollen es nicht als einen bloßen Zufall ansehen, daß die Nationalfeier auf dem Niederwalde, in der vor wenigen Wochen das hehre Standbild der Germania sich in Gegenwart des greisen Heldenkaisers Wilhelm den Blicken der um ihn versammelten deutschen Fürsten und der Tausende von Vertretern des deutschen Volkes enthüllte, von den Lutherfesten in Wittenberg, Erfurt und Eisleben umrahmt gewesen ist. Das eine wie das andere steht in dem innigsten geschichtlichen Zusammenhang“. ¹⁴³ Rogge verkörperte in seiner Art jene „Mischung von Bethlehem und Potsdam“, womit Friedrich Naumann später gewisse Kriegspredigten des 1. Weltkrieges charakterisiert hat.¹⁴⁴

Auch eine Lutherrede

Für einiges Aufsehen sorgte die in *Bonn* von dem Vertreter der systematischen Theologie, Prof. Bender, gehaltene akademische Festrede, die nach ihrer Drucklegung bereits ein Jahr später die 3. Auflage erreichte. Der Verfasser will Luther nicht als Theologen oder Kirchenmann schildern, sondern ihn darstellen, sofern er „das gesamte, geistige, soziale und politische Leben der Nation auf eine neue religiös-sittliche Grundlage gestellt hat“. Bender gliedert seinen Vortrag in zwei Abschnitte, von denen der erste über „Luthers ursprüngliches Reformationsprogramm“ handelt, der zweite von „dem evangelischen Kirchentum“. Der erste Teil gründet sich auf Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ von 1520. Bender spricht vom „Rückfall Luthers in den mittelalterlichen Dogmatismus“ und davon, wir dürften „seine weltbewegenden Gedanken nicht jenen apokryphischen Bekenntnisschriften entnehmen, in welchen die Staatsklugheit der Fürsten und die Sophistik der Theologen die evangelische Heilslehre mit der römischen Scholastik zusammengequält haben“. Den „Charakter eines Notbaus, dessen Steine die Angst vor Schwarmgeisteri und Aufruhr gebrochen und die kluge Rücksicht auf die Gesetze des heiligen römischen Reiches zusammengefügt haben, hat die Kirche Luthers bis auf diesen Tag nicht abzustreifen vermocht“. Luther habe an den Dogmen der alten Kirche nur festge-

¹⁴² a.a.O., S. 378.

¹⁴³ a.a.O., S. 380.

¹⁴⁴ zitiert nach Karl Kupisch, *Zwischen Idealismus und Massendemokratie*, Berlin 1960, S. 145.

halten, um sich die gesetzliche Existenz innerhalb des Deutschen Reiches zu ermöglichen. Damit unterstellt Bender dem Reformator, nur aus politischen Gründen die Dogmen übernommen zu haben. Sein „Glaubensprinzip“ trete nur in „theologisch-politischer Gebundenheit“ auf. So kann Bender auch mit dem Kerngedanken der Theologie Luthers, der Rechtfertigung des Sünders, nichts anfangen. Wir Heutigen fühlten nicht mehr die Zentnerlast der Schuld auf uns, wie Luther sie getragen hat. Die AELKZ geht mit Benders Thesen hart ins Gericht und hält ihm vor, warum er sich nicht auf den Katechismus, die Schmalkaldischen Artikel, das Bekenntnis von 1528 stütze, um Luthers eigentliches theologisches Anliegen darzulegen. Mit einem gewissen Sarkasmus antwortet die Kirchenzeitung dem Bonner Professor: „Gratulieren wir uns, daß wir Söhne des aufgeklärteren und sittlich so viel höher stehenden 19. Jahrhunderts sind – das gibt uns ein so viel leichteres Gewissen. Spätere Geschlechter haben dann die Versöhnung durch Christum und die Vergebung Gottes vielleicht am Ende gar nicht mehr nötig“.

Im zweiten Teil seiner Ausführungen, das vom evangelischen Kirchentum handelt, kritisiert Bender die „pietistische Orthodoxie“ der Gegenwart als Verbindung von Politik, Pietismus und romantischer Restauration, wie sie „in den vornehmen Gesellschaftsklassen die eifrigste Fürsprache fand“. Diese ungesunde Frömmigkeit passe wohl in die Salons der Müßiggänger, aber nicht in die arbeitsreiche Gegenwart. Die Kirchenzeitung repliziert mit kritischen Fragen: Wer ihm das Recht gebe, singuläre Erscheinungen so zu verallgemeinern. Der Verfasser solle nur einmal „bei den kernhaften Lüneburger Bauern mit ihrem gesunden Katechismuschristentum oder bei den bewußt lutherischen bayerischen Bauern im Ries oder sonst nachfragen, was die von Romantik, politischer Restauration und pietistischem Müßiggang wissen. Sie würden ihn sehr verwundert anschauen. Da würde er auch erfahren können, daß dies bewußte kirchliche und lutherische Christentum nicht erst seit 1848 oder auch 1830 existiert, sondern seine Wurzeln weiter zurück hat“.

Die eigentliche Schuld an der Entwicklung des evangelischen Kirchentums hat – nach Bender – neben jenem romantisch-aristokratisch-politischen Pietismus „die unheilvolle Verquickung des reformatorischen Heilsglaubens mit der scholastischen Theologie des Mittelalters“. Dieser Vorwurf kehrt etwa ein dutzend Mal wieder! Was der Verfasser darunter versteht, sind die Glaubensbekenntnisse der Kirche und ihre neutestamentlichen Vorstufen. Dazu kommen die Glaubenslehren von der wunderbaren Geburt Jesu bis zur Himmelfahrt, die für Bender Dogmen sind, „an deren Ausbildung die antike Mythologie mehr Anteil hat als der christliche Glaube“. Der Versöhnungstod Jesu ist für den Bonner Systematiker eine „barbarische Theorie“. Auf die Frage nach der Auferstehung und der Wunder könnten wir nur antworten: „Ignorabimus“. Mit Recht, heißt es in der Kirchenzeitung, wird das Gemeindeglied fragen, wozu denn Kirche und Pfarrer eigentlich da seien? Schließlich flüchtet sich Bender in einen katholisierenden Mystizismus. Man könne „die Mysterien nicht lehren, sondern nur andeuten in der bildlichen Rede des Gebets und des Bekenntnisses“, „in den Symbolen der Kunst“, „in

der heiligen Handlung des Sakraments“ und hier könnten die Protestanten von der katholischen Kultuskirche lernen! Die Kirchenzeitung stellt dazu fest: „Das ist also das Ende – Rückkehr zur mittelalterlichen Symbolik; warum nicht schließlich auch zur Marienverehrung etc.? Denn ‚fühlen‘ kann man dabei auch, Symbol kann es am Ende auch sein. Aber wo bleibt schließlich die Wahrhaftigkeit?“ Die Feststellung der AELKZ, daß hier eine „doppelte Buchhaltung“ betrieben werde, liegt auf der Hand. „Ist das die Durchführung der Reformation, dieser Tat der rücksichtslosesten Wahrhaftigkeit?“¹⁴⁵

Wir sind auf diese „Lutherrede“ deshalb so ausführlich eingegangen, weil sie zeigt, wie die aus Aufklärung und Rationalismus herkommenden theologischen Richtungen sich 1883 wieder unter Berufung auf Luther zu Wort gemeldet haben und – wie dem Kundigen ersichtlich – bis in unsere Gegenwart hinein bestehen, ohne indes rechte Früchte der Reformation zu sein.

Die Lutherfeier der lutherischen Diözese *Breslau* der selbständigen Evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen war von „demselben einen Geiste des unentwegten lutherischen Bekenntnisses ‚des treuen Festhaltens an Gottes Wort und Luthers Lehr‘ getragen“. Die AELKZ vergleicht dieses Fest im Geist der Einmütigkeit mit anderen Veranstaltungen und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß auf manchen anderen Lutherfeiern, „bei welchen zuweilen nicht einmal zwei oder drei Redner dieselbe Auffassung der gewaltigen Persönlichkeit Luthers und seiner Lehre vertraten, sondern einer mehr nach links, der andere mehr nach rechts standen, ja vielleicht zwei an derselben Gemeinde angestellte Geistliche, der eine in Luther wohl den Lehrer der Wahrheit und den Prediger der Glaubensgerechtigkeit, der andere dagegen nur den Bahnbrecher einer neuen Zeit und den Anfänger freier Forschung zu preisen wußte“.¹⁴⁶

Aus den vorwiegend katholischen Teilen der *Provinz Schlesien* wird berichtet, daß bei den evangelischen Gemeinden „zum Teil die unnötige Besorgnis vor Gewalttätigkeiten der Katholiken beinahe größere Festzüge verhindert hätte, auch die Beteiligung des evangelischen Militärs an dem feierlichen Kirchgange der Städte dahin gedeutet wurde, daß es bestimmt sei, etwaigen Tumulten vorzubeugen. So tief hat die Märtyrergeschichte Schlesiens sich den Gemütern eingeprägt.“ Daß es anders kam, wird von der Kirchenzeitung mit Genugtuung vermerkt: „Übrigens haben sich die unter uns lebenden Katholiken am festlichen Tage sehr anständig benommen. Dafür hat sich die ultramontane Presse umso feindseliger gezeigt. Auch die Altkatholiken haben sich in Breslau am Lutherfeste beteiligt“. In Breslau wurden von dem dortigen Lutherkomitee acht Vorträge veranstaltet. Das Thema der Festrede des Dekans der evang.-theologischen Fakultät Prof. Dr. Rübiger lautete: „Luther als Reformator der Wissenschaft“.¹⁴⁷

¹⁴⁵ AELKZ, a.a.O., Sp. 1199 f.

¹⁴⁶ a.a.O., Sp. 1130.

¹⁴⁷ a.a.O., Sp. 1181.

In *Hamburg* fanden in einem der größten Säle der Stadt drei Vorträge statt, über die die AELKZ ausführlich berichtete. Die Einnahmen aus dem relativ hohen Eintrittsgeld waren für die Innenausstattung einer im Bau befindlichen neuen Kirche in einem Hamburger Vorort bestimmt.¹⁴⁸ KR Dr. Ruperti, Eutin, sprach über „Luther in seiner religiösen Bedeutung“. Der Redner ging aus von Luthers Größe, die weit über das Maß anderer bedeutender Persönlichkeiten hinausrage. „Wäre Luther nur ein echt deutscher Mann, ein Befreier vom ausländischen Joch, ein ausgezeichnete Gelehrter, ein hinreißender Prediger, der größte Dolmetscher der deutschen Sprache: dann könnte unsere Feier einen ruhigen akademischen Charakter tragen. Aber dieser Mann hat noch nach 400 Jahren einen warmen Griff an unser Herz. Er setzt immer noch die Nation in Flammen, hat immer noch enthusiastische Verehrer und wutschnaubende Feinde“. Ausgehend von dem Wort Augustins „Mein Herz ist unruhig in mir, bis daß es ruht in Gott“ sieht Ruperti die Bedeutung des Reformators vor allem darin, diesem Suchen nach dem Frieden mit Gott in der trotzigen Gewißheit des Glaubens – wie Paulus – den rechten Weg gewiesen zu haben im Gegensatz zu der Ungewißheit, die von Rom zum Dogma gemacht worden sei. Der Vortragende geht auf die Forderung ein – die bis in die Gegenwart hinein eine Rolle spielt – den alten Gegensatz gegen Rom aufzugeben, weil heute der Kampf gegen Atheismus und Materialismus im Vordergrund stehen müßte: „Wir verkennen das nicht; wir freuen uns jedes guten Bekenntnisses zu Christo und stehen oft schamrot, wenn auf dem großen Markt des Lebens, in unseren Landtagen und Reichstagen die Römischen so mannhaft für ihren Glauben eintreten, während solche, die sich evangelisch nennen, mit wildem Cynismus ihre Kirche und Gottes Wort lästern“. Aber – so heißt es weiter – wir seien nicht so vergeßlich, um nicht noch zu wissen, wie Rom das Evangelium verfolgt habe. Man spürt an diesen Ausführungen noch die Erregung des Kulturkampfes. „Andere wollen, wir sollen gegen Rom einen Bund schließen mit allem, was sich evangelisch oder protestantisch zu nennen beliebt. Viribus unitis: das scheint opportun. Es ist unglaublich, fast unheimlich, was für Leute heute mitfeiern wollen an Luthers Jubiläum. Die an keinen Gott glauben, singen frischweg: ‚Ein feste Burg ist unser Gott.‘ Die, die die Gottheit Christi leugnen, genießen sich nicht vor dem: ‚Fragst du, wer er ist? Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth und ist kein anderer Gott‘. Die ganze religiöse Bedeutung Luthers verwirft man; alles, was er gewollt hat, will man nicht. Wir können mit solchen nicht unter einer Fahne marschieren.“ Mit markigen kämpferischen Worten schließt Ruperti seine Ausführungen: „Unter die Füße alles Kapitulieren und Taktieren mit den Feinden unseres Glaubens! Hoch hinauf an den Mast wollen wir die alte gute Flagge ziehen, und vor keinem Feinde soll sie sich senken. Schulter an Schulter mit den alten Helden wollen wir uns stellen und in diesem Jubiläumsjahre die alte Begeiste-

¹⁴⁸ Es handelt sich um die 1885 eingeweihte Friedenskirche in Hamburg-Eilbek.

rung und die echte Treue wecken.“¹⁴⁹ Hier wird die Zweifrontenstellung des Luthertums deutlich: gegen Rom und den Liberalismus.

Der Leipziger Professor C. E. Luthardt hatte als Thema: „Luthers ethische Bedeutung“ gewählt. Er wies u. a. darauf hin, daß die Lehre von der Rechtfertigung den guten Werken, der Liebe und der Heiligung keinen Abbruch täte.“ Dann entwickelte der Vortragende unter Berufung auf die klassische Stelle aus Luthers Vorrede zum Römerbrief („Oh, es ist ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken“), die Entstehung der christlichen Ethik aus Luthers Lehre vom Glauben, und zeigte, welch ganz andere Stellung zu den Grundformen des natürlichen Lebens, zu Obrigkeit, Beruf und Ehestand sich ergibt, je nachdem man von Luther'schen oder mittelalterlich römischen Auffassungen ausgeht. Die auf Mißachtung der natürlichen Lebensanschauungen und auf Weltflucht hinauskommende römische Welt- und Lebensanschauung wurzelt noch in dem Weltüberdruß der in ihren späteren Zeiten sittlich tief herabgekommenen Römer und Griechen; das Lebensideal der römischen Kirche ist eigentlich der Mönch oder höchstens der Priester; die Freudigkeit des Glaubens, auch im ehelichen Stande und im weltlichen Berufe Gott dienen und ein rechter Christ, nicht sozusagen nur ein Christ zweiter Klasse, sein zu können, ist die Frucht der Lehre Luthers.“ Luthardt schildert an Beispielen die Aufgeschlossenheit des Reformators für alles Gute und Schöne: „Indem das durch eine Reihe zum Teil minder bekannter Züge besonders aus dem Verkehr Luthers mit seinen Freunden dargelegt wurde, gewann der Vortrag die Bedeutung nicht nur einer gelehrten Darlegung, sondern auch die einer lebenswarmen Darstellung des von speziell ethischem Gesichtspunkte aus aufgefaßten Lutherbildes“.¹⁵⁰

Der Erlanger praktische Theologe Prof. v. Zeschwitz sprach über ‚Luthers Stellung und Bedeutung in der gesamten kirchlichen Entwicklung‘. Dabei ging es ihm nicht um die Darlegung historischer Einzelheiten, sondern vielmehr um eine geschichtsphilosophische Betrachtung, „welche nach rückwärts und vorwärts überraschende lichtvolle Durchblicke eröffnete. Es war zuerst vom rechten und vom falschen Weg zum Frieden mit Gott, dann von rechter und von falscher Heiligung und Heiligkeit, endlich von wahren und falschen Autoritäten die Rede; seine innere Einheit aber gewann der Vortrag dadurch, daß immer die Beziehung auf das Gewissen festgehalten wurde und das Ringen nach Frieden, Heilsgewißheit und Freiheit als tief innerlich ernster Gewissenskampf erschien“. Der Redner ging vom Bußwesen der alten Kirche aus, kam auf den Ablass zu sprechen, wobei er formulierte, daß die Reformation im Beichtstuhl anfangen habe und nicht vom Katheder ausgegangen sei. Der breit angelegte Vortrag befaßte sich im zweiten Teil mit der katholischen Lehre von der Messe, den Reliquien, Wallfahrten, den Sakramenten und Sakramentalien und ihre Kritik durch Luther. Im Schlußteil

¹⁴⁹ a. a. O., Sp. 1046 f.

¹⁵⁰ a. a. O., Sp. 1047 f.

stellte v. Zeschwitz dar, wie Luther im Kampf gegen die falschen Autoritäten „sich zu einer Höhe der Gewissensfreiheit erhob, auf welcher vor ihm keiner je gestanden“. Die Gewißheit über die Rechtmäßigkeit seiner Lehre habe er allein aus der Schrift; sie sei die alleinige Autorität, vor der er sich gebeugt habe.¹⁵¹

Auch im Bereich der *Hannoverschen Kirche* wurde Luther gebührend gefeiert. Während man sich in den kleineren Landgemeinden „mehr oder weniger auf die vorgeschriebenen Schul- und Kirchenfeiern beschränkte, wurden sie in den Städten zu einer das ganze Volk umfassenden Festfeier durch Fackelzüge, Illuminationen und Bekränzung der Häuser und Straßen, Festzüge, Oratorien, Festgesänge der vereinigten Liedertafeln, Choräle vom Turm geblasen und von der versammelten Volksmenge gesungen, öffentliche Ansprachen und ähnliches“. Voran ging dabei die Stadt Hannover. Alle Bedenken, die vorher gegen eine mehr als kirchliche und Schulfeier geäußert worden waren, wurden zerstreut. Es war „eine so glänzende und allgemeine Feier . . . wie sie Hannover kaum je erlebt haben wird“.¹⁵²

Ähnlich verhielt es sich in *Braunschweig*. Im Dom „wurde am Schluß des Gottesdienstes am 11. November das Tedeum mit wechselnden Stimmen zwischen Chor und Gemeinde, die Stimmen der Gemeinde begleitet mit Posaunenfanfaren und unter dem Geläute aller Glocken von allen Türmen der Stadt gesungen“. Interessant ist folgender Hinweis der AELKZ: „In den Predigten ist wohl kaum irgendwie einseitig Luthers Negation hervorgehoben worden vor der Position. Wo es etwa geschehen sein mag, ist es unbeachtet und ungelobt geblieben.“¹⁵³

In *Bremen* wurden zur Lutherfeier „eine Reihe von Gemälden, die Helden der Reformation darstellen, für das Rathaus ausgeführt; außerdem hat der Künstler dem Knabenwaisenhaus seiner Vaterstadt einen künstlerischen Schmuck verliehen“.¹⁵⁴

Ähnlich wie in den bereits erwähnten Teilen des Reiches wurde auch in *Oldenburg* der Reformator gefeiert. Dabei sind folgende Passagen aus dem Bericht darüber aufschlußreich, in denen die zunehmende Bedeutung der Verbindung zwischen Kirche und Tagespresse ersichtlich wird: „Und die sonst auf die Bedeutung der Tagespresse noch nicht genug bedachten Pastoren taten ihr Möglichstes. Der Generalpredigerverein hatte ein Komitee gebildet, welches sich die Versorgung der Presse zur Aufgabe stellte, und gewiß war es wohlgetan, wenn man sich vereinigte, den Streit der Richtungen dabei ruhen zu lassen. Es hat sich auch die Erwartung erfüllt, daß der dominierende Einfluß von Luthers Persönlichkeit sich zu Gunsten des positiven Gehalts der Kundgebungen äußern werde. Nur hätten die Positiven darüber ihre eigenen Organe nicht so stiefmütterlich behandeln sollen! Überhaupt

¹⁵¹ a. a. O., Sp. 1048 f.

¹⁵² a. a. O., Sp. 1099.

¹⁵³ a. a. O., Sp. 1131.

¹⁵⁴ a. a. O., Sp. 1131.

waren die liberalen Pastoren für die Presse rühriger als die konfessionellen. Möchten diese doch auch hier von Luthers Unermüdlichkeit etwas lernen, welcher der Presse einen großen Teil seiner Zeit widmete und nicht wenig gerade durch seine Flugblätter gewirkt hat.¹⁵⁵

Die Lutherfeiern in *Hessen* entsprachen im großen und ganzen demselben Typ der bisher vorgestellten Veranstaltungen. Wohl gab es bei den populären Feiern Überlagerungen von religiös-kirchlichen und patriotisch-nationalen Elementen, wenn es – um ein Beispiel zu nennen – in der liberalen Casseler Tagespost über die Lutherfeier in Eschwege heißt: „Der Luthertag ist allenthalben als ein Festtag der deutschen Nation gefeiert worden, wo der Sinn für echte Geistesfreiheit nicht nur klerikalen Obskurantismus, sei es protestantischer, sei es katholischer Fanatiker, erstickt ist.“¹⁵⁶ Schon vorher hatte ein dezidiert hessischer Lutheraner wie Wilh. Hopf kritisiert, daß die Lutherfeste „in die übliche Verherrlichung von Nationalität und Königtum auszumünden pflegen“, und daß sie „größtenteils von lutherfremden Kreisen ausgehen“.¹⁵⁷ Derselbe Theologe, der sich nicht vom Zeitgeist mitreißen ließ, fordert für das Lutherjubiläum: „Nicht das Zerrbild eines Revolutionärs, wie es uns von der einen, noch auch dasjenige eines neuen Kirchengründers, wie es uns von der anderen Seite in diesen Tagen will aufgedrängt werden, feiern wir am 10. November 1883, sondern wir feiern an diesem Tag den Doctor Martin Luther, wie er, Gott Lob, in Wirklichkeit gewesen ist: als den Zeugen und Propheten Gottes aus der gesamten christlichen Kirche für die gesamte christliche Kirche.“¹⁵⁸

Über die Schulfeiern in *Hessen* wird berichtet – und das gilt im wesentlichen auch für solche Feiern in anderen deutschen Ländern –, daß sie frei von antikatholischer Polemik und ohne übermäßiges nationales Pathos vonstatten gegangen seien. Vereinzelt gab es die eine oder andere patriotische Entgleisung; so, wenn es in einem der vielen zur Verteilung in den Schulen vorgesehenen Lutherbüchlein heißt, daß Luther „wie einst Hermann, die Deutschen vom römischen Joch befreite“.¹⁵⁹ Die Wiedergabe des Festprogramms einer Lutherfeier aus *Hessen*, das graphisch gut gestaltet ist, zeigt den üblichen Verlauf der Feiern, so wie er im Erlaß des Kaisers vorgegeben war (Abb. 9).

*Heinrich v. Treitschkes Gedächtnisrede:
Luther und die deutsche Nation*

Ein Ereignis der hessischen Lutherfeiern verdient – seiner nachhaltigen Wirkung wegen – besondere Beachtung: Es ist die Rede, die der Berliner

¹⁵⁵ a. a. O., Sp. 1158.

¹⁵⁶ Ausg. v. 19. 11. 1883, zit. nach: G. Bezzenberger und K. Dienst, *Luther in Hessen, Kassel und Frankfurt/Main*, 1983, S. 85.

¹⁵⁷ In: *Hess. Blätter* v. 7. 11. 1883.

¹⁵⁸ a. a. O., 10. 11. 1883, zit.: *Luther in Hessen*, a. a. O., S. 85 f.

¹⁵⁹ *Luther in Hessen*, a. a. O., S. 85, Anm. 78.

Historiker Heinrich v. Treitschke am 7. November 1883 in Darmstadt über das Thema: „Luther und die deutsche Nation“ hielt.¹⁶⁰ Treitschke gehört zu jener Generation „politischer Historiker . . .“, die im Zusammenhang von national-politischer Leidenschaft und wissenschaftlicher Geschichtsforschung ihre Aufgabe sah“. Er begriff die deutsche Geschichte „als Macht- und Leidensgeschichte, als Geschichte dieses Kampfes um Einheit und Freiheit!“ Sein politisches Bekenntnis zum Staat und zur Nation war gegründet auf „einer zur Idee der persönlichen Freiheit und Humanität säkularisierten Frömmigkeit“. Er war es, der den Weg frei gemacht hat „für eine nationale Diesseitsfrömmigkeit, die im Ideal eines bindungslosen säkularisierten Kulturprotestantismus den vollgültigen Ersatz für einen nicht mehr verpflichtenden Offenbarungsglauben fand. Sie wurde die Metaphysik des liberalen Großbürgertums des vorigen Jahrhunderts, Treitschke ihr Evangelist. Die nationale Historie lieferte das Instrumentarium für den Hymnus an die Macht des Staates der Deutschen“ (Karl Kupisch).¹⁶¹ Wie stark sein Lutherverständnis von dieser historischen Grundauffassung beeinflusst war, zeigt seine Darmstädter Gedächtnisrede, die für das Lutherbild des wilhelminischen Zeitalters und darüber hinaus erhebliche Bedeutung gewann.

Der Vortrag beginnt mit einem Fanfarenstoß: der Erinnerung an die einige Wochen vorher erfolgte Einweihung des Niederwalddenkmals, „als unser greiser Kaiser das Bild der schwertumgürteten Germania enthüllen ließ“. Dann folgt ein kurzer Rückblick auf die deutsche Geschichte, die Zerrissenheit des Reiches, die Bedeutung Friedrichs des Großen, des großen Kurfürsten, Gustav Adolfs von Schweden.¹⁶² Treitschke bedauert, daß die Lutherfeier „nicht ein Fest aller Deutschen“ sei. Millionen ständen „teilnahmslos oder grollend abseits“. Luther gehöre aber der gesamten deutschen Nation, für die er „die Bahnen einer freieren Gesittung gebrochen hat“. In großen Zügen schildert der Vortragende Person und Werk des Reformators in ihrer Bedeutung für das Werden der deutschen Nation, beginnend mit der Reformschrift „An den christlichen Adel . . .“ und dem Wormser Reichstag. Damals habe Luther „vor Kaiser und Reich als Führer der Nation“ gestanden.¹⁶³ Dann hätten aber die Uneinigkeit der Stände, zuchtlose Schwarmgeisterei und dogmatischer Streit die Einheit des Volkes geschwächt. Nach Luthers Tod habe sich „ein kleines Geschlecht die Gestalt des Reformators nach seinem eigenen Bilde“ geformt, „als wäre er auch nur ein bibelfester Prediger und ehrsamer Hausvater gewesen“. ¹⁶⁴ Treitschke erweist sich im weiteren Verlauf seiner Ausführungen als Panegyriker des Germanentums. Die Germanen allein hätten unter allen Völkern Westeuropas etwas geahnt vom dereinstigen Untergang dieses frevelnden

¹⁶⁰ Historische und politische Aufsätze, IV. Bd. 2. Aufl. Leipzig 1920, S. 3–22.

¹⁶¹ Die Hieroglyphe Gottes. Große Historiker der bürgerlichen Epoche, München 1967, S. 82, 84, 88, 90.

¹⁶² Treitschke, a.a.O., S. 3.

¹⁶³ a.a.O., S. 4.

¹⁶⁴ a.a.O., S. 6.

Geschlechts, „von einer neuen Welt der Reinheit und Klarheit, die da kommen solle“. Die römische Gestalt der christlichen Lehre hätte dem deutschen Volk nie ganz vertraut werden können. Es folgt eine theologisch unrichtige Darstellung des Ablasswesens (Vergebung der Sünden aus dem Gnadenschatz der guten Werke der Heiligen). Der „kampfmütige Weltsinn der Deutschen“ sei an den Lehren der alten Kirche, vor allem dem Zölibat, irre geworden und habe sich schon im 15. Jahrhundert gegen Rom erhoben, dazu komme der allen Deutschen eigene „Haß gegen das welsche Wesen“. ¹⁶⁵ Treitschke sieht in Luthers theologischem Ringen, das „aus den Kämpfen des ehrlichen deutschen Gewissens“ hervorgegangen sei, auch den Gegensatz zwischen romanischem und germanischem Empfinden und beruft sich dabei auf „jenen mächtigen Hymnus der evangelischen Freiheit“, den Luther in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ angestimmt habe. Es sei nicht zu leugnen, daß „Luthers Tat eine Revolution“ gewesen sei, die tiefer in alles Bestehende eingegriffen habe als irgendeine politische Umwälzung der neuen Geschichte. In diesem Zusammenhang stehen die so oft zitierten Worte: „Nur ein Mann, in dessen Adern die ungebändigte Naturgewalt deutschen Trotzes kochte, konnte so Vermessenes wagen. Die ganze alte Ordnung der sittlichen Welt, die einem Jahrtausend heilig gewesen, die lange Kette der ehrwürdigen Traditionen, welche das Leben der Christenheit gebunden hielten, brach mit einem Schläge zusammen . . .“ ¹⁶⁶

Trotz aller Umwälzungen, die Luthers Reformation mit sich brachte, kann nicht so undifferenziert – wie Treitschke es tut – davon gesprochen werden, daß die „ganze alte Ordnung der sittlichen Welt“ zusammenbrach. Bei Ernst Troeltsch sollte man es später anders lesen! ¹⁶⁷ Unrichtig ist es, wenn Treitschke sagt, Luther habe sich selber „nur eine Gans unter Schwänen“ genannt. ¹⁶⁸ Zutreffend stellt Treitschke fest, daß auch die alte Kirche von Luthers Auffassung des Glaubens „nicht unberührt“ geblieben sei. ¹⁶⁹

Dann folgen Gedankengänge, die jahrzehntelang das Reformationsverständnis in weiten Kreisen Deutschlands beeinflußt haben. Nach Treitschke ist der Grundgedanke der Reformation die freie Hingebung der Seele an Gott und das sittliche Ideal der Deutschen, das bei Kant wiederkehrt und uns in Goethes Wort begegnet: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.“ ¹⁷⁰ Gerade das aber steht im Gegensatz zu Luthers Ablehnung der Lehre von den guten Werken und seiner Betonung des alleinigen Vertrauens auf Gottes Gnade.

¹⁶⁵ a. a. O., S. 7 f.

¹⁶⁶ a. a. O., S. 9.

¹⁶⁷ ders., Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 3. Aufl. 1911.

¹⁶⁸ Gemeint ist das Hus zugeschriebene Wort, seine Gegner würden jetzt eine Gans (Hus, tschechisch Gans) braten, aber über 100 Jahre später würden sie einen Schwan singen hören, den sollten sie ungebraten lassen. Dazu: Hans Preuß, Luther der Prophet, Gütersloh 1933, S. 17; Abb. z. B. in: Luther in Hessen, a. a. O., S. 19 und 75.

¹⁶⁹ Treitschke, a. a. O., S. 10.

¹⁷⁰ a. a. O., S. 11.

Daß bei Treitschke Luthers Stellung zum Staat besonders hervorgehoben wird, überrascht nicht. Der Staat werde durch Luther „für mündig erklärt“; diese Tat der politischen Befreiung „wirkte fast noch gewaltiger . . . als die Reformation der Kirche“.¹⁷¹ Hier zeigt sich Treitschke ebenso als politischer Historiker wie in seiner Feststellung, daß durch die Loslösung der weltlichen Macht von der geistlichen die Staaten Europas sich zu einer freien Völkergemeinschaft zusammengeschlossen und ein weltliches Völkerrecht gebildet hätten, „das gerechter als weiland die Urteilssprüche der Päpste in der Interessengemeinschaft und dem Rechtsbewußtsein der Nationen seine Wurzeln hat“. Man wird das 1983 ebensowenig unreflektiert nachvollziehen können wie die Aussage, „daß die politische Entwicklung in den protestantischen Staaten fast durchweg friedlicher, minder gewaltsam verlaufen ist als in der katholischen Welt“.¹⁷²

Was Luther für die deutsche Schriftsprache als einigendes Band der verschiedenen Stämme getan hat, vergleicht Treitschke mit Dantes sprachschöpferischem Wirken und feiert die deutsche Sprache als „Sprache des Freimuts und der Wahrhaftigkeit“.¹⁷³

Schlecht kommt bei ihm die lutherische Orthodoxie weg, „eine lange Zeit unheilvoller Erstarrung, da fast allein die weihevollen Klänge des evangelischen Kirchenliedes noch Kunde gaben von dem ursprünglichen Geiste der Reformation“. Diese Aussage bedarf der Korrektur, waren doch gerade die Blütezeit des evangelischen Kirchenliedes (Paul Gerhardt) und der Kirchenmusik (J. S. Bach) Früchte lutherischer Lehre und Frömmigkeit im Zeitalter der Orthodoxie.

Die weitere Entwicklung von Wissenschaft und Dichtung sieht Treitschke als Ergebnis des Protestantismus, „weit kühner in ihren Gedanken, als Luther selbst jemals gebilligt hätte, und dennoch protestantisch“; sie sei „nur aus der Autonomie des Gewissens, die uns Luther errungen“, zu erklären, und habe uns „das neue Ideal der Humanität“ gebracht.¹⁷⁴ Dazu ist anzumerken, daß die Autonomie des Gewissens eine Forderung der Aufklärer war, nicht aber des Reformators, der sich in seinem Gewissen an Gott gebunden wußte, wie er es in Worms bezeugt hat. Dann feiert Treitschke Luthers Ehe und Familie und findet die warmen Worte: „So war das erste evangelische Pfarrhaus; und wie viele Tränen sind seitdem von den Frauen unserer Landpfarrer getrocknet, wie viele gute und hochbegabte Männer in diesen friedlichen Heimstätten einer gelehrten und doch der Natur nicht entfremdeten Bildung erzogen worden.“¹⁷⁵

„Das köstlichste Vermächtnis, das Luther unserem Volke hinterlassen hat, bleibt doch er selber und die lebendige Macht seines gottbegeisterten

¹⁷¹ a. a. O., S. 13.

¹⁷² ebenda.

¹⁷³ a. a. O., S. 16.

¹⁷⁴ a. a. O., S. 17.

¹⁷⁵ a. a. O., S. 19.

Gemüts.¹⁷⁶ Hier wird – neben dem oben angeklungenen Lutherverständnis der Aufklärung – das Lutherbild der Romantik erkennbar, zu dem eine Art des Persönlichkeitskults gehört, der Luther abgeneigt war, wie eine Reihe drastischer Äußerungen über sich selbst zeigt. Dazu kommt bei Treitschke die nationalistische Lutherbedeutung, die sich in den Worten Bahn bricht: „Wir Deutsche . . . sagen einfach: das ist Blut von unserem Blute. Aus den tiefen Augen dieses urwüchsigen deutschen Bauernsohnes blitzte der alte Heldenmut der Germanen, der die Welt nicht flieht, sondern sie zu beherrschen sucht durch die Macht des sittlichen Willens; und weil er heraussagte, was im Gemüte seines Volkes schon lebte, nur deshalb konnte der arme Mönch . . . in wenigen Jahren wachsen und wachsen und schließlich der neuen römischen Weltmacht ebenso furchtbar werden wie einst die deutschen Kohortenstürmer dem Reiche der Cäsaren.“¹⁷⁷

Treitschke schließt seine Rede mit einem optimistischen Ausblick in die Zukunft des Protestantismus und Deutschlands: „Vieles, was Luthers Tage nur ahnen konnten, hat unser Jahrhundert erst gestaltet und vollendet. Die neue Welt, die damals entdeckte, . . . und ihre zukunftsreichsten Lande gehören dem evangelischen Glauben . . . die Buchdruckerkunst bewährt sich als eine völkerverbindende Macht; die Einheit Deutschlands und Italiens steht aufrecht, und nach unseren deutschen Krummstabslanden ist auch der letzte und schlechteste der geistlichen Staaten, der Kirchenstaat des Papstes ins Grab gesunken; die Freiheit des Denkens und des Glaubens ist allen Völkern der gesitteten Welt gesichert . . .“¹⁷⁸ Dann richtet Treitschke sein Augenmerk auf die innere Lage des deutschen Protestantismus, wobei er die Union der lutherischen und reformierten Kirche positiv bewertet, und wagt einen Blick in die Zukunft: „In so reicher Zeit soll kein guter Protestant die Hoffnung aufgeben, daß dereinst noch schönere Tage kommen werden, da unser gesamtes Volk in Martin Luther seinen Helden und Lehrer verehrt.“¹⁷⁹ Seit der Verkündung des Unfehlbarkeitsdogmas 1870 empfinde man die Kluft, welche die Glieder unseres Volkes trennt, um so schmerzlicher. „Diese Kluft zu schließen, das evangelische Christentum wieder also zu beleben, daß es fähig wird, unsere ganze Nation zu beherrschen – das ist die Aufgabe, welche wir erkennen und spätere Geschlechter dereinst lösen sollen . . . Denn nimmermehr wird eine Priesterkirche das Volk Martin Luthers um ihre Altäre versammeln. Solches vermag nur eine Kirche, welche die evangelische Freiheit des Christenmenschen, die Selbständigkeit des gläubigen, bußfertigen Gewissens anerkennt und den sittlichen Mächten dieser Welt, vor allem dem Staate, ihr gutes Recht gewährt.“¹⁸⁰

Eine Würdigung der Gedanken Treitschkes wird zu dem Ergebnis führen, daß – trotz einiger sachlich treffender und stilistisch brillanter Formulie-

¹⁷⁶ ebenda.

¹⁷⁷ a.a.O., S. 19.

¹⁷⁸ a.a.O., S. 20 f.

¹⁷⁹ a.a.O., S. 21.

¹⁸⁰ ebenda.

rungen – das eigentliche Anliegen Luthers und seines Werkes nicht zum Tragen kommt. Wo bleibt – so muß der kritische Betrachter fragen – das Verständnis des Historikers für Luthers Ringen um den gnädigen Gott, seine Anfechtungen, die reformatorische Entdeckung, die in den frühen Vorlesungen erkennbar wird – kurzum – seine Theologie, vor allem die Gotteslehre, Christologie, Ekklesiologie, Sakramentslehre und Eschatologie? Weiter bleiben Fragen im Hinblick auf Luther als Seelsorger und Pädagogen (Katechismus) und seine oft kritische Einstellung zur Obrigkeit. Treitschkes Lutherrede ist ein klassisches Beispiel für ein durch Aufklärung, Romantik, Idealismus und Nationalismus bestimmtes Lutherbild des 19. Jahrhunderts.

In *Marburg* sprach auf einer Universitätsfeier Prof. Dr. Theodor Brieger, Herausgeber der ‚Zeitschrift für Kirchengeschichte‘. Er zeichnete ein lebendiges Bild von Luthers Art, Persönlichkeit und Bedeutung für die Kirche.¹⁸¹

Die akademische Festrede in *Göttingen* wurde von Albrecht Ritschl gehalten.¹⁸² Er geht in seiner Ansprache von der Schrift eines französischen Katholiken, Charles Villers, aus, der am Anfang des Jahrhunderts über Geist und Einfluß der Reformation geschrieben hatte und sich darin auf ihre Auswirkungen auf Politik und Wissenschaft beschränkt hatte.¹⁸³ Die Ausführungen Ritschls, in denen seine theologische Grundkonzeption erkennbar ist, will dagegen „die leitenden religiösen Gedanken Luthers herausstellen“.¹⁸⁴ Über Luthers Wirken heißt es: „Denn er ist als Reformator der Kirche der Wegweiser zu der Deutung der Erlösung und ihrer Wirkungen geworden, welche nicht nur in den Urkunden des Neuen Testaments hervorleuchtet, sondern auch als die gesunde Grundidee des abendländischen Katholizismus nachgewiesen werden kann“.¹⁸⁵ Ritschl befaßt sich mit Luthers Freiheitsbegriff, der aus „der Rechtfertigung oder Versöhnung der Sünder mit Gott durch Christus“ abzuleiten ist.¹⁸⁶ Die Aufgabe der Religion ist für Ritschl in der Vergebung der Sünden durch Gott gegründet, und in diesem Sinn wird Luthers Wort aus dem Kl. Katechismus zitiert: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.“¹⁸⁷ Gegenüber der seit der Aufklärung so häufig mißverstandenen Gewissensfreiheit, die Luther gebracht habe, stellt Ritschl fest, daß der Reformator „darunter die Freiheit des Gewissens von der Verschuldung gegen Gott verstand“.¹⁸⁸ Auch mit Luthers Auffassung vom Staat beschäftigt dich der Redner und betont, daß das reformatorische Staatsdenken alle mittelalterlichen Staatstheorien, bei denen doch der Staat der Kirche dienstbar gedacht worden sei, hinter sich gelassen habe.¹⁸⁹ Mit einer kritischen Würdigung der innerprotestantischen Probleme

¹⁸¹ AELKZ 1883, Sp. 1157.

¹⁸² In: Drei akademische Reden, Bonn 1887.

¹⁸³ a.a.O., S. 5.

¹⁸⁴ a.a.O., S. 8.

¹⁸⁵ a.a.O., S. 7.

¹⁸⁶ a.a.O., S. 10.

¹⁸⁷ a.a.O., S. 14.

¹⁸⁸ a.a.O., S. 15.

¹⁸⁹ a.a.O., S. 10.

schließt die Festrede, wobei Ritschl die Feststellung trifft, daß der Protestantismus „bisher aus der Epoche der Kinderkrankheiten nicht herausgetreten“ sei.¹⁹⁰ Der „letzte Kirchenvater“ – wie Ad. v. Harnack ihn nannte – beschließt seine Rede mit den Worten: „In der Freiheit des Vertrauens auf Gott wird die Herrschaft über die Welt anschaulich, welche aus der Versöhnung mit Gott durch Christus entspringt. In diesem Zusammenhang verstanden ist das Vertrauen auf Gott gegen den Augenschein die Probe des rechten Protestantismus. In diesem Zeichen wird der Protestantismus siegen.“¹⁹¹ Ritschls Lutherrede zeigt – trotz aller Verkürzung und Modernisierung der reformatorischen Theologie, die in seinem Gesamtwerk sichtbar wird – das Bemühen, dem letztlich religiösen Grundanliegen Luthers unter den Hauptthemen seines eigenen theologischen Entwurfs, Rechtfertigung und Versöhnung, gerecht zu werden.

In der Universitätsstadt *Gießen* hielt der Profanhistoriker Prof. Dr. Wilh. Oncken, Herausgeber der „Allgemeinen Weltgeschichte in Einzeldarstellungen“, vor „vollständig überfüllter Kirche von einer Rednertribüne zur Seite des Altars . . . einen mit rednerischem Schwung und Feuer gesprochenen Vortrag“, der unter dem Thema stand: „Martin Luther zu Worms und sein Fortleben in der deutschen Nation.“¹⁹²

Adolf v. Harnacks Festrede

Bei der akademischen Feier sprach Prof. Dr. Adolf v. Harnack über „Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung“. Bei der Rolle, die Harnack für die Kirchen- und Dogmengeschichtsschreibung zukommt, ist eine Analyse seiner Gedenkrede von besonderem Interesse.¹⁹³

Der Vortragende geht einleitend davon aus, daß noch heute „wir Deutsche, so verschieden wir sind, allzumal von den Gütern (zehren), die uns Luther gebracht hat“. Dann kommt er auf Luthers Bedeutung für die deutschen Universitäten zu sprechen, „denn das herrliche Erbe einer reichen und edlen Bildung, welches zu schützen wir mitberufen sind, trägt unverwischbar den Stempel seines Geistes“. Harnack erwähnt, daß es eine hessische Universität war, die als erste protestantische Hochschule Deutschlands ohne päpstliches Privileg „in dem freien Geiste Luthers“ gegründet worden sei und daß Luther der ganzen Nation gehöre; überall trete uns seine Bedeutung entgegen, „wo wir die Eigenart und Größe der idealen Güter schätzen wollen, die wir als Christen und als Deutsche besitzen“.¹⁹⁴ Dann stellt er die Frage, wer Luther eigentlich war, da so viele ihn für sich in Anspruch nehmen; sie

¹⁹⁰ a.a.O., S. 27.

¹⁹¹ a.a.O., S. 29.

¹⁹² AELKZ 1883, Sp. 1157.

¹⁹³ Reden und Aufsätze, Bd. I, Gießen 1904.

¹⁹⁴ a.a.O., S. 143 f.

erschwere auch die Aufgabe, sein Thema abzuhandeln. Es gäbe kein literarisches Werk Luthers, von dem man sagen könne, „das ist der ganze Luther“, so wie uns die göttliche Komödie Dante und der Faust uns der ganze Goethe ist. Das Werk, das noch am meisten von dem Reichtum seines Geistes Kunde gibt, sei die Bibelübersetzung.¹⁹⁵ Harnack geht – darin gleicht seine Betrachtung der L. v. Rankes – davon aus, daß man Luther nur verstehen kann, wenn anerkannt wird, daß das, „was er getan und geleistet hat . . . aus dem religiösen Leben herausgeboren“ sei. „Freunde und Gegner haben ihn zum Nationalhelden, zum Politiker, zum Theologen, zum Stifter einer neuen Kirche machen wollen. Er ist das alles nicht gewesen, und er hat allen diesen Versuchen Widerstand geleistet . . . Die Frage nach dem Zweck und Ziel des menschlichen Lebens, nach dem Frieden und der Seligkeit des Gewissens – sie war das einzig Treibende in seinem Leben“. Er blieb der bahnbrechende Reformator.¹⁹⁶ Zwei kritische Bemerkungen sind in diesem Zusammenhang zu machen: Luther war mit Leib und Seele Theologe und ist als solcher in seinen Ämtern als Lehrer, Prediger und Seelsorger zum Reformator geworden. Und zweitens: Nicht die Frage nach Zweck und Ziel des menschlichen Lebens, sondern die Frage nach dem gnädigen Gott war für Luther *das* primäre Anliegen, dem sich alles andere unterzuordnen hatte.

Luthers Bedeutung für die Wissenschaft ist – nach Harnack – in der Hauptsache nur eine indirekte gewesen, sei aber nicht das Geringere, sondern das Größere, weil Luther die Gesinnungen der Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit geführt und Hemmnisse weggeräumt habe, welche die Vergangenheit von Jahrhunderten als elementare Last auf die Bahnen der Zukunft gelagert hatte.¹⁹⁷

Dann folgt ein Rückblick auf die „geistigen Zustände“ am Ausgang des 15. Jahrhunderts, eine kritische Betrachtung der Papstgeschichte, des dogmatischen Systems und der Frömmigkeit im zu Ende gehenden Mittelalter, sowie des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie.¹⁹⁸ Harnack kommt dabei zu dem Ergebnis: „Die Weltflüchtigkeit als die Grundstimmung des mittelalterlichen Menschen hemmte alle Wissenschaft.“¹⁹⁹ Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen schildert der Vortragende die Wirkungen der Renaissance und ihren Kernpunkt im geistigen Leben der Antike, wobei er feststellt, daß die Antike die Humanisten aus der Welt des Mittelalters herausgeführt habe. Die neue Bildung habe „ihren Jüngern keine andere Wahl gelassen als die zwischen Frivolität und Mystik“.²⁰⁰ Renaissance und Humanismus wären des Mittelalters nicht Herr geworden. Erst Luther sei das gelungen. „Nur – er glaubte mit sich und seiner Sünde allein zu kämpfen; aber in Wahrheit rang er zugleich mit der Macht einer tausendjährigen Über-

¹⁹⁵ a. a. O., S. 145.

¹⁹⁶ a. a. O., S. 146.

¹⁹⁷ a. a. O., S. 146 f.

¹⁹⁸ a. a. O., S. 148.

¹⁹⁹ a. a. O., S. 150.

²⁰⁰ a. a. O., S. 151 f.

lieferung, mit ihren Idealen des Heiligen, mit ihrer Schätzung der Güter, mit ihren Qualen und Tröstungen“.²⁰¹ Die Kraft des Glaubens an den Gott, „der sich in Christus zu unserem Vater gegeben hat“, sei ihm am Neuen Testament aufgegangen. „Glauben – das hieß ihm nun nicht mehr das gehorsame Fürwahrhalten kirchlicher Dogmen, . . . sondern die persönliche und stetige Hingabe des Herzens an Gott, welche den ganzen Menschen umschafft . . . Unser Leben ist trotz aller Übel, trotz aller Sünde geborgen in Gott, wenn wir ihm nur herzlich vertrauen wollen: das wurde der Grundgedanke seines Lebens.“²⁰² Hier werden – in einer gewissen Einengung auf den 1. Glaubensartikel – schon die Gedankengänge erkennbar, die in Harnacks Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums“ dann ihren Höhepunkt fanden. Die Christologie – Luthers zentrales Thema – wird umgangen. Treffend dagegen die Bemerkung: „Wohl hat er (Luther) von den alten Mystikern gelernt; aber er hat gefunden, was sie suchten.“²⁰³ Das Großartige an Luther sieht Harnack darin, „mit welcher Umsicht und Stetigkeit er vorgeschritten ist aus der Peripherie ins Zentrum“. Erst später sei mit dem heiligen Zorn der furor teutonicus in ihm losgebrochen.²⁰⁴ „Er hat sich nicht zum Reformator aufgeworfen – wer darf das –, sondern dieser Beruf ist ihm aufgezwungen worden.“²⁰⁵

Harnack schildert den weiteren Fortgang der Reformation, die auch „alle selbstsüchtigen Begehungen und Wünsche der Menschen“ entband. Luther habe sich in allen Kämpfen nicht als „eitler Volksmann“ erwiesen, er habe nicht seine Sache geführt, sondern das Seelenheil der ganzen Nation auf dem Gewissen getragen.²⁰⁶ Man erkennt den Dogmenhistoriker Harnack, wenn er davon spricht, daß Luther nicht nur den Bruch mit der Kirche des Mittelalters vollzogen habe, sondern auch „die Auseinandersetzung mit der Kirche des Altertums, mit dem Katholizismus, der sich in die Trümmer der Antike eingebaut hatte“ geführt hat.²⁰⁷ Grundlage aller Christlichkeit sollte die allgemein verständliche Schrift sein, „Das Wort Gottes nach dem reinen Verstande“. Dazu gehöre die „unbefangene Ermittlung des wirklichen Wortsinnes der hl. Schrift“; Luther habe mit diesen methodischen Grundsätzen „die Schriftwissenschaft begründet“, ohne zu ahnen, wie weit sie führen würde. Harnack kommt auch auf die Frage zu sprechen, ob die Bibel nicht selbst ein Stück der kirchlichen Überlieferung sei: „deckt sie sich so einfach mit dem Evangelium Christi?“²⁰⁸ Zwei Gedanken sieht Harnack sich bei Luther entwickeln: Der eine gehe davon aus, daß der Glaube allein an Gott und die Person Christi gebunden sei, „und daß daher nicht der Buchstabe der

²⁰¹ a. a. O., S. 153.

²⁰² a. a. O., S. 154.

²⁰³ a. a. O., S. 155.

²⁰⁴ a. a. O., S. 156.

²⁰⁵ a. a. O., S. 157.

²⁰⁶ ebenda.

²⁰⁷ a. a. O., S. 159.

²⁰⁸ ebenda.

Schrift verpflichte, sondern allein das Evangelium, welches sie enthält“.²⁰⁹ Der andere bestehe in der Gewißheit, daß alle selbsterwählten Formen der Frömmigkeit vom Übel seien, „daß die Bewährung der Religion daher in den großen Ordnungen des menschlichen Lebens, in Ehe, Familie, Staat und Beruf, erfolgen müsse . . . Es gibt nur einen direkten Gottesdienst: das ist die kräftige Zuversicht auf Gott; sonst gilt die ausnahmslose Regel, daß man Gott in der Nächstenliebe zu dienen habe. Weder mystische Kontemplation noch asketische Lebensführung liegen in dem Evangelium beschlossen“.²¹⁰ Hier ist zu fragen, ob nicht bei dieser einseitigen Betonung eines „praktischen Christentums“ als Frucht der Reformation die Bedeutung des gottesdienstlichen Handelns und der Sakramente bei Luther abgewertet werden. Harnack sieht das reformatorische Grundanliegen in der „Freiheit vom Gesetz des Buchstabens“ und dem Recht der natürlichen Lebensordnungen, die zwar – wie er einschränkt – für Luther keine selbständigen Ideale gewesen, ihm aber doch „zugefallen“ seien.²¹¹ Über allem steht für Harnack bei Luther die Hochschätzung des bürgerlichen Berufes, er sei „der rechte geistliche Stand . . . in welcher sich die Gesinnung und der Charakter zu bewähren hat“.²¹² Bergen diese Auffassungen nicht die Gefahr in sich, daß eine – in Analogie zur mittelalterlichen Lehre von der „satisfactio operis“ – umgekehrte, säkularisierte Werkfrömmigkeit aufgerichtet wird? Hat bei der Hervorhebung von „Gesinnung“ und „Charakter“ nicht eher Kant Pate gestanden als der Reformator? Und was die genannte „mystische Kontemplation“ anbelangt – haben nicht Luther und das Luthertum im Vollzug reformatorischer Frömmigkeit dem Gebet und auch der Kontemplation in und außerhalb des Gottesdienstes besondere Aufmerksamkeit geschenkt?²¹³ Hier sei nur an Luthers „Deutsche Messe“ (1526) mit dem Hinweis auf den täglichen Gottesdienst erinnert.

Gegenüber allen modernen Versuchen, die Reformation als Reaktion anzusehen, die die Grundlagen der alten Kirche im Kern unberührt gelassen habe, hält Harnack an der Auffassung von der Reformation als Fortschritt fest; auch wenn er zugibt, „daß Luther in mehr als einer Hinsicht eine mittelalterliche Erscheinung gewesen ist“ und „sein Auftreten das Absterben gewisser mittelalterlicher Ideen verzögert hat“.²¹⁴ Die Reformation habe letztlich – auch wenn man alle Nachteile, die sie gebracht hat, betrachtet – doch das gebracht, was Goethe über sie ausgesagt hat: „Wir wissen gar nicht, was wir Luther und der Reformation im allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben

²⁰⁹ a. a. O., S. 160.

²¹⁰ ebenda.

²¹¹ ebenda.

²¹² a. a. O., S. 162.

²¹³ Vgl. z. B. zur Askese bei Luther: Manfred Seitz in: TRE IV, S. 239 f.

²¹⁴ a. a. O., S. 163.

wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen.²¹⁵ Hier kommt das Reformationsverständnis der Aufklärung ins Spiel und jene Gedanken von der „fortwachsenden Kultur“, wie sie sich später am Schluß von Harnacks „Wesen des Christentums“ finden, und die Luthers biblischen Realismus – was die Sicht von Welt und Mensch angeht – widersprechen.²¹⁶

Von dem Einfluß Luthers und der Reformation auf den Berufsstand des Wissenschaftlers kann Harnack sagen, daß der Reformator „dem wissenschaftlichen Arbeiter eine Gewißheit seines Gott geschenkten, persönlichen Wertes und damit einen unverwüstlichen Idealismus eingehaucht (hat), der ihn wappnet gegen die Erschütterungen des Selbstbewußtseins, die eine Folge aller empirischen Erkenntnis und aller Mystik sind“.²¹⁷ Diese Worte zeigen die Bedeutung des deutschen Idealismus für Harnacks Denken und sein Selbstbewußtsein als Wissenschaftler. Luthers „Selbstbewußtsein“ dagegen gründete sich allein auf Christus und blieb trotzdem – oder gerade deswegen – allen Erschütterungen und Anfechtungen der Welt ausgesetzt, bis hin zu jenem letzten, erschütternden Bekenntnis: „Wir sind Bettler. Das ist wahr.“²¹⁸

Es folgt der wohl unvermeidliche Seitenhieb gegen „die Enge und Unvernunft des theologischen Systems, welches die Orthodoxie aufgerichtet hat“ und gleichzeitig eine Art Entschuldigung für ihre Entstehung unter den gegebenen Voraussetzungen und im Hinblick auf die zu lösenden neuen Aufgaben. Harnack gibt aber zu, daß auf dem Boden dieses Systems „nicht nur ein Paul Gerhardt mit seiner lebendigen Frömmigkeit, sondern auch ein Keppler gestanden (hätten). Sie fühlten sich durch dasselbe nicht beengt, sondern erweitert und bestimmt. Was wir heute als Last empfinden, das war es damals noch nicht“.²¹⁹ Eine gewisse Ambivalenz seiner Einstellung wird in Harnacks Beurteilung der Entscheidung von Marburg 1529 sichtbar: „Wir können seine (Luthers) Auffassung als eine irrümliche beklagen, aber wir müssen die Festigkeit seines Charakters bewundern.“²²⁰

Dann zählt der Vortragende die Wirkungen der Reformation auf. Positiv wird hervorgehoben, daß durch Luther die Bildung des 18. und 19. Jahrhunderts vorbereitet worden sei.²²¹ Die Segnungen der Reformation hätten sich über alle Deutschen erstreckt, auch über den Katholizismus, der „eine andere Tiefe und einen höheren Ernst erhalten (hat) als in den romanischen Ländern“.²²² Ein Stück Resignation wird sichtbar, wenn Harnack E. Renans Bekenntnis zitiert: „Es ist vielfach den heute widerlegten Glaubensformeln

²¹⁵ ebenda.

²¹⁶ 5. Aufl. 1901, S. 189.

²¹⁷ Reden und Aufsätze, a.a.O., S. 164.

²¹⁸ WATR 5, Nr. 5468; WA 48, 241.

²¹⁹ Reden und Aufsätze, a.a.O., S. 166.

²²⁰ ebenda.

²²¹ a.a.O., S. 167.

²²² ebenda.

zu verdanken, wenn noch ein Rest von Tugend in uns übrig ist. Wir leben von einem Schatten, von dem Duft einer leeren Flasche; nach uns wird man leben vom Schatten des Schattens, und oft bin ich bange, daß man doch zu wenig daran haben wird.“²²³

Diese Lutherrede enthält in nuce schon den theologischen Ansatz Harnacks und zeigt zugleich die Grenzen seines Lutherverständnisses, die ihm – den bedeutenden Gelehrten und Polyhistor – durch die vorherrschenden Denkvorsetzungen des 19. Jahrhunderts gesetzt waren. An Harnack, der wie kein anderer Theologe seit Schleiermacher auf die Gebildeten seiner Zeit eingewirkt hat, wiederholte sich schließlich das Schicksal so vieler Apologeten: „er gewann die Menschen, indem er das preisgab, wofür er sie gewinnen wollte. Er gewann die Gebildeten um den Preis des Dogmas und der Kirche. Und dieser Preis war denn doch zu hoch“ (Hermann Sasse).²²⁴ Abgewandelt gilt das auch für Harnacks Lutherverständnis: Er gab den Theologen Luther preis und gewann für die Gebildeten den Reformator von Kirche, Wissenschaft und Bildung im Sinne des aufgeklärten Idealismus des 19. Jahrhunderts. Zu fragen bleibt, ob dieses Verständnis des Reformators nicht zum nationalistischen Lutherbild der folgenden Jahrzehnte mit beigetragen hat.^{224a}

Über die Lutherfeiern in *Baden* berichtet die AELKZ, daß sie unter „mehr oder weniger großer Teilnahme der Bevölkerung verlaufen“ (seien). Die Beteiligung habe nicht nur von „der Stärke des evangelischen Glaubensbewußtseins“ oder „der protestantischen Opposition gegen den Romanismus“ abgehungen, sondern auch von der in der badischen Kirche herrschenden liberalen Partei. So wurde das Fest in Karlsruhe nur „ziemlich lässig“ gefeiert. Nur einige „positive Geistliche“ werden anerkennend von der Kirchenzeitung genannt, während man in vielen liberalen Kreisen Karlsruhes „eine recht kühle Haltung“ beim Lutherfest wahrnehmen konnte.²²⁵

Hingegen wird positiv über die Feiern in *Württemberg* berichtet. Für die nach den im übrigen Reich geltenden Ordnungen stattfindenden Feiern in Stuttgart und anderen Städten und Gemeinden am 10. und 11. November hatte die Oberkirchenbehörde folgende Predigttexte zur Wahl gestellt: Apg. 9,15,16; Amos 9,11; Ps. 46,5,6; Gal. 5,1; Eph. 2,19,20; Offenb. 3,11. An der Universität Tübingen wurde eine Stiftung für solche Theologiestudierende eingerichtet, welche den Nachweis wissenschaftlicher Beschäftigung mit Luther lieferten. Lutherbiographien, Bilder und Medaillen gelangten an die Schuljugend zur Verteilung. Die Kirchenbehörde hatte der Hoffnung

²²³ a.a.O., S. 168.

²²⁴ H. Sasse, *Der Theologe des zweiten Reiches, Gedanken über die Lebensbeschreibung Adolf v. Harnacks* (1936): In *Statu Confessionis*, Bd. II, Berlin 1976, S. 197.

^{224a} Die Berechtigung der oben gestellten Frage ergibt sich auch aus der Festschrift Harnacks zum Lutherjubiläum 1917 (*Martin Luther und die Grundlegung der Reformation*, Berlin 1917), besonders, was den Schluß anbelangt.

²²⁵ AELKZ 1883, Sp. 1098 f.

Ausdruck gegeben, „daß die Feier dieser Tage . . . auch unserer württembergischen Landeskirche, die seit den Tagen der Herzöge Ulrich und Christoph der Segnungen von Luthers Reformation in reichem Maße sich zu erfreuen hat, durch Gottes Gnade zu heilsamer Stärkung und Erbauung gereichen möge“.²²⁶

In der Stadt *Worms* fand für die damalige Zeit „etwas ganz Neues“ statt: „Ein geistliches, ein protestantisches Schauspiel in einer evangelischen Kirche“. Trotz mancher vorher geäußelter Bedenken fanden die Aufführungen einen unerhörten Zulauf. Die Kirchenzeitung kommt im großen und ganzen aber doch zu einem positiven Urteil, obwohl die beiden Schauspieler, die Luther darstellten, mit zuviel Pathos agiert hätten. „Ein solches Pathos, ein solches Deklamieren stört wohl nicht auf dem Theater, allein in eine Kirche gehört es nimmermehr . . . wenn die beiden Darsteller sich mittlerweile mehr mit der Sprache der Kirche vertraut gemacht haben werden“ – schließt der Berichterstatter – „dürfte der Erfolg des Stückes sich noch steigern“.²²⁷

Über die Lutherfeiern in *Bayern*, die auf Antrag des protestantischen Oberkonsistoriums durch königlichen Erlaß mit dem Reformationsfest zusammen auf den 11. 11. festgesetzt wurden, berichtet die AELKZ, daß sie im Vergleich mit denen anderer deutscher Länder „etwas kühl“ verlaufen seien.²²⁸ Aufschlußreich die Feststellung, daß die Anhänger der streng lutherischen Richtung sich zunächst zurückgehalten hätten: „Es verdroß sie, daß nicht bloß die lutherischen Frei- und Landeskirchen, sondern überhaupt alles, was sich evangelisch nennt, auch die Kirche der Union mit Einschuß der protestantenvereinlichen Richtung, sich an der Feier zu beteiligen aufmachte . . . Aber man feierte zuletzt doch.“²²⁹

Diese Einstellung kommt auch in einem Artikel in „Freimunds kirchl.-polit. Wochenblatt für Stadt und Land“ der Gesellschaft für Innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche zum Ausdruck. Darin heißt es u.a.: „Es kann die Lutherfeier nur eine Feier der lutherischen Kirche sein, und wenn

²²⁶ a.a.O., Sp. 1105 u. 1126. Der weit über Württemberg hinaus bekannte Prälat Karl Gerok hatte für die populäre Zeitschrift „Daheim“ (20/6, 1883) einen „Jubelgruß zum Lutherfest“ gedichtet, in dessen pathetischen Versen Luther und sein Wirken nicht nur mit biblischen Gestalten und Ereignissen verglichen, sondern auch mit der Barbarossaage in Verbindung gebracht wurde. Vgl. H. Lehmann, Das Lutherjubiläum 1883, in: „Luthers bleibende Bedeutung“ (Hrsg. Jürgen Becker), Husum 1983, S. 102 ff.; Kat. „Die Zeit der Staufer“, Bd. III, Stuttgart 1977, S. 255 ff. Gerok, von dem aus dem Jahre 1853 eine ganz und gar biblisch ausgerichtete Predigt zum Reformationsfest vorliegt (Predigten . . . Bd. II, Stuttgart 1857, S. 537 ff.), bietet ein Beispiel für die von Romantik und Idealismus getragene Entwicklung hin zur nationalen Euphorie von 1871 („Deutsche Ostern, vaterländ. Lieder, 1871). Geroks Dichtungen wandten sich mit zunehmendem Alter der Geschichte, dem Vaterland und der Natur im Lichte christlicher Weltanschauung zu (RE³, Bd. 6, S. 611).

²²⁷ a.a.O., Sp. 1123 f.

²²⁸ a.a.O., Sp. 690, 1167.

²²⁹ ebenda.

sich diese besinnt, wozu Luther die Christen aufrief und wieviel im Lauf der Zeit an innerer Kraft ausartete, dann kann eine Lutherfeier von Segen sein.“²³⁰

Bemerkenswert ist der Erlaß des k. prot. Oberkonsistoriums in München zur Lutherfeier, in dem ausgeführt wird, „daß der bevorstehende Festtag nicht der Polemik, sondern dem Dank gegen Gott und der dankbaren Freude gehört, und daß die Frucht unserer Festesfeier sein muß, nicht, daß die Gemeinde zur Leidenschaft entzündet, sondern daß sie im evangelischen Glauben und in der Treue gegen die evangelische Kirche gestärkt und gefestigt werde“.²³¹

Daß auch in Bayern gelegentlich ein nationaler Ton anklingt, zeigt die Predigt von Pfarrer Dr. A. H. Schick, München, über Gal. 3,11, die im Ganzen aber mehr den Charakter einer Bußpredigt trägt. In ihr heißt es u.a.: „Bei dem erwachten Nationalbewußtsein zielt alles auf Kräftigung des Vaterlandes ab.“ Der vaterländische Geist im evangelischen Sinne müsse „ehrlich, religiös, gerade, tapfer und keusch in Gesittung, in Kleidung und Sprache sein – Gegenbild jener fremdländischen Frivolität, deren Geist verwüstend über den Rhein zu uns gedrungen ist“. Dann wendet sich der Prediger sowohl gegen die Union „mit ihrem lähmenden Einfluß“ als auch gegen den Protestantenverein „mit seinen zerstörerischen Tendenzen“²³²

In *Nürnberg* fand „die schönste Feier“, nämlich zahlreich besuchte Abendmahlsfeiern in den ehrwürdigen Kirchen statt. Weiter wird von einer Schulfeier im großen Rathaussaal berichtet. In der alten Reichsstadt feierte man gleichzeitig den 350. Gedenktag der Einführung der ersten Nürnberger Kirchenordnung (Nürnberg-Brandenburgische KO).²³³

In *Augsburg* gab es außer den Gottesdiensten eine besondere Feier im Hof des Kollegiums von St. Anna. Hier hatten die lutherischen Christen Augsburgs während des 30jährigen Krieges fast 14 Jahre lang – als ihnen alle Kirchen genommen waren – „unter freiem Himmel Gottesdienst gehalten“.²³⁴

In *Erlangen* fanden die Lutherfeiern im üblichen Rahmen statt. Die Festrede bei der Feier der Universität, „die ihren Weltruf nicht zum letzten der Fakultät verdankt, die nun schon seit vielen Dezennien ein Hort der reinen, unverfälscht lutherischen Lehre gewesen“, hielt der Kirchenhistoriker Prof. Dr. Th. Kolde (1850–1913) über das Thema „Martin Luther, der Reformator der Kirche“.²³⁵

²³⁰ 29. Jg. 1883, Nr. 45, S. 227.

²³¹ Landeskirchliches Archiv, Nürnberg, Kons. Bayreuth, Nr. 2 (Kirchenfeste) D VII, 4, Fach 103.

²³² Festpredigt bei der 400jährigen Gedächtnisfeier der Geburt Dr. Martin Luthers, München 1883, S. 5.

²³³ AELKZ 1883, Sp. 1105.

²³⁴ ebenda.

²³⁵ Erlanger Tagblatt vom 12. 11. 1883, S. 1075. Koldes Rede liegt gedruckt vor (Erlangen 1883).

Kolde geht von der Frage aus, seit wann der 100. Geburts- bzw. Todestag bedeutender Männer gefeiert werde und antwortet, daß das erst seit dem 19. Jahrhundert der Fall sei. Darin läge eine Wertschätzung des Subjektiven ‚Individuellen‘, „die der eigenartigen Persönlichkeit, ihrem Werden und Wollen größere Bedeutung beilegt, wo man früher geneigter war, aus dem Zusammentreffen objektiver Mächte die Geschichte sich entwickeln zu lassen“. ²³⁶ Dort, wo solche Feiern echt seien, würden sie nicht dem Heroenkult dienen, sondern „in der Person die Sache“ ehren. Das Gefühl der Dankbarkeit der Lebenden gegenüber den großen Toten gäbe der Feier das Gepräge. Auch der Erlanger Kirchenhistoriker geht – wie so viele Festredner – auf die römische Geschichtswissenschaft ein, die in Luther nicht den Reformator, sondern den Revolutionär sieht. ²³⁷ Dann gibt Kolde einen Überblick über den Begriff „Reformation in der Kirchengeschichte“. Die Versuche, die Kirche zu reformieren, seien so alt wie sie selbst. ²³⁸ Während die einen in der Weltflucht die Möglichkeit gesehen hätten, daß die Kirche ihren Auftrag erfülle, erstrebten andere ihre Unabhängigkeit von der Welt durch Beherrschung derselben. ²³⁹ Dann folgt in großen Zügen eine Darstellung der Leitideen des Mönchtums, Augustins, des mittelalterlichen Papsttums unter Gregor VII. und Innozenz III. sowie über den franziskanischen Reformationsgedanken, der „der letzte innerkirchliche des Mittelalters“ gewesen sei. ²⁴⁰

Besondere Aufmerksamkeit widmet Kolde dem Leben und Werk des Erasmus. Es folgt ein Überblick über Luthers innere Entwicklung bis zur reformatorischen Erkenntnis. In knappen, treffenden Formulierungen schildert Kolde Luthers weiteren Weg, betont dabei, daß Luther 1518 in einem Brief an Melanchthon erstmals von Deutschland rede. „Seitdem ist Welscher und Deutscher eine stehende Antithese, bald deutsche Geradheit und römische Tücke.“ ²⁴¹ Kolde betont den starken Einfluß den Hutten, Sickingen u. a. durch ihre Kritik an der Kirche auf Luther gehabt und ihm zu eigenen Reformvorschlägen gebracht hätten, die vor allem in der Schrift „An den christlichen Adel . . .“ ihren Ausdruck gefunden haben. Mit einer knappen Darlegung der Hauptgedanken der Reformationshauptschriften und einem Ausblick auf den Fortgang der Reformation hemmenden Ereignisse des Bauernkrieges und des Schwärmertums, die Luther durch seine Größe und Stärke überwunden habe, endet der geschichtliche Teil der Festrede. Die Ausführungen schließen mit einem Blick auf die evangelische Kirche der Gegenwart, die zwar keine gewaltige Macht *über* das Volk, aber *im* Volk darstelle. Erst in den letzten Sätzen kommt auch nationales Pathos zum Ausdruck, wenn Kolde Luther dankt, „dem *deutschen* Manne, der uns eine Lite-

²³⁶ Kolde, S. 3.

²³⁷ a. a. O., S. 4.

²³⁸ ebenda.

²³⁹ a. a. O., S. 5.

²⁴⁰ a. a. O., S. 6.

²⁴¹ a. a. O., S. 15.

ratur geschaffen, der in seiner glühenden Begeisterung für sein Vaterland jene Töne reinsten und edelsten Patriotismus angeschlagen, die erst unsere Zeit wieder zu werten versteht, und der dies Alles nur zu vollbringen vermochte auf Grund jenes einzigartigen, in dem Schriftwort wurzelnden Glaubenslebens, das ihn allein befähigte zu dem, was er war, was er ist, der Reformator der Kirche“.²⁴²

Bei der Schulfeier im Städt. Redoutensaal sprach der Religionslehrer am hiesigen Gymnasium, Lic. theol. Sommer. Das nationale Element tritt nur am Anfang seiner Rede hervor, wenn er auf bedeutende Deutsche zu sprechen kommt, die am 10. November geboren worden sind: „Am 10. November 1756 wurde Scharnhorst geboren, der Held des Schwertes, dessen patriotische Begeisterung und umsichtige Tatkraft die einstige Befreiung unseres Vaterlandes vom französischen Zwingherrn anbahnen half. Am 10. November 1759 erblickte Schiller das Licht der Welt, der Held im Reich des Idealen, der Dichterstürm, der mit Goethe unsere deutsche Literatur zu ungeahnter Blüte führte“. Dann folgt der Hinweis auf Martin Luther, der die genannten Helden weit überragt. Er war „der Held des Glaubens, der Held von Gottes Gnaden“.²⁴³ Nach einem Überblick über die Entwicklung des spätmittelalterlichen Schulwesens, schildert Sommer Luthers Eintreten für ein allgemeines Schulwesen. Dieses sei aus der Auffassung des Reformators von dem freien Zugang jedes Christenmenschen zu Gott durch die Hlg. Schrift hervorgegangen, wozu als Voraussetzung ein geordneter Schulunterricht gehört. Unter Hinweis auf die einschlägigen Stellen in Luthers Werken, die auf das Schulwesen Bezug nehmen, stellt der Redner heraus, wie Luthers Aufmerksamkeit sowohl den sprachlichen Fächern, den Naturwissenschaften, der Geschichte, vor allem aber dem Religionsunterricht als der „Seele des Unterrichts“ gegolten habe. Bei der Erwähnung der Bedeutung, die Luther der Bibel, dem Kirchenlied und dem Katechismus zugemessen hat, stellt Sommer besonders heraus, daß der Katechismus frei sei von jeder konfessionellen Polemik. Die „lieben Schüler und Schülerinnen von der deutschen Schule“ (gemeint ist die Volksschule) ermahnt der Redner: „Wenn ihr jetzt und später die Annehmlichkeit und Nützlichkeit guter Schulkenntnisse erfahren dürft, gedenket daran, daß ihr eure Aufnahme in die Schule, die Pflege eurer Bildung, den Schatz eures Wissens und Könnens Dr. Martin Luther mit zu verdanken habt“. Auch den Lehrern wendet sich der Redner zu: „Einen fleißigen, frommen Schulmeister oder Magister, der Kinder treulich zieht und lehrt, kann man nicht genug lohnen. Ich weiß, daß dies Werk nächst dem Predigtamt das allernützlichste und größte ist . . .“ Auch auf Luthers Erziehungsgrundsätze wird eingegangen und dabei ein Wort Luthers zitiert: „Christus, da er die Menschen ziehen wollte, mußte er Mensch werden; sollen wir Kinder ziehen, so müssen wir auch Kinder mit

²⁴² a. a. O., S. 22.

²⁴³ Erlanger Tagblatt vom 12. 11. 1883, S. 1073.

ihnen werden.“ Die Rede, übrigens mit 32 Anmerkungen versehen, stellt eine theologisch wie pädagogisch grundsolide Leistung dar.²⁴⁴

In der Neustädter-(Universitäts)Kirche predigte der Professor für praktische Theologie, Gerh. v. Zeschwitz (1825–1886) über Jes. 28,16.²⁴⁵ Dabei stellte er seine Ausführungen unter das – etwas umständlich formulierte – Thema: „Die Bewährung des Reformationswerkes an der Ähnlichkeit mit dem Eck- und Grundstein, Christus, in Zion gelegt für die Kirche aller Zeiten“, und handelte den Text in den damals üblichen drei Teilen ab: „1. Felsart ist das allgemeine Kennzeichen – aber nach dem Bilde dessen, der der Fels des Heiles ist, 2. Felsart in Glaubensfestigkeit – wer glaubt, der flieht nicht, und 3. Felsart, die vielen zum Anstoß gereicht, aber den Gläubigen zu festerer Gründung.“²⁴⁶ Mit Christus verglichen seien alle Apostel und erst recht Luther nur geringe Diener. Die Beglaubigung ihres Wirkens liege in ihrer Ähnlichkeit mit Christo, heißt es in der Einleitung. „Wir feiern nicht Menschen als Heilige an Heiligentagen.“²⁴⁷ Der Prediger spricht im Hinblick auf Worms von der „Heldengestalt unseres großen, herrlichen Reformators“, dessen „Felsnatur“ und hl. Zorn er der Gemeinde vor Augen stellt und mit Petrus vergleicht: Luther habe sich nicht selbst zum Reformator gemacht, sondern sei von Gott erwählt worden.²⁴⁸ Die Klosterzeit sei eine gute Vorbereitung für seinen späteren Beruf gewesen. Der „seelsorgerliche Geist christlicher Barmherzigkeit“ habe die ersten Schritte der Reformation veranlaßt.²⁴⁹ Der „natürlich menschlichen Felsart“ stellt v. Zeschwitz den Fels des Heils gegenüber, zu dem Luther die Gemeinde wieder zurückgeführt habe.²⁵⁰ Durch den Rechtfertigungsglauben sei Luther „der neue und andere Paulus geworden“.²⁵¹ „Felsenartige Wahrheitsgewißheit“ habe Luther in Worms bewiesen.²⁵² Im 3. Teil seiner Predigt handelt v. Zeschwitz davon, daß „Luthers Felsart“ auch für uns zum Anstoß werden kann: „Viele, die sich für seinen Mannesmut in Worms begeistern, wenden sich ab, wenn ihnen erst klar wird, daß Luthers Zuversicht zu der unerschütterlichen Geltung und Wahrheit des Wortes Gottes in heiliger Schrift die Grundlage jenes unerschütterlichen Mutes war“.²⁵³ Luther habe zwar die „persönliche Überzeugungsgewißheit“ für sich in Anspruch genommen, aber er hätte „seinerseits nur das in Gottes Wort gebundene Gewissen im Auge“ gehabt.²⁵⁴ Was das Verhältnis zwischen Luthers Schriftprinzip und dem Gebiet der freien Forschung angeht, so stellt der Prediger fest: „Nun, als

²⁴⁴ a. a. O., S. 1074 f.

²⁴⁵ ders., *Der Hirt und seine Herde. Predigten.* Erlangen 1891, S. 506–520.

²⁴⁶ a. a. O., S. 508.

²⁴⁷ a. a. O., S. 507.

²⁴⁸ a. a. O., S. 510.

²⁴⁹ ebenda.

²⁵⁰ a. a. O., S. 513.

²⁵¹ ebenda.

²⁵² a. a. O., S. 514.

²⁵³ a. a. O., S. 517.

²⁵⁴ ebenda.

Jagdgebiet für protestantische Freibeuter hat Luther die heilige Schrift gewiß nicht angesehen und würde heutzutage allerlei Resultaten dieser angeblichen Forschung mit heiligem Prophetenernst entgegentreten. Seinem großzügigen Glaubensmut lag auch der Einwurf fern, daß da jeder Schwärmer sich ebenso auf eigne Auslegung der heiligen Schrift berufen könne, wie er auf die seine. Der Sieg der Wahrheit Gottes in der Welt war ihm schlechthin Glaubenssache.²⁵⁵ Was das Verhältnis zwischen Staat und Kirche anbelangt, so findet sich eine bemerkenswert freimütige Äußerung darüber, daß Luther sich um die Erhaltung der Kirche keine Sorge gemacht habe – nach dem 3. Artikel: „Das bleibt unverständlich für alle, die nur mit Faktoren sichtbarer, weltlicher Macht zu rechnen wissen. Lutheraner, wie sie sich nennen, denken gerade so gut wie die Römischen auf ein Machtreich und eine Gesetzesanstalt und erachten für unpraktischen Idealismus, was unserer reformatorischen Kirche ausdrückliches Bekenntnis ist. Echte Söhne Luthers sollen darum jene sich nicht nennen. Glaube, reiner Glaube war Luthers felsartige Gewißheit über Wesen und Fortbestand der Kirche, wie von der unüberwindlichen Wahrheit des Wortes Gottes selber.“²⁵⁶ v. Zeschwitz führt gegen Schluß seiner Predigt aus: „Keine menschliche Gewalt, keine Tradition des Bestandes lutherischer Landeskirchen kann uns Zukunftshoffnung geben; auch unser geliebtes deutsches Reich nicht. Gott erhalte es als einen Hort des wahren Protestantismus!“²⁵⁷ Zwei Gedankengänge dieser Predigt sind hervorzuheben: Einmal die Würdigung des reformatorischen Ursprungs aus seelsorgerlichem Handeln, also nicht aus ethischen, allgemein-kirchlichen oder politischen Motiven, wie es im 19. Jahrhundert so oft dargestellt worden war. Und zweitens: Das alleinige Vertrauen auf das Wort Gottes als dem Fels der Kirche, hinter das die Institutionen Kirche und Staat zurückzutreten haben.^{257a}

Im Reichsland *Elsaß-Lothringen* schien es anfänglich, daß die Lutherfeiern keinen besonderen Anklang finden würden; und kirchlich-positive Kreise fürchteten, es möchte mehr der Vorkämpfer der Gewissensfreiheit als der Glaubensheld und kirchliche Reformator verherrlicht werden. Bei den dann offiziell angeordneten Feierlichkeiten sollte bei einem gemeinsamen Gottesdienst über Hebr. 13,7,8 gepredigt werden. Zwei kleine Luther-Gedenkschriften führten Rom gegenüber – so wird ausdrücklich betont – keine verletzende Sprache. Von katholischer Seite weiß die Kirchenzeitung über eine heftige Pressekampagne katholischer Blätter zu berichten. Darin ist von einem „delirium lutherolatricum“ die Rede; Schmähartikel und zwei Bücher

²⁵⁵ a. a. O., S. 518.

²⁵⁶ a. a. O., S. 519.

²⁵⁷ a. a. O., S. 520.

^{257a} In diesem Zusammenhang sei auch an Theodor v. Zahn (1838–1933) ganz biblisch ausgerichtete Erlanger Reformationsfestpredigt von 1878 erinnert (Brot und Salz aus Gottes Wort, Leipzig/Erlangen²1925, S. 229 ff.), desgl. an die Lutherrede des Kieler Kirchenhistorikers Wilh. Moeller (1827–92): Hartmut Lehmann, Das Lutherjubiläum 1883, in: Luthers bleibende Bedeutung, Husum 1983 (Hrsg. J. Becker).

im Geiste des Cochläus, Emser, Janssen u.a. erschienen, in denen Luther u.a. als „Lügner“, „Unzüchtiger“, „eine furchtbare Geißel Gottes“ bezeichnet wurde. In der Kirchenzeitung heißt es, daß man sich dadurch die Freude an Luther nicht nehmen lasse, entschiedener gegen Rom Front machen wolle, ohne jedoch mit gleicher Münze zurückzuzahlen. „Aus Rücksicht auf die Gefühle der Katholiken hatte man auf alle öffentlichen Umzüge verzichtet.“²⁵⁸

Diakonisches Handeln als Frucht des Luthergedenkjahres

Neben den Lutherfeiern mit ihren Veranstaltungen bedürfen auch die diakonischen Aktivitäten und die Sorge für die evangelischen Diasporagemeinden der Erwähnung. So erschien in der AELKZ vom 2. November 1883 ein „Aufruf an alle Lutheraner in Deutschland!“²⁵⁹ Darin ist die Rede davon, daß der Dank für das Geschenk der lutherischen Kirche auch durch die Tat gezeigt werden müßte. Es wird zur Hilfe für die unter mancherlei Bedrängnissen lebenden lutherischen Diasporagemeinden in Böhmen und Mähren, Ungarn, Österreich, Amerika, Frankreich und in Deutschland unter „Reformierten und Unierten“ lebenden Glaubensgenossen aufgerufen.

Am 31. 10. 1883 fand in Leipzig die Errichtung der „Allgemein deutschen Lutherstiftung“ statt, deren Initiatoren „in einem Kreise von Laien Berlins“ zu suchen sind.²⁶⁰ Zweck der Stiftung war kein kirchlicher, wie beim Gustav-Adolf-Verein, „sondern ein rein humanitärer“. Die Stiftung sollte „mit Rat und Tat die Erziehung von Söhnen und Töchtern evangelischer Lehrer und Pfarrer . . . fördern, namentlich solcher, welchen die Entfernung von Bildungsstätten die gute Erziehung ihrer Kinder erschwert“.²⁶¹

Zur Literatur des Lutherjahres 1883

1. Quellen

Eines der bedeutendsten und für die Lutherforschung nachhaltigsten Ereignisse war der Beginn der kritischen Gesamtausgabe der Werke des Reformators. Nachdem in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts bereits Vorarbeiten begonnen hatten, kam erst 1880 durch einen Briefwechsel zwischen den Lutherforschern Julius Köstlin und Karl Knaake, Kadettenpfarrer

²⁵⁸ AELKZ, Sp. 1073 ff., 1132.

²⁵⁹ a.a.O., Sp. 1041 ff.

²⁶⁰ a.a.O., Sp. 1070 ff.

²⁶¹ a.a.O., Sp. 1090; dort Berichte über finanzielle Zuwendungen der Städte Leipzig und Berlin an die Stiftung; über weitere Stiftungen und Schenkungen, vgl. Sp. 1105, 1124 ff.; 1167.

in Potsdam, das Werk in Gang. Nach Gesuchen an das preuß. Ministerium der geistlichen, Unterrichts- usw. Angelegenheiten in Berlin, einem Gutachten der Kgl. Akademie der Wissenschaften und einer persönlichen Intervention des Hofpredigers Kögel beim Kaiser, erging am 4. Mai 1881 der „Allerhöchste Erlaß“ Wilhelms I., durch den die Summe von 40.000 M., verteilt auf zehn Jahre, für die Ausgabe bereitgestellt wurde. Die Verlagsbuchhandlung Böhlau in Weimar, die mit der Herausgabe betraut worden war, versandte am Neujahrstag 1883 einen Aufruf „Zur Lutherfeier“. Darin wird im Hinblick auf 1883 von Luther ausgesagt: „Ihm verdankt unser deutsches Volk die Wiedergeburt seines religiösen Lebens aus den Tiefen des Evangeliums von Christo, ihm die Gestaltung seiner Sprache zum gemeinsamen Organ einer Literaturentwicklung ohnegleichen, ihm eine geistige Befreiung, welche die reichsten Blüten unsres nationalen Kulturlebens hervorgetrieben hat.“ Die evangelische Kirche, die Wissenschaft, Fürsten und Landesregierungen, Städte und Behörden werden aufgerufen, dafür zu sorgen, „daß die kommende Lutherfeier uns als echte Söhne der Reformation finde, die ihrer Väter wert sind und, weil es einst unser Volk zu den Lebensquellen des göttlichen Wortes zurückgeführt hat, das alte Lutherwort lieben und ehren“.²⁶² Der Großherzog von Sachsen-Weimar, Karl Alexander, Nachfahre jener ersten kursächsischen Schirmherren Luthers, ließ diesen Aufruf, zusammen mit einem Rundschreiben, an sämtliche evangelischen Fürsten des Deutschen Reiches ergehen mit der Bitte, dem Beispiel des Kaisers zu folgen. Die Liste der Subskribenten zu Beginn des ersten Bandes ist ein Zeichen dafür, daß sie nicht vergeblich war. Am 19. Oktober 1883 wurde dem Kaiser der erste Band der Weimaraner überreicht. Das auf etwa 40 Bände veranschlagte Werk sollte in 10–12 Jahren fertig vorliegen.²⁶³ Es wurden mehr als 100 Bände in 100 Jahren!

2. Die Gründung des Vereins für Reformationgeschichte

Von weitreichender wissenschaftlich-literarischer Bedeutung wurde die Gründung des Vereins für Reformationgeschichte.²⁶⁴ Sie wurde veranlaßt durch das „tendenziöse Treiben der ultramontanen Geschichtsschreibung“.²⁶⁵ Besonders sollte dem seit 1876 im Erscheinen begriffenen Werk von Joh. Janssen „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Mittelalter“ entgegengetreten werden, dessen III. Band, der die Reformationszeit behandelt, 1881 herausgekommen war.

Die Professoren Köstlin, Kawerau und Kolde waren – neben einer Reihe anderer Universitätsprofessoren, Gymnasiallehrer und Kirchenmänner – die treibenden Kräfte bei der am 13. 2. 1883 in Magdeburg erfolgten Gründung

²⁶² O. Albrecht in: Lutherstudien, Weimar 1917, S. 64.

²⁶³ a.a.O., S. 46, 64.

²⁶⁴ AELKZ 1883, Sp. 175 ff., EKZ 1883, Sp. 209 ff.

²⁶⁵ AELKZ, a.a.O., Sp. 175.

der Vereinigung. Bei der Gründungsversammlung wurde u.a. von Prof. Kawerau – wie die EKZ berichtet – festgestellt: „Die katholische Kirche setze alle Hebel in Bewegung, um in die weitesten Kreise die angeblichen Ergebnisse einer lediglich ihren Interessen dienenden, tendenziösen Geschichtsforschung hineinzutragen, und das nicht ohne Erfolg. Mache sich doch auch in evangelischen Kreisen neuerlich hie und da ein Gefühl der Unsicherheit geltend . . . Die Zeiten gemütlich harmlosen, aber auch indifferenten Beisammenwohnens beider Confessionen, wie in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts, seien vorüber . . .“ Der Redner erinnerte daran, daß noch im Jahre 1861 ein Döllinger von seinen Glaubensgenossen das Eingeständnis habe fordern können, daß die große Kirchentrennung des 16. Jahrhunderts ein ernstes, von der katholischen Kirche wohl verdientes Strafgericht gewesen sei; daß es die Reformation gewesen, die einen neuen Aufschwung geistigen Lebens erzeugt habe . . . Heute würde es drüben schwerlich jemand wagen, in solcher Weise seine Stimme zum Frieden zu erheben . . . Das bevorstehende Luther-Jubiläum habe vollends auf römischer Seite eine Betriebsamkeit hervorgerufen, die geradezu staunenswert sei. Schon riefen ultramontane Blätter uns in drohendem Tone zu, daß man katholischerseits nicht zögern werde, nicht nur in der Presse, sondern auch auf allen katholischen Kanzeln, sowie in zahlreichen Volksversammlungen, Luthers Leben und Wirken zu behandeln.

Prof. Kolde führte aus, was der Verein nicht wolle: Nämlich weder eine neue kirchliche oder kirchenpolitische Partei bilden, auch nicht Kulturkampf treiben, aber durch Einführung in eine große geschichtliche Vergangenheit evangelisches Bewußtsein kräftigen und erhalten. „Sine ira, aber cum studio, das müsse die Parole sein.“ Ein Teilnehmer wollte auch die Polemik, „ein wenig ira“ nicht ausgeschlossen wissen, ein anderer gab der Hoffnung Ausdruck, daß die „evangelische Historik die . . . ,protestantische Schneidigkeit‘ wiedergewinnen möchte“. Der ursprünglich geplante Name „Lutherverein“ wurde auf Bitten aus dem Rheinland und der deutschen Schweiz fallengelassen und die Bezeichnung „Verein für Reformationsgeschichte“ gewählt.²⁶⁶

Als erstes Heft erschien die „an gemütvollen Partien reiche und der Schärfe nicht entbehrende Schrift von J. Köstlin ‚Luther und J. Janssen, der deutsche Reformator und ein ultramontaner Historiker‘“.²⁶⁷ So zeigen auch die Umstände bei der Gründung des Vereins für Reformationsgeschichte, wie das Luthergedenkjahr 1883 von der Atmosphäre des Kulturkampfes beeinflusst worden ist. In den folgenden Jahren und Jahrzehnten erschien im Auftrag des Vereins eine Fülle von Einzeluntersuchungen zur Reformationsgeschichte.²⁶⁸

²⁶⁶ EKZ, a.a.O., Sp. 211 ff.

²⁶⁷ AELKZ, a.a.O., Sp. 117.

²⁶⁸ RGG² Bd. VI, Sp. 596.

3. Wissenschaftliche Monographien und volkstümliche Lutherbücher²⁶⁹

Zu den bedeutendsten Lutherbiographien zählt das Werk von *Julius Köstlin* (1826–1902), „Martin Luther, sein Leben und seine Schriften“ (1875), das 1883 in 2. Auflage herauskam. Die von G. Kawerau bearbeitete 5. Auflage 1902/03 ist heute noch unentbehrlich. Eine Volksausgabe des Köstlinschen Werkes erschien 1883 und erlebte 22 Auflagen!

Im Lutherjahr begann auch *Theodor Koldes* zweibändige Lutherbiographie zu erscheinen. Der Erlanger Kirchenhistoriker, der sich durch bemerkenswerte Vorarbeiten („Die deutsche Augustinerkongregation und Joh. v. Staupitz“, 1879; „Friedrich d. Weise“, 1881; „Analecta Lutherana“, 1883) einen Namen gemacht hatte, wollte mit seiner Arbeit die Mitte halten zwischen „Köstlins epochemachendem großen Werk“ und dessen Volksausgabe. Er hatte dabei „ein größeres gebildetes Publikum“ im Auge.²⁷⁰

Eine umfangreiche, über 2000 Seiten starke, volkstümliche Darstellung von Luthers Leben und Werk begann ab 1883 in Heften zu erscheinen. Ihr Verfasser war der damalige Pfarrer und spätere Herausgeber der „Christlichen Welt“, *Martin Rade* (1857–1940). Sein Werk stellt – allein schon auf Grund der zahlreichen ausgedruckten Quellen – eine respektable Leistung dar. Der theologisch-liberale Ansatz ist gelegentlich erkennbar (z.B. bei der Darstellung von Luthers Bekenntnis in Worms).²⁷¹

Vom Lutherbild Rankes her war die Festschrift der Stadt Berlin von dem dort lehrenden Historiker *Max Lenz* bestimmt.²⁷² Es war eine Auftragsarbeit des Magistrats und der Stadtverordneten, bestimmt zur Verteilung an die höheren Schüler der Reichshauptstadt. Lenz ist es gelungen, Luther in den welthistorischen Rahmen hineinzustellen und in knappem, fesselndem Stil ein lebendiges Bild des Reformators zu zeichnen. Das Schlußwort zeigt, wie der Verfasser – trotz des gelegentlich anklingenden nationalen Tons – in Luther mehr sieht als einen deutschen Helden: „Das Evangelium, wie Martin Luther es der Welt verkündigt hat, haftet nicht an den Interessen, den Ordnungen, den Hoffnungen von dieser Welt. Alles, was da lebt und webt, wird und stirbt, findet seine Kraft, seinen Frieden in dem Worte Gottes, aber keine irdische Existenz kann die Fülle seiner Wahrheit je in sich schließen. Alles Menschenwerk kann nur ein Abglanz seines Wesens sein. In aller Weltverwirrung, in allem Ringen, allem Irren – das ist der Glaube – bleibt es lebendig, und ist doch erhaben über allem, was geschaffen ist: Verbum Dei

²⁶⁹ AELKZ 1883, Sp. 1209 ff., EKZ 1883, Sp. 61; PKZ, Sp. 945 ff., Th. Lit Bl 1883; PJ 52, 1883, S. 404 ff., 496 ff.

²⁷⁰ Martin Luther, Gotha 1884, S. VI.

²⁷¹ Dr. Martin Luthers Leben, Taten und Meinungen auf Grund reichlicher Mitteilungen aus seinen Briefen und Schriften dem Volke erzählt; 3 Bde., Neusalza i.S. 1887, Bd. II, S. 182.

²⁷² Martin Luther, Berlin 1883, in 3. Aufl. unter Mitarbeit von Th. Brieger, 1897. Lenz' Lutherverständnis geriet in der Folgezeit in den Bann des Nationalismus. Vgl. dazu: Luther und der deutsche Geist, zum 31. 10. 1917, in: Kl. Histor. Schriften, II. Bd.; Von Luther zu Bismarck, München und Berlin 1920, S. 9 ff.

manet in aeternum.²⁷³ In den Preußischen Jahrbüchern wurde das Buch als der „Höhepunkt der Lutherliteratur dieses Jahres“ bezeichnet.²⁷⁴

Gustav Freytags farbige Darstellung Luthers aus seinem kulturgeschichtlichen Standardwerk „Bilder aus der deutschen Vergangenheit“ (1859 ff.) erschien 1883 als Separatdruck.

Von den Verfassern weit verbreiteter volkstümlicher Lutherbücher seien genannt: Julius Disselhoff (1827–1896), Leiter der Kaiserswerther Anstalten, dessen mehr erbaulichen Charakter tragende Schrift 1912 die 22. Auflage erlebte.²⁷⁵ *Emil Frommels* Lutherbüchlein kam ebenfalls (1917) noch einmal heraus.²⁷⁶

Das Lutherjubiläum im Spiegel kirchlicher Presseorgane

Aufschlußreich ist auch ein Blick in die Ausgaben einiger Kirchenzeitungen zum 10. 11. 1883. In der AELKZ ist auf der Titelseite Luthers „Lied von der heiligen christlichen Kirche“ (Sie ist mir lieb, die werthe Magd) und das „Bekenntnis des Glaubens“ von 1529, beides im Originaltext, abgedruckt. Dann folgen elf Aufsätze: „Zur Charakteristik Luthers“ von dem lutherischen Systematiker *K. F. A. Kabnis* (1814–1888), Leipzig.²⁷⁷ Der Verfasser geht von Luther als Persönlichkeit aus, die er vor allem vom Begriff des deutschen Gemüts her bestimmt. Die Lebensmächte seiner Zeit, der deutsche Nationalgeist, die Mystik, die klassischen Studien, die fortschreitende Bildung hätten in ihm ihren Repräsentanten gefunden.²⁷⁸ Der römische Vorwurf, Luther sei Revolutionär gewesen, wird abgewiesen unter Hinweis auf die aufbauenden Werke des Reformators, u. a. seine Bibelübersetzung und die Gemeindeorganisation. Die Vereinigung „göttlicher und menschlicher Kräfte hat in keinem Reformator eine solche Persönlichkeit gefunden als in Luther. Er war kraft der Macht und Fülle seines Personenlebens, die reformatorische Persönlichkeit oder die Persönlichkeit der Reformation“.²⁷⁹ *Franz Delitzsch* (1813–90) würdigt in einer sorgfältigen, quellenmäßig fundierten Untersuchung „Luther als Hebraisten“.²⁸⁰ Der Rostocker Neutestamentler *K. F. Nösgen* (1835–1913) beschreibt „Luthers Stellung zum Kanon des Neuen Testaments“.²⁸¹ *D. F. Hoerschelmann* (1833–1902), Dorpat, handelt über „Die Theologie der Ehren und die Theologie des Kreuzes in Luthers Heidelberger Thesen“.²⁸² *D. Ludwig Schulze* (1833–1918), Rostock,

²⁷³ a. a. O., 3. Aufl., S. 224.

²⁷⁴ PrJ 52/1883, S. 501 ff.

²⁷⁵ D. Martin Luther, Kaiserswerth 1883.

²⁷⁶ D. Martin Luther, Schwerin 1917.

²⁷⁷ AELKZ, S. 5 ff.

²⁷⁸ a. a. O., S. 6.

²⁷⁹ a. a. O., S. 7.

²⁸⁰ a. a. O., S. 7 f.

²⁸¹ a. a. O., S. 8 ff.

²⁸² a. a. O., S. 10 ff.

über „Luthers Zeugnis von der Gottheit Christi“, wobei er von der Feststellung ausgeht, daß Luther „von der Christologie aus sowohl die Theologie als die Soteriologie und die Ekklesiologie mit ihren Sakramenten erkennen lehrte“.²⁸³ Weitere Themen der Jubiläumsausgabe sind: „Luthers Lehre vom Reiche Gottes in ihrer prinzipiellen Bedeutung für seine gesamte Glaubens- und Sittenlehre“, *D. Alexander von Oettingen* (1827–1906), Dorpat;²⁸⁴ „Luthers ethische Grundgedanken“, *Chr. E. Luthardt* (1823–1902), Leipzig;²⁸⁵ „Luther über den öffentlichen Gottesdienst und die Predigt“, *Th. Harnack* (1817–89), Dorpat;²⁸⁶ „Luther und der Katechismus“, *Gerh. v. Zeschwitz* (1825–86), Erlangen;²⁸⁷ „Luther im engsten Kreise“, *R. B. Kübel* (1838–94), Tübingen.²⁸⁸ Erst im letzten, kurzen Aufsatz erscheint das Thema „Deutsche Art in Luther“ *A. Klostermann* (1837–1915) Kiel;²⁸⁹ Luthers letztes Gebet und ein Dankgebet zu Gott für die Sendung des Reformators beschließen die Aufsatzfolge.

Die EKZ widmet Luther in ihrer Ausgabe zum 10. 11. einen – wohl vom Herausgeber *Prof. Zöckler* (1833–1906) verfaßten Artikel – „Das Geburtsfest des deutschen Reformators“, in dem es zum Schluß heißt: „Ungesegnet wird der Herr auch diesen Luthertag nicht vorübergehen lassen, so wenig wie die Luthertage von 1817, 1830, 1846 ihrer jeweiligen Segenswirkungen entbehrt haben. Eine Wiederkehr jener traurigen Machtzeit nationalistischen Wahnes, die unsern Vätern vor 100 Jahren den Glanz des heute von uns gefeierten Gedenkfestes fast gänzlich umdüsterte, steht, trotz allen Abfalls größerer Massen des Volkes, innerhalb unseres Jahrhunderts doch kaum zu befürchten. Und kehrte sie wieder: auch aus dieser Macht würde das helle Licht evangelischer Wahrheit siegreich wieder hervorleuchten. Auch in dieser Zeit der Trübsal und Anfechtung würde es ein fester Hort aller treuen Zeugen des Herrn bleiben: ‚Gottes Wort und Luthers Lehr vergehen nun und nimmermehr!‘“²⁹⁰

Die liberale „Protestantische Kirchenzeitung“ stellt ihrer Ausgabe vom 10. 11. ein Gedicht von Albrecht Thoma mit 12 Strophen voran. Einige davon seien hier – weil charakteristisch für die liberal-nationale Lutherauffassung – wiedergegeben:

„Zu Dr. Martin Luthers Gedächtnis

Auf, stimme Deine Leier
Leg an Dein Festgewand
Und rüst' zur hohen Feier
Dich nun, o Deutsches Land!

²⁸³ a. a. O., S. 12 f.

²⁸⁴ a. a. O., S. 14.

²⁸⁵ a. a. O., S. 15.

²⁸⁶ a. a. O., S. 16.

²⁸⁷ a. a. O., S. 16 ff.

²⁸⁸ a. a. O., S. 18 ff.

²⁸⁹ a. a. O., S. 20 f.

²⁹⁰ EKZ, a. a. O., Sp. 953 f.

...
 Er hat dem Erdenrunde
 Die Finsternis erhellet,
 Er brachte sel'ge Kunde
 Aus Glaubens ew'ger Welt.

...
 Doch den die andern preisen
 Mit höchster Ehren Lohn,
 Du darfst ihn eigen heißen,
 Deutschland, er ist Dein Sohn!

...
 Dein Jubeltag soll melden
 Jedweder Nation:
 's gilt Deutschlands größtem Helden,
 's gilt seinem besten Sohn“.²⁹¹

Den Hauptbeitrag von *Otto Dreyer* (1837–1900) „Luther auf der Koburg, den evangelischen Geistlichen der Gegenwart ein leuchtendes Vorbild“ läßt Tendenzen des liberalen Protestantismus erkennen, vor allem in der starken Betonung der „freien Betätigung des persönlichen Glaubens“ und der Gleichgültigkeit der Kirche als Institution gegenüber.²⁹² Das eingangs zitierte Gedicht zeigt deutlich, wie stark das Lutherbild der Aufklärung – so in der 2. von uns zitierten Strophe – und das im 19. Jahrhundert aufkommende nationale Pathos hier zum Durchbruch kommen.

Auch in der AELKZ finden sich im Jahrgang 1883 – bei aller sonstigen Enthaltung von nationalistischen Tönen – gelegentlich Passagen, die auf die Bedeutung der Reformation Luthers für das Werden des Bismarckreiches Bezug nehmen. In einem Aufsatz über „Luthers Bedeutung für Staat und Vaterland“ wird – nach einem ausführlichen Exkurs über das Verhältnis von Staat und Kirche im Wandel vom Mittelalter zur Neuzeit und der Rolle der Reformation dabei – die Linie geschichtlicher Entwicklung bis hin zum 19. Jahrhundert aufgezeigt. Ausgehend von Luthers Wort, Deutschland gleiche einem schönen, weidlichen Hengst, der Futter genug habe, dem nur leider der Reiter fehle, zieht der Verfasser die Schlußfolgerung: „... im Lichte der Gegenwart dürfen wir behaupten, erst durch die Reformation wurde die Bahn auch für die politische Zukunft Deutschlands gebrochen. Die Hohenzollern, welche den Grund zur nationalen politischen Wiedergeburt unseres Vaterlandes legten, waren im eminenten Sinne protestantische Fürsten, von dem Hochmeister des deutschen Ordens, der Preußen nach Luthers Rat zu einem weltlichen Herzogtum machte, bis auf unsere Tage. Jetzt ist der Reiter gefunden, das Reich ist auferstanden, aber nicht mehr als Heiliges römisches Reich, sondern als Deutsches Reich, und ein evangelischer Kaiser sitzt im Sattel. Wenn wir aber freudig uns scharen um das ehrwürdige Haupt deutscher Nation, unseren Kaiser Wilhelm, der soeben das

²⁹¹ PKZ 1883, a.a.O., Sp. 985 f.

²⁹² a.a.O., Sp. 999 ff.

Denkmal unserer neugewonnenen Einheit geweiht, dann sollen wir nicht vergessen, daß wir es vor allem dem Bergmannssohne Luther, seiner Lehre und seinem Wirken verdanken, wenn wir heute wieder unser Haupt hoch tragen können vor allen Völkern und uns wieder mit Stolz Deutsche nennen dürfen.“²⁹³

Die hier zum Ausdruck kommende, in weiten Kreisen der evangelischen Bevölkerung damals herrschende Geschichtsbetrachtung ist in dieser Form, einhundert Jahre später, so nicht mehr nachvollziehbar. Eine Würdigung dieses geschichtlich-politischen Standpunktes wird dabei aber der deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts und ihrem Streben nach Einheit, wie es seit 1848 besonders hervorgetreten war, durch einfühlsames Verstehen des legitimen Grundanliegens Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen.^{293a}

Luther und Bismarck im Banne nationalistischen Heroenkults

Dagegen ist der folgend zitierte Vergleich zwischen Luther und Bismarck in seiner die wahren historischen Gesamtzusammenhänge ignorierenden Art unerträglich. Es handelt sich um eine Schrift von Dr. Hermann Hoffmeister: „Luther und Bismarck als Grundpfeiler unserer Nationalgröße. Parallele zur Erweckung der Vaterlandsliebe und Pflege des Deutschtums.“²⁹⁴ Um eine „äußere Ähnlichkeit“ herzustellen, wird Luther nicht bloß zu einem Recken an Leib und Seele und zum Sproß eines alten Adelsgeschlechts erklärt, sondern es wird ihm auch – wie bei Janssen – eine unglückliche akademische erste Jugendliebe als Hauptmotiv seines Klostereintritts angedichtet, um eine Parallele zu der „Premierleutnants-Melancholie“ des Junkers Bismarck zu gewinnen.²⁹⁵ Selbst Luthers Bußübungen im Kloster, mit denen er es „immer toller“ trieb, werden mit dem Treiben des „tollen Otto“ verglichen.²⁹⁶ Dem Suchen Luthers nach der wahren Gerechtigkeit sollen die Bemühungen Bismarcks entsprechen, Preußen Gerechtigkeit gegenüber Österreich zu schaffen. Der Bruch mit Habsburg sei für Bismarck dasselbe gewesen wie bei Luther die Verbrennung der päpstlichen Bulle.²⁹⁷ Was Melanchthon für Luther, sei Moltke für Bismarck gewesen. Was der Augsburger Reichstag 1530 für den Reformator, habe Sedan für den Reichsgründer bedeutet. Luthers Zufluchtsstätte auf der Wartburg entspreche bei Bismarck dessen pom-

²⁹³ a. a. O., Sp. 1096.

^{293a} vgl. dazu die materialreiche Arbeit von Ernst Bammel, Die Reichsgründung und der deutsche Protestantismus, Erlangen 1973.

²⁹⁴ Berlin 1883. Wieweit der Verf. dabei geht, zeigt folgender Satz aus dem Vorwort: „Beide aus dem vollen Holze jenes seltenen Menschenbaumes geschnitzt, den man Urwüchsigkeit nennt, beide wahre Recken an Leib und Seele und, je nach ihrer Weise, langersehnte Heilande der deutschen Nation.“ a. a. O., S. VI.

²⁹⁵ a. a. O., S. 3.

²⁹⁶ a. a. O., S. 18 ff.

²⁹⁷ a. a. O., S. 28 ff.

merscher Besitz in Varzin.²⁹⁸ Auch eine innere Verwandtschaft beider Männer wird konstruiert: Wahrhaftigkeit, Humor, konservative Gesinnung, Pflichtgefühl usw. Luthers und Bismarcks heftiges Temperament wird als ein „durch Zustimmung Gottes geweihter“ kräftiger Eigenwille zur Tugend erklärt, als „das, was aus Vernunft und Gemüt entspringende gute Genius der Menschenbrust uns tun heißt“.²⁹⁹ Beide Männer hätten den Kampf für die Überwindung des Romanismus geführt. Höhepunkt der Vergleiche ist die Behauptung, daß Luther durch den großen Fehler der Gleichstellung von Altem und Neuem Testament dem Judentum und damit dem römischen Papsttum den Einzug in die protestantische Kirche ermöglicht hätte. Luther habe damit eine dritte Knechtung Deutschlands von römischem, „oder was dasselbe ist“, von semitischem Geist verschuldet, von der uns ein Bismarck als Nachfolger Armins und Luthers befreien müsse!³⁰⁰

In der AELKZ wird Hoffmeisters Machtwerk als „exotische Blüte“ der Lutherliteratur des Luthergedenkjahres und als „abstoßende Verirrung“ heftig kritisiert.³⁰¹ Die AELKZ spricht von einem „taktlosen und religiös unwürdigen Byzantismus“ und stellt fest: „Daß ein derartiges Produkt so zuversichtlich hervortreten kann, ist kein gutes Zeichen für den in gewissen angeblich christlich-konservativen Schriften sickernden Geist und kein Vorteil für die evangelische Sache. Darum, wenn auch H. Dr. Hoffmeister keine Ahnung davon hat, welche willkommene Handhabe gegen Luther, Luthertum und Protestantismus mit solchen Kundgebungen den ultramontanen Gegnern geliefert wird, so wollen wir doch nicht versäumen, allen derartigen Benutzungen nach Kräften vorzubauen mit der Erklärung, daß wir von solcher Glorifizierung Luthers wie Bismarcks ganz und gar nichts wissen wollen.“³⁰² Auch die von H. v. Treitschke herausgegebenen Preußischen Jahrbücher charakterisieren Hoffmeisters Schrift kritisch als „kurioses Buch“.³⁰³

Zur nationalistischen Lutherliteratur des Jahres 1883 gehört auch die eine oder andere kleine Schrift, deren geringer äußerer Umfang der Qualität des Dargebotenen entspricht. So die gedruckte Predigt des oben genannten radikalen Vertreters des Protestantenvereins, Pastor J. R. Hanne: „Martin Luther, der deutsche Christ“³⁰⁴ und das anonym „von einem deutschen Schweizer“ herausgegebene Heft: „Die Entwälschung der deutschen Sprache als zu hoffende Folge der 400jährigen Gedenkfeier M. Luthers, des großen kirchlichen Reformators und Begründers einer würdigen deutschen Sprache“.³⁰⁵

²⁹⁸ a. a. O., S. 32 f.

²⁹⁹ a. a. O., S. 41 ff.

³⁰⁰ a. a. O., S. 70 ff.

³⁰¹ a. a. O., Sp. 947.

³⁰² a. a. O., Sp. 949.

³⁰³ 52/1883, S. 496.

³⁰⁴ Hamburg 1883.

³⁰⁵ Bern 1883.

Katholische Stimmen zum Lutherjahr

Am Rande – gleichsam zwischen den Konfessionen – bewegt sich eine Anfrage, die aus Bremen an Stiftspropst Dr. Döllinger in München gerichtet wurde, „ob auch außer der evangelischen Kirchengemeinschaft stehende deutsche Mitbürger unbefangen und unbeschadet ihres Gewissens sich an einer volkstümlichen Feier des Luthertages beteiligen könnten“.³⁰⁶ Wie die *Weser-Zeitung* berichtet, ist darauf folgende Antwort eingegangen: „München, 3. Nov. 1883. Geehrter Herr! Wenn wir ganz von dem Reformator absehen, sind doch Luthers Leistungen für Sprache, Literatur, Gesang, Schulwesen und anderes groß und bleibend genug, um alle Deutschen zu unsterblichem Dank gegen ihn zu verpflichten. Mir scheint also, daß auch jene, die sich zu keiner der beiden Kirchen bekennen, sehr wohl an einer seinem Geburtstag zu widmenden Ehrenbezeugung sich beteiligen können. Ergebenst der Ihrige Döllinger.“³⁰⁷ Diese Stellungnahme entspricht der Lutherauffassung, die der berühmte, zuletzt alt-katholische Münchner Kirchenhistoriker seit den 70er Jahren vertrat. 1882 hatte Döllinger sich in einer akademischen Rede über den Reformator so geäußert: „Für mich, ich muß es bekennen, ist eine lange Zeit meines Lebens hindurch das, was in Deutschland von 1517–1552 sich begeben, ein unverstandenes Rätsel gewesen, und zugleich ein Gegenstand der Trauer und des Schmerzes; ich sah nur das Ergebnis der Trennung . . . Seit ich die Geschichte Roms und Deutschlands im Mittelalter genauer erforscht und betrachtet habe, und seit die Ereignisse der letzten Jahre das Ergebnis meines Forschens so einleuchtend mir bestätigt haben, glaube ich auch das, war mir vorher rätselhaft war, zu verstehen, und bete die Wege der Vorsehung an, in deren allwaltender Hand die deutsche Nation ein Werkzeug, ein Gefäß im Hause Gottes, und kein unedles geworden ist.“³⁰⁸ Es mag mehr als ein Zufall sein, daß am 21. Oktober im Lutherjahr 1883 in München die aus Mitteln der Altkatholiken gebaute Kirche eingeweiht wurde.³⁰⁹

Wie katholische Kreise in Deutschland auf das Lutherjahr reagierten, zeigt ein Bericht der AELKZ. Darin werden Stellungnahmen zitiert, in denen vom 10. bzw. 11. November als einem „Tag des Schmerzes“, „Tag der Trauer“ und „der Sühnung“ durch eine „großartige Sühnungskommission“ mit „feierlicher Abbitte aller jener Frevel“ die Rede ist, „welche infolge der traurigen Glaubenspaltung seit drei Jahrhunderten dem Heilande in seiner Lehre, in seinem Opfer, in seinem Sakramente, in seinem Priestertum, in seiner Kirche, in seinem Statthalter, dem römischen Papste, angetan werden“; schließlich wird von einem „Tag allgemeiner großartiger Fürbitte für die irrenden Brüder, die Protestanten“ gesprochen, die, wie es in dem Gebet des

³⁰⁶ AELKZ 1883, Sp. 1090.

³⁰⁷ ebenda.

³⁰⁸ Akadem. Vorträge, I, 76; zitiert nach RE³, Bd. 4, S. 733.

³⁰⁹ AELKZ 1883, Sp. 1090.

Bonifatiusvereins heißt, „in Gefahr schweben, Glauben und Tugend, Heil und Seligkeit zu verlieren . . .“. Der von Dr. Windthorst auf der Katholikenversammlung in Düsseldorf angeregte Gedanke, einen Gebetsverein zu gründen, soll zur Ausführung gelangen. „Die Kinder vereinigen sich“, heißt es, „um für Deutschland und für die Wiedervereinigung aller in der einen, wahren Kirche zu beten“.³¹⁰ Der Canisiusverein hatte einen Aufruf an alle röm.-kath. Eltern erlassen, ihre Kinder diesem Gebetsverein zuzuführen.³¹¹

In einem Bericht aus dem Vatikan hat die AELKZ katholische Stimmen aus Italien zum Luthergedenkjahr gesammelt. Das „Hauptorgan“ des Vatikans, gemeint ist wohl der „Osservatore Romano“, druckte einen Artikel des Bischofs Freppel von Angers ab, der einst an der Sorbonne drei Vorträge über Luther gehalten hatte. „In diesem Artikel wird u.a. behauptet, daß Luther in außergewöhnlicher Weise an Geistesabwesenheit gelitten habe, daß er ein des gesunden Menschenverstandes beraubter Fanatiker gewesen sei, der skandalöse Gedanken ausgesprochen habe, daß in ihm die eingefleischte Intoleranz zu Tage getreten sei etc. Luthers Forderung der freien Forschung führe zum Nihilismus; die Augsburgische Konfession, um die sich kein Mensch mehr kümmere, sei ein nichtiges Bollwerk gegen den heutigen Zweifel, und für das evangelische Deutschland sei zu wünschen, daß es am 10. November Einkehr halte und bedenke, daß es sich auf dem Wege der Negation befinde. Über die zahlreichen von italienischen und ausländischen Protestanten in Italien veranstalteten Lutherfeiern schwieg sich der Vatikan aus . . . Der letzte aus dem Vatikan wider Luther gerichtete Artikel zog eine Parallele zwischen ihm und Sobiesky. Letzterer hat der Kirche genutzt, Luther geschadet, die Kirche bedarf heutzutage eines neuen Sobiesky; denn Türken neuer Art sind in sie eingedrungen, wer wird diese vertreiben? Daß die vatikanische Presse die Lutherfeier in Deutschland mit Schweigen übergehen werde, ließ sich erwarten und erklären.“³¹²

Zeitgenössische Kritik an den Lutherfeiern

Gegenüber dem hier und da mit allzuviel Pathos und Patriotismus in Wort und Schrift veranstalteten Luthergedenken gab es – wie wir oben bereits dargelegt haben – besonders von bewußt bekennnistreuer lutherischer Seite aus theologischen und kirchenpolitischen Gründen zum Teil heftige Kritik. Den wohl kräftigsten Widerspruch erhob der lutherische Pastor Adolf Rübenstrunk mit seiner Schrift „Wider die falschen Lutherverehrer“.³¹³

Als Motto hatte der Verfasser über seine Ausführungen gesetzt: „Ihr habt einen anderen Luther als wir.“ Unter Hinweis auf so manche Äußerlich-

³¹⁰ ebenda.

³¹¹ ebenda.

³¹² a.a.O., Sp. 1205 f.

³¹³ Leipzig 1883.

keiten zu den Lutherfeiern, zu denen er Chorgesänge, Festkantaten, den von einem Berliner Musikdirektor komponierten Luthermarsch, Denkmünzen, Lutherringe, Lutherbroschen usw. zählt, zitiert Rübenstrunk den „Reichsboten“, ein gut landeskirchliches Blatt mit lutherischen Tendenzen.^{313a} (Abb. 10) Dort war der Befürchtung Ausdruck gegeben worden, daß auf eine Besserung der evangelischen Kirche durch das Lutherjahr kaum zu hoffen sei, wenn die „Rhetoriker und Klopffechter gegen Rom die Überhand über die einsichtsvollen Elemente gewinnen“.³¹⁴

Der Verfasser erhofft sich trotz allem, daß auf der Wittenberger Lutherfeier ein „tieferer, ernsterer Geist zur Geltung kommen werde“. Dann geht er mit der Rede eines liberalen Jenaer Professors hart ins Gericht: „In der Rede des Herrn Lipsius, der bekanntlich der protestantenvereinlichen Richtung angehört, tritt das Wort Gottes und das Evangelium vor dem Deutschtum völlig zurück. Wer die Reformationsgeschichte kennt, weiß, daß Luther aus Buße und Glaube, zu denen er durch Gottes Wort gelangte, zum Reformator wurde, nicht aber durch das Deutschtum.“³¹⁵ Luther sei „der ärgste Feind des modernen Protestantismus“.³¹⁶ Mit dem theologischen Gegensatz ist der kirchenpolitische verbunden. Der Verfasser wendet sich besonders gegen jedwede Union von Lutheranern und Reformierten, die im Gegensatz zum Bekenntnis stehe, ja geradezu eine „Neue Kirche“ darstelle, wobei Rübenstrunk vor allem die preußische Union im Auge hat.³¹⁷ Die Reformationskirchen hätten den Bekenntnisgrund verlassen, auch wenn sie es an „lärmenden Feierlichkeiten“ im Lutherjahr nicht fehlen ließen.^{317a} In der Union sieht Rübenstrunk den „Unterbau zur Reichskirche“.³¹⁸ Im Hinblick auf die Entwicklung der Deutschen Evangelischen Kirche nach 1933 trägt die folgende Feststellung fast prophetischen Charakter: „Die deutsche Reichskirche ist ja doch das Ideal, dem man zustrebt, in der jede Gemeinde sich ein Bekenntnis nach Belieben aussucht, und sonst allgemeine Einigkeit und Gemütlichkeit herrschen soll – dazu kann man doch den engen Luther nicht gebrauchen, der veraltet ist und mehr für kleinstaatliche Verhältnisse paßt; wozu denn jetzt auf einmal das fast gewaltsame Heraufbeschwören seines Geistes?“³¹⁹ Scharf wendet sich Rübenstrunk gegen das Staatskirchentum. Luther würde so wenig im „Staatskirchengefängnis“ bleiben, als er damals im babylonischen Gefängnis der Papstkirche bleiben wollte.³²⁰ In

^{313a} Zu den 1883 geprägten Münzen u. Medaillen vgl.: Auktionskatalog Martin Luther und die Reformation auf Münzen und Medaillen (Sammlung Whiting), Zürich 1983, S. 98–102. Hugo Schnell, Martin Luther und die Reformation auf Münzen und Medaillen, München 1983, S. 79, Abb. Nr. 347–356.

³¹⁴ a. a. O., S. 6 f.

³¹⁵ a. a. O., S. 7.

³¹⁶ a. a. O., S. 8.

³¹⁷ a. a. O., S. 13 ff.

^{317a} a. a. O., S. 16.

³¹⁸ a. a. O., S. 24.

³¹⁹ a. a. O., S. 20 f.

³²⁰ a. a. O., S. 29.

diesem Zusammenhang wird auf den bekannten Brief des Reformators an seinen Kurfürsten vom März 1522 verwiesen.³²¹ Im Hinblick auf die vierte Strophe des Lutherliedes fragt der Verfasser: „Wozu denn dies stolze Gesinge, wenn es nur eine historische Reminiszenz sein soll?“³²² Stark emotional bestimmt sind seine Schlußworte: „es reinige sich von der Union und allem Staatskirchentum, wer ein lutherischer Christ sein will!“³²³ In einem Anhang „Vom guten Recht und vom Segen der lutherischen Kirche“ antwortet Rübenstrunk auf die Frage nach den Widersachern der lutherischen Kirche: Der Papst, Bischöfe und Prälaten seien nicht die schlimmsten ihrer Feinde und leicht zu ertragen, auch nicht „die gottlosen Leugner . . . dieser Zeit . . . Nein, die schlimmsten Widersacher . . . nennen sich evangelische (unierte) oder protestantische, ja manche sogar lutherische Christen, rühmen sich auch wohl der lutherischen Reformation und können oft namentlich auf Reformations- und Gustav-Adolf-Festen den Mund nicht voll genug von Luther nehmen. Was würde wohl ein mit unseren Verhältnissen Unbekannter sagen, wenn er erführe, daß diese Lobredner zu gleicher Zeit das Werk Luthers, um deswillen sein Name nennenswert ist, nämlich die Kirche reinen Worts und Sakraments vernichten helfen, teils durch direkte Befehdung, teils durch Gleichgültigkeit?!“³²⁴

Was bei Rübenstrunk in polemischer Form erscheint, stellt sich im Aufruf der Allgemeinen Lutherischen Konferenz in theologisch klar formulierten Sätzen so dar: „Denn nicht etwa bloß den Propheten der Freiheit und den Kämpfer gegen die Autorität oder die Hierarchie und den Bannerträger der Aufklärung und des Fortschritts feiern wir, und wie diese Namen alle heißen mögen, mit denen ein moderner Protestantismus ihn schmückt und zu ehren meint, während er ihn damit doch nur verunehrt und mißbraucht zum Deckmantel eigener falscher Freiheitsgelüste. Und wenn sie ihn für sich in Anspruch nehmen und behaupten: wenn er heute lebte, so würde er sich zu ihnen bekennen und mit ihnen den Dogmenkram und Dogmenzwang über Bord werfen, so hat Luther darauf selbst schon vorlängst geantwortet und erklärt, daß er die Sachen wohl und vielmals erwogen und durch die Schrift gezogen habe und sich im voraus gegen alle solche Reden verwahre. Wir feiern nicht jenen erdichteten, sondern den wirklichen Luther, mit seinem Zeugnis von der seligmachenden Wahrheit der freien Gnade Gottes allein in Christo, den treuen Lehrer des Wortes Gottes, das er verkündigt und bis zum Tode bekannt hat. ‚Gedenket an eure Lehrer, welche euch das Wort Gottes gesagt haben; deren Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach‘. In diesem Sinn gedenken wir des großen Lehrers unseres Volkes und der Kirche Jesu Christi auf Erden.“³²⁵ In übersichtlich gegliederten Abschnitten und klaren Formulierungen werden die Grundzüge der Theologie Luthers

³²¹ a.a.O., S. 32.

³²² a.a.O., S. 33.

³²³ a.a.O., S. 35.

³²⁴ a.a.O., S. 42 f.

³²⁵ AELKZ 1883, Sp. 1010.

dargestellt, wobei auf die Dogmengeschichte des Mittelalters zurückgegriffen wird. Luthers Bibelübersetzung und Katechismus, seine Bedeutung für Gemeinde, Schule und Haus werden gewürdigt. Im Unterschied zu Rübenstrunk wird dabei nicht ein so starkes Gewicht auf die Organisationsform, ob Staats- oder Freikirche, gelegt. So heißt es am Schluß: „Unsere Kirche aber, die auf Erden mit Luthers Namen bezeichnet wird, ist berufen, solchen Schatz rein und lauter zu hüten und zu bewahren. Welche Gestalt sie auch im Laufe der Zeit annehmen und welche Wandlungen ihre äußere Erscheinung durchmachen möge – darin liegt nicht die Hauptsache, sondern an jenem Wahrheitsgut, das ihr zur Hut und Verwaltung geschenkt ist. Daß aber dieser ihrer evangelischen Wahrheit der Sieg und die Zukunft gehört, das ist uns gewiß und unfraglich.“³²⁶

Eine sozialistische Stimme zum Lutherjahr

Abschließend sei noch eine sozialistische Stimme zum Lutherjubiläum zitiert. Sie stammt von dem ehemaligen Redakteur des Parteiblattes „Vorwärts“, Samuel Kokosky (1837–1899), aus einer Flugschrift „Zur Lutherfeier“ (1883).³²⁷ Darin werden „zungenfertige Pfäfflein und salbadernde Professoren“ angegriffen, die „den Mund voll nehmen mit den Phrasen von der Befreiung des Gewissens und der Freiheit des Wortes, die wir an diesem Tage feiern“. Diese Freiheit sei beschränkt – wobei der Verfasser auf das Sozialistengesetz verweist – wie das Verbot eines Vortrages von dem sozialdemokratischen Reichstagsabgeordneten Wilhelm Liebknecht (1826–1890) über Luther zeige.³²⁸ Nach der von sozialistischer Seite üblichen einseitigen Darstellung des Bauernkrieges dekretiert Kokosky, daß nicht Luthers Lehre, nicht seine sogenannte Reformation und nicht die Frucht seiner Taten, sondern nur sein Mut, für seine Sache einzutreten, heute noch von Wichtigkeit sei: „Die Sache selbst hat für uns keine Bedeutung mehr; das Volk zerbricht sich nicht mehr den Kopf über das Jenseits, es sucht sein Heil und seinen Fortschritt auf der Erde. Auf Erden soll es besser werden, auf Erden soll Wohlfahrt, Bildung und Gerechtigkeit für alle herrschen. Die Vernunft und nicht der Glauben hat uns den Weg zu weisen.“³²⁹ Nach diesem Rückgriff auf die von Ludwig Feuerbach und Karl Marx vertretene Religionsauffassung wird am Schluß noch die vierte Strophe des „Lutherliedes“ für die Sache des Sozialismus eingespannt: „Das Wort sie sollen lassen stahn! nicht das Wort der Bibel, sondern das über allem stehende Wort der eigenen Überzeugung, das kein Sozialistengesetz vernichten kann. Das Licht der Sonne läßt sich nicht versprengen, noch läßt der Sonnenaufgang sich verhängen durch irgendein menschliches Machtgebot. Die Sache der Menschheit ist es, die wir

³²⁶ a. a. O., Sp. 1014.

³²⁷ abgedruckt in: Luther gestern und heute, Frankfurt/Main 1983, S. 240 ff.

³²⁸ a. a. O., S. 240.

³²⁹ a. a. O., S. 246 f.

unter dem Banner der Sozialdemokratie vertreten, und für diese Sache machen wir uns jenes Lutherwort zu eigen:

Nehmen sie uns Leib, Leben, Gut,
 Laß fahren dahin, sie haben's keinen Gewinn,
 Das Reich muß uns doch bleiben.³³⁰

Die sozialistisch-kommunistische Lutherinterpretation stellt nach den Umdeutungen und Verzeichnungen des Reformators und seines Werkes durch Aufklärung und Nationalismus eine neue Variante dar, die – wenn auch mit Akzentverschiebungen – bis heute nachwirkt, da man sich in der „DDR“ anschickt, „Luthers progressives Erbe“ als „aufgehoben in der sozialistischen deutschen Nationalkultur“ anzusehen.³³¹

Schlußbetrachtung

Eine kritische Bestandsaufnahme der von uns registrierten Lutherfeiern im Gedächtnisjahr 1883 ergibt folgendes:

1. Sowohl in den Predigten und Festreden der Lutherliteratur, als auch bei den Veranstaltungen, den in diesem Jahr eingeweihten Denkmälern, den Lutherbildern, Gedenkmünzen usw. spiegelt sich ein Stück deutscher Theologie-, Geistes- und Kulturgeschichte sowie der das 19. Jahrhundert bestimmenden politischen Kräfte. Dazu gehören vor allem Aufklärung, Nationalismus, Romantik und Restauration.

2. Zu den geistesgeschichtlichen Faktoren, die am stärksten das Zeitalter beeinflußt haben, gehört die Aufklärung. Bis in das Luthergedenkjahr 1883 hinein ist – vor allem in den Kreisen des theologischen und politischen Liberalismus – das von der Aufklärung beeinflusste Lutherverständnis wirksam gewesen, das in dem Reformator vor allem den Vorkämpfer für Gewissens- und Geistesfreiheit sah, seinem theologischen Werk aber nur eine begrenzte Bedeutung für die Gegenwart zuerkannte.

Eine für das Lutherverständnis des 19. Jahrhunderts wesentlich mitbestimmende Kraft wurde der Nationalismus. Wie oben aufgezeigt, entstand er aus der Säkularisierung, wobei der Weg vom autonomen Menschen zum autonomen Staat geführt hatte. Das Staatsverständnis der Aufklärung verband sich in der Romantik mit dem völkischen Gedanken und einer Wiederbelebung der mittelalterlichen Reichsidee. Das Wartburgfest 1817 – vereinigt mit dem Reformationsgedächtnis – und das Jahr 1848 sind Meilensteine auf diesem Weg, der zur Hochstilisierung Luthers als deutschem Nationalhelden führte.

³³⁰ ebenda.

³³¹ In: Einheit, Zeitschrift für Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Sozialismus. Hrsg. v. Zentralkomitee der SED, Berlin 9/81, S. 903.

3. Im Gegensatz dazu erwuchs aus der Erweckungsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Rückbesinnung auf Luthers theologisches Grundanliegen und eine Wiederentdeckung des lutherischen Bekenntnisses. Diesen Vorgang hat Ad. v. Harleß in geradezu klassischer Form so beschrieben: „Nun erst, nachdem ich an der Hand der Schrift erfahren und erkannt hatte, was seligmachende Wahrheit sei, wandte ich mich zu den Bekenntnisschriften meiner Kirche. Ich kann die Überraschung und Rührung nicht beschreiben, mit welcher ich fand, daß deren Inhalt dem konform sei, wessen ich aus der Schrift und aus der Erfahrung des Guten gewahr geworden war“. Thomasius bekannte: „Wir waren Lutheraner, ehe wir es wußten“. Ähnlich äußerte sich Vilmar.³³² Die theologische Neubesinnung fand ihren Niederschlag auch in dem Reformationsgeschichtswerk Leopold von Ranke, dessen letzter Band am Vorabend der Revolution von 1848 erschien und der von großer Wirkung auf das evangelische Bildungsbürgertum gewesen ist. Bei Ranke sind viele lutherische Theologen des 19. Jahrhunderts in die Schule gegangen, die in zunehmendem Maße Luther als Theologen, Seelsorger und religiösen Reformator wiederentdeckten.³³³

4. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung für das Lutherjahr 1883 wurden Reichsgründung und Kulturkampf, die beide in einem inneren Zusammenhang stehen. Mit der Aufrichtung eines evangelischen Kaisertums war – wenn auch mit veränderter Frontstellung – der mittelalterliche Gegensatz zwischen Kaisertum und Papsttum, verstärkt durch den konfessionellen Zwiespalt, wieder aufgewacht. Die altgläubige Seite empfand die Tatsache als unerträglich, daß auf dem Thron eines deutschen Kaisers nicht mehr der Vertreter jenes Herrscherhauses saß, das – treu der römischen Kirche ergeben – in der Person Karls V. über Luther und die reformatorische Bewegung einst die Reichsacht ausgesprochen hatte, sondern der Nachfolger jenes Hohenzollern, der mit der Umwandlung seines Ordensstaates in ein weltliches Herzogtum die Grundlage für das protestantische Preußen gelegt hatte. Der Gegensatz wurde durch zwei Faktoren verschärft: die Restauration eines militanten Katholizismus, der – auch nach dem Untergang des Kirchenstaates – seine weltlichen Machtansprüche weiter aufrechterhielt, und einen Protestantismus, dessen ursprünglich biblisch-reformatorische Grundlagen durch den Liberalismus teilweise preisgegeben und der eine Symbiose mit der Ideologie des Nationalismus eingegangen war.

5. Bei einer kritischen Würdigung der im Gedenkjahr 1883 veranstalteten Ehrungen Luthers wird zu prüfen sein, welche von uns oben aufgezeigten Entwicklungslinien im Verständnis des Reformators und seines Werkes dabei den Tenor bildeten. Es wird gefragt werden müssen, ob es stimmt, daß das Lutherjubiläum „zu einer Demonstration des protestantischen Selbstbe-

³³² H. Preuß, Von den Katakomben . . . a.a.O., S. 281; F. W. Kantzenbach, Die Erlanger Theologie . . . a.a.O., S. 118.

³³³ Karl Kupisch, Die Hieroglyphe Gottes, Große Historiker der bürgerlichen Epoche, München 1967, S. 20.

wußtseins“ wurde, eines Protestantismus, der „sich nicht als eine Glaubensmacht im Sinne der ursprünglichen Kraft der Reformation, sondern als eine Symbiose von moderner Kulturentwicklung, religiösem Individualismus und nationaler Freiheit“ verstand.³³⁴

Im Rahmen einer abschließenden Würdigung des Jubiläumsjahres ist ferner zu untersuchen, ob Grisars Kritik an den Reformationsfeiern von 1917, 1920 und 1921, die Jahrhundertfeste der Reformation würden sich als „eine Schaustellung des Abfalles von Luther“ präsentieren, schon auf die Feiern von 1883 anzuwenden ist.³³⁵

Die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen nach dem Charakter der Jubelfeiern zu Luthers 450. Geburtstag hat von dem Erlaß Kaiser Wilhelms I. vom 21. Mai 1883 auszugehen, der zwar ursprünglich lediglich für die preußische Landeskirche galt, aber auch in den anderen Territorialkirchen maßgebend wurde – wie die Programme der Veranstaltungen zeigen. Die von nationalistischen Untertönen freie Anordnung hob vor allem den Dank für die dem deutschen Volk „zuteil gewordene göttliche Gnade“ hervor und betonte ausdrücklich, daß nicht die Person des Reformators im Mittelpunkt stehen sollte. Das k. prot. Oberkonsistorium in München hatte zusätzlich in seinem Erlaß zur Lutherfeier vor jeder Polemik gewarnt.³³⁶

Die zentralen Feiern in Wittenberg haben – wie oben dargelegt – dem Erlaß des preußischen Königs Rechnung getragen; nur am Rande trat bei der öffentlichen Kundgebung das deutsch-nationale Element hervor. Nicht übersehen werden darf, daß besonders von lutherischen Theologen betont bekennnistreuer Observanz Kritik an dem national-liberalen Lutherbild geübt wurde.

Die theologischen Spannungen innerhalb des deutschen Protestantismus wirkten sich auch auf die Lutherfeiern aus. Wie groß dabei die Gegensätze waren, zeigen die oben zitierten und kritisch analysierten Reden; etwa die Vorträge von Pastor Hanne (Hamburg) und des Bonner Professors Bender auf der einen und die in Wittenberg und an anderen Orten von Theologen der positiven Richtung gehaltenen Predigten und Ansprachen auf der anderen Seite, wobei letztere überwogen. Das Luthertum hatte einen schweren Stand und mußte den Reformator gegen Verunglimpfungen von ultramontaner Seite ebenso verteidigen wie gegenüber liberal-protestantischen Kräften, die zumeist auch dem Nationalismus jener Zeit verhaftet waren. Die Berichterstattung der AELKZ bringt dafür eine Fülle von Beispielen.

Positiv sind die Anstöße zu bewerten, die vom Jahr 1883 auf die Lutherforschung ausgingen. Das gilt besonders für den Beginn der historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke Luthers und der Gründung des Vereins für Reformationgeschichte. Sie bildeten den Boden, aus dem die Erneuerung der theologischen Lutherforschung durch Karl Holl und die „Lutherrenaissance“ erwachsen konnten.

³³⁴ K. Kupisch, KiG, Bd. IV, R 78 u. R 72.

³³⁵ Lutherstudien (1), Freiburg i. Br. 1921, S. 75 f.

³³⁶ vgl. Anm. 231.

Vor allem in der Gegenwart ist Kritik an den Lutherfeiern von 1883 geübt und bemerkt worden: „Um Luther und mit Luther wurde 1883 in Deutschland eine evangelisch-deutsch-nationale Bewegung inszeniert“.³³⁷ Und im Hinblick auf die weitere Entwicklung eines nationalistischen Lutherverständnisses ist geäußert worden, daß die 1883 vollzogene enge Verbindung von evangelischem Christentum und wahrem Deutschtum, für die Luther als Zeuge einstehen mußte, vielmehr auch als Station auf dem Wege hin zu den fatalen Jahren 1917 und 1933, in denen auch Lutherjubiläen gefeiert wurden, gesehen werden muß.³³⁸ Diese Auffassung ist – in dieser undifferenzierten Form – genauso unrichtig wie die von Karl Barth u. a. nach 1945 gezogene geschichtliche Entwicklungslinie, die von Luther über Bismarck zu Hitler geführt haben soll. Aus den von uns herangezogenen Quellen ist vielmehr ersichtlich, daß im Lutherjahr 1883 das eigentliche Anliegen des Reformators einer religiösen Erneuerung der Kirche und von daher auch des öffentlichen Lebens im Vordergrund der Feiern und damit im Gegensatz zu dem weithin vom Nationalismus überlagerten Reformationsgedenken von 1917 stand.

Jede Betrachtung der Lutherjubiläen läßt erkennen, wie unmöglich es ist, Luther dabei völlig aus dem Kontext der jeweiligen geistes- und theologiegeschichtlichen Situation, in der seiner gedacht wird, herauszulösen; seine universale Bedeutung durch alle Zeiten ist zu mächtig.

In diesem Zusammenhang ist aber die Frage nach dem primären Anliegen der Reformation zu stellen. Am 31. Oktober 1943 trug Dietrich Bonhoeffer im Gefängnis von Berlin-Tegel in sein Tagebuch ein: „Heute ist Reformationstag, ein Tag, der einen gerade in unseren Zeiten wieder sehr nachdenklich machen kann . . . Ich kann mich aus meiner Studentenzeit an eine Auseinandersetzung zwischen Holl und Harnack erinnern, ob die großen geistesgeschichtlichen Bewegungen sich durch ihre primären oder sekundären Motive durchsetzen. Damals glaubte ich, Holl, der das erste behauptete, müsse recht haben. Heute denke ich, daß er unrecht hatte“.³³⁹ Damit ist das Problem angeschnitten, das uns im Hinblick auf das Lutherverständnis des Gedächtnisjahres 1883 beschäftigt hat. Es lautet: Hat Luther mit seinem reformatorischen Wirken in Kirche und Welt mehr durch sein theologisches Grundanliegen – die Frage nach der Existenz und der Rechtfertigung des Menschen vor Gott – gewirkt, oder liegt seine Bedeutung mehr in den durch die Reformation im politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereich ausgelösten Veränderungen? Und weiter: Wie ist Luthers Werk im Laufe der Zeiten verstanden und gewürdigt worden, besonders bei den Reformationsjubiläen? Ein Rückblick darauf ergibt, daß in den ersten zwei Jahrhunderten nach der Reformation die Gedenkjahre – trotz mancher theologischen

³³⁷ Hartmut Lehmann, *Das Lutherjubiläum 1883*, in: *Luthers bleibende Bedeutung* (Hrsg. Jürgen Becker), Husum 1983, S. 110.

³³⁸ Lehmann, a. a. O., S. 111. Auch dem einseitig negativen Urteil über die Lutherfeiern 1883 von H.-V. Hertrich (*Luth. Monatshefte* 1982, S. 274 ff.) vermag ich mich nicht anzuschließen.

³³⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1956, S. 70.

Unterschiede – in den Formen des Altprotestantismus gefeiert worden sind und dabei das religiöse Grundanliegen Luthers im Vordergrund stand.³⁴⁰ Mit dem Eindringen der Aufklärung in Theologie und Kirche begann dann eine Entwicklung, die – was das Lutherverständnis angeht – immer stärker die sekundären Motive von Luthers reformatorischem Wirken betonte, weil die Zeit aufgrund der geistigen Gesamtlage mit dem religiösen Reformator wenig anzufangen wußte. Die Reformationsfeiern von 1817 und 1917 stellen Markierungspunkte auf diesem Wege dar. Wie oben dargelegt, läßt sich das Gedenkjahr 1883 hier nicht ohne weiteres einordnen.

Reinhold Schneider schrieb in einem Essay über Papst Alexander VI.: „Die Reformation entfachte sich, wenigstens in Deutschland, nicht am moralischen Ärgernis, sondern an religiöser Not, an der Angst vor Gott.“³⁴¹ Jede Beschäftigung mit der Reformation und der Person Luthers hat davon auszugehen; tut sie das nicht, verfehlt sie ihre Aufgabe. Dieses genuin religiöse Anliegen ist und bleibt der Maßstab, an dem alle bisherigen und künftigen Reformations- und Lutherfeiern zu messen sind.

³⁴⁰ Horst Stephan, Das evangelische Jubelfest in der Vergangenheit. In: Deutsch-evangelisch (8), Leipzig 1917, S. 2; vgl. auch: H.-J. Schönstädt, Das Reformationsjubiläum 1617; ders., Das Reformationsjubiläum 1717; W. v. Meding, Jubel ohne Glauben? Das Reformationsjubiläum 1817 in Württemberg; H. Wolter, Das Reformationsjubiläum in . . . Frankfurt a.M.; G. Maron, Luther 1917, in: ZKG (93), 1982.

³⁴¹ Pfeiler im Strom, Wiesbaden 1958, S. 50.

Verzeichnis der Abbildungen

Abb. 1: Die Gewissensfreiheit. Ausschnitt aus einer Radierung in Briefform, hrg. anlässlich des Augustana-Jubiläums, Augsburg 1730. Bildwiedergabe nach Kat. Luthers Leben in Illustrationen des 18. und 19. Jahrhunderts, Coburg 1980, S. 58. Aufn.: A. Röckelein, Erlangen.

Abb. 2: Luther als Aufklärer. Nach einem Stich von Joh. M. Preisler, 1770. Bildwiedergabe nach Hans Preuß, Lutherbildnisse, Leipzig² 1918, Abb. 35. Aufn.: A. Röckelein, Erlangen.

Abb. 3: Luther als deutscher Mann. Nach einem Stich von E.L. Grimm, 1817. Bildwiedergabe nach Hans Preuß, aaO., Abb. 36. Aufn.: A. Röckelein, Erlangen.

Abb. 4: Luther als Beter, Dichter und Denker. Holzschnitt von Ludwig Richter, 1840. Bildwiedergabe nach Hans Preuß, aaO., Abb. 38. Aufn.: A. Röckelein, Erlangen.

Abb. 5: Luther als Prediger. Stahlradiierung von Gustav König, 1848. Bildwiedergabe nach Kat. Luthers Leben . . . aaO., S. 212. Aufn.: A. Röckelein, Erlangen.

Abb. 6: Wormser Lutherdenkmal von Ernst Rietschel, 1868. Bildwiedergabe nach Fritz Reuter, Lutherdenkmal zu Worms, S. 1. Aufn.: A. Röckelein, Erlangen.

Abb. 7: Lutherkopf von Ernst Rietschel für das Wormser Denkmal. Bildwiedergabe nach Hans Preuß, Lutherbildnisse, aaO., Abb. 39. Aufn.: A. Röckelein, Erlangen.

Abb. 8: Erlaß des Königs v. Preußen zur Durchführung der Lutherfeiern. Bildwiedergabe nach AELKZ Nr. 22 v. 1.6.1883, Sp. 526. Aufn.: A. Röckelein, Erlangen.

Abb. 9: Programm einer Lutherfeier. Bildwiedergabe nach Bezzenberger/Dienst, Luther in Hessen, Kassel/Frankfurt a.M., S. 84. Aufn.: A. Röckelein, Erlangen.

Abb. 10: Anzeigenteil aus der AELKZ v. 19.10.1883, Sp. 1007 f. Aufn.: A. Röckelein, Erlangen.



Abb. 1 Des Pabstes Joch und Zwang der irrenden Gewissen ist durch Lutheri gewaltiglich zerrissen (Radierung, Augsburg 1730)



Abb. 2 Luther als Aufklärer (1770)

„Dieser feine und schlaue Weltmann mit seinem ovalen Kopf, dem kurzen, gelichteten Haar und den hellen, klugen Augen würde an jedem Hofe der Rokokozeit sich mit Anstand haben aufführen können. Nirgends hätte er Anstoß erregt, denn er hätte seine aufklärenden Pläne mit Geist und Geschmack durchgesetzt. Er hätte mit höfischer Gewandtheit sich rasch in den Rationalismus der Zeit gefunden.“
(Hans Preuß)

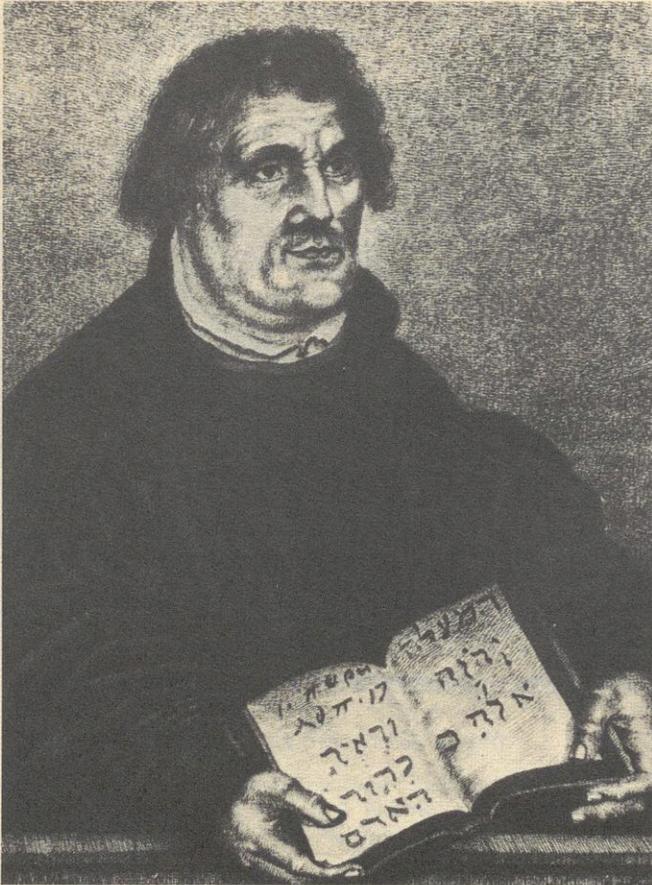


Abb. 3 Luther als teutscher Mann (1817)

„Hier haben wir den teutschen Mann, dem der Sturm der Befreiungskriege in den Haaren wütht. Die fehlende Rasur zeigt den urwüchsigen Naturburschen im Sinne (des Turnvaters) F. L. Jahn.“

(Hans Preuß)



Abb. 4 Luther als Beter, Dichter und Denker (1840) „Das gemütvollste Lutherbild des 19. Jahrhunderts.“

(Hans Preuß)



Abb. 5 Luther als Prediger (1848)



Abb. 7 Luther als protestantischer Nationalheld vom Wormser Reformationsdenkmal. Das ist nicht der historische Luther von 1521, sondern der Versuch, die Idee des protestantischen Helden darzustellen. Dieses Lutherbild beherrschte weitgehend die Lutherdarstellungen des 19. Jahrhunderts.

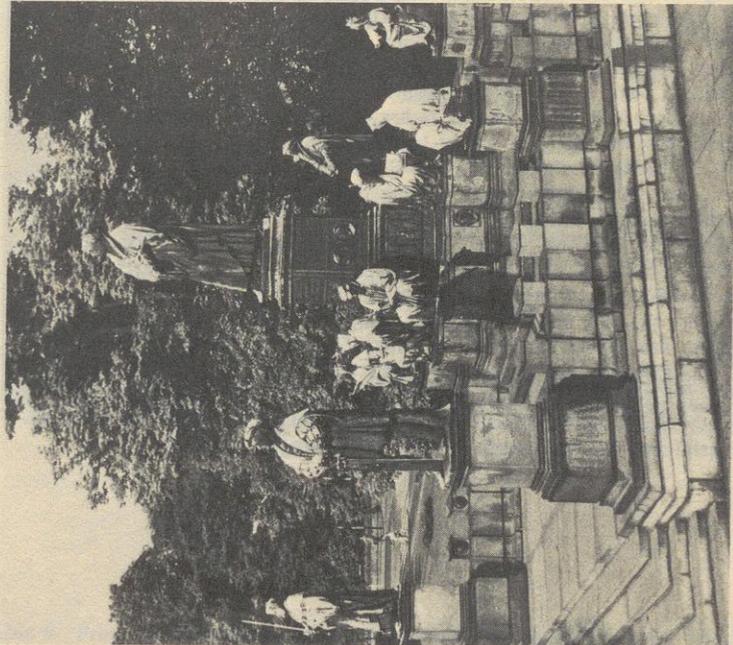


Abb. 6 Das Wormser Reformationsdenkmal (1868)

In Betreff der Lutherfeier hat der König von Preußen folgende Verordnung erlassen, die durch den „Staatsanzeiger“ veröffentlicht worden ist: „Der in diesem Jahre bevorstehende vierhundertjährige Gedächtnistag der Geburt Dr. M. Luther's mahnt die gesammte evang. Christenheit, mit Dank gegen Gott der Segnungen zu gedenken, welche er in der Reformation unserem Volke geschenkt hat. Damit überall das Bewußtsein dieser Pflicht geweckt werde und der Dank gegen Gott vollen Ausdruck finde, verordne ich hiermit, wie folgt: 1. Der in diesem Jahre wiederkehrende Gedächtnistag der Geburt Dr. M. Luther's soll durch ein am 10. u. 11. November d. J. abzuhaltendes Kirchenfest in den evang. Kirchen und Schulen ausgezeichnet werden. 2. Das Kirchenfest ist am 9. November mit den Kirchenglocken in ortsbüblicher Weise feierlich einzuläuten. Es ist nicht ausgeschlossen, namentlich da, wo dies bei anderen kirchl. Festen üblich ist, das Fest durch Choralblasen von dem Thurm oder vor den Kirchthüren einzuleiten. Die Bestimmung darüber bleibt den kirchl. Gemeindeorganen anheimgestellt. 3. Am Vormittag des 10. November findet die Schulfeyerlichkeit statt. Dieselbe soll, soweit die Räumlichkeit es zuläßt, eine öffentliche sein. Es ist gestattet, die ganze Schulfeyer in die Kirche zu verlegen, oder auch neben der Feier in den einzelnen Schulen noch eine gemeinsame Feier für die Jugend im Kirchengebäude zu veranstalten. Die nähere Bestimmung bleibt der Vereinbarung der kirchlichen und Schulgemeindeorgane überlassen. 4. Am Nachmittag und Abend des 10. November sind, soweit es nach den örtlichen Verhältnissen ausführbar erscheint, liturgische oder sonstige vorbereitende Gottesdienste abzuhalten. 5. Der kirchl. Hauptgottesdienst soll am Sonntag, den 11. November, vormittags, stattfinden. 6. Die Liturgie und den Predigttext, sowie das Dankgebet für die Gottesdienste vorzuschreiben, bleibt den zuständigen Kirchenbehörden überlassen. Es ist erwünscht, als Hauptlied für den Sonntagshauptgottesdienst den Gesang: „Ein feste Burg ist unser Gott“ zu wählen. In dem Dankgebet ist vornehmlich der Gesichtspunkt zum Ausdruck zu bringen, daß es sich nicht um den Lobpreis eines Menschen, sondern um den Lobpreis Gottes für die in der Reformation dem deutschen Volke zu theil gewordene göttliche Gnade handelt. 7. Den zuständigen Kirchenbehörden bleibt überlassen, für die Feiern Kirchenkollekten abhalten zu lassen, und über deren Zweck Bestimmung zu treffen. 8. Die weiteren Ausführungsbestimmungen sind von dem Minister der geistlichen u. Angelegenheiten und dem Evang. D.-R.-Rath, einem jeden in seinem Zuständigkeitskreise, zu treffen. Insbesondere hat der Minister der geistlichen Angelegenheiten auch wegen der Schulfeyer das Erforderliche anzuordnen. Ich siehe zu dem allmächtigen Gott, daß er die Gebete, in denen Ich Mich an den Tagen des Festes mit allen Gliedern Meiner evang. Kirche vereinigen werde, Erhörung finden lasse vor seinem Thron, damit die Feiern Unserer theueren evang. Kirche zu dauerndem Segen gereiche. Berlin, den 21. Mai 1883. Wilhelm. v. Gossler. An den Minister der geistlichen u. Angelegenheiten und den Evang. D.-R.-Rath.“

Abb. 8 Erlaß des Königs von Preußen für die Lutherfeiern 1883.

1483 — 1883

Fest-Programm

zur

Lutherfeier in Bockenheim

anlässlich des
400 jährigen Geburtstages von Dr. Martin Luther.

Freitag den 9. November 1883:

Abends 6 Uhr: Einläuten des Festes.

Samstag den 10. November 1883:

Morgens 7 Uhr: Choral-Musik von der Tribüne des Marktplazes und Glockengeläute.

„ $\frac{1}{2}$ 10 „ Versammlung der evangelischen Schuljugend in den Schul-Vocalen.

„ $\frac{3}{4}$ 10 „ Vereinigung derselben auf dem Marktplage.

„ 10 „ Zug nach der Kirche. Schüler-Gottesdienst.

Festpredigt: Herr Pfarrer Weidemann.

Abends $\frac{1}{2}$ 8 „ Aufstellung des Fest-Fackelzuges in der Hasengasse.

„ 8 „ Abmarsch des Festzuges (Reihenfolge und Umgang des Zuges siehe nächste Seite).

„ 9 „ Nach Beendigung des Zuges Aufstellung um die Tribüne des Marktplazes.

Gesang unter Musikbegleitung: „Eine feste Burg ist unser Gott“.

Festrede: Herr Reallehrer Herz.

Gesang: „Nun danket alle Gott“.

Auflösung des Zuges.

Gesellige Vereinigung in den verschiedenen Localitäten.

Sonntag den 11. November 1883:

Vormittags $\frac{1}{2}$ 10 Uhr: Festgottesdienst unter Mitwirkung des evangelischen Kirchenchors.

Festpredigt: Herr Metropolitan Strobel.

Nachmittags 5 „ Festgottesdienst.

Festpredigt: Herr Pfarrer Weidemann.

Königl. hess. Buchdruckerei
in Bockenheim.

Abb. 9 Programm einer Lutherfeier 1883.

Revolutionair oder Reformator.

Was war Luther? 7 Bg. Prs 1,20 M. Eine schnelle, über-
zeugende Abwehr gegen den alten Romantismus, Luther sei eher
ein Revolutionair als ein Reformator zu nennen. (14616 B)
Eberswalde. Ernst Auf Verlag.

Bur Luther-Jubelfeier

Liefere wir alle erschienenen Festschriften, Bücher und Bilder zu Ori-
ginal-Partiepreisen.

Zufuss Naumann's Buchhandlung in Dresden.

Im Verlage von C. A. Hager in Chemnitz erschie-
nen:

In Luthers Ehren 1883.

Festgrüße von Hermann von Harden.

Der Reinertrag ist zum Besten der Katharina von Dora-
Stiftung bestimmt.

Mit dem Gültig Dr. Martin Luthers auf feinsten Karton.

Preis 25 Pf., in Partien 15 Pf., bei größeren Bestellungen 12 Pf.
Probe-Exemplar gratis und franco. [14874]

Als musterfähig zur Lutherfeier anerkannt!

Rietschel's liturgischer Gottesdienst zur Lutherfeier.

Ausgabe für den Styrger mit Musikbeilage von C. Stein,
45 Pf. Ausgabe für die Gemeinde 50 Cpl. 80 Pf., 100 Cpl.
1,50 M., 1000 Cpl. 13 M. franco gegen franco.
R. Herrosé Verlag in Wittenberg.

Für das Jahr 1883 haben wir:
Rey, J. Harer, Geschichte des Reichstages zu Speier im Jahre
1529. Mit einem Anhang ungedruckter Akten und Briefe
auf 3 Mark herabgesetzt.
(Später tritt der Ladenpreis von 6 Mark wieder ein.)
Hamburg. Agentur des Nauben Hauses.

Aus dem Verlag von Richard Mühlmann in Halle a/S.
Preisherabsetzung!

Borreiter, Dr. Heinz, Luthers Ringen um den antichristlichen
Prinzipien der Revolution. Broch. Früherer Ladenpreis 3 M. 40 Pf.,
herabgef. Preis 2 M.

Weste, Wilh., Superint., Dr. M. Luthers Glaubenslehre, aus und
in den Quellen dargestellt. Broch. Früherer Ladenpreis 3 M.,
herabgef. Preis 1 M. 60 Pf.

Die Geschichte Katharina's von Dora. Nach den Quellen be-
arbeitet. Carl. Früherer Ladenpreis 1 M. 50 Pf., herabgef. Preis 80 Pf.
Luther im Tode. Nach dem Original-Gemälde Lucas Cranach's
in Linien-Manier gezeichnet von Ch. Schuler. Auf feinem Papier.
Halle. Früherer Preis 6 M., herabgef. Preis 2 M. Auf weißem
Papier 1 M. 20 Pf.

Sämmtliche Kirchengerräte, Kerzen, Socklen, complete Einrichtung zur Kirchenbeleuchtung, Altar- und Kanzelbekleidungen

in bestem Stoff in Holz. Silderei (beaugabte Anfertnungsschreiben
liegen vor), Lalare, Baretts, Wäffchen, sowie alle erforderlichen
Materialien zur Selbstanfertigung von vorstehenden Artikeln, sowie
Fahnen zur Lutherfeier für Gellang- und andere Vereine zu den
billigsten Preisen liefert nebst Entwurf, Kostenanschlag und Proben
Herrn. Loewenthal (Evang. Vereinshaus) Cassel.

Oelbdruck-Portraits.

Dr. M. Luther — Melancthon
Pendants.

Größe 39 x 51 Mk. 1.—. 47 x 62 Mk. 2.—. Porto u. Verpackung
I. Zone — 35 Pf., II. Zone — 60 Pf. Bei Abnahme von 4 Stück ab
überallhin franco. Für jedes Haus, jede Schule zu empfehlen.

Luther- und Melancthon-Büsten von Mk. 4.— an,
Luther-Medallien von — 15 Pf. an, liefert die

Buchhandlung im Ev. Vereinshaus,
(Herrn. Loewenthal) Cassel.

Die Buchhandlung der Diakonissen-Anstalt zu Kaiserswerth
empfecht:

Chöre für die Schulfeier des Lutherjubiläums
nach Julius Hillehoff's Jubelkänstlein
zusammengestellt und für Kinder- oder gemischten Chor komponiert
von Dr. Friedr. Zimmer.
Preis 15 Pf. (In Partien billiger.)

Thurm- u. Hansflagen u. Fahnen
mit Luther in Lebensgröße nach Cranach,
künstlerisch ausgeführt von M. 29.— an, ebenso Luther u. Melancthon
Transparents, Brustbild u. ganze Figur auf Stoff u. Papier,
Luther-Laternen und alle Luther-Artikel.
Catalog gratis durch Luther-Verlag in Frankenberg i. Sachsen.

Zur Luther-Feier.

Turch jede Buchhandlung zu beziehen:
Die Augsburgische Confession,
kleinod der evangelischen Kirche,
lateinisch und deutsch.
Preis 75 Pfg.

Gegen Briefmarken auch direct franco vom Verleger Heinr. Gotep
in Cassel.

Zur Lutherfeier!

Wasserechte Fahnen und Flaggen mit lebensgroßer Lutherfigur in
künstlerischer Vollendung; Luthers Familien-Wappen auf Carton ge-
malt à Mk. 3,50; Wappen aller Staaten; Luther-Transparents auf
Stoff und Papier; Lampons und Fackeln mit Lutherbild; Verins-
fahnen und Schulfahnen, speciell zum Lutherfest entworfen. — Luther-
medallien à 45 Pfg. — Lieferung sofort. — Specielle Preisverzeich-
nisse (Festausgabe zum Lutherfest) gratis und franco.
Bonner Fahnenfabrik in Bonn am Rhein.

H. L. Lieber's Antiquariat

in Dresden, Wilmart 151, empfiehlt sein reichhaltiges Lager von
antiquarischen Büchern aus dem Gebiete der Zoologie. Catalog
Nr. 59 wird gratis versendet. — Ankauf ganzer Bibliotheken
und einzelner guter Werke.

Zur Lutherfeier

empfecht das Kunstinstitut für Kircheneinrichtungen von
Paul Mehlmann & Co., Berlin SW., Zimmerstr. 24
als ganz neu und sehr würdig für Kirchen- u. Schul-
schmuck etc.

Plastische Luther-Portraits

in enivre poli (echte Bronze) ausgeführt als Bild in geschnitten,
feinen Holzrahmen, an die Wand zu hängen. 72 cm. hoch, 62 cm.
breit. Preis 45 Mark incl. Verpackung.

Ferner Luther- und Melancthon-Büsten 82 cm. hoch, nach Pro-
fessor Schadow, in Kupfer-Bronce-Stück, incl. Verpackung 45 Mark,
excl. dazu passender Console und Säulen. Auf Wunsch werden
Photographien gesandt.

Altarbekleidungen

mit Stickereien nach Bedarf in Mustern.
Muste-Verlagen, Stoffproben, Berechnungen umgehend franco.

Bei Selbstanfertigung Hinweis auf mein Lager däst gefärbter Tuche
in den kirchlichen Farben und sämmtlicher Beschläffe.

Kirchliche Geräthe.

Catalog III gratis und franco.

Socklen

in unabgetroffen schöner Qualität in Chadstien à 1000 Stück M. 2.—.

Altarkerzen

aus weissem, ganz reinem Wachs, tadelloß brennend,
pro Paar zu Durchm. 3, 3 1/2, 4, 4 1/4, 4 1/2, 5 1/4, 5 1/2, 6 cm.
Mark 4, 6, 8, 10, 12, 16, 20, 24.

Küßchen 50 bis 75 Pf.

Preis zu 4 1/2 cm. Durchm. 6 Kilo-Stück.

Stettin.

Otto Brandner.

KRITISCHE MISCELLEN

Eine Kontrafaktur der Ostersequenz „Victimae paschali laudes“ aus der Reformationszeit

Von Hans Peter Rürger

Zu Beginn des Jahres 1983 erschienen unter dem Titel „Die Wahrheit muß ans Licht!“ im Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig und im Röderberg-Verlag Frankfurt am Main vierzehn „Dialoge aus der Zeit der Reformation“, herausgegeben und mit einer Einleitung von Rudolf Bentzinger. Nummer X dieser Sammlung ist die vom Herausgeber im Anschluß an Alfred Götze,¹ dem Lutherschüler Erasmus Albert (ca. 1500 bis 1553) zugeschriebene Flugschrift „Ain schöner Dialogus von Martino Luther und der geschickten Botschaft aus der Hölle, die falsche Geistlichkeit und das Wort Gotts belangend, ganz hübsch zu lesen. Anno M.D.XXiiij.“, deren Text im wesentlichen einem „in der Fürstlichen Stadt Zwickau durch Jörg Gastel, des Schönspergers Diener, am Freitag vor Trinitatis. In dem dreiundzwanzigsten Jahr“ (S. 342), also am 29. 5. 1523,² beendeten Druck folgt. Der eigentliche „Dialogus“ ist umrahmt von einem deutschen Eingangsglied (S. 317) und einer lateinischen Schlußsequenz (S. 341 f.). Die hier allein interessierende Schlußsequenz hat folgenden Wortlaut:³

Sequentia in laudem resurgentis Christi per Lutheranos

Invictas Martini laudes / intonent Christiani.

Sparsas⁴ reduxit oves / ad Christum aberrantes reconciliavit peccatores.

Fortis viri libellos oppressere Tyranni / dux vitae Martinus regnat vivus.

Dic nobis Martine / verax, iuste et pie

Doctrinam Christi viventis / et gloriam passim resurgentis.

Angelicos testes / Paulum Evangelistas.

Surrexit Christus spes mea / Romam aversans ut Gomorream.

Credendum est magis soli / Martino veraci / quam papistarum turbae fallaci.

Scimus Christum revixisse / per Martinum vere / tu nobis illum deus tuere,
/ alleluia.

¹ Dialog von Luther und der Botschaft aus der Hölle, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 28, 1903, S. 228–236 und Erasmus Albers Anfänge, Archiv für Reformationsgeschichte. Texte und Untersuchungen 5, 1907/08, S. 48–68.

² Die Datierung auf den 5. 6. 1523 (S. 345) beruht wohl auf einem Irrtum.

³ Die Zeilengliederung und die Zäsurensetzung stammt vom Verfasser.

⁴ Gegen S. 352, Anm. 160 ist die Lesart „sparsas“ (statt „sparsis“) wiederherzustellen.

Sie wird von Jürgen Dummer und Rudolf Bentzinger (S. 352) folgendermaßen übersetzt:

Sequenz zum Lobe des auferstehenden Christus durch die Lutheraner

Unbesiegbare Lobgesänge Martins sollen die Christen schmettern.
 Die verstreuten Lämmer führte er zu Christus zurück; die abtrünnigen
 Sünder gewann er zurück.
 Die Bücher des tapferen Mannes unterdrückten die Tyrannen – als Führer
 des Lebens herrscht der lebendige Martin.
 Verkünde uns, die Wahrheit sprechender Martin, gerecht und fromm die
 Lehre des lebendigen Christus und allenthalben den Ruhm des Aufer-
 stehenden.
 Die himmlischen Zeugen, Paulus, die Evangelisten
 richtete Christus auf, meine Hoffnung, sich von Rom abwendend wie von
 Gomorra.
 Man soll allein Martin, dem Wahrhaftigen, mehr glauben als der trügerischen
 Rotte der Papisten.
 Wir wissen, daß Christus wieder lebendig geworden ist durch Martin. Du,
 Gott, fürwahr erhalte ihn uns. Halleluja.

Diese Übersetzung kann leider nicht ganz befriedigen. Denn erstens über-
 sieht sie, daß man vor dem 1. 7. 1523, dem terminus a quo für die Abfassung
 des frühesten Lutherliedes „Ein neues Lied wir heben an“, nicht gut von
 „unbesiegbaren Lobgesängen Martins“ sprechen kann. Und zweitens läßt sie
 unberücksichtigt, daß die „Sequentia“, abgesehen von der vorletzten Zeile,
 eine Kontrafaktur der bekannten Ostersequenz des Wipo von Burgund (ca.
 990 bis nach 1048) darstellt. Diese lautet:⁵

Victimae paschali laudes / immolent Christiani.
 Agnus redemit oves / Christus innocens Patri reconciliavit peccatores.
 Mors et vita duello conflixere mirando / dux vitae mortuus regnat vivus.
 Dic nobis, Maria, / quid vidisti in via?
 Sepulcrum Christi viventis / et gloriam vidi resurgentis.
 Angelicos testes, sudarium et vestes.
 Surrexit Christus spes mea / praecedet vos in Galilaeam.
 Scimus Christum surrexisse / a mortuis vere / tu nobis, victor Rex, miserere.
 / Amen. Alleluja.

Zieht man diese Tatsachen in Betracht, dann muß man die „Sequentia in
 laudem resurgentis Christi per Lutheranos“ wie folgt wiedergeben:

Sequenz zum Lobe des auferstandenen Christus durch die Lutheraner

Unbesiegbare Lobgesänge auf Martin sollen die Christen anstimmen.

⁵ Vgl. Der Große Sonntags-Schott, 1977, S. 258.

Die verstreuten Schafe führte er zurück, mit Christus versöhnte er die verirrten Sünder.

Des tapferen Mannes Bücher unterdrückten die Tyrannen, als Fürst des Lebens herrscht Martin lebendig.

Verkünde uns, Martin, du Wahrhaftiger, gerecht und fromm die Lehre des lebendigen Christus und den Ruhm des allenthalben Auferstehenden,

die engelgleichen Zeugen, Paulus, die Evangelisten.

Christus, meine Hoffnung, ist auferstanden, sich von Rom abwendend wie von Gomorra.

Man soll Martin allein, dem Wahrhaftigen, mehr glauben als der trügerischen Rotte der Papisten.

Wir wissen, daß Christus durch Martin wahrhaft wieder lebendig geworden ist. Du, Gott, erhalte ihn uns. Halleluja.⁶

Wie Martin Luther auf diese Kontrafraktur reagiert hat, ist unbekannt. Als er, wohl um Ostern 1524, die alte Leise „Christ ist erstanden“ in das Lied „Christ lag in Todesbanden“ „besserte“, fand er in der vierten Strophe, Wipo von Burgund und nicht Erasmus Alber folgend, die zeitlos gültige Formulierung:

„Es war ein wundersam Krieg, da Tod und Leben rungen.
Das Leben behielt den Sieg, es hat den Tod verschlungen.“

⁶ Inhaltlich hat die „Sequentia“ des Erasmus Alber eine Entsprechung in dem griechischen Gedicht an Luther, das Philipp Melanchthon im September 1518 geschrieben hat (WA. Br 12,11–13). Man sollte dieses Gedicht jedoch nicht als Beweis für „die große Belesenheit“ Melanchthons „im hebräischen Text“ (a.a.O. 11) anführen. Denn die in Z. 19 gegebene Deutung von Ps 119 (MT 120), 4a, läßt sich ebenso gut durch einen Rückgriff auf das Psalterium iuxta Hebr. des Hieronymus erklären, der den genannten Halbvers im Anschluß an Aquila mit „cum carbonibus iuniperorum“ wiedergegeben hatte.

Daniel von Soest: ein Satiriker als Kontroverstheologe

Von Heinz-Dieter Heimann

Zu den von katholischen Kirchenhistorikern vornehmlich behandelten Forschungsgebieten im Bereich der vortridentinischen Geschichte gehört die Kontroverstheologie der Reformationszeit. Eine allseits befriedigende Beschäftigung mit dem breiten Strom kontroverstheologischen Schrifttums wird trotz beachtlicher Vorarbeiten in einzelnen Fällen nach wie vor daran gebunden, betreffende Texte, seien es Handschriften oder Frühdrucke, überhaupt zu katalogisieren und zu systematisieren, ehe man an die weit reizvollere Aufgabe des Schriftenvergleichs geht.

Einen Grundstock für diese Arbeit bedeutet daher der schon seit langen Zeiten geforderte Werkkatalog der Schriften katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts, wie ihn W. Klaiber vor wenigen Jahren herausbrachte.¹ In der dazu berufenermaßen von R. Bäumer verfaßten Einleitung werden nicht nur Vorläufer einer solchen Grundlagenarbeit historiographisch angeführt und darüber an den Wert solcher Arbeit für das Verständnis der geistigen Bewegungen des 16. Jahrhunderts erinnert (H. Jedin), sondern selbstkritisch in Kenntnis der Schwierigkeiten solcher Bücherkatalogisierung eingestanden, daß nicht alle Texte angeführt werden können, „solange eine bibliographische Erfassung der Drucke des 16. Jahrhunderts noch aussteht“, man also nur eine „Übersicht, die ergänzungs- und verbesserungsfähig ist“² vorlegt. W. Klaiber stellt danach einen Katalog zusammen, in dem nicht nur streng theologische Erörterungen aufgenommen sind. Um die Fülle intellektueller Beschäftigung der Kontroverstheologen sichtbar zu machen, wurden eben auch Texte, Flugschriften, des reformatorischen Tageskampfes verzeichnet.

Als einen Verfasser derartiger kontroverstheologischer Massensliteratur³ findet sich in diesem Katalog auch ein Daniel von Soest (pseud.) mit dem

¹ W. Klaiber (Hg.), *Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts*. Ein Werkverzeichnis. Münster 1976 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 116).

² R. Bäumer, *Vorgeschichte der bibliographischen Erfassung von Schriften katholischer Kontroverstheologen und Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, in: W. Klaiber (Hg.), *Katholische Kontroverstheologen*, S. VII–XXIII, hier S. XXII.

³ Zu dieser Art Literatur im Allgemeinen Köhler, H.-J. (Hg.), *Flugschriften als Massensliteratur in der Reformationszeit*. Stuttgart 1981 (Tübinger Beiträge 13). J. Nolte

Werk zitiert: Ein . . . bicht oder bekenning der Predicanten to Soest, bewyset wu se dar tor stede dat wort Gods hebben ingevort . . . dialogon . . . up de Lutherschen bynnen Soest recht gedüdet wert.⁴ Neben der zweifelhaften Ausweisung der Schrift bleibt ferner unklar, warum ausgerechnet diese Schrift des Daniel von Soest Aufnahme in den Katalog fand, nachdem doch zumindest ein Blick in eine einschlägige Vorerhebung westfälischer Streitschriften der Reformationszeit darüber unterrichtet hätte, welch reiches Schrifttum dieser Soester Minorit in den Jahren 1537–1539 zum Druck brachte.⁵

Die einzelnen Drucke tragen die Titel:

Ein gemein bicht oder bekenning der predicanten to Soest, bewiset, wu und durch wat maneren se dar tor stede dat wort gods hebben ingevort, up dat aller korteste durch Daniel van Soest;

Ein dialogon, darinne de sprok Essai am ersten capitel, noemlik: Wu ist de getruwe stat ein hore worden . . . und etlicke ander sprocke meer up de Lutherschen binnen Soest recht geduedet wert;

Apologeticon, dat is eine entschuldunge an de achtbaren, hoechgelerten wolwisen legaten der stadt Soest, noemlick Bricium tom Noerde van Schoppingen, Hermen Oesterkamp van Essen unde Hermann Reimensnider.

Möglicherweise ließ sich W. Klaiber hier zu einer eher oberflächlichen Katalogisierung verleiten, weil der Verfasser, zudem noch pseudonym, als ein „westfälischer Satiriker des 16. Jahrhunderts“ nach dem Titel einer von F. Jostes 1888 erstellten Edition⁶ seiner Texte charakterisiert wird. Man darf wohl mit Recht heute behaupten, daß der Herausgeber mit diesem Titel-Etikett eher ein Hindernis im Zugang und Verständnis jener Texte begründete, wenn auch, und dies eben ist eine Barriere in der weiteren Beschäftigung mit diesem Schrifttum, vorzugsweise die Literaturhistoriker diesen Satiriker neben Th. Murner als Streiter wider die Refomation herausheben.⁷

Wenn für Kirchenhistoriker Th. Murner als Kontoverstheologe gilt, ja diesem in dem immerhin maßgebenden Artikel des Lexikons für Theologie und Kirche von E. Stakemeier nachgesagt wird, „nur Th. Murner fand eine lebendige und hinreißende Polemik, die die Schwächen der gegnerischen Position aufdeckte und den Katholiken den Reichtum ihres Besitzes klar-machte“, ⁸ dann bleibt hier rasch eine Vervollständigung einzufordern, und

(Hg.), *Kontinuität und Umbruch. Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert*. Stuttgart 1978 (Tübinger Beiträge 10).

⁴ W. Klaiber (Hg.), *Katholische Kontoverstheologen*, S. 75, Nr. 793.

⁵ Th. Legge, *Flug- und Streitschriften der Reformationszeit in Westfalen (1523–1583)*. Münster 1933 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 58/59) S. 52 f.

⁶ F. Jostes (Hg.), *Daniel von Soest. Ein westfälischer Satiriker des 16. Jahrhunderts*. Paderborn 1888. ND ebenda 1978.

⁷ So stellte A. Berger in seiner Edition „*Satirische Feldzüge wider die Reformation*“. Leipzig 1933, *Texte des Daniel von Soest neben solche Th. Murners*.

⁸ E. Stakemeier, s.v. „*Kontoverstheologie*“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Freiburg 1961, Sp. 511 f.

eben auch Daniel von Soest als Kontroverstheologe besser zu würdigen. Dazu soll nicht in Analogie zu Thomas Murner „lebendige und hinreißende Polemik“ aus der Feder des genau beobachtenden Daniel von Soest vorgebracht werden. Zunächst bleibt neuerlich sein Pseudonym zu lüften, hinter dem sich der Soester Minorit Patroklos Boeckmann verbirgt, wie Norbert Eickermann in einer sehr kenntnisreichen Argumentation durch Textvergleiche und Besitzvermerke in den betreffenden Handschriften und Frühdrucken bereits vor einigen Jahren belegen konnte.⁹ Er setzte damit zugleich jenen Spekulationen ein Ende, die als Verfasser jener mit unerbittlicher Offenheit dargelegten Vorgängen und persönlichen Verwicklungen innerhalb der Soester Predikantenschaft und der Stadtbevölkerung den ungleich berühmteren Kardinal Johannes Gropper vermuteten, der als Kontroverstheologe auch literarisch erfolgreich war.¹⁰

Die Titel der Schriften des Daniel von Soest machen bereits deutlich, wie er sich gegen die lutherische Lehre und ihre Vertreter in der Stadt Soest erhebt, sich als Verfechter der katholischen Kirche an die Bevölkerung wendet. Seine Texte weisen trotz aller auch recht derb geführten Kontroverse einen biblisch-theologisch belesebenen Verteidiger des Glaubens aus. Dabei gibt sich zugleich auch ein „Historiker“ zu erkennen. Freilich dürfen wir keinen „objektiven“ Beobachter der gesellschaftlichen¹¹ und kirchlichen Auseinandersetzungen während der Reformationskonflikte in Soest in ihm sehen. Sein Verständnis von Geschichte, Geschichtsschreibung, gründet in der Überzeugung, die Ereignisse seiner Zeit nicht nur notieren zu müssen, sondern sie in Beziehung zu setzen zu der Geschichte und Lehre der römischen Kirche und der Soester Stadtgeschichte. Geschichte dient ihm so als Exempel, um pädagogisch-missionarisch den in seinem Glauben gefährdeten Leser zu vergewissern, der Kirche treu zu bleiben. Für diese Haltung beruft er sich ausdrücklich auf den anerkannten Humanisten und Historiographen Aeneas Silvio.¹²

Bei der nur grundlinihaften Kenntnis über die Bildungsgeschichte des Daniel von Soest dürfen wir aus diesem Vermerk eine Verbindung zu humanistischem Gedankengut erschließen. Vielleicht liegt darin ein Hinweis,

⁹ N. Eickermann, Wer schrieb den Daniel von Soest?, in: Soester Zeitschrift 86 (1974) S. 34–41.

¹⁰ Vgl. dazu J. Meier, Das Enchiridion christianae institutionis (1538) von Johannes Gropper. Geschichte seiner Entstehung, Verbreitung und Nachwirkung, in: ZKG 86 (1975) S. 289–328.

¹¹ Darüber zuletzt W. Ehbrecht, Reformation, Seditio, Kommunikation. Beiträge und Fragen zum Soester Prädikanten J. Wulff von Kampen, in: Soest: Stadt-Territorium-Reich. Festschrift d. Vereins f. Soester Geschichte, hg. v. G. Köhn, Soest 1981, S. 243–326. Zum literarischen Niederschlag dieser Konflikte im s.g. „Soester Kriegstagebuch“ H.-D. Heimann, Stadthistoriographie und Stadtreformation. Zur Tradition des mittelalterlichen Gemeindebegriffs am Beispiel des „Soester Kriegstagebuchs“ von ca. 1450 und 1533, in: Jb. d. Vereins f. westfälische Kirchengeschichte 76 (1983) S. 30–50.

¹² F. Jostes (Hg.), Daniel von Soest, S. 68.

diesen „Satiriker“ als einen Mann ansprechen zu können, der mit einer humanistisch-christlichen Mentalität zu einer Auseinandersetzung mit dem Luthertum kam, wie wir es z. B. von seinem Zeitgenossen und schriftstellerischen Mitstreiter Johannes Fabri wissen.¹³

Die Ablehnung einer „Katalogisierung“ Daniels von Soest weiterhin als „Satiriker“ und damit die Forderung nach einer erneuten Beschäftigung mit seinen Schriften gründet in der Offenlegung einer seiner bis dahin nicht weiter zur Kenntnis gelangten Handschrift. Daß diese Schrift speziell in der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung unbekannt blieb, mag eben auch in jenem Fehlrteil von Franz Jostes seinen Grund haben, der diese Handschrift nicht in seine Edition aufnahm.¹⁴

Die Handschrift trägt den reizvollen wie sprechenden Titel „Ketzerspiegel“. Sie befindet sich im Anhang eines Druckes auch anderer Texte des Daniel von Soest aus dem Jahre 1537 auf den originalfoliierten Seiten XXIIIv bis CLXXIXr. Vollständig lautet der Titel: *Ketterspiegel*, von arth, natuyr und herkompst der ketteren. Wo men syck vor en waren sal, war er loen und ende. Dorch Daniel van Soest yn yar dusent vyffhundert dree und dietych beschreven.¹⁵

Die im Anschluß an den Text beschriebenen Blätter, modern paginiert bis Seite 201r, enthalten zunächst einen Katalog von Bibelstellen und Teufelsnamen des Ketzerspiegels und ab Seite 185r ein alphabetisches „Regyster der principalen sentencien und reden, welck ym ketterspiegel vernatet“ bis zur Seite 199r.

Der Titel „Ketzerspiegel“ macht unmittelbar deutlich, welcher Charakter und welches Anliegen dieser in 12 Kapiteln gegliederten Schrift eigen ist. Der Verfasser will dem Leser ein textliches Instrument an die Hand geben, Ketzer nach ihrer Geschichte wie ihrem gegenwärtigen Erscheinen zu erkennen, um sich selbst damit vor einem Umgang mit ihnen wie einer Annahme ihrer Lehren schützen zu können. Daniel von Soest verfolgt also einen missionarischen Zweck mit seinem Spiegel. Folglich liegt ihm weniger daran, im modern historiographischen Verständnis eine abgeklärte Darstellung der mittelalterlichen Ketzergeschichte vorzulegen. Er will in durchdacht eingesetzten Exempeln der Kirchengeschichte das Luthertum als Ketzerei ausweisen, eine Ketzertradition bis auf Martin Luther deutlich machen. Dazu bedient sich Daniel von Soest einer naheliegenden literarischen Gattung, die zudem als Standes-, Moral- und Erziehungslehren, als Spiegelliteratur seit dem Hochmittelalter, besonders aber im 14./15. Jahrhundert weite und vielfältige Verbreitung fand. Der so sprechende Titel ist dabei von dem Paulus Wort abgeleitet: Wir sehen jetzt mittels eines Spiegels in rätselhafter Gestalt,

¹³ L. Helbling, Dr. Johannes Fabri Generalvikar in Konstanz und Bischof von Wien. Münster 1941. C. A. Radey, Dr. Johannes Fabri Bischof von Wien (1530–1541). Wegbereiter der katholischen Reform, Rat Kg. Ferdinands, Diss. masch. Wien 1976.

¹⁴ Darüber N. Eickermann, Wer schrieb den Daniel, S. 37.

¹⁵ Stadtarchiv Soest, alte Signatur HsV 45, neue Signatur AHs 16. Für die Jahreszahl „dree“ stand ursprünglich „vyr“, die gestrichen von gleicher Hand korrigiert wurde.

dann aber von Angesicht zu Angesicht (Kor. 13,12), und entspricht daneben dem Spiegel als Hilfsmittel zur Betrachtung des Menschen, seines Äußeren, wie seiner Sitte und Moral. Deshalb bedeutet hier Spiegel auch Exempel, Vorbild, das für theologische Unterweisung eingesetzt wurde. Reiht sich danach der Ketterspiegel in einen ebenso typischen wie verbreiteten Grundzug spätmittelalterlicher Literatur und Frömmigkeitshaltung ein, so bleibt diesem Spiegel gleichwohl eine Besonderheit: sein Gegenstand, die Ketzerei.

Es ist hier nicht gefordert, Namen und Geschichte mittelalterlicher Ketzerei zu erläutern.¹⁶ Soviel sei nur erwähnt, daß den Menschen im Mittelalter das Problem des Ketzertums „immer gegenwärtig“¹⁷ war, zumal es in Texten der Apostelbriefe und der späteren Exegeten vielfach thematisiert wurde. So gab es seit den Tagen der Kirchenväter auch Ketzerkataloge, die in späterer Zeit bekannt blieben und nur jeweils erweitert wurden. Neben dieses kirchlich-theologische Schrifttum gehört nun auch der Ketterspiegel des Daniel von Soest, denn auch er verfolgt die gleiche traditionelle Intention. Seine „Ketzerhistoriographie“, die bei den Juden des Alten Testaments ihren Anfang nimmt, dient dazu, in der Gegenwart die Lehre Martin Luthers als schismatisch und ketzerisch zu entlarven.

Auf solch einen pragmatischen Zweck festgelegt, will er mit historischen Exempeln Kennzeichen des alten, neuen Glaubensfeindes beibringen. Im Unterschied zu seinen bisher bekannten Schriften, die in ihren oftmals persönlich verletzend vorgetragenen „Entlarvungen“ beim Leser eine Kenntnis der lokalen Vorgänge unbedingt voraussetzen, werden im Ketterspiegel solche „Lokalitäten“ eher als konkrete Beispiele grundsätzlicher theologischer Kontroverse bewußt nur noch vereinzelt angeführt. Es scheint, als wolle der Verfasser mit dieser Schrift das bisher geübte lokale Wirkungsfeld verlassen, sich jetzt an ein weiteres Lesepublikum wenden und folglich auch die Auseinandersetzung mit dem Luthertum „kirchlicher“ führen als zuvor. In solch einer ehe missionarischen Intention liegen Gründe, Aufbau und Inhalt dieser Schrift näher vorzustellen.

Die einzelnen Kapitelüberschriften des Ketterspiegels lauten:

1. Van arth und herkompst der ketter, dat erste axioma, oder artikel: Woe der duvel den menschen gebracht hefft thon ersten to Affogereye, also brenget hey nu ock dey Christen tho ketterye (fol. XXIIIv)
2. Dyt adder Geschlechte, und duvelsche vergyffft Is tho vorne profeteret yn der hylgen schryfft (fol. LIIv)
3. Dey hilge schryfft anteket dy rechten arth der kettters Dat wy uns solden waren vor sodanne falsche mesters (fol. LVII)

¹⁶ Zuletzt im kenntnisreichen Vergleich M. D. Lambert, *Ketzerei im Mittelalter*. München 1981.

¹⁷ So H. Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte*, hg. v. K. D. Schmidt, E. Wolf, Bd. 2, Lief. G. Göttingen³1978, S. 1.

4. Dat wy dey ketters kennen lernen alto samen, So gyfft en dey schryfft manerley namen (fol. LXI)
5. Wo wol dey ketters dusser namen werke dragen, Nochtans alle tydt syck der namen schamen (fol. CXXVv)
6. Men sal den ketters nycht geloeven, woevol sey syck der schryfft ver-roemen (fol. CXXVIII)
7. Men sal den ketters ock genen geloeven geven, off sey spreken, ydt steeth so oder so ym grekesschen geschreven (fol. CXXXIII)
8. Wy moethen uns hoeden vor dey ketters und er lere, als uns gebuth Christus unser here (fol. CXXXVv)
9. Nycht uth den worden, dan uth den werken, spreckt Christus, sollen wy dey ketters mercken (fol. CXLIV)
10. Sollen uns dey ketters nycht bedryven, so moten wy by der hylgen kerken stanthaftlich blyven (fol. CXLIIIv)
11. Dey ketters verharden yn eren voernemen, dat sey szelden oder nummer tho warer penytenciae komen (fol. CLIIIv)
12. Wellen dey ketters nycht afflaeten, sal men see an dem lyve straeffen (fol. CLVIIIv).

Es wird hier darauf verzichtet, die einzelnen Kapitel inhaltlich ausführlicher vorzustellen. Dies wie auch ein weitergehender Textvergleich des Ketzerspiegels mit z.B. gleichzeitigen Schriften ähnlicher Art wird einer entsprechenden textkritischen Präsentation der Handschrift überlassen bleiben. Ein Überblick sei dazu benutzt, mit einzelnen Textpassagen die Aufnahme dieser Schrift in die wissenschaftliche Diskussion vorzubereiten.

In den Kapiteln 1 bis 3 gehen Aufklärungs- und Missionsarbeit des Verfassers Hand in Hand. So werden z.B. unter Anführung frühchristlicher Ketternamen die eben problematischen Begriffe „schisma“, „heresis“, „secta“ und „ketterye“ erläutert und auf die Gegenwart bezogen, daß es schon damals „glyck als nu by unsen tyden, eyner Lutherysch, dey ander Zwynlysch, und dey derde Baltharysch“ (fol. 50v) Auseinandersetzung um den Glauben gab. Unter dem dringenden Rat an die Leser, den gegenwärtigen Ruhm der Ketzer nicht zu beachten, will er ihn in seiner Gewißheit des Glaubens stärken, weil es Christen eben nicht nötig hätten, „dat wy Christum yn der ketteren Schuylywyncelen soeken“ (fol. 53v). Er macht damit zugleich deutlich, daß Ketzerei bei aller Verwandtschaft zum Teufel aus dem Willen Gottes wächst, als „ketterysch unkruyt“ im Acker der Kirche. Ihr Vorhandensein hat danach den Zweck, die Christen aufzuwecken und sie zur Bibellektüre zu bringen (fol. 56). Ganz als „Spiegel“ erweist sich seine mehrfach in den Text aufgenommene „Charakterologie“ des Ketzers, eine Aufzählung vorzugsweise unmoralischer Eigenschaften, gedacht als probates Mittel, Ketzer zu entlarven. Das vierte Kapitel beinhaltet im wesentlichen eine Historiographie über 122 Teufels- und Ketternamen, von „Draco“ (fol. 62v) bis zum Schluß den Lutheranern (fol. 125), darunter so klingende Namen wie „Muylchristen“ (fol. 102v), „Murmelters“ (fol. 118) oder „Wedder-

doper“ (fol. 123). Unterbrochen ist dieser Katalog durch einige bemerkenswerte aktuelle Einlassungen. Gegen die Forderung nach einem Verbot des Ave Maria Gebetes des Soester Superintendenten Gerd Oemeken und anderer verteidigt Daniel von Soest dieses Gebet, das Ave Maria Geläute und die Kreuzverehrung. Dazu argumentiert er einesteils mit der Gebetstradition und andernteils aus einer Textinterpretation des Gebets (fol. 98–116). Das Geläut, das die Predikanten als „vrede kleppent“, Friedensgeläut, neu verstanden wissen wollen, lehnt er nicht rundherum ab, sondern wendet sich gegen den dabei von Gerd Oemeken intendierten allein „weltlichen“ Friedensbegriff, denn nicht kriegshalber z.B. sei um Frieden zu bitten, sondern „um vrede der Consciencien, welck uns Christus der here gemaket yn syner hylgen menschverdunge und bytteren lyden. Darum hey (Christus) unse Vrede genoemet werdet (fol. 116v).

Ausgehend von dem Vorwurf der Ketzerei, das in den Kirchen aufgestellte Kreuz sei nicht das, an dem Christus gelitten hätte (fol. 110), stellt er unter Hinweis auf den hl. Andreas den Symbolcharakter des Kreuzes heraus. Daniel argumentiert: gerade weil Christus daran gestorben sei und durch seine Kraft „dat erste holt des hylgen cruces gehylget ys, strecket syck ock over alle andere teken . . . yn anropingen des hylgen namen“ (fol. 111). Und weil Juden wie Ketzerei dieses Kreuz befeindeten, solle das Kreuz als Zeichen der Überwindung des Teufels verehrt werden; Christen sollten stolz sein auf das Kreuzzeichen (fol. 115).

Eine besondere Stellung innerhalb des Ketzerkatalogs kommt dem böhmischen Reformator Jan Hus zu. Daniel führt aus, Martin Luther bezeichne sich gelegentlich auch als „Schwan“, und er tue dies in Hinweis auf den „erschketter synen groete vater Johannes Huß“. Diese Traditionserklärung¹⁸ erläutert Daniel mit der Prophetie, nach der Johannes Hus im böhmischen Gefängnis seiner Zeit geweissagt habe, sie werden jetzt eine Gans braten, aber in 100 Jahren einen Schwan singen hören, den sollen sie leiden. Dabei wird als begründende Erläuterung eingefügt, daß das böhmische Wort Huß / Husak zu deutsch Gans heiße (fol. 122v).

In der Folge wird der Schwan sodann aufgrund seines von Schwarz zu Weiß wechselnden Gefieders als „verbotener“ Vogel im Verweis auf die ähnliche Natur der Ketzerei biblisch erläutert. Der Teufel hat Martin Luther „uth dem Eye der olden Gans van Prag hefft uthgebrogget. (Randglosse: Eyn swan uth eynem Goeß eye gebrogghet ys schyr eyn myrakel) Des halff schryvet ock und leret dey wytthenbergsche Swaene alleth watz dey Behe-

¹⁸ Vgl. dazu im Überblick F. Seibt, Jan Hus. Das Konstanzer Gericht im Urteil der Geschichte. München 1972. Über das Verhältnis Luther-Hus, jetzt W. Eberhard, Konfessionsbildung und Stände in Böhmen (1478–1530). München 1981 (Veröff. d. Collegium Carolinum 38), bes. S. 146 ff. Über die propagandistische Verknüpfung von Luthertum und Hussitismus in Publikationen der Reformationszeit unterrichtet in Auswahl S. Hoyer, Jan Hus und der Hussitismus in den Flugschriften des ersten Jahrzehntes der Reformation, in: Köhler, H.-J. (Hg.), Flugschriften als Massenliteratur der Reformationszeit, S. 291–308, speziell zu dem Ketzerspiegel des J. Fabri, S. 305.

messche Ganß wandages hefft ovel geleret und geschreven. Ja hefft vyel mer loegen dar tho erdychtet, dar myt hey ock syne Goeßelen hervorgebracht hefft. Derer . . . hebben syck flux . . . verdeylet, so dat summige van en wedderdoepers geworden, dey dan synt vyel wyvysch geworden, woe dan an dem Moensterschen konyng yn Westphalen . . . wethlyck ist . . . ock yn dem gefall, der konync van Engelandt, Henricus dey achte (fol. 123v).

Zusammengefaßt ist diese herausgestellte Verbindung zwischen Martin Luther und insbesondere den als irrgläubig verfolgten Kirchenkritikern des ausgehenden 14. Jahrhunderts Wikliff in England und Hus in Böhmen als ein Schlußgedicht des Kapitels:

Der ketzer Mahumet hadt yn demgeloeffen
 Dey heydnyschen Parane myt lyst bedroegen
 Das boek Talmuth auch dey Joeden
 Vuckleff (Wikliff) dey Engelschen und Hus dey Boehmen
 Und hethen (hassen) der doctoren ware schryfften
 Nycht behyndert Luther heth mogen ververnichten
 Verleyden ym geloefeen und verfelschen
 Beyde Duytsche und auch dey Welschen
 Lucyfer ys eyn Satan und auch der Luther
 Ja eyner so wol als der ander (fol. 124v).

In einem späteren Kapitel wird die Verbindung Hus-Luther über die Frage nach einem möglichen Martyrium von Ketzern abermals angesprochen: Ketzer hielten – wider besseres Wissen – an ihrer Lehrmeinung fest und nähmen deshalb auch betend den Tod freiwillig auf, was doch ein Zeichen eines Martyriums sei, und aus eben diesem Grund habe Martin Luther auch die beiden verbrannten Ketzer Johannes Hus und Hieronymus von Prag als Heilige bezeichnet (fol. 174).

Diese auf die unmittelbare theologische Kontroverse der Umwertung der im Mittelalter verurteilten Ketzer¹⁹ abgestellte Publikumsfrage beantwortet Daniel von Soest damit, daß es eben außerhalb der christlichen Kirche gar kein Martyrium gebe, weshalb Ketzer bloße Pein erführen. Ein christlicher Martyrer sei allein jener, der um der Gerechtigkeit willen Verfolgung erleide (fol. 175–178).

Die nachfolgenden Kapitel 5 bis 8 können im Wesentlichen als „Spiegel“ verstanden werden, zum Teil mit Wiederholungen früherer Aussagen. Dabei sucht Daniel von Soest im 5. Kapitel eine Ehrenrettung des Namen „Christen“ (fol. 128). Im 6. und 7. Kapitel lehnt er sehr deutlich den Umgang der Ketzer mit griechischem und hebräischem Textmaterial u. a. in Disputationen ab, weil auf diese Weise „des gemeynen volcks verstandt betroeveren und verbynden“ (fol. 134). Ähnlich äußert er sich nochmals dazu im 11. Kapitel, wobei er die „neue Sprache“ der Lutheraner als gefahrvoll anspricht: Disputationen „brenget nycht nuttes uth, dan verkerynge und ergerynge der tho-

¹⁹ H. Grundmann, *Ketzergeschichte*, S. 2.

hoerers. Dey vernygunge der worden sollen wy ockmyden, dey um geloeff oder by der hylgen kerken nycht ym gebruke synt. Daryme unse Lutheromanyten bysunder seer gebreck lyck . . . erfunden werden, dey alles wellen corrygeren und vernyggen dorch dey gantzen bybelen vyel worden, dey sey anders schryven, leren . . . Setten darum nygghe und ungehorlyke vocabelen, ungewont lyke diction dem gemeynen manne und den ungelerden Idioten seer fromde und seltsam“ (fol. 157–158).

In Kapitel 9 und 10 wird vornehmlich nationale Kirchengeschichte bzw. „Ekklesiologie“ in der Diskussion einzelner Hauptbegriffe wie „ecclesia“, „catholica“, „apostolica“ vorgetragen (fol. 144–148), und im Kern damit Inhalt und Begriff „römische Kirche“ gegen propagandistische Unterstellungen von Seiten der Lutheraner zu verteidigen.

Das Schlußkapitel, aufgebaut in einer Dialogstruktur, gibt Antworten auf konkrete Probleme der Gläubigen, die sich aus dem alltäglichen öffentlichen Auftreten der neuen Ketzer und ihrer Predikanten ergeben. Im Wesentlichen rechtfertigt hierbei Daniel von Soest die Verfolgung der Irrgläubigen durch Inquisition und weltliches Strafgericht.

Bei seiner lebensnah wie gelehrt vorgetragenen Kontroverse mit dem Luthertum und seinen Anhängern bleibt die persönliche Einstellung des Autors zu der allenthalben auch unter Katholiken diskutierten Reform der Kirche beinahe ganz verdeckt: So offen und konkret Daniel von Soest sich der protestantischen Reformpraxis widersetzt, so wenig greifbar erweist sich sein Verständnis unmittelbarer Reformaufgaben. Seine Einstellung formuliert er denn weitläufig: „Sey (Lutheraner) leren nygge lere, welck dey olde kerke nycht kennet. Sey thobrecken, roeven, verdryven, ordyneren, besluten, doen und laeten, na erem wolgeral, unangesen nach Godt, nach den Keyser. Wan sey hedden wellen dey Romysche kerken fegen und reformeren, so hedden sey dey kerken moechten nyvht ganz umkeren, und myt fuysten dar yn slaen. Fegen und affbreken ys twyerley. Reformeren und verstruven ys nycht eyn dynck . . . Dey kerken ys eyn Stadt up eynen hoegen berch gesath, kan nycht (woe der ketteren Schulwynckel) verborgen syn (fol. 150).

Darin zeigt sich wohl ein Minorit, der radikale Konzepte ablehnt und Behutsamkeit in der kirchlichen Reformtätigkeit einfordert. Was denn Daniel von Soest über den Umgang mit den Ketzern verkündet, nämlich Kontakte zu ihnen zu meiden und Disputationen abzulehnen, daraus bestimmt sich am ehesten seine Position in der kirchlich-theologischen Auseinandersetzung. Er will vornehmlich Grenzziehungen vermitteln, die katholischen Gläubigen schützen, nicht zu sehr Reformen diskutieren. Und diese Praxis übt er aus einer Überzeugung, wie sie sich in allen seinen Schriften findet und insbesondere hier im Ketzerspiegel zutage tritt: das Lehramt der Kirche zu sichern, mit historischen Argumenten zu rechtfertigen. Deshalb lehnt er Mehrheitsentscheide in theologischen Sachfragen ab, wie sie die Lutheraner für Herrn Omnes gelten lassen: „dey lere oder secte ys dar um nycht recht, Godtlyck, dat sey her omnes pryset, dey des so guyd

verstandt hefft als dey beste koe yn Vreeschland und dat olde raedthuuy bynnen Collen“ (fol. 153).

Abschließend noch ein Blick auf vergleichbare Schriften anderer Zeitgenossen, auf Ketzerkataloge der Reformationszeit. Einschlägige Handbucharartikel zum Thema „Haeresiegeschichte“ wie sie von H. Grundmann und K. Rahner vorliegen, sind auf ihre Weise vorbildlich und lassen deshalb auch gut erkennen, daß eigene Darlegungen der Tradition mittelalterlicher Vorstellungen vom Ketzerwesen während der reformatorischen Kontroversen bis heute eher eine Ausnahme bilden. H. Grundmann nennt nur zwei einflußreiche Verfasser von Ketzerkatalogen des frühen 16. Jahrhunderts, behandelt diesen Zeitabschnitt aber in seiner Ketzergeschichte eigens nicht mehr²⁰. K. Rahner immerhin weist auf die zunehmende Verbreitung solcher Ketzerkataloge hin und nennt als gewichtige Autoren B. v. Luxemburg O. P., K. Wimpina oder J. Fabri,²¹ die seit den 20er Jahren teils in mehrfacher Auflage solche Texte anfertigten, zumeist in Latein. Neben diesen wird man künftig als ein nicht weniger populäres Stück den Ketzerspiegel des Daniel von Soest stellen können, und dieser wird mit jenen noch zu vergleichen sein.

Mehr denn als „Satiriker“ gibt sich mit diesem Ketzerspiegel Daniel von Soest, Patroklos Boeckmann, als Kontroverstheologe zu erkennen, der uns in seinen Schriften ein Auge und Ohr für die diversen Verunsicherungen im Alltag einfacher Gläubiger offenbart. Hier leistet er mit seinen Texten gleichsam Sicherungsarbeit der Kirche, missioniert er, indem er die Christen auf die Fülle des traditionsreichen Glaubensgutes der römischen Kirche hinweist, sie darauf begründeterweise verpflichten will. Ein Vorgehen und Engagement, dessen literarisches Zeugnis, hier insbesondere der Ketzerspiegel, eigentlich im corpus catholicorum seinen Platz finden sollte.

²⁰ Ebenda.

²¹ K. Rahner, s.v. „Haeresiegeschichte“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, Freiburg 1960, Sp. 6–11.

Literarische Berichte und Anzeigen

Neuzeit

Robert T. Handy, *A History of the Churches in the United States and Canada*. Oxford (Clarendon Press) 1976. 471 Seiten, gebunden (£ 9,50). (Oxford History of the Christian Church)

Das vorliegende Werk will eine Gesamtbetrachtung der Entwicklungsgeschichte der Kirchen in den zwei großen Ländern Nordamerikas sein. Damit ergeben sich interessante komparative Aspekte, die in den gängigen historischen Darstellungen mit ähnlichem Zusammenfassungsausspruch fehlen. Zudem ist es Handy gelungen, ein geradezu erstaunliches Maß von Ausgewogenheit in der Behandlung der beiden Länder zu erreichen. Ganz dem historischen Zusammenhang entsprechend werden die Anfänge der nordamerikanischen Erschließung und Besiedlung gemeinsam und übergreifend untersucht, während sich vor allem für die Zeit nach der amerikanischen Revolution auf Grund der unterschiedlichen nationalen Entwicklung der USA und Kanadas ganz natürlich die vom Verfasser gewählte getrennte Behandlung anbietet. In der neuesten Geschichte, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der allmählichen Lösung Kanadas von England und der damit wie auch immer zu bewertenden registrierbaren Annäherung an Entwicklungen in den USA, eignet sich wiederum die geschlossene Betrachtung Nordamerikas. Trotz allem, was über die zahlreichen und wichtigen Unterschiede zwischen den USA und Kanada zu sagen ist, liegt gerade in der gemeinsamen und vergleichenden Betrachtungsweise der Vorteil dieser Studie gegenüber dem sonst für die Probleme der Neuzeit besonders informativen Werk von Sidney E. Ahlstrom (*A Religious History of the American People*, New Haven und London, Yale University Press, 1972).

Für den Europäer, der häufig nicht berücksichtigt, daß die christlichen Anfänge in Nordamerika hundert Jahre vor der Ankunft der Engländer von spanischen Katholiken ausgingen, stellt sich die Geschichte der USA und Kanadas oft als die einer protestantischen Kultur dar. Die für die spätere politische und soziale Entwicklung bestimmenden Einflüsse wurden in der Tat von Puritanern diverser Couleur zu Beginn des 17. Jahrhunderts aus England nach Virginia und Massachusetts getragen. Trotz aller internen Auseinandersetzungen, die zeitweilig ein erhebliches Ausmaß erreichten, und trotz einer durch die Einwanderer geschürten Antipathie gegen die Kirche in England gelang es den Protestanten, auch auf die Entwicklung nichtkirchlicher Gesellschaftsstrukturen andauernd einzuwirken. In einer verblüffenden Mischung von Unschuld und Selbstgerechtigkeit errichteten sie ihr Gottesimperium tausende von Meilen von der Heimat entfernt, übertrugen Vorstellungen und Gebräuche aus Europa und freilich schufen sich auch neue Institutionen, wo dies in der Neuen Welt angebracht schien.

Hart geprüft durch Entbehrung, Krankheit und ungewohnte klimatische Bedingungen konfrontierten sie die angetroffenen Bewohner des Landes, die Indianer, als *pagan savages* und unterwarfen sie der brutalen Ausnutzung, die in Vernichtungskampagnen ausarten konnte. Etwas sehr zurückhaltend spricht Handy von der „unhappy story of the degradation of the American Indian“. Die verhältnismäßig widerstandslose Einführung der *peculiar institution*, das heißt der Sklaverei, und der *indentured servitude* in dieser Gesellschaft gibt Anlaß zu Fragen nach den in ihr dominierenden Werten, Fragen, die vielleicht in einer notgedrungen mit Fakten und Informationen überladenen traditionellen Darstellung dieser Art ein wenig zu kurz kommen.

Neue Anfänge des Katholizismus finden sich vor allem in Maryland, der Kolonie des Lord Baltimore, und Handy hebt zu Recht hervor, daß es selbst in dieser Zufluchtstätte schwerer Anstrengungen bedurfte, bis der Grundsatz der religiösen Toleranz um die

Mitte des 17. Jahrhunderts zur Geltung kommen konnte. Für den deutschen Historiker, der die amerikanische Geschichte allzu lange unter dem alleinigen Vorzeichen des Protestantismus gesehen hat, mag das rasche Wachstum der römisch-katholischen Kirche in den USA von besonderem Interesse sein. Vor allem erhielt die katholische Kirche ihre neue Kraft durch die Masseneinwanderung aus Irland und Deutschland im 19. Jahrhundert. Der frühere französische Einfluß in der Kirche trat mehr und mehr in den Hintergrund. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts entbrannte der Kampf um die Richtunggebung zwischen Iren und Deutschen, wobei die Iren einer eigenständigen *amerikanischen* katholischen Kirche das Wort redeten, während die deutschen Einwanderer und vor allem zahlreiche Geistliche für den Schutz europäischer Traditionen und Sprachen, das heißt für eine nach Nationalgruppen geordnete katholische Kirche in Nordamerika eintraten. Ein Ende der innerkirchlichen aber teilweise sehr lautstarken und in die Öffentlichkeit getragenen Konfrontation zeichnete sich erst kurz vor der Jahrhundertwende ab. Erst die Loslösung der amerikanischen katholischen Kirche aus dem Zuständigkeitsbereich der Propaganda Fide im Jahre 1908 brachte die endgültige Anerkennung als eigenständige nationale Kirche.

Die Entwicklung der lutherischen Kirche, oder besser gesagt Kirchen, hat merkwürdigerweise deutsche Historiker bisher ebensowenig beschäftigt wie die Geschichte der amerikanischen Katholiken, und dies, obwohl führende kirchliche Persönlichkeiten in Deutschland schon sehr früh zumindest die geistliche Unterstützung ihrer amerikanischen Brüder betrieben. Bedauerlicherweise kommen Namen wie Francke und Löhe, aber auch die späteren Missions- bzw. Predigerseminare wie Kropp und Breklum in Handys gedrängter Darstellung einer multiethnischen lutherischen Kirche ein wenig zu kurz. Ähnliche Desiderata wären die Einflüsse der Mühlenberg und Zinzendorf, bzw. die Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Richtungen, die mit dem Siege Mühlenbergs ausgingen. Mühlenberg, von dem Handy etwas lapidar sagt: „[he] held in creative balance Lutheran orthodoxy and warm-hearted pietism“, war ein rastloser Streiter für seine Ziele (die in Halle gutgeheißen wurden) und ein offensichtlich begabter Organisator. Es drängt sich die Frage auf, wie anders womöglich die Entwicklung der Lutheraner und zahlreicher anderer protestantischer Kirchen verlaufen wäre, hätten Zinzendorfs „Gemeinde Gottes im Geist“ größeren Einfluß gewonnen. Am Ende blieben auch die Lutheraner, wie die Katholiken, mindestens bis zum Ende des 19. Jahrhunderts eine eindeutige Einwandererkirche, die einen großen Teil ihrer Energie zur Überwindung der inneren Zwiespälte und ethnischen Differenzen einsetzen mußte. Erst in unserem Jahrhundert kam es zu der großen Einigungsbewegung, die vor allem im Zusammenschluß vieler kleiner, meist regional und ethnisch organisierter Synoden ihren Ausdruck fand. Diese besonders für den Kirchenhistoriker der Neuzeit faszinierende Entwicklung wird zwar von Handy in ihren Grundzügen einleuchtend aufgezeigt, aber der an Einzelheiten Interessierte wird sich weiterhin den Spezialstudien über die lutherische Kirche in Amerika zuwenden müssen, wenn er das verworrene Netzwerk der zahlreichen Synoden und Konferenzen überblicken möchte.

Für den deutschen Historiker von speziellem Interesse sind die großen protestantischen Kirchen Amerikas, die sich auf dem europäischen Kontinent, wo sie noch bis in unsere Zeit häufig als Sekten bezeichnet werden, nicht so recht entwickeln konnten. Handy berichtet auf Grund der (unter anderem wegen der vollständigen Trennung von Staat und Kirche) sehr unzuverlässigen Statistiken, daß Anfang der 1970er Jahre in den USA den mehr als 8 Millionen Lutheranern immerhin gut 25 Millionen Baptisten und 13 Millionen Methodisten, sowie 4 Millionen Presbyterianer und 3 Millionen Episkopale gegenüberstanden. In Kanada kamen nach dem Zensus von 1971 auf die rund 200 000 Lutheraner sogar gut 10 Millionen Anglikaner. Es sind aber gerade diese Kirchen, die das Bild der „Stadt auf dem Berge“ in den USA in besonderem Maße prägen sollten und die, nicht zuletzt auf Grund ihrer Revolution gegen die älteren etablierten Kirchen in Europa, auf die Bewahrung der strikten Trennung von Staat und Kirche drangen. Obgleich diese Christen in ihrer Heimat Unterdrückung und Verfolgung erlebt hatten, waren doch ihr Glaube und die mit nach Amerika gebrachten Organisationsformen auch ein Stück europäischer Kultur. Zweifellos hat die amerikanische

Umwelt mit ihren neuen politischen, ökonomischen und sozialen Bedingungen, diese aus der Alten Welt herübergebrachte Kultur beeinflusst und umgeformt, sodaß auf die Dauer, wie auch auf anderen Sektoren der Kultur- und Sozialgeschichte, neue Institutionen entstanden, deren amerikanische Eigenart und Eigenständigkeit erkennbar sind. Gleichwohl sucht man bei Handy vergeblich nach einem Versuch, amerikanische und europäische, hier vor allem deutsche und englische kirchliche Entwicklungen zu vergleichen, ein Versuch, der nicht so ganz abwegig erscheinen möchte, wenn bedacht wird, daß Engländer, Iren und Deutsche bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die Mehrheit der Einwanderer ausmachten, und daß große Kirchen wie die Baptisten und Methodisten zwar in den USA erst zur Blüte kamen, ihre Wurzeln aber in Glaubenskämpfen und religiösen Aufständen in Europa zu finden sind. Es geht hier auch keineswegs um das herkömmliche Argument über die Entwicklung Amerikas einerseits als Phoenix aus der Asche oder andererseits als eine Art Fortsetzung europäischer Tradition in einem anderen *environment*, sondern man fragt sich einfach, ob nicht besonders bei normativen Institutionen wie Kirchen dem geschichtlichen Hintergrund und seinen Auswirkungen auf die spätere Entwicklung, zumal sich der Vergleich zwischen verschiedenen Ländern geradezu anbietet, bei der historischen Analyse ein größeres Gewicht zufallen müßte. Handy hat sicherlich Recht, wenn er die Haßkampagnen der Nativisten gegen die Katholiken im 19. Jahrhundert in Verbindung bringt mit der zunehmenden Einwanderung von Katholiken und dem Drängen der Iren nach einem größeren Anteil an der Macht auf vielen sozialen Ebenen, nicht zuletzt innerhalb der katholischen Kirche. Andererseits sind Konfrontationen zwischen Katholiken und Protestanten auch in der Alten Welt nicht ungewöhnlich (z.B. der Kulturkampf in Deutschland) und, was noch wichtiger erscheint, der amerikanische Nativismus ist doch auch Ausdruck der Abwehr von neuen Gruppen durch die tatsächliche oder vermeintliche protestantische Mehrheit, also ein Defensmechanismus, der häufig in sozialen Prozessen zu registrieren ist.

Das Schlusskapitel „North American Churches and the Decline of Christendom“ führt den Leser bis in die 1960er Jahre und vermittelt den Eindruck, als hätten die Kirchen nach einer günstigen Entwicklung in den fünfziger Jahren nun durch die Aufstände der Schwarzen in den Städten, die lauten Forderungen von Schwarzen, Indianern, Spanisch-Amerikanern und anderen nach mehr Recht und Zutritt zur amerikanischen *main-stream* Gesellschaft, die anwachsende Frauenbewegung und die sich Ende des Jahrzehnts rapide ausweitende Anti-Vietnam Bewegung eine Periode der Schwächung erlebt. Zweifellos haben viele Kirchen in den Jahren der sozialen und politischen Unruhen, die in der nächsten Dekade noch ihre Fortsetzung fanden, registrierbare Rückschläge hinnehmen müssen; ob dagegen eine wesentliche Veränderung der Rolle der Kirche in der amerikanischen Gesellschaft festzustellen ist, wird die Forschung erst in sorgfältigen, auch sozialgeschichtlichen Untersuchungen feststellen müssen. Die Menschenrechtspolitik und eine ganze Reihe von anderen Aspekten der Präsidentschaft Carter (1976 gewählt) deuten eher auf starke Elemente von Kontinuität als auf eine abrupte aus dem Chaos der sechziger und frühen siebziger Jahre abzuleitende grundsätzliche Veränderung der Rolle von Glauben und Kirche in den USA.

Abgesehen von der Gewichtung einiger Nuancen in der Interpretation der frühen Geschichte und der leider etwas zu kurz gefaßten Behandlung der neuesten Entwicklungen ist Handys Werk ein sehr empfehlenswerter, zuverlässiger Übersichtstext, der weit mehr als eine Einführung in die Kirchengeschichte Nordamerikas bietet.

Hamburg

Reinhard R. Doerries

Jean-Pierre Sironneau: *Sécularisation et religions politiques* (= Religion and Society, Bd. 17). La Haye, Paris, New York (Mouton) [= Berlin, New York (Walter de Gruyter)] 1982. 619 S., geb. DM 150.—.

Der zweite Bestandteil des Titels zeigt an, daß es dem Verfasser um etwas anderes

geht als um eine Untersuchung über Säkularisationsvorgänge im Sinne der Verweltlichung bzw. Verstaatlichung von Kirchengut oder der Annexion geistlicher Territorien durch weltliche Staaten, obgleich der im Deutschen mehr und mehr üblich gewordene Sprachgebrauch, der Säkularisation und Säkularisierung unterscheidet, das erwarten lassen könnte. Den Soziologen Sironneau beschäftigt stattdessen der Zusammenhang von Säkularisierung, Entsakralisierung und Entmythologisierung und dem, was er „politische Religionen“ (*religions politiques*) nennt. Gemeint ist dasselbe, was Raymond Aron als „religion séculière“ oder Carl Schmitt als „politische Theologie“ bezeichnet hat. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die Beobachtung, daß einerseits moderne Soziologen, etwa im Zusammenhang mit politischen Ideologien, von Begriffen des Sakralen Gebrauch machen, während man zugleich überzeugt ist, in einer säkularisierten und entsakralisierten Welt zu leben, daß andererseits eine Säkularisierung des Religiösen vorgeht, während zugleich religiöse Elemente in anderen Bereichen, etwa in der Politik, bemerkbar sind. Der Mensch unserer Gegenwart sei, so Sironneau, weit weniger areligiös, als gemeinhin angenommen werde, wie sich an zahlreichen religiösen Manifestationen außerhalb der Kirchen zeige.

Sironneau behandelt in einem ersten Teil unter dem Titel „Sacre et Désacralisation“ Begriff und Sache der Säkularisierung. Zunächst geht er dem Begriff des Sakralen in der modernen Soziologie und Anthropologie nach und erörtert dann die „idéologie de la sécularisation et de la désacralisation“ in der zeitgenössischen Theologie. Eines der Ergebnisse lautet, daß die Theologie im Säkularismus selbst ein Faktor der Säkularisierung sei und wie eine Ideologie wirke. Darauf folgt die Kritik der säkularen Ideologie, die das rationale, wissenschaftliche Modell, selbst Ergebnis von Rationalisierung und Säkularisierung, als einzige Quelle der Erkenntnis monopolisiere. Der umfangreichere zweite Teil über die politischen Religionen behandelt zu Beginn in einem leider nur skizzenhaften Kapitel die Beziehungen der politischen Gewalt (*pouvoir*) und des Sakralen in der römischen Antike und im Christentum, die Entsakralisierung der politischen Gewalt in der Epoche der Revolutionen von der Reformation bis zur Französischen Revolution (13 Seiten!) und die Faktoren, die in den modernen Gesellschaften eine Resakralisierung des Politischen begünstigen oder bewirken. Im Zentrum des Werkes stehen zwei fallstudienartige Großkapitel, in denen Sironneau den Nationalsozialismus und den Kommunismus leninistisch-stalinistischer Prägung als politische Religionen des 20. Jahrhunderts analysiert. Die Grundthese und das Ergebnis des Verfassers lauten: wenn die Säkularisierung das Sakrale auch aus der religiösen Sphäre verdrängt, dann findet das Sakrale einen Zufluchtsort in anderen Bereichen wie dem des Politischen. Der moderne Mensch, gelöst von seinen alten Glaubensformen und Glaubensinhalten, klammere sich an Staat und Gesellschaft, und der Verlust des Symbolischen werde durch kollektive Fanatismen ersetzt. Der Mensch sei ohne die Dimension des Sakralen nicht lebensfähig.

Gewiß ist das in Deutschland, wo die Debatte um Rationalisierung und Säkularisierung eine lange Tradition hat, nicht alles neu. Auch wird man bedauernd anmerken müssen, daß die für diese Prozesse so zentrale Epoche der Reformation und der Konfessionalisierung, des Späthumanismus, der (natur-)wissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts, der – einen Vorgang der Säkularisierung darstellenden – Entfaltung des „modernen“ Staates in Absolutismus und aufgeklärtem Absolutismus, der Aufklärung und der Französischen Revolution mit ihrer, wie man es nennen könnte, Sakralisierung der Vernunft, unangemessen kurz behandelt wird. Dabei bleibt die moderne Welt mit den von Sironneau dargestellten Phänomenen ohne diesen Abschnitt der europäischen Geschichte, der im Grunde ja schon mit dem spätmittelalterlichen Nominalismus einsetzt, unverstündlich. Dennoch hat Sironneau ein bedeutendes Werk voller Anregungen, Erkenntnisse, Thesen und Einsichten geschrieben, das im Lande Max Webers besondere Beachtung verdient.

Bei dem in den Geistes- und Sozialwissenschaften der englisch- und französischsprachigen Länder immer mehr zu beklagenden „Germanica non leguntur“ zeichnet sich Sironneaus Werk durch breite Heranziehung deutscher Primär- und Sekundärliteratur der verschiedenen Disziplinen (teilweise in französischer Übersetzung) aus. Trotzdem

bleiben einige Autoren wie H. Lübke, E. Jüngel, J. Matthes oder T. Rendtorff für das Literaturverzeichnis zu ergänzen. Als Historiker hätte der Rezensent auch die Arbeiten von Karl Dietrich Bracher und Ernst Nolte herangezogen.

Münster

Harm Kluiting

Peter F. Barton (Hrsg.): Im Zeichen der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Josephs II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift (= Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte 2. Reihe, 8). Wien (Institut für protestantische Kirchengeschichte, zu beziehen über Böhlau Verlag, Wien/Köln) 1981. 560 S., kart. ÖS 784,- / DM 116,-.

Peter F. Barton (Hrsg.): Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Josephs II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift (= Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte 2. Reihe, 9). Wien (Institut für protestantische Kirchengeschichte, zu beziehen über Böhlau Verlag, Wien/Köln) 1981. 319 S., kart. ÖS 420,- / DM 64,-.

Im Jahre 1981 jährte sich zum 200. Male der Erlaß der Toleranzpatente Kaiser Josephs II. von 1781 für die „Akatholiken“ in den österreichischen Erbländern, in den Ländern der böhmischen Krone, in Ungarn Siebenbürgen, Galizien, der Bukowina, in der Lombardei und den österreichischen Niederlanden. In den aus diesem Anlaß vorgelegten zwei Festschriftbänden behandeln 28 Historiker, Kirchenhistoriker und Rechtshistoriker aus sieben Staaten in 33 Beiträgen die Vorgeschichte der Toleranzgesetzgebung, ihr geschichtliches Umfeld in Josephinismus und Reformkatholizismus, Aufklärung, aufgeklärtem Absolutismus und Kameralistik, die Toleranzgesetzgebung als solche, Probleme und Möglichkeiten der Toleranzzeit und die Überwindung der Toleranz, d.h. der Existenz „bloß geduldeter“ Kirchen. Hatte das Toleranzsystem im Königreich Ungarn schon unter Leopold II. 1790/91 im Ansatz eine Weiterentwicklung erfahren, so blieb es in den nichtungarischen Teilen des Habsburgerreiches bis zum Protestantentpatent Kaiser Franz Josephs von 1861 mit allen seinen Einschränkungen und diskriminierenden Bestimmungen bestehen. Volle Gleichberechtigung erhielten die Evangelischen Kirchen A. B. (Augsburgischen Bekenntnisses) und H. B. (Helvetischen Bekenntnisses) auf dem Boden der heutigen Republik Österreich jedoch erst mit der 1949 akzeptierten Kirchenverfassung und dem Protestantengesetz von 1961.

Der Herausgeber, der Wiener evangelische Kirchenhistoriker *Peter F. Barton*, hat in dem Band „Im Zeichen der Toleranz“ (nachstehend Band 1 genannt) eine Edition der verschiedenen Fassungen des Toleranzpatentes besorgt und außerdem vier Beiträge, davon zwei in dem Band „Im Lichte der Toleranz“ (nachstehend Band 2), geliefert. So berichtet er in Band 1 über „Toleranz und Toleranzpatente in der Donaumonarchie“ und über „Auswirkungen des Toleranzpatentes auf dem Boden des heutigen Österreichs“. Unter Maria Theresia kannten die Königreiche und Länder des Hauses Österreich eine generelle Intoleranz gegen alle „Akatholiken“, die nur punktuell aus politischen, populationistischen oder ökonomischen Zweckmäßigkeitserwägungen zugunsten fallweiser Privilegierung durchbrochen wurde, etwa bei der Ansiedlung von Manufakturunternehmern oder gewerblichen Spezialisten. Auf dem Staatsgebiet der Republik Österreich gab es 1780 neben der im südlichen Burgenland gelegenen, damals ungarischen, reformierten Adelsgemeinde Oberwart daher nur einige wenige „Fabriksgemeinden“, etwa in Graz, sowie die drei geduldeten evangelischen Gemeinden in den Gesandtschaftskapellen Schwedens, Dänemarks und der niederländischen Generalstaaten in Wien, aus denen nach 1781 die beiden heute in der Inneren Stadt von Wien blühenden lutherischen und reformierten Gemeinden hervorgegangen sind. Außerhalb des heutigen Österreichs bestanden in den Grenzgebieten der nichtungarischen Länder des Habsburgerreiches vereinzelt evangelische Gemeinden, vor allem die rund 40.000 Gläubige umfassende Diasporagemeinde der Jesuskirche in Teschen, in der seit

1709 regelmäßig legale evangelische Gottesdienste stattfanden. Von diesen Sonderfällen abgesehen hatte die evangelische Landbevölkerung, der österreichische Geheimprotestantismus unter Maria Theresia noch immer unter zum Teil drakonischen Restriktionsmaßnahmen zu leiden, bis hin zu den Transmigrationen und Zwangsumsiedlungen nach Siebenbürgen oder Ungarn.

Das wurde anders mit der prinzipiellen Toleranz unter Joseph II., so daß in der Phase des Hochjosephinismus 1780 bis 1795 auf dem Boden des heutigen Österreichs statt zuvor einer (Oberwart) 48 legale evangelische Gemeinden entstanden, die bis zum Revolutionsjahr 1848 um sechs und bis 1860 um noch einmal zwei Gemeinden vermehrt wurden, aus denen in der heutigen Republik 183 Mutter- und 80 Tochtergemeinden geworden sind. Dennoch bedeutete die Zeit des Spätjosephinismus 1795 bis 1860 noch immer eine Zeit der Repression und mangelnder Parität, zumal es in der Ära Metternich 1837 im Zillertal zur letzten Vertreibung von Protestanten aus Glaubensgründen in Europa kam. Auch war die josephinische Toleranz partiell intolerant, nämlich gegen die aus der hussitischen Bewegung hervorgegangenen Gruppen. Die Stolgebühren für kirchliche Amtshandlungen an Protestanten standen weiterhin den katholischen Ortspfarrern zu, was zu Doppelbelastungen führte. 100 evangelische Familien oder 500 Personen waren Voraussetzung für eine Gemeindegründung, was zur Folge hatte, daß in den heutigen Bundesländern Vorarlberg, Tirol und Salzburg vor 1861 gar keine evangelische Gemeinde bestand. Bei Mischehen sollten alle Kinder eines katholischen Vaters und die Söhne einer katholischen Mutter katholisch werden. Die Bethäuser der Protestanten durften noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts von außen nicht als Kirchen erkennbar sein, keinen direkten Zugang von der Straße und keinen Glockenturm haben. Die schärfste Diskriminierung lag jedoch in dem katholischen Zwangsreligionsunterricht, dem sich derjenige unterziehen mußte, der zum Protestantismus übertreten wollte. Dennoch brachte das Toleranzpatent den Lutheranern, Reformierten und Orthodoxen das Recht auf bürgerliche Existenz und Ausübung eines Berufs und den Gemeinden in den beschriebenen Grenzen die Möglichkeit zu ihrer Konstituierung und zur Errichtung von Bethaus, Schule und Pfarrhaus und zur Anstellung von Pastoren und Lehrern.

Barton sieht in der Toleranzgewährung eine Fortsetzung der Gegenreformation mit anderen Mitteln und eine subtile Form der Mission im Gesamtprogramm des Reformkatholizismus und folgt damit der bekannten Deutung von Eduard Winter von 1943. Demgegenüber hat Ferdinand Maaß den Ursprung der josephinischen Kirchenpolitik in den säkularisierenden Wirkungen des Staatsabsolutismus gesehen. Von wesentlicher Bedeutung für Joseph II. selbst war die ihm von seinem Lehrer Christian August von Beck vermittelte Naturrechtslehre. Darauf geht in Band 1 der Beitrag von *Christoph Link* über „Toleranz im deutschen Staatsrecht der Neuzeit“ ein. In demselben Band behandelt *Friedrich Spiegel-Schmidt* unter dem Titel „Vom ‚beneficium emigrandi‘ zur Toleranz“ die politischen, wirtschaftlichen und theologischen Hintergründe, vor denen sich die Toleranzidee seit dem konfessionellen Zeitalter ausformte. Hierher gehört auch der Beitrag von *Karl Schwarz*, „Vom Nutzen einer christlichen Toleranz für den Staat“ (Bd. 1), der die Rolle der zeitweise oder ganz in Österreich wirkenden Kameralisten *Justi* und *Sonnenfels* bei der Durchsetzung der Toleranz und den Stellenwert der Religion für die Kameralistik skizziert. Religiöse Toleranz war hier ein Instrument zur Förderung des Wohlstandes und zur Vergrößerung des Bevölkerungsreichtums eines Territoriums. Darüber hinaus figuriert die Religion in den edukatorischen Programmen im Umkreis der Kameralistik als Mittel zur Erziehung zur Sittlichkeit im Sinne des Polizeibegriffs des Ancien régime. Der Wiener Rechtshistoriker *Werner Ogris* gibt einen allgemeinen Überblick über die „Staats- und Rechtsformen“ Josephs II. (Bd. 1), wobei er die gesamte Reformpolitik mit dem Schwerpunkt auf dem Juristischen behandelt. Es ist das einer der wichtigsten Beiträge der beiden Bände, der jedoch in dieser Zeitschrift nicht näher erörtert werden kann. Hervorhebung verdient jedoch der Hinweis des Verfassers, daß sich der Kaiser keineswegs nur oder auch nur überwiegend von der französischen Aufklärung hat bestimmen lassen, sondern auch von der deutschen Aufklärung. Man wird das ähnlich auch für andere Persönlichkeiten im Österreich der thesesianischen

schen und josephinischen Zeit bemerken können, etwa für den an sich in starkem Maße französischen Vorstellungen verpflichteten, aber u. a. auch Justi rezipierenden Staatskanzler Kaunitz. *Hartmut Rudolph* setzt die josephinische Toleranzpolitik in Parallele zu der brandenburgisch-preußischen Religionspolitik im 17. und 18. Jahrhundert (Bd. 1) und stellt heraus, daß die religiöse Duldung in Brandenburg-Preußen nicht durch kirchenrechtliche Prinzipien oder gar Naturrechtsideen motiviert gewesen sei, sondern provoziert durch die politischen Erfordernisse eines territorial zerrissenen und nach Arrondierung strebenden Staatengebildes, wobei nach 1740 die Bedeutung der singulären Gestalt Friedrichs II. mit seinem Deismus und dem daraus folgenden konfessionellen Indifferentismus hinzukam. Der Verfasser geht auch auf die religionsrechtlichen Bestimmungen des preußischen Allgemeinen Landrechts von 1794 ein. Große Bedeutung gewinnt sein Beitrag durch Rudolphs Auseinandersetzung mit dem Woellnerschen Religionsedikt von 1788, womit er sich mit dem auch sonst bemerkbaren neuen Interesse für Johann Christoph Woellner berührt. Im Anschluß an Otto Hintze deutet der Verfasser das Religionsedikt als Toleranzedikt und betont die Verwandtschaft der preußischen Religionspolitik unter dem Ministerium Woellner mit der österreichischen Reformpolitik im josephinischen Jahrzehnt.

Die übrigen Beiträge können hier aus Raumgründen nur kurz angeführt werden. *Ernst-Christoph Suttner* referiert über die josephinische Toleranzgesetzgebung und die Orthodoxen im Habsburgerreich, *Josef Karniel* berichtet über die Auswirkungen der Toleranzpatente für die Juden, *Adam Wandruszka* beschäftigt sich mit der Religiosität Josephs II., *Josef Smolik* fragt nach dem inneren Leben der Toleranzkirche, *Gustav Reingrabner* stellt Gemeindeordnungen der Evangelischen Pfarrgemeinde A. B. in Wien seit 1781 vor, *Martin Brecht* macht die Rolle württembergischer Pietisten in oberösterreichischen Toleranzgemeinden bekannt, *Rudolf Zinnhobler* behandelt katholische Reaktionen auf das Toleranzpatent in Oberösterreich, der Wiener Philosoph *Heimo Hofmeister* sucht nach „Glaube zwischen Wahrheit und Toleranz“. Andere Beiträge behandeln das Toleranzpatent und die Toleranzzeit in Einzelregionen, und zwar in Band 1, in dem auch die zuvor genannten Aufsätze enthalten sind, Schlesien, Mähren, Galizien und die Bukowina (*O. Wagner*), Kärnten (*O. Sakrausky*), Oberösterreich (*K. Eichmeyer*), im tschechischen Protestantismus (*A. Molnár*), Böhmen (*A. Eckert*). In Band 2 folgen Arbeiten über Ungarn (*I. Gyenge*, *M. Bucsay*, *T. Fabiny*, *F. Spiegel-Schmidt*), wozu auch die heutige Slowakei (*J. Petrik* u. *V. Gál*) und das Burgenland (*G. Reingrabner*) gehörten, über Siebenbürgen (*L. Binder*), Österreichisch-Schlesien (*H. Patzelt*) und Tirol (*W. Lieberwein*). Dazu kommt das erst seit 1806 bzw. 1816 österreichische Salzburg (*G. Florey*).

Beide Bände zusammen bilden einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des Josephinismus und der Aufklärung in Österreich.

Köln und Münster

Harm Kluiting

Jochen-Christoph Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik. Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik (Industrielle Welt Bd. 32), Stuttgart: Klett-Cotta 1981, 380 S., DM 118,-.

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Fassung einer bei Heinz Gollwitzer angefertigten Münsteraner geschichtswissenschaftlichen Dissertation, die akribisch die Organisationsgeschichte der proletarischen Freidenkerverbände im Kaiserreich und in der Weimarer Republik erstmalig aufarbeitet und zugleich auf hohem Niveau über das Verhältnis weltanschaulicher Interessengruppen zum bestehenden Staat reflektiert. So bildet die Arbeit einen ungemein instruktiven Beitrag zum Staatsverständnis der Sozialdemokratischen Partei, zu den staatspolitisch relevanten Divergenzen zwischen Reformismus und revolutionärer Orientierung der extremen Linken – bezogen auf die Weimarer Republik – sowie zum Selbstverständnis der christlichen Kirchen gegenüber weltanschaulichen Interessengruppen innerhalb des liberalen Staates.

Kaisers Thema im engeren Sinne sind die Vereinsformen, die von den Anhängern

freigeistiger Strömungen entwickelt worden sind. Einleitend schlägt der Verf. den Bogen von der Entstehung der freireligiösen Gemeinden als Bestandteil der „Gebildetenreformbewegung“ hin zur Entwicklung des eigentlichen Arbeiterfreidenkertums. Sein Forschungsinteresse gilt dem politischen Stellenwert der „Religionskritik von links“, und er versucht, die Wirkung der sozialistischen Freidenkerverbände durch die Analyse der Organisationen in ihrer Struktur und den darin handelnden Personen zu beurteilen. Kaiser konzentriert sich auf die Darstellung der sozialistischen Freidenkerverbände als Teilbereich der organisierten proletarischen Religions- und Kirchenkritik und deren Verhältnis zur Sozialdemokratie und den aus ihr entstandenen Parteien. Einen zentralen Aspekt der Arbeit bildet die Darstellung der sich in den 1920er Jahren herauschälenden ideologischen und organisatorischen Differenzierung zwischen sozialdemokratisch und kommunistisch orientierten Gruppen innerhalb der Freidenkerverbände.

Die Arbeit ist in vier Abschnitte gegliedert. Zunächst wird die Kirchenaustrittsbewegung als Paradigma freigeistiger Aktion knapp umrissen. In der Kirchenaustrittsbewegung wurde freidenkerisches Wirken für die meisten Zeitgenossen zum erstmalig öffentlich faßbar. Oft blieb die Austrittspropaganda der einzige, flüchtige Berührungspunkt zwischen bürgerlich-liberal orientierten und sozialistischen freigeistigen Gruppen. Im Kontrast zur bürgerlichen Richtung wählte sich das proletarische Freidenkertum im Besitz der einzig tragfähigen „Religion“ der Zukunft: des Sozialismus. Damit wird der Kern des proletarischen Freidenkertums erkennbar, der in der Überzeugung bestand, dem Ziel der Transformation des bürgerlichen Staates in ein genuin sozialistisches Gemeinwesen zu dienen. So gelingt es dem Verf., am Beispiel der Kirchenaustrittsbewegung die leitende Motivation des proletarischen Freidenkertums prägnant zu veranschaulichen, bevor er sich der eigentlichen organisationsgeschichtlichen Analyse zuwendet.

Im zweiten Kapitel wird die Bedeutung der Feuerbestattung für das Selbstverständnis und die organisatorische Entwicklung des Freidenkertums dargelegt. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die gewisse Breitenwirkung des Freidenkertums war die Einrichtung von Feuerbestattungskassen, die den unteren Schichten die materiellen Voraussetzungen für eine von den Kirchen unabhängige, würdige Bestattung schufen. Sofern das Freidenkertum zeitweilig als Massenbewegung erscheinen konnte, hatte dieser materielle Aspekt daran einen gewichtigen Anteil.

Das umfangreichste Kapitel der Arbeit behandelt in vier Abschnitten die Organisationsgeschichte der proletarischen Freidenkerverbände von 1905/08 bis 1933. Es gelingt dem Verf., das prekäre Selbstverständnis der sozialistischen Freidenker als „dritter Kraft“ neben der Partei und den Gewerkschaften im Wandel der inneren Bedingungen – innerhalb der Arbeiterbewegung – und der äußeren Rahmenbedingungen – vom Kaiserreich zur Republik – herauszuarbeiten. Sehr sachlich und überaus kritisch werden sodann die Versuche der kommunistischen Richtung seit der Mitte der 20er Jahre dargelegt, die freidenkerischen Organisationen den taktischen Zielen der KPD nutzbar zu machen. Die unvermeidbare Spaltung in reformistische und „kulturbolschewistische“ Verbände verminderte schon in der Endphase der Weimarer Republik das Gewicht des proletarischen Freidenkertums.

Den Abschluß der Arbeit bildet ein Kapitel über Freidenkertum, Staat und Kirchen in den letzten Jahren der Weimarer Republik. Dieses Kapitel bietet zusammen mit der Schlußbemerkung ein äußerst differenziertes Bild des problematischen Verhältnisses von liberalem Staat und weltanschaulichen Interessengruppen. Basierend auf der minutiösen Darlegung der Organisationsgeschichte der Freidenkerverbände in den vorangegangenen Kapiteln gelingt es Kaiser hier, einen über die engere Thematik der Studie hinausweisenden Beitrag zur politischen Kultur und zum Staat-Kirche-Verhältnis in der Weimarer Republik zu liefern. Schlaglichtartig wird auch aus dieser Perspektive erhellt, daß die beiden christlichen Kirchen ihre neue Rolle im parlamentarisch-demokratischen Staat noch kaum angenommen hatten. Die verfassungsmäßige Trennung von Staat und Kirche und die Existenz eines liberalen politischen Systems hätte die strikte weltanschauliche Neutralität des Staates in jeder Richtung erforderlich gemacht. Kaiser

arbeitet heraus, in welchem starkem Umfang die Kirchen mit staatlichen Stellen kooperierten, um in den wirren letzten Jahren der Republik ihnen feindlich gesonnene weltanschauliche Interessengruppen auszuschalten. Anstatt auf dem Feld der geistigen Auseinandersetzung die proletarischen Freidenkerverbände zu bekämpfen, zogen die Kirchen den traditionellen Weg über die Aktivierung staatlicher Machtmittel vor, um sich eines unbequemen Gegners zu entledigen. Kaiser resümiert: „Der Ruf der Kirchen nach dem Staat und seinen Machtmitteln mußte die atheistischen Verbände aufs neue in ihrer Überzeugung bestärken, daß beide einander nötig hatten, um die Umwandlung der bürgerlich-parlamentarischen Demokratie in ein sozialistisches Gemeinwesen, in dem der proletarische Atheismus die allein gültige Weltanschauung sein würde, zu verhindern.“ (S. 346) Behutsam abwägend beurteilt er jedoch gleichzeitig die freidenkerische Ablehnung einer so gearteten „Bündnispolitik“ als Ausdruck des eigenen Wunsches, in einer sozialistischen Republik mit Hilfe des Staates die Vorherrschaft der sozialistischen Weltanschauung zu sichern. Dieser ausgewogenen, kritisch argumentierenden und ebenso informativen wie anregenden Studie ist das aufmerksame Interesse eines breiteren Leserkreises – nicht zuletzt innerhalb der Kirchen – dringend zu wünschen.

Berlin

Anselm Doering-Manteuffel

Binder, Ludwig, und Scheerer, Josef: Die Bischöfe der evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen. II. Teil: Die Bischöfe der Jahre 1867–1969. Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, Ergänzungsreihe zum Siebenbürgischen Archiv, hrsg. vom Arbeitskreis für siebenbürgische Landeskunde e.V. Heidelberg, Bd. 4, Köln-Wien (Böhlau-Verlag) 1980, 245 S., Ln., DM 68,-.

Die Zuordnung des vorliegenden Werkes als 2. Teil zu einem um 47 Jahre älteren Werk versteht sich keineswegs von selbst und darf daher als Ausdruck siebenbürgisch-sächsischen Kontinuitätsbewußtseins gewertet werden. Der Mediascher Gymnasialrektor Hermann Jekeli hatte zunächst den Lesern des „Siebenbürgisch-Deutschen Tageblatts“ vom Herbst 1932 bis ins Frühjahr 1933 hinein in einer Artikelserie die Lebensbilder sämtlicher „Sachsenbischöfe“ vor Augen geführt, um diese sodann in Buchform noch im Jahre 1933 von der Hermannstädter Honterusdruckerei und Verlagsanstalt erneut herausbringen zu lassen, und zwar unter dem Titel: „Unsere Bischöfe 1553–1867. Charakterbilder aus sächsischer Vergangenheit“. Für den unveränderten Nachdruck vom Jahre 1978 mußte angesichts der dazwischenliegenden Entwicklung, die es mit sich gebracht hat, daß nicht nur der Verlagsort, sondern auch die Wohnsitze fast eines Drittels der Siebenbürger Sachsen außerhalb der alten Heimat gelegen sind, freilich der Titel verändert werden und lautet nunmehr: „Die Bischöfe der evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen. I. Teil: Die Bischöfe der Jahre 1553–1867“. Aus dem Bedürfnis, dieses gefragte Buch im Hinblick auf die dort in einem „Rückblick und Ausblick“ nur gedrängt behandelten Bischöfe Georg Daniel Teutsch (1867–1893), Friedrich Müller d.Ä. (1893–1906) und Friedrich Teutsch (1906–1932) zu erweitern und durch Anfügung von Lebensbildern der Bischöfe Viktor Glondys (1932–1941), Wilhelm Staedel (1941–1944) und Friedrich Müller d.J. (1945–1969) bis an die Schwelle der Gegenwart zu ergänzen, ist das vorliegende Werk entstanden.

Der die beiden Teilbände trennende Einschnitt ergibt sich allerdings weniger aus dem zeitlichen Abstand ihrer Abfassung und dem Verfasserwechsel als vielmehr aus einer grundlegenden Wandlung der äußeren Verhältnisse, unter denen sich die dargestellten Bischöfe zu bewähren hatten. Immerhin schloß Hermann Jekeli sein Buch mit der fragenden Mahnung Karl Barths: „Wäre es nicht an der Zeit und wäre es nicht auch praktischer und im besten Sinne realistischer, wenn die Kirche wieder anfinge, wirklich am ersten nach dem Reiche Gottes zu trachten?“ (S. 328). Das verstand sich damals keinesfalls von selbst, und schon gar nicht in einer siebenbürgisch-sächsischen Veröffentlichung. Im Jahre 1867 aber hatten die Siebenbürger Sachsen als Folge des österreichischen „Ausgleichs“ mit Ungarn durch die Aufhebung ihrer „Nationsuniversität“ die

Selbstverwaltung und eigene Gerichtsbarkeit verloren, so daß es ihrem Bischof fortan beschieden war, die Rolle der einzigen repräsentativen Spitze des gesamten siebenbürgisch-sächsischen Volkskörpers zu übernehmen. Waren ihm damit einerseits umfassendere Aufgaben gestellt und größere Einflußmöglichkeiten eröffnet als je zuvor, so war er dadurch andererseits der Gefahr ausgesetzt, den ureigensten Auftrag der Kirche dahinter zurücktreten zu lassen. Eine gegenläufige Entwicklung, die zu einer zuvor ebenfalls noch nie dagewesenen Beschränkung des Einflusses des Sachsenbischofs auf den siebenbürgisch-sächsischen Volkskörper in seiner Gesamtheit führen sollte, setzte sich damals erstmals 1940, nachdem die „Deutsche Volksgruppe“ in Rumänien eine Körperschaft des öffentlichen Rechts geworden war, unter nationalsozialistischem Vorzeichen durch, um schließlich seit 1948 im Sinne des kommunistischen Verständnisses einer Trennung von Kirche und Staat ihr Ziel zu erreichen.

Eine zusätzliche Vertiefung des Einschnitts zwischen den beiden Teilen ergibt sich aus dem zur Gegenwart hin zunehmenden Reichtum an Quellen. So bleibt der 2. Band mit seinen sechs Biographien an Gesamtumfang nicht allzu weit hinter dem 1. Band zurück, in dem nicht weniger als 27 Lebensbilder enthalten sind. Um so mehr ist freilich zu bedauern, daß Ludwig Binder die von ihm mit viel Einfühlungsvermögen entworfenen Charakterbilder nicht stärker mit biographischen Einzelheiten angereichert hat. So ist z. B. die zweite Amtsperiode des Bischofs Viktor Glondys vom Herbst 1944 bis Anfang 1945 wohl erwähnt (S. 148; 210), aber sie wird weder beschrieben noch werden die Gründe genannt, die diese ungemein anziehende Persönlichkeit abermals resignieren ließen. Die Wiedergabe der Hauptgedanken aus den Schriften der dargestellten Bischöfe hätte dagegen eine stärkere Straffung vertragen. Das stets sorgsam abwägende und vorsichtig zurückhaltende Urteil Binders dürfte dem gegenwärtigen Stand der Beschäftigung mit den großen Sachsenbischofen der letzten hundert Jahre entsprechen, müßte aber wohl noch durch mancherlei Zuspitzungen verschärft werden.

Die Erarbeitung des vorliegenden Bandes verteilt sich keineswegs gleichmäßig auf zwei Autoren, wie das Titelblatt vermuten lassen könnte. Lediglich die Abfassung einer einzigen Biographie hat der damals noch als Professor der Kirchengeschichte in Hermannstadt wirkende Ludwig Binder nicht mit übernommen: der des als „Nazibischof“ in die Kirchengeschichte Siebenbürgens eingegangenen Wilhelm Staedel. Mit ihr steuert vielmehr der in Swistal im Rheinland ansässige Pfarrer Josef Scheerer „das Kapitel einer volkswirtschaftlichen Krise bei, an dessen offene Verhandlung wir uns bisher dreißig Jahre nicht herangetraut haben“, wie Paul Philippi für den Arbeitskreis für siebenbürgische Landeskunde im Vorwort zum 1. Band (S. X) erklärt. Niemand wird bestreiten können, daß Scheerer diese heikle Aufgabe in ebenso sachlicher wie vornehmer Weise bewältigt hat. Am Biographen liegt es also wirklich nicht, wenn Staedel in keinem günstigeren Licht erscheint. Und so wird auch an Scheerers abschließendem Urteil nicht zu rütteln sein: „Die Wirksamkeit Staedels liegt nicht in der Fortsetzung der Kräfte und Bestrebungen, die den Weg der Kirche bestimmen ... Der Weg der Kirche ist durch Staedel abgebrochen worden und geht erst weiter, wo Friedrich Müller d.J. (-Langenthal) die volkswirtschaftliche Tradition als Frucht immer neuer Erweckung versteht und die Gemeinden zur erneuten Hinwendung zu Gott ruft, mit allen Konsequenzen solcher Buße“ (S. 179).

Wie der 1. Band „dem Andenken des Sachsenbischofs D. Dr. Friedrich Teutsch“, der noch im Erscheinungsjahr der Erstauflage verstorben war, so ist der 2. Band dem gegenwärtig im Amt stehenden „Bischof D. Albert Klein als Zeichen der Verbundenheit zum 70. Geburtstag“ gewidmet, den dieser am 16.3.1980 begehen konnte. Da seine Kurzbiographie aus dem Monatsgruß des Hilfskomitees der Siebenbürger Sachsen „Licht der Heimat“ Nr. 316/317 in dem „Nachwort und Zueignung“ überschriebenen Schlußkapitel mit abgedruckt worden ist, reicht diese Kirchengeschichte der Siebenbürger Sachsen in Gestalt einer Sammlung der Lebensbilder ihrer Bischöfe bis unmittelbar an die Gegenwart heran.

So geläufig uns auch die Darbietung von Kirchengeschichte in Lebensbildern ist, so undenkbar wäre doch ein Beitrag zur Territorialkirchengeschichte des Protestantismus in Deutschland durch eine Zusammenstellung der Biographien von Landesbischofen.

Darin drückt sich ein grundlegender Unterschied aus, der sich nicht nur aus der späten Erledigung des landesherrlichen Summepiskopats hierzulande ergibt, sondern auch aus der besonderen Hochschätzung des Bischofsamtes in Siebenbürgen. Wenn man dort ein Bischofshaus gleich welcher Konfession betritt, ist man sehr bald mit der Fülle der Bischofsporträts konfrontiert. Darum kann das vorliegende Werk unter den Siebenbürger Sachsen durchaus werden, was Paul Philippi ihm wünscht: „ein echtes Volksbuch ... Aus wissenschaftlicher Arbeit erwachsen – für viele lesbar“ (1. Band, S. XI). Darüber hinaus vermag es aber auch dem nichtsiebenbürgischen Kirchenhistoriker neue Einblicke und reiche Anregungen zu vermitteln. Er wird vor allem für das Verzeichnis der Schriften der dargestellten Sachsenbischofe (S. 239–245) dankbar sein, die bei uns noch längst nicht alle die ihnen gebührende Beachtung und Auswertung gefunden haben.

Münster i. W.

Peter Hauptmann

(Lemeševskij,) *Metropolit Manuil: Die russischen orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965. Bio-Bibliographie, bist zur Gegenwart ergänzt von P. Coelestin Patock OSA. Teil I: Avvakum (Borovkov) – Afanasij (Sacharov), Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, hrsg. von Fairy von Lilienfeld, Bd. 8, Erlangen (im Selbstverlag des Lehrstuhls für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens) 1979, 431 S., kart., DM 20,-.*

Die Veröffentlichung dieses umfangreichen, auf sechs Bände vorausberechneten Werkes zur neuesten Kirchengeschichte Rußlands, dessen erster Teilband hier vorgestellt wird, darf als Sensation gewertet werden. Sein Verf., der am 12. 8. 1968 im 85. Lebensjahr verstorbene Metropolit von Kujbyšev, dem früheren Samara, erschließt uns hier u. a. erstmals bislang völlig unerreichbare Quellen wie den Handschriftenbestand des Moskauer Patriarchen Sergij (Stragorodskij), der von Ende 1925 (zunächst als Stellvertretender Patriarchatsverweser und 1936–1943 als Patriarchatsverweser) bis zu seinem Tode am 15. 5. 1944 an der Spitze der Russisch-Orthodoxen Kirche stand, wie das Archiv des Synods des 1946 endgültig zusammengebrochenen Erneuererschismas von 1922, wie auch seinen eigenen Handschriftenbestand und nicht zuletzt die Tiefen seines Gedächtnisses. Denn in der Tat könnte der 1923 zum Vikarbischof für seine Vaterstadt Luga in der Eparchie Petrograd (Leningrad) geweihte Hierarch, der 1928 als Vikarbischof für Serpuchov in die Eparchie Moskau versetzt wurde und schließlich die Eparchien Orenburg, Čeboksary und Kujbyšev verwaltete, seit 1946 im Range eines Erzbischofs und seit 1962 als Metropolit (vgl. *Zurnal Moskovskoj Patriarchii* 10/1968, S. 13 ff.), in einem tieferen Sinne als jener alte Mönch in der Oper „Boris Godunov“ von sich behaupten, daß der Herr ihn nicht umsonst zum Zeugen vieler Jahre bestellt habe. Als Bestätigung der Zuverlässigkeit seines Werkes verdient dessen Annahme als Magisterarbeit durch die Moskauer Geistliche Akademie vermerkt zu werden, wobei zu beachten ist, daß dort die Magisterpromotion etwa dem Habilitationsverfahren bei uns entspricht.

Die Entscheidung der Herausgeberin, das ihr zur Veröffentlichung anvertraute Manuskript unübersetzt und ungekürzt zum Abdruck zu bringen, war zweifellos richtig. Denn wer zu einem derart speziellen Nachschlagewerk greift, dürfte in der Regel nicht nur über entsprechende Sprachkenntnisse verfügen, sondern auch auf die russische Originalfassung sogar entschieden Wert legen. Hat der Verf. in seinem Streben nach größtmöglicher Vollständigkeit in die den Biographien angehängten Bibliographien zuweilen auch Zeitschriftenartikel von dem betreffenden Bischof oder über ihn aufgenommen, deren Auswertung vielerorts gar nicht möglich sein und in manchen Fällen auch nicht viel austragen dürfte, so wäre die Vornahme einer Auswahl ohne eine hiezulande gar nicht zu leistende Überprüfung des gesamten Materials doch nicht zu verantworten gewesen. Die fraglos wichtige Aufgabe, die von Metropolit Manuil gewährten Einblicke auch über den Kreis der Fachgelehrten im engeren Sinne

hinaus weiterzuvermitteln, wird sich ohnehin erst in einem von der Veröffentlichung seines Manuskripts gesonderten zweiten Anlauf bewältigen lassen.

Weniger überzeugend wirkt dagegen der Versuch, das vom Verf. hinterlassene Werk zu ergänzen und bis an die unmittelbare Gegenwart heranzuführen. Wenn seine Mitteilungen auch gelegentlich lückenhaft und im Hinblick auf emigrierte Bischöfe zuweilen sogar fehlerhaft sind, so hätte doch auf ergänzende bzw. berichtigende Nachträge verzichtet werden können. Denn wer das vorliegende Werk auswertet, dürfte wohl auch die vom Bearbeiter dazu benutzten Hilfsmittel zur Hand haben. Als nicht unproblematisch erscheint dabei die kritiklose Verwendung des Standardwerks über die russischen Märtyrer aus der Sicht eines Protopresbyters der Auslandskirche (M. Pol'skij: *Novye mučeniki rossijskie*, I-II, Jordanville 1949–1957), obwohl die Herausgeberin im Vorwort einräumt, daß sich dessen „Angaben im einzelnen nicht nachprüfen“ lassen (S. 6). Andererseits hat der Bearbeiter z. B. im Falle des Bischofs Andrej (Fürst A. A. Uchtomskij; 1872–1944) von Ufa und Menzelinsk (S. 250–253) den Hinweis auf interessante Mitteilungen über ihn in dem 1942 vom späteren Patriarchen Sergij herausgegebenen Sammelband „*Pravda o religii v Rossii*“ (deutsch Zollikon-Zürich 1944: Die Wahrheit über die Religion in Rußland) sowie in dem dreibändigen Werk von Johannes Chrysostomus (Pljaškevič), *Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit*, München 1965–1968, unterlassen. In jedem Falle aber ist für die Einarbeitung solcher Zusätze die dadurch bedingte Erweiterung des Umfangs und Verzögerung in der Abfolge des Erscheinens – 1981 folgte als Band 16 der Oikonomia-Reihe bislang erst Teil II mit den Bischöfen Bogolep (Anuch) bis Gurij (Stepanov) – ein zu hoher Preis. Das gilt erst recht hinsichtlich der Fortführung dieser Bischofsbiographiensammlung über das Jahr 1965 hinaus, die ja für jeden Teilband, kaum daß er erschienen ist, schon wieder Nachträge erforderlich machen dürfte. Schließlich ist dann auch nicht einzusehen, warum das Werk nicht zugleich nach rückwärts erweitert wird, bezeichnet das Jahr 1893 doch keinerlei Einschnitt. Dadurch, daß Metropolit Manuil ursprünglich einen „Katalog der russischen Hierarchen für die letzten 60 Jahre“ erarbeitet hatte, der 1960 von der Moskauer Geistlichen Akademie als etwa unserer Doktordissertation entsprechende Kandidatenarbeit angenommen wurde (so nach dem Nekrolog im *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* 10/1968, S. 15 – im Gegensatz zur Versicherung der Herausgeberin, der Verf. sei für die Erstfassung seines Werkes 1960 zum Magister promoviert worden: Vorwort, S. 5), ergab sich zunächst eine zeitliche Begrenzung auf die Jahre 1897–1957. Beim Ausbau zur vorliegenden Magisterarbeit erfolgte dann aber auch eine Erweiterung hinsichtlich des behandelten Zeitraums, und zwar in beiden Richtungen, ohne daß der Rückgang bis zum Jahre 1893 begründet worden wäre.

Schon auf Grund der beiden bisher vorliegenden Teilbände dieses sechsbandigen Werkes läßt sich mit Sicherheit das Urteil fällen, daß es unsere Vorstellungen von der Kirchengeschichte Rußlands im 20. Jh. beträchtlich erweitert wird. Da treten äußerst bemerkenswerte Bischofsgestalten vor uns, die sonst wegen ihres Mangels an kirchenpolitischem Einfluß vielleicht überhaupt außerhalb unseres Gesichtskreises verblieben wären, wie z. B. der am 26. 1. 1928 im Alter von 96 Jahren in Kazan' verstorbene Andronik (Bogoslovskij), ein verwitweter Weltpriester, der nach langem Mönchsleben noch Ende 1926 zum Vikarbischof für Mamadyš geweiht worden war und an dessen eigentümliche Art und Vollmacht der Segensspendung man sich in Kazan', wo er die besondere Liebe des Kirchenvolks besaß, noch heute erinnert (S. 254). Da wird in den Biographien angehängten sorgfältigen Bibliographien die fruchtbare literarische Tätigkeit zahlreicher Bischöfe vor dem politischen Umsturz von 1917 ebenso eindringlich vor Augen geführt wie die Verhinderung ihrer Fortsetzung in vergleichbarem Maße durch die sowjetische Religionspolitik. Da ermöglicht ein überraschendes Urteil eine Neueinschätzung, wie z. B. im Hinblick auf Bischof Andrej (Uchtomskij), den der spätere Patriarch Sergij im obenerwähnten Sammelband als „Abenteurer“ (S. 10; dt. Ausg. S. 12) und Johannes Chrysostomus als „unbeständig“ und „extravagant“ (a. a. O. I, S. 97; II, S. 211; S. 239, Anm. 177) hinzustellen versuchten, den Metropolit Manuil indessen als „großen Verfechter der kirchlichen Altertümlichkeit, des kirchlichen Rituals, der alten kirchlichen Singweisen“ zu würdigen weiß (S. 251).

Da fällt endlich Licht auf bislang noch unerhellte Zusammenhänge wie etwa die Errichtung einer Hierarchie für die Altritualistische Kirche der altorthodoxen Christen (Altgläubige, die am Priestertum festgehalten, die 1846 von Belaja Krinica aus errichtete Hierarchie jedoch nicht anerkannt haben) durch Nachrichten von Übertritten orthodoxer Bischöfe (S. 19; 251; 297). Und die Reihe solcher Beispiele ließe sich noch lange fortsetzen.

So kann man nur hoffen und wünschen, daß die noch ausstehenden Teilbände in möglichst rascher Folge erscheinen und daß das dann vollständig vorliegende Werk alsbald durch mannigfache Auswertung in vielfacher Hinsicht fruchtbar gemacht wird.

Münster i. W.

Peter Hauptmann

Erich Bryner: *Der geistliche Stand in Rußland. Sozialgeschichtliche Untersuchungen zu Episkopat und Gemeindegeistlichkeit der russischen orthodoxen Kirche im 18. Jahrhundert* (Kirche im Osten, Monographienreihe, Bd. 16). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1982. 268 S., kart.

Die Erlanger historische Habilitationsschrift fragt nach den Auswirkungen der petrinischen Kirchenreform in Rußland im 18. Jahrhundert und beschäftigt sich auf der Basis eines umfangreichen gedruckten, bislang aber nur teilweise verwerteten Materials mit den Veränderungen der Zusammensetzung und Lage des Episkopates, mit der Bedeutung des geistlichen Bildungswesens für den geistlichen Stand, mit der ständischen Abschließung der weißen Geistlichkeit der Gemeindepriester und mit Funktion und Stellung des geistlichen Standes in der russischen Gesellschaft des Jahrhunderts zwischen dem Tode des letzten Patriarchen von Moskau, Adrian, 1700 und der Thronbesteigung des Kaisers Paul 1796. Die Untersuchung berührt sich teilweise eng mit dem während ihrer Ausarbeitung erschienenen Werk von Gregory L. Freeze („The Russian Levites. Parish Clergy in the Eighteenth Century“, Cambridge/Mass. 1977), mit dem sich B. kritisch auseinandersetzt.

Zu den Reformmaßnahmen Peters des Großen gehörte, daß von 1700 an bei der Besetzung vakanter Bischofssitze auch in Großrußland Ukrainer den Großrussen vorgezogen wurden – wie vieles in B.s Buch eine bereits bekannte Erscheinung, die von ihm aber mit sehr vielen Details gefüllt und im Einzelnen untersucht und vor allem auch mit Zahlenmaterial belegt wird. Das macht das Werk zu einer sehr wichtigen und übrigens auch anregend zu lesenden Arbeit zur russischen Geschichte und Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Der Grund für Peters Bevorzugung „gelehrter Mönche“ ukrainischer Herkunft als Bischöfe war neben seinem Mißtrauen gegen den großrussischen Klerus, in dem er Gegner seiner kirchlichen und außerkirchlichen Reformpolitik sah, der große Bildungsvorsprung der Ukrainer. Diese waren zumeist Absolventen der 1631 von dem Metropoliten Petrus Mogila nach dem Vorbild westlicher Jesuitenschulen gegründeten Kiever Akademie, dem ältesten und wichtigsten Einfallstor lateinischer theologischer, philosophischer und literarischer Bildung bei den Ostslaven. Dagegen besaßen die großrussischen Hierarchen fast durchweg nur eine sehr schlechte Schulbildung. Da die linksufrige Ukraine östlich des Dnepr mit dem auf dem rechten Ufer gelegenen geistlichen Zentrum Kiev endgültig erst mit dem russisch-polnischen Frieden von Andrusovo 1667 an Rußland gefallen war, während die rechtsufrige polnisch-litauische Ukraine westlich des Dnepr bis zur zweiten polnischen Teilung (1793) bei Polen blieb, gelangten damit Bischöfe in großrussische Eparchien, die aus einer anderen, von der Florentiner Union von 1493 geprägten kirchlichen Tradition kamen und mehr oder weniger unter lateinischem – polnisch-katholischem – Einfluß standen. Erst um 1760 setzte ein Umschwung zugunsten der Großrussen ein, die unter Katharina II. (1762 – 1796) deutlich in der Mehrzahl waren gegenüber neu geweihten Bischöfen aus beiden Teilen der Ukraine und aus dem nicht-russischen orthodoxen Ausland (Griechenland, Serbien, Georgien, Donaufürstentümer). Der Bildungsvorsprung der Ukrainer hatte sich relativiert, seit man von den zwanziger Jahren des 18. Jahrhunderts an in den großrussischen Eparchien das geistliche Schulwesen auf- und ausbaute, so daß seit den drei-

ßiger Jahren „gelehrte Mönche“ großrussischer Herkunft in größerer Zahl zur Verfügung standen, auf die Katharina II. in ihrer Abneigung gegen die Ukrainer verstärkt zurückgriff.

Weil die Kiever Akademie immer auch Schüler aus untersten Volksschichten aufgenommen hatte, stand die Laufbahn des „gelehrten Mönchs“ und damit das Bischofsamt auch Bauern- und Handwerkersöhnen offen, von denen einige auch tatsächlich dieses Ziel erreicht haben. Gleichwohl dominierten unter den Hierarchen bis weit ins 18. Jahrhundert adelige – teilweise hochadelige – Angehörige der schwarzen – monastischen – Geistlichkeit. Gleichzeitig mit dem Zurücktreten von Bischöfen ukrainischer Herkunft zugunsten großrussischer Kandidaten ging seit etwa 1758 aber auch der Anteil der Bischöfe aus dem Adel rasch zurück. Hier machte sich der seit den dreißiger Jahren unter den Schülern der Kiever und der Moskauer Akademie und der andren geistlichen Bildungsanstalten stark angestiegene Anteil der Söhne von Priestern, Diakonen und Kirchendienern ebenso bemerkbar wie die von Peter und seinen Nachfolgern seit dem Geistlichen Reglement von 1721 verfolgte Beschränkung des Zugangs zum Mönchtum, über das nach orthodoxer Tradition der einzige Weg zum Bischofsamt führte, auf verwitwete Priester, die nach dem Verlust ihrer Frauen der Tradition gemäß aus der weißen Geistlichkeit ausscheiden mußten, – und auf Kriegsveteranen.

B. verfolgt in kurzen Skizzen die Lebenswege einiger Bischöfe aus dem „gelehrten Mönchtum“, darunter so bemerkenswerte Gestalten wie Feofan Prokopovič (Novgorod), Stefan Javorski (Rjazan'), Dimitrij Tuptalo (Rostov) und Simon Todorskij (Pskov), letzterer der Übersetzer von Johann Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum“ ins Russische (Halle 1735). Dabei kommt B. anhand der erhaltenen Bibliothekskataloge zu dem Schluß, daß die Bischöfe aus dem „gelehrten Mönchtum“, von denen etliche als Buchautoren auf verschiedenen theologischen und profanen Gebieten tätig waren, auf der Höhe der internationalen Bildung ihrer Zeit standen. Hervorzuheben ist, daß manche von ihnen ihre zumeist in Kiev absolvierten Studien an katholischen oder evangelischen Hohen Schulen des Westens ergänzt haben, etwa an polnischen Jesuitenkollegien oder in Rom (so Feofan Prokopovič), aber auch in Halle (so Simon Todorskij), Göttingen oder Leiden.

Die Entwicklung des geistlichen Schulwesens, das auch in Großrußland – über Kiev vermittelt – stark von den Jesuitenkollegien des lateinischen Westens beeinflusst war, ist im Laufe des 18. Jahrhunderts durch den systematischen Ausbau der Ausbildungskapazitäten und – vor allem seit dem Geistlichen Reglement von 1721 – durch die konsequente Eingrenzung der Schülerschaft auf Söhne der weißen Geistlichkeit und der Kirchendiener gekennzeichnet. Das hängt in Ursache und Wirkung sehr eng zusammen mit der ständischen Abschließung der weißen Geistlichkeit der Pfarrpriester zum geistlichen Stand (*duchovnyj čin, duchovnoe zvanie*), die B. zu Recht als eine der eigentümlichsten Erscheinungen der russischen Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts behandelt. Damit kam ein Prozeß zum Abschluß, der, besonders mit der verbreiteten Erbllichkeit der Pfarrstellen, bereits im vorpetrinischen Rußland angelegt war.

Mit der Abschließung des geistlichen Standes, in den als echten Geburtsstand kaum mehr ein Außenstehender eintreten konnte, ergab sich eine scharfe soziale Kluft zwischen der Geistlichkeit und dem Adel. Die Priester standen auf der gleichen sozialen Ebene wie die untersten und ärmsten Schichten der Bevölkerung (B. geht näher auf die materielle und die rechtliche Lage ein) und wurden von den Gutsherren meist genau so behandelt wie die Leibeigenen, von denen sie aber ebenfalls isoliert waren. Vor allem aber war die Pfarrgeistlichkeit von den höheren weltlichen Gesellschaftsschichten abgekoppelt, die ihrerseits durch den Säkularisierungsprozeß des 18. Jahrhunderts der traditionellen russischen Kirchlichkeit und Frömmigkeit entfremdet wurden. „Diese Entfremdung, die mit dem Eindringen westeuropäischer Einflüsse im 17. Jh. einsetzte und sich seit den Reformen Peters d. Gr. vertiefte, führte die weiße Geistlichkeit in ein geistiges und soziales Ghetto. Wie groß der Schaden für die Kirche war, kam erst im 19. Jh. richtig zum Tragen“ (S. 237).

Eine Studie zur russischen Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts wird immer auch auf Feofan Prokopovič, das geistige Haupt der petrinischen Kirchenreform, zurück-

kommen müssen. B. betont mit Hans Joachim Härtel („Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič“, Würzburg 1970) die orthodoxe Grundhaltung des Feofan Prokopovič (S. 100, Anm. 27) und bestreitet die These Georgij Florovskijs von der „protestantischen Pseudomorphose der russischen Kirchlichkeit“ bei Prokopovič (G. Florovskij, „Puti russkogo bogoslovija“ [Wege der russischen Theologie], Paris 1937). – Jüngster Beitrag zur Prokopovič-Literatur, den B. noch nicht kennen konnte: J. Cracraft, Did Feofan Prokopovich really write „Pravda Voli Monarshei“?, in: *Slavic Review* 40 (1981), S. 173–193).

Zu dem Komplex Simon Todorskij – Johann Arndt – Halle – August Hermann Francke sind neben dem einen Titel von Dmytro Čyževskij (nicht Čizevskij), den B. in der Fußnote (S. 74, Anm. 34), aber nicht im Literaturverzeichnis nennt (Čyževskij, „Arndts ‚Wahres Christentum‘ in Rußland“, in: Ders., *Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, Den Haag 1956, S. 220–230), die übrigen einschlägigen Beiträge Čyževskijs (vgl. Schriftenverzeichnis 1912–1954 in der Festschrift für D. Čyževskij zum 60. Geburtstag, Berlin 1954; Schriftenverzeichnis 1954–1965 in der Festschrift „Orbis Scriptus“ zum 70. Geburtstag, München 1966) und das Standardwerk von Eduard Winter („Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde im 18. Jahrhundert“, Berlin 1953) zu ergänzen. Besonders zu erwähnen sind bei B. die ausgezeichneten Register, die durch die Nennung der kirchlichen Stellung und der Lebens- und Amtsdaten hinter den Namen des Personenregisters fast ein kleines Nachschlagewerk sind.

Münster und Köln

Harm Kluetting

Hans-Joachim Schulz, *Wiedervereinigung mit der Orthodoxie? Bedingungen und Chancen des neuen Dialogs*, Aschendorff Münster 1980, 25 S.

Unter diesem Titel ließ der Autor seinen Aufsatz „Die inneren Bedingungen für den theologischen Dialog mit der orthodoxen Kirche“ (*Catholica*, 33, 1979, 199–219) erneut abdrucken und „aktualisierte“ ihn mit einer einführenden kurzen Würdigung (S. 3–4) der Begegnung zwischen Papst Johannes II. von Rom und Patriarch Demetrios I. von Konstantinopel am 30. November 1979. Die „zukunftsweisende Bedeutung“ dieser Begegnung sieht S. mit Recht in der damaligen Vereinbarung, den „theologischen Dialog“ zu beginnen – eine Vereinbarung, die inzwischen in die Tat umgesetzt wurde und erste Früchte zu tragen beginnt (vgl. *Episkesis*, Nr. 277, 15. 7. – 1. 8. 1982, S. 12–20).

Im ersten von den drei Kapiteln des Aufsatzes versucht S., die theologische Situation beider Kirchen zu analysieren (S. 5–8). Es geht dabei nicht um eine tatsächliche Analyse, sondern um die Skizzierung jener symbolträchtigen Ereignisse der zwei letzten Jahrzehnte (Begegnungen, Kniefall etc.), welche den „Dialog der Liebe“ begleitet und den Übergang zum theologischen Dialog erleichtert haben. Es ist das Anliegen von S., diese Ereignisse als ekklesiologisch bedeutende Vorgänge zu werten, die auch das theologische Denken zu beeinflussen haben. Angesprochen wird hier insbesondere die Lehre über das Amt des Bischofs von Rom, dessen Handeln als „ein ekklesiales Moment der vollen ekklesiologischen Aufarbeitung noch bedarf“ (S. 8). Ein tatsächlich großes und kompliziertes Arbeitsfeld für die katholische Theologie.

Auf dieses Arbeitsfeld begibt sich S. und macht zunächst im zweiten Kapitel (S. 8–16) deutlich, daß die in der 2. Panorthodoxen Konferenz (Rhodos 1963) orthodoxerseite gestellte Grundbedingung für den theologischen Dialog, die gegenseitige Anerkennung „des gleichen ekklesialen Status beider Dialogpartner“, in den Texten des II. Vatikanum unbefriedigend beantwortet wird. Diese Texte, besonders „*Lumen Gentium*“ bedürfen „einer eindeutigen und verbindlichen Neuinterpretation“ und zwar im Lichte der weiteren Entwicklung. In dieser weiteren Entwicklung und speziell in dem auch von Paul VI. verwendeten Begriff „Schwesternkirchen“ und der Aussage desselben, daß die orthodoxe Kirche „das gleiche in der Sukzession empfangene Bischofsamt (besitzt), um das Volk zu leiten“ (1975), erblickt S. die Erfüllung dieser Grundbe-

dingung. Bereits in den Ausführungen dieses Kapitels über das Verhältnis der Bischöfe zum „Papst als Haupt des Bischofskollegiums“ sickern einige Elemente jener theologischen Hauptunterschiede durch, die den Gegenstand des dritten Kapitels bilden (S. 16–25) und den begonnenen theologischen Dialog ernsthaft beschäftigen werden: Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit des Papstes, marianische Dogmen, Filioque. S. unternimmt es, diese Unterschiede auf vermittelnde Weise neu zu interpretieren – ein Versuch, der für sich beachtenswert ist.

Was jedoch substantiell angeboten wird, stellt den orthodoxen Theologen bei weitem nicht zufrieden. Die Grundidee des Autors einer „Koexistenz von unterschiedlichen, doch legitimen Überlieferungsströmen“ ist hinsichtlich der hier angesprochenen Unterschiede für Orthodoxe – trotz der Attraktivität dieses Gedankens – schwer nachvollziehbar, weil sie die entsprechenden katholischen Lehrpunkte, wie auch im Aufsatz hervorgehoben wurde (S. 17), für „Neuerungen“ halten. Auch in einzelnen Urteilen wird man als orthodoxer Theologe S. nicht folgen können. So z.B. lehnt die orthodoxe Theologie und Kirche die marianischen Dogmen der *assumptio* und der *immaculata conceptio* nicht bloß „formal“ (S. 19), sondern – entgegen der Meinung des Autors – auch inhaltlich ab.

Bonn

Th. Nikolaou

Gordon Huelin (Hrsg.), *Old Catholics and Anglicans 1931–1981. To Commemorate the Fiftieth Anniversary of Intercommunion*, OXFORD UNIVERSITY PRESS 1983, 177 S.

Die englische Jubiläumsschrift zum fünfzigjährigen Bestehen der Sakramentsgemeinschaft zwischen der anglikanischen und der altkatholischen Kirchengemeinschaft wurde zusammengestellt aus hochkirchlicher Sicht. Dieses bedingt eine bestimmte Enge und mitunter entstehende Einseitigkeit des gesamten Bandes, wenn auch einzelne Beiträge von Interesse sind.

Im ersten untersucht Robert *Runcie*, Erzbischof von Canterbury, die „implizite Ekklesiologie“ des Bonner Interkommunionsabkommens von 1931. Dabei folgt er einem Vortrag, den Lukas Vischer zum Jubiläum der Übereinkunft in Utrecht hielt. Danach setzt der Text des Abkommens eine Sicht der Kirche als eine Gemeinschaft (*communio*) von lokalen Kirchen voraus. Runcie erinnert in diesem Zusammenhang an Richard Hooker und andere klassische anglikanische Theologen. Im zweiten Teil seiner Ausführungen setzt sich der Erzbischof für engere Beziehungen mit den bischöflichen Kirchen, mit denen die anglikanische Kirche in Sakramentsgemeinschaft steht, ein. Vischers Kritik an dem Wortlaut des Abkommens, an der sich Runcie anschließt, ist hier wenig einleuchtend: wenn eine Kirche schon die Katholizität einer *anderen* anerkennt, kann sie wohl gleichzeitig ihre „eigene“ Katholizität behaupten, ohne den Eindruck zu erwecken, diese Katholizität als einen exklusiven Besitz zu betrachten. Runcie scheint auch nicht zu beachten, daß das Wort „*independence*“ nicht „Unabhängigkeit“ sondern „Selbständigkeit“ im deutschen Text übersetzt, also nicht „isolated independence“, sondern „Autonomie“ im altkirchlichen Sinn meint. Der Erzbischof würde weiter eine Wiedervereinigung der Altkatholiken mit Rom begrüßen, wenn sie gleichzeitig ihre Ablehnung vom I. Vaticanum aufrechterhalten dürften. Ähnlich wie die gemischte Kommission der Bischöflichen und der Polnisch-Katholischen Kirche in USA sieht er in der Frage der Frauenordination keine Gefährdung des Abkommens von 1931, aber er meint, daß mehr Rücksprache zwischen beiden Kirchengemeinschaften in diesem Punkt hätte geschehen sollen. (Diese wichtige Aussage des englischen Primas wurde mit einer Anmerkung versehen, die auf die anderslautende Meinung von Bischof Kemp verweist – und im Sachregister unter dem Stichwort „Frauenordination“ nicht erwähnt.)

Der Beitrag des emeritierten Erzbischofs von Utrecht, Marinus *Kok*, erfüllt nicht alles, was er im Titel („*Constitutions of the Old Catholic Churches*“) verspricht, denn er stellt nur die Verfassung der Altkatholischen Kirche der Niederlande nebst

Reglement der Internationalen Bischofskonferenz vor. Es ist interessant zu erfahren, daß die holländischen Altkatholiken sich in ihren Verfassungen von 1950 und 1972 sowie in der Synode von 1981 von einer fast rein bischöflichen Verfassung in Richtung auf eine bischöflich-synodale entwickelt haben, und somit eine Annäherung an die altkatholischen Kirchen Deutschlands, der Schweiz und Österreich vollzogen, die von Anfang an bischöflich-synodal organisiert waren. Kok zitiert aus dem Reglement der Bischofskonferenz die wichtige Bestimmung, wonach diese Autorität in Fragen von Glauben und Disziplin besitzt, läßt aber leider den Zusatz aus: „Dabei handeln die Bischöfe im Einverständnis mit ihren Kirchen“. Es wird auch nicht erwähnt, daß nur einstimmige Beschlüsse in solchen Fragen verpflichtende Kraft haben.

Peter Amiet gibt einen im allgemeinen zutreffenden, aber sehr knappen Rundblick über die Entwicklung der altkatholischen Kirchen seit dem zweiten Weltkrieg; allerdings wird die Kroatisch-Katholische Kirche *nicht* von Bonn aus verwaltet, wie in Anm. 5 behauptet wird, sondern der Bischof von Haarlem beaufsichtigt sie im Auftrag der Bischofskonferenz. Er beschäftigt sich dann hauptsächlich mit der theologischen Entwicklung der Christkatholischen Fakultät in Bern. Verdächtig, sich zu stark von Karl Barth und durch ihn von Hegel beeinflussen zu lassen, hat diese nun versucht, in Anlehnung an die östlich-orthodoxe Theologie eine pneumatologische Ekklesiologie zu entwickeln. Es scheint allerdings, daß diese Theologie sich in einer Neuinterpretation bestehender Zustände erschöpft. So soll z.B. eine Besinnung auf die „omnipräsente Göttlichkeit des Heiligen Geistes“ zeigen, daß Priester in der Kirche nicht mehr wert sind als die Laien; das zeige, daß der Ausschluß der Frau vom geistlichen Amt keine Diskriminierung sei, und löse damit dieses Problem (S. 36). Amiet kritisiert mit Recht, daß die Bischofskonferenz 1965 bei der Ausweitung der Interkommunion auf die bischöflichen Kirchen von Spanien, Portugal und den Philippinen sowie 1976 bei ihrer negativen, nicht einstimmigen Erklärung über die Frauenordination sich nicht des Einvernehmens mit den einzelnen Kirchen vergewissert hätte; andererseits spricht er fälschlich von einer dogmatischen Entscheidung der Bischofskonferenz in der Filioque-Frage im Jahr 1970, die dann ohne jegliche Mitwirkung der einzelnen Kirchen geschehen wäre. (Der damalige „Glaubensbrief“ an den Patriarchen von Konstantinopel wurde aber von den Unterzeichnern bewußt nicht als Entscheidung irgendwelcher dogmatisch kontroversen Frage aufgefaßt.)

Der gut dokumentierte und sauber ausgearbeitete Beitrag von Laurence Orzell über die Geschichte der polnisch-katholischen Kirche in USA und Polen schließt eine Informationslücke in den westlichen Sprachen und kann schon deshalb als der wichtigste dieses Bandes bezeichnet werden. Seine Darstellung umfaßt alle Perioden der Polnisch-Katholischen Bewegung, von 1895 bis zur Gegenwart. Ob Bischofs Kreuzers Kontakte mit dem polnisch-katholischen Bischof Padewski 1940 mit dem „deutschen Wunsch, die Polen zu dividieren“ zu tun hatten, möge mindestens dahingestellt bleiben (S. 53). Die vom Verfasser angegebenen Mitgliederzahlen von 100.000 für Nordamerika und 29.000 für Polen stellen nur die Hälfte der in deutschen Quellen kursierenden dar. Man hört auch, daß der Mission in Brasilien bisher kein Erfolg beschieden wurde.

In der Darstellung von Petrus Maan, Neutestamentler in Amersfoort, über die Entwicklung der altkatholischen Liturgien wird die führende Rolle der schweizerischen und der deutschen Kirche in der Erschaffung einer altkirchlich orientierten Liturgie schon im 19. Jahrhundert deutlich. Bischof Eduard Herzog und Prof. Adolf Thürlings waren hier die maßgebenden Persönlichkeiten. Es fehlt ein Hinweis auf die Arbeiten dieser Verfasser über den Opfercharakter der Eucharistie: sie haben jede Formulierung, die eine Wiederholung des Kreuzesopfers bedeuten könnte, ausgemerzt. Wesentlich war die einheitliche Gestaltung der Anamnese, die immer die Worte „ihn *stellen* wir dir *dar*“ als Übersetzung von „offerimus“ enthielten. Erst die Fassung von Kurt Pursch hat 1959 den Ausdruck „ihn *bringen* wir dir *dar*“ eingeführt und auch an anderen Stellen römische Formulierungen wiederhergestellt oder sie im Sinne der spätmittelalterlichen Opfertheologie übersetzt. Darum kann man nicht sagen, daß dieses Meßbuch sich eng an Thürlings hält (S. 89). Der Fortschritt in diesem Buch war wiederum, daß die ganzen Psalmen bei Introitus, Graduale usw. gesungen wurden, was Maan nicht verständlich

zum Ausdruck bringt. Man vermißt auch die Erwähnung der neuen Formen des Hochgebets in Österreich und Deutschland. Die Liturgien der Kroatisch-Katholischen Kirche (die manche alten slawischen Elemente neben viel Nachtridentinischem enthält) und der tschechischen Altkatholiken (die einiges aus der hussitischen Tradition übernimmt) wären zu besorgen gewesen.

Jan Visser gibt einen interessanten Überblick über die Wurzeln und Entwicklung der Spiritualität der Utrechter Kirche. Auch brauchbar, aber weniger präzise ist die Behandlung der Spiritualität der anderen altkatholischen Kirchen, in der sich einige Fehler eingeschlichen haben: der erste altkatholische Bischof in Deutschland hieß nicht Reusch, sondern Joseph Hubert Reinkens (S. 102 und 105); Döllingers: „Janus“ trug den Titel „Der Papst und das Konzil“, nicht „Der Papst und das Papsttum“ (S. 103); die von Wessenberg entfachte Bewegung führte nicht nur in der Schweiz, sondern auch in Südbaden zur Gründung zahlreicher altkatholischer Gemeinden (S. 103); Bischof Küry verurteilte nicht den Liberalismus schlechthin, sondern nur eine bestimmte Form davon (den Diesseits-Liberalismus) (S. 105). Visser bezeichnet treffend das Ziel der altkatholischen Bewegung als eine „spirituelle Gemeinschaft, die beseelt ist von der persönlichen christlichen Überzeugung des Einzelnen und sich nährt und stärkt an den Sakramenten der Kirche“ (S. 104).

Martin Parmentier setzte sich die verdienstvolle Arbeit, einen Überblick über den altkatholischen Kirchenbau in den verschiedenen Ländern zu geben. Obwohl nicht erschöpfend (die schönen alten Kirchen von Konstanz, Freiburg und Baden-Baden und der altkatholische Basilika-Bau in Luzern hätten u. a. erwähnt werden sollen) und mit sehr wenigen Quellenangaben belegt, sind seine Ausführungen interessant. In seiner zu kurzen Auflistung der altkatholischen Lehranstalten möge verbessert werden: in Bern gibt es außer der christkatholischen nicht mehrere Fakultäten, sondern nur noch die evangelische. In Bonn gibt es neben dem einen Professor auch noch kirchliche Dozenten außerhalb der Universität.

John Burley schreibt die Geschichte der schon 1908 gegründeten Society of St. Wilibrord, die sich der Pflege der Beziehungen zwischen beiden Kirchengemeinschaften verschrieben hat. Leider fehlt hier jeder Hinweis auf die grundlegenden Verhandlungen und Kontakte vor diesem Datum, wie die Bonner Unionskonferenzen 1874–75, die Gründung der „Revue Internationale De Theologie“ (heute Internationale Kirchliche Zeitschrift) 1892 usw. Es ist z. B. korrekt, daß der Erzbischof von Utrecht erst 1925 die Gültigkeit der anglikanischen Ordinationen erkannte; es müßte aber hinzugefügt werden, daß die deutschen und schweizerischen Altkatholiken diese Gültigkeit schon seit 1874 anerkannt hatten, und darum die Sakramentsgemeinschaft praktizierten (die deutsche Synode hatte 1883 die Austeilung der Eucharistie an Mitglieder der anglikanischen Kirchen offiziell erlaubt und Bischof Herzog widmete in der Schweiz einen Hirtenbrief diesem Thema). Wenn 1931 die Sakramentsgemeinschaft in einem Tag beschlossen wurde, dann läßt sich das nur auf Grund dieser längeren Vorverhandlungen und der de facto bestehenden Interkommunion erklären. Die persönlichen Erinnerungen des Referenten sind wertvoll; sie erschöpfen aber keineswegs das Thema der anglikanisch-altkatholischen Beziehungen in den letzten 50 Jahren. Dasselbe gilt für den Beitrag von Jack Witten über Kontakte in der Jugendbewegung. Zahlreiche Jugendreisen in beiden Richtungen wären hier nachzutragen.

Ein Vergleich zwischen der Theologie beider Kirchengemeinschaften wird von Robert Wright (New York) unternommen. Seine Übersicht über die Dokumente müßte in zwei Punkten erweitert werden: im Jahr 1965 bekannte sich die Altkatholische Bischofskonferenz in einem offiziellen Dokument sowohl zu der gegenseitigen Anerkennung der Katholizität als auch zu dem Begriff einer vollen Sakramentsgemeinschaft (full communion) (IKZ 1966, S. 195). Zum systematischen Vergleich sei vermerkt, daß die Altkatholiken sich *nicht* zum sogenannten athanasianischen Glaubensbekenntnis berufen, da dieses keinen Ausdruck des Glaubens der ungeteilten Kirche darstellt. Auch die Darstellung der altkatholischen Haltung in der Filioque-Frage ist ungenau; diese sieht den Zusatz im Glaubensbekenntnis als ungesetzlich an, läßt aber die entsprechende Lehre als theologische Schulmeinung frei. Ferner ist die Firmung in der altka-

tholischen Kirche *keine* Vorbedingung zum Empfang der Kommunion (S. 134). Wenn überhaupt jemand „in persona Christi“ (S. 135) in der Eucharistiefeyer handelt, dann sind das Priester und Gemeinde zusammen, nicht aber der Priester allein. Wichtig ist Wrights Bericht über die Kündigung der Sakramentsgemeinschaft in den USA. Zu der altkatholischen Bischofserklärung über die Frage der Frauenordination (S. 137) müßte vermerkt werden, daß sie nicht einstimmig gefaßt wurde, und darum nicht bindend ist. 1982 hat die Altkatholische Bischofskonferenz grundsätzlich das Diakonat für die Frau freigegeben; der Verfasser konnte diese Entscheidung in seinem Bericht nicht mehr berücksichtigen.

Lückenhaft und einseitig ist der Bericht von Gordon *Huelin* über „Old Catholics and Ecumenism“. Nicht nur fehlt jeder Bezug auf die Zeit vor 1931, sondern auch die letzten Jahre seit 1972 werden kaum behandelt. So fehlt die ganze Arbeit der orthodox-altkatholischen Dialogkommission, die sich seit 1974 zu fünf Vollsitzungen getroffen hat. Es wird vor allem der Eindruck erweckt, daß die altkatholischen Kirchen nur die Einheit mit den bischöflichen Kirchen suchen und die Bemühungen der anglikanischen Kirchen zur Versöhnung mit den evangelischen Freikirchen völlig ablehnen. Auf die vielfältigen Gespräche und Kontakte mit den evangelischen Kirchen (Brot für die Welt, Evangelische Michaelsbruderschaft, Benutzung von evangelischen Kirchen, Zusammenarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen usw.) wird nicht eingegangen.

Der fundierte Beitrag von Sigisbert *Kraft* über den Kirchengesang in den deutschsprachigen altkatholischen Kirchen wurde ohne sichtbaren Grund nur als Anhang veröffentlicht. Gerade Krafts Arbeit zeigt, wie die altkatholische Kirche, für ihre Zeit bahnbrechend, evangelisches Liedgut in breiter Auswahl übernahm. Hier wird die Offenheit für Impulse aus den Kirchen der Reformation dokumentiert und das Anliegen deutlich gemacht, zu einer Synthese im Sinne der „evangelischen Katholizität“ zu kommen.

Daß die anglikanische Kirche auch diese Synthese darstellt, wird nirgendwo im Buch spürbar: das Wort „Reformation“ fehlt im Stichwortverzeichnis gänzlich. Es enttäuscht auch, nichts über die Lima-Texte über Taufe, Eucharistie und Amt zu vernehmen; sie stehen doch der anglikanischen und altkatholischen Theologie am nächsten und könnten von beiden Kirchen ohne größere Schwierigkeiten angenommen und beispielhaft vorgelebt werden.

Bonn

Christian Oeyen

Glüer, Winfried, *Christliche Theologie in China – T. C. Chao 1918–1956* (Reihe: Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 13), Gerd Mohn / Gütersloh 1979, 300 S.

In der Einleitung der Arbeit, die ursprünglich als Dissertation von der theologischen Fakultät Bochum 1978 angenommen wurde, macht W. Glüer darauf aufmerksam, daß der Anstoß zur Beschäftigung mit der Theologie von T. C. Chao von M. Searle Bates gekommen ist, der lange Jahre an einer Kirchengeschichte des Chinas der Neuzeit gearbeitet hat. Wie der Titel schon deutlich macht, versteht Glüer seine kritische Darstellung der theologischen Entwicklung von T. C. Chao im Zeitraum der Jahre 1918–1956 zugleich auch als eine Darstellung der „christlichen Theologie in China“. Damit ist ein Ziel der Arbeit umrissen. Das andere Anliegen der theologiegeschichtlichen Darstellung des Denkens von T. C. Chao ist die Behandlung der Problematik der Indigenisation bzw. der Kontextualisierung der christlichen Botschaft mit dem chinesischen Denken als Beispiel für eine Besinnung auf die grundlegenden Probleme einer kontextuellen Theologie, wie sie in der Entwicklung einer Dritte-Welt-Theologie in den Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas gegenwärtig betrieben wird. Aus diesem Gesichtspunkt hat diese Arbeit über den Rahmen einer theologiegeschichtlichen Abhandlung jüngerer chinesischer Theologie auch eine weiterreichende Bedeutung für die gegenwärtige ökumenische Diskussion über das Verhältnis der universalen christlichen Botschaft in der Begegnung mit anderen kulturellen und religiösen Denksystemen und Weltanschauungen.

Die Arbeit setzt ein mit einer knappen, aber sehr inhaltsreichen Beschreibung des geschichtlichen Kontext, um die politischen und geistesgeschichtlichen Umwälzungen der jüngsten chinesischen Geschichte verständlich zu machen. Auf diesem Hintergrund wird die Problematik der Bodenständigkeit der christlichen Botschaft zunächst als Problematik der ausländischen Missionare und dann verstärkt als eigenes Thema der jungen chinesischen Kirche gezeigt. Bei diesen Bemühungen hatte T. C. Chao großen Anteil an der Herausarbeitung der Fragestellung und an den Lösungsversuchen. In seiner ersten theologischen Entwicklungsphase (1918–1922) steht T. C. Chao unter dem Einfluß des theologischen Liberalismus und in der Auseinandersetzung mit der Theologie des „social gospel“. In der Fortführung dieser Phase (1923–1927) versucht Chao eine chinesische Theologie in der Form einer Synthese von Konfuzianismus und Christentum zu erarbeiten. Für die Christologie hat dies zur Folge, daß Jesus Christus als die „vollkommene Personalität“, als Äquivalent des konfuzianistischen „chün-tzu“, erscheint. In der zweiten Phase des theologischen Entwicklungsprozesses (1927–1948) unternimmt Chao unter dem Einfluß der politischen Ereignisse (Krieg mit Japan, pazifischer Krieg) und in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Theologie eine Umkehr seiner bisherigen theologischen Positionen. In seiner Auseinandersetzung mit Wu Lei-Ch'uan, wie Chao an der Yenching Universität tätig, lehnt er eine überzogene Kontextualität, die aus Jesus einen zweiten Konfuzius macht, entschieden ab und kritisiert damit zugleich auch eigene Aussagen. Das Christentum erscheint ihm nun stärker als Widerspruch zu grundlegenden Ideen der chinesischen Kultur, so daß eine Synthese grundsätzlich unmöglich erscheint. Chao macht sich viele Gedanken über die Kirche und ihre Sendung für China und für die Welt, da er ihre weltweite Dimension persönlich in seiner Mitarbeit in internationalen ökumenischen Gremien erfährt. Der dritte Abschnitt in der theologischen Entwicklung T. C. Chao (1948–1956) setzt ein mit der äußerlich so erfolgreichen Teilnahme an der Gründungskonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam 1948, wo er zu einem der sechs Präsidenten gewählt wird. Danach beginnt aber die Auseinandersetzung mit dem „neuen China“ und seiner marxistischen Ideologie. Wie alle christlichen Theologen in China zu dieser Zeit war T. C. Chao auf die Auseinandersetzung mit dem Marxismus so gut wie gar nicht vorbereitet. Zu lange hatten die chinesischen Christen auf die Kuomintang Regierung gesetzt und waren von diesem korrupten Regime enttäuscht worden. Umso überraschender war die Begegnung mit dem neuen kommunistischen Regime, daß so gar nicht der Greuelpropaganda entsprach. Auch T. C. Chao ist nach anfänglicher Skepsis bereit, sich politisch im neuen China zu engagieren. Auch persönliche Kritik an seinem bisherigen politischen Verhalten macht ihn in seiner grundlegend positiven Einstellung nicht unsicher. Vielmehr bemüht er sich um eine christlich-marxistische Synthese. Der Versuch, diese Synthese zustande zu bringen, endet in seiner Abwendung vom christlichen Glauben. Der Kontext des neuen China hat sich in diesem Fall als übermächtig erwiesen.

Diese letzte Phase der theologischen Entwicklung, die so dramatisch und tragisch endet, nimmt in der Abhandlung von Glüer nur einen relativ kleinen Raum ein. Dies hat sicher mit der schwierigen Quellenlage zu tun, die es nicht möglich macht, die einzelnen Schritte dieser Entwicklung nachzuzeichnen. Gerade hier liegen die entscheidenden Probleme einer Kontextualisierung der christlichen Botschaft für China. Der Versuch, eine Kontextualisierung auf der Basis der traditionellen konfuzianistischen Geisteshaltung und Kultur zu versuchen, war wegen der grundsätzlichen Brüchigkeit und Überholtheit dieser Tradition zum Scheitern verurteilt gewesen. Die Übersetzung der christlichen Botschaft für den Kontext des jungen revolutionären Chinas, das nach Modernisierung, Demokratie und politischer Eigenständigkeit verlangte, wurde von den christlichen Theologen Chinas nicht geleistet. Umso überraschender ist der Erfolg der so unchinesischen Ideologie des Marxismus für den gleichen Kontext. Glüer weist darauf hin, daß nicht alle chinesischen Christen und Theologen zur gleichen Schlußfolgerung wie T. C. Chao gekommen sind, daß vielmehr andere Christen eine Synthese zwischen Christentum und dem neuen China gefunden haben, die für sie auch in der schweren Prüfung während der Zeit der Kulturrevolution durchzuhalten war. Man

möchte sich wünschen, daß aus den Reihen dieser chinesischen Christen, die seit dem Ende der Kulturrevolution 1979 wieder die Möglichkeit zur theologischen Arbeit haben, sich jemand finden würde, der die Problematik der christlich-marxistischen Synthese, an der T. C. Chao als Theologe gescheitert ist, wieder aufgreifen würde. Für die Voraussetzung einer kontextuellen Theologie in China stellt W. Glüers Arbeit einen wichtigen Beitrag dar, der zugleich viele Aspekte chinesischer Kirchen- und Theologiegeschichte dieses Jahrhunderts erhellt. Über den Rahmen der chinesischen Theologie hinaus finden sich hier wichtige Aussagen zur Problematik einer kontextuellen Theologie, wie sie für andere Länder in Asien und vor allem in Afrika von großer Bedeutung sind.

Aachen

Georg Evers

R. Dellsperger/M. Nägeli/H. Ramser, Auf ein Wort. Beiträge zur Geschichte und Theologie der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Bern im 19. Jahrhundert. B. Haller Verlag Bern 1982. 603 S. DM 61,20

Im Herbst 1831 wurde in Bern die Evangelische Gesellschaft gegründet, die sich ein dreifaches Ziel setzte: die „Vereinigung der Gläubigen, besonders im Schoosse unserer evangelisch-reformierten Kirche“, die „Aufrechterhaltung der reinen Lehre des Evangeliums, so wie sie in der helvetischen Confession und dem heidelbergischen Catechismus ausgesprochen ist“ und die „Ausbreitung des Reiches Gottes im Allgemeinen“. Entstanden aus den Impulsen des Genfer Réveil hat sie bis heute das Erbe des Pietismus und der Erweckungsbewegung in bernischen Landen lebendig erhalten. Die Evangelische Gesellschaft ging bewußt nicht den Weg in die Freikirche, sondern wollte und will ihren Dienst innerhalb der reformierten Landeskirche tun.

Zur 150-Jahr-Feier ihres Bestehens gab die Evangelische Gesellschaft nun einen schön ausgestatteten, illustrierten Band heraus, der sich von dem sonst im Gemeinschaftschristentum weithin üblichen erbaulich-idealisierenden Stil solcher Gedenkschriften deutlich abhebt. Man wollte nicht nur wissenschaftlichen Ansprüchen Genüge leisten, sondern auch den eigenen Leuten Hilfe bieten, um die eigene Vergangenheit besser (und selbstkritisch!) zu verstehen. Dieser Versuch ist sehr gut gelungen. Der Berner Privatdozent Rudolf Dellsperger, mit der bernischen Kirchengeschichte aufs beste vertraut, hat zusammen mit zwei jüngeren Theologen den vorliegenden Band erarbeitet. Vorgelegt wird nicht eine chronologisch aufgebaute Gesamtdarstellung, sondern die drei Autoren präsentieren drei thematisch verschiedene in sich geschlossene Einzelstudien.

Im ersten Beitrag schildert H. Ramser lebendig und das Wesentliche gut heraushebend die mannigfachen Aktivitäten der Evangelischen Gesellschaft im evangelistisch-missionarischen Bereich, im Schulwesen, in der Diakonie, auch im Verhältnis zu sozialen und politischen Aufgaben. R. Dellsperger („Berns Evangelische Gesellschaft und die akademische Theologie“) hat sich offensichtlich vorgenommen, durch die historische Aufhellung der Konfliktsituation zwischen pietistischer Frömmigkeit und Universitätstheologie Vorurteile abzubauen und Brücken zu schlagen. Seine „Beobachtungen zu einem Stück unbewältigter Vergangenheit“ führen vom frühen Berner Pietismus (den Dellsperger aus eigener Forschung gründlich kennt) bis zu Adolf Schlatters Berner Zeit.

Am meisten neue Forschungsergebnisse und Perspektiven bringt der (auch umfangmäßig gewichtigste) dritte Beitrag. Hier legt M. Nägeli, der sehr viel bis dahin nie verarbeitetes Archivmaterial und eine Fülle zeitgenössischer Druckschriften aufstöberte und durchforstete, eine höchst informative Darstellung von Entwicklung und Wirkung der ursprünglich angelsächsischen „Heiligungsbewegung“ im bernischen und schweizerischen Raum vor. Was da über Erfahrungen, Auseinandersetzungen und Spaltungen in der kleinen Welt der bernischen Evangelischen Gesellschaft berichtet wird, ist von exemplarischer Bedeutung für den Neupietismus des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts überhaupt. Gerade Nägelis Beitrag ist deshalb weit über den territorialkirchengeschichtlichen Rahmen hinaus wichtig.

Man mag es bedauern, daß der ganze Band sich auf das 19. Jahrhundert beschränkt und die weitere Entwicklung nur ganz am Rand ins Blickfeld kommt. Auch hier wäre noch vieles historisch aufzuarbeiten. Aber in den selbstgesetzten Grenzen stellt, was hier vorliegt, eine beachtliche Leistung dar.

Bern

Andreas Lindt

Hanns Kerner: Luthertum und Ökumenische Bewegung für Praktisches Christentum 1919–1926 Die Lutherische Kirche, Geschichten und Gestalten, Band 5, Gütersloh – Mohn, 1983, 535 S., kart. DM 48,—.

Die Geschichtsschreibung über die Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung liegt bisher aus verschiedenen Gründen noch im argen. Das Quellenmaterial ist nämlich häufig unzuverlässig, weil die seinerzeit verfaßten Protokolle, Berichte und Dokumentationen zumeist mit der Absicht vorgelegt wurden, einen Festigungs- und Werbungseffekt für die junge Bewegung zu erzielen. Gegensätze und Spannungen wurden oft minimalisiert, sogar Referate wurden teilweise nicht im vorgetragenen Wortlaut dokumentiert, sondern überarbeitet. Viele Vorträge, Predigten und Diskussionsbeiträge sind im Original überhaupt nicht erhalten. Bei der jüngeren ökumenischen Geschichtsschreibung bestimmt, quer durch Konfessionen und Kontinente, häufig die Zielrichtung des heutigen Engagements das Bild von der Vergangenheit. Größtenteils erfolgt, wie bereits Ernst Benz 1966 kritisierte, die Darstellung aus der Perspektive der in Amsterdam 1948 gegründeten Institution des Ökumenischen Rates der Kirchen, woraus ein dogmatisch einseitiges und verkürztes Geschichtsbild entsteht, bei dem manches, was damals auf vielfältige Weise in Bewegung war und sich spannungsvoll durch Persönlichkeiten und Organisationen artikulierte, schlicht aus dem Rahmen fällt und unberücksichtigt bleibt.

Es ist das Verdienst der Erlanger Dissertation von Hanns Kerner, zumindest für die begrenzte Fragestellung „Luthertum und Bewegung für Praktisches Christentum 1919–1926“, einen differenzierenden historischen Beitrag, mit großer Akribie zusammengestellt, vorzulegen. Das Augenmerk richtet sich weniger auf eine Beschreibung der „Life-and-Work-Bewegung“ selbst als vielmehr auf die Stellung der lutherischen Kirchen innerhalb der Bewegung. Diese Abgrenzung ist methodisch legitim und genügt zu einer Materialfüllung von knapp 350 Seiten und zusätzlich zu einem Quellenteil „zur Geschichte des Luthertums in seinem Verhältnis zur frühen Life-and-Work-Bewegung“ (346–535).

Kerner belegt die hervorragende Bedeutung des schwedischen Erzbischofs N. Söderblom für die Entstehung und Ausbreitung der Bewegung für Praktisches Christentum und für deren Aufnahme im Luthertum. Vor allem in drei skandinavischen Staatskirchen und im Baltikum gewann Söderblom eine breite Mitarbeiterschar. Bedeutsam war, daß er auch in einem langen und mühevollen Prozeß die beiden in den lutherischen Einigungswerken (AELK und Lutherischer Weltkonvent) führenden deutschen Lutheraner Ihmels und von Pechmann für Life and Work erwärmen konnte. Auch die lutherischen Minderheitskirchen in Ost- und Westeuropa wirkten mit, während der finnische Erzbischof G. Johansson und das Luthertum in den Vereinigten Staaten von Nordamerika mit Ausnahme der Augustana-Synode sich fernhielten und die Bewegung sogar bekämpften. Die lutherischen Kirchen außerhalb Europas und der USA kamen in den Anfangsjahren mit Life and Work kaum in Berührung. Insgesamt war die große Mehrheit der lutherischen Kirchen bereit, mit der gesamten kooperationswilligen Christenheit eine Einheit im Handeln in den sozialen, wirtschaftlichen und internationalen Fragen zu bilden.

Neben Söderbloms Programm einer „Evangelischen Katholizität“ (einer Konzeption, die auch manche Mißverständnisse und Vorbehalte weckte und m.E. insgesamt nicht „in unserem Zeitraum stets die geistige Grundlage von Life and Work war und blieb“, wie Kerner auf S. 312 sagt) wurde damals als der zentralste Beitrag „des“ Luthertums die Gegenposition zu der Ansicht betrachtet, das Reich Gottes könne auf Erden durch

menschliches Handeln verwirklicht werden. Hier pochten die lutherischen Vertreter auf theologische Klärungen, wobei sie jedoch stets betonten, daß der Verkündigungsauftrag des Evangeliums Jesu Christi auch den Versöhnungsauftrag bis in die sozialen, wirtschaftlichen und industriellen Verhältnisse hinein beinhalte. Wenn es in der Bewegung für Praktisches Christentum um konkrete Lösungen ethischer Probleme ging, spielte dann freilich weniger der konfessionelle Standort eine Rolle als vielmehr die jeweilige nationale und soziale Herkunft und die politische Einstellung der Konferenzteilnehmer – eine „ökumenische“ Erfahrung, die bis heute gilt.

Die ablehnende Kritik der Bewegung für Praktisches Christentum, die aus dem Luthertum kam, repräsentierte eine streng konfessionalistische Minderheit sowie pietistische Kreise (auch in Deutschland!). Kerner unterstreicht drei Hauptpunkte: (1) Gemeinsames Handeln der Christen könne es ohne gemeinsamen Glauben nicht geben, wie er in der Schrift und in den Bekenntnissen bezeugt sei; (2) es sei nicht Aufgabe der Kirche, Richtlinien für das soziale, wirtschaftliche und internationale Zusammenleben aufzustellen; (3) die Angst vor einem „Unionismus“ war groß, bei dem es zu einer Verwässerung des lutherischen Bekenntnisses komme. Die interkonfessionelle Einigungsbewegung wurde in diesen Kreisen als Störung bzw. als Konkurrenzunternehmen der lutherischen Sammlung etwa im 1923 gebildeten Lutherischen Weltkonvent betrachtet. Kerner belegt jedoch, daß nicht der LWK insgesamt antiökumenisch gewesen ist, daß vielmehr mit Ihmels und von Pechmann im Exekutivausschuß ein deutlicher Gegenkurs gegen den Vorsitzenden Morehead gesteuert wurde.

Das Buch ist für den angegebenen Zeitraum eine Fundgrube für lutherisch-ökumenische Geschichtsschreibung, zumindest was die Fakten betrifft. Vermissen wird der Leser das Einzeichnen der einzelnen Vorgänge im Luthertum und bei Life and Work in das Gesamt der Zeit-, Geistes-, Kirchen- und Theologiegeschichte dieses Zeitraumes. Manches wird in dieser Hinsicht angedeutet, aber nicht entfaltet. Die Debatten über die „Kriegsschuldfrage“ nahmen zwar tatsächlich großen Raum ein, aber alles in allem waren sie mehr vordergründig, während die Anfänge der ökumenischen Bewegung (nicht nur von „Life and Work“) eigentlich erst im Gesamt der damaligen Zeitgeschichte als religiöses und kirchliches Phänomen verständlich werden. Hier setzt Kerner schlicht die Horizonte voraus und geht pragmatisch auf die lutherischen Beiträge ein. Auch Querverweise zur Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung und andere internationale kirchliche Bewegungen oder Organisationen mag mancher Leser vermissen. Kerner deutet selbst an, daß das Proprium der lutherischen Mitarbeiter erst richtig erfaßt ist, wenn die Linien dieser Arbeit zeitlich noch weitergezogen werden und wenn analog zu dieser Arbeit „die inhaltsreichen und problematischen Verknüpfungen etwa der Anglikaner, Reformierten und Orthodoxen Kirche zu dieser Bewegung“ in ähnlicher Weise untersucht würden (26). Diese Defizite schmälern jedoch nicht den Wert der vorgelegten Studie mit seiner bewußten Abgrenzung.

Bensheim

Reinhard Frieling

Peter Steinacker: Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Berlin 1982.

Was Kirche in der säkularen (westlichen) Welt bedeute, ob sie als Volkskirche noch eine Zukunft habe und ob bzw. wie sie ihre Einheit in der Welt darstellen soll, diese und andere Fragen zeigen, daß gegenwärtig neben der Ethik auch die Ekklesiologie in den Mittelpunkt theologischen Interesses geraten ist (5). Was macht die Kirche aus: Wort und Sakrament (so die *notae* in CA VII) – oder ihre hierarchische Struktur, Heilsnotwendigkeit, Infallibilität usw. (so die *proprietas* im Katholizismus, bes. im Vatikanischen Konzil von 1870) – oder die Attribute von 381 und unseres heutigen Glaubensbekenntnisses „una, sancta, catholica et apostolica ecclesia“? Die These dieser Marburger Habilitationsarbeit lautet: Die 4 *notae* sind „evangelisch aus dem prozeßhaften Glauben in jeweils neuer historischer Situation zu begründen“ (298).

Zunächst zur historischen Verifikation: Barth hat mit den Katholiken die 4 *notae* bei-

behalten mit dem Akzent auf der Apostolizität (wie der Lutheraner P. Brunner); CA VII zählt Wort und Sakrament (Taufe, Abendmahl) auf, die entweder zu dem Prinzip „Darbietung des Evangeliums in Verkündigung und Sakrament“ zusammengezogen (Althaus) oder umgekehrt erweitert werden (W. Huber, H. Graß u.a.); Calvin nennt als 3. Kennzeichen die Kirchenzucht (so auch Lochmann), während der Reformierte Kraus weitere Elemente wie „Lebensfolgen des Evangeliums“, Kirche für andere u.a. anfügt (30).

Wie der „katholische Typ“ der 4 notae (exemplifiziert an der Dogmatik von M. Schmaus; 37 ff.) zum ekklesiologischen Formalismus und Schisma führen kann, so der „evangelische Typ“ mit den beiden stärker inhaltlichen notae zum ekklesiologischen Relativismus (20). Angesichts dessen vermeiden Theologen wie Tillich oder E. Brunner jegliche Kennzeichen (41 ff.). Die Entwicklung der Ekklesiologie im ÖRK von Amsterdam 1948 bis Uppsala 1968 zeigt, daß man von der dogmatischen Definition z.B. der Einheit der Kirche auf Grund einer vorausgesetzten Christologie zu einer mehr lebensweltlich orientierten Bestimmung gelangt. Fazit als Programm: „Es scheint so, daß man die Kennzeichen der Kirche aus dem Schatz der Tradition mehr nach Geschmack oder aus unreflektierter Treue zur Überlieferung als aufgrund theologischer Überlegung in die Ekklesiologien einbezieht ...“ (7).

Blickt man auf die Tradition, so findet man im NT nur in Eph 5, 27 explizit ein Kirchen-Prädikat: heilige Ekklesia (zur Heiligkeit vgl. Röm 1, 7; 1 Kor 1, 2). Aber die Momente der Einheit (Apg 15, 9–11; Joh 17, 11), der Katholizität (Eph 2, 11 ff.) und Apostolizität (Apg 8, 16 ff) finden sich der Sache nach auch im NT (S. 63 ff.). Die evangelische Tradition zeigt, daß von der Erfahrung des rechtfertigen Wortes Gottes her die überlieferten 4 notae zu Attributen der neu zu formulierenden Kennzeichen werden, etwa bei Luther. Dadurch werden Anzahl und Inhalt der Kennzeichen offen; auch kann es keine abschließende Definition der Kirche geben (102–142); zugleich wird sich der christliche Glauben aber von anderen Verhaltensweisen und Traditionsgestalten durch seine „existenzbindende Beziehung auf Jesus von Nazareth als dem Ausgangs- und Bezugspunkt aller christlichen Überlieferung“ abheben (147).

Von hier aus haben Küng (Die Kirche, 1967), Moltmann (Kirche in der Kraft des Geistes, 1975) und Pannenberg (Thesen zur Theologie der Kirche, 1970) die Lehre von den notae aller Willkür entoben und streng theologisch entfaltet: Nach Küng ruhen die 4 katholischen auf den mit der Rechtfertigungslehre gegebenen beiden evangelischen „Dimensionen“ auf; nach Moltmann gehören die 4 notae (die als äußere Zeichen nach innen mit den zwei evangelischen sachgleich sind) in die „trinitarische Geschichte Gottes mit der Welt“, sind aber als Glaubens-, Hoffnungs-, und Handlungsrichtungen christologisch zu begründen; Pannenberg hält CA VII im Gegensatz zu den 4 notae für untauglich, bettet diese eschatologisch in seine universalgeschichtliche Sicht der Auferweckung Jesu Christi als Prolepse des Endes der Geschichte ein: „Dieser antizipierenden Gestaltwerdung der vollendeten Gesellschaft eignen wesensnotwendig die vier Kennzeichen, die allerdings erst zusammen mit dem Begriff der ‚communio sanctorum‘ umfassende Wesensbeschreibungen sind“ (169). Aus diesen drei Positionen gehen die Grundstrukturen des Glaubens in der Welt hervor, die ihn unterscheidbar sein lassen und die in Gestalt der 4 notae dann die Kirche bestimmen: Rechtfertigung – Trinität – Eschatologie.

Rechtfertigung als Struktur des Glaubens wird in „sinnlicher Gewißheit“ erfahren (1. Ebene), in der nachträglichen Reflexion des „simul iustus ac peccator“ dargestellt (2. Ebene) und in der eschatologischen Verheißungszusage Gottes als „Wanderung“ gelebt (3. Ebene). – Der Glaube trägt *trinitarische Gestalt*, (etwa gegen H. Graß: Christliche Glaubenslehre I/II, 1973/74, wo die Trinitätslehre fehlt), was sich weniger durch die Betrachtung des Kreuzesgeschehens (gegen Moltmann) als durch ein „trinitarisches Rückschlußverfahren aus der gegenwärtigen Erfahrung des Christen“ zeigen läßt (Ausgangspunkt: Pisteologie/Pneumatologie; 194–209); die Ekklesiologie ist entsprechend pneumatologisch anzugehen und ohne Rekurs auf „innertrinitarische Verhältnisse“ im Medium der „ökonomischen Orientierung der Trinitätslehre“ zu entfalten (203). – Die *Eschatologie* bestimmt den Glauben weniger teleologisch-proleptisch und

somit überschaubar (gegen Pannenberg) als vielmehr durch Erfahrungen des Überraschenden, Rätselhaften – und entsprechend sind die *notae* weniger final als kausal, nicht triumphalistisch-endzeitlich, sondern metaphorisch-dynamisch zu verstehen (209–218).

Dann werden die 4 *notae* aus diesen 3 Strukturen des Glaubens heraus deduziert (219 ff.): Die *Einheit der Kirche* kommt im Blick auf die *Rechtfertigung* zunächst von der Erfahrung „der Einheit des in Christus und im Geist rechtfertigenden Gottes“ her (1. Ebene), sodann als integratives Moment der Gott-Kirche-Beziehung in dem Sinne, „daß sich die Verschiedenheiten der einen Kirche stets überschreiten auf die Fülle Christi hin“ (2. Ebene; 227); schließlich weist die Erfahrung der Rechtfertigung auf die zukünftige Einheit des Kosmos (3. Ebene). Einheit im Blick auf die *Trinität* kann als Kontinuität des Heilswillens Gottes nicht „immanent“, sondern einzig „ökonomisch“ über die Pneumatologie und Charismenlehre beschrieben werden (228 ff.) Und die *Eschatologie* hat für die Einheit der Kirche deren institutionelle Wandelbarkeit und Vielfalt zur Konsequenz (v.a. im Blick auf die konfessionelle Einheit (233–242). – Die *Heiligkeit der Kirche* läßt sich ähnlich aus Rechtfertigung, Trinität und Eschatologie deduzieren: Sie ist allein von Gott ins Leben gerufen, geheiligte Kirche der gerechtfertigten Sünder; sie nimmt als messianische Gemeinde das Heil Gottes stellvertretend für die Welt wahr; sie ist „pilgernde Kirche“ (243–260). – Und die *Katholizität* besagt in den drei Strukturen: daß aufgrund der Universalität des Reiches Gottes und der *Rechtfertigung* des Sünders „in die Gemeinde alle Völker der Welt gerufen sind“ (266), um in der Partikularität der Gemeinden „universale Mission als Veränderung der Welt auf Gott hin“ zu betreiben (273); daß in *trinitarischer* (und nicht exklusiv christologischer) Begründung die Kirche auf den universalen Heilswillen des dreifaltigen Gottes und dessen universellen Geist bezogen ist, deutlich sichtbar auch an der Entwicklung der Universalitäts- und Einigkeits-Vorstellung in Israel; daß mit der *eschatologischen Perspektive* der Kirche das Eintreten für umfassenden Frieden, für Freiheit, Indigenisation, für Weltveränderung und Befreiung in der Hoffnung auf den kommenden Gott gegeben ist (282). –

Apostolizität eignet der Kirche seit der Sendung der Apostel in die Welt (nicht eingengt auf die „apostolische Sukzession“ des Amtes), die den gekreuzigten und auferweckten Christus verkündigen in der Hoffnung“ auf eine umfassende Versöhnung von Gott und Welt“ (297).

Man wird nochmals fragen: Warum die 4 *notae*? „Das hat allein pragmatische Gründe“ (300). Warum die 3 Strukturen des Glaubens? „Es wird nicht belegt, sondern ‚behauptet‘, daß der gegenwärtige Glaube sich in der Konstellation Rechtfertigung, Trinität und Eschatologie auf der Basis des Weltverhaltens ergreift“ (300) – andere setzen z.B. bei der Christologie ein (Barth, Moltmann) oder bei der Trias Gott – Mensch – Welt (Ebeling). Der Versuch ist klar: Ekklesiologische Sätze aus dem gegenwärtigen Glauben in kritischer Aneignung der Tradition zu deduzieren. Dieser geschichtliche Prozeß darf nicht durch den Rekurs auf ein zeitloses Buch (Islam), auf die göttliche Qualität der Seele (Mystik), auf ein juristisch fixiertes Lehramt (Katholizismus) übersprungen werden (307); Geschichtlichkeit bedeutet ekklesiologisch, „daß es für ein kirchentrennendes Amtsverständnis keinen sinnvollen theologischen Grund mehr gibt“ (311), ohne daß umgekehrt das Christentum zur „neutralisierten Religion“ (Th. W. Adorno) verkommen darf: „Deshalb brauchen wir neue religiöse und aufklärerische Erfahrungen mit Jesus von Nazareth im Geist, also eine verändernde und veränderbare Kirche, damit sich neue Grundverhältnisse bilden können“ (312). Diesem Ergebnis wird man gerne zustimmen und ekklesiologisch-praktischen Transfer wünschen, selbst wenn man auf dem theologischen Weg manche Weichen anders stellen würde (z.B. den pneumatologisch-anthropologischen Ansatz von vornherein sozialgeschichtlich fassen, 215 Anm. 98; Problem der ‚anonymen Christlichkeit‘, ‚latenten Kirchlichkeit‘), manche Themen gerade theologisch als konstitutiv für Ekklesiologie aufnehmen würde (z.B. Kirche – Staat – Gesellschaft, bis hin zu den Problemen von Kirchensteuer, Bildungspolitik, Denkschriften; theologisch demokratische, faktisch hierarchisierte Volkskirche) und andere Diskussionspartner hinzuwählen würde (z.B. Sölle einerseits und

Barth andererseits). Ein kleiner Hauch eines anthropologisch-pisteologischen Doke-tismus in der Ekklesiologie scheint unvermeidbar – aber darüber läßt sich sicher disku-tieren.

Rehburg-Loccum

U. Gerber

Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Frankfurt/Paderborn 1982.

Eine Voraussetzung zum Ziel sichtbarer Einheit der Kirche ist Einheit im Glauben, Überwindung trennender Gegensätze. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat 1982 in Lima (Peru) drei Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt vorgelegt. Sie sind das Ergebnis eines fünfzigjährigen Studienprozesses, an dem auch Vertreter der römisch-katholischen Kirche beteiligt waren, die ja nicht Mitglied des Öku-menischen Rates der Kirchen ist. Die Kommission ist sich bewußt, „einen bemerkens-werten Grad an Übereinstimmung erzielt“ zu haben (Vorwort) – was dem Ertrag bila-teraler Dialoge entspricht, deren Dokumente bei der Erarbeitung der Lima-Erklä-rungen berücksichtigt wurden. Entscheidend ist nun, daß die Kirchen in der Welt diese Texte prüfen, sie soweit es möglich ist, annehmen und Vorschläge zu Verbesserungen unterbreiten. Darum erbittet das Sekretariat offizielle Stellungnahmen bis zum 31. Dezember 1984. Solche Terminsetzung ist begrüßenswert: Sie nimmt die von Chris-tus gewollte Einheit als Auftrag ernst; sie schiebt die Dinge nicht hinaus, läßt anderer-seits die notwendige Zeit zur Prüfung.

Die „Lima“-Erklärungen finden – soviel läßt sich schon jetzt sagen – in den christ-lichen Kirchen starke Beachtung – auch römisch-katholischerseits: Die Bischofskonfe-renzen sind um Äußerungen an das Einheitssekretariat gebeten worden.

1. *Zur Erklärung über die Taufe*: Sie ist im christologischen Grundgeschehen von Wirken, Tod und Auferstehung Jesu Christi, von ihrer pneumatologischen Dimension (Teilhabe an der Gemeinschaft des Heiligen Geistes), vom Verständnis als Gabe Gottes begründet (Nr. 1). Sie gewährt Gemeinschaft mit Christus und Eingliederung in die Kirche. Das ganze Leben geschieht in der durch Christus eröffneten Gemeinschaft (Nr. 2–6). Durch Glauben und die ein für allemal gespendete Taufe erfolgt die Rech-tfertigung; die Sünden werden begraben, der „alte Adam“ wird mit Christus gekreuzigt und die Macht der Sünde gebrochen (Nr. 3). Das Dokument tritt eindringlich für eine gegenseitige Anerkennung der in den noch getrennten Kirchen gespendeten Taufe ein (Nr. 15). Unverzichtbare Elemente der Tauf liturgie werden genannt. Die Frage der Kindertaufe wird in ökumenischer Weise erörtert (Nr. 11 f.). Abgesehen von einigen verbesserungsbedürftigen Punkten (z. B. ist der Vorschlag „gleichberechtigter Alternati-ven“ im Kommentar zu Nr. 12 zu unverbindlich) bietet die Erklärung über die Taufe wohl die wenigsten Schwierigkeiten für eine Rezeption.

2. *Zur Erklärung über die Eucharistie*. Bestimmende Perspektive ist die Einordnung des eucharistischen Geschehens in das Heilswirken des dreieinigen Gottes in Schöpfung und Erlösung (Nr. 1–8). Sie ist Gabe Gottes; Danksagung an den Vater; Lobopfer, Anamnese/Memorial (Nr. 2–5). Die ekklesiale und eschatologische Perspektive sind deutlich herausgestellt. Mahlgestalt (Nr. 19–26), Opfercharakter (Vergegenwärtigung des einmaligen Opfers am Kreuz: Nr. 8), reale, lebendige, handelnde Gegenwart Christi, die durch Epiklese erfolgt (Nr. 13 f.), die nicht vom Glauben der einzelnen abhängt, werden klar genannt. In der Lima-Erklärung über die Eucharistie ist über Realpräsenz, Opfer- und Mahlcharakter eine erforderliche Konvergenz erreicht, und es kann nicht mehr von kirchentrennenden Gegensätzen die Rede sein. Fragen der Dauer der Gegenwart, der Aufbewahrung übriggebliebener Elemente und der eucharistischen Anbetung bedürfen noch weiterer Erörterung.

3. *Zur Erklärung über das Amt*. Alle Christen sind berufen, in Wort und Tat die Großtaten Gottes zu verkünden (Nr. 1–6). Innerhalb des Volkes Gottes gibt es das besondere Amt, das konstitutiv ist für Leben und Zeugnis der Kirche (Nr. 8). Die

Amtsträger sind als Diener Christi „Repräsentanten Jesu Christi gegenüber der Gemeinschaft“ (Nr. 11); „sie manifestieren . . . die Autorität Christi“ (Nr. 16). Im 2. und 3. Jahrhundert bildete sich „das dreifache Amt von Bischof, Presbyter und Diakon als Struktur für das ordinierte Amt in der ganzen Kirche heraus“ (Nr. 19). Die Bischöfe „predigen das Wort, stehen der Feier der Sakramente vor und üben Kirchenzucht aus“ (Nr. 29). Neue Amtsträger werden von ordinierten Amtsträgern im Namen Christi unter Anrufung des Heiligen Geistes und Handauflegung ordiniert; sie empfangen die Gabe des Geistes (Nr. 39 u. 42). Gott kann „zölibatär lebende wie verheiratete Menschen für das ordinierte Amt in Dienst nehmen“ (Nr. 45). Der Heilige Geist „hält die Kirche in der apostolischen Tradition“; diese „bedeutet Kontinuität in den bleibenden Merkmalen der Kirche der Apostel“ – in deren Glauben, Sakramenten und in der Übertragung der Amtsverantwortung (Nr. 34). In der Kirche der ersten Jahrhunderte „wurde die Sukzession der Bischöfe zusammen mit der Weitergabe des Evangeliums und dem Leben der Gemeinschaft zu einer der Formen, in der die apostolische Tradition der Kirche zum Ausdruck kam“ (Nr. 30).

Diese und andere Aussagen machen deutlich, daß es sogar hinsichtlich Amt – Ordination – Sukzession zu erstaunlichen Übereinstimmungen bzw. Konvergenzen gekommen ist. Einiges bedarf noch der Klärung: Bei den erforderlichen Schritten zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter etwa wird Kirchen ohne bischöfliche Sukzession gesagt, sie müßten „vielleicht“ das Zeichen der bischöflichen Sukzession wieder entdecken (Nr. 53b).

Die Lima-Erklärung zu Taufe, Eucharistie und Amt ist eine der wichtigsten innerhalb der „Dokumente wachsender Übereinstimmung“.

Paderborn

Heinz Schütte

Anselm Doering-Manteuffel: *Katholizismus und Wiederbewaffnung. Die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber der Wehrfrage 1948–1955.* = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, Bd. 32. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1981. XXXII, 264 S., Brosch. DM 56.–.

Diese bei Ernst Nolte an der Freien Universität Berlin angefertigte historische Dissertation – die durch die Schuld des Rezensenten erst jetzt zur Anzeige gelangt – belegt kenntnisreich und differenziert die Haltung des deutschen Katholizismus zur Wiederbewaffnung der Bundesrepublik Deutschland in den Jahren 1950–1955. Zu Recht wird die breite und mit erheblicher Leidenschaft geführte Auseinandersetzung über dieses Thema als „das zentrale innenpolitische Thema“ (1) der jungen westdeutschen Republik bezeichnet, ging es hierbei doch für einen Großteil der Votanten und ihrer Anhänger nicht allein um die Behandlung einer Spezialfrage, sondern im Grunde erstmals bewußt um die Stellungnahme zu dem Phänomen und damit dem zukünftigen Weg des neuen bundesrepublikanischen Staatswesens. Die Erhellung der Parteinahme des deutschen Katholizismus für die Wiederbewaffnung, die sowohl früher als auch entschiedener als in anderen, vergleichbaren Gruppen erfolgte, ist das Ziel dieser Untersuchung.

Der erste Teil (9–57) entfaltet die Voraussetzungen der katholischen Position im weiteren Sinn. Dazu gehörte die naturrechtlich begründete „Lehre vom gerechten Krieg“ (die von Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache 1948 auch als Pflicht zum Verteidigungskrieg christlicher Staaten gegenüber dem Kommunismus interpretiert worden war); zu jenen Voraussetzungen gehörten weiterhin der ständig vorhandene Erfahrungshorizont der Entwicklung in der SBZ/DDR und des „Kirchenkampfes“ in Osteuropa sowie schließlich das durch die Jahre des „Dritten Reiches“ stabilisierte, wenn nicht sogar gewachsene kirchliche Selbstbewußtsein, vornehmlich der Hierarchie, die während jener Zeit den früheren Verbandskatholizismus weithin integriert hatte. Der zweite Teil der Studie (59–108) umreißt daraufhin, nach einer knappen Charakterisierung der in diesem Zusammenhang in Frage kommenden katholischen Presseorgane und Laienorganisationen, die politischen Vorstöße Adenauers für die Wiederbewaffnung sowie den durch den Koreakrieg bewirkten Stimmungsumschwung in der Bun-

desrepublik. Den Höhepunkt dieses Abschnittes jedoch bildet die Darstellung des Eingreifens von Kardinal Frings im Sommer 1950 zugunsten Adenauers durch Predigten und dann insbesondere die Verbreitung der Denkschrift „Christliche Grundsätze über Krieg und Kriegsdienste“, worin – unter Berufung auf die Ausführungen von Papst Pius XII. – die Notwendigkeit der Verteidigung des christlichen Staatswesens, die Pflicht des Christen zum Kriegsdienst sowie die Relativierung anderslautender individueller Gewissensentscheidungen nachdrücklich hervorgehoben wurde. Bedenkt man, daß exakt in diese Zeit der Rücktritt Heinemanns als Innenminister fiel, wird das Gewicht dieser amtskirchlichen Weisung vollends deutlich.

Der katholische Standpunkt in der Aufrüstungsfrage war damit endgültig formuliert; der ausführliche dritte Teil der Untersuchung (109–248) belegt das ebenso detailliert wie überzeugend. Natürlich gab es auch weiterhin Nuancen, keineswegs war dieser Katholizismus monolithisch. Aber die Tatsache einer massiven Schwarz-Weiß-Malerei, die seit Ende 1950 alle Gegner der Politik Adenauers als – bewußt oder unbewußt – vom Kommunismus gesteuert denunzierte, die in der Zusammenarbeit von Hierarchie und Bundeskanzler gesteuerte gezielte Aktivierung der publizistischen Organe der Laienverbände für die Wiederbewaffnung angesichts der durch die Stalinnote 1952 verunsicherten bundesrepublikanischen Öffentlichkeit und schließlich die gnadenlose Unterdrückung und Ausschaltung jener – alles andere als homogenen – Gruppe von später sog. „Linkskatholiken“, die diesem politischen Kurs opponierten: alle diese Faktoren belegen doch sehr klar, wie außerordentlich begrenzt grundsätzlich und erst recht faktisch die Möglichkeit zu alternativen Stellungnahmen war. Umgekehrt hebt der Autor zu Recht hervor, daß derselbe Katholizismus im gleichen Zeitraum Wesentliches für die öffentliche Propagierung und wohl auch Durchsetzung einer demokratischen Wehrverfassung und des Leitbildes des „Bürgers in Uniform“ geleistet hat. Auch in dieser Hinsicht stand er voll und ganz an der Seite Konrad Adenauers!

Positiv hervorzuheben ist in der gesamten Darstellung die genaue, differenzierte Beschreibung der Vorgänge und Positionen, die kühle, analytische Erhellung der Ereignisse sowie das Bemühen, den unterschiedlichsten Positionen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Hierbei kommt es dann allerdings mehrfach zu Urteilen, die nur stringenter sind, wenn man den Standpunkt der Amtskirche akzeptiert: Bedeutete beispielsweise die bewußte Einschaltung von Kardinal Frings in die Diskussion 1950 nur einen „Denkanstoß“ (96)? Ist es legitim, angesichts der massiven, keine Mittel scheuenden Unterdrückung der Opposition gegen die Aufrüstung lediglich von „Konformitätsdruck“ zu reden (163, 179)? Und vollends fragwürdig mutet die These an, daß die Amtskirche „durch ihre kompromißlose Unterdrückung der Opposition ihren Teil dazu beitrug, daß sich das noch ungefestigte demokratische System in der Bundesrepublik etablieren konnte“ (164). Wer so leichthin und selbstverständlich in einem Satz Demokratie mit Unterdrückung zu koppeln vermag, läßt wenigstens keinen Zweifel daran aufkommen, wo seine eigene Position zu suchen ist.

Der andere Einwand gegen diese Studie ist mit dieser Kritik eng verbunden. Der Autor kennt faktisch nur die von ihm dargestellte katholische Position: alle anderen gleichzeitigen Auffassungen und Überzeugungen stehen ihm sehr fern. Das gilt insbesondere für den in der Arbeit mehrfach angesprochenen Protestantismus. Um einige Beispiele zu erwähnen: Die Stuttgarter Schulderklärung läßt sich nun wahrhaftig nicht in eine Linie mit der Stellungnahme des Präsidenten der Fuldaer Bischofskonferenz vom 23. 8. 1945 rücken (42); bestenfalls anachronistisch mutet an, wenn Martin Niemöller als „der Leiter der Bekennenden Kirche“ (105) apostrophiert wird und die „Stimme der Gemeinde“ als „Organ der Bekennenden Kirche“ (202). Und wie realitätsfern erscheint schließlich die Behauptung, Heinemann habe nur im Affekt seinen Rücktritt erklärt, ohne ihn wirklich zu wollen (105)!

Aus alledem resultiert: Diese Untersuchung ist ein ebenso wesentlicher wie wichtiger Beitrag zum Verständnis der Position des deutschen Katholizismus zur Frage der Aufrüstung der Bundesrepublik in den fünfziger Jahren, darüberhinaus zum Verständnis des Katholizismus in der Nachkriegszeit überhaupt.

Gießen

Martin Greschat

Reinhard Henkys (Hg.), Die Evangelischen Kirchen in der DDR. Beiträge zu einer Bestandsaufnahme, 483 S., Christian-Kaiser-Verlag, München 1983

Horst Dähn, Konfrontation oder Kooperation? Das Verhältnis von Staat und Kirche in der SBZ/DDR 1945–1980 (Studien zur Sozialwissenschaft, Bd. 52), 295 S., Westdeutscher Verlag, Opladen 1982.

Das Thema, mit dem sich die beiden vorzustellenden Publikationen beschäftigen, hat seine Schwierigkeiten in sich selbst. Das liegt zunächst einmal an der bis heute ungenügenden Quellenlage. Westdeutsche Akten, die Vorgänge nach dem 1. Juli 1983 betreffen, sind auf Grund einer Vereinbarung zwischen EKD/EKU-West und DDR-Kirchenbund gesperrt,¹ und die landeskirchlichen Archive in der DDR geben ihr Material aus der Zeit nach 1945 für die wissenschaftliche Nutzung aus guten Gründen erst recht nicht frei. Andererseits ist es jedoch der Gegenstand selbst, dessen Entwicklung fort dauert und dessen Zukunft trotz mancherlei günstiger Prognosen keineswegs als gesichert erscheinen kann.

Wer sich in der Bundesrepublik Deutschland in seriöser publizistischer Weise oder auch wissenschaftlich mit dem Verhältnis von Staat und Kirche in der DDR beschäftigt, gelangt in der Regel bald in ein Dilemma, aus dem es kein Entrinnen gibt: Stellt er die Entwicklung seit 1945 so dar, wie sie bis heute rekonstruierbar ist, kommt er nicht umhin, die Auseinandersetzungen der Vergangenheit noch einmal breit zu entfalten und schadet möglicherweise dem sich seit Anfang der 70er Jahre vorsichtig anbahnenden Entkrampfungsprozeß zwischen Theologie und Kirche auf der einen, Marxismus-Leninismus und DDR-Staatsführung auf der anderen Seite. Verzichtet er dagegen auf die breite Darstellung des Jahrzehnte währenden fundamentalen Dissens, so setzt er sich dem Verdacht aus, die Konflikte minimieren zu wollen oder sie als das Ergebnis von ‚Mißverständnissen‘ darzustellen, die inzwischen durch die Lernfähigkeit und -bereitschaft beider ‚Partner‘ zum allergrößten Teil ausgeräumt seien.

Es ist das Verdienst der hier zu besprechenden Arbeiten, sich überhaupt an das brisante, weil unvermindert in der Tagespolitik beider deutscher Staaten diskutierte Thema gewagt zu haben. Obschon die mitgeteilten Informationen nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben können, erhält der Leser, ob er nun eher allgemein am Gegenstand interessiert oder ihm seit längerem verbunden ist, eine Fülle von Anregungen, die ihm ermöglichen, tiefer in das Thema einzudringen.

Henkys will den von ihm besorgten Sammelband als ‚Handbuch‘ verstanden wissen. Ausdrücklich verzichtet er auf historische Herleitungen und konzentriert sich ganz auf das Erscheinungsbild, das die (evangelischen) DDR-Kirchen heute bieten. Dies fällt ihm umso leichter, als mit der Begegnung bekannter Kirchenmänner unter Bischof Albrecht Schönherr und der DDR-Führung mit Staatsratvorsitzendem Erich Honecker am 6. März 1978 das Verhältnis von Staat und Kirche offensichtlich auf eine neue, tragfähigere Grundlage gestellt wurde. Im Austausch für die Lösung von der EKD, der Respektierung der politischen Realitäten und der Zusage einer – wenn auch durch Bekenntnis und Gewissen begrenzten – Loyalität zum zweiten deutschen Staat, gab dieser eine bedingte Bestandsgarantie für die Existenz christlicher Kirchen in seinem Herrschaftsbereich ab und sicherte ihnen eine ebenfalls limitierte und nicht näher definierte, dessen ungeachtet aber erstmals zugestandene gesellschaftliche Rolle im ‚real existierenden Sozialismus‘ zu.

Es ist in dem hier gesteckten Rahmen nicht möglich, auf alle Beiträge des gut edierten, in der Regel flüssig geschriebenen und informativen Sammelbandes einzugehen. Viele Bereiche kirchlicher Wirksamkeit werden angesprochen, so z.B. ausführlich die Themen „Kirche – Staat – Gesellschaft“, „Die DDR-Kirchen als ökumenische Partner“ und „Volkskirche im Übergang“, die der Hg. selbst kenntnisreich und überzeugend gestaltet. Unter den anderen Beiträgen ragen die Arbeiten von Martin Reuer

¹ Stichtag ist der 1. VII. 1952; cf. H. Sander, „Die Benutzung des Evangelischen Zentralarchivs in Berlin für zeitgeschichtliche Forschungen“, in: Mitteilungen der Ev. Ag. für kirchliche Zeitgeschichte, Folge 4 / März 1983, 4.

(„Diakonie als Faktor in Kirche und Gesellschaft“), Peter Wensierksi („Evangelische Jugendarbeit in der DDR“), Heinrich Frickel („Unterwegs zur Lerngemeinschaft. Erziehung, Unterricht, Ausbildung und Erwachsenenbildung der Kirchen“) und schließlich Theo Mechtenberg („Die Friedensverantwortung der evangelischen Kirchen in der DDR“) heraus. Was zunächst besticht, ist bei fast allen Beiträgen der hohe Informationsgehalt, der jedoch mit einer durchweg zu beobachtenden affirmativen Tendenz in der Beschreibung der jeweils ausgewählten kirchlichen Realität in der DDR korrespondiert, so als sei Kritik an den dortigen Kirchen entweder – aus gewiß verständlichen Gründen – nicht angebracht oder von Seiten des außenstehenden Betrachters, der diese Wirklichkeit ja nicht am eigenen Leibe zu erfahren hat, unangemessen. Damit entsteht für den westdeutschen Leser ein Bild der DDR-Landeskirchen und ihrer vielfältigen Aktionsfelder, das trotz aller Spannungen und Grundsatzkonflikte mit dem weltanschaulich atheistisch orientierten Staat dauerhaft konsolidiert scheint. Wahrscheinlich fällt das besonders ins Auge, weil die Autoren den bestehenden weltanschaulichen Dissonanz zwar nicht leugnen, ihn jedoch bei ihrer Beschreibung der kirchlichen Lebensäußerungen seit 1978 weithin als gegeben hinnehmen und deshalb auch auf Probleme nicht weiter eingehen, die sich daraus ergeben. Einmal abgesehen von der unbefriedigenden Skizze Almut Engeliens über „Die theoretische Auseinandersetzung der SED mit der Religion“, der die hier wirklich unerlässliche historische Perspektive fehlt, wird man etwa auch bei Henkys' Abriß der ökumenischen Beziehungen, in denen er das Problem der unterschiedlichen Menschenrechtsinterpretation in Ost und West streift, fragen dürfen, ob denn die These der DDR-Kirchen, die *sozialen* Menschenrechte seien vorerst nur in den sozialistischen Ländern gewährleistet (Recht auf Arbeit), während sich die Demokratien westlichen Typs bislang auf die Garantierung der *individuellen* Menschenrechte beschränken, ohne weiteres kritiklos übernommen werden kann. – Auf das Diakonie-Thema bezogen muß vielleicht ergänzt werden, daß die neue Akzentsetzung von Innerer Mission und Hilfswerk in der DDR seit 1945 (Fürsorge für geistig Behinderte und geriatrische Arbeitsschwerpunkte) doch ein bestimmtes Menschenbild von Partei und Staatsführung widerspiegelt, das die Gesunden, Leistungsfähigen und Resozialisierbaren staatlicher Fürsorge und Betreuung vorbehält und nur jene anderen, eben nicht in diese Kategorie Hineingehörenden den Kirchen und ihren diakonischen Einrichtungen überläßt. Wer diesen Aspekt nicht explicit erwähnt, verdeckt damit einen für das bundesrepublikanische Verständnis mehr als problematischen Ansatz staatlicher Sozialpolitik, der uns – in anderer Form zwar – aus der Geschichte der Inneren Mission in diesem Jahrhundert nicht unbekannt ist.

Wird die historische Genese des Verhältnisses von Staat und Kirche in der DDR von den Autoren des Henkys-Sammelbandes bewußt ausgeklammert, so setzt die Habilitationsschrift des Tübinger Politikwissenschaftlers Horst Dähn hier ein. Er versteht seine Arbeit als „politikgeschichtliche Analyse“ und will keine „Theorie einer Kirchenpolitik“ liefern (9). In vier großen Blöcken entfaltet er sein Thema: Als erste Phase setzt er übereinstimmend mit der übrigen DDR-Forschung die Jahre zwischen 1945 und 1949 an, in denen die KPD/SED sich noch auf die Mitarbeit sogenannter fortschrittlicher bürgerlicher Eliten angewiesen wußte und bestimmte Kampfziele wie die Bodenreform und Chancengleichheit im Bildungswesen durchaus in Übereinstimmung mit der Masse der Bevölkerung verwirklichte. Es war die Phase der ‚aktiven Toleranz‘ (Otto Meier) auf weltanschaulichem Gebiet, in der freilich die Trennung von Staat und Kirche nicht Gebietsabgrenzungen intendierte, sondern bereits das Ziel der Minimierung bzw. Ausschaltung kirchlichen Einflusses auf bestimmten Sektoren (Erziehung/Bildung) ansteuerte. Es folgten nahezu 10 Jahre harter Konfrontation, in denen sich der weltanschauliche Monopolanspruch der Partei in Schule, Universität und Jugendarbeit immer schärfer herauskristallisierte. Durch die Behinderung und Verfolgung der Jungen Gemeinde sowie durch die zwangsweise Einführung der Jugendweihe nicht nur als weltanschaulichem Bekenntnis zu eindeutig atheistisch fixierter Sinngebung menschlicher Existenz im Sozialismus, sondern gleichzeitig als Loyalitätskundgebung gegenüber der DDR als Staatswesen neuer Art auf deutschem Boden wurde das Klima zwischen Staat und Kirche nachhaltig beeinträchtigt. Der Bonner Militärseelsorgevertrag diente

der SED als Aufhänger ihrer unnachgiebigen Kirchenpolitik. Diese änderte sich auch in der dritten Phase zwischen 1958 und 1968 nicht grundsätzlich; in der bedingten Kooperation auf Einzelfeldern (Friedenspolitik, Gespräche der Staats- und Parteiführung mit prominenten christlichen Persönlichkeiten wie Bischof Mitzenheim und Prof. Emil Fuchs, die jedoch nicht repräsentativ für die evangelischen Landeskirchen der DDR waren) sieht Dähn lediglich kosmetische Korrekturen, in deren Schatten der Weltanschauungskampf weiter ging. Mit Recht betont er, daß diesem allein die tiefgreifende Strukturkrise der Volkskirche auch in der DDR nicht anzulasten sei, in der Bundesrepublik gebe es ähnliche Probleme, aber der ‚Kirchenaustrittsbewegung‘ in der DDR dürfte die staatlicherseits vorangetriebene Auseinandersetzung mit den Kirchen maßgebliche Impulse verliehen haben. – Der letzte schließlich, bis heute andauernde Abschnitt beginnt für Dähn mit der wachsenden Einsicht der DDR-Kirchenführer, Kirche *im*, nicht *neben* und *gegen* den Sozialismus zu sein und der Gründung des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR 1969. Das Ja zur sozialistischen Gesellschaftsordnung und die Anerkennung des Prinzips des demokratischen Zentralismus, d.h. des unbedingten Führungsanspruchs der Partei, eröffnete den Kirchen mancherlei neue Möglichkeiten, – innerhalb der Ökumene, aber auch im Zusammenhang mit der Friedensdiskussion und im Bereich der Diakonie. Das Bekenntnis zur Staatsform der DDR erleichterte es – so Dähn – umgekehrt der SED und dem von ihr bestimmten Staatsapparat, den Kirchen eine gewisse gesellschaftliche Mitverantwortung beim Aufbau des Sozialismus einzuräumen und die fortdauernde Existenz von Religion und Christentum nicht länger in Frage zu stellen. Ausdrücklich wurde das anlässlich des inzwischen berühmten Gesprächs vom 6. März 1978 bestätigt.

Dähns Darstellung erscheint in ihrer Gliederung, soweit es die ev. Landeskirchen betrifft, plausibel, die Schreibweise ist gefällig, ein Sach- und Personenregister runden neben einem ausführlichen Literaturverzeichnis die Arbeit ab. Für den *Historiker* bleiben nach der Lektüre jedoch eine Reihe von Fragen, manche der Thesen des Vf. geben zu Irritationen Anlaß. Das beginnt mit der starken Betonung der archivalischen Quellengrundlage: Wie eingangs geschildert, sind die meisten Bestände zum Thema noch gesperrt; Dähn konnte lediglich den Nachlaß Grüber einsehen, der im Archiv des Konsistoriums von Berlin-Brandenburg verwahrt wird, und nur Ausschnitte, nicht aber das gesamte Spektrum des Verhältnisses von Staat und Kirche in der DDR näher beleuchtet. Die wesentlich reichhaltigeren Materialien des Evangelischen Zentralarchivs und der landeskirchlichen Archive in der DDR und der Bundesrepublik blieben ihm dagegen bis auf wenige Ausnahmen verschlossen. Deshalb wirkt auch der Vorwurf gegen das bischöfliche Archiv in Berlin befremdend, es habe ihm keine Einsicht gewährt und damit die Materialsammlung für das ohnehin reichlich kurze Kapitel über die katholische Kirche in der DDR (12 S.) erschwert. Dies ist ein allgemeines Problem (kirchlicher) Zeitgeschichte und vielleicht mit ein Grund dafür, warum das brisante, wenngleich reizvolle Thema auch in Einzelbereichen von Historikern m.W. bisher nicht angegangen wurde. – Neben der oft unzureichenden Einarbeitung der wenigen ungedruckten Quellenfunde fällt ins Auge, wie wenig grundsätzlich sich Dähn mit bestimmenden Faktoren des Verhältnisses von Staat und Kirchen in der DDR beschäftigt. Das Miteinander und Gegeneinander von Religion und Sozialismus, von KPD/SPD und Kirchen beginnt ja nicht erst 1945, sondern kann auf eine lange, wechselvolle Geschichte zurücksehen. Häufig genug waren es die gleichen Ideen und ‚Rezepte‘ der KPD für die Begegnung mit den Kirchen, die nach 1945 versuchsweise in die Tat umgesetzt – und noch Ende der 1960er Jahren auch in wissenschaftlichen Beiträgen zustimmend referiert wurden.² Gleiches gilt für die Jugendweihe, auf deren Verwurzelung in der Tradition der Arbeiterbewegung der Vf. nicht eingeht und offenbar auch die neuere

² Vgl. Hans Daute, Die Dialektik von marxistisch-leninistischem Atheismus und revolutionärer Politik in der proletarischen deutschen Freidenkerbewegung in den Jahren 1925–1932, Diss. Leipzig 1969 (MS). Diese Arbeit führt Dähn nicht an.

DDR-Literatur dazu nicht zur Kenntnis genommen hat.³ Es fragt sich aber, ob eine befriedigende ‚politikgeschichtliche Analyse‘, wie sie dem Vf. vorschwebte, straflos auf die tiefere Auslotung dieses komplexen Verhältnisses verzichten darf. – Mangelnde Vertrautheit mit den Religionsartikeln der Weimarer Verf. demonstriert der Vf. mit seiner Kritik an der im Entwurf der DDR-Verfassung von 1948 vorgesehenen Möglichkeit, nicht religiös gebundenen Weltanschauungsgemeinschaften die Körperschaftsrechte zu verleihen (S. 24). Natürlich wäre die Realisierung dieses Artikels ein Instrument im Kampf gegen die Kirchen gewesen, geht aber auf keine originäre Erfindung der Staatspartei zurück, sondern ist bereits in Art. 137 Abs. 7 der WRV enthalten und damit auch Bestandteil des Grundgesetzes (Art. 140 GG). – Die Berichtsteile der Untersuchung sind gegenüber den reflexiven Abschnitten viel zu lang geraten; nicht einmal eine knappe Zusammenfassung seiner Ergebnisse, die den genannten monita zum Trotz viel wertvolles, in dieser Form erstmals zusammengetragenes Material enthalten, ist dem Vf. offenbar möglich gewesen. Hätte er jene unergiebigsten Passagen über die katholische Kirche bzw. die Freikirchen fortgelassen und den unverzichtbaren Abschnitt über außerkirchliche christliche Organisationen, die sich von Anfang an als Vollstrecker des Parteiwillens im Raum der Kirche fühlten (Ost-CDU, Christliche Friedenskonferenz), in den ersten Hauptteil eingearbeitet, wäre die an sich verdienstvolle Arbeit verbunden mit einem aussagekräftigen Resümee zu einem befriedigenderen Abschluß gelangt.

Es bleibt festzuhalten, daß ungeachtet der geäußerten Kritik hier ein aktuelles und wichtiges Thema von beiden Publikationen erstmals in seriöser Form, d.h. ohne Polemik und apologetische Absicht, aufgegriffen wurde und vor dem Leser das Tableau einer problematischen, gleichwohl nicht ohne Chancen gebliebenen Beziehung von Staat und Kirche unter den Bedingungen des ‚real existierenden Sozialismus‘ entfaltet. Darum lohnt die Lektüre dieser beiden, recht unterschiedlich konzipierten Arbeiten. Man darf gespannt sein, welche Entwicklungen die Zukunft bringt, aber auch, welche Korrekturen das entworfene Bild unter Einbeziehung demnächst hoffentlich einsehbarer ungedruckten Materials einmal erfahren wird.

Münster

Jochen-Christoph Kaiser

Notizen

Zu der inzwischen bereits stattlichen Reihe von Bearbeitungen älterer GCS-Bände – ein Unterfangen, das private wie öffentliche Bibliotheken zunehmend vor finanzielle Probleme stellt! – gesellte sich jüngst auch der Hollsche „Epiphanius“: Epiphanius, II. Panarion haer. 34–64, herausg. von Karl Holl, 2. bearb. Auflage, herausg. von Jürgen Dummer, Berlin (Akademie-Verl.) 1980, 544 S.

Obwohl Holls Epiphaniusausgabe seinerzeit eine Tat war und auch heute noch in mehr als einer Hinsicht als ein Meilenstein der Editionswissenschaft gelten kann, lassen sich an seine Textherstellung natürlich Fragen stellen. Der Bearbeiter, J. Dummer, hat das in einem Beitrag zu dem in Vorbereitung befindlichen Sammelband „Texte und Textkritik“⁴ an einigen Beispielen demonstriert. In dem hier anzuzeigenden Band jedoch hat er doch abgesehen, die Diskussion mit Holl aufzunehmen. Bis auf Druckfehler und andere kleinere Errata sind Holls Text und Apparat vielmehr unverändert

³ S. Wolfgang Billerbeck, „Die Jugendweihe. Eine revolutionäre Tradition der deutschen Arbeiterklasse“, in: Pädagogik Jg. 1962, 257–267 und Gotthold Krapp, Die Kämpfe um proletarischen Jugendunterricht und proletarische Jugendweihen am Ende des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zu den Anfängen der sozialistischen Erziehung der Arbeiterkinder in der zweiten Hauptperiode der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung (Monumenta Paedagogica, Bd. XVII), Berlin/DDR 1977.

⁴ J. Dummer, in: Texte und Textkritik (=TU), Berlin 198...

geblieben. Dagegen bringt ein zweiteiliger Anhang Nachträge und Berichtigungen zu Text und Sachapparat aufgrund der sorgfältig durchmusterten einschlägigen Literatur seit 1922. Zusätzlich konnte Dummer ein unveröffentlichtes Manuskript aus dem Nachlaß E. Klostermanns mit Verbesserungsvorschlägen zu den beiden ersten Bänden der Epiphaniusausgabe Holls verwerten. Nicht zuletzt um ihrer willen stellt seine Bearbeitung, soweit sich das schon jetzt abschätzen läßt, einen wirklichen Gewinn dar.

Heidelberg

Adolf Martin Ritter

Gottfried Amberg, *Ceremoniale Coloniense*. Die Feier des Gottesdienstes durch das Stiftskapitel an der Hohen Domkirche zu Köln bis zum Ende der reichsstädtischen Zeit (= Studien zur Kölner Kirchengeschichte 17), Siegburg 1982, 227 Seiten, 17 Abb., Leinen DM 44,-.

Die Forschung war bis vor kurzem der Meinung, daß es ein Ceremoniale mit Anweisungen für bzw. Aufzeichnungen über den Gottesdienst, wie sie für andere Kathedralkirchen bekannt sind, für Köln nicht gebe. Amberg erkannte nun in einer im Stadtarchiv Köln überlieferten Handschrift des 18. Jh. eine späte Abschrift von Aufzeichnungen, die inhaltlich z.T. weit ins Mittelalter zurückreichen und Aufschluß über die Feier des Kirchenjahres am Kölner Dom mit seinen zahlreichen Festen und Prozessionen geben. Der Text wurde kritisch ediert, mit einer deutschen Übersetzung versehen und in einer ausführlichen Einleitung gewürdigt.

Köln

Toni Diederich

Verbeek Léon, *Les Salesiens de l'Afrique Centrale, Bibliographie 1911-1980*, Istituto Storico Salesiano, Roma (Studi-1) Rom, LAS-1982, 141 Seiten kartoniert.

Der Autor, Salesianermissionar in Lubumbashi, Zaire (Kongo) und Gastprofessor an der Päpstlichen Universität der Salesianer Don Boscos (SDB) in Rom, hat in einem Verzeichnis von 3172 Nummern alle Publikationen erfaßt, die sich in dem angegebenen Zeitraum mit der Tätigkeit der Salesianer Don Boscos und der Don Bosco-Schwester in den Staaten Zaire, Rwanda und Burundi, wo die belgischen Salesianer ein eigenes Missionsgebiet haben, befassen. Vollständigkeit war nicht zu erreichen, doch vermitteln die Publikationen einen wertvollen Einblick in die Missionsgeschichte Zentralafrikas. Ein detailliertes Namensverzeichnis erleichtert den Überblick.

Benediktbeuren

Georg Söll, SDB

In einer Sonderbeilage zu Heft 1/1983 des Informationsdienstes des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen erschienen unter dem Titel „Der Kirchenkampf im Dritten Reich“ und „Kirche und Juden im Dritten Reich“ zwei beachtenswerte Beiträge von Lothar Groppe SJ, die der Haltung der katholischen Kirche gegenüber den braunen Machthabern gewidmet sind.

Bonn

H. Faulenbach

Als ein nützliches Hilfsmittel hat sich der Bibliotheksführer der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin bewährt. Er liegt jetzt in einer neubearbeiteten dritten Auflage vor. Erhältlich ist er über die Landeskirchliche Bibliothek Karlsruhe, Postfach 2269, 7500 Karlsruhe 1, gegen eine Schutzgebühr von DM 5,-, die vorab z.B. in Form von Briefmarken zu entrichten ist.

Bonn

H. Faulenbach

Im Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 24, 1980, erschien auf den Seiten 221 bis 257 eine Abhandlung zur Geschichte und Bedeutung des Begriffs der Perfektibilität in der deutschsprachigen Literatur. Der Autor, Gottfried Hornig, greift darin u.a. die von katholischen wie evangelischen Theologen zwischen 1795 und 1860 geführte Debatte über die „Perfektibilität des Christentums“ auf.

Bonn

H. Faulenbach

Das „Centre Européen de Recherches sur les Congrégations et Ordres Monastiques“ (CERCOM) entstand 1981 in Saint-Etienne als gemeinsame Arbeitsstelle von Professoren der Universitäten Chambéry, Grenoble, Lyon und Saint-Etienne. Das Projekt wird teilweise vom „Etablissement Public Régional Rhône-Alpes“ finanziert und ist dem „Centre National de la Recherche Scientifique“ (CNRS) als Forschungsgruppe (centre associé CID 047) zugeordnet. Leiter ist Pierre-Roger Gausin, Professor für mittelalterliche Geschichte an der Universität Saint-Etienne. Ihm zur Seite steht ein Vorstand: Georges Duby, Mitglied des „Instituts“, Jean Delumeau, Professor am „Collège de France“, Marcel Pacaut, Vorsitzender der „Commission internationale d'histoire religieuse comparée“, Bernard Bligny, Vorsitzender der „Académie delphinale“, Pierre Toubert und André Vauchez. Die Richtlinien des CERCOM werden durch einen internationalen Wissenschaftlichen Rat festgelegt, dem Adriaan Bredero aus Amsterdam, Giles Constable aus Harvard, Jerzy Kloczowski aus Lublin, Dietrich Lohrmann vom Deutschen Historischen Institut Paris, Cinzio Violante aus Pisa und durch ihre wissenschaftlichen Arbeiten bekannte Geistliche wie P. Eugène Manning OCSO, Abt von Oelenberg, P. François Petit O. Praem., Vorsitzender des „Centre d'études et de recherches prémontrées“ und Dom Jean Leclercq der Abtei Clervaux angehören.

Die Ziele des CERCOM sind:

1. Durch regelmäßige Informationen sollen Kontakte zwischen jenen Forschern geschaffen werden, die sich mit der Geschichte der Mönchs- und Chorherrenorden von deren Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts und ihrer Wirkung auf Gesellschaft und Mentalität, Kultur und Kunst, Wirtschaft und geistliches Leben beschäftigen. Dem dient die Veröffentlichung des „Bulletin du CERCOM“ (zweimal jährlich) und eines „Répertoire de Membres“ (z.Zt. in Vorbereitung), in das alle wissenschaftlichen Mitteilungen über die angeschlossenen Gelehrten, ihre Projekte und Arbeiten aufgenommen werden sollen. Dieses Répertoire wird regelmäßig auf den neuesten Stand gebracht werden.

2. Durch Errichtung einer Fachbibliothek in Saint-Etienne soll ein Dokumentationszentrum (einschließlich ungedruckter Quellen) geschaffen werden. Diese Bibliothek, die nach etwas mehr als einem Jahr schon ungefähr 1500 Nummern zählt, steht den Mitgliedern des CERCOM und den von ihnen empfohlenen Gelehrten zur Verfügung. Dabei ist vor allem die Benutzung an Ort und Stelle vorgesehen; Fernleihe und das Anfertigen von Fotokopien sind unter bestimmten Bedingungen möglich. Zu dieser Fachbibliothek gehören auch zahlreiche Zeitschriften, die zum Teil bereits vollständig vorhanden sind. Vorgesehen ist die Umstellung des Katalogs auf EDV.

3. Durch Bildung von Arbeitsgruppen soll die Erforschung der monastischen Geschichte aktiviert werden. Eine erste Gruppe hat damit begonnen, die Verbreitung der Mönchsorden in der ehemaligen Provinz Bourges zu untersuchen. Ähnliches ist z.Zt. für die Provence, Spanien usw. vorgesehen. Geplant sind auch länderübergreifende Arbeitskreise für die Behandlung überterritorialer Themen.

Um den Stand der Forschung zu überprüfen und neue Impulse zu geben, unterstützt das CERCOM wissenschaftliche Treffen, so das Brügge-Antwerpen-Gent-Kolloquium im September 1982 über „Geschichte und geistiges Leben der Kartäuser (14.–16. Jh.)“. Auch veranstaltet das CERCOM selbst solche Zusammenkünfte, und zwar entweder in Zusammenarbeit mit anderen Forschungsinstitutionen (so das für Juni 1983 in Nancy angekündigte Kolloquium zum Thema „Die Nonnen in Frankreich im 13. Jahrhun-

dert“) oder aber allein, so das für 1985 vorgesehene internationale Symposium zum Thema „Entstehung, Entwicklung und Verschwinden der Orden und Kongregationen“ (Lyon und Saint-Etienne).

4. Eine weitere Möglichkeit, die Forschung zu fördern ist die Veröffentlichung von Arbeiten. Dabei ist an den Edition von Texten und Spezialuntersuchungen, aber auch von Kolloquiumsakten gedacht. Ein erster Band „Les groupements monastiques et canoniaux au Moyen Age“ wird 1983 erscheinen.

Der augenblickliche Mitgliederstand ist: Belgien 23, Bundesrepublik Deutschland 40, Frankreich 240, Großbritannien 23, Italien 69, Niederlande 7, Österreich 7, Polen 7, Portugal 13, Schweiz 13, Spanien 64, USA 42, Vatikan 3, andere Länder 21.

Das CERCOM lädt alle Gelehrten, die sich mit der Geschichte der Mönchs- und Chorherrenorden in der oben angegebenen Zeit beschäftigen, herzlich zur Mitgliedschaft ein. Auch bittet es, ihm für seine Bibliothek einschlägige Arbeiten (einschließlich Sonderdrucke) zu überlassen. Die Anschrift: CERCOM, Maison de l'Université, 34 rue F. Baulier, F-42023 St.-Etienne Cedex.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Aus Anlaß der Säkularfeier der Görres-Gesellschaft wurde eine Bibliographie des gesamten Schrifttums dieser Institution erarbeitet, die eindrucksvoll die umfassende wissenschaftliche Arbeit über ein Jahrhundert dokumentiert: Das Schrifttum der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft 1876–1976. Eine Bibliographie. Bearbeitet von Hans Elmar Onnau. Mit einem Begleitwort von Laetitia Boehm (Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1980. 281 S., kart. DM 26,-). Das nützliche, sorgfältig erstellte Werk ist entsprechend gegliedert: I. Allgemeine Veröffentlichungen (Jahres- und Tagungsberichte, Jahresbericht der Sektion für Philosophie, Vereinschriften). II. Im Auftrag der G.-G. herausgegebene Zeitschriften und Jahrbücher (Historisches Jahrbuch, Philosophisches Jahrbuch, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, dazu Supplementhefte, Oriens christianus, Literaturwissenschaftliches Jahrbuch, Kunstwissenschaftliches Jahrbuch, Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, seit 1971 Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie, Civitas-Jahrbuch für Sozialwissenschaften). III. In Verbindung mit der G.-G. herausgegebene Zeitschriften und Jahrbücher (Volk und Volkstum – Jahrbuch für Volkskunde, Kirchenmusikalisches Jahrbuch, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik). IV. Serienwerke (Quellen und Forschungen, dazu Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Veröffentlichungen der Sektionen für Rechts- und Sozialwissenschaft bzw. Rechts- und Staatswissenschaft, der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft, Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung 1316–1378, Collectanea Hierosolymitana – Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Station der G.-G. in Jerusalem, Schriften zur deutschen Literatur, Spanische Forschungen der G.-G. in den Reihen Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens und Monographien, Veröffentlichungen zur Kirchen- und Papstgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung des Vatikanischen Archivs, Geschichtliche Forschungen zur Philosophie der Neuzeit, Naturwissenschaft und Theologie – mit zugehörigen Grenzfragen, Portugiesische Forschungen der G.-G. in drei Reihen). V. Editionen (Concilium Tridentinum, Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken – Die Kölner Nuntiatur 1583–1648, Berichte der diplomatischen Vertreter des Wiener Hofes aus Spanien in der Regierungszeit Karls III. 1759–1788). VI. Das Staatslexikon (in 6 Auflagen, 1889–1971). VII. Fest- und sonstige Einzelschriften. –

Wenn die frühen Arbeiten noch deutlich vom unmittelbaren Hintergrund der Anfänge in der Kulturkampfszene mitgeprägt waren, so gehört die G.-G. heute längst zu den großen, international anerkannten Wissenschaftsorganisationen. Besser als jede geschichtliche Kurzdarstellung gibt die vorliegende Bibliographie (mit Autorenregister)

Auskunft über die gewaltige geleistete Arbeit seit der Gründung des Deutschen Reiches über zwei Weltkriege hinweg, in steter Verbindung von Forschungsauftrag und Nachwuchsförderung.

München

Georg Schwaiger

Zeitschriftenschau

Archiv für Liturgiewissenschaft 24, 1982.

S. 1–18: A. A. Häußling, Liturgiewissenschaft zwei Jahrzehnte nach Konzilsbeginn (Umschau im deutschen Sprachgebiet; Krise unter den geänderten Verhältnissen; Neubestimmung der Liturgiewissenschaft in einer grundlegend erneuerten Liturgie innerhalb der kath. Kirche). S. 19–46: J. Deshusses: Les sacramentaires. État actuel de la recherche (vorzüglicher Bericht über den Stand der Sakramentarforschung). S. 47–57: H. Reifenberg, Martinus-Verehrung im Erzbistum Mainz. Liturgische Feier des Festes in der Kathedrale in einer Hochphase der Entwicklung um 1500 (vielgliedriger Ablauf des besonders hervorgehobenen Festes). S. 165–189: H. W. Gärtner / M. B. Merz, Prolegomena für eine integrative Methode in der Liturgiewissenschaft (zugleich Versuch zur Gewinnung der empirischen Dimension). S. 190–223: P. Fiedler, Probleme der Abendmahlsforschung (der Beitrag informiert über die neuere exegetische Lit.). S. 224–237: A. Rosenthal, Abt Adrianus de Brielis von Schönau in Nassau, Beauftragter der Bursfelder Kongregation für die Reform der liturgischen Bücher von 1458 bis 1472 (Der Abt war ein Mann von guter humanistischer Bildung, weitgespanntem Interesse und großem Eifer für die Klosterreform des 15. Jahrhunderts. Er arbeitete für die Bursfelder Kongregation an fast allen liturgischen Büchern. Zum Abschluß brachte er sicher die Arbeit am Martyrologium, am Kollektar und am Rituale der Kongregation. Die Grundsätze seiner Reform verweisen vorläufig auf den großen Liturgiker des ausgehenden Mittelalters Radulph de Rivo, auf eine nicht an der römischen Kurialliturgie orientierte eigenständige Liturgiereform.). S. 317–364: F. Kiedl, Liturgisches Spiel – Geistlicher Gesang (Würdigung des wissenschaftlichen Werkes von Walter Lipphardt). S. 365–374: A. Fries, Eine weitere Mariensequenz des Albertus Magnus? (Die Sequenz „Salve, sancta Christi parens“, anonym aus dem 13. Jahrhundert überliefert, stammt von einem Dominikaner und kann auf Grund innerer Kriterien wahrscheinlich Albertus Magnus zugeschrieben werden). – Umfassende Literaturberichte S. 59–163, 238–315, 377–447.

München

Georg Schwaiger

Deutsches Archiv 39, 1983, Heft 1.

S. I–XII: H. Fuhrmann, Bericht für das Jahr 1982/83 u. Stand der Veröffentlichungen. S. 1–26: A. Nitschke, Kinder in Licht und Feuer – Ein keltischer Sonnenkult im frühen Mittelalter (vorsichtiger Rückschluß aus keltischen Heiligenleben auf besondere Formen eines Sonnenkultes, von dem man bisher nur wußte, daß es ihn gegeben haben muß). S. 27–84: H. Wanderwitz, Quellenkritische Studien zu den bayerischen Besitzlisten des 8. Jahrhunderts (Analysen der Salzburger Notitia Arnonis und Breves Notitiae; Besitzverzeichnisse aus Passau, Niederaltaich und Benediktbeuern; innere Entwicklung Bayerns im 8. Jh. und der Machtwechsel von 788). S. 85–103: H. Löwe, Die Entstehungszeit der Vita Karoli Einhardts (Ausschluß der Spätdatierungen L. Halphen's u. M. Lintzels nach 830, hohe Wahrscheinlichkeit der Entstehung um 825/26). S. 104–130: D. Geuenich, Die volkssprachige Überlieferung der Karolingerzeit aus der Sicht des Historikers (Otfrieds Erkenntnis einer das fränkische Land und Volk verbindenden volkssprachigen Gemeinsamkeit, wie sie im Ostreich

Ludwigs des Deutschen greifbar war, läßt sich nicht ohne weiteres auf die völlig andere Situation im Reich Karls d.Gr. zurückprojizieren. Die Kapitularien Karls d.Gr. erlauben den Gebrauch der jeweiligen *propria lingua* – Volkssprache – in der Predigt und beim Sprechen liturgischer Gebete und der Gelöbniße. Volkssprachige Literatur im engeren Sinn – Stabreimdichtung des Hildebrandsliedes, des Heliani, des Muspilli oder die Endreimdichtung Otfrieds, des Petrus-, Georgs- und Ludwigsliedes – ist erst aus der Regierungszeit der Nachfolger Karls überliefert. Mit Betonung des äußerst komplexen Vorgangs der Entstehung volkssprachiger „deutscher“ Literatur spricht vieles dafür, daß erst im ostfränkischen Teilreich Ludwigs des Deutschen die althochdeutschen Dialekte wirklich „literaturfähig“ geworden sind). S. 131–206: H. Heimpel, Königlicher Weihnachtsdienst im späteren Mittelalter (sorgfältige Beschreibung des königlichen Weihnachtsdienstes – unter Korrektur der gängigen älteren und neuesten Behauptungen – aus den Quellen. Für die römisch-deutschen Könige und Kaiser besteht kein Zusammenhang mit den angeblichen „Königskanonikaten“ an bedeutenden Kirchen; der königliche Weihnachtsdienst wurde erst durch Karl IV. eingeführt, der die Niederen Weihen erhalten hatte; der Weihnachtsdienst umschloß das Lesen bzw. Singen der 7. *Lectio der Matutin*, d.h. des Weihnachtsevangeliums Lk 2,1–14 „*Exiit edictum a Caesare Augusto . . .*“ mit Schwertzeremonie, und diente den römisch-deutschen Königen und Kaisern von Karl IV. bis Karl V., besonders in Gegenwart des Papstes, zur Repräsentation der *Majestas Caesaris*. Der Weihnachtsdienst anderer großer *nobiles* blieb in der Zeit des Avignon-Papsttums auf nicht-biblische Lesungen beschränkt. Besonders eindrucksvolle Schilderung des sehr auf die kaiserliche Würde bedachten Friedrich III. anlässlich seines Weihnachtsdienstes 1468 in der Peterskirche, in Gegenwart Papst Pauls II.). S. 207–213: W. Hartmann, Eine kleine Sammlung von Bußtexten aus dem 9. Jahrhundert (vielleicht „private Mitschrift“ einer Mainzer Synode unter Erzbischof Karl, 856–863; mit Edition der 9 kurzen Texte in der Hs. Zürich, Zentralbibliothek, Car. (176). S. 214 f.: R. Kottje: Ein Diplom Ludwigs des Deutschen für Kloster Kempten als Vorlage für DH IV + 282?

München

Georg Schwaiger

Jahrbuch für Antike und Christentum 25 (1982)

S. 5–21: Jacques Fontaine, Christentum ist auch Antike (Vortrag mit der programmatischen Forderung, das Verhältnis von Antike und Christentum nicht nur und nicht in erster Linie als Auseinandersetzung, sondern als „Ineinandersetzung“ aufgrund einer wesentlichen Mitverwurzelung des Christentums in der Antike zu verstehen; erstaunlich wirkt bei dieser Programmatik, daß F. von der Arbeit der religionsgeschichtlichen Schule keine Notiz nimmt). S. 22–27: Georg Schöllgen, Der Adressatenkreis der griechischen Schauspielschrift Tertullians (der Adressatenkreis ist eine auch von Apuleius angesprochene karthagische Bildungsschicht, die das Griechische als Bildungssprache pflegte). S. 28–64: Manfred Wacht, Privateigentum bei Cicero und Ambrosius (im Gegensatz zu einer naturrechtlichen Eigentumsbegründung bei Cicero ist für Ambrosius das Privateigentum Signatur einer von Sünde bestimmten Welt und wird zwar als gegeben vorausgesetzt, tritt aber für den Christen unter die unbedingte Forderung des rechten Gebrauchs, der Sozialpflichtigkeit). S. 65–101: Carsten Colpe, Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi X (*Pistis Sophia*, Bücher Jeu, Unbekanntes altgnostisches Werk des Cod. Brucianus). S. 102–131: Johannes G. Deckers, St. Gereon in Köln – Ausgrabungen 1978/79 (Ende des 4. Jh. als Coemeterialbau, möglicherweise eines hohen militärischen Würdenträgers errichtet, aber nicht schon ursprünglich mit dem Kult der thebäischen Legion verbunden). S. 132–171: Kathleen J. Shelton, *The Diptych of the Young Office Holder* (Analyse des seit C. Julian so benannten *Stilichodyptichons* von Monza, Delbrueck Nr. 63; Entstehung in den zwanziger Jahren des 5. Jh., Darstellung der weiblichen Figur nach dem Typus der *Spes*, Unmöglichkeit einer begründeten Identifizierung der

Personen). S. 172–176: Josef Engemann, Der Greif als Apotheosetier (Ermittlung einer numismatischen Parallele für bislang singuläres sepulkrales Vorkommen).
Bonn K. Schäferdiek

Kirkehistoriske Samlinger 1982

S. 7–50: Svend P. Pedersen, Biskop H. A. Brorsons bibliotek (Liste eines Auktionsprotokolls über die Veräußerung der nachgelassenen Bibliothek des Kirchenliederdichters und Bischofs von Ripen Hans Adolph Brørson, 1694–1764). S. 51–59: Erik Nørr, Tvangsforflyttelse af kapellaner. Da tjenstledig kapellan N. F. S. Grundtvig skulle være præst og skolelærer på Manø (zur Rechtsstellung stellenloser Hilfsgeistlicher im frühen 19. Jh. anhand des Beispiels einer geplanten Einweisung Grundtvigs in die Pfarr- und Lehrerstelle der westjütischen Insel Manø und zur Vorgeschichte seiner Berufung nach Præstø). S. 61–66: Harald Nielsen, L. P. Larsen og Lunds Universitet (Brieftexte zu einem theologisch und fakultätspolitisch motivierten Versuch, 1913 den dänischen Indienmissionar und ersten Leiter der theologischen Hochschule in Bangalore, L. P. Larsen, als Missionswissenschaftler nach Lund zu berufen). S. 67–71: P. G. Lindhardt, Fra Lindbergarkivet (zwei Briefe des Handschuhfabrikanten N. F. Larsen aus dem Herbst 1855 an den Grundtvigfreund J. Ch. Lindberg zu kirchlichen Vorgängen in Kopenhagen und zur Erkrankung Kierkegaards wenige Wochen vor seinem Tode). S. 73–123: Asger Nyholm, Godtana (Fortsetzung aus Samlinger 1981, kommentierte Aktenstücke zur Geschichte des nachmaligen ersten Generalsuperintendenten von Schleswig-Holstein, B. P. Godt, aus den Jahren 1846–51 und Wertung seiner Stellung in den Auseinandersetzungen um Schleswig zur Zeit der schleswig-holsteinischen Erhebung und darüber hinaus). S. 125–164: Paul G. Ørberg, Kirkebøger og kirkebogspolitik 1812–1920 (Geschichte und Probleme der regierungsseitig angestrebten Vereinheitlichung und Normierung der Kirchenbuchführung in Dänemark auf dem Hintergrund des Doppelcharakters der Kirchenbücher als kirchlicher Aufzeichnungen und Zivilstandsregister). S. 165–179: Jakob Schow-Madsen, Fra debatten om kvinders adgang til folkekirkens præsteembeder (Stellungnahmen der Pröpste des Stiftes Ripen zu einer Umfrage über Frauenordination vom Oktober 1924).

Bonn

K. Schäferdiek

Revue Bénédictine 91 (1981)

S. 7–19: J. Doignon, Testimonia d'Hilaire de Poitiers dans le Contra Iulianum d'Augustin (Schichten der Überarbeitung in der zu C. Jul. führenden Testimonienüberlieferung). – S. 20–45: P.-P. Verbraken, Le sermon LI de saint Augustin sur les généalogies du Christ selon Matthieu et selon Luc (Aug., serm. 51, kritischer Text). – S. 46–104: A. Chavasse, Le sermon prononcé par Léon le Grand pour l'anniversaire d'une dédicace (Nachweis der Echtheit, Erörterung des Anlasses). – S. 105–130: R. Étaix, Un manuel de pastorale de l'époque carolingienne (Cm 27152) (Beschreibung und Analyse der Sammlung; Edition einzelner Stücke daraus). – S. 131–163: H. Boese, Capitula psalorum (Von der Merseburger Bibel überlieferte, bisher unbekannt gebliebene Capitula zum Psalter, möglicherweise auf die Rezension des Psalterium iuxta Hebraeos des Theodulf von Orléans zurückgehend; Beschreibung und Edition). – S. 164–168: P.K. Marshall, The Codex Bernensis of the Letters of Servatus Lupus, Abbot of Ferrières (Cod. 141 der Berner Bürgerbibliothek, offenbar eine nach der einzigen überliefernden Handschrift korrigierte Abschrift der unzulänglichen Erstausgabe von P. Masson, als Textzeuge für ein verlorenes Blatt der Handschrift). – S. 169–171: H. Silvestre, Un second témoin manuscrit de la séquence Dominus caeli rex (Cod. Bruxell. 5649–67, fol. 208v; Textedition). – S. 172–183: F. Dolbeau, Un vol de reliques dans le diocèse de Reims au milieu du XI^e siècle (Darstellung eines Falles von Reliquiendiebstahl, deren historischer Wert darin besteht, daß sie „avait échappé

... à la deformation hagiographique“; Edition). – S. 184–192: P. Johnson, Pious Legends and Historical Realities. The Foundations of La Trinité de Vendôme, Bonport and Holyrood (Propagandistischer Charakter der Gründungslegenden). – S. 193–203: C.H. Berman, Cistercian Development and the Order's Acquisition of Churches and Tithes in Southwestern France (Kirchen- und Zehnterwerb nicht als Abkehr von zisterziensischen Prinzipien und damit Verfallserscheinung, sondern als zwangsläufige Folge früher zisterziensischer Expansion). – S. 225–230: R. Étaix, Un Tractatus in Matheum inédit de saint Chromace d' Aquilée (Zu Mt. 12, 38 ff.; Edition). – S. 231–237: A.-M. la Bonnardière, Aurelius Augustinus ou Aurelius, Augustinus? (Zum sekundären Charakter des praenomen Aurelius für Augustinus). – S. 238–279: M.M. Gorman, The Maurists' Manuscripts of Four Major Works of Saint Augustine. With Some Remarks on Their Editorial Techniques (Conf., De trin., De Gen. ad litt., De civ.). – S. 280–331: A. Chavasse, L'Épistolier romain du codex de Wurtzbourg. Son organisation (Analyse des Cod. Mp. th. f. 62, ed. G. Morin, Rev. Bénéd. 27, 1910, 41–74). – S. 332–358: M.A. Meyer, Patronage of the West Saxon Royal Nunneries in Late Anglo-Saxon England. – S. 359–362: A. de Vogüé, Une sentence de Cyprien citée par le Maître, le Chrysostome latin, Césaire et la Passio Iuliani. – S. 363–372: J.F. Kelly, Frigulus: An Hiberno-Latin Commentator on Matthew (Weiterführung der Ergebnisse B. Bischoffs). – S. 373–382: K. Zelzer, Überlegungen zu einer Gesamtedition des frühnachkarolingischen Kommentars zur Regula S. Benedicti aus der Tradition des Hildemar von Corbie. – S. 383–385: D. Yerkes, The Accounts of Saint Machutus in the Breviaries of Hyde and York (Zur Überlieferungsgeschichte der Vita Machuti des Bili von Alet). – S. 386–397: N. Lettinck, Pour une édition critique de l'Historia Ecclesiastica de Hugues de Fleury.

Bonn

Knut Schäferdieck

Studia Theologica 35 (Oslo 1981).

S. 1–8: E. Juhl Christiansen, Women and Baptism (in der frühen Christenheit Taufspendung an erwachsene Frauen durch weibliche Diakone, Erlöschen dieses Instituts mit dem Vordringen der Kindertaufe). S. 9–31: H. Obayashi, Agape and the Dynamics of History (das historische Christus-Ereignis ist Voraussetzung menschlichen Liebeshandelns – gegen platonisierende Mißverständnisse). S. 33–54: J. Duncan M. Derrett, Trees Walking, Prophecy and Christology (exegetische Studie zur Blindenheilung Mk 8, 22–26). S. 55–71: M. Saebö, Offenbarung in der Geschichte und als Geschichte. Bemerkungen zu einem aktuellen Thema aus alttestamentlicher Sicht (zur neueren Debatte über „Offenbarung und Geschichte“). S. 73–83: A. Loades, Moral Sentiment and Belief in God (Studie zum Gottesbild I. Kants). S. 85–89: H.S. Kvanvig, An Akkadian Vision as Background for Dan 7? (zur Frage assyrischer Traditionen für Dan 7 und den Menschensohn-Begriff). S. 91–106: P. Borgen, Miracles of Healing in the New Testament („medizinischer“ Pluralismus im NT mit verschiedenen Verstehensmodellen von Krankheit und Heilung). S. 107–135: S.Aa. Bay, Die Hahnscene der Sarkophage (häufiges Motiv an christlichen Sarkophagen des frühen 4. Jahrhunderts, zu Petrus gehörig, nicht so sehr Zeichen der Petrus-Verehrung um 300 als Mahnung an die Schwäche des römischen Bischofs Marcellinus in der Verfolgung Diokletians; Verf. vermutet darin einen Beitrag im Streit um die Abtrünnigen zugunsten einer Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft). S. 137–144: J. Goldingay, If Your Sins Are Like Scarlet ... (Isaiah 1:18) (Jes 1, 18 als Ausdruck der Gnade Gottes, bezogen auf das konkrete Leben, Trost und Mahnung). S. 145–155: A.M. Aagaard, ‚Apokalypse Now‘ – Spirituality in the 80s (zur „Apokalyptik“ unserer Zeit in christlicher Betrachtung).

München

Georg Schwaiger

Studia Theologica 36 (Oslo 1982).

S. 1–10: L.W. Barnard, To Allegorize or not to Allegorize? (Allegorie und Typologie in der Schriftauslegung der Patristik – Origenes, Antiochener, Augustin, Ambrosius). S. 11–25: P. Plass, The Concept of Eternity in Patristic Theology (zu fünf in der Patristik gebräuchlichen Begriffen von „Ewigkeit“; wesentlich ist ein funktionales Verständnis: als erfüllter Plan Gottes, der die Kohärenz der Zeit garantiert und die Verlässlichkeit des Schöpferwillens ausdrückt). S. 27–36: G.R. Evans, Cur Deus Homo: St. Bernard's Theology of the Redemption. A Contribution to the Contemporary Debate (Ungeachtet seiner Vorliebe für die Predigt war Bernhard von Clairvaux auf dem theologischen Niveau seiner Zeit gebildet; seine Erlösungslehre baut auf Anselms von Canterbury Satisfaktionstheorie auf und ist gegen Abaelards Meinung – Leiden als moralisches Vorbild – gerichtet). S. 37–46: J. Morreall, The Aseity of God in St. Anselm (Aseität Gottes bedeutet bei Anselm weder, daß Gott durch sich selbst entsteht, noch daß er logisch zwingend existieren muß, sondern daß Gott immerwährend vollständig und sich selbst genug ist). S. 47–62: A.A. Khan, Salighed in Kierkegaard's Religious Works (sprachwissenschaftliche Untersuchung über „Seligkeit“ bei Kierkegaard). S. 63–78: A.E. McGrath, 'The Righteousness of God' from Augustine to Luther (zur Begriffsentwicklung von „Gerechtigkeit Gottes“ – „Gerechtigkeit des Menschen“). S. 79–95: S. Westerholm, The Law and the 'Just Man' (1 Tim 1, 3–11) (zum Unterschied zwischen dem „Gesetz“ bei Paulus und in den Pastoralbriefen: das – hellenistisch, nicht mosaisch verstandene – Gesetz ist für den Sünder da, nicht für den „gerechten Menschen“). S. 97–104: G.G. Nicol, The Wisdom of Joab and the Wise Woman of Tekoa (Studie zu 2 Sam 14: Versöhnungsversuch zwischen David und Absalom). S. 105–118: C.F. Hallencreutz, Missionary Spirituality – the Case of Ansgar (besonders auf Grund der Stellungnahme gegen den vom Frankenreich noch geduldeten Sklavenhandel ergibt sich, daß Ansgars Mission nicht vorwiegend vom Dienst am Reich oder persönlichem Ehrgeiz bestimmt war). S. 119–139: E. Baasland, Der Jakobusbrief als neutestamentliche Weisheitsschrift (in der Tradition der alttestamentlichen Weisheitsliteratur).

München

Georg Schwaiger

Zwingliana, Bd. XV Heft 7 (1982).

Den Auswirkungen der schwankenden politischen Einstellung Basels gegenüber dem Reich wie der Eidgenossenschaft bis zum Erscheinen der Confessio helvetica posterior geht J. Gauss nach: „Basels politisches Dilemma in der Reformationszeit“ (S. 509–548) führt politisch wie kirchlich in eine Isolierung. – Die Beziehungen der „Edlen von Friedingen“ zu Bern werden von R. Moeri in „Streiflichtern“ erfaßt (S. 549–570). – Die bleibende theologische und sozialpolitische Bedeutung der „Botschaft Zwinglis für die Kirche heute“ entwickelt J. Rogge in elf Thesen (S. 571–580).

Bonn

H. Faulenbach

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Studiendirektor Dr. theol. Hans Düfel, Zanderstraße 10, 8520 Erlangen; Dr. Heinz-Dieter Heimann, Ruhr-Universität Bochum, Abteilung für Geschichtswissenschaft, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte II, Postfach 102148, 4630 Bochum; Prof. Dr. Hans Peter Rieger, Fürststraße 23, 7400 Tübingen 1.

UNTERSUCHUNGEN

Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche*

Von Dorothea Wendebourg

Wie fast überall, wo Menschen zusammenkommen, gibt es auch bei ökumenischen Konferenzen Probleme, von denen jeder weiß, die aber niemand anspricht. Man berührt sie wohl in privatem Kreis, in der Teepause zwischen den Sitzungen oder beim Spaziergang nach der Mittagstafel, doch Gegenstand der offiziellen Diskussionen werden sie nicht, und das, obwohl sie z. T. grundlegende Unterschiede in Theologie und Praxis der jeweiligen Kirchen markieren.

Ein solches Problem ist die Frage der kultischen Reinheit, d. h. die Frage, ob bestimmte Nahrungsmittel und vor allem gewisse Vorgänge, die im Zusammenhang mit Sexualität und Fortpflanzung stehen, den Christen unfähig machen zur vollen Teilnahme am kirchlichen Leben oder jedenfalls zur Erfüllung bestimmter kirchlicher Funktionen. Sie stellt sich im Zusammenhang der Sakramentslehre, nämlich wo es um die Würdigkeit zu Feier und Empfang der Sakramente geht, und im Zusammenhang der Lehre vom Amt, konkret vor allem hinsichtlich der Priesterehe und der Frauenordination.

Jene Frage ist nach dem heutigen Lehrstand der Konfessionen kontrovers nur zwischen den westlichen Kirchen einerseits und den orthodoxen und östlichen Nationalkirchen andererseits, die Zeiten, da sie auch einen innerwestlichen Streitpunkt bildete, sind vorüber;¹ seit Papst Paul VI. noch im Jahre 1975 das Erfordernis kultischer Reinheit im Sinne sexueller Abstinenz als

* Habilitationsvortrag, gehalten vor der Ev.-theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München am 18. Februar 1983.

Für hilfreiche exegetische Hinweise danke ich Herrn Prof. Dr. Ferdinand Hahn, ebendort.

¹ Vgl. dagegen – von den bekannten entsprechenden Einwänden der Reformatoren im Zusammenhang der Zölibatsdiskussion ganz abgesehen – etwa noch die Kritik, die das wohl von Luther für Kurfürst Johann von Sachsen verfaßte Gutachten für den Augsburger Reichstag von 1530 an dem in der römischen Kirche vielfach geübten Brauch vornahm, Wöchnerinnen mit einem besonderen Ritus in die Kirche einzuführen und sie, wenn sie starben, nicht wie jeden anderen Christen zu begraben (K. E. Förstmann [Hg.], Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530. Bd. I. Halle 1833. Nachdruck Hildesheim 1966, 103).

einen Grund für den Priesterzölibat anführte,² ist dies Argument jedenfalls von offizieller römisch-katholischer Seite nicht mehr zu hören. Anders steht es bei den genannten östlichen Kirchen; in ihren Augen gehören Reinheitsvorschriften zur unveränderlichen, für alle Zeiten normativen Tradition.³

Das Problem ist nicht neu, es führte schon die ersten Christen in regelrechte Zerreißproben (Apg. 10,9 ff.; 11; 15; Röm. 14; 1. Kor. 8–10; Gal. 2). Jesus selbst setzte sich bekanntlich damit auseinander, und seine einschlägigen Worte gehören zum Revolutionärsten seiner Predigt überhaupt: In einer Umwelt, für die die Unterscheidung zwischen rein und unrein zu den religiösen und sozialen Grundkategorien gehörte, gab er ihr den Abschied, genauer, er siedelte das Gegeneinander von Gottferne und Gottnähe allein im Gewissen des Menschen, nicht im Bereich der Dinge an und ließ die Begriffe rein und unrein nur noch in diesem Sinne bestehen: „Nicht diese oder jene Speise, die in den Menschen hineingeht, verunreinigt ihn, sondern was aus seinem Herzen kommt“ (Mk. 7,15 ff.).⁴ Der Apostel Paulus deutete die Attribute der kultischen Reinheit ebenfalls neu, sie galten nun der christlichen Gemeinde kraft ihrer Zugehörigkeit zu Christus durch Glaube und Taufe;⁵ die einschlägigen alttestamentlichen Vorschriften wurden bestenfalls noch unter dem Gesichtspunkt der Rücksicht und Liebe in Betracht gezogen (Röm. 14,14 ff.).⁶ Dieser Gesichtspunkt leitete auch die Entscheidung des Jerusalemer Apostelkonzils: Die an und für sich vom Gesetz freien Heidenchristen sollten doch um des Zusammenlebens mit

² S. H. J. Vogels, *Pflichtzölibat. Eine kritische Untersuchung*. München 1978, 13 (nach der deutschen Ausgabe des *Osservatore Romano* vom 14. 2. 1975); s.a. ebd. den Verweis auf eine entsprechende Aussage Papst Johannes' XXIII. Es ist allerdings die Frage, ob die neuerdings auflebenden Bestrebungen, weibliche Kinder wieder vom Ministrantenamt auszuschließen, nicht zumindest auch in diesem Zusammenhang verwurzelt sind.

³ Vgl. die von der Pontificia Commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale veranstaltete Ausgabe des orthodoxen Kirchenrechts (CCO, CSP, CPG), hg. P.-P. Joannou: *Fonti*, Fasc. IX, Tom. I und II. Grottaferrata 1962. 1963 unter den entsprechenden Stichworten.

⁴ Es gibt allerdings Stimmen, die dieses Wort der nachösterlichen Tradition zuweisen (s. etwa jüngst H. Räisänen, *Zur Herkunft von Markus 7, 15*, in: *Logia. Les paroles de Jésus – The sayings of Jesus*. FS J. Coppens. Löwen 1982 [Bibl. Eph. Theol. Lov. 59], 477–484). Sollte man diesen Überlegungen folgen, wäre doch festzuhalten, daß die übrigen Stellungnahmen Jesu zu kultischen Vorschriften so sehr in dieselbe Richtung zielen, daß jenes Wort ihm der Tendenz nach entspräche.

⁵ Das von Paulus in diesem Zusammenhang bevorzugte Wort ist bekanntlich nicht „rein“, sondern „heilig“ (ἅγιος) (Röm. 1,7; 8,27; 16,2.15; 1. Kor. 6,1; 7,14; 14,33; 2. Kor. 1,1 u.a.) – häufig gebrauchter Begriff gerade kultbezogener Aussagen des Alten Testaments für den reinen Zustand des erwählten Volkes (s. z.B. Ex. 19; Lev. 19; vgl. a. 1. Petr. 2,9).

⁶ Am stärksten ist der kultische Hintergrund des Heiligkeitgedankens bei Paulus noch deutlich an der wohl auf entsprechende Aussagen der jüdischen Missionspraxis zum Mischehenproblem zurückgehenden (s. G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*. Kassel 1970 [= *Leiturgia V*], 82) Stelle 1. Kor. 7,14: Die Heiligkeit der bzw. des Konvertierten geht auf den Ehepartner und die Kinder über und hebt ihre Unreinheit auf, ganz unabhängig von ihrem persönlichen Stand.

Judenchristen willen im Bereich von Ernährung und Sexualität⁷ bestimmte Reinheitsvorschriften einhalten (Apg. 15,20).⁸

All dies sind Gemeinplätze, die Literatur darüber ist nicht zu zählen. Erstaunen aber gerade angesichts des neutestamentlichen Befundes weckt die Tatsache, daß die Christenheit die Kategorie der kultischen Reinheit in ihrer Theologie und Praxis wieder übernahm. Die Höhepunkte dieser Entwicklung sind bekannt: Im Westen die minutiösen Ausführungen der früh- und hochmittelalterlichen Moralthologie und Kanonistik,⁹ im Osten die vielfältigen Reinheitsvorschriften und -riten, die sich in den Kirchen innerhalb und außerhalb des oströmischen Reiches nach und nach bis ins Mittelalter hinein herausbildeten und bis heute weitgehend in Geltung stehen.¹⁰ Wie aber kam es überhaupt zu dem allen?

Wir wollen uns hier einem Teilaspekt dieser Frage zuwenden, einem Teilaspekt allerdings, der von grundlegender Bedeutung für das ganze Problem ist: Welche Stellung bezog die frühe, vorkonstantinische Kirche in dieser Angelegenheit? Konkret, welchen Weg schlug sie ein zwischen der neutestamentlichen Verabschiedung der Kategorie der kultischen Reinheit einerseits und einer von ebendieser Kategorie geprägten religiös-kulturellen Umwelt andererseits?

Ich möchte die Frage von zwei Seiten her angehen: Einmal unter auslegungsgeschichtlichem Aspekt, D.h., es soll untersucht werden, wie die Theologen der frühen Kirche mit den Texten umgingen, die ihnen die Auseinandersetzung mit dem Thema „kultische Reinheit“ in besonderer Weise aufzwingen, mit den einschlägigen alttestamentlichen Vorschriften. Zum anderen soll die offizielle Praxis der vorkonstantinischen Christenheit betrachtet werden, soweit uns das die Quellen erlauben; dazu sind die frühchristlichen Kirchenordnungen und andere Anweisungen für das Leben der Gemeinden aus derselben Zeit heranzuziehen.¹¹

Sie werden einwenden, solch eine Unterscheidung sei unnötig und führe

⁷ Ich folge hier der Deutung, die den Begriff *πορνεία* im älteren, östlichen Text zumindest auch kultisch versteht (s. etwa M. Simon, *The Apostolic Decree and its setting in the Ancient Church*, in: *Bulletin of the John Rylands Library Manchester* 52 [1970], 445–450).

⁸ Vgl. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*. Göttingen 1968⁶ (= *Krit.-exeget. Komm. über das NT Abt. III*), 390; L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*. Göttingen 1966² (= *Die Kirche in ihrer Geschichte 1A*), 53.

⁹ Vgl. P. Browe, *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters*. Breslau 1932.

¹⁰ Vgl. die Kommentare der mittelalterlichen Kanonisten in Byzanz zu den einschlägigen altkirchlichen Kanones; s. a. Browe 3.9 f. 17–19; A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter II*. Freiburg 1909, 205.213 ff. und A. Böckenhoff, *Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten*. Paderborn 1903, 127 ff.; ders., *Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen des Morgen- und Abendlandes*. Münster 1907, pas.

¹¹ Eine Einschränkung gleich zu Beginn: Trotz der Problematik einer solchen Abgrenzung werden wir aus technischen Gründen Texte eindeutig judenchristlicher Kreise hier beiseitelassen, für die die levitischen Reinheitsgesetze in ihren Grundzügen nach wie vor galten (vgl. etwa die Pseudoklementinen, s. u. Anm. 69).

nur zu Doppelungen. In der Tat werden sich Überschneidungen ergeben. Dennoch ist jene Unterscheidung hilfreich. Denn zum einen gilt für die alte ebenso wie für die heutige Kirche, daß bibeltheologische Einsichten und Gemeindepraxis oft nebeneinanderherlaufen, zum anderen waren die Stellungnahmen der frühen Kirche zur Frage der kultischen Reinheit nicht nur Reaktionen auf alttestamentliche und jüdische Vorschriften, sondern je nach lokalen Gegebenheiten durchaus auch auf entsprechende Bräuche der heidnischen Umwelt.¹² Denn sowenig sich leugnen läßt, daß in keiner der Religionen, mit denen das frühe Christentum zusammentraf, jene Frage eine solche Rolle spielte wie im Judentum, so deutlich ist doch andererseits, daß sie in ihnen allen von entscheidendem Gewicht war – Religion und die Kategorie der kultischen Reinheit gehörten für die gesamte nichtchristliche Antike untrennbar zusammen.

I.

Seit sich Vertreter der christlichen Kirche grundsätzliche Gedanken über das Verhältnis ihres Glaubens zu den Heiligen Schriften des Alten Testaments machten, d.h. von Ausnahmen abgesehen seit dem zweiten Drittel des zweiten Jahrhunderts,¹³ bildeten die levitischen Reinheitsgesetze ein besonderes hermeneutisches Problem¹⁴ – ein Problem, in dem sich die methodischen und geschichtstheologischen Schwierigkeiten im Umgang mit jenen Schriften zuspitzten und an dem die Lösungen der frühchristlichen Theologie einen Prüfstein fanden. Die einerseits spezielle, andererseits exemplarische Bedeutung des Problems hat zur Folge, daß es in Werken verschiedenster Art angesprochen wird: in exegetischen Kommentaren, in einschlägigen Monographien,¹⁵ in apologetischen und antihäretischen Traktaten – von verstreuten Notizen hier und da ganz abgesehen.

Die frühen Christen waren nicht die ersten, denen die alttestamentlichen Reinheitsgesetze Schwierigkeiten bereiteten, auch jüdische Theologen der ersten Jahrhunderte vor und nach Christus hatten ihre Not damit.¹⁶ Wohl

¹² Vgl. hierzu bes. E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum. Gießen 1910 (= Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten 6).

¹³ Vgl. H. v. Campenhausen, Das Alte Testament als Bibel der Kirche vom Ausgang des Urchristentums bis zur Entstehung des Neuen Testaments, in: Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts. Heidelberg 1963, 152–196.

¹⁴ Die apostolischen Väter außer Ps.-Barnabas machen wenig Gebrauch vom Alten Testament und gehen auf die Reinheitsgesetze überhaupt nicht ein (ein kurzer Hinweis in Diognetbrief IV 1 f. [hg. Funk-Bihlmeyer, Die Apostolischen Väter. Tübingen 1924, 143, 12 ff.]).

¹⁵ Novatian, De cibis iudaicis (CCL 4); Methodius v. Olympos, De lepra; ders., Über die Unterscheidung der Speise. Und über die junge Kuh, welche im Leviticus erwähnt wird, mit deren Asche die Sünder besprenget wurden (dt.) (GCS 27).

¹⁶ Vgl. S. Stein, The Dietary Laws in Rabbinic and Patristic Literature, in: Stud. Patr. II. Berlin 1956 (= TU 64), 141–154.

stand hier im Allgemeinen außer Frage, daß jene Gesetze direkte Handlungsanweisungen Gottes seien, doch empfand man sie offenbar in weiten Kreisen als uneinsichtig, wie die vielfältigen Versuche zeigen, mit der Fremdheit des levitischen Materials fertigzuwerden. Man tat das auf dreierlei Weise: indem man feststellte, die Reinheitsgesetze seien einfach deshalb zu befolgen, weil Gott sie nun einmal erlassen habe; indem man versuchte, ihre Vernünftigkeit zu zeigen, und drittens, indem man aus ihnen einen höheren, mittels Allegorese feststellbaren Sinn herauslas. Die beiden ersten Wege gingen Vertreter der Rabbinenschulen und schließlich der Talmud, den zweiten und dritten nahm man im hellenistischen Judentum, allen voran Philo.

Im Christentum konnte man sich erlauben, laut zu sagen, was mancher fromme Jude zwar fühlen mochte, was ihm die Ehrfurcht vor Gottes Gesetz aber zu denken verbot: daß die levitischen Reinheitsvorschriften, wörtlich genommen, ganz unsinnig, bloße Äußerlichkeiten und überdies unerfüllbar seien. Diese Argumente, die uns bei den Theologen der frühen Kirche immer wieder begegnen,¹⁷ sind nicht eigentümlich christlich, so sprach vielmehr bereits die Kultkritik der antiken Aufklärung.¹⁸ Die aufklärerische Kritik der frühen Christen an den levitischen Reinheitsgesetzen steht nun aber nicht auf eigenen Füßen. Sie ist vielmehr theologisch gedeckt: Zum einen verweist man auf die Aussagen Jesu und des Apostels Paulus über jene Gesetze.¹⁹ Vor allem aber stellt man im Anschluß an Paulus und den Hebräerbrief fest, die Funktion der Reinheitsvorschriften sei für die Christen an anderer Stelle erfüllt: durch den Tod Christi und durch die Taufe.²⁰ So sagt Justin, die Reinigung von den Sünden geschehe nicht mehr durch Opfer, Tierblut und die Asche der roten Kuh, sondern werde im Glauben kraft des Blutes Christi emp-

¹⁷ Z.B. Diognetbr. IV 1 ff. (143,12 ff.); Justin, Dialog 14 (hg. J. C. Th. Otto, *Justini opera* I/2. Wiesbaden 1876, Neudruck 1969, 50 f.); Novatian, *De cibis* II 3 ff. (90,7 ff.); Methodius v. Olympus, *Über die Unterscheidung* VII 3 (436,2–6); VIII 3–5 (437,11 ff.); X (439,27 ff.); XIII 5 (445,19 ff.); ders., *De lepra* IV 5.6. (454,21 ff.); Origenes, *In Ex. Hom.* XI 6 (GCS 29,260,25 f.); ders., *De principiis* IV 3/2 (SC 268,346,34 ff.); vgl. a. *Didaskalia XXVI*, 248,30 ff. (übers. u. z.T. hg. R. H. Conolly, *Didascalia Apostolorum. The Syriac version translated and accompanied by the Verona Latin fragments*. Oxford 1969).

¹⁸ Sei es die innerjüdische, sei es die philosophische, vgl. G. Strecker, *Das Judentum in den Pseudoklementinen*. Berlin 1958 (= TU 70), 169 f.; Fehrlé 228–233; s.a. W. Grundmann, Art. „Aufklärung“, in: RAC 1,938–957. Die kultkritischen Aussagen der Propheten spielen erstaunlicherweise keine eigenständige Rolle (ähnlich L. Heinemann zu dem rationalistisch-philosophischen Umgang Philos mit den alttestamentlichen Gesetzen in der dt. Ausgabe der *Werke Philos* von Alexandria, hg. L. Cohn, II. Breslau 1910 [= *Schriften der jüd.-hellen. Lit.* 2], 7 f.), wo sie angeführt werden, stehen sie ganz im Dienst der aufklärerischen Argumente.

¹⁹ Z.B. Methodius v. Olympus, *Über die Unterscheidung* VII 6 (436,19 f.); Origenes, *Contra Celsum* VIII 29 (SC 150,236,11 ff.); Novatian, *De cibis* V 2 ff. (97,4 ff.).

²⁰ Methodius vom Olympus nennt hier – als einziger Theologe der betrachteten Jahrhunderte – auch das Abendmahl (*Über die Unterscheidung* XIII 3 [(445,11 f.)]). Reinigung durch den Tod Christi und durch den Empfang seines Leibes werden unabgegrenzt zusammengesehen (s. ebd. XI 4 [441,25 ff.]); XV [447,19 ff.] läßt sich nicht auf den einen oder den anderen Bezugspunkt festlegen.)

fangen.²¹ Und Methodius von Olympos schreibt in seinem Traktat über die Speisevorschriften und den Ritus der roten Kuh (Num. 19): „Wie dort, als Christus noch nicht gekommen war, sie mit Asche gereinigt wurden, so werden auch hier die gereinigt, welche ‚in den Tod Christi‘ getauft werden, der abwäscht die uns von der Übertretung bereiteten Schäden.“²² Und er zieht daraus konkrete Folgerungen, wo er auf die Frage antwortet, wie man die levitischen Bestimmungen für den Kontakt mit Leichen verstehen solle: „Es ist klar, daß wer einmal gereinigt ist durch die Wiedergeburt, sich durch nichts von dem im Gesetz Genannten, das heißt durch einen Toten oder das Bein eines Toten oder durch einen anderen (etwas anderes) verunreinigt.“²³ Ebenso kommentiert Klemens von Alexandria die Forderung, nach dem Geschlechtsverkehr rituelle Waschungen vorzunehmen:²⁴ „Es empfiehlt die göttliche durch den Herrn wirkende Vorsehung jetzt nicht wie einstmals, daß jemand, der vom Ehebett aufsteht, sich waschen müsse.“ Denn der Herr habe die Gläubigen durch die Taufe für den ganzen ehelichen Verkehr gereinigt.²⁵

²¹ Dialog 13 (46 f.).

²² XII 6 (444,2 ff.).

²³ Ebd. V 3 (433,24 ff.).

²⁴ Diese Forderung stammt nicht aus dem Alten Testament selbst, sondern war eine von den hellenistischen Juden, in bestimmten Fällen auch von den Rabbinen vollzogene Weiterentwicklung von Lev. 15,18 (s. Philo, *De specialibus legibus* III 63 (hg. L. Cohn, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt* V. Berlin 1906 (Nachdruck 1962), 167,16 ff.; vgl. dazu in der dt. Ausgabe (hg. Cohn, Bd. II) S. 202, Anm. 2).

²⁵ *Stromata* III/XII 82,6 (GCS 15,234,3 ff.); s.a. IV/XXII 142,3 (311,7–9); die Frage ist allerdings, ob die in *Paedagogus* III/IX 46,1 (SC 158,100) allein den Frauen eingeräumte Erlaubnis, um der καθαρότης willen zu baden, nur hygienische oder auch rituelle Gründe hat (vgl. Anm. 3 in SC 158, S. 100).

Gelegentlich argumentiert man, herausgefordert von dualistischen Theorien, auch schöpfungstheologisch. Markion etwa sah in den levitischen Reinheitsgesetzen einen Beweis für seine These, der Gott des Alten Testaments sei nicht identisch mit dem Gott Jesu – wie könnte er sonst, z.B. in den Speisevorschriften, seine eigenen Geschöpfe in reine und unreine einteilen (s. Novatian, *De cibis* III 4 f. [91,12 ff.]; Tertullian, *Adv. Marcionem* V 5,10 [CCL 15/1,678,17 ff.]; vgl. A. v. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig 1924² [TU 45], 276 f., 293⁺, 301⁺)? Novatian hält dagegen, es gebe gar keine solche Einteilung, was Gott geschaffen habe, sei alles gleich gut, wie Jesus selbst zeige (*De cibis* III 5 f. [94,26–31]; V 2 [97,4 ff.]). Auch andere Theologen äußern sich dann und wann so (Tertullian, *Adv. Marcionem* II 18/2 [495,25 f.]; Origenes, *Com. in Ep. ad Rom.* IX 42 [PG 14,1246 BC]; X 3 [1252 C]; s.a. *Diognetbr.* IV 2 [143,15–18] und vgl. Cyprian v. Karthago *Ep.* 64,4 (CSEL 3/2,719,17 f.)), doch der Hinweis auf die Güte der Schöpfung und ihre Kontinuität mit der Erlösung spielt aufs Ganze gesehen eine weit geringere Rolle in den Überlegungen zu den Reinheitsgesetzen als das erstgenannte Argument. Im Übrigen konnten diese Gesetze an der antidualistischen Front auch ganz anders ausgewertet werden: Man konnte gerade darin, daß die Christen im Aposteldekret durch denselben Gott, der sie erlassen habe, davon befreit worden seien, einen Beweis für die Identität von alttestamentlichem und jüdischem Gott sehen (Tertullian, *Adv. Marcionem* V 7/14 [685,24 ff.]; s.a. Irenäus, *Adv. Haereses* III 12,14 [SC 211,244,519 ff.]). Die Verschiedenheit in der apologetischen Verwertung dieser Gesetze zeigt, daß es sich hier i.A. nicht um einen stringenten theologischen Gedankengang handelt, sondern um ad-hoc formulierte Antworten auf Aussagen des Gegners.

Keine Weichenstellung der frühchristlichen Theologie war bekanntlich von solcher Bedeutung wie die Aussage, daß der Gott des Alten Testaments und der Juden und der Gott Jesu Christi ein und derselbe sei. Das bedeutete, daß man zu den in jenem Buch wiedergegebenen Taten und Worten Jahwes ein positives Verhältnis gewinnen mußte, u. a. auch zu den levitischen Reinheitsgesetzen. Die Brücke zwischen der Ablehnung dieser Vorschriften und ihrer aus übergeordneten theologischen Gründen notwendigen Würdigung schlugen einmal die hermeneutischen Methoden, die es schon dem hellenistischen Judentum ermöglicht hatten, die Reinheitsgesetze unter neuen Verständnisbedingungen zu verteidigen, vor allem die Allegorese, zum anderen die Typologie. Man allegorisierte die Aussagen über die Zustände der Reinheit und Unreinheit, indem man sie auf geistig-sittliche Qualitäten bezog, und man typologisierte die Aussagen über die Reinigungsmittel, indem man sie als Vorbilder des Todes Christi oder der Taufe deutete. So ließ sich das Axiom, es gebe für die Christen die Unterscheidung zwischen kultischer Reinheit und Unreinheit nicht, da sie die ein für alle Mal wirksamen Reinigungsmittel besäßen, vereinbaren mit der Aussage, auch die alttestamentlichen Reinheitsgesetze seien wahres Wort Gottes: Jahwe übermittle in ihnen eine höhere geistige Botschaft, die es unter dem fleischlichen Buchstaben zu entdecken gelte. So gehörten etwa die Wiederkäuer zu den reinen Tieren, weil der Mensch wieder und wieder bedenken müsse, was Gott ihm gesagt habe.²⁶ Oder der in Num. 19 beschriebene Ritus weise auf Leiden und Tod Christi hin – Christus sei die wahre rote Kuh, deren Tod die Menschen reinige.²⁷ Es ließen sich unendliche Beispiele dieser Art anführen.²⁸

Was nun die Reinigungsvorschriften im Einzelnen betrifft, so läßt sich feststellen, daß alle Reinigungsmittel typologisch verstanden werden. Welche Angaben über reine und unreine Zustände aber werden allegorisiert? Die Frage scheint überflüssig, ist es doch eine Binsenwahrheit, daß es für das Alte Testament solche Zustände in den vier Bereichen Ernährung, Aussatz, Tod

²⁶ Diese schon bei Philo auftretende Deutung findet sich wieder und wieder (Philo, *De specialibus legibus* IV 107 [233,10 ff.]; Methodius v. Olympus, *Über die Unterscheidung* VIII 2 [437,8–11]; Barnabasbrief X 11 [hg. Funk-Bihlmeyer, *Die apostolischen Väter*. Tübingen 1924, 23,9 ff.] u. v. a. m.).

²⁷ Methodius v. Olympus, *Über die Unterscheidung* XI 1.3.4 (441,4 ff.), s. schon Barnabasbrief VIII 2 (20,2 f.).

²⁸ Im Allgemeinen wird den Reinheitsgesetzen für die Vergangenheit der Juden durchaus auch Geltung nach dem Wortlaut zugeschrieben, z. T. indessen nur im Sinne einer sekundären, im Ungehorsam des Volkes begründeten Strafmaßnahme Gottes (so bei Justin, *Dialog* 46 [154] und in der Deuterosis-Theorie der Didaskalia (Didaskalia XXVI [220,16 ff.]). Nur der Barnabasbrief hält die Meinung, das Zeremonialgesetz habe je wörtlich Geltung gehabt, für falsch – die Juden seien dazu von einem bösen Engel verführt worden (IX 4 [20,30 f.]). Vgl. zu dieser Frage M. Simon, *Verus Israel. Études sur la relation entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain*. Paris 1964, 93.196–203).

und Sexualität gibt. Auffällig ist nun aber, daß die Allegorese auf all diesen Gebieten angewandt wird, nur nicht bei den Sexualvorschriften.²⁹

Gehen wir kurz auf die einzelnen Bereiche ein: Nirgends treibt die Allegorese solche Blüten wie hinsichtlich der Speisegesetze, und das gilt schon für Philo. Offensichtlich empfand man die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren als besonders fremd, außerdem lud die Aufzählung und Beschreibung der verschiedenen Arten zu detaillierter allegorischer Ausdeutung geradezu ein. Nur ein Speisegesetz wird weitgehend dem Wortlaut nach verstanden: das Verbot des Blutgenusses. Das aber nicht deshalb, weil man hier eine unter besonderen hermeneutischen Bedingungen stehende Ausnahme innerhalb der alttestamentlichen Gesetzen sah, sondern weil sich jenes Verbot im Aposteldekret und parallelen Vorschriften wiederfand. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Die Lepragesetze treten nur in allegorischer Deutung auf; unter der Unreinheit der Aussätzigen seien ethische Fehler zu verstehen, die der Mensch meiden müsse.³⁰

Auch die Aussagen über die Unreinheit von Leichen und von Personen und Dingen, die damit in Berührung kommen, werden ausschließlich allegorisch verstanden. Hierbei fiel neben den genannten Gründen für die Ungültigkeit der Kategorie „kultische Reinheit“ ein zusätzlicher Faktor ins Gewicht: Das gewandelte Verhältnis zum Tod, das die Auferstehung Jesu mit sich gebracht hatte. Sein Grab war die Stelle, von der das neue Leben der Christen ausgegangen war, die Leichname der Märtyrer Unterpfänder, die von der Vollendung dieses Lebens Zeugnis ablegten; so wurden ihre Gräber und später das Jesu zu bevorzugten Orten der gottesdienstlichen Feier – eine Praxis, die den levitischen Gesetzen völlig entgegenläuft.³¹ Wie können die Leiber unrein sein, die Christus auferwecken und in den Himmel führen will – nein, wenn Gott „ist der Gott der Lebendigen, lebendig aber die Leiber

²⁹ Die Ausnahmen lassen sich an einer Hand abzählen: Klemens von Alexandrien, Strom. II/XIV 61,1 f. (SC 38,146,4 ff.); Origenes, Hom. in Lev. XII 5–7 (GCS 29,464,2 ff.).

³⁰ Z.B. Methodius v. Olympos, De Lepra pas.; Klemens von Alexandrien, Paed. III/XI 54, 1 (SC 158,116); Tertullian, De pud. XX 6 ff. (CCL 2,1324,26 ff.).

³¹ Es ließe sich einwenden, bereits im Judentum habe man seit der Makkabäerzeit die Gräber vor allem alttestamentlicher Heiliger verehrt (s. J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt [Mt. 23,29; Lk. 11,47]. Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu. Göttingen 1958). Doch abgesehen davon, daß die Volksreligion überall und zu allen Zeiten Wege geht, die den Regeln der religiösen Autoritäten nicht oder zumindest nicht voll entsprechen, gilt in diesem Fall, daß jene Praxis – so sehr sie sich von der vorjüdischen Haltung gegenüber Tod, Leichen und Gräbern unterscheidet – die Vorstellung nicht außer Kraft setzte, die Gräber seien unrein. Dem trug man in der Konstruktion der Grabbauten Rechnung (vgl. ibd. 55 f., 94.122 f.; s.a. 52). Im Übrigen wurde Kritik laut an der Errichtung von Gräbern in der heiligen Stadt Jerusalem (s.a. A. Büchler, La pureté lévitique de Jérusalem et les tombeaux des prophètes, in: REJ 62 [1911], 200–225), und die religiösen Gebäude, die man mit den Gräbern verband, waren – wenn sich das für die vormittelalterliche Zeit überhaupt belegen läßt – bestenfalls Synagogen, also nicht „des lieux saints selon le rituel juif“ (E. Bickerman, Les Macabées de Malalas, in: Byzantion 21 [1951], 74 f.; s.a. Jeremias 124 f.).

sind, welche das Leben gelassen haben, sofern sie die Hoffnung der Auferstehung haben, so sind sie folglich auch nicht unrein, da Gott auf sie acht hat“, schreibt Methodius von Olympos.³² Wenn die Bibel Totes für unrein erklärt, dann kann das nur im übertragenen Sinn verstanden werden: Sie spreche hier vom Tod der Seele durch die Sünde, die man in der Tat um jeden Preis meiden müsse.³³

Ganz anders nun die Aussagen zu den Reinheitsgesetzen, die die Sexualität betreffen. Zunächst ist einmal festzustellen, daß die meisten Theologen unseres Zeitraumes darauf gar nicht eingehen; sie beschränken sich auf die drei anderen Gebiete mit starkem Übergewicht der Speisevorschriften. Was bedeutet ihr Schweigen? Waren ihnen die Reinheitsgesetze für den Bereich der Sexualität so fremd, daß sie hierzu gar keine hermeneutischen Brücken mehr zu schlagen vermochten? Oder sahen sie im Gegenteil hier überhaupt keine Schwierigkeiten, erschienen ihnen diese Gesetze nach wie vor einleuchtend und daher besonderer Aufmerksamkeit nicht bedürftig? Oder waren sie ihnen schlicht peinlich? Es ist wohl nicht möglich, hier für die ganze Breite der frühchristlichen Theologie eine Antwort zu geben. Die Stellen aber, an denen die einschlägigen biblischen Stellen dann doch kommentiert werden, legen den Schluß nahe, daß man zu ihnen ein gespaltenes Verhältnis hatte: Einerseits konnte man sie aus theologischen Gründen nicht einfach bejahen; die Badevorschriften wurden abgelehnt, und man wußte wohl auch mit diesem oder jenem Einzelgebot wenig anzufangen. Andererseits stand man ihnen grundsätzlich positiv gegenüber, insofern man sie ganz anders verstand, als sie ursprünglich gemeint waren: nicht kultisch, sondern im Sinne einer asketischen Sexualethik und d.h. im Sinne eines bestimmten Verständnisses gerade der Verinnerlichung der Kategorie von rein und unrein im Neuen Testament. So konnte man denn doch etliche von ihnen übernehmen.³⁴

Was sich hier bei christlichen Theologen feststellen läßt, gilt bereits für den Juden Philo.³⁵ Schon der Alexandriner, dessen Behandlung der levitischen Gesetze die tollsten allegorischen Blüten treibt, nimmt bei den Reinheitsvorschriften, die sich auf die Sexualität beziehen, einen anderen Weg: Hier schärft er seinen Lesern nur deren wörtliche Geltung ein. Das tut er allerdings nicht, indem er positivistisch auf den biblischen Buchstaben pocht, vielmehr zeigt er auf, daß diese Gesetze sinnvoll und jedem vernünftigen Menschen einleuchtend seien. Dabei verändert sich unter der Hand ihr Cha-

³² Über die Unterscheidung XIII 6 (445,32 ff.); ähnlich Didaskalia XXVI (252,4 ff.).

³³ Methodius von Olympos, Über die Unterscheidung XIII 1-4; XIV 1-4 (444,25 ff.; 446,9 ff.); ähnlich Klemens von Alexandria, Strom. IV/XXV 158,2 (GCS 15,318,15 ff.); Paed. I/II 5,1 (SC 70,116).

³⁴ Auch im Fall der anderen Gruppen von levitischen Gesetzen faßte man sie als ethische Vorschriften auf (so schon Philo). Doch galten sie als solche in allegorischer Deutung, die von ihrer Eigenart nichts bestehen ließ, während die Sexualgesetze gerade wörtlich genommen ethische Gebote sein sollten.

³⁵ Natürlich abgesehen von den Aussagen über das rituelle Baden – Philo hält selbstverständlich an ihm fest.

rakter: Aus Tabuvorschriften, die die sexuellen Ausscheidungen betreffen, werden ethische Bestimmungen, konkret, daraus werden Elemente der stoischen Sexualethik.

Grundaxiom der stoischen Sexualethik ist der Satz, die menschliche Sexualität habe nur ein Ziel und eine Rechtfertigung: Die Fortpflanzung und keinesfalls das Vergnügen.³⁶ Dies Axiom und einige Theorien der zeitgenössischen, ebenfalls meist stoischen, Medizin³⁷ vorausgesetzt, mußte es ganz vernünftig klingen, wenn z.B. das Dritte Buch Mose den Geschlechtsverkehr während der Menstruation verbietet – kann er doch nicht der Kinderzeugung, sondern nur der Lust dienen.³⁸ Von dem Bluttabu der entsprechenden alttestamentlichen Vorschrift ist in dieser rationalistischen Deutung nichts mehr zu hören.³⁹

Es gibt kaum einen Theologen der frühen Kirche, bei dem sich das stoische Axiom nicht fände,⁴⁰ und für sie alle steht fest, daß ein „reiner“ Christ derjenige ist, der sein eheliches Leben danach ausrichtet, wenn er nicht überhaupt unverheiratet bleibt. In diesem Sinn werden nun der Sexualität geltende Reinheitsgesetze wie von Philo auch von den christlichen Theologen interpretiert, die auf sie eingehen, nämlich von den drei Nordafrikanern Tertullian, Laktanz und Klemens von Alexandrien:⁴¹ Gott wolle dadurch die Christen zu einem vernünftigen, lustfreien Sexualleben erziehen.

Über die gemeinsame Grundstruktur der Interpretation dieser drei Theologen hinaus findet sich bei einem von ihnen ein eigentümlicher Zug, der symptomatisch ist für eine bestimmte Entwicklungslinie der altkirchlichen Theologie und Praxis und uns daher noch einmal begegnen wird: Tertullian verbindet den Hinweis auf alttestamentliche Reinheitsvorschriften zum ersten Mal mit einem anderen Gebiet, auf dem levitische Vorstellungen und Termini im Vormarsch sind: mit der Theologie des Amtes.⁴² So belegt er seine Kritik an der angeblich mangelnde Selbstbeherrschung verratenden und damit dem genannten stoischen Axiom widersprechenden zweiten Ehe mit dem Zitat von Lev. 21,14, wonach ein Priester um seiner Reinheit willen

³⁶ S. J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie. München 1933, 405 ff. (dort auch zu laxeren Entwicklungsstufen der stoischen Sexualethik).

³⁷ S. M. Spanneut, Le stoïcisme des pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. Paris 1957 (= Patristica Sorbonensia 1), 177 ff.

³⁸ S. Philo, De specialibus legibus III 32 f. (158,18 ff.); vgl. Stelzenberger 405.

³⁹ Vorschriften, die sich nicht in solcher Weise rationalisieren lassen, nimmt Philo nicht auf – hier liegt wohl ein Grund für seinen selektiven Umgang mit den levitischen Gesetzen.

⁴⁰ S. Stelzenberger 4 ff.

⁴¹ Tertullian, De monogamia VII 7–9 (CCL 2,1238,48 ff.); De exhortatione castitatis VII 1 f. (ibid. 1024,4 ff.) – gegen die zweite Ehe (s.u.); Laktanz, Div. Institutiones VI 23 (CSEL 567,4 ff.); Klemens, Paed. II/X 92,1 f. (SC 108,176 f.) – beide gegen Geschlechtsverkehr, wenn eine Zeugung unmöglich ist.

⁴² Vgl. zu diesem Komplex D. Donovan, The Levitical Priesthood and the Ministry of the New Testament. A study in the Ante-Nicene Church. Diss. Münster 1970.

keine Frau ehelichen darf, die schon einmal verheiratet war.⁴³ Monogamie im Sinne des vermeintlich von jener Stelle abgedeckten Ausschlusses einer zweiten Ehe ist für Tertullian der Inbegriff der Reinheit, „Reinheit“ aber verbindet er in besonderer Weise mit dem Begriff des Priesters⁴⁴ – eine Vorstellung, die sich zu einem Charakteristikum der westlichen Kirche entwickeln sollte.⁴⁵

Gilt in den Aussagen über die „Monogamie“ als rein ein bestimmter Umgang mit der Sexualität, so kann der Montanist Tertullian mit dem Rückgriff auf die levitischen Gesetze noch weitergehen: Die Zuwendung zu Gott im Gebet und sexuelle Betätigung überhaupt schlossen einander aus; heiße es doch in Lev. 19,2 „Ihr sollt heilig sein, weil Gott heilig ist“.⁴⁶

Noch einen Schritt weiter nun geht der Alexandriner Origenes, und hier haben wir einen Umgang mit den levitischen Sexualgesetzen erreicht, der unter den Auslegungen der vorkonstantinischen Zeit einzigartig dasteht.⁴⁷ Für Origenes sind diese Gesetze nicht nur Belege einer funktional-asketischen Sexualethik,⁴⁸ vielmehr treten sie in den Dienst der neuplatonischen

⁴³ De exhortatione castitatis VII 1 f. (CCL 15/2,1024, 5); De monogamia VII 7 (ibd. 1238,48 f.).

⁴⁴ Daß Tertullian die „Monogamie“ zunächst allein vom Amtsträger forderte und dem Laien nur anriet, sie auf dem Hintergrund seiner Theorie vom allgemeinen Priestertum in seiner montanistischen Phase aber allen Christen vorschrieb (vgl. Donovan 493,496–500; s.a. J. Kolberg, *Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians*. Braunsberg 1886, 34.24), ist hier belanglos – entscheidend ist die Zuordnung von Priestertum und Reinheit im Rückgriff auf die levitischen Gesetze, welche konkrete Gruppe von Gemeindemitgliedern Tertullian auch im Blick hatte.

⁴⁵ Vgl. Donovan 493: „The elements that are required for the kind of ethos that would make the prescriptions of the synod of Elvira possible are well on their way to being developed“ bei Tertullian.

⁴⁶ De exhortatione castitatis X 2–4 (CCL 15/2,1029,13 ff.). Auch Klemens von Alexandrien kann dies Kapitel (Ex. 19,15) anführen, wo er zur Abstinenz in Verbindung mit Gebet auffordert (Strom. III/XI 73,1 ff. [GCS 15,229,3 ff.]); das leitende Zitat in diesem Zusammenhang ist aber 1. Kor. 7,5 (ibd. III/XII 79,1 [231,16]), Ex. 19 wird ganz im Sinne des Pauluswortes gedeutet und als alttestamentlicher Beleg für den Rat des Apostels verstanden, während Tertullian an der angegebenen Stelle zwar ebenfalls auf 1. Kor. 7,5 hinweist, doch den Vers dem alttestamentlichen Zitat unterordnet. Seiner paulinischen Perspektive gemäß betont Klemens denn auch, die angeratene Abstinenz solle freiwillig und nur auf Zeit geübt werden.

⁴⁷ Zwar kann auch Origenes schreiben, nach der Taufe gebe es keine Verunreinigung mehr, der Christ sei rein kraft der Gnade und des Wortes Gottes u.ä. (De princ. IV 3,12 [SC 268,386,342 f.]; Hom. in Jud. VIII 5 [GCS 30,514,16 ff.]; Com. in Ep. ad Rom VIII 12 [PG 14,1198 A]; X 3 [(1253 B)], doch haben diese Aussagen keinen Einfluß auf seine Interpretation der levitischen Sexualgesetze.

⁴⁸ Das Verbot, während der Menstruation Geschlechtsverkehr zu üben, wird in Cat. in Ep. ad Cor. XXXIV 124 (hg. C. Jenkins, Origen on 1 Corinthians, in: JThSt 9 [1908], 502,28–30) nur mit den Worten von Lev. 15,19 f. angeführt und ohne Begründung gesagt, sonst beginge man, auch in einer legitimen Ehe, ein großes Unrecht (ἔγκλημα). Impliziert Origenes das funktionale Verständnis des Gesetzes, das Philo und die zitierten christlichen Schriftsteller vertreten, oder sieht er die Menstruation in sich als unrein an? Die Aussagen, die im Folgenden zur Sprache kommen, legen Letzteres nahe.

Abwertung des Körperlichen, wonach alles, was mit Geschlechtlichkeit zu tun hat, „schmutzig“ ist.⁴⁹ Der Heilige Geist entferne sich von den Christen, wenn sie ehelichen Verkehr übten, schreibt er folgerichtig.⁵⁰

Bezeichnenderweise nimmt Origenes als erster christlicher Theologe Lev. 12 bejahend auf: Wenn dort gesagt werde, die Wöchnerin und ihr neugeborenes Kind seien unrein, so treffe das zu – Zeugung und Geburt seien und machten nun einmal unrein, weshalb die Kindertaufe nötig sei.⁵¹ Es versteht sich auf dem Hintergrund dieser Aussagen von selbst, daß Origenes den Geschlechtsverkehr vor jeder Art von Gottesdienst ausschließt, und zwar wiederum mit dem Hinweis auf Ex. 19 (19,15) sowie auf 1. Sam. 21,4 ff., Davids Bitte um die Schaubrote. Wie sich die Israeliten hier hätten rein halten müssen, so gelte das erst recht für die Christen, wenn sie beten und – das wird hier zum ersten Mal gesagt – wenn sie zum Abendmahl gehen wollten.⁵² Schwierigkeiten bereitet dem Mariologen Origenes in diesem Zusammenhang Lk. 2,22: Warum hielt Maria nach Jesu Geburt die levitischen Reinheitsgesetze ein?⁵³ Seine Aussagen hierzu sind nicht eindeutig. Einerseits betont er, Jesus sei auf übernatürliche Weise empfangen worden, der Heilige Geist habe sich dabei gerade nicht ferngehalten.⁵⁴ Andererseits heißt es, Maria sei nun einmal eine menschliche Frau gewesen und habe ihr Kind auf menschlich-körperliche Weise geboren, insofern seien beide unrein und zur Erfüllung der vorgeschriebenen Reinigung verpflichtet gewesen.⁵⁵

Vollends in das Gebiet der Mariologie und vermutlich nach Syrien führt uns die letzte Schrift, auf die in diesem Teil zumindest hinzuweisen ist, auch wenn es ihr nicht um Auslegung der levitischen Reinheitsgesetze, sondern um erzählerische Verwertung geht: das unter dem Namen Protevangelium Jacobi bekannte erste Marienleben. Unter den vielen hervorragenden Zügen, die es Maria und denen, die für sie Sorge tragen, zuschreibt, ist einer der auffälligsten ihre rituelle Gewissenhaftigkeit: Es wird peinlichst darauf geachtet, daß sich das Mädchen keinerlei Unreinheit im levitischen Sinn zuzieht bzw., wo dies unvermeidlich ist, die einschlägigen gesetzlichen Vorschriften befolgt.⁵⁶ Ist dieser Zug des apokryphen Evangeliums nur Ausdruck seiner apologetischen Tendenz, des Versuchs, die Mutter Jesu vor jüdischer

⁴⁹ Hom. in Lev. XII 4 (GCS 29,460,8 ff.). Vgl. zu dieser Ansicht des Alexandriners den Kommentar H. Crouzels u.a. in SC 87, S. 219, Anm. 2: „Il y a dans cette notion de souillure un mélange de judaïsme (impureté légale) et de platonisme (un certain pessimisme à l'égard du corps)“.

⁵⁰ Hom. in Num. VI 3 (PG 12,610 C).

⁵¹ Hom. in Lev. VIII 3 f. (GCS 29,397,12–15; 398,7–15).

⁵² Cat. in Cor. XXXV 123 (JThSt 9,502,6–15).

⁵³ Hom. in Luc. XIV 3 (SC 87,218).

⁵⁴ Hom. in Lev. VIII 2 (GCS 29,396,4–6); XII 4 (460,19 ff.).

⁵⁵ Hom. in Luc. XIV 3–5 (SC 87,218–222).

⁵⁶ V 2 (hg. E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*. Paris 1910, 198); VI 1 (198 f.); VII 2 (204); VIII 1 (210); VIII 2 (210); X 1 (220); s.a. XVI (240 f.).

Polemik in Schutz zu nehmen?⁵⁷ Doch läßt es mit keinem Wort darauf schließen, die für Maria noch vorausgesetzte Gültigkeit der levitischen Vorschriften sei mit dem Auftreten Jesu an ihr Ende gekommen.⁵⁸ Verrät es also Sympathien für eine entsprechende Praxis auch unter Christen?

II.

Wie die Praxis der frühen Kirche in der Frage der kultischen Reinheit jedenfalls offiziell aussah, darauf sollen nun im zweiten Teil dieses Vortrags die Anweisungen für das Gemeindeleben untersucht werden, die die vorkonstantinische Zeit hervorbrachte. Solche Anweisungen liegen uns in Form von Kirchenordnungen, Synodalbeschlüssen und Briefen vor.

Von den durch die levitischen Reinheitsgesetze abgedeckten Bereichen finden wir hier zwei wieder, sei es im Rahmen von Vorschriften oder der Abweisung solcher Vorschriften, nämlich die Bereiche Ernährung und Sexualität. Der erste Komplex hat allerdings weit weniger Gewicht, so daß er hier nur kurz angesprochen zu werden braucht.⁵⁹

Das Verbot, bestimmte Dinge zu essen, schließt sich nicht an die levitischen Speisegesetze an, vielmehr entnimmt man es dem Aposteldekret.⁶⁰ Und es wird nicht so verstanden, als seien die hier untersagten Speisen, d. h. Blut und Bluthaltiges,⁶¹ unrein, vielmehr heißt es, sie widersprächen dem Empfinden des gesitteten Menschen — nicht umsonst seien sie ja schon Noah, also lange vor dem Sinaibund verboten worden (Gen. 9,4).⁶² Spätestens in der frühen Reichskirche⁶³ begann man im Osten, den Kreis der dem anständigen Menschen verbotenen Speisen über Blut und Bluthaltiges hinaus

⁵⁷ Vgl. H. Bietenhard, Kirche und Synagoge in den ersten Jahrhunderten, in: ThZ 4 (1948), 178.186; H. R. Smid, Protevangelium Jacobi. A Commentary. S. a. et l., 15 f. und O. Cullmann, Die Kindheitsevangelien, in: Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentl. Apokryphen in dt. Übersetzung I. Evangelien. Tübingen 1959, 279.

⁵⁸ Dieser Zug läßt sich nicht damit erklären, daß das Protevangelium judenchristlicher Herkunft sei. „Judenchristliche Herkunft des Verfassers ist aus dem Inhalt nicht zu erschließen. Im Gegenteil könnte Unkenntnis der Geographie Palästinas und jüdischer Verhältnisse . . . eher auf einen Nichtjuden weisen“ (ibd. 278).

⁵⁹ Vgl. dazu die oben (Anm. 10) angegebenen beiden Bücher Böckenhoffs.

⁶⁰ Erster Beleg bei Klemens von Alexandrien, Paed. II/VII 56,2 (SC 108,116). Genaugenommen war das Aposteldekret der unmittelbar treibende Faktor nur im Osten, wo es im Rahmen der Apostelgeschichte im zweiten Jahrhundert nach der älteren, kultischen Version Verbreitung erlangte. Im Westen, der nur die jüngere, ethische Lesart kannte (s. Nestle-Text), gingen entsprechende Einzelgesetze östlicher Herkunft um (Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz 28–44.45–52). Vielleicht setzte auch Justin diese Vorschrift unabhängig von dem Aposteldekret voraus (ibd. 37–40).

⁶¹ Das Verbot, Götzenopferfleisch zu essen — in der Didache (VI 3 [Funk-Bihlmeyer, Die apostolischen Väter. Tübingen 1924, 5,7]) noch als einziges Speisegebot erwähnt — steht natürlich auf einem anderen theologischen Blatt.

⁶² Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz 111 f. 127.

⁶³ Das erste Zeugnis ist Basilius' 86. Kanon (s. u. Anm. 67; das heißt aber nicht, diese Tendenz könne nicht schon früher bestanden haben).

zu erweitern, im Laufe der Jahrhunderte nahm er nach und nach alle möglichen hier und dort als abstoßend empfundenen Tierarten auf und ähnelte schließlich der im Alten Testament gebotenen Liste.⁶⁴ Es entwickelte sich ein System von Strafen und Reinigungsriten für Menschen und Dinge, die mit bestimmten Tieren in Berührung gekommen waren.⁶⁵ Auch wenn dabei immer betont wird, es handele sich hier nicht um Unreinheit im levitischen Sinn, fällt es doch schwer, diese Praxis anders zu verstehen. Entsprechende Formulare finden sich nach wie vor nicht nur bei den östlichen Nationalkirchen, sondern auch in orthodoxen Euchologien;⁶⁶ ihr Stellenwert, d.h. ihr Gewicht als Element der Tradition ist nicht geklärt, jedenfalls gehören das Blutverbot und die Ablehnung bestimmter Fleischarten zu dem Teil des orthodoxen Kirchenrechts, dessen Geltung auf die ökumenischen Konzilien zurückgeführt und für allgemeinverbindlich erachtet wird.⁶⁷

Es bleiben die Reinheitsvorschriften, die das Gebiet der Sexualität betreffen. Grundsätzlich ist zunächst einmal zu sagen, daß das literarische Genus der Kirchenordnungen und verwandten Quellen gegenüber den im ersten Teil behandelten Texten eine Verschiebung der Perspektive mit sich bringt, unter der solche Vorschriften in den Blick treten: Es geht hier nicht um die mehr oder minder asketische Vervollkommnung des Einzelnen, sondern um das Verhältnis von Sexualität und Gottesdienst im engeren Sinne – ein Problem, das in den bislang betrachteten Schriften zweitrangig war. Diese Perspektive steht dem ursprünglichen Sinn der alttestamentlichen Reinheitsgesetze sehr viel näher. Und hier wird man einerseits zu Anweisungen kommen, die aus der Stellung des Neuen Testaments zu jenen Gesetzen klare Konsequenzen für das Leben der Gemeinden ziehen, andererseits aber auch – zunächst lokal, dann in der ganzen Christenheit – zu Vorschriften, die denen des Alten Testaments kaum nachstehen.

Was den Zeitraum betrifft, den wir hier behandeln, muß man allerdings mit Verallgemeinerungen sehr vorsichtig sein. Wir haben nur wenige einschlägige Aussagen, und sie stammen alle aus Quellen mit örtlich begrenztem Geltungsbereich.

Aus den ersten beiden Jahrhunderten liegen überhaupt keinerlei kirchliche Vorschriften zu unserem Thema vor, die Didache etwa äußert sich nicht

⁶⁴ Böckenhoff, Speisesatzungen 15 f. 24.

⁶⁵ *Ibd.* 11.13 f.26 ff. u.a.

⁶⁶ *Ibd.* 27 ff.

⁶⁷ Apostol. Kan. 63 (CSP 40 f.); Kan. 86 des Basilius (CPG 159 f.); Trullanum Kan. 67 (CCO 205). Auch im Westen, wo das Blutverbot nie so umfassend und kontinuierlich in Geltung stand wie im Osten und nicht zuletzt unter dem Einfluß Augustins ganz außer Brauch kam, führte in der Epoche der mittelalterlichen Bußbücher östliches Gedankengut dazu, daß man zwischen reinen und unreinen Tieren unterschied und ein System von Strafen und Reinigungen für dies Gebiet entwickelte. Doch all das war hier nie unangefochten und erlebte keine lange Blüte (Böckenhoff, Speisesatzungen 55 ff.). So bildeten die Speisegesetze immer wieder den Gegenstand von Auseinandersetzungen in den Einigungsgesprächen zwischen Rom und östlichen Kirchen (*ibid.* VF.; vgl. das *Decretum pro Jacobitis* des Konzils von Florenz).

dazu. Das bedeutet nicht notwendigerweise, die Christen hätten damals nirgends entsprechende Bräuche eingehalten. Es ist vielmehr durchaus möglich, ja z.T. zu erschließen,⁶⁸ daß sie hier in einem gewissen, uns dem Umfang nach allerdings nicht bekannten Maß⁶⁹ ihrer jeweiligen Umwelt folgten – der berühmte Satz des Diognetbriefs „Die Christen sind weder nach ihrem Land noch nach ihrer Sprache noch nach ihren Sitten von den übrigen Menschen verschieden . . . Sie bewohnen die Städte der Griechen und der Barbaren und richten sich nach den landesüblichen Sitten in Kleidung, Ernährung und im übrigen Lebenswandel“⁷⁰ war vermutlich auch für den Bereich der Reinheitsvorstellungen nicht gegenstandslos. Das Charakteristikum der frühchristlichen Praxis auf diesem Gebiet wäre dann das Fehlen jeglichen Interesses gewesen, sie kirchlicherseits zu reflektieren und zu normieren.⁷¹

Das änderte sich im dritten Jahrhundert. Der Einschnitt, den wir hier feststellen können, wäre auf dem Hintergrund des gerade Gesagten nun allerdings nicht in erster Linie ein Umschwung in der Praxis gewesen, sondern das Aufkommen von theologischen Gesichtspunkten geleiteter Stellungnahmen offizieller kirchlicher Instanzen zur Frage der kultischen Reinheit, die bestimmte praktische Folgen nach sich zogen – wie auch immer sich diese Folgen zum bisher Geübten verhielten. Es ist kein Zufall, daß wir damit im dritten Jahrhundert stehen; begann man doch jetzt, das kirchliche Leben stärker und umfassender zu ordnen. So konnte es nicht ausbleiben, daß sich das Augenmerk auch auf die unregelmäßige Lage hinsichtlich der Reinheitsvorstellungen in den Gemeinden richtete.

Die ersten Anweisungen dieser Art finden wir in Hippolyts *Traditio Apostolica*; sie betreffen das Verhältnis von Reinheit und Gebet. Vor dem Beten müsse sich der Christ die Hände waschen⁷² – eine Vorschrift, die Hippolyt nicht begründet. Das Händewaschen in religiösem Zusammenhang ist bekanntlich im heidnischen wie im jüdischen Bereich eine Reduktionsform

⁶⁸ Für die Gebiete, aus denen die beiden folgenden Quellen stammen, ist es aus diesen selbst zu folgern.

⁶⁹ Näheres wissen wir hinsichtlich judenchristlicher Kreise: Die Pseudoklementinen setzen die Notwendigkeit kultischer Waschungen voraus (Hom. XI 30,1 [GCS 42², 169,6–8]; 30,4 [170,22 f.]; VII 4,2 [118,14]; 8,2 [120,11 f.]; Rec. VI 10,4–11,1 [GCS 51,193,13–23]); wie genau allerdings damit, zumal für die verschiedenen hinter der Überlieferung dieser Texte stehenden Gruppen, tatsächliche Praxis wiedergegeben wird, ist nicht festzustellen.

⁷⁰ Diognetbr. V 1.4 (143,30 f.; 144,4–6).

⁷¹ D.h. nicht, es habe darüber keinerlei Reflexionen gegeben – dergleichen konnte sich mit den Erörterungen einschlägiger Vorschriften verbinden, die wir oben behandelt haben. Doch abgesehen davon, daß sich der Anteil solchen aktuellen Praxisbezugs gegenüber dem exegetischen und geschichtstheologischen Interesse dort kaum jeweils nachweisen läßt, handelt es sich dabei nur um Gelegenheitsaussagen Einzelner.

⁷² Trad. *Apostolica* XXXII 1.19 (hg. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* II. Paderborn 1905, 116,23 f.; 118,2 f.).

des rituellen Bades,⁷³ und es konnte auch als solche kritisiert werden.⁷⁴ Für Hippolyt trug es diesen Sinn wohl kaum noch, vermutlich sah er darin eher ein unter gesitteten Menschen übliches Zeichen des Anstands. Denn im Folgenden, wo er das Verhältnis von Sexualität und Gebet anspricht, macht er deutlich, die Christen hätten keinerlei Reinigungsbad mehr nötig, da sie durch die Taufe bereits gereinigt seien. Das sollten christliche Eheleute zum Ausdruck bringen, indem sie zwischen Geschlechtsverkehr und Gebet eine Zeremonie vollzögen, die die ein für alle Mal wirksame Kraft der Taufe und die Abschaffung der levitischen Reinheitsgesetze durch Jesus zugleich aktualisiert: Sie sollten in die Hände spucken und sich mit ihrem Speichel bekreuzigen; so kämen die Gabe des Geistes und das Taufwasser wieder aus dem Herzen hervor – dem Ort, an dem sich nach den Worten Jesu Reinheit und Unreinheit des Menschen entscheiden (Mk. 7,15 ff.) – und reinigten den Christen von Kopf bis Fuß.⁷⁵

In keinem anderen altkirchlichen Text werden die Folgerungen, die sich aus der Stellung des Neuen Testaments zu den alttestamentlichen Reinheitsgesetzen ergeben, so konkret behandelt wie in der syrischen Didaskalia. Die Schrift hält sie übergetretenen Juden vor, die jene Gesetze weiterhin beobachten.⁷⁶ Diese Leute handelten so, als seien Erlösung und Taufe für sie nicht gültig. Wenn sie sich einbildeten, sie seien nach dem ehelichen Verkehr, einer Samenpollution oder während der Menstruation unrein und könnten deshalb

⁷³ S. J. Zellingner, *Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche. Eine Studie über Christentum und Antike*. München 1928, 104; zum Händewaschen im jüdischen Bereich s. W. Brandt, *Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien*. Gießen 1910 (= Beihefte zur ZAW 19), 10–41.

⁷⁴ Z.B. Tertullian, *De Oratione* 13 (CCL 1,264,6 ff.). Wie wenig sich der Brauch des Händewaschens vor dem Gottesdienst trotz Kritik von theologischer Seite ausrotten ließ, ja wie schnell er in der Kirche mehr und mehr überhand nahm, zeigt Zellingner op. cit. 106 ff.; spätestens vom vierten Jahrhundert an fanden sich am Eingang christlicher Kirchen die für Tempel üblichen Handwaschbecken (ibid. 104; s.a. H. Leclercq, *Art. Canthare*, in: *Dict. Arch. Chrét.* 2, 1955–1969). Auch besondere Waschungen für den Bereich der Sexualität setzten sich schnell wieder durch (Zellingner 101 ff.).

⁷⁵ *Trad. Apostolica* XXXII 21–23 (118,6–11).

⁷⁶ *Didascalia* XXVI (216,1–5). Es fällt auf, daß sich in dem Dokument keinerlei Versuche finden, einzelne levitische Vorschriften in asketischem Geist zu rationalisieren und so zu übernehmen – entsprechende hellenistische Tendenzen sind offenbar sowohl den Adressaten als auch dem Autor fremd –, daß die *Didaskalia* vielmehr ausgesprochen leibfreundlich eingestellt ist. Sie will die Reinheitsgesetze verstanden und abgeschafft wissen als das, was sie sind, als kultische Tabus im Rahmen einer vorbehaltlos positiven Haltung gegenüber Schöpfung, Ehe, Körper usw., ohne diesen Rahmen selbst abzuwerten (vgl. XXIV [204,14 ff.], das Gebot der Apostel zu heiraten). Insofern weist sie trotz ihrer inhaltlichen Frontstellung hier stärkere Kontinuität in der Grundhaltung mit dem Alten Testament und den Evangelien auf als die meisten anderen altkirchlichen Texte zum Thema Reinheitsgesetze. In der überarbeiteten Fassung der Apostolischen Konstitutionen weht dann ein stärker asketischer Geist – und so werden jetzt in der schon bei Philo vorliegenden Weise levitische Reinheitsgesetze und davon abgeleitete Vorschriften im Sinne des stoischen Axioms zustimmend angeführt (VI 28,8 f. [hg. Funk, 379,3 ff.]).

nicht beten, am Abendmahl teilnehmen oder die Bibel lesen, dann „sollen sie uns doch sagen, ob sie des Heiligen Geistes bar sind, da sie doch durch die Taufe den Heiligen Geist empfangen haben, der bei denen, die Gerechtigkeit üben, allezeit ist und von ihnen nicht weicht“ wegen solcher Vorgänge. Und wenn man glaube, deshalb unrein zu sein, „wie willst du . . . ohne Taufbad wieder rein werden? Und wenn du dich badest, so löst . . . du die vollkommene Taufe Gottes auf“. ⁷⁷ Jene Vorgänge seien ganz natürlich und hinderten den Heiligen Geist in keiner Weise an seiner Wirksamkeit⁷⁸ – der Gegensatz zu Origenes' Aussagen ist bemerkenswert. Ein Beleg für die Aufhebung der Reinigungspflicht sei die Geschichte von der blutflüssigen Frau (Mt. 9,20–22) – habe sie doch den Heiland selbst berühren dürfen.⁷⁹

Es gibt aus dem dritten Jahrhundert noch eine weitere Anweisung für christliche Gemeinden, die sich gegen die Übernahme levitischer Reinheitsgesetze wendet. Sie stammt aus Nordafrika und betrifft nicht Erwachsene, sondern Säuglinge. Offenbar hatten Christen Zweifel gehegt, ob man bei der Kindertaufe die Tage abwarten müsse, während derer nach levitischer Ansicht das Neugeborene unrein ist. Besonderen Abscheu scheint bei jenen Leuten die Vorstellung erregt zu haben, daß der Täufer dem angeblich unreinen kleinen Täufling den zeremoniellen Taufkuß geben müsse. Ein Lokalkonzil befaßte sich mit dem Problem, und Cyprian von Karthago, der daran teilnahm, berichtet von dem Beschluß der Synode: Man habe jene Bedenken abgelehnt, denn das Kind sei Geschöpf Gottes und als solches von Mutterleib an vollkommen rein. Wenn der Täufer das Neugeborene küsse, dann berührten seine Lippen im Grunde genommen die Hände Gottes selbst, die ja hier vor Kurzem noch am Werk gewesen seien.⁸⁰

Es sind nicht viele, aber gewichtige Texte, die wir hier anführen konnten, und sie erlauben, zumal in Verbindung mit den im ersten Teil herangezogenen exegetisch-geschichtstheologischen Ausführungen, das Urteil, daß man in der Christenheit des behandelten Zeitraums – und das in den verschiedensten Gebieten der Kirche – durchaus ein Bewußtsein für die Folgerungen besaß, die sich aus den Aussagen Jesu und der Apostel über die levitischen Reinheitsgesetze für das Leben der Gemeinden ergeben. Nun setzte aber in dem Jahrhundert vor der Konstantinischen Wende eine gegenläufige Bewegung ein, die sich für lange Zeit, z. T. bis heute, als siegreich erweisen sollte. Der Kontext, in dem das geschah, ist bereits in sich auffällig: Es sind Theologie und Praxis des Abendmahls. In den bisher behandelten Texten hatte dies Sakrament in Zusammenhang der Frage nach der Reinheit keine besondere Rolle gespielt, tauchte es bestenfalls neben anderen Vollzügen des

⁷⁷ Didaskalia XXVI (242,14–17; 248,13–16, dt. nach H. Achelis/J. Fleming, Die ältesten Quellen des Kirchenrechts II. Die syrische Didaskalia. Leipzig 1904, 139,9–13; 141,27–29).

⁷⁸ Didaskalia XXVI (242,17 f.).

⁷⁹ *Ibid.* (254,3–5).

⁸⁰ Cyprian von Karthago, Brief 64,2 ff. (CSEL 3/2,718–721).

christlichen Lebens, vor allem dem Gebet, auf. In den folgenden beiden Quellen dagegen wird es zum Brennpunkt des Problems – ein Schritt, der nicht nur für die Stellung der Kirche zu den Reinheitsgesetzen, sondern auch für das Verständnis des Abendmahls von grundlegender Bedeutung ist, insofern er das Vordringen kultischer Kategorien aus der religiösen – sei es jüdischen, sei es heidnischen – Umwelt und aus dem Alten Testament bei der Deutung dieses Sakraments handgreiflich zeigt.

Das eine Dokument, das hier anzuführen ist, stammt von Bischof Dionys von Alexandrien aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Dionys behandelt in seinem kanonischen Brief an Basilides⁸¹ die Frage, ob es Formen sexueller Unreinheit gebe, die vom Abendmahlempfang ausschließen. Er bejaht das für den Fall der Menstruation. Sie versetzt in seinen Augen zurück in den Stand des Katechumenen oder des Büßers. D.h., die Christin darf dann wohl beten, doch daß sie sich dem Altar näherte und Leib und Blut Christi empfinde, sei undenkbar – dazu müsse man an Körper und Seele rein sein. Habe es doch auch die blutflüssige Frau aus Mt. 9 nicht gewagt, den Leib des Herrn zu berühren, sondern mit dem Saum seines Gewandes vorlieb genommen⁸² – welch anderer Rückgriff auf diese Geschichte als in der *Didaskalia*⁸³

Aus keinem Gebiet der Kirche haben wir Zeugnisse für eine positive Aufnahme levitischer Reinheitsgesetze, die aus so alter Zeit stammen und schon früh so vielfältig sind, wie aus Alexandria. Bereits erwähnt wurde Origenes⁸⁴ und nun eben Dionys aus dem dritten Jahrhundert, im vierten sollte Bischof Timotheos über die Anweisungen seines Vorgängers hinaus den ehelichen Verkehr am Wochenende⁸⁵ und die Taufe während der Menstruation⁸⁶ verbieten, beides ebenfalls um der kultischen Reinheit willen,⁸⁷ ähnliche Vorschriften gibt es etwa gleichzeitig in dem wohl pseudoathanasianischen

⁸¹ CPG 4–14.

⁸² Can. 2 (ibid. 12).

⁸³ Das levitische Gesetz stellt Unreinheit nicht nur für den Fall der Menstruation, sondern auch bei Geschlechtsverkehr, Geburt und Samenpollution fest. Dionys geht auch auf den ersten und dritten Punkt ein – merkwürdigerweise sieht er aber hier, im Rückgriff auf paulinische Stellen, keine grundsätzliche Schwierigkeit. Im ersten Fall sollten die Eheleute nach freiem Ermessen 1. Kor. 7,5 folgen (can. 3, ibid. 13), im anderen müsse man vorgehen wie Paulus hinsichtlich der Frage nach dem Opferfleisch: Wer Skrupel habe, solle besser nicht das Abendmahl empfangen, sonst – so muß man wohl schließen – stehe dem nichts im Wege (can. 4, ibid. 13 f.).

⁸⁴ Vielleicht stellt es keinen Zufall dar, daß die Stadt, für die die früheste Befolgung des apostolischen Speisegesetzes gesichert ist, ebenfalls Alexandria ist (vgl. o. Anm. 60 und Böckenhoff, *Das apostolische Speisegesetz*, 44).

⁸⁵ Kanon. Brief des Timotheos von Alexandrien, can. 5 (CPG 243). 13 (248 f.).

⁸⁶ Can. 6 (CPG 244).

⁸⁷ Das zweite Verbot findet sich auch in Hippolyts *Traditio Apostolica* XV 6 (109,1–3). Doch wird es dort hygienische Gründe haben, während Timotheos' Vorschrift nicht so gedeutet werden kann – sie findet sich nämlich ganz parallel für den Fall des Abendmahls (can. 7 [244]).

fünften Brief,⁸⁸ bald darauf in den pseudoathanasianischen Kanones,⁸⁹ und auch die vermutlich nicht viel jüngeren Kanones Hippolyts, die Wöchnerinnen und sogar Hebammen vom Abendmahlssempfang ausschließen,⁹⁰ stammen aller Wahrscheinlichkeit nach aus Ägypten.⁹¹ Der starke jüdische Einfluß, den die in Alexandrien gepflegte jüdische Theologie von je her auf die christliche ausgeübt hatte, ist bekannt. Die Tatsache, daß die jüdische Gemeinde der Stadt seit Beginn des zweiten Jahrhunderts an Zahl und Bedeutung stetig abnahm,⁹² mag dazu geführt haben, daß sie, anders als z.B. in Antiochien, keine praktische Bedrohung für die christliche Kirche darstellte. Die Notwendigkeit, die christliche Freiheit gegenüber jüdischen Gesetzen zu verteidigen, wie sie etwa die Didaskalia und dann später Chrysostomos' einschlägige Aussagen prägt,⁹³ hätte daher in Alexandrien nicht bestanden, und der mächtige Einfluß der jüdischen Tradition, vielleicht verbunden mit dualistischen Tendenzen, wie sie sich bei Origenes zeigten, hätte sich durchsetzen können, ohne auf Abwehrreaktionen zu stoßen.

Doch nicht nur im Osten begann man in dem Jahrhundert vor der Konstantinischen Wende, kirchliche Reinheitsgesetze aufzustellen. Auch am anderen Ende des Römischen Reiches gab es entsprechende Entwicklungen, wie der berühmte dreiunddreißigste Kanon der Synode von Elvira (300/306) zeigt, wonach Bischöfe, Priester und Diakone in der Ehe sexuell enthaltsam leben müssen.⁹⁴ Eine Begründung dafür wird nicht gegeben, es heißt nur, dies gelte für Kleriker, die im kirchlichen Dienst ständen (in ministerio positi). Die Forderung nach Enthaltbarkeit, nicht Ehelosigkeit, im Zusammenhang mit dem kirchlichen Dienst aber ließe sich ohne den Hintergrund der levitischen Reinheitsgesetze oder entsprechender heidnischer Bestimmungen⁹⁵ gar nicht verstehen. Wie eng „ministerium“ und damit die Vorschrift sexueller Abstinenz hier bereits auf die Abendmahlsfeier zugespißt

⁸⁸ CPG 82–84.

⁸⁹ Hg. W. Riedel/R. Crum, *The Canons of Athanasius of Alexandria*. London/Oxford 1904, 6 (13).

⁹⁰ Can. 18, hg. (dt.) W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*. Leipzig 1900 (Neudruck Aalen 1968), 209.

⁹¹ *Ibid.* 199; O. Dix (hg.), *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* (neu hg. H. Chadwick). London 1968, LXXVI.

⁹² S. H. I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*. Liverpool 1953, 41; L. W. Barnard, *The background of early Egyptian Christianity*, in: *Church Quarterly Rev.* 164 (1963), 434 und M. Grant, *The Jews in the Roman World*. London 1953, 117.265.

⁹³ Zur Lage in Antiochien vgl. M. Simon, *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne*. Paris 1962, 140 ff. und M. Grant, *Jewish Christianity at Antioch in the second century*, in: *Judéo-Christianisme* (FS Daniélou). Paris 1972, 97–108.

⁹⁴ Mansi II 11 C.

⁹⁵ S. Fehrle, op. cit.

war, ist nicht sicher festzustellen.⁹⁶ Jedenfalls liegt es auf der Linie dieses Kanons der Synode von Elvira, daß die gegen Ende des vierten Jahrhunderts im gesamten Westen, nicht nur auf einem spanischen Lokalkonzil erhobene Forderung, die höheren Kleriker müßten sexuell enthalten leben, zusammenrifft mit dem Aufkommen der täglichen Abendmahlsfeier.⁹⁷ Dieser Brauch sollte in der römischen Kirche die Abstinenzvorschrift vor allem an das Amt binden. Im Osten bestand er nicht, die Enthaltensamkeit wurde den Zelebranten daher nur für die Tage ihres liturgischen Dienstes geboten, im Übrigen konzentrierte man sich auf Reinheitsgesetze für die Empfänger, vor allem für die weiblichen Kommunikanten.⁹⁸

Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen, vorkonstantinischen Kirche – das ist offenbar ein vielschichtiges Phänomen. Vielschichtig zunächst einmal, was den Umgang mit den von jenen Gesetzen betroffenen Bereichen betrifft: Ablehnung und Aufnahme levitischer Vorschriften können hier von Fall zu Fall wechseln. Vielschichtig sodann je nach dem literarischen Genus: In exegetischen und geschichtstheologischen Zusammenhängen findet sich fast durchweg die Einschätzung, unter den Bedingungen des Neuen Bundes habe ein wörtliches Verständnis der alttestamentlichen Reinheitsgesetze keinen Platz mehr, sie müßten vielmehr in übertragenem Sinn gedeutet werden; nur auf den Bereich der Sexualität bezogene Vorschriften hält man z.T. dem Wortlaut nach aufrecht, wobei man sie allerdings nicht kultisch, sondern auf dem Hintergrund der stoischen Sexualethik versteht. In Anweisungen für das Gemeindeleben gibt es dagegen Fälle direkter Übernahme kultischer Reinheitsgesetze. Vielschichtig ist jenes Phänomen schließlich, was die Entwicklung im Laufe der Zeit betrifft: Auf eine Phase, in der man sich, jedenfalls hinsichtlich der Ernährung und der Sexualität, vermutlich bis zu einem gewissen Grad einfach nach dem in der jeweiligen Umwelt Üblichen richtete, ohne dabei auf kirchenamtliche Reflexionen und Regelungen zurückgreifen zu können, folgte das Bemühen kirchlicher Autoritäten, den Bereich der Reinheitsvorstellungen und der Reinigungspraxis hinsichtlich der Sexualität, später auch der Ernährung, durch theologisch normierte Anweisungen in den Griff zu bekommen. In den ersten Quellen, die wir dazu besitzen, findet sich ein ebenso ausgeprägtes Bewußtsein wie in

⁹⁶ Vgl. R. Kottje, *Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier in der Westkirche und der Zölibat*, in: ZKG 82 (1971), 226; R. Gryson, *Les Origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*. Glembox 1970 (= *Recherches et Synthèses, Section d'Histoire II*), 40.

⁹⁷ Kottje, art. cit. 224 ff.

⁹⁸ Vgl. Browe, op. cit. 9 f. 17 f. 19.49; Franz, op. cit. II 209.214 f. 220–223. Solche Bestimmungen spielten in der Zeit der Bußbücher – offensichtlich unter östlichem Einfluß – und das ganze Mittelalter hindurch auch im Westen eine große Rolle (s. Browe pas.), im Vordergrund der Ängste und Überlegungen stand hier aber immer das Verhältnis von kultischer Reinheit und Amt – kaum ein Problem etwa beschäftigte die Kanonisten so sehr wie die angebliche Verunreinigung der mittlerweile durchweg zölibatären Kleriker durch Samenpollutionen vor der Eucharistie (ibid. 80 ff.).

den exegetischen und geschichtstheologischen Aussagen der vorkonstantinischen Zeit, daß mit dem Auftreten Jesu eine neue Freiheit im rituellen Bereich, eine neue Weise des Gottesdienstes eröffnet worden sei. Nicht viel später aber beginnen kirchliche Autoritäten, selbst kultische Reinheitsvorschriften zu erlassen – eine Entwicklung, die sich zeitweise in allen Gebieten der Kirche und z.T. bis heute als siegreich erweisen sollte.

Es sind die verschiedensten Triebkräfte, die – einander stützend und verstärkend – in dieser Entwicklung zusammenkommen, nie abgebrochene Gewohnheiten, Tabuvorstellungen, asketische Ideale, dualistische Züge und alttestamentliche Einflüsse. Gegenüber ihrer vereinigten Macht konnte die Übertragung der Kategorie von rein und unrein allein in den Bereich des Herzens, die das Neue Testament gebracht und zu deren Verteidigung frühchristliche Theologen und Kirchenordnungen vielfältige Anstrengungen unternommen hatten, auf die Dauer das Feld nicht behaupten. Bei diesem Prozeß spielten die alttestamentlichen Einflüsse eine besondere Rolle, insofern einerseits die Gesetze des Alten Bundes mit göttlicher Autorität abzusagen schienen, was das religiös-sittliche Empfinden der Zeit offenbar weitgehend für angemessen hielt,⁹⁹ insofern andererseits diese biblische Legitimierung ein immer stärkeres Eigengewicht erhielt und mehr und mehr Vorstellungen und Normen aus sich heraussetzte. Beides galt in steigendem Maß, als schließlich das Christentum zur gesellschaftsprägenden Kraft geworden und genötigt war, umfassende Verhaltensregeln und Stellungnahmen zu allen Lebensbereichen vorzulegen, wie es sie noch nicht entwickelt hatte, wie sie das Alte Testament aber enthielt; die Möglichkeiten, die sich hier zu bieten schienen, schwemmen die geschichtstheologischen und hermeneutischen Vorbehalte früherer Theologen und Gemeindeleiter hinweg.¹⁰⁰ So ist es wohl kein Zufall, daß die umfassende Verbreitung kirchlicher Reinheitsvorschriften in das vierte und fünfte Jahrhundert fiel, in die Epoche also, die den Sieg des Christentums in Staat und Gesellschaft brachte.

Damit sind wir über den Bereich hinausgeschritten, den unser Vortrag behandelte, und stehen im Goldenen Patristischen Zeitalter. Östliche Kirchen erklären neben den dogmatischen Entscheidungen dieser Zeit auch viele kirchenrechtliche, darunter eben Reinheitsvorschriften, zur unver-

⁹⁹ Daß der alttestamentliche Einfluß hier nicht unmittelbar und allein, sondern nur komplementär zum Zeitgeist wirksam wurde, zeigt die Tatsache, daß man auf anderen Gebieten, etwa dem des Umgangs mit den Toten, levitische Gesetze nicht übernahm. An dieser Stelle war offenbar nicht nur das gegenläufige theologische Interesse – die neue Bewertung des Todes von der Auferstehung Christi her – größer, sondern auch die innere Hemmschwelle weniger hoch als im Bereich der Sexualität und der Ernährung.

¹⁰⁰ Als sich dieselbe Notwendigkeit im Rahmen der Christianisierung der Germanen ergab, führte sie übrigens auch hier zu breiten Anleihen bei den alttestamentlichen Gesetzen einschließlich der Reinheitsvorschriften (s. R. Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters [6.–8. Jahrhundert]. Bonn 1964 [= Bonner historische Forschungen 23]).

änderlichen, normativen Tradition, und so gehört der Stellenwert des patristischen Kirchenrechts zu den ungelösten Fragen der ökumenischen Dialoge. An dieser Stelle aber wird noch deutlicher als im Bereich der Dogmatik, daß Tradition sich nicht einfach übernehmen läßt, sondern immer auch eine Frage der Entscheidung ist, die nach inhaltlichen Gesichtspunkten gefällt werden muß. Es mag den Dialog erleichtern, daß – wie hier zitierte Quellen gezeigt haben – nicht zuletzt Vertreter der frühchristlichen Tradition selbst solche Gesichtspunkte beisteuern. Wie heißt es doch in der schon angeführten Didaskalia? „Wer meint, er könne unrein sein, der wird in beständiger Mühe und Plage leben, er wird sich ohne Unterlaß reinigen und seine Kleider und seine Decke waschen. Darum, meine Lieben, fliehet dergleichen Gebräuche und haltet euch fern davon, denn ihr habt die Erlösung empfangen, daß ihr euch nicht wieder fesseln sollt“.¹⁰¹

¹⁰¹ XXVI (250,24–252,2; dt. 142,32–37).

The Fate of Eustathius of Antioch

By R. P. C. Hanson

I

The aim of this article is to show that the year 326 is an impossibly early one for the deposition of Eustathius, and to consider the reasons for that deposition.

We shall first consider the extract from an anti-Arian writing of Eustathius given by Theodoret H.E. I.8.1–5 (Parmentier). It must be distinguished from what Theodoret says later (I.21.1–9) about the deposition, a passage which (with the possible exception of one detail) deserves little credence. The earlier reference to Eustathius, however, has every appearance of quoting Eustathius' actual words, for its style is like the inflated and ornate language of other fragments of Eustathius.¹ In this extract Eustathius begins by speaking of the Council of Nicaea. He says that when the subject of belief was discussed, ἐναργῆς μὲν ἔλεγχος τὸ γράμμα τῆς Εὐσεβίου προὑβάλλετο βλασφημίας. It was read in the presence of the whole council and caused an outcry with consequent embarrassment to its author. „And when the faction (ἐργαστήριον) of Eusebius' followers (οἱ ἀμφὶ τὸν Εὐσέβιον) was shown up“, the document was torn up then and there, and some, as part of a policy, began to suggest compromise, and so silenced all those who were orthodox (τοὺς ἄριστα λέγειν εἰωθότας). The Arians were afraid of being exiled („ostracised“), and eagerly condemned the rejected doctrine (Arius' teaching) and put their signatures to documents to that effect (συμφάνοις γράμμασιν, presumably the Nicene Creed and its anathemas). Then follows a passage which must be given in full:

τῶν δὲ προεδριῶν διὰ πλείστης ὄσης περιδρομῆς κρατήσαντες, δέον αὐτοὺς ὑπόπτωσιν λαμβάνειν, τοτὲ μὲν λεληθότως, τοτὲ δὲ προφανῶς τὰς ἀποψηφισθείσας πρεσβεύουσι δόξας, διαφόροις ἐπιβουλεύοντες τοῖς ἐλέγχοις. βουλόμενοι δὲ διη παγιῶσαι τὰ ζιζανιώδη φυτουργήματα, δεδοίκασι τοὺς ἐπιγνώμονας, ἐκκλίνουσι τοὺς ἐφόρους καὶ ταύτη τοὺς τῆς εὐσεβείας κήρυκας ἐκπολεμοῦσιν. οὐχ οὕτως δὲ πιστεύομεν ὡς ἀνθρώπους δύνασθαι κρατῆσαι πώποτε τοῦ θεοῦ. κἂν γὰρ πάλιν ἰσχύσωσι, πάλιν ἠττηθήσονται, κατὰ τὸν σεμνόφωνον προφήτην Ἡσαΐαν.

¹ See M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustache d'Antioche* (Lille 1948).

This passage can be translated thus:

„However, now that they have gained control of the leading position (i.e. leading sees) by enormous intrigue, since they had to accept submission (to the Nicene Creed), they are beginning, sometimes secretly, sometimes openly, to advocate the condemned doctrines, using various accusations (or possibly arguments) to forward their plot. They want to establish the rank weeds (i.e. Arianism) but are afraid of the more intelligent and are avoiding the authorities (i.e. Constantine), and so it is that they are waging war against the champions of orthodoxy. But we do not believe that godless men can ever conquer the Divinity. And even if they are in power at one time, at another they will be defeated, as the solemn-sounding prophet Isaiah says“ (Isa 8,9 [LXX]).

This extract, of course, not only gives us information about the Council of Nicaea but also, in the passage just quoted entire in Greek, gives a general summary of what happened immediately after the Council. The first question to determine is, to which Eusebius is Eustathius referring here, to Eusebius of Caesarea or to Eusebius of Nicomedia? Some scholars have decided that Eustathius meant the bishop of Caesarea, mainly on the grounds (to be considered later) that it was he who brought about Eustathius' downfall.² But a short consideration will show the extreme improbability of this conclusion. We know from Eusebius of Caesarea's letter to his flock in Caesarea written immediately after the Council what the document was which he produced at Nicaea.³ It would be absurd to imagine that a creed like this could have aroused furious opposition and have eventually been publicly torn up. Eusebius in fact tells us that the Emperor warmly approved of it and declared it to be orthodox. Besides, it is unlikely that the bishop of Caesarea began the debate at Nicaea by producing a creed to be a basis of agreement; he was chiefly concerned to ensure that the provisional condemnation for heresy which had been passed on him at the Council of Antioch a few months before should be lifted, and this end was achieved by the production of this creed. On the other hand, we have independent evidence that Eusebius of Nicomedia produced a document at Nicaea which met with disapproval. Ambrose, in his work *De Fide*, tells us so and produces a sentence from the document which is not inconsistent with what we know of this Eusebius' ideas from his Letter to Paulinus of Tyre.⁴ If the document referred to by Eustathius as torn up by indignant members of the Council during a session of the Council is identical with that described by Eusebius of Caesarea as accepted by all and welcomed by Constantine, then one or other of these two

² Dr. Henry Chadwick takes this view in an article to be discussed below.

³ See K.-G. Opitz, *Urkunde zur Geschichte des Arianischen Streites* (Berlin 1934), III, No. 20 (42 ff.).

⁴ *De Fide* III.15 (125), *si verum, inquit, dei filium et increatum dicimus, hominon cum patre incipimus confiteri* (see Opitz, op cit No. 21). For Eusebius of Nicomedia's Letter to Paulinus see the same work, No. 8.

writers is convicted, not merely of inaccuracy, but of blatant mendacity about a subject which when each wrote must have still been fresh in the memory of many. G. C. Stead has plausibly suggested that it was the anti-Arians at Nicaea who produced the letter of Eusebius of Nicomedia in order to embarrass the Arians at the outset.⁵ For Stead, of course, Eustathius' Eusebius is he of Caesarea. We are compelled to conclude that the Eusebius referred to by Eustathius in the passage quoted above is the bishop of Nicomedia, and our conclusion is reinforced by the expression used by Eustathius, τῶν ἀμφὶ Εὐσέβιον, which is almost identical with term οἱ περὶ Εὐσέβιον used consistently by Athanasius.⁶ Almost all authorities agree that the leading creator and agent of pro-Arian policy shortly after Nicaea was Eusebius of Nicomedia rather than his namesake of Caesarea.

We now face a choice of conclusions. If the person referred to in this extract is Eusebius of Nicomedia, either Eustathius regarded the bishop of Nicomedia as his main antagonist and wrote this passage after he had been deposed through the activity of this Eusebius, or he wrote this passage before he was deposed (perhaps by Eusebius of Caesarea) and did not yet appreciate the threat which the bishop of Caesarea constituted to his tenure of the see of Antioch. What we cannot conclude is that Eustathius, having been deposed through the agency of Eusebius of Caesarea in 326, afterwards wrote a passage describing Eusebius of Nicomedia as the main agent of pro-Arian intrigue at the Nicene Council and later. If we adopt either of the conclusions posed as alternatives above, we cannot imagine that Eustathius was deposed in 326, for in that year Eusebius of Nicomedia was in exile; he could not have been influential in the deposition of Eustathius in that year. But if Eustathius wrote this passage before he (Eustathius) was exiled, then he must have written it at a time when Eusebius of Nicomedia was active in intrigue, having gained some successes in deposing bishops who opposed him, and was no longer languishing in helpless exile. In that case Eustathius must have been still bishop of Antioch after 326, and probably as late as 328 or 329.

In fact, the reconstruction of events which places the deposition of Eustathius as early as 326 has this antecedent improbability, that it gives him very little time either to expel a number of pro-Arian presbyters from his see after the Nicene Council, as he did,⁷ or to create a strong nucleus of devoted followers who would for years and years after his deposition and later after his death cherish his memory and perpetuate his doctrine. He can, on the

⁵ „Eusebius and the Council of Nicaea“, *Journal of Theological Studies* 24 (N S), 1973, 85–100.

⁶ C. Kannengeiser („Où et quand Arius composa-t-il la Thalie?“ (*Kyriakon, Festschrift Johannes Quasten*, edd. P. Grandfield and C. J. Jungmann, Münster [1970], Vol. I, 347 and n. 13) has pointed out the frequent occurrence of this term in Athanasius' works and noted that it also occurs in Julius of Rome and the Letters of the Council of Serdica. He refers to the phrase οἱ ἀμφὶ τὸν Εὐσέβιον in Sozomenus, H.E. 1, 15. 10. But in saying that there is no echo of the term elsewhere he has overlooked this occurrence in Eustathius.

⁷ Athanasius, *Historia Arianorum* 4.

reckoning that he was ousted in 326, have had not much more than a year to create a band of followers and leave a legacy of dissatisfaction and disturbance at his departure.⁸

If we look carefully at the words recorded in Theodoret H.E. I.8.1–5 we shall see that they do not in fact suggest that they were written by somebody who had not long before been driven out of his see for reasons which he must have regarded as unjust. They express dislike of the Arians and dislike of Eusebius of Nicomedia, of course, but they do not accuse anyone of actually deposing bishops unjustly, least of all himself. The verbs are in the present tense; they suggest that Eustathius is describing a process or policy which has begun indeed but has not touched him personally. And Eustathius states that he is sure that the policy now put in hand by the Arians will not succeed. It is, in fact, very likely that these words were written before he was deprived of his see, while a pamphlet war between pro-Nicenes and Arians was being carried on.⁹ It is therefore preferable to place Eustathius' deposition later than 326, in 328 or 329.

II

It is necessary, however, in order to maintain this position to show that the arguments in favour of the date of 326 for Eustathius' fall are less than compelling. These arguments are conveniently and ably put in an article by Dr. Henry Chadwick in a paper originally published in the *Journal of Theological Studies* in 1948 (Vol. 49 OS), but recently reprinted in *History and Thought in the Early Church* (London 1982) by the same author (XIII. 27–35). Theodoret H.E. I.21.1–9 connects Eustathius' fall with the activity of Eusebius of Nicomedia and Theognis of Nicaea soon after their return from exile, and Philostorgius (H.E. 2.7 [Bidez]) has a similar account. Chadwick's effort is directed towards discrediting this story and connecting the deposition of Eustathius with the work of Eusebius of Caesarea during the period when his namesake of Nicomedia and Theognis were in exile. He begins by referring¹⁰ to the theory of Schwartz, which we need not discuss in detail here. It depends upon two flimsy links, the assumption that when Asterius defended Eusebius of Nicomedia the latter was in exile, and the hypothesis that when Asterius described Paulinus of Tyre as makarios this implied that he was dead. The second is not certain; exceptions can be cited without much difficulty. The first is wholly improbable. To defend someone who had recently been exiled by the Emperor would have required heroic courage and we have no reason to assume that Asterius possessed this; rather

⁸ For the evidence for these disturbances, see Eusebius of Caesarea, *Vita Constantini* 5, 59–62.

⁹ And in this pamphlet war Eustathius may well have written against Eusebius of Caesarea, as Socrates seems to indicate, H.E. 1,23.

¹⁰ *Op cit* 30–31.

the contrary as we know that he had lapsed during the recent persecution. No doubt Asterius was engaging in the general literary *melée* produced by the case of Arius, and this could have been at any time between 325 and 335. Chadwick himself (op cit 31) seems to think that Schwartz's theory is more ingenious than convincing.

More weighty evidence, however, is contained in the encyclical Letter issued by the Eastern bishops after the abortive Council of Serdica of 343 which declares that it was then seventeen years since Asclepas of Gaza had been deposed,¹¹ and the apparent statement in the encyclical of the Western bishops after that Council that Asclepas had been deposed at a Council of Antioch presided over by Eusebius of Caesarea. Seventeen years before 343¹² brings us to 327 (though Chadwick, dating Serdica to 342, calculates it as 326). If Eusebius of Caesarea was able to preside over a Council of Antioch surely Eustathius must have been deposed before (or even conceivably during) that Council; otherwise Eustathius himself would have been the proper person to preside. That Eusebius of Caesarea not only could but actually did preside over at least one Council of Antioch, and possibly over a second, is shown by the letter which Constantine wrote to him (quoted in his *Life of Constantine*) directing him to chair a council in Antioch in order to fill the vacancy in the see caused by the death of Euphronius,¹³ and by Schwartz's demonstration that some of the canons ascribed to the Dedication Council of Antioch of 341 (by which time Eusebius was dead) really belong to an earlier Antiochene Council presided over by Eusebius of Caesarea.¹⁴ Chadwick therefore suggests that Asclepas was deposed at a Council of Antioch where Eusebius of Caesarea presided and that Eustathius must have been deposed at a similar council, again with the bishop of Caesarea in charge, which took place even earlier, and indeed that the whole series of changes in the occupancy of the see of Antioch, Paulinus succeeding Eustathius, Eulalius Paulinus, Euphronius Eulalius, and finally Flacillus Euphronius, was over before Eusebius of Nicomedia and his fellow-exile returned from banishment in 327 or 328. He adds as a further point that Constantine's letter addressed to the synod of Antioch quoted in Eusebius of Caesarea's *Life of Constantine* (3.62) does not among the bishops addressed mention either Eusebius of Nicomedia or Theognis of Nicaea.¹⁵

Let us take the last point first: the only bishops mentioned in Constantine's letter to the synod of Antioch are those whose sees are in the vicinity of Antioch. We should not expect him to summon bishops from the province of Bithynia, the whole length of Asia Minor removed from Antioch, in order

¹¹ Hilary, *Collectio Antiariana* (Feder CSEL 65) IV.11 (56,57).

¹² That the date of Serdica was 343 and not 342 has recently been argued with great cogency by L. W. Barnard in his article, „The Council of Serdica: some Problems Re-assessed“ (*Annuaire Historiae Conciliorum*, 1980, 1–25).

¹³ Eusebius, *Vit. Const.* 3.61, 62.

¹⁴ Chadwick, op cit 34–35.

¹⁵ *Ibid* 34.

to take part in choosing a new bishop of Antioch. Next, we must look at the statements of the council of Eastern bishops after the Council of Serdica. Not only do they say that it was seventeen years since Asclepas was unfrocked, but also that when Asclepas was condemned Athanasius of Alexandria himself agreed to the act.¹⁶ The words do not necessarily imply that Athanasius himself was present at the Council, wherever it was held, which condemned Asclepas. It is unlikely that a bishop of Alexandria would have had occasion to attend a council concerned with the affairs of the see of Gaza. But the words imply that he assented to it and did not, when informed of it, protest against it. Chadwick tries to explain away this difficult piece of evidence by quoting a passage from the Eastern bishops' letter after Serdica which states that „those who are now with Marcellus himself are favouring him, Protogenes bishop of Sardica and Cyriacus of Naissus, who wrote their judgments against him with their own hand“, even though elsewhere in the same letter it is revealed that Cyriacus is now dead and has been succeeded by Gaudentius. Chadwick assumes that Gaudentius is held to have assented „with his own hand“ to what his predecessor did. So it was with Athanasius, who is held to have approved the deposition of Asclepas because his predecessor, Alexander, approved.¹⁷ But the cases are not on all fours: the first case does not mention Alexander the predecessor, the second does not mention Gaudentius the successor. On this theory Damasus must be held responsible for whatever Liberius publicly assented to and Ambrose for all the conciliar acts of Auxentius! It is much more likely that at this point in their encyclical the Eastern bishops simply forgot that Cyriacus was no longer alive, though they later remembered the fact. The ancients did not possess the unerring eye for accuracy which modern scholars enjoy. We must conclude that the authors of this document state that Athanasius, who succeeded to the see of Alexandria in 328, as archbishop of Alexandria approved of the deposition of Asclepas, and that therefore they were either wrong in this statement or, as is equally possible, wrong in stating that Asclepas had been deposed seventeen years before the Council of Serdica in 343. Both statements cannot be correct. This is not to contend that Eusebius of Nicomedia was necessarily concerned with the deposition of Asclepas, and before that of Eustathius, as Theodoret and Philostorgius assert; it is quite possible that Eusebius of Caesarea was the main mover in both cases, certainly he was Asclepas' metropolitan. But the deposition of Asclepas is most unlikely to have taken place as early as 326. Incidentally we may note that, though this point cannot be proved, the Western bishops' encyclical after Serdica does not actually say that Eusebius of Caesarea presided at the downfall of Asclepas, only that he was present at it (*praesentibus adversariis et Eusebio ex Caesarea*).¹⁸ It is not

¹⁶ Hilary, Coll. Antiar. IV.13 (57) *etenim adhuc cum esset episcopus Athanasius, Asclepan depositum sua sententis ipse damnavit.*

¹⁷ Chadwick, *op cit* 32, n. 1

¹⁸ Hilary, Coll. Ar. II(1).6(118).

impossible that Eustathius presided at the synod which deposed Asclepas. We do not know the reason for which he was deposed. Eusebius of Caesarea may have been mentioned not only as his metropolitan but as his chief adversary.

One more piece of evidence alleged in favour of dating the deposition of Eustathius to 326 is derived from the movements of the Empress Helena, Constantine's mother. Athanasius, *Historia Arianorum* 4, says that Eustathius was deposed because he had insulted Helena, and this was a pretext for getting rid of a strong opponent of Arian opinions. We know that at some time after the Council of Nicaea Helena made a tour of the Holy Places. We do not know exactly when she made this visit, nor the exact date of her death, though she certainly died before her son Constantine. Chadwick argues that Helena's visit was a kind of pilgrimage of reparation for the tragedy (whatever it was) that involved the deaths of Crispus, Constantine's eldest son by his first wife, and of Fausta, Constantine's second wife. These mysterious deaths took place in the first half of the year 326. If Helena visited Palestine in 326 she would have been in an excellent position to be insulted by Eustathius in that year as she passed through Antioch on her way to Jerusalem. Therefore it is likely that Eustathius' insulting reference (whatever it was) occurred in 326, and he was deposed shortly afterwards.¹⁹

We may doubt, to begin with, whether a church council in the early fourth century would have regarded itself as competent to depose a bishop on such a charge, and if it did whether the deposed bishop would have left behind him a band of devoted disciples. But even if a council at this period was competent to act in this way, the theory that Helena went to the Holy Land on a pilgrimage of reparation immediately after the unsavoury events connected with the death of two members of the imperial House is fantastic. That is precisely the time at which Helena is least likely to have undertaken such an enterprise. Constantine's policy over this unmistakable blot on the reputation of his dynasty was to hush the whole affair up. Crispus' name is erased from monuments. Eusebius of Caesarea, who had made laudatory references to Crispus in the first edition of his *Ecclesiastical History*, removes all mention of him in the second edition. In his *Life of Constantine* he says nothing whatever about the unhappy death of Constantine's first son and second wife. It is in the last degree unlikely that immediately after the disaster Constantine would have encouraged or permitted his mother to go on a well publicised pilgrimage which everyone, Christian or pagan, would have interpreted as one of reparation. The damage done to the reputation of his House was grave enough without this aggravation of it. We have no reason to think that Constantine was specially solicitous about his mother's feelings. The great basilica which he erected at Trier, and which still stands (though much restored) was apparently built on the site of an earlier building, then

¹⁹ Chadwick, *op cit* 32–34.

destroyed, in which there had been a mosaic of Helena. The attempt to pin the deposition of Eustathius to the year 326 by using the visit of Helena to the Holy Land cannot be sustained.

III

Finally we may consider the question, on what charge was Eustathius of Antioch deposed? The Eastern bishops after Serdica make a curiously indirect reference to him which suggests both that he had been deposed for the evil manner of his life and that he was by then (343) dead.²⁰ The Western bishops after Serdica do not mention him at all, which has caused some (e.g. Simonetti)²¹ to conclude that he had indeed misbehaved himself in some way. Philostorgius²² says that he was deposed for παιδίσκης μιξιν και αίσχροῦς ἡδονῆς. Theodoret (H.E. I.21.1–9) has a story of false accusation by the mother of an illegitimate baby which caused Eustathius to be deprived ὡς μοιχὸν ὁμοῦ και τύραννον. Socrates (H.E. 1.24) says that George, later Arian bishop of Laodicea said that Eustathius was deposed on doctrinal grounds for Sabellianism, on the accusation of Cyrus of Beroea, but he thinks the story implausible, for Cyrus himself was later deposed for Sabellianism.

We can rule out, as Chadwick rightly rules out,²³ the story of Eustathius' deposition for some sexual offence. It is a traditional ingredient of legend, or (in the case of the Easterners at Serdica) gossip or hearsay. It is unlikely that Eustathius would have left behind him a band of devoted disciples dedicated to preserving his memory and his writings if this sordid reason had been the cause of his downfall. Fifteen years later his successor Stephen, convicted of a no less sordid intrigue, left no band of admiring devotees. The story of Eustathius insulting the Empress Helena does not appear earlier than the period when Athanasius in the late 350s was writing the *Historia Arianorum*, in which, as Chadwick allows,²⁴ Athanasius „is inclined to be less in touch with historical fact than usual“. It is quite possible that later pro-Nicene writers preferred to represent their earlier heroes as deposed on non-theological grounds in order to conceal the fact, that they had really been deposed for unorthodoxy.

Athanasius in fact is not the only contemporary of Eustathius to refer to his fall. Socrates, as we have just seen, tells us that George of Laodicea reported that Eustathius had been deposed for Sabellianism. Now Athanasius (*Hist. Arian.* 4) informs us that this George was one of the Antiochene pres-

²⁰ Hilary, *Coll. Ar.* IV.27 (66) (the subject of the sentence is Ossius) sed et Eustasio et Quimatio adhaerebat pessime et carus fuit, de quorum vita infami et turpi dicendum nihil est; exitus enim illorum eos omnibus declaravit.

²¹ *La Crisi Ariana nel Quarto Secolo* (Rome 1975) 105–106.

²² H.E. 2.7 (Bidez 18,19).

²³ *Op cit* 28.

²⁴ *Op cit* 29.

byters expelled from Antioch by Eustathius on his return from the Council of Nicaea. George, though he was an opponent of Eustathius and no doubt regarded himself as a victim of Eustathius' injustice, was in a very good position to know the reason for Eustathius' fall, perhaps in a better position than was Athanasius. It is significant that George says nothing about an insult to Helena nor about sexual irregularities, though as an opponent of Eustathius he would no doubt have mentioned sordid and discreditable details had there been any. We have no reason to doubt the accuracy of Socrates here (he gives as his source a lost eulogy on Eusebius of Emesa by George), especially as he did not think that George had mentioned the true reason for Eustathius' fall. We cannot and need not explain the fact that Cyrus of Beroea was Eustathius' opponent at this point. We do not know, any more than Socrates knew, the intricate movements of ecclesiastical politics which at this point induced Cyrus to make an accusation of Sabellianism and later to succumb to a similar charge himself, nor how a bishop of Beroea (who may have directly succeeded Eustathius in that see) came to be accusing a bishop of Antioch. But we can recognize in this statement as early a piece of evidence as any about the reason for the fall of Eustathius, and accept that it is much the most probable. Not only would pro-Nicenes later have a good motive for suppressing this fact, but anything we know about Eustathius' theological views (a subject upon which this article will not enter) leads us to think that he could well have been accused of Sabellianism. It is just possible that the last two words of Theodoret's account of the accusation against Eustathius, *kai tyrannon*, may contain a grain of truth. Eustathius may have been arbitrary and violent in expelling Arians from his diocese after Nicaea.

We conclude, then, that Eustathius was deposed, not in 326, but in 328 or 329, not necessarily at the instigation of Eusebius of Nicomedia (though assuredly with his approval), but perhaps on the initiative of Eusebius of Caesarea, and deposed for unorthodoxy, for Sabellianism. The views of the Paulinists, his doctrinal successors were, after all, not easy to distinguish from Sabellianism of a mild sort even after 363. We do not know when Eustathius died. We must agree with Spanneut²⁵ that the extract from the work against Photinus ascribed to Eustathius evinces a theological vocabulary too far advanced to be regarded plausibly as that of Eustathius, and therefore we need not assume that he survived long enough to attack Photinus. He was almost certainly dead by the Council of Serdica in 343. It is likely that he was dead before the death of Constantine in 337, or otherwise we should have heard something of his return, or attempt to return, at that point. His death is the most probable reason for the silence of the Western bishops after Serdica about him rather than something discreditable in the reason for his deposition.

²⁵ *Recherches* etc. 82–83.

Kirche und Burg zur Zeit der Gregorianischen Reform in der östlichen Provence (vom 11. bis Mitte des 12. Jahrhunderts)

Von Charles-Laurent Salch,
Directeur du Centre d'Archéologie Médiévale de Strasbourg

und

Jean-Claude Poteur,
archéologue, Assistant au Musée de Grasse

Über die Entwicklung und die Verfassungsgeschichte der Feudalgesellschaft im Königreich Burgund-Provence hat es schon zahlreiche Veröffentlichungen gegeben. *Jean-Pierre Poly* jedoch hat in seiner ausgezeichneten Doktorarbeit auf die Entstehung und Entfaltung der Feudalgesellschaft ein neues Licht geworfen.¹ Den Inhalt dieser Arbeit kann man wie folgt zusammenfassen. Nach 879 erobert eine kleine Gruppe von Kriegern, die aus demselben burgundischen Volksstamm kommen und überwiegend miteinander verwandt sind, den südlichen Teil des neu gegründeten Königreichs Burgund. Von den alten Bewohnern dieser Gebiete werden sie als Feinde betrachtet, denn viele von den Bischöfen und Adligen aus der Provence haben die Teilnahme an der Versammlung in Mantaille verweigert, in der der Herzog Boson zum König emporgehoben worden ist. Zum Beispiel haben sämtliche Bischöfe aus der Gegend von Apt und Sisteron ebenso gefehlt wie die von Fréjus, Antibes, Vence, Nizza, Glandèves, Senez und Digne.² Der König ernennt einen Grafen und vertraut diesem eine Heerfahrt an, um die Provence zu beherrschen. Die burgundischen Eroberer richten nun anfänglich ihre Kräfte gegen diese mutmaßlich feindlichen Gebiete; sie stürzen natürlich nicht in ein solch ödes Land ein, dessen Einwohner von den Mos-

¹ *Poly, Jean-Pierre*, La Provence et la Société Féodale (879–1166), Paris 1976, dazu seitdem erschienen: *J.-P. Poly* und *E. Bournazel*, La Mutation Féodale, Paris 1980.

² Aus der zweiten Hälfte dieser Liste, mit Ausnahme von Digne, ergibt sich genau der Rahmen unserer Studie. Manche Autoren behaupten, daß ein Bischof von Vence an der Versammlung von Mantaille war, aber dieser Prälat ist vorher schon vom Erzbischof von Embrun abgesetzt worden. Siehe *Robert Henri Bautier*, „Aux origines du royaume de Provence“, in: Provence Historique, Band XXIII, Heft 93–94 (1973), S. 51.

lems – die sich in Freinet (im Mauresgebirge, Gegend von St. Tropez, Dep. Var) niedergelassen haben – vertrieben worden sein sollen, wie bis vor kurzem in der Literatur behauptet wurde. Aus mehreren Urkunden geht hervor, daß kleinere und mittlere Eigentümer in dieser Zeit noch ihren Boden bebauen. Man trifft auch mächtige Aristokraten an, die große und verstreute Landesgüter haben; sie stammen aus den einflußreichen Familien der spätrömischen und karolingischen Zeit. Aus eigenem Interesse bleiben sie der karolingischen Dynastie treu. In den Urkunden erkennt man sie daran, daß sie lateinische Namen tragen und ihr Gesetz noch das römisch niedergeschriebene ist. Die Burgunder haben im Gegensatz dazu germanische Namen und ein mündliches Gesetz. Dem neuen Grafen und seinen Mannen, die also Gesandte des neuen burgundischen Königs sind, fällt es leicht, sich an den Rhoneufern sesshaft zu machen, und zwar hauptsächlich in den Bischofsstädten Orange, Avignon, Uzes, Arles, Aix, Marseille und Toulon. In zwei weiteren Zonen jedoch treffen sie auf heftigen Widerstand: die erste ist das von Bergen umschlossene Gebiet von Apt, die zweite die gesamte östliche Provence, von der Natur durch das Mauresgebirge, Argental und die obere Verdonschlucht umschlossen. Das erste dieser beiden Gebiete ergibt sich bald. Der burgundische Graf läßt sich dann in Apt nieder, baut eine Festung in Manosque und verteilt die umliegenden Güter unter seine Krieger. Speziell diese Gruppe von Mannen, deren Besitz in der Umgebung von Manosque liegt, bildet das Heer, das die östliche Provence erobern will. Aber für dieses Ziel fehlt es an ausreichenden Mitteln und Hilfskräften. Liutprand erzählt uns in seiner Chronik, wo diese gefunden worden sind. Man weiß, daß die Sarrazener zwischen 838 und 869 mehrere Male in die Provence eingefallen sind und speziell die Städte Arles, Marseille, Nîmes und Valence beschädigt haben. Aber nach 869 wagen sie es nicht mehr, Städte anzugreifen. Im Gegenteil, es gibt nur noch kleine Banden, die sich in der Tiefe des Freinetgebirges verstecken und kleine Überfälle begehen, jedoch nicht mehr in der Lage sind, einen regelrechten Kampf zu liefern. Warum fangen also plötzlich ab 880, genau ein Jahr nach der Wahl des Burgunderkönigs, diese brutalen Verwüstungen der Moslems mit ungeahnter Kraft von neuem an? Die Antwort liegt nahe: weil die Burgunder sie verdingen zur Vertreibung der Großgrundbesitzer und Aristokraten. Schließlich, als der Hl. Mayeul, Abt von Cluny, von diesen Moslems gefangengenommen wird, haben die Burgunder einen Vorwand, die Moslems, ihre ehemaligen Verbündeten, unter dem Druck der ganzen Christenheit gewaltsam aus der Provence zu verjagen.³ Wie hat danach diese neue Aristokratie die Gesellschaft in dem östlichen Teil der Provence organisiert, wo waren ihre Burgen, welche Beziehungen hatte sie zur Kirche und zum Dorf? Unsere Untersuchung, die sich nicht nur auf Urkunden stützt, sondern auch archäologische Analysen miteinbezieht, hat zu folgenden Deutungen geführt.

³ Liuprandus episcopus Gremonensis „Liber antapodoseos“, herausgegeben von A. Bauer und R. Rau in: Quellen zur Gesch. der sächsischen Kaiserzeit, 1971, S. 496.

1. Beziehung zwischen den Herren und der Kirche

Den Heerführern von 972 gibt der Graf Wilhelm der Befreier die Bistümer. Nur in Frejus baut sich eine kirchliche Herrschaft auf, über welche trotzdem z.T. die Herren von Ponteves verfügen. In Nizza, Vence, Senes und Glandeves ist es allerdings der vom Grafen eingesetzte Fürst, der sich Bischof nennt und seine Funktion und Macht über das ganze 11. Jahrhundert anderen Mitgliedern seiner Familie vererbt. Man weiß nichts über die Organisation und den Einfluß der christlichen Kirche in der östlichen Provence Ende des 10. Jahrhunderts. Wir können nur beobachten, daß außer der Civitates und der Abtei Lerins nur ganz seltene Kultusgebäude vor dem 11. Jahrhundert erwähnt oder erhalten sind. Da keine Urkunden und nur wenige archäologische Gegenstände aus dem hohen Mittelalter übrigbleiben, kann man nur ganz ungenau vermuten, wie weit das Christentum verbreitet war. Außer den Kathedralen können wir nur die Abteien von Lerins bei Cannes und Saint Pons bei Nizza, dazu die Basiliken Saint Veran bei Cagnes, vielleicht Beaulieu, Saint-Julian d'Oulles, Le Brusca bei Grasse und Saint Raphael erwähnen. Die drei letzteren werden dem 6. Jahrhundert zugeschrieben, in Beaulieu ist vorläufig nur ein früher christlicher Friedhof bekannt, Saint Pons soll aus dem 8. Jahrhundert, Vence aus dem 9. und St. Raphael aus dem 8./9. Jahrhundert stammen.⁴ Dazu muß man aber sagen, daß bei unseren Untersuchungen vieler Fluchtdörfer, die überwiegend im 11./12. Jahrhundert verlassen worden sind (wie Cavagnes bei Saint Vallier/Alpes Maritimes), keine Spuren von Kirchen zu finden waren. Nur in die Oppida, auf denen man im 11. Jahrhundert eine Burg errichtet hat, baut man ungefähr zur selben Zeit auch eine Kirche.

1.1 Wer hat die ältesten Kirchen gebaut?

Die Kirchen, die von den verschiedenen Kathedralen oder der Abtei Lerins abhängen, sind am Anfang des 11. Jahrhunderts noch selten. Die meisten von ihnen sind Schenkungen der Herren. In vielen Dörfern, die in der Ebene angesiedelt und noch, den archäologischen Spuren nach, an denselben Siedlungsorten geblieben sind wie in der Antike, baut man erst im 11. Jahrhundert eine Kirche, wenn man den Urkunden und den archäologischen Überbleibseln glauben darf. Man kann natürlich nicht ausschließen, daß es sich in manchen Fällen einfach nur um Wiederaufbauten handelt. Immer sind es jedoch die Herren, die diese Gebäude bestellen, denn sie verfügen darüber als Eigentümer. Manche dieser Kirchen sind wohl keine Pfarreien, sondern Privatkapellen, z.B. die von Gast, Ongran und Oira, die der Vizegraf von Nizza

⁴ Für Saint-Pons siehe *Paul-Albert Fevrier*, *Le développement urbain en Provence*, Paris 1964, S. 62 u. 80, dazu *Alexandre Barety*, „Les fouilles de monastere S. Pons“ in: *Nice Historique*, 1908, S. 317 und *Victor Emanuel*, „Les fouilles de S. Pons“ in: *Nice Historique*, 1908, S. 307. Für Vence siehe *J. Thirion*, *Alpes Romanes*, S. 121, für S. Raphael siehe *P.-A. Fevrier*, *Itinéraires Ligures*, Nr. 13, S. 162.

der Abtei St. Pons im Jahr 1075 schenkt;⁵ sie befinden sich auf den Landesgütern, die zu größeren Territorien gehören. Gründungen von Gemeindekirchen wie die von Monaco um 1078 beweisen, daß am Ende des 11. Jahrhunderts viele Dörfer noch ohne Kultusgebäude waren.

Über unsere kurze Liste der Kirchenaufzählungen in der Provence soll man sich nicht wundern. Sicher ist das o.a. Inventar nicht vollständig. Ja, die Verwüstungen durch die Sarrazener waren so gründlich, daß dadurch auch der Mangel an Quellen verursacht wurde. Aber wenn man die Gesamtlage mit westlicher und nördlicher gelegenen Gebieten des Königreiches Burgund-Provence und des germanischen Reiches vergleicht, in denen sich solche Vorfälle nicht ereigneten, findet man dennoch ähnliche Gegebenheiten. Z.B. haben unsere Nachforschungen im Dauphiné, im Vivarais und in der Freigrafenschaft zu ebensolchen Ergebnissen geführt. Eine schon ältere Untersuchung aus der westlichen Provence, im Arctal, gibt an, daß die meisten Kirchen erst nach dem 11. Jahrhundert gebaut worden sind; eine Aufzählung der Kirchengebäude des 11. Jahrhunderts zeigt, daß höchstens 30 bis 40 % davon früherer Abstammung sein können. Also ist die größte Anzahl der Kirchen in der Zeit der Feudalgesellschaft (d.h. zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert) gegründet worden. Dazu kann auch noch eine Statistik aus den Quellen des Handbuches der Kirchen im Elsaß angeführt werden; hier wurden nicht nur die historischen Akten durchgesehen, sondern auch die baugeschichtlichen und archäologischen Untersuchungen zusammengetragen.^{5a}

Die Pfarreikirche von Peille wird den Einwohnern erst um 1114 aufgedrängt und weit unterhalb des alten oppidum errichtet. Andererseits entscheiden die Weisen von La Turbie, daß sie ihre Kirche selbst bauen wollen, um deren Besitzer zu bleiben und den Pfarrer aus ihren eigenen Reihen ernennen zu können, nachdem sie erkannt haben, wie groß die politische Rolle des Pastors, der im Dienst der Aristokraten bzw. sogenannter Laienbischöfe steht, ist.

Unsere weitreichende Untersuchung über die ganze östliche Provence hat erbracht, daß es zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert eine grundlegende Umwandlung der Agrarsiedlungsformen gegeben hat. Der Grund ist in der Vermehrung der Burgen zu suchen. Die geographischen Studien haben schon längst auf diesen typischen Charakter der provenzalischen Landschaft aufmerksam gemacht: die meisten Dörfer sind auf einem Hügel, nahe an eine

⁵ *Cais de Pierlas und Saige, G.*, Chartrier de l'abbaye de S. Pons hors les murs de Nice, Monaco 1903, Nr. XII.

^{5a} Für die Datierung der Kirchen siehe die besonders gute Arbeit von *Jacques Thirion*, *Alpes Romanes*, Verlag Zodiaque, 1980, für die westliche Provence siehe: *Gerin-Ricard, Henry de und Arnaud d'Agnel, Abbé G.*, *Les Antiquités de la vallée de l'Arc en Provence*, (public. Soc. Et. Provençale, Bd. I), Aix 1907, für das Elsaß siehe: *Barth, Médard*, *Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter*, Bruxelles 1980.

Burg angelehnt, errichtet worden.⁶ Man muß sich also fragen, aus welchen Gründen die Dörfer ihren alten Platz verlassen haben, um sich so systematisch an eine Burg anzugliedern. Man hat vieles erzählt über „Unruhe in den Feudalzeiten“ und angenommen, daß die Bauern bei der Festung Sicherheit suchten. Solche Theorien kann man heute nicht mehr unterstreichen. Man sieht in der Tat in Peille, in La Turbie und auch in Drap, mit welcher Wirkung die freien Bauern sich gegen die Feudalhierarchie eingestellt haben. Einige Gutsbesitzer wollten, um sich mit den Landesherren zu verbünden und um selbst Eingang in die Feudalgesellschaft zu finden, eigene Burgen in ihren Landsgütern errichten. Dieses Vorhaben wissen jedoch die anderen zum selben Territorium gehörenden und gleichberechtigten Eigentümer zu vereiteln. Sie zerstören die Türme, um zu verhindern, daß sich einige unter ihnen zwischen sie und den Hochadel stellen. So wird z. B. in Ongran (Peille) die Befestigung niedergerissen, der Besitzer getötet und seine Erben gezwungen, hinter der gemeinsamen Mauer des Oppidum zu leben. Als der Herr von Eze unter Mithilfe des Vizegrafen von Nizza die Herrenrechte von La Turbie ausüben will, wird er genauso von den freien Bürgern umgebracht. Anhand dieser Beispiele ist leicht zu verstehen, daß die Bauern zwangsläufig eine Burg auf ihrem alten Oppidum dulden bzw. ihr offenes Dorf in der Ebene, ihre Landsgüter oder ihre freiliegenden Häuser verlassen und sich bei der Burg ansiedeln müssen. Wie wir sehen, hat diese Machtausübung in verschiedensten Formen stattgefunden und nicht nur „*manu militari*“. In Drap nämlich hatte der Vizegrav nur deshalb Erfolg, weil er dank seines Bischofsamtes den Bürgern nur die Wahl eines Feuergerichts als Gottesurteil ließ. Weder in La Turbie selbst noch in Monaco und dem Territorium von Peille erreichen die Herren ihr Ziel. Gelungen ist es ihnen dagegen in Eze, Beaulieu, in Lacs und, wie bereits erwähnt, in Drap.

Welche Rolle kann man dem Gotteshaus in dieser Zeit zuschreiben? Man beobachtet in der östlichen Provence, wie sehr die Herren an ihren Kirchenrechten festhalten, und es ist wahrscheinlich kein Zufall, daß die Kirche am Knotenpunkt zwischen Dorf und Burg steht. Sie wird dadurch der ideale Vermittler der neuen Sozialordnung und des Willens des neuen Herrn in einer Epoche vor der Greg. Reform, als sie noch in der Hand der Laien war. Man kann sich also wundern, daß ein so wichtiges Gebäude in der neuen Dorfgorganisation von den Herren häufig an Kathedralen oder Abteien abgegeben worden ist. Die Begründungen für diese Übertragungen sind vielfältig. Die Urkundenserien, die sie überliefern, fangen erst nach 1030 richtig an. Es sind manchmal unendliche Listen. Zwischen 1007–1154 gibt es 160 Abtre-

⁶ *Livet, R.*, *Habitat rural et structures agraires en Basse Provence*, Aix 1962; *Blanchard, R.*, *Les Alpes Occidentales*, Band 5, Paris-Grenoble 1945; *Veyret, P.*, *Les pays de la moyenne Durance alpestre*, Grenoble 1945; *Dion*, *Essai sur la formation du paysage rural français*, Paris 1934; *Roupinel, G.*, *Histoire de la campagne française*, Paris 1932.

tungen.⁷ Unsere Figur (Nr. 2) gibt eine Pauschalübersicht über den Zeitraum und über den sozialen Stand der Überlasser. Schon nach ein oder zwei Generationen, nachdem die Vermögen durch Teilungen und Schenkungen verringert worden sind und den Herren die Kontrolle der kirchlichen Macht entgangen ist, beweinen sie den Verlust ihrer Gotteshäuser. Besonders wenn sie einen neuen Bergfried errichten und dazu ein neues Dorf gründen wollen, vermissen sie die unersetzliche Gelegenheit, den Bauern Anordnungen über die Kanzel zu geben. Die Schenkungen ihrer Ahnen werden dann infrage gestellt, und es gibt zahlreiche Konflikte zwischen Rittern und Mönchen. Zur Verdeutlichung brauchen wir nur das bezeichnende Beispiel von Briançonnet zu betrachten. Aus dem Prinzenrang fallen die Herren dieses Territoriums um 1125 nach verschiedenen Auseinandersetzungen und Urteilen in den Kleinritterstand. Die halbe Burg wird von den Mönchen Lérins besetzt, die andere Hälfte gehört ihnen nur noch als Lehen.⁸ Die heftigen Streitigkeiten, die von den Prinzen von Antibes um 1125/28 geführt werden, lassen ihnen auch keine Möglichkeit, Arluc, Mougins und Vallauris zurückzuerobern. Im Gegenteil, um wieder Frieden zu erhalten, müssen sie noch einen großen Anteil ihres Vermögens überlassen.⁹ Nach diesen Mißerfolgen entschließen sich die Herren, die alten freistehenden Pfarrkirchen gewaltsam in die Nähe der Burg zu verlegen. In der Geschichte von Espeluque (Gemeinde Ampus/Var) erscheinen alle Details des Verfahrens. In der Mitte des 11. Jahrhunderts gehört zu der Herrschaft Ampus Espeluque-Villehaupte und Espeluque-Le Plan. Vor 1090 ist die Herrschaft geteilt, und einer der Söhne legt in Villehaupte eine Befestigung an. Er erneuert die Kirche von Le Plan oder „Villebasse“ als Basilika und schenkt sie den Mönchen von Lérins. Ihre Burg erhält auch eine Kapelle. Die nächste Generation baut eine neue Pfarrkirche in ihr „castrum“. Die Mönche verteidigen ihre Pfarreirechte und versuchen, die Ansiedelung der Gesamtbevölkerung im „castrum“ zu verhindern. Die Ritter von Espeluque schaffen sich diese Rivalen aus dem Wege, indem sie ihre Kirche in Le Plan verbrennen. Aber um 1120/24 springt der Papst ein, um die Privilegien von Lérins zu retten. Nun können die Mönche die größten Ansprüche anmelden. Als erstes wird die neue Pfarrkirche im „castrum“ ihr Eigentum. Als Schadensersatz erwerben sie Teile der Herrschaft, kaufen nach und nach andere Teile dazu, bis sie Anfang des 13. Jahr-

⁷ Eine frühere Liste hatte schon *Mireille Fontana* zusammengestellt in ihrem Diplom „La réforme grégorienne en Provence Orientale“, Aix-en-Provence (dactyl.), 1957, S. 99–128. Wir haben sie durch unsere Forschungen weit ergänzt.

⁸ *Moris* und *Blanc*, *Cartulaire de l'abbaye de Lérins*, Band I, Paris 1883, Nr. CXCVIII.

⁹ *Cais de Pierlais*, *E.* und *Saige*, *G.*, S. Pons, a.a.O. Nr. VII und Nr. XI.

hundreds die einzigen Herrscher des Landes sind. Kirche, Dorf, Burg und Rechte gehören einzig und allein ihnen.¹⁰

Seltsamerweise wird in den Urkunden von großzügigen Schenkungen der Herren gesprochen und schamhaft verschwiegen, daß es sich um Rückgaben der einst angeeigneten Güter handelt, sondern stattdessen behauptet, daß die ehemaligen Überfälle auf das Konto der Sarrazener gingen. So werden z.B. auch die Unruhen im Jahr 1113 nach der Ernennung des Reformbischofs Mainfroi in Antibes (anstelle des vorgesehenen Mitglieds der Prinzenfamilie) sowie die Verbrennung der Kathedrale 1125 den Moslems zugeschoben, obwohl sie von den Prinzen von Antibes verursacht worden sind. Ebenfalls beklagen sich zur selben Zeit die Mönche von Lérins über die Herren von Ponteves, die von Montbrison, die von Grasse und die Vizegraven von Nizza, widerrufen dies später und lasten es den Sarrazenern an.¹¹

1.2 Grenzen der Gregorianischen Reform

Zwei Beschlüsse des Papstes Gregor VII. aus den Jahren 1079 und 1080 schützen die Abteien von Lérins bei Cannes und St. Victor in Marseille sowie die Jungfrau Kirche in Grasse und machen sie direkt von Rom abhängig. Die Urkunde von Lérins wird im Jahr 1093 durch den Papst Urban II. bestätigt.¹² Der Ausgangspunkt der religiösen Erneuerung und des päpstlichen Einflusses ist erreicht. Aus diesem Grund nimmt der Bischof Berenger von Fréjus im Jahre 1095 an dem Konzil von Plaisance teil und kommt mit den Reformationentschlüssen für Lérins und sein eigenes Bistum zurück.¹³ Die Lage ist für Nizza und Antibes ungleich schwieriger. Hier muß der Papst direkt einschreiten und Reformationbischofe einsetzen, und zwar um 1113 Manfred (Mainfroi) auf den ersten, 1114 Peter auf den zweiten Sitz. In Vence, wo das politische Interesse wegen der Armut des Bischofs geringer ist und das Gebiet völlig dem Landesherrn untersteht, gibt es bei der Einsetzung des Hl. Lamprecht im Jahre 1114 weniger Probleme.¹⁴ Die Weiterverbrei-

¹⁰ Gründungsurkunde von 1090 in: *Moris und Blanc*, Cart. Lérins l'abbaye de, a.a.O., Band 1, Nr. LXI; der päpstliche Eingriff von 1120/24 in *Flammare, E. de*, Cartulaire de l'abbaye de Lérins. Nizza 1885, Nr. CCXCVI die Bestätigung des Papstes von 1259, daß alle Rechte über das castrum und seine Kirche der Abtei Lérins gehören in: *Moris*, Cartulaire, Band 1, Nr. CCC, Band 2, Nr. IV.

¹¹ Für Antibes im Jahr 1113: *Gioffredo, Pietro*, Storia delle Alpi Marittime, Turin 1839, S. 371, und für die anderen Fälle um 1125 in: *A.E.A.* Nr. LVI und Nr. LVII.

¹² *Moris und Blanc*, Lérins, a.a.O., Band 1, Nr. CCXCI.

¹³ *Ibidem*, Nr. VIII.

¹⁴ *Ibidem*, S. 355. Noch im 13. Jahrhundert ist das weltliche Gut des Bischofs von Vence dem Landesherrn unterstellt. Im Krieg zwischen dem Grafen und den Herren, ungefähr gegen Ende des ersten Viertels des 13. Jahrhunderts beschlagnahmt der Graf alle Güter der Prinzen von Reillanne, Herren von Vence und schenkt sie seinen Treuen, die von Villanova aus katalonischer Abstammung. So erben diese auch die Rechte über den Bischof. Erst um 1293 verzichten sie auf diese Rechte und erlassen ihm die Pflicht, ihnen Lehen zu schwören. Siehe *Juigne de Lassigny*, Hist. Maison de Villeneuve, Band II, Lyon 1909, S. 30.

tung der römischen Reform- und Zentralisationsideen ist trotz allem langwierig, sogar in der kirchlichen Hierarchie. Manchmal ist die Drohung vor einem Eingriff des Grafen wirksam wie im Jahr 1125 gegenüber dem Vizegrafen von Nizza oder Foulques von Grasse, manchmal hat das Interdikt und die Exkommunikation einen nachdrücklicheren Effekt wie im Jahr 1156 bei Bernhard, Sohn von Wilhelm von La Gaude.¹⁵

Welche formellen Mittel werden nun eigentlich von der Kirche angewendet, um die Adligen dermaßen unter Druck setzen zu können? Sie greift zu diesem Zweck den alten Brauch des Ding-Gerichts (*plaid*) wieder auf. Dieses ist seit Ende des 10./Anfang des 11. Jahrhunderts, also seitdem der Graf nur noch den Rang eines Prinzen unter anderen hat, unüblich geworden.¹⁶ Beim Ding-Gericht bringen Bischöfe und Äbte ihre Anklage vor eine Versammlung unter Beisitz anderer Adliger, Consule der Städte, Bischöfe, manchmal auch des Erzbischofs von Embrun oder des Grafen von Provence. Diese Zusammenkünfte werden in einer Kathedrale, einem Bischofspalast oder einer Burg abgehalten.¹⁷ Die älteste uns bekannte ist die aus dem Jahre 1096, in der Gottfried von Grimaud gezwungen wird, die Hälfte seiner Burg Grimaud (*Var*) der Abtei St. Victor von Marseille abzugeben.¹⁸ Der Papst selbst schreitet nach jeder Anklage der Abteien Lérins oder St. Victor ein, um die Bischöfe zur Einberufung solcher Gerichtsversammlungen zu bewegen. Die Argumente sind einfach: gegen ein „seit Generationen bestehendes unangetastetes Eigentum“ stellen die Mönche das „göttliche Recht und die Dekrete der heiligen Väter“.¹⁹ Die Androhungen sind genauso direkt: das Höllenfeuer, die Exkommunikation und das Interdikt.²⁰ Manchmal wendet man auch ganz gewöhnlich nur, wie oben bereits erwähnt, die Waffen an.²¹

Nachdem die Adligen die Leitung der Kathedralen und der Abteien verloren haben, behalten sie zuletzt nur noch die Domherrensitze. Diese Situa-

¹⁵ *Cais de Pierlas, E.*, Cartulaire de l'ancienne cathédrale de Nice, Turin 1896, Nr. 42.

¹⁶ Das letzte Dinggericht ist im Jahre 992 in Apt erwähnt, siehe *Didier, N.*, *Dubled, H.* und *Barruol, J.* Cartulaire de l'église d'Apt (835/1130), Paris 1967, Nr. 43.

¹⁷ Beispiele: 1117 mit Wirkung des Grafen (*AEA* Nr. LI) und 1128 (*AEA* Nr. LXI); 1125/31 mit Wirkung eines anderen Bischofs (*AEA* Nr. LX); 1152 mit Wirkung des Erzbischofs von Embrun am Dinggericht von der Burg Loubet (*Cais de Pierlas, E.*, Nice, Nr. 28) und im Jahre 1153 (*ibidem* Nr. 41), 1152 große Versammlung von Laien und Klerikern unter Präsidium des Bischofs von Antibes am Hafen von Cannes für ein Verfahren zwischen dem Bischof von Nizza und Laugier von Greolieres von den Vizegrafen von Nizza (*ibidem* Nr. 30); 1153 Gerichtshof in Anwesenheit mehrerer Bischöfe, Patrizier und Consulen in der „Aula“ des Bischofs von Nizza (*AEA* Nr. LXXII).

¹⁸ *Guerard, B.* Cartulaire abbaye S. Victor Marseille, Paris 1857, Nr. 109.

¹⁹ *Cais de Pierlas, E.*, Nice, a.a.O., Nr. 28.

²⁰ Im Jahre 1156 wird Bernard, Sohn von Wilhelm von Lagaude, zuerst exkommuniziert, bevor er die Kirchenzehnten zurückgibt (*ibidem* Nr. 42).

²¹ Foulques von Grasse in *Doublet, G.*: *AEA* Nr. LXI; *Bertrand Laugier* in: *Cais de Pierlas, E.*, Nizza, a.a.O., Nr. 45.

tion führt sehr schnell zu Auseinandersetzungen zwischen den Bischöfen und den Domkapiteln, deren Mitglieder ja sämtlich aus dem hohen Adelsstand stammen. Sie versuchen, einen Teil der Schenkungen ihrer Ahnen zu ihrem eigenen Nutzen zurückzuerhalten, indem sie eine effektive Teilung der Einkünfte verlangen. Ein erster solcher Konflikt erscheint in Nizza schon im Jahre 1108.²² Zum guten Schluß muß der Graf von Provence, Raimond Berenger II. im Jahr 1152, selbst einschreiten, um den Bischof, der viele Male von dem Kapitel, dem Vizegrafen und von der Gemeinde (Consulat) angegriffen worden ist, in Schutz zu nehmen.²³ Es gibt schließlich keine andere Lösung mehr als die Pfründetrennung im Jahre 1156.²⁴ Zur gleichen Zeit hat der Bischof von Antibes ähnliche Schwierigkeiten. Aber der Papst und die Grafen von Provence können die Teilung bis zum Jahre 1239 verhindern.²⁵ Solche Vorkommnisse sind durchaus üblich, man kennt z.B. auch die Gütertrennung im Jahre 1162 bei der Kirche von Marseille.²⁶ Die Kontrolle über die Domkapitel gibt den Adligen nur eine kleine Möglichkeit, die Bischofsmacht zu schwächen. Vor der Einführung der Reform hat man die jüngeren Söhne in Kirchengründungen unterbringen können, und man ist mit Widumen umso großzügiger gewesen. Schon sehr früh richtet man daher mehrere Landeskapitel ein, deren Chorherrensitze eben diesen Jüngeren vorbehalten sind. Seit dem späten 11. Jahrhundert werden sechs oder sieben davon aufgezählt. Anfänglich haben die Abteien wie St. Victor von Marseille versucht, diese zu kontrollieren, was aber ziemlich schnell mißlungen ist.²⁷

²² Ibidem Nr. 1 und Departementarchiv Nizza, 2 G 10, Nr. 6.

²³ *Doublet, G.*, Recueil Actes Evêques Antibes, Paris 1915, Nr. LXIX, Nr. LXXI, Nr. LXXII.

²⁴ Für 1156 *Doublet, G.*, A.E.A., a.a.O., Nr. LXXVI; für 1157 ibidem, Nr. LXXVII; für 1159 ibidem, Nr. LXXIX und Nr. LXXX. Dazu Departementarchiv Nizza, 2 G 71, Nr. 4-6.

²⁵ *AEA*, a.a.O., für das päpstliche Einschreiten 1155 (Nr. LXXIV), 1158 (Nr. LXXXVIII), 1189 (Nr. CXX); für das gräfliche Einschreiten 1166 (Nr. LXXXIII und LXXXIV), 1173 (Nr. LXXXIX), 1176 (Nr. XCII), 1178 (Nr. XCV), 1181 (Nr. CXIV), 1188/96 (Nr. CXV), 1189 (Nr. CXX), 1200 (Nr. CXXII). Erst um 1239 einigen sich die beiden Parteien über das Prinzip einer Teilung (Nr. CLXXXIV). Dann im Jahr 1242 kommt endlich eine detaillierte Teilung zwischen dem Kapitel und dem Bischof zustande (Nr. CLXXXVII und Nr. CLXXXIII).

²⁶ *Gallia christiana (nova) in provincias ecclesiasticas distributa, opera et studio D. Dionysii Sammartani*, Paris 1715/1725, Band III, S. 1153.

²⁷ Gründungsdaten der verschiedenen Stiftskirchen: Oulx im Jahre 1065, Moustiers-Sainte-Marie im Jahre 1052, Aups im 11. Jahrhundert, Barjols zwischen 1062 und 1067 durch die Herren von Ponteves (s. *M. Fontana*, a.a.O., S. 70 und *Guerard, B.*, S. Victor, a.a.O., Nr. 500), Pignans im Jahr 1039 durch die Herren von Moustiers-Gaubert (*Guerard, B.*, a.a.O., Nr. 1065 und 1066), St. Jacob von Barrême im 12. Jahrhundert (*Feraud, J.-J. M.*, Souvenir religieux des églises de la Haute Provence, Digne 1879, S. 89). Wir müssen dazu die Abtei St. Pons von Nizza erwähnen, die seit dem 11. Jahrhundert die Rolle eines Stiftes hat und schon früh von dem Bischofsgut getrennt worden ist und endgültig im Jahr 1142 (*Cais de Pierlas, E. Cart. S. Pons*, a.a.O., Nr. XVII). Sie ist reich begütert während des ganzen 11. Jahrhunderts und speziell um 1075 und um 1081 durch die Vizegrafen von Nizza (ibidem Nr. XII, Nr. XIII, Nr. XIV).

Mehrere Unterlagen beweisen diese bestimmte Rolle der Stiftsdome. Z.B. werden überzählige Domherren von Marseille in den Jahren 1062/67 in Barjols untergebracht. Der reformanhängige Bischof Bertrand von Fréjus muß sich im Jahr 1080 schließlich in sämtliche Angelegenheiten der Stiftskirche einmischen: „Wir haben erkannt, daß all diese Kirchen in Händen von irreligiösen Klerikern sind, die wie weltliche leben“. Dies aber nur mit kurzem Erfolg. Als Pignans (im Department Var) endgültig selbständig wird, ja sogar unter dem Schutz des Papstes, bekommt sie zahlreiche Stiftungen von den adligen Familien und verfügt schon vor 1152 über mindestens 34 Priorate.²⁸ Diese Kapitel erweitern sich auch bald wie weltliche Herrschaften, und ihre Äbte bauen sich Burgen wie in Barjols und St. Pons bei Nizza. Andererseits sind sie auch ein politisches Mittel in den Händen von hohen adligen Familien, z.B. derer von Ponteves in Barjols oder von Ritterfamilien wie St. Pons in Nizza. Im letzteren Fall sieht man, daß die Domherren von St. Pons aus Familien stammen, die die Gemeinde und das Domkapitel kontrollieren und Burgen besitzen. Sie können die Adligenkinder in 14 Prioraten unterbringen.

2. Beziehung zwischen dem Grafen und der Kirche

Das hauptpolitische Geschehen, das die Zukunft der großen Aristokraten völlig verändert, ist die Machtübernahme durch eine neue Grafendynastie im Jahre 1112. Nach dem Aussterben des älteren Herrscherhauses befindet sich die Provence in unzertrennter Erbschaft zweier Adelsgeschlechter, derer von St. Gilles, Grafen von Toulouse und derer von Barcelona. Die Aristokratie unterstützt das erstere, mit welchem sie sich aufgrund ihres Standes und ihrer Beziehung zum Adel verwandter fühlt. Es beginnt also ein ununterbrochener Kampf gegen die Barceloner und ihre Ansprüche, in der Provence das aragonische Modell eines hierarchischen Staates einzuführen.^{28a}

Der neue Graf erlangt ab 1116 mit Hilfe der reformanhängigen Bischöfe von Nizza, Fréjus und Barcelona den päpstlichen Schutz.²⁹ Diese Handlung ist nicht ohne Zusammenhang mit den Konflikten zwischen Papst und Kaiser zu sehen. Der deutsche Kaiser, der zu dieser Zeit auch König von Burgund/Provence ist, erkennt die Rechtmäßigkeit des neuen Grafen schon deshalb nicht an, weil er ohne seine Einwilligung eingesetzt worden ist. Kaiser Heinrich V., der um 1110/11 Rom angegriffen hat, steht in nicht besonders hohem Ansehen bei den Päpsten; diese sind also umso geeigneter, einen seiner Gegner zu unterstützen.

Man muß demzufolge feststellen, daß die ersten Erfolge der Gregorianischen Reform und die Ankunft des neuen Grafengeschlechts unter günstigen Umständen zusammentreffen.

²⁸ Mireille Fontana, a.a.O., S. 73–75.

^{28a} Über dieses Barcelonisch-Aragonische Modell siehe Bonmassie, P., *La Catalogne du milie du X^e à la fin du XI^e siècle*, Toulouse 1975.

²⁹ *Espana Sagrada*, Band XXIX, Madrid 1775, S. 472.

2.1 Bedeutung der „Gaben“ und „Zurückgaben“ der Kirchen

Wenn man die Beziehung der Herren zur Kirche betrachtet, kann man beinahe vermuten, daß sich ihre Macht mehr auf das Gotteshaus stützt als auf ihre Burg. Es ist auch leichter einsehbar, daß eine kleine Gruppe von Männern die Gesellschaft auf die Dauer nicht nur durch militärische Gewalt beherrschen kann. Man braucht sich dann nicht mehr zu wundern, daß sie einerseits die bischöfliche Rolle als ihr eigen, als Herrschaftsmittel betrachtet, andererseits jedoch die meisten Gotteshäuser erst als Privatgebäude seit dem 11. Jahrhundert entstehen. Um den Adligen die Landesherrschaft zu entziehen, muß man ihnen also die Kirchenmacht aus den Händen nehmen. Der Investiturstreit, der das ganze Abendland zwischen 1074 und 1122 in Bewegung hält, zeigt, wie hoch der Einsatz ist.

Unsere Untersuchung bezieht sich auf über 200 Siedlungen und ungefähr 150 Urkunden vom Anfang des 11. Jahrhunderts an bis zum Jahre 1160. Sie gibt den Umfang, die Entwicklung und die Bedeutung des Geschehens an. Sie zeigt, daß sein Verlauf und sein Ausgang mit dem Investiturstreit, mit der Gregorianischen Reform und mit dem Kampf des Grafen von Provence, Verbündetem des Papstes, um die Zurückeroberung der Macht der Landesherren an den Staat in Zusammenhang steht. Zur Erläuterung unserer Aussage ein deutliches Beispiel: Betrachten wir die Figur Nr. 2 und Figur Nr. 3 der Gaben und Zurückgaben der Kirchen. Man beobachtet ein deutliches Ansteigen zwischen 1075 und 1078. Eine Verbindung zu dem Gang des Kaisers Heinrich IV. im Jahre 1077 nach Canossa drängt sich auf. Es geht weiter bis 1120, d.h. bis 2 Jahre vor dem Wormser Konkordat. Es ist unwahrscheinlich, daß diese Daten rein zufällig sind.

Aus der Zeitraumaufteilung, die wir der Figur Nr. 3 entnehmen, können wir mehrere Ergebnisse ableiten: Im ersten Drittel des 11. Jahrhunderts gibt es ziemlich wenig Schenkungen, aber mit leicht ansteigender Tendenz nach dem Jahre 1020. Diese Abtretungen stammen meistens von älteren Leuten, wie z.B. von Wilhelm „der kleinen Gans“ (Guillaume Gruette) von Grasse an die Abtei Lérins um 1022/34. Die Beweggründe sind fast immer angeben: „Für die Ruhe der Seele.“ Aber schon in dieser Zeit sind die politischen Hintergründe nicht abwesend. Manchmal sind die Mönche auch beauftragt, in Gegenden wie in Peille oder in Drap, die den Aristokraten Widerstand leisten, den Frieden wiederherzustellen.

Bei der graphischen Darstellung der beiden folgenden Perioden ergibt die Kurve die Form einer Glocke: die erste von 1033–1048 betrifft 31 Abtretungen, die zweite von 1049–1064 weitere 29. Eine solche glockenförmige Kurve beschreibt statistisch die „normale Regel“, d.h. sie erläutert den normalen Verlauf eines Ereignisses. Dieses taucht auf, entwickelt sich weiter, kommt zum Höhepunkt und ebbt langsam wieder ab. Im Gegensatz dazu zeigen unregelmäßige Schwankungen wie in der Figur, die die folgende Periode von 1060–80 darstellt, daß dieser normale Ablauf durch äußere

Bedingungen gestört ist: in diesem Fall durch äußeren Zwang gegen festen inneren Widerstand.

Die erste Glocke versinnbildlicht die Zeitspanne von 1033–1048. In dieser Periode vollziehen sich die Teilungen der großen Herrschaften, die sich gegen Ende des 10. Jahrhunderts gebildet haben. Die regulären Kirchengebäudeabgaben entsprechen also der Heimsteuer für die jüngeren Söhne, die man in Klöstern unterbringt. Man weiß z.B., daß nach 1038 der Abt Adelbert von Lérins ein naher Verwandter des Prinzen und gleichzeitig Bischof von Antibes war.

Die breite Glocke, die den Zeitraum von 1049–1064 darstellt, zeigt an, daß die Schenkungen zwar auch intensiv vorkommen, sich aber gleichmäßiger verteilen. Die Menge entspricht ungefähr der der vorhergehenden Periode, die Dynamik jedoch nicht. Man merkt eine Zurückhaltung, und manchmal erfolgt die Schenkung oder Zurückgabe eines Gotteshauses an ein Kloster „für die Ruhe der Seele“ oder „Vergebung der Sünden“ gegen Entgelt. So läßt sich im Jahr 1056 einer der mächtigen Vizegraven von Marseille seinen Anteil an der Kirche von St. Tropez zurückkaufen.³⁰ Gauceran Laugier von den Vizegraven von Nizza läßt sich die Abgabe der Kirchenzehnten von Levens im Jahre 1109 mit 150 Schillingen von Pavia bezahlen. Isnard von Chateaufort gibt die Kirchenzehnten von Revel im Jahre 1152 gegen 44 Sester Korn ab.³¹ Für die Zinsablösung im Jahre 1152 vom Bischof von Nizza erhalten die Söhne des Bermond Giraud mehrere Grundstücke.³²

Die Höhepunkte in den Jahren 1067 und 1075 in der Gesamtperiode von 1065 bis 1080 erklären sich dadurch, daß sich die Bewegung der Abgaben erschöpft hat und nur noch gewaltsame Anreize bekommt. Sie entsprechen periodisch dem Anfang des Investiturstreites im Reich, und man spricht jetzt kaum noch von Schenkungen, sondern nur noch von Zurückgaben. In dieser Zeitspanne erleben die Vizegraven von Nizza eine auffallende Abnahme ihrer politischen Macht.

Die lange Periode von 1081–1112 ist in dieser Hinsicht besonders ereignisreich. Nicht daß die Kirche in diesem Augenblick, in dem sie endlich in den Händen der Reformanhänger ist, nachgibt (die Erlasse des Papstes Gregor VII. für Lérins sind von 1079 und 1080); aber sie stößt auf größeren Widerstand. Das erste Zeichen dafür ist im Jahr 1092 eine nur formelle Zurückgabe, d.h. der alte Besitzer behält das Gut als Lehen. Im Jahr 1096 wird ein Ritter durch ein kirchliches Gericht dazu verurteilt, den Mönchen nur die eine Hälfte seiner Burg zu geben! Im Jahr 1110 wird eine zwangsweise Zurückgabe verlangt, die von den Mönchen dem betreffenden Ritter gegenüber jedoch in eine Überlassung des Gutes unter Ablegung des Lehngelübdes und Zinszahlung – oder manchmal nur als Maulgabe – umgewandelt wird. Weitere Zinsanerkennungen kommen um 1110/24 in Arluc, 1128

³⁰ *Guerard, B.*, S. Victor, a.a.O., Nr. 595–597.

³¹ *Cais de Pierlas, E.* Nice, a.a.O., Nr. 31.

³² *Ibidem*, Nr. 28.

in Briançonnet, 1146 in Nizza, 1152 für 6 Schillinge in Cimiez (Nizza), 1159 nochmals in Briançonnet vor.³³

Die folgende Periode von 1113 zeigt, daß die Reformationsanhänger die Kirche fest in den Händen haben und daß sie die Vermittler einer neuen Macht sind: der kirchlichen Institution selbstverständlich, aber auch des neuen im Aufbau begriffenen Staates der Provence. Sie trifft in der Tat mit der Einführung des barcelonischen Grafengeschlechtes zusammen. Wenn auch noch manchmal in den Urkunden das Wort Schenkung auftaucht, ist dies eher als Geste für den Geschädigten zu sehen, denn es wird doch in den meisten Fällen ganz offen zugegeben, daß es sich um Rückgaben handelt; und man verschweigt auch keineswegs, daß diese nicht freiwillig erfolgt sind. So verkündet soll diese Offenheit dazu dienen, andere Ritter, die noch im Besitz solcher Güter sind, die von der Kirche als Eigentum betrachtet und somit zurückverlangt werden können, einzuschüchtern. In dieser Zeit endet der erste Investiturstreit mit dem Wormser Vertrag im Jahr 1122; kurz davor erscheinen in unserer graphischen Darstellung zwei Höhepunkte um 1115 und 1120, die die Beteiligung auch der östlichen Provence an diesem europäischen Konflikt anzeigen. Gleichzeitig wird die Provence im Jahr 1125 nach einem großen Aufstand des Hochadels, z. B. der Herren von Moustiers, von Briançonnet, Ampus und Grasse gegen die Barceloner zwischen den Grafen von Barcelona und Toulouse materiell und endgültig geteilt.

Die letzte Periode von 1145–1160 ist durch eine sehr schmale Glocke graphisch dargestellt. Sie zeigt, mit welcher Intensität und Geschwindigkeit die letzte Machtprobe verläuft. Die Barceloner sind zwischen 1143 und 1146 vorübergehend durch die Herren von Les Baux, die vom Kaiser unterstützt werden, zurückgeschlagen worden. Aber gleich darauf von 1147–1162 wird ihre Herrschaft umso stärker wiederhergestellt. Ihre Gegner werden in den Jahren 1150–1155 geschlagen. In der östlichen Provence zieht die Kirche sehr schnell alles, was sie noch von den Herren beschlagnahmen kann, an sich. In allen Urkunden wird jetzt rückhaltlos die zwangsweise Zurückgabe zugegeben. Nur selten ist die Kirche bereit, ein Gut zurückzukaufen oder in ein Lehen auf der Basis von Eid und Zins umzuwandeln. Der Höhepunkt ihrer Unternehmungen fällt auf denselben Zeitpunkt wie der Sieg des Grafen 1151/52. Die Herren von Grasse, Erben der Prinzen von Antibes, verlieren ihre Freiheit und werden 1152 zu Lehensmännern degradiert. Die Vizegraven von Nizza müssen ihre Stellung einem Consulat überlassen. In der älteren Periode bemühen sich die Bischöfe, die „Zurückgaben“ von Kirchen speziell den Abteien zugute kommen zu lassen, weil diese die wirklichen gregorianischen Reformzentren sind. Jede Gabe bedeutet also eine Verarmung der Adligen ohne jegliche gesetzliche Möglichkeit, daraus einen Vorteil zu ziehen, außer, wie wir gesehen haben, bei den Stiftskirchen. In der jüngeren

³³ *Moris* und *Blanc*, *Lérins*, a.a.O., Bd. 1, Nr. LXXVIII; 1128 (*Ibidem* Nr. CXCVIII); 1146 (*Cais*, Nizza Nr. 25); 1152 (*Ibidem* Nr. 41); 1159 (*Flammare*, *E. de*, *Lérins*, a.a.O., Nr. 196).

Periode hingegen, als sich die Bischöfe stark genug fühlen, die Reformen selbst durchzuführen und manchmal auch sogar die Kapitel reformiert sind – wie in Nizza nach 1136 – lassen sie die Pfarrgüter ihren Kathedralen zufließen.

2.2 Die Gründung des provenzalischen Staates

Welche politische Bedeutung kann man nun diesen Zurückgaben der Goteshäuser entnehmen? Wir können zwei große Perioden unterscheiden: die erste, in der von Gabe, selten von Rückgabe und nie von Zwang gesprochen wird; die zweite, in der diese Begriffe und Bedingungen einen immer größeren Platz einnehmen und zuletzt nur noch allein vorherrschend sind. Der Wendepunkt ist ungefähr um 1067 zu Beginn des Investiturstreites zu sehen. Vor diesem Zeitpunkt erscheint in den Urkunden das Wort „Zwang“ drei Mal auf 80, d.h. ca. 4 %, nach diesem Datum bereits bei 70/130, d.h. bei 54 %. Noch deutlicher wird die Entwicklung, wenn wir nur die Perioden nach 1080 betrachten, als Lérins und St. Viktor die Zentren der Gregorianischen Reform geworden sind. Jetzt finden wir zwangsweise Abtretungen bei 56 Mal auf 84, d.h. ca. 67 %. Endlich gibt es Gewalt bei 50/60, d.h. 83 % in der Zeit ab 1113, als das Grafenhaus Barcelona führend ist. Die Landesherren stehen also mehr und mehr unter Druck in dem Maße, wie sich die Macht der Reformanhänger und des neuen Grafen vergrößert. Dadurch werden immer mehr Landesherren und Ritter von jemand anderem abhängig und an ihn gebunden. Um ihre Güter zu behalten, müssen sie den Lehenseid leisten. Die beiden ersten Versprechen, verbunden mit einer Burg und mit Herrschaftsrechten, sind aus dem späten 11. Jahrhundert: um 1080/1100 bindet Rostaing von Agoult sich und seine Söhne für eine Burg an Adelbert Garac von Castellane.³⁴ Im Jahre 1092 überläßt Abelon seinem Sohn Peire in dem Territorium des Castellum von Briançonnet ein Landesgut, das er und seine Nachkommen für den Abt von Lérins gegen den Schwur: „Treue, Dienst und Lehen“ tragen müssen.³⁵ Die völlige Aufzählung dieser Begriffe ist also dann schon vorhanden und läßt ahnen, daß es unterschiedliche Grade der Verpflichtungen gibt. Treue wird 1109 in Lérins, 1137 in Antibes, 1152 in Cimiez und 1160 in Nizza erwähnt, Treue und Dienst im Jahre 1110/24 für ein Viertel der Burg Arluc, 1128 in Briançonnet, 1146 und 1152 dreimal in Nizza.

Treue (fidélité) hat welche Bedeutung? Schon im Jahre 1020 stellt ein hoher Fürst, Wilhelm von Aquitaine, diese Frage dem Juristen Fulbert von Chartres, der sie folgendermaßen beantwortet: „Derjenige, welcher Treue schwört, darf seinem Herrn nichts antun: dafür, daß er ein Haus oder ein Einkommen von ihm erhalten hat (casamentum, beneficium) verpflichtet er

³⁴ Didier, N., *Dubled, H., Barruol, J.*, Apt, a.a.O., Nr. 101.

³⁵ „fidelitatem et servicium et omnium“ siehe *Flammare, E. de*, Lérins, a.a.O., Nr. 193.

sich, seinem Herrn Hilfe und Rat zu geben.“³⁶ Nun haben die meisten Herren aus dem OC-Land (Südfrankreich) ihren Boden als Eigenbesitz, und das Wort Treue hat also eine sehr geringe Bedeutung ohne die zweite Bedingung.

Treue und Dienst (fidélité et service). Ganz im Gegenteil dazu beschreibt dieser Begriff eine stärkere Abhängigkeit. Hier handelt es sich nicht direkt um ein richtiges Lehen, denn zurselben Zeit und manchmal in denselben Urkunden werden die beiden Ausdrücke unterschieden. Ganz besonders prägnant ist der Unterschied, wenn im Falle eines Verstoßes gegen die genannten Bedingungen mit Zurücknahme des Lehens gedroht wird. Dies ist seit 1128 in Briançonnet und noch 1233 in Biot erwähnt.³⁷

Lehngelübde (hommage) setzt sich erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts allgemein durch.

Jean-Pierre Poly zählt auf, welche Ausflüchte die Herren aus dem OC-Land erfinden, um dem Lehensschwur zu entgehen. Man braucht zur Veranschaulichung nur das Geschichtchen vom Grafen von Toulouse zu erzählen. Als der Kaiser von Byzanz, Alexios Komnenos, ihm und den anderen Kreuzzugführern 1096/99 den Lehensschwur abverlangt, bietet ihm der Graf stattdessen „Sicherheit für sein Leben und seine Ehre“ an und erklärt, daß er sich niemals, nicht einmal um seinen Kopf zu retten, unterwerfen würde.³⁸ In der Provence hat das erste bereits erwähnte Lehensgelübde im Jahr 1092 in Briançonnet zunächst 1102 ein weiteres in Sisteron zur Folge. Von 1122–1166 findet man dann nur 21 zwischen Rhone und La Turbie.³⁹ Darunter werden aber auch schon hohe Landesherren aufgezählt, 1122 Aldebert Garac von Castellane gegenüber dem Bischof von Apt, 1128 der Vizegraf von Marseille dem Bischof von Marseille.⁴⁰ In der östlichen Provence macht der Lehensschwur in der Zeit von 1125/28 aus den Herren von Briançonnet die Untertanen von Lérins, die schließlich, nach dem Verlust ihres ledigen Eigen, aus dem Grafenrang in den einfachen Ritterstand fallen; der von 1152 unterwirft die Herren von Greolieres aus der Vizegrafenfamilie von Nizza dem Bischof von Nizza; den von 1155 leisten die Herren von Grasse aus der Prinzenfamilie von Antibes den Bischöfen von Antibes. Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts ist das Lehenssystem bereit, sämtliche Herren einzugliedern. Schon 1147 müssen „alle Ritter der Provence dem Grafen Lehen schwören“. Dadurch ist die juristische Grundlage vorhanden, die dem

³⁶ Recueil Hist. France, Band X, S. 463; *Garaud, M.*, „A propos d'une lettre de Fulbert de Chartres à Guillaume le Grand . . .“, in: *Mélange le Bras*, Paris 1965.

³⁷ 1128 (*Moris und Blanc*, Lérins, a.a.O., Bd. I, Nr. XCVIII); 1233 *Doublet, G.*, Antibes, a.a.O., Nr. CLXXIX).

³⁸ *Brehier, L.*, *Histoire Anonyme de la Prem. Croisade*, Paris 1964, S. 32.

³⁹ *Poly, J.-P.*, a.a.O., S. 350–51.

⁴⁰ 1122 (*Didier, N., Dubled, H., Barruol, J.*, Apt, a.a.O., Nr. 118); 1128 (*Albanes und Chevalier*, Gallia Christiana novissima, Bd. I, Provinz Aix, Montbeliard 1899, Nr. 142, Marseille); 1147 (*Poly, J.-P.*, a.a.O., S. 352, Anmerkung 223).

Grafen eine gesetzmäßige Waffe in die Hand gibt, mit der er die Prinzen zur Unterwerfung und zur Herausgabe ihrer Güter zwingen kann, wenn sie ihm nicht treu sind. Das gräfliche Lehengericht (plaid) ersetzt von diesem Zeitpunkt an mehr und mehr den kirchlichen Dinghof. Allerdings hat diese Erniedrigung der Landesherren in den Ritterstand zur Folge, daß sie sich auf ihre Burgen zurückziehen und ihres gemeinsamen Interesses bewußt werden; es entstehen Aufstände und Kriege. Sie widersetzen sich mit aller Kraft gegen den entstehenden Staat. Es ist ein gnadenloser Kampf, der von den meisten dieser Aristokraten geführt wird. Manchmal vereinzelt vorkommend, manchmal mit großen Heereszügen dauert er von 1176 bis 1235 in der gesamten Zentral- und Südostprovence und in der Gegend von Castellane sogar bis 1252/78.

Zum Schluß unserer Darlegung bleibt diese Hauptfrage: Ist die politische Rolle des Kirchengebäudes nicht zumindest genau so wichtig wie die des Kriegsgebäudes? Zu einer Zeit, in der die Kirche ganz in der Hand einer bestimmten Gruppe von Laien ist, und zwar der Aristokraten, die allein die weltliche Macht ausüben, scheint die Kirche das Hauptmachtmittel für die Burg gewesen zu sein. Daran anschließend erhebt sich eine weitere Frage: Ist es nicht gerade diese politische Rolle des kirchlichen Gebäudes, die zuletzt die tiefgreifende Christianisierung in die Landesgemeinde gebracht hat? Ein treffendes Beispiel dafür ist die Geschichte der Territorien von Drap, Peille und La Turbie, die wir deshalb noch einmal anführen müssen. Diese Bezirke liegen an der östlichen Grenze der Provence im Hinterland von Nizza. Sie leisten den burgundischen Landesherren den ausdauerndsten Widerstand. Sie lassen nicht zu, daß Burgen in ihren Oppida oder sogar in den einzelnen zu ihrem Territorium gehörenden Huben errichtet werden können. Schließlich ordnet der Vizegraf von Nizza eine Anzahl von Kirchenbauten auf seine eigenen Kosten an, z. B. auf den Landesgütern Laghet oder Lacs, im Territorium Drap, Oira und Ongran im Bezirk Peille, Beaulieu und Eze, Bezirk La Turbie. Als Gegenleistung und Dankbarkeit dem Stifter gegenüber sollen sie die aristokratische Gesellschaftsordnung verbreiten. Vor solcher Gefahr haben sich die Einwohner von Peille durch die Weigerung, das Gebäude hinter der Mauer ihres Oppidum aufzustellen, zu schützen gewußt, so daß die Kirchen weit davon entfernt aufgestellt werden mußten. In La Turbie, wo die Einwohner schon stärker von der christlichen Botschaft beeinflusst sind, dulden sie aber dennoch weder eine fremde Kirche noch einen fremden Priester, sondern legen Wert darauf, daß das Gebäude ihr Eigentum und der Geistliche ein aus ihren Reihen gewählter bleibt. Man muß daran erinnern, daß sich dieses Verfahren in einer Zeit abspielt, in der der Adel die Kirche für seine eigenen Zwecke verführt, bevor die die Reform verteidigenden Bischöfe ernannt werden, also vor 1113/15.

Als Reaktion auf die päpstliche reformatorische Beeinflussung verlegen die Herren Dorf und Kirche auf den Berg zu ihrer Veste. Später ist die Agrargesellschaft schon so völlig in diesem System gefangen, daß den neuen

Bischöfen lediglich die Möglichkeit bleibt, die Kirchengebäude zurück und somit unter ihre Autorität zu bekommen. Zur Erreichung dieses Zieles werden sie die Mitarbeiter des neuen Grafen. Dieser hat zur Stärkung seiner Autorität die Gesellschaft noch strenger hierarchisch organisieren müssen, indem er die Adligen fester in das Feudal- und Lehenssystem einbindet. So werden schließlich am Ende auch die Bauern noch enger als vorher unter Kontrolle gestellt.

Quellenangaben

Abkürzungen:

- BAR = Baratier, E., *Enquêtes sur les droits et revenus de Charles I^{er} d'Anjou en Provence 1252 et 1278*, Paris 1969.
- COR = Devos, J.-C., *Contribution à l'étude du cartulaire du prieuré de Correns*, *Diplom dactyl.*, Paris 1953.
- AEA = Doublet, G., *Recueil des actes concernant les évêques d'Antibes*, Paris 1915.
- FLA = Flammare, E. de, *Cartulaire de l'abbaye de Lérins*, Nizza 1885.
- CSV = Guerard, B., *Cartulaire de l'Abbaye de Saint-Victor de Marseille*, 2 Bände, Paris 1857.
- CL 1 = Moris, H. et Blanc, E., *Cartulaire de l'abbaye de Lérins*, Paris 1883.
- CSP = Cais de Pierlas, E., *Chartrier de l'abbaye de Saint-Pons*, Monaco 1903.
- CCN = Cais de Pierlas, E., *Cartulaire de l'ancienne Cathédrale de Nice*, Turin 1896.
- GIO = Gioffredo, P., „*Corografia e storia delle Alpi Marittime*“ in: *Monumenta historiae patriae scriptores*, Band 2, 1839.
- MON = Labande, L.-H., „*Chartes de Montmajour aux archives de Palais de Monaco (XI^e–XIV^e siècle)*“ in: *Annales Soc. Études Provençales*, 1908.

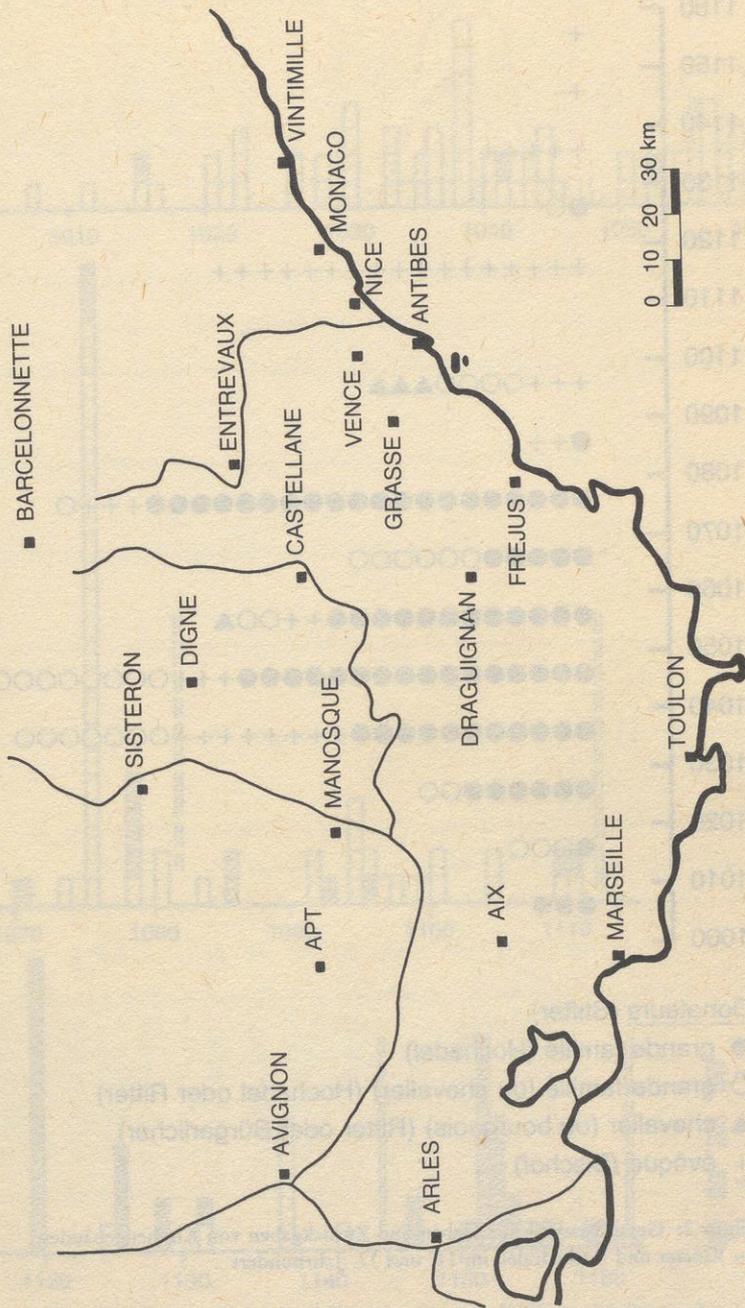
Abkürzungen für die Tabelle:

Départements:

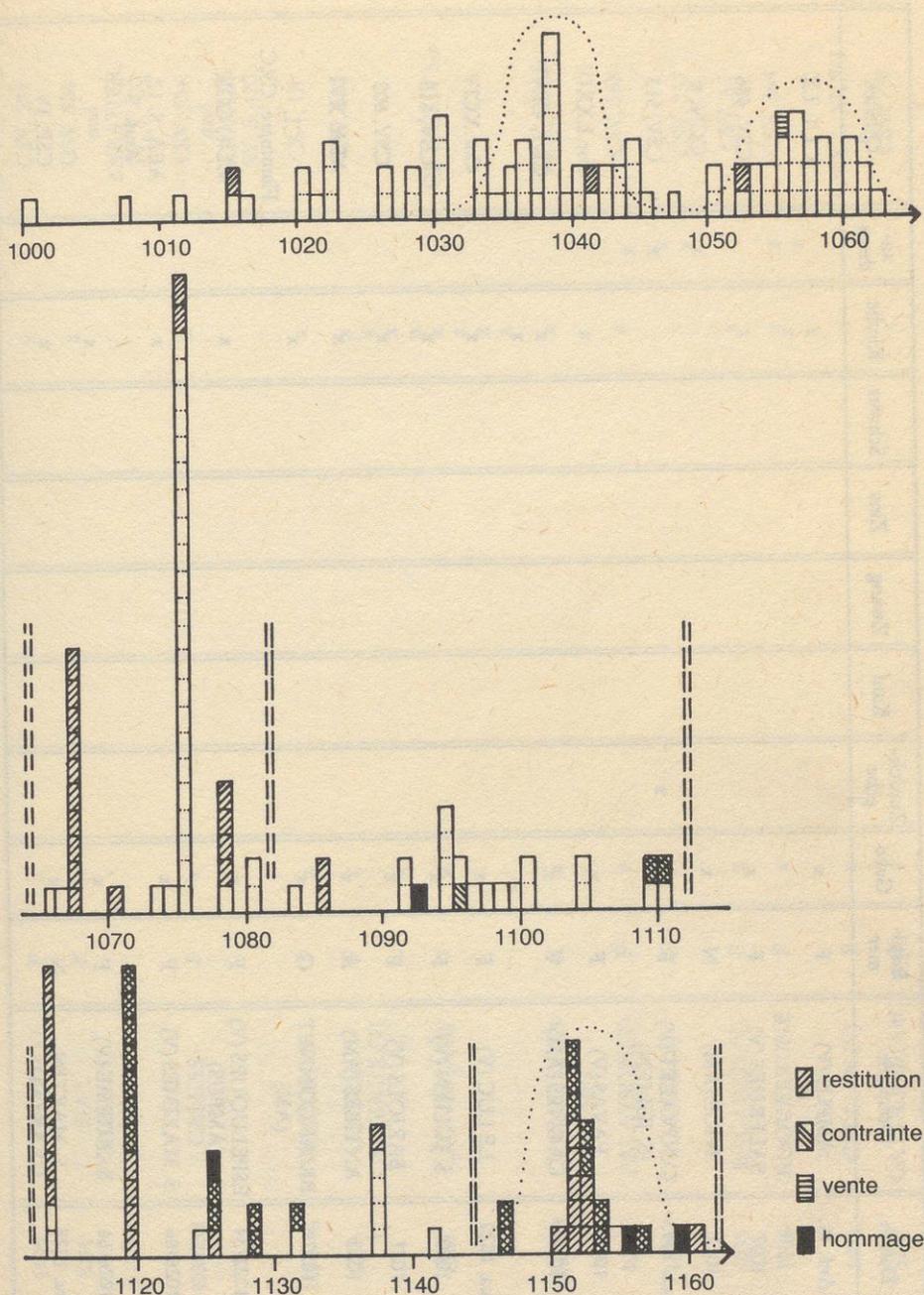
- AM = Alpes Maritimes
 AHP = Alpes Haute Provence
 V = Var

Bistümer:

- A = Antibes (AM)
 F = Fréjus (V)
 G = Glandèves (Gemeinde Entrevaux, AHP)
 N = Nice (AM)
 S = Senez (AHP)
 V = Vence (AM)



Figur 1: Gesamtkarte der Provence



Figur 3: Detailangabe von Gaben und Zurückgaben von Kirchengebäuden und Kirchengütern zwischen 1001 und 1160

Datum	Ortsname	Bistümer	Gabe	Zurückgabe	Kauf	Zwang	Zins	Schwur	Kirche	anderes	Quellen
Anf. 11.	AMPUS (V)	F	x						x x		CL 1, LX
1007	SALERNES (V)	F	x						x		CSV, 486
1011	NICE (AM)	N	x							x	CCN, 8
ca. 1015	COUVALET (V) (S. JULIEN)	F		x						x x	CSV, 513
1015	FAVAS (V)	F	x						x		Cor.LXXIV
1016	CAGNES (AM)	V	x						x x		CL 1, CLVI
ca. 1020	LE LUC (V)	F	x						x		Cor.XCIV
1020	S. JULIEN (V)	F	x						x		CSV, 615
1021	BARJOLS (V)	F	x						x		CSV, 602
1022	ANTIBES (AM)	A	x						x		AEA, XVI
1022	BRIANÇONNET (AM)	G	x						x		CL Flammare, CXC
1022/34	ESPELUQUES (V) (AMPUS)	F	x						x		CL 1, CCX
1026/66	S. MAXIMES (V)	F	x						x		AEA, S. 12, Anm. 3
1026/66	BARGEME (V)	F	x						x		
ca. 1028	S. MARTIN VAR (AM)	N	x						x		CSP, IV

1030	GRIMAUD (V)	F	x					x	CSV, 599
1030	SIAY (CALLAS) (V)	F	x					x	CSV, 536 und BARATIER, SV, S. 420
1030/39	CALLAS (V)	F	x					x	CSV, 534 und BARATIER, SV, S. 420
1030/46	FRÉJUS (V)	F	x					x	CL 1, IX
1033	ENTRE- CASTEAUX (V)	F	x					x x x x x x x x x x	CSV, 530
1033	CAGNES (AM)	V	x					x x x x x x x x x x	CL 1, CLIV bis
1033/38	CLAUSONNES (AM)	A	x					x	AEA, XXIII
1034	PALAYSON (V)	F	x					x	CSV, 558
1035	CALLAS (V)	F						x x	CSV, 537
1035	BAGARRIS (V)	F	x					x	CSV, 67
1036	ROQUEBRUNE (V)	F	x					x x	CSV, 564
1036	CALLIAN (V)	F	x					x	CL 1, XXXII
1037	GATTIERES (AM)	V	x					x	CSV, 789

Datum	Ortsname	Bisrü- mer	Gabe	Zurück- gabe	Kauf	Zwang	Zins	Schwur	Kirche	an- deres	Quellen
1038	FIGALAS (V) (CALLIAN)	F	x						x		CL 1, XXXVII
1038	CALLIAN (V)	F	x						x x x x x		CL 1, XXIX
1038	VALLAURIS (AM) PIERREFEU ARLUC	A	x x x						x	x x	CL 1, CXXXI
ca. 1038?	S. PAUL EN FORET (V)	F	x						x		CL 1, XLI
ca. 1038	S. PAUL EN FORET (V)	F	x							x x	CL 1, XL
1039	LA CLUSE (AHP)	G	x						x		CSV, 782
ca. 1040	S. ANTONIIN VAR (V)	F	x						x		CSV, 529
1040 und 1042	CROTTONS (VENCE) (AM)	V	x						x		CSV, 795, 787
nach 1040	PUGET THENIERS (AHP)	G		x					x x		CL 1, CLXXXVI und Gioffredo, Storia
1041	ANTIBES (AM)	A	x						x		CL 1, CII
1042	ANNOT (AHP)	G	x						x		CSV, 779
1042	LA MURE (AHP)	S	x						x		CSV, 766

Datum	Ortsname	Bistüm- mer	Gabe	Zurück- gabe	Kauf	Zwang	Zins	Schwur	Kirche	an- deres	Quellen
ca. 1050	AUPS (V)	F	x						x		CSV, 611
1052	LA MOTTE (V)	F	x						x x x		CSV, 552, 553
1053	TAVERNES (V)	F		x					x		CSV, 632
ca. 1054	CAVAROSSA (V) (MONTAUROUX)	F	x						x		CL 1, XXXVIII
ca. 1055	LES ARCS (V)	F	x						x		CSV, 581
1055	COGOLIN (V)	F	x						x		CSV, 591
1055 und 1056	SAINT TROPEZ (V)	F	x		x				x		CSV, 595, 596, 597
ca. 1055	ROQUEBRUNE (V)	F	x						x		CSV, 554
nach 1055	ROQUEBRUNE (V)	F	x						x		C. MONT- MAJOUR S. 238
1056	PIEGUT (AHP) (THORAMME BASSE)	S	x						x x x		CSV, 764
ca. 1056	ROQUEBRUNE (V)	F	x						x		CSV, 566
1056 1057	CONTES (AM) PONTEVES (V)	N F	x x						x x		CSV, 793 CSV, 635
1058	ESPELUQUES (V) (AMPUS)	F	x						x		CSV, 578

1058	Dioc. Antibes (AM)	A	x						x	AEA, XXXVIII
ca. 1058	SALERNES (V)	F	x					x		CL 1, LI
ca. 1060	TARADEAU ? (V)	F	x					x		CSV, 584 BARATIER, SV, S. 416
ca. 1060	LES ARCS ? (V)	F	x					x		CSV, 584, BARATIER, SV, S. 416
1060	GRATTEMOINE (V) (SERANON)	F	x					x		CL 1, LXIII LXIV
1061?	BARGEME (V)	F	x					x x x x x		
1061	S. VALLIER (AM)	A	x					x		CL 1, LXVIII
1062	ROQUEBRUNE (V)	F	x					x		AEA, XXXVII CSV, 546
1065	ROQUEBRUNE (V)	F	x					x		CSV, 575
1066/90	TOURETTE LEVENS (AM)	N	x					x		CL 1, CLXII

Datum	Ortsname	Bistümer	Gabe	Zurückgabe	Kauf	Zwang	Zins	Schwur	Kirche	anderes	Quellen
1067	VENANSON (AM) ANDUEBIS S. DALMAS/ VALDBLORE PEDASTAS RIMPLAS ROURE ISOLA FAUCON (ROBION) S. ETIENNE TINEE S. DALMAS/ SELVAGE	N N N N N N N N N N N N		x x x x x x x x x x x x						x x x x x x x x x x x	CCN9 CL 1, LXXVII CL 1, VII CL 1, CLXI CCN, XV CCN, VI
1070	ARLUC (AM)	A		x						x	
1073	S. RAPHAEL (V)	F	x						x		
1074	NICE (AM)	N	x						x		
ca. 1075	NICE ? (AM)	N		x						x	
ca. 1075	OLIVE (AM) (BEAULIEU)	N		x							
ca. 1075	MATOS (AM) (NICE) COLOMARS	N N	x x						x		

Datum	Ortsname	Bistüm- mer	Gabe	Zurück- gabe	Kauf	Zwang	Zins	Schwur	Kirche	an- deres	Quellen
ca. 1081	L'ESCARENES (AM)	N	x							x	CSP, XIV
1083	MOUGINS (AM)	A						x		x	AEA, XLV
1085	S. ETIENNE DU CLOCHER (V)	F		x					x		CSV, 600-601
1085	ESPELUQUE (MONTFORT) (V)	F		x					x		CSV, 600-601
1091	S. ANTONIN (AM)	G	x						x		CL 1, CLXXXV
1091	REVEST-LES ROCHES (AHP)	G	x						x		CL 1, CLXXXV
1092	BRIANÇONNET (AHP)	G	x				H			x	CL Flammaré Nr. 193
1094	MANDELIEU (AM)	A	x							x	CL 1
1094	ROQUEBRUNE (V)	F	x						x		CL 1, XII
1094	ROQUEBRUNE (V)	F	x						x		CL 1, XV
1094/1110	CODOMIR (V) (FREJUS)	F	x						x		CL 1, CCLXXXIX
1095	AMPUS (V)	F	x						x		CL 1, CCLXXXVII, CCLXXXVIII, LX

Datum	Ortsname	Bistümer	Gabe	Zurückgabe	Kauf	Zwang	Zins	Schwur	Kirche	anderes	Quellen
1113	ARLUC (AM) MOUGINS CANNES VALLAURIS PIERREFEU ROQUEFORT LA GARDE OPIO CANAUX S. CÉZAIRE MOUGINS	A	x x	x x x x x x x					x x x x x x x x	x x	AEA, Nr. 48
1119	GRIMAUD (V) SILLANS LE LUC CALLAS LES ARCS CABASSE SALERNES LA MOLE CALLAS BARGEMON SILLANS	F		x x x x x x x x x x x	x x x x x x x				x x x x x x x	x x x x	GC Instr., S. 85
1124	BLID (V)	F	x						x		CL 1, CCXCVIII
1125	LEVENS (AM)	N		x		x				x	CCN, 45
1125	BRIANÇONNET (AM)	G		x					x	x	CL 1, CXCVIII

1125 1125/30	ARLUC (AM)	A A		x		x			H		x	AEA, LIX und CL 1, CXXXVII CL Flammarie, Nr. 194
1128	BRIANÇONNET (AM)	G		x		x			FS		x	CL 1, CXCVIII
1128	MOUGINS (AM)	A		x		x					x	CL 1, CV
1131	MIRAMAS (V)	F					x				x	CL 1, XXVII
1131	VALLAURIS (AM)	A		x		x					x	AEA, LX
1137	LES FERRES (AM) S. ANTONIN BRIANÇONNET CODOLS	G		x		x					x	
1137	Diözese ANTIBES (AM)	A		x		x			x		x	CL 1, CXLV CL 1, CXXXVI
1141	GAST (AM)	N					x					CCN, 52
1146	NICE (AM)	N						x	FS		x	CCN, 25
1146	NICE (AM)	N						x	FS		x	CCN, 24
ca. 1150	OLIVE (AM) (BEAULIEU)	N						x			x	CCN, 64
1151	EZE (AM)	N						x			x	CCN, 58
1151	LACS (AM)	N						x			x	CCN, 58

Datum	Ortsname	Bis- tü- mer	Gabe	Zurück- gabe	Kauf	Zwang	Zins	Schwur	Kirche	an- deres	Quellen
1151	Diözese NICE (AM)	N		x		x				x	CCN, 27, 28
1151	OLIVE (AM)	N		x						x x x x	CCN, 60
1151	NICE (AM)	N		x						x	CCN, 60
1151	NICE (AM)	N		x		x				x x	CCN, 26, 59
ca. 1152	OLIVE (AM)	N		x						x	CCN, 79
1152	REVEL (AM)	N		x						x	CCN, 31
1152	NICE (AM)	N		x						x	CCN, 31
1152	CIMIEZ (NICE) (AM)	N		x		x		x		x	CCN, 41
1152	NICE (AM)	N		x		x		FS		x	CCN, 30
1153	GROSSOLS (AM)	N		x		x				x	CCN, 101
1153	ROQUE- BILLIÈRE (AM)	N		x						x	CCN, 101
1154	SEILLANS (AM)	F	x					H	x		CSV, 969
1155	ANTIBES (AM)	A		x							AEA, Nr. LXXXIII
1156	ORBAZAC (AM)	N		x		x		H		x	CCN, 42
1159	BRIANÇONNET (AM)	G		x				H		x	CL, Flammarie Nr. 196
1160	NICE (AM)	N		x				x		x	CCN, 90

Églises et châteaux au temps de la Réforme grégorienne en Provence Orientale (XI^e – milieu XII^e siècle)

L'histoire institutionnelle du royaume de Bourgogne-Provence a fait l'objet de nombreuses études comme celle du professeur Fritz Kiener, de l'Université de Strasbourg, en 1900. L'excellent travail de Jean-Pierre Poly (*La Provence et la société féodale*, Paris 1976) a cependant renouvelé entièrement la question sur la façon dont une nouvelle aristocratie a réalisé la conquête de la Provence au cours du X^e siècle. Notre propos est d'étudier la manière dont ces nouveaux seigneurs ont établi leur pouvoir puis comment ils s'y sont maintenus. On voit que les édifices de culte sont encore rares en Provence Orientale tout comme dans d'autres régions par exemple la Provence Rhodanienne, le Vivarais ou l'Alsace jusqu'à la fin du X^e siècle. A de nombreuses créations d'églises au cours du XI^e s. correspond un réseau castral encore assez lâche. A une époque où l'Église est encore totalement entre les mains des laïcs, où le ministère épiscopal est accaparé par des princes territoriaux, il semble que les seigneurs s'en servent pour asseoir leur puissance et le nouvel ordre social qu'ils représentent. On voit en effet la résistance qu'opposent les communautés comme celles de Peille, de Drap ou La Turbie à la création d'un édifice, ou l'obstination qu'ils mettent à en être le propriétaire et à en désigner le prêtre dans leurs propres rangs. Entre la fin du XI^e et le milieu du XII^e s. la hiérarchie ecclésiastique, maintenant séparée des pouvoirs seigneuriaux et inspirée par les idées de la Réforme grégorienne, lutte contre ce détournement de fonction du bâtiment cultuel et en prend le contrôle. Les seigneurs réagissent violemment contre ce qui constitue incontestablement une perte d'emprise sur la société rurale de leur part. Ils construisent des églises privées près de leurs châteaux dès lors beaucoup plus nombreux et contraignent les hommes dispersés dans de nombreux „oppida“ ou „villae“ ou dans leur „cabanariae“ sur leurs manses à se regrouper près des murs de leurs forteresses. On a longtemps prétendu que les paysans auraient cherché spontanément refuge près du château à cause d'une „insécurité permanente“ qui aurait régné à l'époque médiévale. Jean-Claude Poteur dans sa récente synthèse (*Archéologie et Sociologie des châteaux de Provence Orientale au Moyen Age*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 1981) a montré que la plupart des „castra“ (les textes médiévaux désignent le plus souvent sous le nom „castrum“ l'ensemble château – église – village regroupés dans une „enceinte“ commune) sont créés pendant le conflit. Dans plusieurs cas les habitants ont opposé une vive résistance lorsque le seigneur voulait soit greffer un château sur leur village préexistant, soit les déplacer. Ils ont été jusqu'à l'assassinat à Ongran et à Eze lorsque l'un d'entre eux a voulu collaborer en dressant dans son centre domanial une tour pour créer un pouvoir intermédiaire. Dans le bras de fer que l'Église des clercs engage contre la vieille aristocratie, elle est contrainte d'utiliser tout un arsenal de plaid, interdits, excommunications, voire le recours à la force après la mise au ban.

Finalement elle ne remporte la partie que grâce à l'aide d'une nouvelle dynastie comtale, celle des Barcelone, installée en Provence à partir de 1112. Mais cette victoire est autant celle du nouvel État provençal qui est en train de se constituer. Cependant, si les églises castrales sont elles aussi arrachées des mains des laïcs pour passer aux mains des clercs, il n'en reste pas moins que le paysage du peuplement a été profondément bouleversé et que les paysans sont maintenant sous l'étroite surveillance des donjons.

Die Entwicklung der deutschen Prämonstratenserzirkarien

Von P. Norbert Backmund, O. Praem.

Eine regionale Einteilung in Provinzen war bei den frühen Orden vor dem 12. Jahrhundert nicht vorgesehen. Es bestand dazu auch kaum ein Bedürfnis, da die Klöster völlig selbständig waren und außer der Ordensregel kein einendes Band vorhanden war. Anders wurde dies, als durch die Cistercienser die straffe Zentralisation und die regelmäßigen Generalkapitel eingeführt wurden. Diese Neuerung wurde sofort als Vorteil, ja als Notwendigkeit erkannt und setzte sich alsbald bei den meisten Orden durch, so z.B. bei den Cluniacensern und den verschiedenen Kongregationen der Augustinerchorherren. Als dann ein Jahrhundert später die Bettelorden entstanden, war dies bereits zur Selbstverständlichkeit geworden.

Damit ergab sich aber auch eine regionale Einteilung in Provinzen. Bei den Cisterciensern stand an deren Stelle zunächst das Filiationsystem, das sich aber bald als unzureichend erwies, so daß die Einteilung in Provinzen schließlich doch notwendig wurde. Der nur wenig später entstandene Prämonstratenserorden, der sonst in den meisten Dingen die Cistercienser kopierte,¹ ging jedoch in diesem Punkte schon bald andere Wege. Zunächst war auch hier nur ein Paternitätsverhältnis vorgesehen, die ältesten Statuten² sprechen nur von den Rechten und Pflichten des Vaterabtes über sein Tochterkloster. Bald aber waren die Prämonstratenser der erste Orden, der eine Provinzialeinteilung einführte. Er nannte die Provinzen „Zirkarien“. Man fühlte eben das Bedürfnis, die Klöster der einzelnen Gegenden zu Gruppen zusammenzuschließen. Maßgebend für diese Einteilung waren die Grenzen der Kirchenprovinzen. Freilich ergaben sich daraus bald große Schwierigkeiten. Die Metropolen erstreckten sich teils über zu kleine, teils über zu weiträumige Gebiete mit so heterogener Struktur, daß der Zusammenschluß der darin gelegenen Klöster sich als illusorisch erwies. Es gab Kirchenprovinzen, in denen oft nur ganz wenige Klöster lagen. Es gab riesengroße wie Mainz, bei denen der Zusammenschluß der Klöster wegen der großen Entfernungen nicht ratsam erschien. Auf Strukturunterschiede im heutigen Sinne, die weltliche Territorialherrschaft, Sprache und Volkszugehörigkeit

¹ Siehe *H. Heijman*, Untersuchungen über die Prämonstratenser-Gewohnheiten (*Analecta Praemonstratensia* VIII/IX, 1932/33, editio textus).

² Die älteste erhaltene Fassung ist von 1140 und stammt aus Schäftlarn (Hauptstaatsarchiv München, clm 17174 Klosterliteralien, Schäftlarn).

nahm man ohnehin kaum Rücksicht, und isoliert gelegene Klöster unterstellte man zunächst nicht einer Zirkarie, sondern dem Hauptkloster Prémontré. Dies geschah jedoch nur „pro forma“.

Da die Protokolle der Generalkapitel verloren sind,³ können wir die Entwicklung nur aus den alten Klosterlisten rekonstruieren. Diese Listen bestanden wohl von Anfang an. Sie führen die Zirkarien und die einzelnen Klöster an. Die älteste bekannte Liste dieser Art ist der *Catalogus Ninivensis* I.⁴ Er ist sicher vor 1240 entstanden. Daß er aber ohne Zweifel Vorgänger gehabt hat, geht daraus hervor, daß man es beim Abschreiben übersehen hat, Klöster auszulassen, die im 12. Jahrhundert nur eine kurze Lebensdauer hatten. Sie führen Klöster an, die wir überhaupt nicht mehr identifizieren können, die aber ohne Zweifel existiert haben. Für manche ist die Eintragung in diese Liste der einzige Beweis für ihre (kurze) Existenz. Die Korruptelen, die sich hier wie überall einschleichen in solchen Listen, können meist leicht geklärt werden und werfen nicht selten ein Licht auf irgendein neues Problem.

Diese Liste wurde bald bereichert. Eine zweite, etwas spätere Redaktion des „*Catalogus Ninivensis*“ bringt zahlreiche geographische und historische Einzelheiten von größtem Interesse, sieht jedoch von einer Einteilung in Zirkarien völlig ab, sie nennt nur die Kirchenprovinzen und die „Königreiche“, in denen die Klöster lagen. Diese zweite Redaktion aus Ninove scheint ein Einzelgänger zu sein. Die ältere, von der Ordensleitung angeordnete Liste wurde in allen Klöstern verbreitet, sie stellt ein rein statistisches Verzeichnis dar zum Gebrauch der Visitatoren. Eine Anzahl von Abschriften hat sich da und dort in den jeweiligen Klosterarchiven erhalten. Sie erwies sich aber als bald als unzureichend. Als 1290 eine Neuordnung der Zirkarien vorgenommen wurde, war eine neue Redaktion des Verzeichnisses fällig. Sie mußte vor allem die Frauenklöster aufnehmen⁵ und die Höhe der Tallien notieren, die jede Zirkarie an die Ordensleitung abzuliefern hatte. Zudem mußte angegeben werden, unter welchem Vaterabt jedes einzelne Kloster stand. Es hatten sich im Lauf der Zeit sehr viele Änderungen in dieser Hinsicht ergeben. Nach Hugo wurde die neue Redaktion des Katalogs 1320 vom Generalkapitel dekretiert.⁶ In ihm wurden nun endlich alle Klöster, auch die abseits gelegenen, irgendeiner Zirkarie zugeteilt. Auch von ihr sind zahlreiche Handschriften erhalten. Von diesen Katalogen müssen wir ausgehen, wenn wir die Entwicklung der deutschen Zirkarien des Ordens verfolgen wollen.

³ Komplet existieren sie erst seit 1498 (ediert in den *Analecta Praemonstratensia* 1938/42). Kopien der späteren sind in der *Bibliothèque Municipale de Laon* MS 525 erhalten. Siehe *Backmund*, *Monasticon Praemonstratense*, Straubing 1956, III 513/14.

⁴ Er stammt aus der flandrischen Abtei Ninove und befindet sich im Diözesanarchiv Mecheln. Ediert von *N. Backmund*, in: *Monasticon Praemonstratense* III 365/450.

⁵ Die Existenz der Frauenklöster wurde nun nach langer Zurückhaltung vom Generalkapitel als legitim anerkannt.

⁶ Diesen Katalog hielt man lange Zeit für den einzigen. Er ist ediert im *Monasticon Praemonstratense* o.c. III 417/51.

Daß die Verpflanzung des Ordens in sein deutsches Vaterland vom Ordensgründer Norbert selbst vorgenommen wurde, war zu erwarten. Es wird von ihm berichtet, daß er auf seinen vielen Reisen Kontakte mit Adligen suchte, um sie zu Klostergründungen für seinen Orden zu ermutigen. Auch sein häufiger Aufenthalt am kaiserlichen Hof gab ihm hierzu Gelegenheit.

Die erste deutsche Gründung geschah jedoch auf andere Weise. 1121 befand sich Norbert gerade in Köln, um Reliquien für Prémontré zu bekommen. Der junge Graf Gottfried von Cappenberg, der der Welt entsagen wollte, hatte von ihm gehört und suchte ihn nun auf, um seinen Rat zu erbitten. Auf diesen Ruf hin übergab Gottfried seinen gesamten riesigen Familienbesitz dem jungen Orden. Es wurden 1122/23 drei Klöster damit gegründet: Cappenberg, das als erstes Kloster des Ordens in Deutschland gilt, und das wie das dritte von Gottfried gegründete Kloster Varlar in Westfalen lag – im Bistum Münster, das zur Kirchenprovinz Köln gehörte. Das wurde die Grundlage zur Zirkarie Westfalen. Von ihrer weiteren Entwicklung werden wir gleich hören. Seit 1125 verbreitete sich der Orden weiter im Westen wie im Süden Deutschlands. 1129 kam er nach Sachsen, erst später drang er weiter nach Osten vor. Von einer dichten Besiedlung durch Prämonstratenserklöster kann man aber nur im Rheinland, im südlichen Hessen, Westfalen, Pfalz, Oberschwaben und einem Teil von Sachsen und Böhmen sprechen. In Niedersachsen, dem Küstengebiet, Thüringen, Baden, Elsaß, Schlesien, Österreich und Franken kam es nur zu vereinzelt Gründungen, womit der Prämonstratenserorden als letzter unter den vier „Prälatenorden“ des Mittelalters neben den Benediktinern, Augustinerchorherrn und Cisterciensern einzustufen ist.

Was die Frauenklöster betrifft, war die Entwicklung in den einzelnen Zirkarien verschieden. Die ursprünglich vorgesehenen Doppelklöster wurden bald wieder abgeschafft. Freilich gab es gerade in Deutschland Klöster, wo sich dieses Institut jahrhundertlang erhielt: Ilbenstadt, Oberzell, Spieskappel und Adelberg – aber nur in dem Sinne, daß die wenn auch nahegelegene Frauenabteilung juristisch und finanziell unabhängig wurde. Meist wurden die wegverlegten Frauenabteilungen aber nach wie vor als Bestandteile des Männerklosters betrachtet, dessen Abt die Priorinnen ernannte und Einkleidung und Profest der Nonnen vornahm. So war es noch bis in unsere Zeit im holländischen Kloster Catharinadal. Während im übrigen Europa, mit Ausnahme von Friesland und Polen, nur ganz wenige Frauenklöster des Ordens gegründet bzw. die vorhandenen bald aufgelöst wurden, entstanden in West- und Mitteldeutschland zahlreiche neue Klöster dieser Art. Sie unterstellten sich alsbald der Aufsicht eines nahegelegenen Männerklosters, aus dem sie dann ihre Pröpste bzw. Prioren bezogen,⁷ die meist nicht nur Beichtväter, sondern auch Gutsverwalter des Nonnenklosters wurden. Es gab einige Nonnenklöster in Böhmen und Schlesien, deren Propst infulrierter Abt war. In der Zirkarie Westfalen gab es welche, deren Propst auch infulrierter war

⁷ Diese wurden teils vom Vaterabt ernannt, teils vom Nonnenkonvent gewählt.

und die einige männliche Professen aufnehmen durften.⁸ In Bayern machte man aus den Nonnenabteilungen einen selbständigen, vom Orden unabhängigen Schwesternverein, den man aussterben ließ. Die Doppelklöster hatten zu verschwinden. Dieser kategorische Befehl kam sowohl aus Rom als auch aus Prémontré. Gewöhnlich waren es die Nonnen, die den Platz räumen mußten, aber es kam vor, daß aus einem Doppelkloster nicht die Nonnen, sondern die Chorherren verdrängt wurden. In Friesland gab es ein Frauenkloster, in dem schließlich als einziger Mann nur der Abt übrigblieb, der dann von den Nonnen jeweils aus einem der benachbarten Abteien gewählt wurde. In anderen Orden gab es so etwas nicht.

In Deutschland und den östlich davon gelegenen Ländern (Ungarn, Böhmen, Polen) wurden alle Klöster als Propsteien gegründet. Man betrachtete dort den Abt als etwas Mönchisches, den Propst hingegen als „kanonisch“. In Westeuropa war er unbekannt bzw. ein rein ziviler Titel. Man kannte dort nur Äbte, und Prémontré wollte dies auch im Orden durchgesetzt wissen. In Deutschland als dem „Land der Mitte“ war die Entwicklung nicht einheitlich. Die Gründungen, die von Prémontré ausgingen, wurden als Abteien gegründet, und wenn nicht, wurden sie es doch bald.⁹ Nur die Zirkarie Sachsen ging in dieser Hinsicht eigene Wege.

Es wird oft angenommen – in- und außerhalb des Ordens –, daß die Prämonstratenser als Chorberrorden dazu bestimmt waren, Pfarreien zu übernehmen, und daß diese Art Seelsorge schließlich zum Hauptzweck des Ordens geworden sei. Das trifft zu, aber diese Entwicklung war bei allen „Prälatenorden“ gleich. Auch bei den Mönchen wurde neben der Abteikirche schon bald eine Pfarrkirche gebaut.¹⁰ Diese anfangs meist sehr ausgedehnte Ursparrei mußte mit der Zeit geteilt werden. Die adligen Grundherren der Umgebung besaßen viele Eigenkirchen, was ihr Gewissen beunruhigte.¹¹ So schenkten sie dieselben nach und nach den Klöstern. Diese waren nun verpflichtet, an den Kirchen Weltgeistliche anzustellen und zu bezahlen. Es erwies sich auf die Dauer als praktischer, statt dessen eigene Kräfte dazu zu verwenden. Auf den Eigenhöfen – *grangiae, curiae* – wurden die Laienbrüder durch weltliches Personal ersetzt, wodurch kleine Pfarreien entstanden. Der bisherige Pater Hofmeister wurde zum Pfarrer. Dazu kam, daß Stifterfamilien und große Wohltäter um einen Schloßkaplan baten, das konnte man nicht gut abschlagen. Dies alles war auch eine gute Gelegenheit,

⁸ Es waren meist Laienbrüder, die den oft ausgedehnten Grundbesitz bearbeiteten bzw. verwalteten. Dieses Privileg hörte 1317 auf zu bestehen.

⁹ So z.B. Roth, Oberzell, Wadgassen. Viele deutsche Klöster sehr früher Gründung mußten aber jahrhundertlang auf den Abtstitel warten, wie Ursberg, Schäftlarn, Allerheiligen.

¹⁰ Dies begründete man mit der Exemption des Ordens. Der Bischof hatte in ordens-eigenen Angelegenheiten nichts dreinzureden, wohl aber in alles, was die Seelsorge betraf.

¹¹ Diese waren verpflichtet, dort Geistliche anzustellen und zu unterhalten. Diese „Laieninvestitur“ wurde von den Päpsten verboten.

um unruhige Elemente, die in der Gemeinschaft störten, loszuwerden, und so war schließlich ein Großteil des Konvents außerhalb des Klosters tätig.

Diese Entwicklung war, wie gesagt, bei allen Orden gleich. Da machten selbst die sonst so kontemplativen Cistercienser keine Ausnahme. Nur die Kartäuser blieben in dieser Hinsicht konsequent und lehnten jede Art von Seelsorge ab, und sei es auch nur aushilfsweise.

Die bedeutendste Zirkarie des Ordens war die westfälische. Mit ihren 50 Klöstern, wovon aber nur 8 Abteien von Chorherren waren, war sie die umfangreichste im Orden schlechthin. Herz und Mittelpunkt war die rheinische Abtei Steinfeld, eine der größten und bedeutendsten Abteien des Ordens. Die im eigentlichen Westfalen gelegenen Klöster, wie auch die meisten der 35 Frauenklöster waren dem Adel vorbehalten, was sich sehr ungünstig auf die Disziplin auswirkte.

Auch hier waren anfangs die Klöster Propsteien. Nach der Beendigung des Schismas 1177 drängte Prémontré auf einen engeren Konnex mit den deutschen Klöstern und setzte den Abtstitel durch. Um 1200 entstand ein Streit um das Adelsreservat. In einigen westfälischen Klöstern siegte die Adelpartei und so schaffte man den bereits eingeführten Abtstitel in einigen Häusern wieder ab. Bis zum Jahr 1500 waren in dieser Zirkarie schon 2 Männer- und 10 Frauenklöster eingegangen, denen im 16. Jahrhundert zehn weitere folgten. Dafür gab es Neuzugänge: Die Frauenklöster Antonigartzen und Marienstern traten zum Orden über und das Studienkolleg der Zirkarie in Köln wurde gegründet. Die benachbarten Zirkarien Wadgassen und Ifeld hatten durch die Reformation solche Verluste erlitten, daß man sie auflöste und die wenigen übriggebliebenen Klöster der Westfalia angliederte, die sich fortan Zirkarie Westfalen-Wadgassen-Ifeld nannte.

Die Zirkarie Westfalen hat uns schöne mittelalterliche Bauten hinterlassen. Die Abteikirche Knechtsteden zählt zu den schönsten romanischen Kirchen Westdeutschlands. Arnstein ist ein Juwel des Übergangsstils zur Gotik, die Barockzeit hingegen hat hier nur sehr mittelmäßige Bauten hinterlassen. Neuerdings ist der Orden nach Westdeutschland zurückgekehrt durch die Wiederherstellung des Klosters Hamborn. Eine Gründung in Köln ist geplant.

„Zirkarie Wadgassen“ hieß die nach dem bei Saarlouis gelegenen Hauptkloster benannte, nach Osten anschließende Ordensprovinz. Sie deckte sich ursprünglich mit der Ausdehnung der Mainzer Kirchenprovinz, weshalb sie mitunter auch „Zirkarie Mainz“ genannt wurde.

Nachdem die beiden Abteien Ifeld und Veßra sich 1224 von der Saxonia getrennt hatten, wurden sie der Vadegotia zugeteilt. Diese hielt man nun für zu ausgedehnt und man nahm eine Teilung vor: Der nördliche Teil der Vadegotiana hieß fortan „Ifeldensis“. Aber trotzdem wurden die beiden Zirkarien auch weiterhin gemeinsam verwaltet, nur selten tritt die Ifelder Zirkarie allein auf.¹² Die Wadgassener Zirkarie umfaßte je 12 Männer- und Frauen-

¹² Siehe *B. Kohler*, Ifelder Regesten, Bremen 1932.

klöster und erstreckte sich über die Diözesen Mainz, Worms, Speyer und Trier. Die Ilfelder Zirkarie hatte 7 Männer- und 18 Frauenklöster, die über Thüringen, Franken und Oberhessen verteilt waren, vor allem in den Diözesen Mainz und Würzburg. Nirgends im Orden bestand eine so heftige Opposition gegen die Abschaffung der Frauenklöster wie in Wadgassen-Ilfeld. Der Adel, der seine Töchter versorgen wollte, gab hier den Ton an.

Die Ordensbezeichnung „Ordinis Sancti Augustini“ und „Ordinis Praemonstratensis“ war hier fließend. Diese Begriffe waren lange Zeit nicht klar geschieden. Bis ins 13. Jahrhundert warf man ja alle Gemeinschaften, die nach der „Vita Canonica“ lebten, vielerorts in einen Topf.¹³ Doch steht es fest, daß gerade in diesen beiden Zirkarien mehrere Klöster von den Augustinerchorherrn zur „Norma Praemonstratensis“ übergegangen sind. Doch war die Zugehörigkeit so lange unklar, daß Autoren unserer Zeit sie bald dem einen, bald dem anderen Orden zuteilen. Dies gilt vor allem für Retters, Rode, Homberg, Eppenberg und Wirberg.

Auch hier sind sehr schöne mittelalterliche Kirchen erhalten in Ilbenstadt, Veßra, Merzig, Enkenbach und Germerode, aus der Barockzeit Balthasar Neumanns Prachtbau in Oberzell.

Eine der bedeutendsten und vitalsten Zirkarien des Ordens in Deutschland war die schwäbische. Die „Alma Circaria Sueviae“ besaß 15 Männer- und 8 Frauenklöster im deutschen Südwesten, in den Diözesen Konstanz, Straßburg, Chur und Augsburg. Die politische Entwicklung in diesem Gebiet, vor allem im eigentlichen Schwaben, tendierte zur Zersplitterung. Jeder kleine Adlige, die meisten Städte und Abteien hatten ihr eigenes, reichsfreies Territorium. Da kein Landesherr sie besteuern konnte, waren sie vermögend; sie fühlten sich durch die Reichsfreiheit zu repräsentativem Bauen veranlaßt, und so entstanden wahre barocke Prachtbauten in Roggenburg, Schussenried, Roth und Weißenau. Die schönste Rokoko-Klosterbibliothek, die es gibt, ist in Schussenried, und die frischrenovierte in Roggenburg steht ihr nur wenig nach. Dergleichen findet sich anderswo höchstens in Österreich, nachdem in Franken von Neumanns Prachtbauten nur noch Ebrach übriggeblieben ist.

Im 16. Jahrhundert verlor die Suevia nur 4 Klöster. Man kann sich in dieser Zirkarie keinen größeren Gegensatz vorstellen als zwischen den Prunkbauten in Schwaben und den armseligen Bauten in der Schweiz, die ja vor Aufkommen des Fremdenverkehrs das Armenhaus Europas war.¹⁴

Nach dem Untergang der Zirkarie Burgund im 16. Jahrhundert wurden deren restliche 2 Klöster – Corneux in der Franche Comté und Bellelay im Schweizer Jura – der Suevia zugeteilt. Das erstere wurde wegen der großen Entfernung bald einer französischen Zirkarie einverleibt; Bellelay, dessen Bau den schwäbischen Reichsabteien fast nahekommt, blieb der Suevia treu

¹³ Selbst die Kollegiat- und Kanonissenstifte blieben dabei nicht ausgeschlossen.

¹⁴ Diese „armen Klöster“ lagen vor allem in Graubünden. In der Westschweiz hingegen gab es ansehnliche Abteien.

bis zuletzt. — Der Orden bemüht sich zur Zeit, in seine alte Abtei Roggenburg zurückzukehren, nachdem ein Wiederherstellungsversuch in Roth 1948/49 gescheitert ist.

In der bayerischen Zirkarie, zu der auch Tirol und Kärnten gehörte, war die Entwicklung ähnlich. Sie entsprach der Metropole Salzburg. Vor 1290 war sie selbständig. Durch Joseph II. verlor sie ihre in Österreich gelegenen Stifte Griffen und Wilten und nannte sich dann für die letzten zwei Jahrzehnte *Circaria Palationo-Bavarica*. Die Entwicklung von der Propstei zur Abtei ging langsam vor sich. 1803 wurde in Bayern alles aufgehoben. Nach dem ersten Weltkrieg kehrte der Orden nach Deutschland zurück. Die beiden Prämonstratenserabteien, die im Bistum Regensburg gelegen waren, wurden wiederhergestellt: 1921 Speinshart von Tepl aus und 1923 Windberg von Holland aus. Zu den Bauten, die uns diese Zirkarie hinterließ, sind vor allem zu nennen die schönste Rokokokirche der Welt, die von Steingaden erbaute Wieskirche, und die schönste Rokokokirche Niederbayerns, die Abteikirche von Osterhofen.

Die Zirkarie Böhmen und Mähren umfaßte mehrere deutschsprachige Klöster: Schlägl, Geras und Pernegg in Österreich und Tepl in Böhmen. Im Mittelalter waren die Zirkarien getrennt. Vom 16. bis 18. Jahrhundert war die Germanisierung eine vollständige. Die schlesischen Klöster St. Vinzenz in Breslau und Czarnowanz gehörten zur polnischen Zirkarie, ursprünglich auch sprachlich. Doch auch hier fand seit dem 16./17. Jahrhundert eine Germanisierung statt, die in diesem Fall bis in unsere Zeit von Dauer blieb.

Die Zirkarie Sachsen umfaßte den deutschen Nordosten von der Elbe bis zur Oder und vom Harz bis an die Ostsee. Sie nahm im Orden eine ganz eigene Stellung ein — sie war gewissermaßen ein Orden im Orden. Es ist zu verstehen. Als der Ordensgründer Norbert 1126 Prémontré verließ, um als Erzbischof nach Magdeburg zu gehen, hatte die kaum entstandene Ordensgemeinschaft noch kein ausgeprägtes Gesicht. Sie war noch weit davon entfernt, etwas Abgeschlossenes zu sein. Dieser nachher versuchte, aber eigentlich nie ganz gelungene Abschluß erfolgte aber erst, nachdem Norbert seinen Orden 1129 nach Sachsen verpflanzte. Dem dort nun entstehenden Ordenszweig gab Norbert in mehr als einer Hinsicht andere Richtlinien als vorher in Frankreich. Man sah sich in Sachsen nicht veranlaßt, der Linie zu folgen, die Norberts Nachfolger in Prémontré für die richtige hielt. Man kann zwar keine scharfe Trennung annehmen: hier Hugo in Prémontré streng beschaulich cisterciensische Richtung, dort Norbert Seelenhirt, Missionar und Apostel. Man kann nicht sagen, daß in Magdeburg Norbert der Erzbischof den Ordensstifter überwunden hat. Auch die sächsischen Klöster lehnten lange Zeit jede Seelsorge außerhalb des Klosters durch Übernahme von Pfarreien ab. Aber wir hören vom mächtigsten Sprachrohr der Saxonica, Anselm von Havelberg,¹⁵ schon ganz andere Töne wie aus Prémontré. Hier ist schon die Bereitschaft zu Apostolat und Mission vorhanden.

¹⁵ Literatur über diese überragende Gestalt: *Monasticum Praemonstratense I* (nova editio 1983), S. 291/92.

Der Orden bekam im deutschen Nordosten drei Bistümer und ein Erzbistum übertragen: Brandenburg, Havelberg, Ratzeburg und Riga. Die Domkapitel waren dort Prämonstratenserklöster, die meisten Bischöfe gehörten dem Orden an. Dieser hatte in dem Gebiet nicht nur missionarische, sondern auch kolonisatorische Aufgaben. Die dort lebenden Slawen und Letten waren zum größten Teil noch heidnisch und in jeder Hinsicht rückständig. Staat und Kirche erwarteten hier vom Orden eine Kulturarbeit von solcher Intensität, wie sie ihm sonst nirgends anvertraut worden war. Es ist begreiflich, daß er auch auf Widerstand stieß. Die im damals noch slawischen, frisch zum Glauben bekehrten Pommern gelegenen drei Klöster wollten von der deutschen Saxonía nichts wissen und bildeten eine eigene „Circaria Slavíae“. Seit dem 13. Jahrhundert wurde aber Pommern mehr und mehr germanisiert – aber auch jetzt zogen es die Pommern, wie auch Riga, vor, sich nicht der Saxonía, sondern der dänisch-norwegischen Zirkarie anzuschließen – zwar nicht *de jure*, aber *de facto*.

Der Orden hat vom niederländischen Westen her den Backsteinbau im deutschen Norden eingeführt. Die Klosterkirche von Jerichow ist der erste romanische Backsteinbau, den es gibt. Aus der romanischen Epoche sind aber auch andere schöne Kirchen erhalten, wie Ilbenstadt, Germerode, Havelberg, Ratzeburg.

So stand zu Beginn des 16. Jahrhunderts der Prämonstratenserorden in Deutschland da als Kulturfaktor von Bedeutung. Selbst nach den erheblichen Verlusten durch die Reformation blieben in Süd- und Westdeutschland und in dem damals noch ganz germanisierten Böhmen noch genügend Klöster von Bedeutung übrig. Sie waren zum Teil von größter Vitalität, der dann erst die Säkularisation ein Ende setzte. Der Orden starb dadurch in Deutschland aus, nur in der Habsburgermonarchie blieben eine Anzahl Stifte übrig, die sich erst Ende des Jahrhunderts wieder zu einem Verband zusammenschlossen. Nach dem Ersten Weltkrieg kehrte der Orden auch nach Deutschland zurück, und durch das Generalkapitel von 1968 wurde wieder eine „Circaria Linguae Germanicae“ errichtet, die die Klöster Speinshart, Villingen, Windberg und Hamborn in der Bundesrepublik, und Geras, Schlägl und Wilten in Österreich umfaßt. Im Laufe der nächsten Jahre wird wohl Roggenburg dazukommen.

Diesmal hielt man nicht die Kirchenprovinzen, sondern die Sprachgrenzen für ausschlaggebend.

KRITISCHE MISCELLE

Der Fall Galilei und kein Ende

Von Georg Denzler

Dreihundertfünfzig Jahre nach jener feierlichen Abschwörung in der Sakristei der römischen Dominikanerkirche S. Maria sopra Minerva am 22. Juni 1633 ist der weltbekannte „Fall“ Galilei immer noch nicht ad acta gelegt. Im Gegenteil, Johannes Paul II. gab erst 1979 den Anstoß zu einer Überprüfung des skandalösen Prozesses der im Jahre 1542 zur Bekämpfung der Häresie gegründeten S. Congregatio inquisitionis gegen den angesehenen Physiker und Astronomen Galileo Galilei (1564–1642). In seiner Ansprache bei der Feierstunde der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften zum Gedenken an den 100. Geburtstag Albert Einsteins am 10. November 1979 äußerte der Papst den Wunsch, „daß Theologen, Gelehrte und Historiker, vom Geist ehrlicher Zusammenarbeit beseelt, die Überprüfung des Falles Galilei vertiefen und in aufrichtiger Anerkennung des Unrechtes, von welcher Seite es auch immer gekommen sein mag, das Mißtrauen beseitigen, das dieses Ereignis noch immer in vielen Geistern gegen eine fruchtbare Zusammenarbeit von Glaube und Wissenschaft, von Kirche und Welt hervorruft“.¹ Und bei der Audienz für das Internationale Komitee „Wissenschaft für Frieden“, das sich anlässlich des 150. Geburtstages von Alfred Nobel und des 350. Jahrtages der Veröffentlichung von Galileis Werk „Dialoghi sopra i due massimi sistemi del mondo“ zu einem Symposium versammelt hatte, erklärte Johannes Paul II. am 9. Mai 1983, „daß die Erfahrung, die die Kirche anlässlich und nach der Affaire Galilei gemacht hat, eine Reifung und ein tieferes Verständnis der ihr eigenen Autorität mit sich gebracht hat“. Auf den mit dem Namen Galilei verbundenen Kirchenkonflikt direkt eingehend, vermied das Oberhaupt der Katholischen Kirche zwar jede Verurteilung der damaligen kirchlichen Maßnahmen, räumte aber doch ein: „Wir geben zweifellos zu, daß er seitens der Organe der Kirche zu leiden hatte.“² Dabei verwies er auf die erfolgversprechenden Studien der von ihm berufenen Forschergruppe aus Theologen, Naturwissenschaftlern und Historikern.

350 Jahre nach Galileis großem Opus „Dialog über die beiden großen Weltsysteme“ (1632), dessentwegen ihm auch der Prozeß gemacht wurde, erschienen wieder zahlreiche Aufsätze und Schriften über den Lebensweg des

¹ Johannes Paul II. Wort und Weisung im Jahr 1979, Città del Vaticano/Kevelaar 1981, S. 263.

² L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, 27. Mai 1983, S. 9.

1564 in Pisa geborenen Galileo Galilei und über die von seinen Forschungen ausgelöste Frage nach dem Verhältnis zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und kirchlichen Glaubenswahrheiten.

Klaus Fischer, Schüler des Mannheimer Philosophen Hans Albert, läßt in seinem Buch „Galileo Galilei“³ die Persönlichkeit und das tragische Schicksal Galileis fast ganz im Hintergrund; es kommt ihm in erster Linie darauf an, Galileis wissenschaftliches Denken Schritt für Schritt zu verfolgen, also eine „intellektuelle Biographie“ zu schreiben. „Episoden und Ereignisse im Leben Galileis interessieren nur insofern, als sie zur Entwicklung seines wissenschaftlichen Denkens beigetragen haben“ (S. 12). Der Wissenschaftstheoretiker kommt hier voll auf seine Kosten.

Von K. Fischer unterscheidet sich Albrecht Fölsing, studierter Physiker, heute Wissenschaftsjournalist beim Fernsehen, der sich gerade eine Kombination aus persönlicher und intellektueller Galilei-Biographie⁴ zur Aufgabe gestellt hat. Fölsing zeichnet ein imponierendes, mitunter spannend geschriebenes Portrait, in dem Galileis menschlicher Charakter mit seinen Schwächen und Vorzügen ebenso deutlich werden wie sein naturwissenschaftliches Fortschreiten durch Erkenntnis und Experiment. Was kirchenoffizielle Verlautbarungen betrifft, legt der Autor gelegentlich Maßstäbe an, mit denen man theologischen Sachverhalten nicht gerecht zu werden vermag. Dafür nur dieses Beispiel: „Galilei hatte sich also wegen seiner kopernikanischen Überzeugungen ‚bei diesem Heiligen Offizium der Häresie sehr verdächtig gemacht‘; da die kopernikanische Lehre jedoch niemals von einer der unfehlbaren Autoritäten der Kirche zur Häresie erklärt worden war, entbehrt dieser Satz jeder kirchenrechtlichen Grundlage“ (S. 461). Fölsing spricht auch saloppe Ansichten aus, wie seine Einschätzung der Verurteilung Galileis zeigt: „Es war wohl die größte Dummheit, zu der sich die Kirche jemals hat hinreißen lassen“ (S. 464). Wenn dies wahr wäre, enthielte die Kirchengeschichte vor Galilei nicht so viele dunkle Kapitel.

Von einem besonderen Reiz ist das gründliche, manchmal sogar abgründige Galilei-Buch des Schriftstellers und, was hier nicht zu übersehen ist, engagierten „Alt“-Katholiken Rudolf Krämer-Badoni.⁵ Mit der italienischen Sprache bestens vertraut, bietet Krämer-Badoni ausführliche Zitate aus der von Antonio Favaro besorgten 20 Bände umfassenden Edizione Nazionale „Le Opere di Galileo Galilei“. Er kennt und gebraucht auch die einschlägigen Literaturwerke. Auch wenn Galilei in dieser dramatischen Lebensbeschreibung als siegreicher Held vorgeführt wird, fehlen in seinem Charakterbild doch nicht dunkle Züge wie Stolz und Streitsucht. Das Schlimmste am Fall Galilei besteht für Krämer-Badoni darin, daß die damaligen Inquisitionsprälaten, Papst Urban VIII. nicht ausgenommen, ihre theologische Kompe-

³ Klaus Fischer: Galileo Galilei (Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 504), München 1983.

⁴ Albrecht Fölsing: Galileo Galilei – Prozeß ohne Ende. Eine Biographie, München/Zürich 1983.

⁵ Rudolf Krämer-Badoni: Galileo Galilei, München/Berlin 1983.

tenz ungebührlich weit überschritten, indem sie sich, gestützt auf die Bibel, auch in naturwissenschaftlichen Problemen zu besserwissenden Richtern aufwarfen. Für den streng konservativen Katholiken Krämer-Badoni sind Glauben und Wissen zwei radikal voneinander getrennte Bereiche, zwischen denen es soviel wie keine Interkommunikation geben darf. Der Autor plädiert für ein rein religiöses Christentum: „Kunst und Wissenschaft und jeder andere Beruf existieren, aber sie interessieren Jesus nicht“ (S. 322). Wenn er sich dem Verdacht der Wissenschaftsfeindlichkeit aussetzt, dann tut er dies bewußt, um so den christlichen Glauben in seiner unvergleichbaren Sonderstellung aufzuzeigen. Und indem Krämer-Badoni sich auf die Seite Galileis stellt, der „die Kompetenz der Kirche für naturwissenschaftliche Probleme mit Recht zurückgewiesen“ habe, übt er gleichzeitig beißende Kritik an den für Kultur und Wissenschaft aufgeschlossenen Hierarchen unserer Tage: „Das erstaunlichste letzte Ergebnis ist also, daß Galilei nicht nur der Wissenschaft eine entscheidende, auf Jahrhunderte hinaus entscheidende Wende gegeben hat, er hat auch den denkfaulen Kirchenvätern eine richtige Lehre erteilt, die sie bis heute nicht beherzigen, ja heute weniger denn je beherzigen, wie die zitierten törichte Konzilsentscheidungen der törichte und feigen Hirten und Theologen und die noch törichtereren Folgeerscheinungen beweisen“ (S. 323).

Eingehender wollen wir uns nun mit dem Buch befassen, das der Augsburger Kirchenhistoriker Walter Brandmüller unter dem verheißungsvollen Titel „Galilei und die Kirche oder Das Recht auf Irrtum“ veröffentlicht hat.⁶ Während das kirchliche Lehramt und seine Apologeten bisher nicht müde wurden zu behaupten, die glaubensmäßigen Entscheidungen der Päpste und Konzilien seien vom Irrtum weit entfernt, erweckt der zitierte Buchtitel den Eindruck, als habe die Kirchenobrigkeit im Fall Galilei tatsächlich geirrt; dies sei jedoch nicht verwunderlich, sondern vielmehr selbstverständlich: Recht auf Irrtum! Also nicht mehr irrtumsfreie, sondern der Irrtumsmöglichkeit unterworfenen Kirche?

Zunächst ist festzustellen, daß dem Buch „Galilei und die Kirche oder Das Recht auf Irrtum“ eine Studie zugrunde liegt, die Brandmüller als Aufsatz „Der Fall Galilei – ein Konflikt Naturwissenschaft und Kirche?“⁷ und als Broschüre „Der Fall Galilei. Wirklichkeit und Legende – Hintergrund und Folgen“⁸ sowie als Taschenbuch „Il caso Galileo – conflitto fra scienza e Chiesa?“⁹ veröffentlicht hat. Warum wohl verschweigt der Autor diese „Vorläufer“? Vielleicht deshalb, weil er manche darin enthaltene kirchenkritische Äußerung bereuen und der Vergessenheit anheimgeben möchte. Immerhin liest man hier ein Urteil über die beiden beteiligten Päpste, das im Buch nicht mehr zu finden ist und das so lautet: „Das Vorgehen der kirchlichen

⁶ Walter Brandmüller: Galilei und die Kirche oder Das Recht auf Irrtum, Regensburg 1982.

⁷ Stimmen der Zeit 182 (1968) 333–342, 399–411.

⁸ Karlsruhe 1970.

⁹ Roma 1970 (Punti scottanti di teologia, 40).

Instanzen können wir nach all dem Gesagten wohl verstehen, nicht aber einfachhin billigen. Selbst wenn die Befürchtung, es würden durch die Diskussion um die Weltsysteme Wahrheit und Autorität der Bibel in Frage gestellt, zutreffen hätte, würden die beiden Päpste Paul V. und Urban VIII. samt ihrer Kurie von einem ängstlichen Kleinmut nicht freizusprechen sein, der, der Kraft der von Gott geoffenbarten Wahrheit mißtrauend, meinte, sie durch behördliche Maßnahmen schützen zu müssen. Dies mag man als eine religiöse Schuld der damaligen kirchlichen Instanzen bezeichnen.¹⁰ Von einem Fehlurteil ist damit freilich noch nicht die Rede.

Schauen wir genauer zu, wie Brandmüller – übrigens der einzige Kirchenhistoriker, der sich in jüngster Zeit mit dem Fall Galilei ausführlich befaßt hat¹¹ – die viel diskutierten Vorgänge in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts neuestens betrachtet und einschätzt. Dabei sehen wir ab von Lobsprüchen oder Verdikten, die der Verfasser, seit 1981 Mitglied des Päpstlichen Komitees für Geschichtswissenschaft (so auf der Einband-Rückseite des Buches) und seit 1983 Päpstlicher Hausprälat, nebenbei austreut, wenn er z.B. von „den katastrophalen Einbrüchen der Reformation Luthers und Calvins“ und vom Trienter Konzil im Blick auf dessen „geistig-religiös-kultureller Blüte“ als dem „Wunder von Trient“ (S. 22) spricht. Solche längst überholten Bewertungen verraten nur, daß Brandmüller die neuesten Resultate reformationsgeschichtlicher und theologiegeschichtlicher Forschungen entweder nicht kennt oder, was wahrscheinlicher ist, nicht annehmen will.

Es dauerte ganze zweihundert Jahre, bis das Sanctum Officium als die oberste Glaubensbehörde Veröffentlichungen, die für die Heliozentrik eintraten, unzensuriert ließ und die Bücher des Kopernikus, Keplers und Galileis vom Index prohibitorum librorum strich, obwohl die naturwissenschaftlichen Beweise, die man damals von Galilei gefordert hatte und die dieser nicht im ausreichenden Maß liefern konnte, inzwischen längst erbracht worden waren. Trotzdem ist der für die Kirchenautorität beschämende Galilei-Prozeß heute noch nicht revidiert und Galilei selbst nur von der Wissenschaft, nicht aber von den zuständigen Kirchenbehörden in Rom rehabilitiert worden. Innerkirchliche Appelle zu einem solchen Schritt blieben bis heute erfolglos.

Schon vor mehr als hundert Jahren, beim 1. Vatikanischen Konzil (1869–1870), wünschte der amerikanische Bischof Augustin Vérot von Savannah (Georgia) eine ausdrückliche Rehabilitierung Galileis. In das Schema „Wissen und Glaube“ wollte der frühere Professor für Astronomie folgenden Zusatz aufgenommen wissen: „immo memoriam Galilaei olim a Romanis congregationibus condemnati libenter rehabilitamus; quae condemnatio tunc sub multis respectibus iusta fuit, quia Galilaeus volebat probare

¹⁰ S. 31 (Anm. 8).

¹¹ Vgl. demgegenüber den summarischen Beitrag des Luzerner Kirchenhistorikers Manfred Weitlauff: Der Galilei-Prozeß und seine Folgen, in: Wissenschaft und Tradition, hrsg. von P. Feyereabend und C. Thomas, Zürich 1983, S. 153–169.

motum terrae ex Scripturis.“¹² Vérot hielt also das damalige Urteil für „gerecht“, weil Galilei die These von der Erdbewegung um die Sonne aus der Bibel habe beweisen wollen.

Bischof Vérot gehörte übrigens zu der gegen die päpstliche Unfehlbarkeit votierenden Konzilsminorität. Mit seinen schonungslosen Interventionen erwies er sich als „enfant terrible“, wie ihn der Konzilspräsident Kardinal Capalti selbst bezeichnete. Kein Wunder, empfahl Vérot doch in der Konzilsaula als Kanon für einen Exkommunikationsspruch: „Wenn jemand behauptet, die Gewalt des Papstes in der Kirche sei so total, daß er alles nach seinem Wink verfügen könne, der sei ausgeschlossen!“ Als daraufhin Murren und Gelächter unter den Zuhörern laut wurden, wies der Präsident den allzu mutigen Bischof energisch zurecht: „Wir sind nicht in einem Theater, um Possen anzuhören, sondern in der Kirche des lebendigen Gottes, um über wichtige kirchliche Angelegenheiten zu verhandeln.“¹³

Auch während des 2. Vatikanischen Konzils (1962–1965) tauchte der Name Galilei mehrmals auf. Am 30. Oktober 1964, bei der Diskussion des Entwurfs über Ehe und Familie, beschwor der belgische Kardinal Suenens, Erzbischof von Brüssel-Mecheln, die mehr als zweitausend Konzilsväter aus aller Welt, den wissenschaftlichen Fortschritt und die natürliche Ethik gebührend zu berücksichtigen: „Folgen wir dem Fortschritt der Wissenschaft! Ich beschwöre Sie, meine Brüder, vermeiden wir einen neuen ‚Galilei-Prozeß‘. Ein einziger genügt für die Kirche.“¹⁴ Im Anschluß an Suenens trat im folgenden Jahr Erzbischof Eugène D’Souza von Bhopal (Indien) bei seinem Plädoyer für eine entschlosseneren Anpassung der Kirche an die Welt ein: „Im letzten Jahr rief hier ein Moderator aus: ‚Es genügt ein Fall Galilei!‘ Doch seit Galilei hatten wir – um von anderen zu schweigen – den Fall Lamennais, den Fall Darwin, den Fall Marx, den Fall Freud und neuerdings den Fall Teilhard de Chardin. Gewiß waren ihre Werke und die von ihnen ausgelösten Bewegungen von bestimmten Irrtümern angesteckt. Und dennoch kämpften diese Männer für echte Werte, die unser Schema heute anerkennt. Warum mußten sie dann in Bausch und Bogen verdammt werden? Hätte man nicht auf das Wort der Heiligen Schrift hören müssen: ‚Prüft alles und das Gute behaltet!‘ (1 Thess 5,21)?“¹⁵

Die Intentionen dieser eindringlichen Mahnungen fanden Eingang in die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, die zu den zukunftssträchtigsten Dokumenten des Vaticanum II gerechnet werden darf. Darin heißt es: „Deshalb sind gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissen-

¹² *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, hrsg. von G.D. Mansi, Bd. 50, (Graz 1961) S. 163.

¹³ Theodor Grandrath: *Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung*, Bd. III, Freiburg 1906, S. 316.

¹⁴ *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, hrsg. von J.C. Hampe, Bd. III, München 1967, S. 260.

¹⁵ Ebd., S. 34.

schaft vorkamen, zu bedauern. Durch die dadurch entfachten Streitigkeiten und Auseinandersetzungen schufen sie in der Mentalität vieler die Überzeugung von einem Widerspruch zwischen Glauben und Wissenschaft.¹⁶ Spätestens seit diesem Konzilsdokument sollte es keinen Zweifel mehr darüber geben, wie notwendig es ist, daß die Kirche der wissenschaftlichen Forschung uneingeschränkte Freiheit gewährt und frühere Verstöße gegen dieses Prinzip offen eingesteht. Es bleibt also abzuwarten, ob das päpstliche Lehramt eine „demütige und gerechte Rehabilitation Galileis“, wie sie der damalige Erzbischof-Koadjutor Léon Arthur Elchinger von Straßburg in einer Rede bei der 3. Konzilsperiode am 4. November 1964 gefordert hat,¹⁷ vornehmen wird. Nach dem gegenwärtigen Stand der Galilei-Forschung ist es unbestritten, daß das Heilige Offizium 1633 ein Fehlurteil gefällt hat und daß Galilei selbst nur zum Teil für das verantwortlich war, was ihm zur Last gelegt wurde.

Ein Hauptstreitpunkt ist heute noch, ob die römische Inquisition Galilei im Jahre 1616 tatsächlich und unter Strafandrohung jede weitere Beschäftigung mit der heliozentrischen Lehre des Frauenburger Domherrn Kopernikus (1473–1543) untersagt habe. Bemerkenswert bleibt hier, daß des Kopernikus bahnbrechendes Werk „De revolutionibus orbium celestium“ (1542), erst kurz vor seinem Tod mit Widmung an den damaligen Papst Paul III. erschienen, zunächst keinerlei Beanstandung erfahren hat, sondern erst Jahrzehnte später im Zusammenhang mit der Kontroverse um Galilei verboten wurde. Das an Galilei gerichtete Verbot erging allerdings nicht schriftlich, sondern soll dem Betroffenen von dem Jesuiten Bellarmino nur mündlich mitgeteilt worden sein. Von dieser Maßnahme wissen wir freilich nur aus einem umstrittenen Registereintrag in den Prozeßakten vom 26. Februar 1616. Während nun Brandmüller diesen Eintrag für original hält, sehen andere Historiker hier eine spätere Hand am Werk. Jedenfalls ist in einer Erklärung des Kardinals und Mitglieds der Inquisitionskongregation Bellarmino vom 26. Mai 1616, um die Galilei gebeten hatte, um böswilligen Gerüchten gegen seine Person und seine Entdeckungen, von dem angeblichen Verdikt mit keiner Silbe die Rede. Und Galilei selbst konnte sich viele Jahre später beim zweiten Prozeß (1633) an ein derartiges Verbot nicht erinnern. Für Brandmüller kommt eine Aktenfälschung, d.h. ein nachträglicher Eintrag in das Register, allein schon deshalb nicht in Betracht, weil damit „das Hl. Offizium in der Tat für eine Brutstätte moralischer Korruption“ angesehen werden müßte (S. 70). Stattdessen möchte er annehmen, Galilei habe die für ihn höchst unangenehme Auflage im Laufe der Zeit verdrängt und sich deshalb nicht mehr daran erinnern können. Der Jesuit Rupert Lay, Professor für Philosophie und Wissenschaftstheorie an der Phil.-Theol.

¹⁶ Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil III, Freiburg/Basel/Wien 1968, S. 387.

¹⁷ Autorität der Freiheit (Anm. 14), Bd. III, S. 330 A.1. Vgl. L. A. Dorn – G. Denzler: Tagebuch des Konzils, Nürnberg/Eichstätt 1965, S. 288.

Hochschule St. Georgen (Frankfurt), beurteilt diesen Vorgang so: „Das Dokument kann wohl nur eine rein formale Vollzugsnotiz aus dem Jahre 1616, verfaßt von einem Schreiber, der von dem Gespräch nichts Sicheres wußte, oder eine Fälschung sein, die eigens zum Zwecke des Prozesses 1632 (von Riccardi?) angefertigt wurde.“¹⁸

Die zweite Streitfrage betrifft die Sache selbst: das heliozentrische Weltsystem. Die Konsultoren des Hl. Offiziums bezeichneten die Hypothese von der Bewegungslosigkeit der Sonne und der Erdbewegung um die Sonne als häretisch; die Mitglieder der für die Bücherzensur zuständigen Indexkongregation erkannten dieser Lehrmeinung im Dekret vom 5. März 1616 das Prädikat „der Heiligen Schrift total widersprechend“ (*sacrae scripturae omnino adversantem*) zu. Wenn Brandmüller die hier ausgesprochene Schriftwidrigkeit nicht als Glaubensirrtum interpretieren will, übersieht er, daß die von dem Naturwissenschaftler Galilei, dem Bibelwissenschaftler Zuniga, dem Karmelitentheologen Foscarini und anderen Autoren behauptete Ansicht von der genannten Kongregation eben deshalb verdammt wurde – der Name Galilei fehlt hier –, weil sie falsch sei und „der katholischen Wahrheit zum Verderben“ gereiche (*opinio in perniciem Catholicae veritatis*).¹⁹ Es ging also sehr wohl um einen Glaubenskonflikt, wenn auch nur um einen vermeintlichen, und darin ist das Versagen römischer Behörden zu sehen. Papst Paul V. scheint dieser Gelehrtendisput kein besonderes Anliegen gewesen zu sein. Jedenfalls schenkte er dem von Seiten einiger Dominikaner und Jesuiten heftig angefeindeten und immer wieder denunzierten Galilei weiterhin sein Wohlwollen, ja, er empfing ihn am 11. März 1616 sogar in Privataudienz, bei der er ihm seine Unterstützung zusicherte.

Diese Lage änderte sich auch nicht, nachdem Kardinal Maffeo Barberini, ebenfalls ein Gönner Galileis, am 6. August 1623 zum Papst (Urban VIII.) gewählt worden war. Der neue Inhaber der *Cathedra Petri* ermunterte Galilei sogar zu einer Schrift, in der die Argumente für und gegen das kopernikanische Sonnensystem dargelegt sind. Dies muß freilich kurios anmuten, wenn man bedenkt, daß des Kopernikus *Opus* auf dem Index der verbotenen Bücher stehen blieb, und dies sogar bis zum Jahr 1835. War aber andererseits mit dem Ersuchen des Papstes jenes *Monitum* der Inquisition von 1616 nicht wenigstens faktisch außer Kraft gesetzt? Wie hätte Galilei dies anders verstehen sollen?

Der auf physikalische und astronomische Experimente versessene Galilei ließ sich die Anregung des Papstes nicht zweimal geben, war ihm doch selbst sehr daran gelegen, neue Beweise für seine umstrittenen Thesen zu finden und bekanntzumachen. 1631 konnte er der Indexkongregation das druckfertige Manuskript „*Dialoghi sopra i massimi sistemi del mondo*“ zur Prüfung einreichen und erhielt ohne jede Auflage die erforderliche Druckerlaubnis. Doch kaum war das Buch gedruckt, meldeten Gelehrte, vor allem aus dem

¹⁸ Rupert Lay: *Die Ketzer. Von Roger Bacon bis Teilhard*, München o.J., S. 91–92.

¹⁹ Vgl. Abbildung des Dekrets bei Brandmüller, S. 73.

Ordensbereich, in Rom schwere Bedenken gegen diese Publikation an. Der Hauptvorwurf lautete, Galilei habe das kopernikanische System und damit seine eigene Auffassung allzu deutlich herausgestellt, so daß die bisherige Lehre, daß die Sonne sich um die Erde drehe, in Mißkredit geraten müsse, ein Schaden, der noch größer sei als die von Luther und Calvin verbreiteten Häresien. Galilei in einem Atemzug mit den zwei größten Reformatoren zu nennen, mußte römischen Ohren gefährlich klingen. Sollte Galilei als neuer Reformator das Haupt erheben dürfen, noch dazu in italienischen Landen? Die giftigen Worte und lieblosen Herzen – so charakterisierte Galilei seine von Neid und Haß erfüllten Gegner – erreichten bald ihr Ziel: Papst Urban VIII., bisher voll der Bewunderung für den Florentiner Astronomen Galilei, kehrte ihm plötzlich den Rücken. Vielleicht trug zu diesem schlagartigen Gesinnungswandel des Papstes entscheidend bei, daß Galilei in seinem Dialog dem schwächlich argumentierenden Saggiatore einen Ausspruch des Papstes in den Mund gelegt hat. Ein beleidigter Summus Pontifex also, der nun bittere Rache nehmen wollte? Schnell folgte Galileis „Vernichtung“: Die im Buchhandel befindlichen Exemplare der „Dialoghi“ wurden beschlagnahmt und die für das Imprimatur verantwortlichen Zensoren in Florenz angeklagt. Und um den von verschiedenen Seiten angegriffenen Galilei sozusagen den Todesstoß zu versetzen, legten seine Gegner genau in diesem Augenblick jenes dubiose Prozeßprotokoll von 1616 vor, in dem schwarz auf weiß geschrieben stand, der Generalkommissar der Inquisition habe Galilei streng verboten, die Thesen des Kopernikus schriftlich oder mündlich zu diskutieren. Daß dieses Verbot ausgerechnet jetzt auftauchte, obwohl Galilei in der Zwischenzeit alles andere als untätig geblieben war und für die Fortführung seiner Studien sogar, wie angedeutet, den Segen des Papstes erhalten hatte, muß Verdacht erregen. Georg Lutz, einer der besten Kenner des Pontifikats Urbans VIII., kam zu dem Urteil: „Auf Grund dieses ‚Beweisstücks‘, dessen dokumentarischer Wert schon damals als höchst zweifelhaft hätte erscheinen müssen und das heute als eine ‚amtliche‘ Fälschung zu gelten hat, stand nun Galilei als ein Rückfalltäter da, der entgegen einem eindeutigen, blinden Verbot gehandelt zu haben schien und damit vom Scheiterhaufen bedroht war.“²⁰

Jetzt nahm das Schicksal seinen Lauf: Um einer Vorladung des Hl. Offiziums Folge zu leisten, machte sich der siebzigjährige von mancher Krankheit heimgesuchte Galilei von Florenz auf den Weg nach Rom. Die Anklage lautete auf Verdacht der Häresie. „Persönliche Beziehungen und Motive, Ordensrivalitäten, behördeninterne Spannungen“ hatten zu diesem Schritt geführt, wie selbst Brandmüller zugestehen muß (S. 92). Das am 22. Juni 1633 gesprochene Urteil fiel den Intrigen und Verleumdungen entsprechend negativ aus: Das Werk „Dialoghi“ wird auf den Index der verbotenen Bücher

²⁰ Georg Lutz: Rom und Europa während des Pontifikats Urbans VIII., in: Rom in der Neuzeit. Politische, kirchliche und kulturelle Aspekte, hrsg. von R. Elze, H. Schmidinger und H. Schulte Nordholt, Wien/Rom 1976, S. 150.

gesetzt; sein Autor Galilei muß Widerruf leisten, lebenslange Kerkerhaft auf sich nehmen und drei Jahre hindurch einmal in der Woche die sieben Bußpsalmen beten.

Die Sakristei der Dominikanerkirche in Rom wurde Zeuge der Abschwörungsszene. Auf die Knie gezwungen, die Bibel in Händen haltend, bekannte Galilei: „Ich schwöre ab, verwünsche und verabscheue die genannten Irrtümer und Häresien wie überhaupt jedweden andern Irrtum, jede Häresie und Sekte, die der heiligen Kirche entgegen ist . . . Wenn ich irgendeinen Häretiker oder der Häresie Verdächtigen kennenlerne, werde ich ihn dem Heiligen Offizium, dem Inquisitor oder dem Bischof des Ortes, wo ich mich befinde, anzeigen.“²¹ Das Urteil hatten nur sieben von zehn Richtern unterschrieben. Galilei unterzeichnete die ihm vorgelegte Abschwörungsformel, weil er, um sein Leben zu retten, unterschreiben mußte. Es ist unvorstellbar, daß Galilei auch innerlich überzeugt war von dem, was er nach außen hin zu bekennen gezwungen war; unvorstellbar deshalb, weil es für das traditionelle Weltsystem des Ptolemäus inzwischen weniger stichhaltige Beweise gab als für das von Galilei öffentlich vertretene Sonnensystem des Kopernikus. „Aber verurteilen müssen wir sieben seiner Richter, verurteilen die Eitelkeit Urbans, denn nicht Gerechtigkeit hat hier gewaltet, sondern Rache. Ich möchte bezweifeln“, schreibt Rupert Lay, „daß Galilei jedes Wort dieser Abschwörung wirklich ernst gemeint hat. Ein ‚aufrichtiges Herz‘ läßt sich nicht unter der Androhung von Folter erzwingen.“²²

Brandmüller möchte das schändliche Fehlurteil der Inquisition entschärfen, indem er behauptet: „Niemand hat je von Galilei verlangt, dem heliozentrischen System als einer Häresie abzuschwören!“ (S. 105). In der zitierten Abschwörungsformel ist jedoch ausdrücklich und mehrmals von Häresie die Rede: „Ich wurde aber vom Heiligen Offizium als der Häresie stark verdächtig verurteilt, weil ich ein Buch geschrieben und durch den Druck veröffentlicht habe, worin die als falsch verurteilte Lehre behandelt wird, daß die Sonne unbeweglich im Weltmittelpunkt sich befinde, die Erde hingegen außerhalb des Weltzentrums sich bewege, indem ich dieselbe mit Gründen sehr wirksam unterstützte, ohne deren Lösung anzugeben.“²³ Weil also Brandmüller das Fehlurteil selbst noch falsch interpretiert, trifft auch sein „Plädoyer für das Recht auf Irrtum“ (S. 149–152) völlig daneben. Wenn schon von einem Recht der Kirche auf Irrtum gesprochen werden soll, dann muß man offen aussprechen, daß es sich im Fall Galilei nach Meinung der Inquisitionskongregation und des Papstes um einen Glaubensirrtum gehandelt hat. Ob aber Brandmüller auch dann noch von einem Recht der Kirche reden möchte? Erst wenn dieser historische Tatbestand unverfälscht und schonungslos aufgezeigt ist, könnte eine fruchtbare theologische Auseinandersetzung beginnen. Blindes Apologetentum hilft hier keinen Schritt weiter.

²¹ Text bei Brandmüller, S. 99–100.

²² R. Lay: Die Ketzer, S. 93.

²³ Text bei Brandmüller, S. 99.

So groß auch die Genugtuung der Galilei-Gegner über ihren unredlich errungenen Sieg gewesen sein mag, nicht einmal innerhalb der päpstlichen Kurie, die Mitglieder der Inquisitionskongregation nicht ausgenommen, konnte über den Prozeßausgang allgemeine Freude aufkommen. Auch Urban VIII. scheint über die Verurteilung und Bestrafung Galileis nicht glücklich gewesen zu sein. Er ließ den verurteilten Galilei die Gefängnisstrafe nicht im Kerker des Inquisitionsgebäudes, sondern – eine erste Vergünstigung – im Palazzo Medici in Rom verbüßen und gestattete Galilei wenige Monate später – eine zweite Vergünstigung –, im Palast des Erzbischofs Piccolomini von Siena Wohnung zu nehmen. Und als dritte Vergünstigung entsprach derselbe Papst Galileis Bitte, auf seinen Landsitz in Arcetri zurückkehren und dort in aller Zurückgezogenheit leben zu dürfen.

Der Fall Galilei reicht weit über das tragische Schicksal Galileis hinaus, er ist von prinzipieller theologischer Bedeutung. Die zuständigen Prälaten der Kurie in Rom entschlossen sich damals zu der rigorosen Lösung, weil sie fürchteten, der Naturwissenschaftler Galilei, noch dazu nur ein Laie, würde, wenn man ihn ungestraft gewähren ließe, am Glaubensgebäude der Kirche rütteln und es vielleicht gar zum Einsturz bringen. Zu diesem Lehrgebäude gehörten nach damaligem Verständnis eben nicht nur aus der Bibel gewonnene Glaubenswahrheiten, sondern ebenso die aus vorchristlich-antiker Zeit stammende Kosmologie, an der man das ganze Mittelalter hindurch scheinbar unbeirrt festhielt. Erste Zweifel äußerte im 15. Jahrhundert Kardinal Nikolaus von Kues, als Philosoph und Theologe gleichermaßen hervorragend.

Noch mehr aber stand für die Organe der römischen Kurie die Autorität der Kirche und des päpstlichen Lehramtes auf dem Spiel, die mit einem Verzicht auf das bisher für richtig und wahr gehaltene Weltsystem des Ptolemäus und der Übernahme der von Kopernikus vorgestellten und von Galilei noch ohne den letzten schlüssigen Beweis verteidigten Heliozentrik einen ungeheuren Verlust hätte erleiden müssen. Darum auch zog man im Namen des Glaubens und mit Berufung auf die Heilige Schrift der wissenschaftlichen Forschung enge Grenzen, die zu überschreiten für einen Gelehrten, wie der Fall Galilei überdeutlich zeigt, die schlimmsten Konsequenzen brachte.

Zu diesem bedauerlichen Konflikt von Theologie und Naturwissenschaft mußte es kommen – und dies noch nach Galilei –, weil der seinen wissenschaftlichen Methoden verpflichtete Gelehrte auf kirchentheologischem Feld kein Existenzrecht, d.h. konkret kein Forschungsrecht, beanspruchen konnte. Brandmüller möchte diese negativen Auswirkungen des von römischen Kirchenbehörden verschuldeten Galilei-Falles der Aufklärungsepoche mit ihrem glaubensfeindlichen Rationalismus zur Last legen und damit die Kirchenautorität entschuldigen. In Wirklichkeit aber hatte die Amtskirche sich selbst zum Feind der Wissenschaft gemacht. Rupert Lay formulierte die Misere treffend: „Seit 1633 sind für viele Naturwissenschaftler Theologie und

Kirche, Religion und Glaube eine Sache, über die es sich nicht mehr lohnt zu diskutieren.“²⁴

Ob die Untersuchungen der vom Papst eingesetzten Kommission zu einer Annullierung des Prozeßurteils von 1633 führen werden? Nach Brandmüllers mißlungenem Rettungsversuch für die offizielle Kirche dürfte bestenfalls eine Kompromißformel zu erwarten sein, mit der allerdings keiner Seite gedient wäre.

Ob es überhaupt noch einer Rehabilitierung Galileis bedarf? Darauf gab Rupert Lay diese Antwort: „Galilei wurde durch die Geschichte rehabilitiert. Er bedarf der Rehabilitation durch die Kirche nicht. Eine höhere Instanz hat geurteilt: Der Geist der Geschichte der Menschheit wie des Christentums. Und diesen Geist nennen wir den Heiligen. Man sollte ihm gegenüber nicht das letzte Wort behalten wollen.“²⁵

²⁴ R. Lay: Die Ketzer, S. 94.

²⁵ Ebd., S. 103.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Martin Grabmann, *Gesammelte Akademieabhandlungen*, hrsg. vom Grabmann-Institut der Universität München. Einleitung von M. Schmaus, Verzeichnis der benutzt. Hss, Personen-Orts- u. Sachregister von Ch. Heitmann, Paderborn 1979, XXXII + 2219 S. (= München.Univ.Schrift. Veröffentl. Grabmann-Institut, NF 25 I-II).

Aus Anlaß der Feier des 100. Geburtstages von M. Grabmann (5. Januar 1875 – 9. Jan. 1949) veranstaltete das Grabmann-Institut der Universität München einen Nachdruck der Vorträge vor der Bayer. Akademie der Wissenschaften, zu deren Mitglied Grabmann 1920 gewählt wurde. Fast jedes Jahr referierte er vor diesem Forum seine Forschungen auf dem Gebiet der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, die er auf ungezählten Bibliotheksreisen gesammelt hatte. Der intensive, geduldige Umgang mit den (großenteils nur handschriftlich überlieferten) scholastischen Texten, das phänomenale Gedächtnis, das wie ein Computer gleichlautende Titel und Texte speicherte und sammelte, die weltweite, internationale Correspondenz und (zum geringeren Teil) die technischen Möglichkeiten der Photographie machten ihn zum unerreichten mediävistischen Literaturkenner. Zum Umgang mit Texten kam das begriffs- und problemgeschichtliche Interesse, das jedem Textstück der oft so fragmentarischen Schulüberlieferung Bedeutung verlieh. Er blickte mit beiden Augen, dem literaturhistorischen und begriffsgeschichtlichen, in das (in der Tat bis in unser Jahrhundert währende) Dunkel der mittelalterlichen Literatur- und Philosophiegeschichte. Diese verstand Grabmann immer im umgreifenden Sinn als Geistesgeschichte. Darin ist der Theologe kein Hieronymus im Gehäuse und der Philosoph kein Kant im Banne der reinen Vernunft; für den einen wie für den anderen wäre die Beschäftigung mit dem Mittelalter höchst unbefriedigend.

Arbeitet man sich durch die 23 Akademievorträge, die Grabmann häufig für die Veröffentlichung monographiert ausgearbeitet hat, hindurch, so gewinnt man einen Eindruck von der Idee und Gestalt der mittelalterlichen Geistesgeschichte wie sie Grabmann verstand: als Einheit von Literatur- und Problemgeschichte (1.), Gelehrten- und Geistesgeschichte (2.), formaler und materialer Wissenschaftsgeschichte (3.). Auf allen drei Ebenen hat er bahnbrechend gewirkt. Dabei soll gar nicht übersehen werden, daß die Einzelforschung vielfach in der Literaturgeschichte und -kritik, der Begriffs- und Wissenschaftsgeschichte vorankam und über ihn hinaus kam – dies festzustellen, kann nicht die Aufgabe dieser Rezension sein, weil es dazu nur des geübten Blickes in die Repertorien (von Ch. Lohr, Fr. Stegmüller) und Bulletin, in die Reihen und Monographien bedarf –, vielmehr muß die Beschäftigung mit den Akademieabhandlungen die ursprüngliche, breite und fundierte Anlage der mediävistischen Forschung deutlich machen, um den gegenwärtigen Engführungen einer einseitigen, wissenschaftstheoretischen oder begriffsgeschichtlichen Forschung zu begegnen.

1. Handschriftenkunde, Textforschung und Editionen waren für Grabmann die unabdingbaren Voraussetzungen der begriffs- und problemgeschichtlichen Untersuchungen. Die mittelalterlichen Handschriften sind nicht einfach (wie die modernen Bücher) Textzeugen; in Schriftform, Verzierung, Glossierung und Zusammenstellung sind sie individuelle Zeugnisse der Schulen, ihrer Gelehrten, Studenten und Schreiber. Die Beschreibung der einzelnen Handschriften, die Grabmann einsah und in der er Inhalt, Randglossen und Notizen festhielt, machen heute noch seine Abhandlungen zu

Fundgruben der Forschung. Mit der Entdeckung und Beschreibung der für die Eckhart-Forschung wichtigen Hss (Cod. 1071) von Avignon, Cod. Vat. lat. 1086, Cod. 491 in Brügge, vgl. 261–381) hat Grabmann auf den Sitz der Theologie Eckharts in der Universität hingewiesen und damit die Wende vom Mystiker Eckhart zum Theologen Eckhart initiiert. (Die gegenwärtige Tendenz, Eckhart zum zeugnislosen „Vorhegelianer“ zu machen, könnte er unmöglich stützen.) Seine vielfachen Funde zum lateinischen Averroismus im berühmten Clm 9559 und anderen Hss (vgl. 129–176), die nachmals kritisch überprüft werden mußten (vgl. Ch. Lohr, Rep. Aristotelicum, in: Med. Stud. 29 [1973] 126–137) sicherten ihm neben Mandonnet, Van Steenberghen u. a.) einen führenden Rang unter den Forschern, die sich mit dieser epochalen Entwicklung der Geistesgeschichte im 13. und 14. Jh. befaßten. Er erkannte klar, daß der lat. Averroismus nicht identifiziert werden darf mit dem harten Kern der nicht-orthodoxen „Averroisten“ (Siger v. Brabant, Boethius von Dacien), die von der Verurteilung von 1277 betroffen waren, sondern eine geschichtliche Entwicklung bezeichnet, in der das artes-Studium zur autonomen Philosophie wurde. In der Ethik und Politik kam diese Entwicklung zur Entscheidung (vgl. 607–687).

Die Textforschung betrieb Grabmann überaus differenziert: Er wandte ebenso das Augenmerk den lateinischen Übersetzungen der klassischen Autoren und deren Werken zu wie auch den verschiedenen Methoden der Auslegung. Er untersuchte die lat. Aristotelesübersetzungen und -kommentare (vgl. 383–496), speziell die Aristoteleskommentatoren Johannes Philoponus, Alexander von Aphrodisias und Themistios (497–564). Er edierte die ps. aristotelische Rhetorica ad Alexandrum (des Anaximenes von Lampsakos) in der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke (689–769). Und fort und fort verfolgte Grabmann die Auslegung der aristotelischen Logik (1419–1446), Ethik (607–687), Rhetorik (689–769), der Politik (809–965). Und noch heute sind diese Monographien ein guter literargeschichtlicher Leitfaden zu eingehenden Untersuchungen, wie jüngst die Arbeit von G. Wieland (Beitr. Gesch. Phil. Theol. Bd. 22, Münster 1981) gezeigt hat. Wenn es möglich war, führte Grabmann die Problemgeschichte weit ins späte Mittelalter hinein. Das Verhältnis von Staat und Kirche (unter dem Einfluß der aristotelischen Politik) verfolgte er bis zur spanischen Thomas-Renaissance des 15. Jahrhunderts. Von allen Problemkreisen interessierte ihn aber wohl am meisten die Auslegungsgeschichte der aristotelisch-boethianischen Logik, der er hier in den Akademieabhandlungen (1255–1446, 1801–1896) und in zahlreichen anderen Arbeiten quellengeschichtlich nachging. Die Entwicklung der Logik von der Auslegung der Logica vetus über die Logica novae zu den Logikkompendien (in den Summulae logicales) ist für das Verständnis der mittelalterlichen Geistesgeschichte unerlässlich, ebenso aber die Entwicklung der wissenschaftlichen Grammatik in den Prisciankommentaren zur Sprachlogik in den diversen Traktaten De modis significandi. Einem der jüngsten, nämlich dem des Thomas von Erfurt (Wende des 13. zum 14. Jh.), den M. Heidegger 1916 auf der Grundlage moderner logischer Untersuchungen analysiert hatte, widmete Grabmann eine seiner letzten Abhandlungen (1801–1896).

Das sachgerechte Studium der mittelalterlichen Texte braucht zuverlässige, lesbare Editionen. Grabmann war voller Hochachtung gegenüber den großen, seinerzeit laufenden Editionen der Werke des Thomas, des Bonaventura usw. Er bemühte sich hingegen um sog. semikritische Ausgaben, die in Forschung und Lehre verwendet werden konnten. Seine Edition des Traktates De pulchro aus der Summa de bono Lib. II tr. 3 c. 4 des Ulrich von Straßburg (249–260) besteht jeden Vergleich mit den späteren Ausgaben von F. J. Collingwood und die Editionen der Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood (1284–1358) ist noch immer gültig. Überfällig geworden ist die Edition der Eckhart Quästionen (361–374). Einmalig ist die Ausgabe der ps-aristotelischen Rhetorica ad Alexandrum (714–769) und anderer kleinerer Quästionen wie die Comendatio fr. Johannis de Parisius (126–128) und des von Bibliotheksdirektor P. Ruf veröffentlichten Fragments der Apologia Abaelards (567–582). Vielfältige Editionspläne, die Grabmann selber nicht mehr durchführen konnte, sind nach ihm erfüllt worden (vor allem durch das Corpus Philosophorum Danicorum und das Corpus Philosophorum Teutoniorum).

2. Die Geistesgeschichte war für Grabmann niemals die Geschichte anonymer Gelehrsamkeit und auch die Wissenschafts- und Begriffsgeschichte verläuft nicht gesetzmäßig. Gelehrte bringen diese Geschichte voran, so zwar daß häufig erst aus der Wirkungsgeschichte eines Werkes, einer Theorie oder These die Bedeutung eines Autors offenkundig wird. Bio- und bibliographische Forschung gehen darum für ihn Hand in Hand. Eine stattliche Reihe von mittelalterlichen Gelehrten hat Grabmann in den Akademieabhandlungen in ihrem Leben und Werk vorgestellt: Johannes von Sterngassen und sein Bruder Gerhard (7–34), Nikolaus von Straßburg (43–68), Johannes Quidort von Paris (69–128), Ulrich Engelbert von Straßburg (177–260), Meister Eckhart (261–381), Adam de Buckfeld (428–433), Heinrich von Gent (452–480), Petrus Hispanus (480–495, 1123–1254), Peter Abaelard (583–605, 1419–1446), Siger von Brabant und Boetius von Dacien (607–687, vgl. dazu Ch. Lohr, *Rep. Arist.* 29 [1973] 126–137, 23 [1967] 385–388.), Simon von Faversham (771–808), Wilhelm von Conches (967–1020), Wilhelm von Shyreswood (1255–1360), Guido Vernani von Rimini (1530–1535, 884–908, 952–965), Gonsalvus Hispanus (1563–1569), Gentile da Cingoli (1639–1724), Petrus von Alvernia (1741–1745), Walter Burlaeus (1750–1758), Johannes Buridanus (1758–1764), Nikolaus von Oresme (1765–1781), Heinrich Toting von Oyta (1781–1797), Thomas von Erfurt (1801–1896), Martinus, Simon und Petrus von Dacien (1885–1887), Radulfus Brito (1889), Heinrich von Brüssel (1897–1986).

Erstmals hat Grabmann das ganze philosophische Werk des Petrus Hispanus, nachmals Papst Johannes XXI. vorgestellt. Während dessen *Summulae logicales* immer schon bekannt waren, würdigte ihn Grabmann als einen der ersten Pariser Magister, der naturphilosophische Schriften des Aristoteles, darunter die Bücher *de anima*, erklärte. Nimmt man noch den Kommentar zu den ps. dionysischen Schriften dazu, den Grabmann in Clm 7983 entdeckte, so konnte er neben den *Summulae* 7 weitere Schriften des Magisters vorstellen. Aus naheliegenden Gründen mußte Grabmann die medizinischen Schriften des Petrus Hispanus aus seiner Untersuchung ausklammern; aber auch ohne sie ist dieser Gelehrte eine faszinierende Gestalt des 13. Jahrhunderts, ein Magister des Weltklerus, der den bekannten Ordenstheologen Albert und Thomas von den Dominikanern und Bonaventura von den Franziskanern ebenbürtig zur Seite steht.

Aus 3 Jahrhunderten wählte Grabmann Gelehrte aus, mit denen er sich besonders beschäftigte – und nähme man die prosopographischen Untersuchungen in den 3 Bänden *Mittelalterliches Geistesleben* hinzu, so wären es 4 Jahrhunderte, das 12. bis 15. Jahrhundert. Er widmete Wilhelm von Conches, einem der besten Vertreter der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert, eine umfassende Untersuchung (967–1020), die heute noch grundlegend ist (vgl. *LfThK X*, 1965, Sp. 1031 f.). Er rückte, wie bereits gesagt, Johannes Hispanus in das Licht der Geschichte. Aufgrund italienischer Bibliotheksreisen zeichnet er das akademische Profil des Gentile da Cingoli, der vor und nach der Wende des 13. zum 14. Jahrhundert in Bologna lehrte und die sprachlogischen Studien der Pariser Artistenfakultät in Italien fortführte (1639–1724). Sein Schüler war Angelo d'Arezzo, den Grabmann zusammen mit Taddeo da Parma untersucht hatte. In dieser weitausgreifenden Betrachtung der mittelalterlichen Geistesgeschichte machte Grabmann keine Zäsuren zwischen Früh-, Hoch- und Spätmittelalter, jedenfalls nicht in einem wertenden Sinn. Er sprach vom späten Mittelalter, niemals aber in der pejorativen Bedeutung, die das Wort mehr und mehr annimmt. In der letzten Akademieabhandlung über die Aristoteleskommentare des Heinrich von Brüssel am 23. Okt. 1943 – Grabmann war bereits vom zerbombten München nach Eichstätt übersiedelt! – skizzierte er noch den Weg, den das schulmäßige Aristotelesstudium über die Vertreter der Kölner Albertistenschule nach Krakau nahm. „Es scheint . . . in Krakau ein eigener Lehrstuhl zur Erklärung der Philosophie Alberts des Großen bestanden zu haben.“ (1961). Die mittelalterliche Geistesgeschichte ist europäische Geschichte!

3. Grabmann vollzog auch nicht den Schnitt zwischen Philosophie und Theologie, obgleich er sich in den Akademieabhandlungen mit Schwerpunkt auf die philosophische Geistesgeschichte konzentrierte. Die Auflösung dieser komplexen Einheit hebt das Eigentliche und Unterscheidende des Selbstverständnisses der mittelalterlichen

Gelehrten auf. Es kann nicht darum gehen, das Mittelalter zum Vorspann der marxistischen Sozialphilosophie zu machen, wie es vielfach von Marxisten versucht wird; es geht aber ebenso wenig an, Prä-Hegelianer in einer mittelalterlichen Geistphilosophie zu entdecken. Das Mittelalter muß in Forschung und Lehre mit seiner eigenen Stimme sprechen. Die Erforschung der wechselseitigen, nie einseitigen Durchdringung von Theologie und Philosophie ist das permanente und zentrale Anliegen Grabmanns, der als Dr. theol. den Lehrstuhl für christl. Philosophie an der theol. Fakultät Wien inne hatte, 1914 zum Dr. phil. h.c. am Institut Supérieur de Philosophie in Löwen kreiert wurde, 1918 einen Ruf auf den dogmatischen Lehrstuhl der Theologischen Fakultät in München annahm und der sich nicht entscheiden konnte, die Nachfolge von Cl. Baemker in der Philosophischen Fakultät der Münchener Universität anzutreten (vgl. Einleitung XII f. von M. Schmaus).

Philosophie und Theologie stehen im mittelalterlichen Verständnis in einem außerordentlich dichten Geflecht von wechselseitigen Beziehungen. In der Glaubenserkenntnis schuldet sich der Glaubende alles Wissen, weil nur so Glauben im Erkennen zu sich selbst und Erkennen im Glauben über sich selbst hinausgeführt werden kann. Das philosophische Erkennen darf nicht mit der Logik oder sog. „Sprachphilosophie“, was immer man darunter verstehen soll, verwechselt werden. Bei aller Wertschätzung der Sprach- und Aussagelogik im ganzen Mittelalter, sie betrifft nur das formale Element des Wissens, nicht das materiale. Man sollte endlich in der mediävistischen Forschung zwischen formaler und materialer Wissenstheorie unterscheiden. Jene betrifft die Methode der wissenschaftlichen Erkenntnis, diese den Gegenstand. Im Glauben schreitet das philosophische Erkennen über alles Gegenständliche zum In-sich-Ständigen, Währenden, Selbst-verständlichen, hinaus. Bester antiker und patristischer Tradition folgend haben die „deutschen Mystiker“, wie Grabmann sie in der 1. Akademieabhandlung bezeichnet (1–68) – Johannes von Sterngassen (Köln) und sein Bruder Gerhard, Nikolaus von Straßburg, der in seiner philosophischen Summe doch wohl von Ulrich von Straßburg (anders Grabmann 61) abhängig ist, und Heinrich von Herford – Glaubenserkenntnis so verstanden, daß sie das menschliche Erkennen über die Grenzen und Maßen des Gegebenen angestrengt haben, um alles Gegenständliche in das geistmächtige und freie In-sich-stehen aufzuheben. Wenn Grabmann hier und anderswo von Mystik spricht, so folgt er eben dieser neuplatonisch-dionysischen Tradition der „*theologia mystica*“. Im *Corpus philosophorum Teutonicorum* sollen nun die Werke dieser Theologen (!) ediert werden. Die Erforschung der Übersetzungen und Erklärungen der ps. dionysischen Schriften und der ganzen neuplatonischen Quellen des Mittelalters ist eine unerläßliche Voraussetzung dafür. Grabmann hat auch dazu seine Beiträge geleistet (vgl. 1238–1248).

Die mystische Theologie des Ulrich von Straßburg, Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart, Bertold von Moosburg und der o. genannten ist ein wesentlicher Bestandteil der scholastischen Theologie. Einer Trennung oder gar einem Gegensatz hat Grabmann immer widersprochen. Bei aller Hochachtung für Albert d.G. und seinem Schüler Thomas von Aquin verhehlte er nie seine Sympathien für die hohe und angestregte Spiritualität dieser deutschen Theologen. Selbst die Unterscheidung zwischen scholastischer und mystischer Theologie ist irreführend, weil diese mystische Theologie ganz und gar scholastisch ist; sie hat ihren theologischen Ort in der Schule, in der Universität. Daß es dabei auch eine nicht-scholastische, mystische Theologie gibt, wissen wir aus dem frühen und späten Mittelalter (Bernhard von Clairvaux gegen Abaelard, Vinzenz von Aggsbach gegen Nikolaus von Kues). Mystische und nicht-mystische Theologie unterscheiden sich nicht in der Kraft und Anstrengung der *ratio* des Menschen, sondern in deren Selbstverständnis. Diese Vielfalt der scholastischen Theologie ist ihr Reichtum, ihre Fülle. Das fruchtbare Denken weist sich auch in der Vielfalt der Meinungen aus. Diese sind nicht einfach so etwas wie theologische „Narrenfreiheit“; sie bringen einzeln und insgesamt den Gegenstand in die notwendige Perspektive, Acht und Aufmerksamkeit. Grabmanns Untersuchung über das scholastische Verständnis des *nous poieticos* ist dafür das beste Beispiel (1021–1122). Die Loslösung der vielfältigen Bestimmungen von dem sie tragenden Kontext war und ist nicht ungefährlich,

denn sie führt zu dem sattsam bekannten Leerlauf der Diskussion unterschiedlicher Schulmeinungen.

Die wissenschaftliche Theologie hat für das wissenschaftliche Wort des Glaubens in der Aussage, Bestimmung und Begründung keine eigene Logik, sehr wohl aber hat das geoffenbarte Gotteswort seine eigene „göttliche Logik“ in der Heilsgeschichte und -wirklichkeit. Die mittelalterliche Logik, die (wie gesagt) nicht mit dem philosophischen Erkennen gleichgesetzt werden darf, war der besondere Gegenstand der Forschungen Grabmanns, und zwar sowohl in literar- wie auch in problemgeschichtlicher Hinsicht. Er hat eine große Zahl von Erklärungen der aristotelisch-boethianischen *Logica vetus* im Umkreis des Peter Abaelard und Petrus Heliae (12. Jh.) bekannt gemacht und die Bedeutung der wissenschaftlichen Grammatik (nach den *Institutiones Priscians*) aufgewiesen. Er hat die großen Logikkompendien des Wilhelm von Shyreswood, Petrus Hispanus und Lambert von Auxerre (13. Jh.) in ihrer Abhängigkeit und Bedeutung untersucht (vgl. 1256–1283). Und er hat zahlreiche Funde und Forschungen zu den Traktaten und Summen *De modis significandi* beigesteuert (1874–1896). Den Übergang von der Suppositionslogik in diesen Summen zur terministischen Logik der Nominales konnte Grabmann nicht mehr aufweisen, obgleich er den Unterschied und Zusammenhang richtig erkannt hatte (vgl. 1895).

In diesem Zusammenhang muß aber auch kritisch darauf hingewiesen werden, daß sich Grabmann im Laufe seiner Vorträge mehr und mehr dazu verleiten ließ, von mittelalterlicher Sprachphilosophie zu sprechen. Vor der „Münchener Philologischen Gesellschaft“ hielt er am 19. Dez. 1920 einen Vortrag über „die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik“ (Mittelalterl. Geistesleben Bd. I, 104–146), in dem er diese richtig als philosophische Grammatik bestimmt. Er stellte dabei ausdrücklich auch fest, daß sich in der Sprachphilosophie eines italienischen Geschichtsphilosophen (Paolo Rotta) „eine tiefere Erörterung der eigentlichen Sprachlogik“ nicht findet. Am Ende seines Vortrags verweist er aber auf Heideggers bekannte Freiburger Habilitationsschrift über „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ (= Thomas von Erfurt) hin, in der Heidegger die „Formenlehre der Bedeutungen“ nicht von der Grammatik sondern von der lebendigen Sprache her versteht. Da spricht nun auch Grabmann „von der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik“ (a.a.O. 146). Diesem Thema widmete er einem seiner letzten Aufsätze zur Festschrift für J. de Ghellinck (Mittelalterl. Geistesleben III, 243–253). Darin stellt er fest, daß „die mittelalterliche Sprachphilosophie und Sprachlogik die Logisierung der Grammatik“ der Aussage, des Satzes betreibt (ebd. 251). Das ist wissenschaftliche Grammatik, vielleicht Sprachlogik, aber auf keinen Fall Sprachphilosophie. Dabei muß es (trotz Heidegger) bleiben.

4. Das Grabmann-Institut in München, das 1984 auf sein 30jähriges Bestehen zurückblicken kann, hat die Sammlung der Akademieabhandlungen gut eingerahmt: Prälat M. Schmaus stellte in einer Einleitung (XI–XXXII) Person und Werk seines Lehrers vor, der sich nicht nur als Forscher mit all seiner Begabung und Energie auf das Geistesleben des Mittelalters einließ, durch den vielmehr dieser Geist gestaltend und bestimmend hindurchging. Ch. Heitmann stellte umfangreiche Register zusammen: der Handschriften (1991–2003), antiken und mittelalterlichen Autoren (2004–2082), neuzeitlichen und gegenwärtigen Personennamen (1083–2094), orts- und geographischen Bezeichnungen (2095–2101), der Realien (2102–2170) und lat. Begriffe (2171–2220), ein höchst nützliches und gediegenes Werkzeug der weiteren Forschung.

Bochum

L. Hödl

Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie, Festschrift für Gerhard Krause zum 70. Geburtstag. Herausgeben von Henning Schröer und Gerhard Müller, Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 39, Walter der Gruyter, Berlin New York 1982, ISBN 3-11-008590-9

Der kurz nach seinem 70. Geburtstag während einer, der Arbeit an der von ihm geliebten Lutherbibel gewidmeten Tagung verstorbene emeritierte Bonner Ordinarius

für Praktische Theologie Gerhard Krause hat nicht nur zeitlebens von Würde und Verpflichtung des geistlichen Amtes hoch gedacht. Vielleicht als Frucht geistlicher Erfahrungen in russischer Kriegsgefangenschaft ist er auch immer wieder für das Recht und Amt des Laien eingetreten, dessen geistliches Urteil die Predigt der Kirche braucht (z. B. ZW 40, 1969, S. 83–93). So bildet denn auch die Laienfrage das Titelstichwort und die verbindende Bezugsrichtung für die 23 Aufsätze, welche Freunde und Schüler aus allen theologischen Disziplinen ihn zum 70. Geburtstag dargebracht haben. Stehen dabei naturgemäß auch die praktisch-theologischen Aspekte etwas im Vordergrund, so ist doch die Auswertung des gut ausgestatteten Bandes auch in kirchengeschichtlicher Sicht durchaus fruchtbar.

Der einleitende Grundsatzbeitrag von Gustaf Wingren über den Begriff „Lai“ (S. 3–16) zeigt die verhängnisvolle kirchengeschichtliche Veränderung an, welche sich durch die allmähliche Entleerung der Taufe (S. 8) zum Nachteil der Stellung des ‚nur‘ Getauften zugunsten des mit Leitungsaufgaben betrauten Christen vollzogen hat. Nach einem judaistischen und zwei alttestamentlichen Beiträgen (Clemens Thoma S. 3, Antonius H. G. Gunneweg S. 29, Hans-Jürgen Hermisson S. 37) analysiert Erich Gräßer die Rolle der Gemeindevorsteher im Hebräerbrief (S. 67–84). Wenn der Verfasser des Briefes für ein so heiliges Amt einen durchaus profanen Ausdruck gebraucht, so will er damit in Konsequenz seiner Wort-Gottes-Theologie einem juristisch abgesicherten Amtsverständnis eine Absage erteilen (S. 79); man kann, so Gräßer, die Theologie des Hebräerbriefes „nicht schlimmer mißverstehen, als wenn man sie in Bausch und Bogen in die ‚frühkatholische Kiste‘ packt“ (S. 80). Carl Andresen zieht den Grundsatz der „zwei oder drei Laien“ als vollgültigen Zeugen von Tertullian bis zu den reformatorischen Kirchenordnungen durch (S. 103–121). Knut Schäferdiek analysiert das fränkische Eigenkirchenrecht unter dem Aspekt, daß dieses „das Heilige in Laienhand“ gab (S. 122–140); ein Bemühen um genauere Quellenanalyse führt ihn zu der Schlußfolgerung, die Ausbildung des Eigenkirchenwesens sei doch vornehmlich in der Schicht der mächtigen Grundherren, der „potentes“, zu suchen und habe ein wirkungsvolles Modell von Mitverantwortung der Laien für die Präsenz der Kirche in der Welt bedeutet (S. 142).

Kirchengeschichtlich ebenso wie ekklesiologisch und praktisch-theologisch interessant ist der Versuch von Rolf Schäfer, die Frage nach der Bedeutung der Handauflegung bei der lutherischen Ordinationshandlung durch eine Neuinterpretation von Luthers Brief an Johann Sutel (WA B 6,43) klarzustellen (S. 141–167). Im Gegensatz zu Hellmut Lieberg und anderen gelangt er durch Heranziehung der damaligen kirchlichen Verhältnisse in Sutels Göttinger Wirkungskreis zu der Schlußfolgerung: Luther habe nicht etwa um der Notwendigkeit einer Ordination durch geistliche Amtsträger willen für die Spendung des Abendmahles Sutel aufgefordert, sich ordinieren zu lassen; vielmehr setze die Empfehlung Luthers eine bereits von Sutel unbeanstandet geübte Sakramentsverwaltung voraus (S. 159) und wolle einen Weg zeigen, wie Sutel dem Verdacht einer zwinglianischen Abendmahlslehre durch eine öffentliche Bezeugung seiner Rechtgläubigkeit seitens anderer Amtsträger begegnen könne (S. 162 f.). Weil für Luther die Vollmacht zur Sakramentsverwaltung allein im Worte Gottes gründete, sei für ihn auch eine Ordination durch „Laien“ und eine Amtsführung durch einen berufenen Pfarrer auch ohne *Handauflegung denkbar* (S. 164 f.). Mit Luther auf ihre biblische Wurzel zurückgeführt, versinnbilde die Handauflegung die Bitte um einen gesegneten Dienst des berufenen Amtsträgers (S. 166 f.). Gerhard Müller würdigt den Nürnberger Ratschreiber Lazarus Spengler als einen Laientheologen der Reformationszeit (S. 168–184), der engagiert und informiert lutherische Positionen vertreten habe. Das wird ebenso an der Frage des Widerstandes gegen den Kaiser gezeigt, in dem Spengler Luthers Meinung konsequenter durchhielt als dieser selbst (S. 176), wie in seinem Bemühen um Herausstellung der Ansatzpunkte für protestantische Argumentation sogar aus dem herkömmlichen Kirchenrecht (S. 171 f.) und schließlich seinem von Luther mit einer Vorrede herausgegebenen Glaubensbekenntnis (S. 177 ff.).

Die Aufmerksamkeit des Kirchengeschichtlers verdient auch die Untersuchung, welche Gerhard Ebeling in seinem Synodalvortrag „Der Lauf des Evangeliums und der

Lauf der Welt“ der Confessio Augustana angeheißen läßt (S. 217–245). Mit breitem Apparat wird entfaltet, daß die Konfession im Unterschied zu späteren Jubiläumsfeiern von Sorgen, Angst und Tränen begleitet war (S. 218), daß sie ein Laienbekenntnis in kirchengeschichtlich beispielloser Situation bedeutete (S. 224, 226) und in ihrer Konzentration auf das Gewissen uns auch heute zu unserer eigenen geistlichen Verantwortung stärkt (S. 239 f., 245).

Joachim Mehlhausen stellt Friedrich Wilhelm IV. als einen Laientheologen auf dem preußischen Königsthron dar (S. 185–214). Auf den verschiedensten Wirkungsfeldern habe er in vorsichtigen Entscheidungen stets nur den Boden für künftige Entwicklungen vorbereiten wollen (S. 187). Sein Projekt einer Erneuerung des Bistums Jerusalem (S. 199 ff.) zeige, wie er sich durch Bereitstellung von kleinen Struktureinheiten den Prozeß einer von der Basis ausgehenden „Granulation“ als Weg zur allmählichen Entwicklung auch neuer kirchlicher Großformen dachte (S. 201); so seien auch seine näher analysierten kirchlichen Verfassungsprojekte zu verstehen (S. 211). Diese Hoffnung eines Laien für seine Kirche sei, von der für seine Zeit vergeblichen Hoffnung auf eine Bewußtseinsveränderung in der kirchlichen Laienschaft ausgegangen, kraft deren sie ihr „apostolisches Amt“ in der Kirche erkennen sollten (S. 212). Ungehört und abgelehnt habe der König durch beharrliche Treue in dieser selbstgewählten Aufgabe einen bis heute nachdenkenswerten Laiendienst geleistet (S. 214).

Von den übrigen Beiträgen brauchen hier nur diejenige erwähnt zu werden, die innerhalb einer Verankerung in anderen theologischen Disziplinen kirchengeschichtliche Fragen jedenfalls streifen. So kommt Friedrich Wintzer innerhalb seiner Studie über den *Laiendienst der Pfarrfrau* auf die geschichtlichen Veränderungen im evangelischen Pfarrhaus zu sprechen (S. 347–351), Albert Stein bringt in einer niederösterreichischen Toleranzfestpredigt Materialien zu einer exemplarischen Gemeindegeschichte (S. 311–319) und Jürgen Henkys liefert innerhalb einer hymnologischen Untersuchung von Dietrich Bonhoeffers letztem Gedicht von den „Guten Mächten“ Material zum besseren Verständnis von Bonhoeffers Lyrik aus dessen familiären Situation (S. 373–385).

Die von Henning Theurich vorzüglich gearbeiteten Register machen die Auswertung des reichen kirchengeschichtlichen Materials dieser Festschrift leicht.

Wien

Albert Stein

Kirchengeschichtsschreibung als theologische Aufgabe, Theologische Berichte 11. Hrsg. im Auftrag der theologischen Hochschule Chur von Josef Pfammatter und der theol. Fakultät Luzern von Franz Furger, Zürich, Einsiedeln, Köln 1982, 136 S. Paperback, DM 29,80.

Ein nicht alltägliches, aber täglich bedeutsamer werdendes Thema haben sich Lukas Vischer, Albert Gasser, Andreas Lindt und Rolf Weibel mit ihren Beiträgen in diesem Sammelband gewählt. Hinter dem etwas allgemein gehaltenen Titel verbirgt sich die Frage nach einer Konfessions- und Kirchengrenzen überschreitenden gemeinsamen Kirchengeschichtsschreibung. Die Annäherung der Kirchen innerhalb der Ökumene und auch die zwischen dieser und der – noch – von ihr getrennten römisch-katholischen Kirche darf nicht ohne Folgen für die Kirchengeschichtsschreibung bleiben.

Lukas Vischer geht der gestellten Frage aufgrund der Basis seiner Genfer Erfahrungen nach, indem er eine Art Lagebericht über aktuelle unterschiedliche Bewertungen kirchlicher Ereignisse aus der Sicht verschiedener Konfessionen gibt. Dabei wird die Weite der Unterschiede wie deren Tiefe deutlich, wenn er etwa daran erinnert, daß „für die östlich orthodoxen Kirchen Dioskurus von Alexandrien und Severus von Antiochien als von Konzilien überführte Irrlehrer gelten“, während die „orientalisch orthodoxen“ Kirchen sie „als Heilige“ ansehen (S. 16).

Die anderen drei Beiträge untersuchen das gestellte Thema anhand des 1. und 2. Vatikanischen Konzils und seiner Darstellung. Gasser und Lindt betrachten das Konzil von 1869/70 aus kath. bzw. ev. Sicht. Weibel geht den konfessionellen Perspektiven in Dar-

stellung und Würdigung des 2. Vatikanischen Konzils nach. – Gasser wie Lindt bemühen sich mit Erfolg um eine breite Darstellung. Gasser zeigt „Kontinuität und Wandel in katholischer Darstellung“ von den ersten Reaktionen auf das Konzil über dogmatische und katechetische Darstellungen bis hin zur Kirchengeschichtsschreibung. Lindt untersucht, wie evangelische Theologen u. a. von Karl Hase über Adolf von Harnack bis zu Karl Barth und Paul Tillich den vom 1. Vatikanum geprägten Katholizismus sahen. Dieses Konzil hat eben „die innere und äußere Distanzierung . . . zwischen Katholiken und Protestanten zu einem neuen Gipfelpunkt gebracht“ (S. 71). Dagegen ist die Darstellung des Verlaufs des 2. Vatikanischen Konzils, soweit sie heute schon möglich ist, frei von „konfessionell begründeten Widersprüche(n) zwischen katholischen und evangelischen . . . Lehr- und Handbüchern“ (S. 121).

Der zweifellos in der Untersuchung gerade dieser beiden Konzilien liegende Reiz für das gestellte Thema leidet etwas darunter, daß für die Annäherung der beiden Konfessionen und damit für eine gemeinsame Kirchengeschichtsschreibung bedeutende Fakten wie die Neubewertung Luthers durch Joseph Lortz oder die Arbeit des Bibelinstituts und des päpstlichen Sekretariats für die Einheit der Christen unter der Leitung von Augustinus Bea unerwähnt bleiben müssen. Kirchengeschichte ist ein Teil der theologischen Arbeit. Wer sich über diesen einen Aspekt an zwei bedeutenden Ereignissen informieren will, dem sei der Griff zu den hier vorliegenden Beiträgen 2–4 ebenso empfohlen wie dem, der das Problem mehr grundsätzlich angehen möchte und sich von Lukas Vischer informieren läßt.

Göttingen

Ulrich Nembach

Pöhlmann, Horst Georg/Brändle, Werner (Hg.): Religionsphilosophie. Eine Einführung mit ausgewählten Texten, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1982, 176 Seiten/kart.

Der vorliegende Band mit ausgewählten Texten zur Religionsphilosophie ist als Beitrag zur Beförderung philosophischer Elementarkenntnisse einem lobenswerten Zweck gewidmet, partizipiert aber wie alle solche Textbände an den Problemen, die mit der Darbietung kleiner und kleinster Texteinheiten aus klassischen und gewichtigen Dokumenten der Philosophiegeschichte verbunden sind. Ansatz und Durchführung der jeweiligen philosophischen Konzeption, der ein Text entstammt, sind durch die knappen Einleitungssätze, die die Herausgeber den ausgewählten Textpassagen vorausgeschickt haben, nicht hinreichend deutlich zu erkennen. Die Texte selbst vermitteln nur einen sehr ungefähren Eindruck vom jeweils vorgestellten philosophischen Entwurf, können also – bestenfalls – zur weiteren Lektüre anregen. Eröffnet wird die Reihe mit I. Kant, führt dann über J. G. Fichte, F. D. E. Schleiermacher, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel, A. Schopenhauer, L. Feuerbach, S. Kierkegaard, F. Nietzsche, G. Simmel, E. Troeltsch, R. Otto, M. Scheler, F. Ebner, K. Jaspers, M. Heidegger, W. Weischedel, P. Tillich, E. Bloch, M. Machovec, E. M. Cioran, W. Kaufmann, Th. W. Adorno zu A. J. Heschel. Damit ergibt sich eine repräsentative Auswahl, die gleichwohl – wie die Herausgeber im Vorwort auch einräumen – subjektiv geprägt ist. Es bleiben Wünsche offen. So kann man beispielsweise fragen, warum G. E. Lessing in der Reihe der illustren Zeugen fehlt, hat er doch mit dem Aufweis der Spannung von Offenbarung bzw. Geschichte und Vernunft der Religionsphilosophie diejenigen Probleme zugespitzt, die dann über I. Kant und J. G. Fichte die weitere Diskussion bestimmten. Desgleichen überrascht, daß für die religionskritische Position L. Feuerbach, F. Nietzsche und E. M. Cioran berücksichtigt werden, nicht aber K. Marx. Die mögliche Erklärung, daß z. B. Feuerbach, obwohl Atheist, der Religionsphilosophie zuzurechnen sei, „weil er nicht nur negative, sondern auch positive Gründe für die Entstehung der Religion aufführt, vor allem aber weil er eine Transzendenz bejaht . . .“ (64), überzeugt nicht, denn abgesehen davon, daß unklar bleibt, was man sich unter diesen „positiven Gründen“ genauer vorzustellen habe – ließe sich nicht auch die religionskritische Perspektive von der „Protestation gegen das wirkliche Elend“ (K. Marx)

unter diese „positiven Gründe“ rechnen? –, wird mit dem philosophischen Nihilismus von E. M. Cioran eine Position vorgeführt (139–143), der positive Gründe für die Entstehung der Religion nun wirklich nicht abzugewinnen sind.

Die Lektüre der einzelnen Textpassagen wird durch Querverbindungen, die sich von Fall zu Fall ergeben, erleichtert. So nimmt M. Scheler (96 f.) kritisch Bezug auf den religionsphilosophischen Ansatz von G. Simmel (82 ff.), W. Weischedel (115 ff.) befragt die theologische Konzeption P. Tillichs (120 ff.), W. Kaufmann (146) deckt die Schwächen der Bestimmungen des „Heiligen“ durch R. Otto (92 ff.) auf. Ein Mangel des Buches aber ist es, daß jede Begründung für die Auswahl der einzelnen Textstücke fehlt. Für E. Troeltsch wird nicht auf eine Originalschrift, sondern auf die „Glaubenslehre“, also ein aus dem Nachlaß veröffentlichtes Werk, zurückgegriffen. M. Scheler kommt mit Abschnitten seines bekannten Werkes „Vom Ewigen im Menschen“ (1921) zur Sprache, obwohl sich sein Verständnis von Menschen, von der Metaphysik und von der Religion danach noch gewandelt und in seiner kleinen Studie „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (1928) programmatischen Ausdruck gefunden hat.

Der Band wird mit einer einleitenden „Hinführung zur Thematik religionsphilosophischen Denkens“ (9–21) eröffnet, in der Werner Brändle einerseits die Schwierigkeiten beschreibt, denen sich die Religionsphilosophie in Deutschland seit den vehementen Angriffen K. Barths ausgesetzt sah und sieht, andererseits aber auch die Notwendigkeit religionsphilosophischen Denkens verdeutlicht, sofern die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht aufgeht in ihren zufälligen historischen Erscheinungsformen, sondern sie transzendiert. Die Verhältnisbestimmung von Gott und Welt sowie die Beziehung von Glauben und Wissen haben sich dabei als die zentralen religionsphilosophischen Themen herausgebildet und etwa bei Augustin und Thomas von Aquin, aber auch bei Meister Eckehart, Nikolaus von Cues, Descartes, Spinoza, Leibniz und Christian Wolff eine wirkungsgeschichtlich weitreichende Bearbeitung erfahren. Überraschenderweise sind sie aber nicht mit eigenen Beiträgen in diesem Band vertreten.

Den Abschluß des Buches bildet in Ergänzung zur Einleitung das Nachwort von H. G. Pöhlmann über „Recht und Chancen der Religionsphilosophie heute“ (164–175). Ihre wichtigste Aufgabe sieht Pöhlmann darin, „in einer Welt ohne Gott“ über das Erfahrungspotential des modernen Menschen die Existenz Gottes „anthropologisch, d.h. in verallgemeinerungsfähigen Erfahrungssätzen zu bewahrheiten“ (172).

Es mag sein, daß dieser Textband zur Religionsphilosophie, den die Herausgeber nach Auskunft des Vorworts in einer Lehrveranstaltung an der Universität Osnabrück – offensichtlich mit Erfolg – getestet haben, für dortige und vergleichbare Ausbildungsbedürfnisse hilfreich ist, für eine ernsthafte Beschäftigung mit der Religionsphilosophie kann er nicht empfohlen werden. Wer, wie z.B. der Theologiestudent, am Problem dieser Disziplin Interesse hat, ist immer noch am besten beraten, wenn er eine oder mehrere klassische Schriften der Religionsphilosophie gründlich studiert. Ein solches Weniger bleibt gegenüber diesem flüchtig gestalteten Textband in jedem Fall ein Mehr.

Hamburg

Hermann Fischer

Alte Kirche

Gerd Lüdemann, Paulus der Heidenapostel. Band II: Antipaulinismus im frühen Christentum, FRLANT 130, Göttingen 1983, 322 S.

Knapp drei Jahre nach dem Erscheinen des die paulinische Chronologie rekonstruierenden ersten Bandes seiner Paulus-Trilogie (s. meine Besprechung in ZKG 92, 1981, 344–349) legt L. nun den zweiten Band vor, der sich mit Paulusgegnern im 1. und 2. Jh. befaßt (auf den dritten Band zur Theologie des Paulus wird dabei gelegentlich vorausverwiesen). Ebenso wie das erste ist auch dieses zweite Buch anregend und stel-

lenweise spannend geschrieben; aber mehr noch als das erste reizt es auch zum Widerspruch.

Der erste Abschnitt des Buches enthält eine Darstellung der Forschungsgeschichte zum Problem des Judenchristentums (S. 13–57), wobei L. auch kurz die „Problemstellung der vorliegenden Arbeit“ streift (S. 56 f.; s. dazu unten). Im ersten Hauptteil erörtert L. sodann den zu Lebzeiten des Paulus in Jerusalem und in paulinischen Gemeinden (Korinth, Galatien, Philippi) wirksamen Antipaulinismus (S. 59–165); im zweiten Hauptteil behandelt er den Antipaulinismus, der in Quellen der Zeit zwischen 70 und etwa 180 n. Chr. sichtbar wird (S. 167–260); darauf folgt eine sehr knappe Zusammenfassung des Ganzen (S. 262 f.). In einem Anhang (S. 265–286) gibt L. eine kritische Analyse der Tradition von der Flucht der Jerusalemer Gemeinde nach Pella im Ostjordanland; dieser Anhang ist die erweiterte Fassung eines englisch 1980 erschienen Aufsatzes.

L. beginnt sein Buch mit einem Referat über die Forschungen F. C. Baur's zum Judenchristentum; Baur vertrat bekanntlich die These, schon in den „Parteien“ von 1 Kor 1–4 werde ein tiefer Gegensatz sichtbar zwischen Paulus und dem – freilich ohne Billigung der Urapostel arbeitenden – Judenchristentum, dessen Antipaulinismus am deutlichsten in den sog. Pseudoklementinen zutage trete. M. R. widerspricht L. in diesem Zusammenhang der oft wiederholten Behauptung, Baur's Bild der Geschichte des Urchristentums verdanke sich lediglich der Anwendung Hegelscher Philosophie; aber auch L. bestreitet nicht den erheblichen Einfluß dieses Denkens auf Baur's Forschungsergebnisse (S. 23). L. referiert dann die Fortführung der Baur'schen Arbeit durch A. Schwegler (S. 24–27), der den Einfluß der Paulustradition gegenüber dem jüdenchristlichen Ebionitismus als gering ansah; er gibt dann eine ausführliche Darstellung der Reaktion auf die Tübinger Schule, vor allem bei A. Ritschl und dessen Nachfolgern (S. 27–40). Schließlich folgt ein Referat der Forschungstendenzen in der Zeit zwischen A. Hilgenfeld und M. Simon, die in der Exegese nach L.'s Meinung weithin nicht genügend zur Kenntnis genommen werden (S. 40–52).

Als Ergebnis seines Forschungsberichts und zugleich als Programm für seine Arbeit notiert L. (S. 56), es komme darauf an, sich um eine historisch-kritische Analyse des Antipaulinismus im frühen Christentum zu bemühen; dabei sei dann zu fragen, ob hierfür die von M. Simon formulierte Definition des Judenchristentums zutreffend sei (Judenchristentum als „Bezeichnung für diejenigen christlichen Gruppen, die eine (rituelle) Gesetzesobservanz ausübten“; S. 55). Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, untersucht L. urchristliche Texte unter einer vierfachen Fragestellung: „a) Warum liegt Antipaulinismus vor? b) Welches Verhältnis hat er zur Theologie seiner Träger? c) Ist er jüdenchristlich? d) Wie läßt er sich historisch verständlich machen?“ (S. 57). L. will dabei nur solche Texte behandeln, „die eindeutig Antipaulinismus voraussetzen, sei es, daß sie eine Attacke gegen Paulus bzw. gegen paulinische Briefe enthalten oder, daß sie einen Schluß auf einen Angriff gegen Paulus oder seine Theologie zulassen“ (S. 56). „Antipaulinismus“ meint nach dieser Definition also offenbar *jede* Form von Kritik an Paulus bzw. an seiner Theologie. (Zu fragen ist allerdings, ob man dann von einem ‚-ismus‘ sprechen sollte; ein solcher Begriff legt ja zumindest die Vermutung nahe, es gehe um eine bestimmte Form prinzipieller Paulusfeindschaft.) L. setzt freilich schon mit seinem Forschungsbericht und dann auch bei der Auswahl der von ihm analysierten Texte voraus, daß „Antipaulinismus“ in allen seinen Schattierungen seine Wurzeln durchweg im Judenchristentum hat, d. h. die im Anschluß an Simon gestellte Frage ist schon durch die Gesamtanlage des Buches von vornherein (positiv) beantwortet.

Der erste der „erkennbaren Fälle von Antipaulinismus“ (so die Überschrift von Kap. 2) zeigt sich nach L. beim Apostelkonvent in Jerusalem, auf dem Paulus Gal 2 zufolge die Anerkennung der gesetzesfreien Heidenmission trotz des Protestes der „eingedrunghenen Falschbrüder“ (2,3) hatte durchsetzen können. L. meint, daß diese Falschbrüder bei ihrer Forderung nach Beschneidung des Titus (2,3) „eine erhebliche Unterstützung seitens der Jerusalemer Gemeinde . . . und anfangs wohl auch die Säulen [= Jakobus, Petrus, Johannes] auf ihrer Seite“ hatten, „denn sonst hätten sie die Beschneidungsforderung nicht so wirkungsvoll erheben können“ (S. 60 f. unter Ver-

weis auf Hilgenfeld und Pfeleiderer). Einzig der (zahlenmäßige?) „Erfolg der paulinischen Heidenmission“ habe dann doch zur Einigung geführt, wobei aber die Falschbrüder „Mitglieder der Jerusalemer Gemeinde blieben und – die Einigung nach Kräften bekämpft haben werden (!)“. Und dann heißt es lapidar: „Ihr offener Antipaulinismus ist jedenfalls (!) als maßgeblicher (!) Faktor auf der Konferenz und in der Folgezeit (!) vorzusetzen (!)“. (S. 61). Auf dieser, mit einer Reihe kaum beweisbarer Annahmen belasteten, Hypothese wird nun die weitere These aufgebaut, die Falschbrüder hätten mit der Konventsvereinbarung (Gal 2,9b: „Wir zu den Heiden, sie zu den Juden“) erreicht, „daß in Zukunft Juden, die gesetzeslos in einer heidenchristlichen Gemeinde lebten, auf das Halten des jüdischen Gesetzes verpflichtet werden konnten“; das aber sei ein antipaulinisches Element, „denn Paulus erwartete von Judenchristen im Verkehr mit den Heidenchristen eine Nichtbeachtung des Gesetzes“ (S. 62 unter Hinweis auf Gal 2,11 ff.). Diese letzte Behauptung ist, schon angesichts von 1 Kor 9,20 f., so pauschal kaum richtig: Paulus erhebt in Antiochia den Vorwurf der Heuchelei gegen Petrus ja nicht deshalb, weil dieser nicht „gesetzeslos“ leben wollte, sondern weil er eine bereits getroffene Entscheidung unter äußerem Druck wieder rückgängig gemacht hatte (vgl. 2,14b). L.'s Behauptung, die in Jerusalem beschlossene Aufteilung der Missionsbereiche enthalte „zumindest ein potentiell antipaulinisches Element“, ist von daher ebenfalls kaum zutreffend (außerdem: Was soll der Ausdruck „potentiell antipaulinisch“ tatsächlich beschreiben?). Nachdrücklich betont L., daß auf dem Konvent eine Anerkennung des paulinischen Apostolats gerade *nicht* ausgesprochen worden sei; die in Gal 2,9 zitierte Vereinbarung spreche ja „lediglich von der Heidenmission des Paulus“, nicht von seinem Apostolat (S. 62), und auch in 2,8 sei nur vom Apostelamt des Petrus, nicht aber von dem des Paulus die Rede (S. 63). Entweder sei, so folgert L., der paulinische Apostolat von der antipaulinischen Opposition auf dem Konvent definitiv verworfen worden; oder aber Paulus habe es „aus taktischen Gründen“ für geraten gehalten, dieses Thema gar nicht erst zu erörtern, um „einer antipaulinischen Aktion“ vorzubeugen (S. 63) – in jedem Falle trügen die Abmachungen auf der Konferenz „z.T. die Handschrift der unerbittlichen Antipauliner“ (S. 66). Aber Gal 2,9 enthält doch ohne Zweifel eine Aussage über die Gleichberechtigung des Paulus und der Jerusalemer Apostel – die Tatsache, daß weder beim einen noch bei den anderen der Aposteltitel verwendet ist, kann man doch nicht im einen Falle als Zeichen des Sieges der Antipauliner, im andern Falle als Konsequenz aus einem selbstverständlich anerkannten Tatbestand (so L. auf S. 114) ansehen. L. meint überdies, Paulus selbst habe – freilich irrtümlich – aus dem Wortlaut der Einigungsformel Gal 2,9 eine Anerkennung auch seines Apostolats abgeleitet (S. 115).

In Kap. 3 rekonstruiert L. die frühe Geschichte der Jerusalemer Gemeinde zwischen dem Konvents- und dem Kollektenbesuch des Paulus. Kennzeichen dieser Geschichte sei eine „allmähliche Machtverschiebung“ (S. 81) von Petrus zum antipaulinischen Jakobus. Dieser Wechsel spiegele sich wider in der Formel von 1 Kor 15,3–7: Paulus habe den Korinthern bei der Gemeindegründung nur die Formel V. 3–5 überliefert; V. 6 sei von Paulus selbst formuliert worden, V. 7 hingegen sei eine von den Anhängern des Jakobus sekundär geschaffene Formel, mit der die Erstzeugenschaft des Petrus bestritten werden sollte (S. 80). Dabei sei V. 7b gezielt antipaulinisch; denn durch den Hinweis auf „alle Apostel“ werde Paulus ja explizit ausgeschlossen (Paulus habe dann, entgegen der Intention der Formel, sich selbst in die Reihe der Auferstehungszeugen eingefügt – V. 8). Paulus habe die Formel beim Konventsbesuch kennengelernt und an die den Korinthern bereits bekannte ältere Formel angehängt (S. 83; vorausgesetzt ist L.'s Annahme, daß die Korinth-Mission chronologisch *vor* dem Konvent lag). M.E. ist es richtig, daß V. 5 und V. 7 zueinander in Konkurrenz stehen; daß aber V. 7b dezidiert antipaulinisch sei, läßt sich nicht belegen – Paulus selbst hat es jedenfalls nicht bemerkt, denn sonst hätte er doch wohl auf eine Weitergabe dieser Formel ausgerechnet nach Korinth verzichtet.

Für die weitere Geschichte der Jerusalemer Gemeinde kommt als Quelle nur Apg 21 in Betracht. L. scheidet hier Tradition und lukanische Redaktion voneinander und kommt zu einer Quelle, die davon berichtet habe, daß der in Jerusalem persönlich

umstrittene Paulus als Antinomist gegolten habe und daß er diesem Gerücht durch die Übernahme der Auslösung von vier Nasiräern entgegengetreten sei (S. 91 f.). Diese Quelle hält L. für „unbedingt“ historisch zuverlässig (S. 93), woraus er folgert, daß das Fehlen aller Hinweise auf die Kollekte, um derentwillen Paulus ja nach Jerusalem gereist war (Röm 15,26 ff.), nur damit zu erklären sei, daß diese Kollekte von den Jerusalemer Christen nicht angenommen wurde; Lukas habe den entsprechenden Abschnitt seiner Quelle getilgt (S. 98). Die von L. (S. 92 f.) genannten Argumente für die „unbedingte“ historische Zuverlässigkeit der postulierten Quelle sind von sehr unterschiedlichem Gewicht: Aus anderen Quellen „bestätigt“ wird (in der Tat) die Führungsstellung des Jakobus und „der gesetzlich-jüdische Charakter der Gemeinde“; die „Beteiligung des Paulus an einem Kultakt“ ist nach L. wegen des paulinischen Freiheitsverständnisses (1 Kor 9,19 ff.) „wahrscheinlich“ (darüber kann man allerdings sehr streiten); daß Paulus beim Hellenisten Mnason Unterkunft gefunden habe (Apg 21,16), mag durchaus „gut möglich“ sein – doch kann man daraus auf eine historisch zuverlässige *Quelle* schließen? Tatsächlich, so L., sei gegen Paulus der Vorwurf des Antinomismus erhoben worden, obwohl ein solcher aus den Paulusbriefen nicht belegt werden könne – doch immerhin gelte ja, „daß der Apostel von geborenen Juden im Verkehr mit Heidenchristen die Nichtbeachtung von Speisegesetzen verlangte“ (Gal 2,11 ff.). Für die Annahme, daß die von Lukas in Apg 21 verarbeitete „Quelle“ historisch zuverlässig sei, ist dies eine recht schmale Basis – zumal L. überhaupt nicht danach fragt, wo und mit welcher Absicht und Tendenz die von ihm angenommene Quelle überhaupt entstanden sein könnte. Die darauf dann aufbauende weitere These, Lukas habe aus dieser Quelle eine Notiz über die (abgelehnte) Kollekte gestrichen, geht über das wirklich Feststellbare erheblich hinaus.

Ähnlich hypothesenfreudig ist L. in Kap. 4. Aus der Nähe von 1 Kor 9,4.14 zu Lk 10,7 f. Q folgert er, judenchristliche Missionare hätten in Korinth den Apostolat des Paulus bestritten, und zwar unter Berufung auf die in 1 Kor 9,5b genannten Personen – die Formulierung des Textes habe das Ergebnis der Jerusalemer Konferenz im Auge (S. 112 f.). Derselbe Antipaulinismus werde in 1 Kor 15,1–11 sichtbar (S. 115–117; s. oben); und aus 1 Kor 1–4, vor allem aus 3,10 ff., wo Paulus gegen Petrus polemisiere, sei ein definitiver Antipaulinismus der korinthischen Petruspartei abzuleiten (S. 123). Urheber dieser Partei seien einstige Konferenzteilnehmer aus Jerusalem, die den paulinischen Apostolat bestritten hätten, während ein auf theologische Inhalte bezogener Widerspruch gegen Paulus offenbar nicht erkennbar ist (S. 124). Die an sich ja paulinischen Enthusiasten in Korinth hätten sich angesichts der gegen sie gerichteten Kritik des Paulus später mit der dezidiert antipaulinischen Fraktion vereinigt (S. 125), wovon 2 Kor Zeugnis ablege (S. 141).

Die galatische Kontroverse deutet L. als Fortsetzung des Jerusalemer Streits – die galatischen Gegner seien identisch mit den in 2,3 erwähnten Falschbrüdern, die dem Jerusalemer Abkommen nicht beigetreten seien (S. 149) – und dies, obwohl sie sich doch L. zufolge so weitgehend hatten durchsetzen können (s. oben). Die antipaulinischen Gegner von Phil 3 gehören nach L. wieder in die Nähe der in Korinth tätigen Agitatoren (S. 157 f.); im Römerbrief sieht L. Antipaulinismus lediglich hinter dem in 3,8 aufgenommenen Zitat: Es „entstammt dem judenchristlichen, antipaulinischen Kampf aus der Periode zwischen Konferenz- und Kollektenbesuch und wirft auf ihn ein weiteres Licht“ (S. 161).

Als Fazit des ersten Hauptteils konstatiert L. (S. 162–165): Der von außen kommende Antipaulinismus geht durchweg auf die Jerusalemer Konferenz zurück; doch nicht alle Antipauliner gehören derselben judenchristlichen Fraktion an; sie sind sich einig in der Ablehnung der apostolischen Autorität des Paulus, auch wenn sie zum Thema Heidenmission unterschiedliche Positionen vertreten. „Über die Theologie der Gegner sind wir nur spärlich informiert, weil Primärquellen fehlen“ (S. 163). L. schließt mit der Feststellung, sowohl das konservative wie das liberale Judenchristentum Jerusalems sei antipaulinisch gewesen. Diese Einstellung der Jerusalemer, so L.’s theologisches Urteil, „hatte sich an dem Apostolat des Paulus notwendig (!) entzündet und war, theologisch gesehen, der Widerspruch eines nomistisch orientierten Christen-

tums (!) gegenüber der christologisch fundierten Religion (!) des Paulus“ (S. 165). Dieses Urteil wirft erhebliche Fragen auf: Inwiefern war die Position der Jerusalemer Paulus gegenüber „notwendig“? Wie ist die Formulierung zu verstehen, es hätten ein „nomistisch orientiertes Christentum“ und die „christologisch fundierte Religion des Paulus“ einander gegenübergestanden? Sind denn beide Strömungen im Urchristentum im Grunde verschiedenen „Religionen“ zuzuweisen? Steht bei den Jerusalemern, so wie L. sie sieht, womöglich das Gesetz an der Stelle des Christus? Es ist durchaus denkbar, daß L. dies bejahen würde, und es ist m.E. sogar vorstellbar, daß er damit recht hätte. Nur: Ein derartiger, theologisch ja überaus bedeutsamer Sachverhalt müßte doch im Zusammenhang einer Darstellung des zeitgenössischen Antipaulinismus entfaltet und theologisch bewertet werden. Bei L. dagegen erscheint die Behandlung des Themas als Versuch einer rein „historischen“ Rekonstruktion einer antipaulinischen judenchristlichen „Gegenkirche“, ohne daß der Leser etwas über die sachlichen, d.h. theologischen Konflikte und insbesondere über die Frage ihrer theologischen Legitimität erführe.¹

Der zweite Hauptteil enthält die Darstellung des Antipaulinismus in nachpaulinischer Zeit. L. untersucht in Kap. 6 die Überlieferungen über die „Desposynoi“ (Verwandte Jesu aus Nazareth), zunächst mit breiten Ausführungen zum Selbstverständnis und zum geographischen Ort (Kokabe im Ostjordanland) dieser Gruppe (S. 167–178); dann behauptet er, ohne direkte Belege, eine Zugehörigkeit dieser Gruppe zu den Ebioniten (von denen einige in einem Ort namens Kokabe wohnten). Die Desposynoi hätten ihre Paulusfeindschaft nicht erst in Kokabe ausgebildet, sondern bereits aus Nazareth mitgebracht. L. spricht zwar selbst von einer „verzweifelten Quellenlage“, doch meint er den „merkwürdigen Befund“ erklären zu müssen, daß Verwandte Jesu und Ebioniten im 2. Jh. denselben Wohnort im Ostjordanland gehabt hätten (wobei die Identifizierung des Ortes sehr künstlich wirkt; S. 175–178). „Jedenfalls ist an der Tatsache einer antipaulinischen Einstellung der Desposynoi kaum ein Zweifel möglich“ (S. 179).

Tatsächlich zweifelsfrei belegt ist der Antipaulinismus der Elkesaiten (Euseb KG VI 38), die L. zutreffend als judenchristliche, nicht als jüdische Gruppe ansieht; leider aber macht L. seine m.E. sehr wichtigen Ausführungen zur Theologie dieser Gruppe (S. 187–190) für die nähere Bestimmung ihres Antipaulinismus nicht fruchtbar. – Zum Jakobusbrief (S. 194–205) vertritt L. die m.E. zutreffende Annahme, dieser Brief sei nicht judenchristlich und lasse dennoch eine direkte Ablehnung der paulinischen Rechtfertigungslehre erkennen (übrigens behauptet L. hier und auch schon im Zusammenhang der Behandlung des Gal, nach Paulus *könne* kein Mensch das biblische Gesetz erfüllen, S. 196; diese Auffassung wäre im Kontext des Judentums sehr ungewöhnlich – Phil 3,6 zeigt ja auch exakt das Gegenteil; die Torakritik des Paulus, etwa in Röm 10,4, hat ihre Wurzeln in der Christologie, nicht in der Vorstellung, das Gesetz sei unerfüllbar.). L. meint dann allerdings weiter, der Antipaulinismus im Jak wirke „aufgesetzt“; deshalb sei dieser Brief gar kein Zeuge eines „Antipaulinismus im theologischen Sinne“, sondern Dokument „eines unpaulinischen Christentums“ (S. 203). Da Jak aber ein negatives Paulusbild voraussetze, sei der Brief doch „Ausläufer eines antipaulinischen Judenchristentums“, obwohl der Verfasser selbst „nicht mehr als Judenchrist anzusprechen ist“ (S. 204). Dies ist m.E. eine *petitio principii*, die darauf zurückgeht, daß L. „Antipaulinismus“ und „Judenchristentum“ im Grunde von Anfang an gleichsetzt. Dieselbe *petitio* zeigt sich in Kap. 9, wenn L. einen

¹ Zum hier gemeinten Problem der theologischen Implikationen historischer Forschung vgl. R. Bultmanns Rezensionen von H. Lietzmanns „Geschichte der Alten Kirche“; Bultmann fragt dort: „Hat nicht die kirchengeschichtliche Forschung an ihrem Teile deutlich zu machen, was *Kirche* ihrem Sinne nach ist?“ (ZKG 53, 1934, 627; Hervorhebung im Original), und er kritisiert dann, bei aller Hervorhebung von Lietzmanns wissenschaftlicher Leistung, dessen grundsätzlichen Ansatz: „Seine Darstellung ist nicht . . . von der Wahrheitsfrage beherrscht, und der Sinn einer solchen Darstellung der Kirchengeschichte im Rahmen der Theologie wird nicht deutlich“ (ZKG 58, 1939, 263). Genau diesen Mangel meine ich auch in L.'s Arbeit sehen zu müssen.

Antipaulinismus der bei Justin Dial 46 f. dargestellten Judenchristen behauptet, obwohl doch Justins Text weder explizit noch implizit auf Paulus eingeht.

Eine erhebliche Rolle spielt bei L., ebenso wie schon in der älteren Forschung, Hegesipp (Kap. 10; S. 212–227), was angesichts der außerordentlich schmalen erhaltenen Überlieferung erstaunlich ist. Aus Hegesipps Kritik am Mißbrauch von 1 Kor 2,9 (ohne die letzte Zeile des Zitats) unter Bezugnahme auf Mt 13,16 schließt L., Hegesipp spiele die Kenntnis des irdischen Jesus gegen die paulinische Offenbarung aus – sein Kriterium seien „die Schriften“ und „der Herr“, „gegen die sich (Paulus und) die Träger des Offenbarungswortes [sc. 1 Kor 2,9] vergangen hätten“ (S. 216); die von L. in Klammern gesetzten Worte lassen sich vom Text her nicht verifizieren. Dennoch meint L., Hegesipp habe einen Kanon autoritativer Schriften ohne Briefe des Apostels gehabt und sei „(aus diesem Grunde) kein Vertreter des (alt-)katholischen Christentums“ (S. 216; vgl. S. 226). Am Schluß dieses Kapitels verweist L. dann aber m.R. auf den Quellenbefund, der „weiterführende Schlüsse zum Antipaulinismus Hegesipps“ nicht zulasse (S. 227).

Bemerkenswert ist Kap. 11 über die Pseudoklementinen (S. 228–257), die ja die sicherste und ergiebigste Quelle zur Rekonstruktion eines expliziten jüdenchristlichen Antipaulinismus in nachpaulinischer Zeit sind. L. gibt eine traditionsgeschichtliche Analyse der antipaulinischen Passagen in Recg I 33–71, wobei er das Jakobusmartyrium bei Hegesipp (Euseb KG II 23,8–18) und die Zweite Apk Jak aus Nag Hammadi mit heranzieht (Übersicht S. 237). L. kommt so zu einer Quelle, die – historisch zuverlässig – vom Jakobusmartyrium berichtet habe und die in polemischer Verwendung der lukanischen Apg antipaulinisch redigiert worden sei (S. 247 f.); hier werde Paulus nicht wegen seiner Gesetzeskritik, sondern wegen seiner antichristlichen Vergangenheit attackiert. Einen ursprünglicheren Antipaulinismus zeigen nach L. die Homilien, vor allem die Epistula Petri; seine Träger seien jüdenchristliche Heidenmissionare aus der Zeit nach 70, die sich mit dem Problem auseinanderzusetzen hatten, daß ausgerechnet Paulus ihnen in der Missionsarbeit vorangegangen war (S. 257). – In Kap. 12 (S. 258–260) geht L. schließlich sehr knapp auf die Ebioniten ein, die nach Irenäus (Haer I 26,2) ja tatsächlich antipaulinisch eingestellt waren.

Kap. 13 zieht das Fazit: L. meint, es sei eine „überraschende Fülle“ von antipaulinischen Texten und Traditionen sichtbar geworden (S. 261); das ist angesichts bereits vorliegender Untersuchungen zur Paulusrezeption in der Alten Kirche, in denen dieselben Texte analysiert worden sind, ein so nicht ganz einleuchtendes Urteil. Problematisch ist aber vor allem die hier nun als Ergebnis formulierte (jedoch von Anfang an vorausgesetzte) These, Antipaulinismus sei prinzipiell jüdenchristlich gewesen – wo er in heidenchristlichen Texten begegne, gehe er auf die jüdenchristliche Vergangenheit der diese Texte tradierenden Gruppen zurück. Eine einheitliche Theologie der antipaulinischen Texte und Traditionen gebe es nicht; zu beobachten sei aber immerhin „eine erstaunliche Entwicklungsfähigkeit des Jüdenchristentums“, die bisher von den meisten Forschern kaum erkannt worden sei (S. 262 mit Anm. 5). Dabei sei der Antipaulinismus des 2. Jh. am besten zu erklären als „Ableger des zeitlich früheren Antipaulinismus der Jerusalemer“ (S. 263); doch sei hier zu beachten, daß dieser jüngere Antipaulinismus sich nicht mehr „notwendig“ am Heidenapostolat entzündete, sondern nur noch ein traditionelles „Lehrstück“ des Jüdenchristentums war, das z.T. inzwischen ja selbst aktiv Heidenmission trieb. Soweit die Heiden dabei auf das Gesetz verpflichtet wurden, fällt, so L., „indirekt ein Licht auf das theologische Recht des Paulus zur gesetzfreien Heidenmission“; soweit ihnen dagegen auch von antipaulinischer Seite „ein ‚gesetzesfreies‘ Evangelium gepredigt wird, so erfährt das Werk des Heidenapostels dadurch ironischerweise eine späte Rechtfertigung“ (S. 263). Dieser Schluß des Buches streift beiläufig eben diejenigen theologischen Probleme, deren Erörterung man sich im Anschluß an die Textanalysen eigentlich wünschen würde. Hier erweist es sich nun nochmals als höchst problematisch, daß L. von vornherein davon ausgegangen war, „Antipaulinismus“ und Jüdenchristentum seien in den ersten beiden Jahrhunderten weitgehend gleichzusetzen. Vor allem aber erweist es sich als Mangel, daß L. nur selten nach den theologischen Inhalten der von ihm analysierten Texte und Traditionen

gefragt hat. Sinnvoll wäre es m.E. gewesen, wenn L. auf der Basis der Textanalysen zumindest ansatzweise Geschichte und Theologie(n) des Judenchristentums rekonstruiert hätte und dann danach gefragt hätte, welche formale und welche substantielle Bedeutung die Ablehnung des Paulus und seiner Theologie für diese Formen des Judenchristentums gehabt hat. Es würde sich vermutlich ebenso lohnen, umgekehrt alle im 1. und 2. Jh. faßbaren Formen direkter oder indirekter Pauluskritik zu untersuchen (zu denken wäre hier etwa an die Gegner des Kol und der Pastoralbriefe oder auch an die bei Ignatius und im 2 Petr sichtbar werdenden Konflikte sowie an die *Epistula Apostolorum*). Dann würde sich vermutlich der schon von Jak und von Justin her gewonnene Eindruck verstärken, daß die Gleichung „Antipaulinismus = Judenchristentum“ eben nicht aufgeht. Da L. aber in beiden Richtungen auf eine vollständige Erfassung des Materials verzichtet hat, bleibt, trotz aller vielfach anregenden Beobachtungen im historischen Detail, sowohl im Blick auf die Erforschung des Judenchristentums insgesamt wie im Blick auf die Erforschung der frühchristlichen Pauluskritik als ganzer der Gesamtertrag des Buches eher schmal.

Nur ein kurzes Wort zum Anhang. L. nennt hier m.E. gute Gründe für die Annahme, daß die bei Euseb KG III 5,3 erhaltene Überlieferung vom Auszug der Jerusalemer Gemeinde nach Pella unhistorisch ist und es sich vielmehr um eine tendenziöse Gemeinetradition aus Pella selbst handelt. Diese Feststellung hat zur Folge, daß alle Texte, die bislang gelegentlich als frühe indirekte Zeugen für die Pella-Tradition in Anschlag gebracht wurden (z.B. Mk 13; 16,7), anders erklärt werden müssen. Nach L. reflektiert die Pella-Tradition den Tatbestand, daß die Jerusalemer Gemeinde nach 70 ihren bestimmenden Einfluß verlor, weshalb die Pella-Gemeinde den Anspruch erhob, deren legitime Nachfolgerin zu sein (S. 284).

Bethel

Andreas Lindemann

Georg Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*. 2., bearbeitete und erweiterte Auflage, TU 70², Akademie-Verlag, Berlin 1981, XIII + 326 S.

Die Erforschung des Judenchristentums ist nach wie vor ein wichtiges Thema der historischen Theologie. G. Strecker hat dazu in zahlreichen Veröffentlichungen Wesentliches beigetragen, wobei am Anfang seine Dissertation über die Pseudoklementinen steht. Es kennzeichnet die Bedeutung dieses Werkes, daß es nach über 20 Jahren in zweiter Auflage und dabei ohne größere Veränderungen erscheinen kann. Die zweite Auflage unterscheidet sich von der ersten durch Nachträge (S. 271–289), in denen vor allem die Auseinandersetzung mit der seither erschienenen Literatur weitergeführt wird (besonders ausführlich zur Debatte um die Historizität der Pella-Flucht, die von Strecker weiter verneint wird; S. 283–286 zu S. 230), und durch eine kurze Liste von Corrigenda (S. 290 f.). Da die erste Auflage (1958) in der ZKG nicht besprochen worden war, soll das Buch hier im ganzen vorgestellt werden.

Der pseudoklementinische Roman (PsKlem) gilt als eines der für die Erforschung des Judenchristentums und seiner Theologie wichtigsten Textzeugnisse. Strecker (= Str.) analysiert die in zwei Textfassungen (den Homilien [H] und den Rekognitionen [R]) erhaltenen Schriften quellenkritisch, um zur ältesten Quellenschicht zu gelangen und deren theologischen Standort bestimmen zu können. Er beginnt mit einer Darstellung der Forschungsgeschichte (S. 1–34), die im wesentlichen in zwei Bahnen verlief: Die eine Forschungsrichtung, einsetzend bei F. C. Baur und der „Tübinger Schule“ bis hin zu O. Cullmann, J. B. Thomas und H.-J. Schoeps, untersuchte die PsKlem quellenkritisch und kam – wenn auch im einzelnen durchaus differierend – zur Rekonstruktion früher judenchristlicher (ebionitischer) Schichten innerhalb der den PsKlem zugrundeliegenden „Grundschrift“ (G). Die andere Forschungsrichtung – J. Chapman, dann vor allem E. Schwartz und insbesondere B. Rehm – verneinte die Möglichkeit, daß man hinter die H und R zugrundeliegende Grundschrift zurückkomme. Rehm meinte zeigen zu können, daß die angeblichen „Kerygmata Petrou“ (KI) nicht eine Quelle,

sondern im Gegenteil spätere ebionitische Interpolationen seien. G, um 220/230 in Syrien entstanden, vertrete gut katholische Lehren der Zeit; von der kirchlichen Linie abweichende Lehren seien erst bei der späteren Bearbeitung durch den Homilisten eingedrungen. (Rehms Forschungsergebnisse sind in der maßgeblichen Edition der Homilien GCS 42, ²1969 und in Hennecke-Schneemelcher, NT Apokryphen II³(= ⁴), 373–398 übernommen worden).

Str. bestimmt in Abschnitt B (S. 35–96) den Umfang von G, wobei er von der noch einmal sorgfältig begründeten Annahme ausgeht, „daß R und H voneinander unabhängig auf die Grundschrift zurückführen“ (S. 38). Nach der Bestimmung des Umfangs und des Aufbaus von G behandelt Str. in einem Exkurs das theologiegeschichtlich wichtige Thema der Ordination in den PsKlem (S. 97–116) mit dem Ergebnis, G habe ein bereits schriftlich vorliegendes Ordinationsritual benutzt (S. 109), das vermutlich, wie G selbst, aus Zölesyrien stammte (S. 115). Wichtig ist die Analyse der Schriftzitate (Abschnitt D; S. 117–136), da diese „eines der wenigen Hilfsmittel darstellen könnten, um die in der Grundschrift verarbeiteten judenchristlichen Bestandteile zu fixieren“ (S. 117). Nach Auflistung der verschiedenen Zitatypen kommt Str. aber zu dem Ergebnis, daß ein judenchristliches Evangelium oder andere nichtkanonische Texte mit speziell judenchristlicher Tendenz in den PsKlem nicht zitiert sind: „Es lassen sich auf Grund der Zitate nicht bestimmte Literarschichten isolieren“ (S. 136).

Von entscheidender Bedeutung ist Abschnitt E (S. 137–220), wo Str., ausgehend von der Epistula Petri und der Contestatio (s. dazu unten), die Kerygmen des Petrus (KII) als Quelle von G herausarbeitet. Als deren theologische Tendenz bestimmt Str. eine jüdische bzw. judenchristliche Gnosis (z. B. S. 161 unter Hinweis auf die von der gnostischen Syzygienlehre beeinflusste [jüdisch-] apokalyptische Zweiäonenlehre); zentraler Inhalt sei ein nomistisches Denken, „das in seiner Entfaltung den Gegensatz zwischen Gesetz und Nicht-Gesetz, zwischen männlichem und weiblichem Prinzip aus sich herausstellt“, wobei es die Aufgabe Christi als des „wahren Propheten“ sei, das jüdische, freilich mit der schriftlichen Tora nicht identische Gesetz als die wahre Gnosis zu verkünden (S. 163). Die KII wollen das Verhältnis zwischen Juden und Christen ordnen, indem sie zeigen: „Beide Religionen entstammen nur verschiedenen Stufen der Offenbarung; sie sind infolge der verschiedenen Repräsentationen des wahren Propheten gleichberechtigte Formen der einen, seit der Welt schöpfung existierenden Urreligion“ (S. 165). Str. zeigt aufgrund genauer Textanalysen und unter Heranziehung zahlreicher Parallelen (die Nag-Hammadi-Texte konnten freilich in der Erstauflage kaum Berücksichtigung finden; sie sind jetzt in gewissem Umfang einbezogen), daß die KII vielfach bestimmte Positionen des zeitgenössischen Judentums übernahmen und sie unter gnostischem Einfluß weiter radikalisierten (insbesondere in der Theorie der „falschen Perikopen“ – z. B. Ablehnung der menschlich dargestellten Handlungsweisen Gottes im AT, Kritik an polytheistisch interpretierbaren Aussagen, an der Prophetie, am Opferkult, S. 166–187; s. auch S. 196–209 zum Taufverständnis). Den in der Forschung schon früh beobachteten Antipaulinismus der PsKlem führt Str. auf die KII zurück. Zwar lasse sich nicht nachweisen, daß der Autor auf die Urgemeinde zurückgehendes antipaulinisches Traditionsgut verwendete, seine Polemik sei vielmehr literarisch bestimmt und beziehe sich auf die paulinischen Briefe und auf die Apg; aber das Motiv sei dasselbe wie das der Judaisten in neutestamentlicher Zeit (S. 196). Str. verweist im Nachtrag darauf (S. 279), daß einerseits Differenzen bestehen zwischen dem Antipaulinismus der Gegner von 2 Kor 10–13 und dem der KII, während andererseits zum frühen Antipaulinismus in Galatien und Jerusalem nahe Parallelen bestünden. In der Zusammenfassung des Abschnitts (S. 213–220) behandelt Str. die Frage einer Verbindung der KII zu judenchristlicher Gemeindefradition und zu Qumran – beidemal mit negativem Ergebnis; er stellt fest, daß die KII keine Sekten-situation zeigen. Die Kerygmen entstanden etwa um 200 im Westen Syriens, vielleicht in der „Gegend von Beöa“ (S. 219).

Als zweite Quellschrift in G neben den KII rekonstruiert Str. (S. 221–254) aus R I 33–71 einen Text, den er mit der bei Epiphanius (Haer 30,16,6–9) erwähnten judenchristlichen, scharf antipaulinischen Schrift ‚Aufstiege des Jakobus‘ (AJ) in Verbindung

bringt; er nennt diesen Text AJ II-Quelle (Textparaphrase und Analyse S. 223–250). Diese Quelle, die einen heilsgeschichtlichen Abriss von Abraham bis zur jerusalemener Urgemeinde enthielt, sei in der zweiten Hälfte des 2. Jh. möglicherweise in Pella (Ostjordanland) entstanden, da sich hier die ältesten Belege der Pella-Tradition (s.o.) zeigten; da gnostische Elemente fehlten, repräsentiere diese Quelle ein „ursprünglicheres Judenchristentum als die KII“, was freilich für die Datierung nichts besage, „da innerhalb des Judenchristentums verschiedene Richtungen nebeneinander existieren konnten“ (S. 254 Anm. 1).

Str. stellt im Schlußkapitel (S. 255–270) fest, der Verfasser von G habe als „Kompilator großen Stils“ unterschiedliche Quellen verarbeitet und redigiert; er sei nicht eigentlich Judenchrist gewesen, doch könne man ihm ebensowenig einfach als „gut katholisch“ (so Waitz) bezeichnen (S. 258 f.). Dieses – „weder – noch“ läßt den Leser zwar vielleicht etwas unbefriedigt, doch verweist Str. auf die kirchliche Lage in Syrien, wo sich „Rechtgläubigkeit und Ketzerei“ nur langsam voneinander geschieden hätten (S. 259 f. unter Hinweis auf W. Bauer). Als Abfassungsdatum für G nennt Str. nach Auswertung der infragekommenden Indizien bewußt vorsichtig den „weite(n) Spielraum von 220 bis 300“ (S. 267). Der G überarbeitende Homilist war, wie die von ihm vertretene Christologie zeigt, Arianer aus der Zeit vor dem Nicänum (S. 268); der Rekognitionist dagegen war „orthodoxer Katholik“, dessen rechtgläubige Rezension dem Roman zu weiter Verbreitung verhalf (S. 269).

M.E. hat sich die von Str. vorgenommene Quellenanalyse im Blick auf KII und AJ II-Quelle bewährt (vgl. für KII Streckers Einleitung und Textwiedergabe bei Hennecke-Schneemelcher II³(= 4), 63–80). Wir haben damit authentische Texte des gesetzestreuen Judenchristentums, die jedenfalls bis ins 2. Jh. zurückreichen und das immer noch verbreitete Bild von der sektiererischen Randerscheinung ‚Judenchristentum‘ zurechtrücken. H.-J. Schoeps hat allerdings in einer Rezension erklärt, es sei methodisch gewagt, für die ja lediglich hypothetisch angenommene Grundschrift auch noch Quellenschriften zu rekonstruieren („Die Quellen der verschollenen Grundschrift . . . sind sozusagen potenziert verschollen“, ZRGG 11, 1959, 73; ähnlich auch G. Lüdemann, Paulus, der Heidenapostel II, 1983, 229). Solche Kritik ist sicher ernstzunehmen; doch die Forschung an den synoptischen Evangelien im Blick auf die Logienquelle und deren Vorstufen sowie die Arbeit am Johannesevangelium und dessen Quellen verfährt kaum anders und kommt dabei zu sehr brauchbaren Ergebnissen. Man wird abzuwarten haben, ob die angekündigte vokabelstatistische Analyse der PsKlem (vgl. das Vorwort bei Str. S. VI; Lüdemann a.a.O. erklärt unter Verweis auf eine noch unveröffentlichte Arbeit von J. Wehnert, die in der Epistula Petri und der Contestatio tatsächlich zu beobachtenden sprachlichen Besonderheiten, ließen sich in den übrigen den KII zugeschriebenen Stücken nicht mehr nachweisen) die Quellenscheidung bestätigt oder nicht. In jedem Fall wird Streckers Buch der entscheidende Prüfstein für alle weiteren Arbeiten an den PsKlem bleiben.

Bethel

Andreas Lindemann

Juan B. Valero, Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositioes. (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, Serie I, Estudios, 18. Madrid 1980, 398 S.

Diese bedeutsame Neuerscheinung, die den zahlreichen Untersuchungen über Pelagius und seine Lehre aus den letzten Jahrzehnten würdig an die Seite tritt, beschäftigt sich mit dessen anthropologischen Grundvorstellungen. Der Autor möchte „das ursprüngliche Denken“ des Pelagius zu diesen wichtigen Fragen herausarbeiten und stützt sich deshalb für seine Untersuchung ganz auf dessen Frühwerk „Expositioes XIII epistularum Pauli“; nur gelegentlich wird in Fußnoten auf parallele Äußerungen in späteren pelagischen Schriften hingewiesen.

In einer kurzen Einführung (25–31) gibt V. einen Überblick über den Stand der Pelagiusforschung und erläutert sodann Thema, Ziel und Methode seiner Untersuchung. In

den 6 Hauptkapiteln des Buches (33–353) legt er in gründlicher Analyse der pelagischen Interpretation der Paulinen dar, wie P. das Fleisch und den Geist des Menschen, den Heiligen Geist und sein Wirken und Einwohnen im Menschen, den Menschen in seiner Natur, in seiner Verwirklichung und in den verschiedenen Epochen der Heilsgeschichte und schließlich die Freiheit des Menschen verstanden hat. Im Schlußkapitel (355–388) faßt V. die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen, indem er das anthropologische System des P. umreißt, aber auch die Grenzen dieser Anthropologie aufzeigt. Dabei wird immer wieder deutlich, wie das pelagische Paulus-Verständnis die Lehre des Apostels in entscheidenden Punkten mißversteht, verkürzt oder umdeutet.

Als Ausgangspunkt seiner Darstellung wählt V. die anthropologische Formel des P.: „Homo ex spiritu et carne constructus est.“ Für P. enthält sie eine elementare theologische Aussage, daß nämlich der Mensch von Gott geschaffen ist. Neben diese „substantielle“ Vorstellung vom Wesen des Menschen tritt bei P. aber eine andere, die durch die verschiedenartige, ihrer Natur entsprechende Wirktenz der beiden Wesensbestandteile bestimmt ist. Denn naturnotwendig streben der Geist auf geistige, das Fleisch aber auf fleischliche Werke hin. Diese naturhaften Tendenzen gewähren dem Menschen eine doppelte dynamische Wirklichkeit, die durch das „liberum arbitrium“ im einen oder anderen Sinn verantwortlich realisiert wird. Ohne, daß der Mensch aufhören würde, der Substanz nach Fleisch und Geist zu sein, kann er sich in seiner Tätigkeit so stark in den Wirkkreis des Fleisches begeben, daß er einfachhin als „caro“ bestimmt wird, oder kann umgekehrt so in das Wirkungsfeld des Geistes eintreten, daß er wegen dessen Vorherrschaft kurz als „spiritus“ bezeichnet wird.

Das Fleisch als Substanz ist nach P. gut und wird von ihm nie mit ethisch negativen Akzenten versehen, wie sie dem paulinischen Begriff der „sarx“ nicht selten anhaften. Die „opera carnis“ entspringen deshalb nicht einer Hinneigung des substantiellen Fleisches zum Bösen, sondern der Hinwendung der Seele zum Bereich des Fleisches. Wo die „potentia carnis“ und die „concupiscentia carnis“ die Seele beherrschen, kann es sogar zu einer selbstverschuldeten „consuetudo carnalis“ kommen, die im Menschen eine Quasinotwendigkeit hervorruft. Bei alledem ist es das Anliegen des P. zu zeigen, daß die Situation des „homo carnalis“ nicht dem Zwang des Fleisches, d.h. nicht einem irrationalen Prinzip, sondern der mit Vernunft und freiem Willen begabten Seele entspringt.

Die dem menschlichen Geist eigentümliche Kraft besteht im Verlangen nach dem, was ihm naturgemäß ist. Das Gesetz des „homo interior“ ist „die Klugheit des Geistes“, die im Gegensatz zur „Klugheit des Fleisches“ steht. Um die Vielfalt der Tätigkeit des menschlichen Geistes der „opera spiritus“ zu schildern, gebraucht P. die paulinischen Formeln „secundum spiritum ambulare“, „in spiritu esse“, „spiritu duci“ und ähnliche.

Oft erwähnt P. die Tätigkeit des Heiligen Geistes im Menschen und schildert sie mit den paulinischen Wendungen „adiuvat“, „postulat“, „erudit“ und „dirigit“. Er deutet sie regelmäßig als „Erleuchtung“ des menschlichen Verstandes, sofern der Heilige Geist den Menschen über die künftige Glorie, über den Gegenstand seiner Gebete und über das neue Leben, das er führen soll, belehrt. Diese erleuchtende Tätigkeit des Heiligen Geistes konkretisiert sich in den „dona“, die P. auch als „gratia“ oder „gratia spiritus“ bezeichnet. Diese „Gaben“ schenken praktische Einsicht in das, was der Christ erwählen und was er zurückweisen muß. Auch wo P. von der erneuernden Einwohnung des Geistes im Getauften spricht, denkt er an dessen Wirken mittels der „dona“. Die Freiheit des Menschen wird vom Wirken des Geistes nicht tangiert. Selbst wenn P. sagt, daß man die „iustitia“ nicht durch eigene Verdienste erwirbt, will er die Freiheit des Willens nicht einschränken, sondern nur ausdrücken, daß der erste Impuls zu dieser Gerechtigkeit von der Erleuchtung des Heiligen Geistes ausgeht.

Gegenüber der paulinischen Vorstellung vom Menschen charakterisiert V. das pelagische Menschenbild als ein „naturalistisch-optimistisches“ (201). Es ruht nach V. auf einer „exzessiven Simplifizierung der Begriffe Natur und Willen“ (239). Im einzelnen sucht P. die negativen Aussagen des Apostels, wie sie in dessen häufigen Wendungen „homo omnis“, „secundum hominem“ und ähnlichen zum Ausdruck kommen, umzu-
deuten, indem er sie nicht vom Menschen als solchem, sondern vom „fleischlichen

Menschen“ versteht. Auch wenn der Mensch in seiner Geschichte Irrwege gegangen ist, hat er dadurch nach P. die für ihn wesentliche Möglichkeit, das Gute zu wählen, nicht eingebüßt. Rom 7,23 f. gilt deshalb nur von jenem Menschen, der von der Gewohnheit der Sünde beherrscht ist. Dem „fleischlichen Menschen“ stellt P. den „geistlichen Menschen“ gegenüber, der sich in allem Tun dem Gesetz des „rationabiliter vivere“ anpaßt. Er empfängt durch Christi Beispiel und Lehre erleuchtende Impulse, unter deren Einfluß er seine eigenen Möglichkeiten wieder erkennt und verwirklicht.

Die Geschichte der Menschheit ist nach P. eine Geschichte der wachsenden Degeneration, die durch Gottes Vorsehung Heilung empfängt. P. kennt die drei Epochen „tempus naturae“, „tempus legis“ und „tempus christianitatis“. Alle Menschen besitzen nach P. von Natur eine ursprüngliche Beziehung zu Gott und können, wenn sie wollen, ihn erkennen und die Sünde meiden. Durch die eigene Schuld der Menschen verlor die Natur allmählich ihre ursprüngliche Kraft, Gott aber gab ihnen das geschriebene Gesetz, um mittels der Erinnerung die menschliche Natur wiederherzustellen. P. ist der Überzeugung, daß das Gesetz den Menschen die Gerechtigkeit zu geben vermochte. Doch sei tatsächlich niemand durch das Gesetz gerecht geworden, weil niemand es erfüllte. Das Neue der dritten Epoche ist der Glaube an Christus und an die Erlösung durch sein Leiden. V. kommt zu der Feststellung: „Die Lehre von der sola fides ist zweifellos eines der paulinischen Themen, die P. besonders beschäftigt haben“ (291). Die erste Rechtfertigung wird nach dem Vorbild Abrahams dem Neubekehrten ohne Gesetzeswerke durch den Glauben zuteil. Doch ist nach P. dieser Glaube zum Heil noch nicht hinreichend; er muß durch die „opera fidei“ Ergänzung finden. V. sieht hier bei P. eine antijovinianische Tendenz wirksam. Erst durch seine Werke macht der Christ seinen „ersten“ Glauben zum vollendeten Glauben. V. kommt zu dem Resultat, daß P. die Lehre des Apostels vom „theologischen Sinn des Gesetzes und vom absoluten Wert des Glaubens im Rechtfertigungsgeschehen“ nicht verstanden hat (308). Die Heilsgeschichte ist für P. letztlich eine Geschichte der Wiederherstellung der menschlichen Natur, d.h. das Gesetz und auch das Erlösungswerk Christi haben nur das Ziel, den ursprünglichen Zustand des Menschen zu erneuern.

Oft greift P. in seinem Paulinenkommentar das Thema der menschlichen Freiheit auf. Er versteht darunter sowohl die Freiheit von Nötigung wie auch – unter Bezug auf Sir 15,17 – die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse. Die Wurzel des „liberum arbitrium“ sieht er in dem Sichentscheidenkönnen (posse) des Menschen, das ihm vom Schöpfer verliehen ist. Was der Apostel in Rom 9 über Gottes Erwählung und Nichterwählung ausführt, wird dementsprechend von P. umgedeutet, indem er Erwählung und Nichterwählung vom göttlichen Vorherwissen der freien Stellungnahme des Menschen abhängig macht. Auch wirkt Gottes „auxilium“ nicht unmittelbar auf den menschlichen Willen ein. Vielmehr ist das „Wollen und Laufen“ (Rom 9,16) Sache des Menschen, wobei Gott ihm durch seine „gratia intellectus“ belehrt, ohne ihm die freie Entscheidung zu nehmen. So ist die Anthropologie des P. trotz ihrer paulinischen Terminologie nach V. „eine offensichtliche Verarmung“ der Lehre des Apostels, vor allem durch das mangelnde Verständnis für die paulinische „sarx“ (360). Während für den Apostel der vorchristliche Mensch durch Erbschuld und persönliche Sünde entstellt und unfähig ist, sich aus dieser Unheilsituation zu befreien, kann und konnte die Sünde nach der Lehre des P. die menschliche Natur nicht affizieren, sondern wohnt im Menschen wie etwas Äußerliches. Die Anthropologie des P. fußt auf seinem Begriff der intakten menschlichen Natur, mit der der Mensch von Gott die Möglichkeit empfangen hat, sein Ziel in Freiheit zu verwirklichen.

Wie aber gelangte P. zu diesen anthropologischen Basissätzen? V. ist der Überzeugung, daß viele dieser Grundvorstellungen des britischen Mönches eine direkte Antwort auf manichäische Gedankengänge darstellen oder doch indirekt durch solche verursacht sind (355). Denn immer wieder richtet sich P. in seiner Erklärung der Paulinen gegen die manichäischen Irrtümer, die Materie, auch das Fleisch, seien nicht von Gott geschaffen und der Mensch werde in seinem Handeln von Notwendigkeiten bestimmt (362 ff.). Daraus erklärt sich auch seine Besorgnis über manche Sätze des Apostels und sein Bemühen, ihnen eine Deutung in seinem Sinn zu geben. Weil ihm jede Auffassung

von einer irgendwie eingeschränkten Freiheit durch Manichäismus beeinflusst zu sein schien, wendet er sich auch mehrfach – ohne Namensnennung – gegen gewisse Äußerungen, die ihm in Augustins „*Expositio quarundam propositionum ex Epistula ad Romanos*“ vom Jahre 394/95 und in dessen Schrift „*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*“ vom Jahre 396 begegnet waren (vgl. 365–367).

„Grenzen“ der Anthropologie des P. findet V. vor allem in seiner Deutung der menschlichen Heilsgeschichte, nämlich in dem unpaulinischen Verständnis des „Gesetzes“ und in der Einschränkung der Mittlerschaft Jesu Christi (368–394). Während Paulus eine ganz christologische Deutung des Gesetzes gibt und die Erlösung durch Christus in die Mitte stellt, ist für P. bei seiner vorwiegend anthropologischen Betrachtungsweise die menschliche Natur der zentrale Gedanke. Das „Gesetz“ ist Restauration des Naturgesetzes und geht nicht wesentlich darüber hinaus. Im Gegensatz zu H. H. Esser ist es nach V. nicht nur eine „dialektische Tendenz“, die P. dem Apostel gelegentlich widersprechen läßt, sondern eine „wesentliche Diskrepanz“ (372). Auch verteidigt V. entgegen anderslautenden Ansichten neuerer Forscher mit guter Begründung die Berechtigung des Vorwurfs, den Augustinus in „*De gratia Christi et de peccato originali*“ (II, 26, 30 f.) gegen P. erhoben hat: P. habe die Mittlerschaft Christi auf die dritte Heilsperiode beschränkt, so daß die Gerechten der beiden ersten Zeiten von der „Gnade des Mittlers“ ausgeschlossen geblieben seien. Nach V. hat Augustinus hier mit gutem Gefühl „einen der am meisten verwundbaren Punkte der pelagianischen Theorie der Geschichte“ erfaßt (375).

Die objektive Mittlerschaft Christi wirkt sich im Menschen durch den Glauben aus. Wie schon gesagt, hat P. auf den Begriff „*sola fides*“ Nachdruck gelegt. Aber er bringt im Zusammenhang mit der Rechtfertigung durch den Glauben zwei Unterscheidungen, die nach dem Urteil V.'s den Sinn der paulinischen Lehre „radikal beschneiden“ (376). P. unterscheidet zwischen der Rechtfertigung des „*impius*“, d.h. des Ungläubigen, und des „*peccator*“, d.h. des schon getauften Sünders, und sagt ausdrücklich, daß nur der „*impius*“ „*per solam fidem . . . , non per opera bona*“ gerechtfertigt werde. Während für Paulus der Glaube gleichbedeutend mit dem Leben in Christus ist, erscheint seine Bedeutung bei Pelagius somit auf den Augenblick der Bekehrung beschränkt.

P. unterscheidet ferner zwischen den Ritualvorschriften und den Sittengeboten des mosaischen Gesetzes. Die ersten besitzen nach ihm selbstverständlich für den Christen keine Geltung mehr. Die anderen aber haben ihre Verpflichtung zwar verloren, doch nur insofern, als sie durch die Vollkommenheit des „neuen Gesetzes“ überholt sind. Der Christ ist verpflichtet, „Werke des Glaubens“ zu tun, um mit ihnen die Gerechtigkeit aus dem Glauben zu ergänzen. Demnach scheint an die Stelle der einzigen Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus eine Doppelung getreten zu sein, nämlich „die Anfangsgerechtigkeit durch den Glauben und die nachfolgende Gerechtigkeit durch die Werke“ des neuen Gesetzes (379). Auch wenn P. selbst von einer „Ergänzung der Gerechtigkeit“ durch die Werke des Glaubens und von der erwähnten doppelten Gerechtigkeit nicht ausdrücklich spricht, wird man diese Deutung seiner Ausführungen durch V. als begründet bezeichnen müssen. „Das Leben suchen“ bedeutet für P. mehr ein Tun des Menschen, der dabei durch Christi Lehre und Beispiel Erleuchtung empfangt, als eine Teilnahme am Leben Jesu Christi.

V. schließt mit der Feststellung: „Die Anthropologie des P. tritt nie in die paulinische Perspektive des Lebens in Christus ein . . . Seine Lehre empfängt ihre Grenze durch die immanentistische Weise, mit der P. den Menschen betrachtet“ (384).

Die Arbeit V.'s ist nicht nur ein gut gelungener Versuch, die Eigenart der Lehre des P. von seinen anthropologischen Grundauffassungen her neu zu beleuchten, sondern zeigt auch überzeugend, wie wenig es dem britischen Mönch in seinem Paulinenkommentar gelungen ist, die theologischen Anliegen des Apostels zu seinen eigenen zu machen. Der Verfasser hat sich bei der Interpretation der pelagischen Texte stets der nötigen Vorsicht und Umsicht befließigt, so daß die von ihm gezogenen Schlußfolgerungen und seine Einzeldeutungen der Lehre des P. als gut begründet erscheinen. Etwas störend wirken bei der Lektüre die nicht seltenen Druckfehler in den zitierten lateinischen Texten. Eine kleine Richtigestellung erfordert die Behauptung V.'s in seiner Ein-

führung (28), daß Augustinus den Paulinenkommentar des P. nur „vagamente“ zitiert habe. Als Beispiel verweist er auf dessen Erwähnung in der Schrift des Kirchenvaters „De gestis Pelagii“ (16, 39). Man sollte aber nicht übersehen, daß sich Augustinus schon im Jahr 412 mit dem Werk des P. befaßt und damals in einem Brief an Marcellinus, den er als drittes Buch seinem Werk „De peccatorum meritis et remissione“ beifügte, auf vielen Seiten zu einem Argument des P. gegen die Fortpflanzung der Erbsünde Stellung genommen hat.

Würzburg

Adolar Zumkeller

Scripta Arriana Latina I. Collectio Veronensis, Scholia in concilium Aquileiense, Fragmenta in Lucam rescripta, Fragmenta theologica rescripta. Cura et studio R(oger) Gryson (Corpus Christianorum, series Latina LXXXVII). Turnhout (Brepols) 1982, XXIX, 285 S.

Mit den Darstellungen von M. Meslin, *Les Ariens d'Occident*, Paris 1967 und M. Simonetti, *Arianesimo latino: Studi medievali ser. III 8/2*, 1967, 663–744 ist schon vor einiger Zeit größere Aufmerksamkeit auf den lateinischen Arianismus als besondere theologie- und kirchengeschichtliche Erscheinung gelenkt worden. Erhebliche Mühe auf seine bislang nur unzulänglich erschlossene Quellenbasis hat R. Gryson verwandt. Einen ersten Teil des Ertrags dieser Mühe macht der vorliegende Band des *Corpus Christianorum* in einer vorzüglichen, diplomatischen Textausgabe einer Reihe wichtiger Quellenschriften der fachlichen Öffentlichkeit zugänglich. Am Anfang steht die in der Handschrift LI (49) der Kapitelbibliothek von Verona überlieferte Sammlung von sechs arianischen Schriften (S. 1–145). Eingehende Prolegomena dazu hat G. gesondert veröffentlicht: *Le recueil arien de Vérona (Instrumenta patristica XIII)*, Steenbrugge 1982; darin (S. 77–92) hat er übrigens auch die erste zulängliche Ausgabe der „Gothica Veronensia“ geliefert, der gotischen Randglossen zu der den zweiten Teil der Sammlung bildenden Homilienreihe. Erschlossen wird der Text endlich noch durch einen ebenfalls gesondert erschienenen, EDV-erstellten Wortindex: *Littérature arienne latine II (Informatique et étude de textes XI 2)*, Louvain-la-Neuve 1983. Der zweite Teil der Ausgabe bietet die arianischen Scholien der Pariser Handschrift *Bibl. Nat. lat. 8907* mit der den Brief des Auxentius von Dorostorum mit dem Bekenntnis Wulfilas einschließenden sog. *Dissertatio Maximini* und Fragmenten zweier Schriften des Palladius von Ratiaria (S. 147–196). Von diesen Scholien hatte G. bereits eine vorläufige Ausgabe mit ausführlicher Einleitung und französischer Übersetzung herausgebracht; *Scolies Ariens sur le concile d'Aquilée (Sources Chrétiennes 267)*, Paris 1980; hatte er darin noch die Abschnittszählung der Ausgabe von F. Kauffmann (Aus der Schule des Wulfila, Straßburg 1899) beibehalten, so ist diese nun durch eine neue, sinnvollere Zählung ersetzt worden. Auch zu diesen Texten hat G. einen EDV-erstellten Index besorgt: *Littérature arienne latine I (Informatique et étude de textes XI 1)*, Louvain-la-Neuve 1980. Den dritten Teil der Ausgabe bilden die arianischen Fragmente aus zwei ehemals bobbienser Palimpsesthandschriften, nämlich der Bruchstücke des Lukaskommentars aus Mailand, *Ambros. S.P. 9/9–10, olim C 73 inf.* (S. 197–225) sowie der dogmatischen Fragmente aus *Vat. lat 5750* und Mailand, *Ambros. S.P. 9/1–2, olim E 147 sup.*, die G. zwei verschiedenen Schriften zuweist (S. 227–265). Seine Prolegomena dazu sind unter dem Titel: *Les palimpsestes ariens latins de Bobbio (Armarius codicum insignium 2)*, Turnhout 1982, erschienen, und auch hier hat er für einen EDV-Index Sorge getragen: *Littérature arienne latine III (Informatique et étude de textes XI 3)*, Louvain-la-Neuve 1983. Die Ausgabe selbst enthält einen Index der biblischen Anführungen und der nachgewiesenen patristischen Parallelen. Alle weitere sachliche Arbeit an und mit diesen Quellen ist damit auf eine zuverlässige editorische Grundlage gestellt.

Bonn

K. Schäferdiek

Reiner Sörries: *Die Bilder der Orthodoxen im Kampf gegen den Arianismus. Eine Apologie der orthodoxen Christologie und Trinitätslehre gegenüber*

der arianischen Häresie, dargestellt an den ravennatischen Mosaiken und Bildern des 6. Jh. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des germanischen Homöertums (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Band 186). Frankfurt a.M./Bern (Peter Lang GmbH) 1983, 317 S., 8 Tafeln, SFr 79.-.

Hauptabsicht der Untersuchung von S. ist es aufzuweisen, daß die bildliche Ausstattung der orthodoxen Kirchengründungen Ravennas aus der Zeit des in Kap. 1 nach der Sekundärliteratur skizzierten byzantinisch-ostgotischen Kampfes um Italien und damit der orthodoxen ravennatischen Kirchenbau dieses Zeitraumes überhaupt durchgängig von dem ideologischen Motiv beherrscht gewesen sei, orthodoxe Glaubenssätze in aggressiv-demonstrativer antiarianischer Zuspitzung propagandistisch zur Geltung zu bringen. Gelungen ist dieser Aufweis allerdings nicht. Ehe S. ihn in Kap. 5 zu führen versucht, gibt er in Kap. 4 einen kurzen Überblick über den zu seinen Deutungen beigezogenen antiarianischen patristischen Literaturkreis. Darin erscheint auch Ephräm der Syrer, dafür fehlt aber etwa aus der lateinischen antiarianischen Literatur des 4. Jh. Ps.-Athanasius (Euseb von Vercelli?), de trinitate, und aus der lateinischafrikanischen Literatur der Vandalenzeit wird nur Fulgentius von Ruspe genannt, und auch das nur, soweit er in deutscher Übersetzung vorliegt, nicht aber Vigilius von Thapsus, die in CCh. ser. lat. 90 gesammelten biblisch-theologischen Testimoniensammlungen und der libellus fidei der afrikanischen Bischöfe von 484 (Victor v. Vita, hist. persec. II 56–101), aus dem zwar auf S. 224 ein Sekundärzitat gegeben wird, dessen Einführung jedoch zeigt, daß S. den libellus selbst nicht kennt. Überhaupt werden die zitierten Quellenbelege zu einem ganz erheblichen Teil allein in Sekundäranführungen geboten. Das kann so weit gehen, daß etwa auf S. 228 der Wortlaut einer referierenden Analyse von W. Schemelcher als der des Synodalschreibens von Serdika 342 erscheint. Ein über Sekundäranführungen hinausgehender Rückgriff auf die Quellen erfolgt fast ausschließlich anhand deutscher Übersetzungen. Doch ist der Umgang mit den Quellen nicht nur in formal methodischer Hinsicht lasch und oberflächlich. Auch inhaltlich wird auf den Aufweis ihrer Aussage- und Tragfähigkeit innerhalb des jeweiligen Argumentationszusammenhangs im allgemeinen keine hinreichende Mühe verwandt. So werden z.B. auf den S. 255–257, um eine Einordnung der Szene von der Verkündigung Mariens in ein antiarianisches Gesamtkonzept zu stützen, vier Zeugnisse angeführt, von denen keines nach Kontext und Inhalt eine antiarianische Stoßrichtung hat, nämlich Ps.-Athanasius (als athanasianisch eingeführt), or.c.Arian. IV 32 (gegen eine „samosatenische“ Christologie), Gregor v. Nyssa, antirrh. 27 (antiapollinaristisch) sowie Fulgentius v. Ruspe, de fide II 16 (Bedeutung der Jungfräulichkeit Mariens für die Sündlosigkeit der menschlichen Natur Christi) und XVIII (Logos als Subjekt der Menschwerdung). Ein besonders eklatantes Beispiel oberflächlicher Inhaltserfassung findet sich auf S. 212: Zu einem den Unterschied der trinitarischen Personen ansprechenden Satz aus einer Predigt Leos d.Gr. (serm. 51,6) heißt es, er wende sich „gegen eine Vermischung der beiden getrennten Naturen Christi“!

Sta. Maria Maggiore hat nach S. in Ravenna „die Reihe der orthodoxen Kirchen“ eröffnet, „die den Gegensatz zur arianischen Häresie voll zur Geltung bringen“ (S. 131). Beleg ist ihm dafür in erster Linie das Marienpatrozinium. Nun kann sicherlich das Motiv der Maria theotokos auch in antiarianischen Zusammenhängen angesprochen werden. Daß es jedoch eine spezifische, unverwechselbare Stoßrichtung nach dieser Seite habe, die einer Marienkirche an sich schon einen evidenten antiarianischen Charakter verleiht, vermag S. auch nicht mit Hilfe der von ihm eifrig ausgeschriebenen Literatur einsichtig zu machen. Der daraus übernommenen Vorstellung, die theotokos-Prädikation sei dem Arianismus unannehmbar gewesen (S. 138), steht das von S. übersehene Argument des Nestorius entgegen, der Begriff theotokos sei gerade auch durch seine arianische Verwendung diskreditiert (F. Loofs, Nestoriana 184, 11–16; 273, 5–11; 300, 19–301, 21), und daß die gotischen Arianer von vermeintlich germanischen Voraussetzungen her keinen Zugang zur Marienverehrung gehabt hätten (S. 141), ist eine bloße unbelegbare, methodisch auf mehr als fragwürdige Weise gewonnene Behauptung ohne den geringsten Argumentationswert.

Ein konsequent ausgeführtes antiarianisches Programm möchte S. den Mosaiken von

San Vitale zuschreiben. Tatsächlich aber kann er nur für eine Szene, die Darstellung des Besuchs der drei Gottesboten bei Abraham, ein möglicherweise antiarianisches Darstellungsdetail aufweisen (S. 162). Im übrigen sind die Darstellungen ebensowenig wie die ihnen zugrundeliegenden biblischen Texte in sich selbst schon „orthodox“ oder gar „orthodox-antiarianisch“. Daß den meisten dieser Texte mit mehr oder minder großem exegetischen Kraftaufwand an Typologese und Allegorese solche Akzente beigelegt werden und sie daher auch in antiarianisch gerichteten Argumentationszusammenhängen begegnen können, darf für eine ikonographische Deutung nicht überschätzt werden. Schließlich erhält von der hermeneutischen Vorgabe des orthodoxen Systementwurfs her schon die Bibel als Ganze ein im allgemeinen wie im besonderen antihäretisches Licht, und Entsprechendes gilt für eine arianische Sicht, für die uns nur die Fülle der Belege fehlt. Im übrigen bringt S. ungewollt selbst zum Ausdruck, daß ihm der beabsichtigte Aufweis für die Mosaiken der Presbyteriumswände, von denen er ausgeht, nicht gelungen ist; denn er schreibt zusammenfassend, daß die darin dargestellten Motive „sämtlich die zwei Naturen des Gottessohnes versinnbildlichen“ (S. 189). Sollte sich das wirklich – denn auch hier ist sicher noch Skepsis angebracht – als gemeinsame Leitthematik der Darstellungen erheben lassen, dann würde sie sich weit eher als in einen antiarianischen Kontext in die innerhalb der Reichskirche geführte Diskussion um das Chalcedonense einordnen lassen; sie war mit der Beendigung des akazianischen Schismas, einem westlichen Sieg, der wohl auch ein Aspekt des triumphalen Empfangs für Johannes I. in Konstantinopel 525 war, kurz vor der Gründung von S. Vitale in eine neue Phase getreten. Natürlich kann die Zweinaturenlehre auch antiarianisch fruchtbar gemacht werden; doch als selbständiges Thema zur Geltung gebracht, hat sie, zumal im 5. und 6. Jh., ein eigenes Gewicht und einen eigenen Diskussionskontext. Auf dessen Mitbeachtung sollte, wer Bildwerke des 6. Jh. als theologische Aussagen zu deuten sich vornimmt, mehr Sorgfalt verwenden, als S. es getan hat.

Das von ihm für San Apollinare in Classe mit der Verklärung als zentralem Motiv angenommene antiarianische Programm hält S. für so brisant, daß man es für nötig gehalten habe, es vor der byzantinischen Inbesitznahme Ravennas hinter Scheinentwürfen zu verheimlichen, woraus sich das hier zu beobachtende Auseinandergehen von Vorzeichnungen und ausgeführtem Mosaik erkläre (S. 206). Doch wenn es dann später heißt, die Gemeinde sie „ja mit den Mosaiken nicht allein gelassen“, vielmehr „in Predigten und Auslegungen“ über „Sinn und Stoßrichtung der Bilder“ aufgeklärt worden (S. 216), liegt darin ein Eingeständnis mangelnder Eindeutigkeit der Darstellung an sich, das ihren behaupteten Charakter einer ausgeprägten antiarianischen Demonstration infrage stellt und die angeblich so brisante Propaganda eher als Schleichwerbung erscheinen läßt. Auch der weitere ikonographische Rahmen erzwingt hier die vermißte Eindeutigkeit nicht. Daß die darin begegnende ichtys-Formel in Ravenna unter doppelter Lesung des *th* mit antiarianischer Zuspitzung als „Jesus Christus *Gott* Gottes Sohn Heiland“ verstanden werden mußte, nur weil diese Auflösung einmal in einem ägyptischen Geschäftspapyrus von 570 unterläuft, ist eine willkürliche Annahme. Auch das liturgische Trishagion aus Jes. 6,3 wird durch die von S. dafür angeführten Texte nicht zu einer antiarianischen Kernstelle. Der Epilog des libellus fidei von 484 (Victor v. Vita, hist. persec. II 100) sieht darin zwar ein Bekenntnis zur einen Allmacht des Dreieinigen, für Fulgentius von Ruspe (de fide I 6; vgl. auch c. Fab. XXXIV 39) aber ist das dreimalige Heilig Ausdrück der Dreipersonlichkeit. Der Darstellung des Kirchenpatrons Apollinaris schließlich vermag S. nur mit gezwungener Deutung eine Rolle in dem vermeintlichen antiarianischen Programm zuzuweisen (S. 210).

Die Schwierigkeit, innerhalb des orthodox-arianischen Gegensatzes eine positionelle Eindeutigkeit bildlicher Darstellung überhaupt zu erreichen, zeigt das Apsismosaik von San Michele in Affricisco. Hier soll anscheinend wirklich die Überwindung des Arianismus proklamiert werden, und dazu bedarf das Bild der Schrift: der dargestellte Christus hält in der Linken das aufgeschlagene Evangelienbuch mit den beiden zentralen antiarianischen Textstellen Joh 10,30 und 14,9b. Aber auch so ergibt sich die Eindeutigkeit keineswegs, wie S. im Anschluß an die Literatur voraussetzt, ohne weiteres allein schon aus dieser Darstellung selbst. Dieser Eindruck absoluter Eindeutigkeit entsteht

nur infolge des einseitigen Bildes, das die partiell gefilterte Überlieferung von der Verwendung der beiden Texte vermittelt. Ohne Vorbehalt läßt sie sich nur behaupten, weil man weiß, daß San Michele eine orthodoxe Gründung war und damit ein hermeneutischer Schlüssel für das Verständnis auch ihrer Ausgestaltung gegeben ist. Joh. 10,30 („ich und der Vater sind eins“) lautet in der gotischen Bibel: *ik jah atta meins ain siju*. Das Prädikat steht hier im Dual, der die Einheit von Vater und Sohn mit größerem sprachlichen Nachdruck herausstellt, als es die griechische Vorlage und die lateinische Übersetzung vermag, und auch im Bekenntnis Wulfilas und dessen Kommentierung durch Auxentius von Dorostorum findet sich das Zusammendenken beider zu einer alles andere ausschließenden Einheit. Das sollte davor warnen, den orthodoxen Alleinanspruch auf diesen Text unbedenken zu übernehmen. Joh. 14,9b („wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen“) wiederum fügt sich, von Kol. 1,15 her gedeutet, bruchlos in die Systematik des homöischen Denkmodells, wie es in der programmatischen sirmischen Formel von 357 vorliegt und ebenfalls im Bekenntnis Wulfilas sich niederschlägt. Dem Bild als Medium antiarianischer Propaganda sind in seiner mangelnden Eindeutigkeit offenbar doch enge Grenzen gesetzt, letztlich die gleichen, den „orthodoxen“ Widerspruch gegen die Formel „gemäß der Schrift“ rechtfertigenden Grenzen wie dem reinen Bibelwort auch. Wenn S. dennoch sogar die These vertritt, das Aufkommen des Bildtypus des herrscherlichen Christus mit kaiserlichen Attributen sei nicht Folge der Deutung des Kaisertums als Abbildung der Weltherrschaft Christi, sondern habe in der „orthodoxen“ theologischen Propaganda des 4. Jh. seinen Ursprungsort (Exkurs 5 in Kap. 6 und „Schlußwort“), muß zudem darauf hingewiesen werden, daß die offiziöse und seit 359 auch offizielle Reichsorthodoxie des Ostens vom Ausgang der konstantinischen Zeit bis 380 von der Tradition des von Haus aus subordinatianischen Drei-Hypostasen-Modells bestimmt und damit im Sinne orthodoxer Schablonisierung „arianisch“ oder zumindest „semiarianisch“ war. Außerdem war es auch dieses Traditionsmilieu, in dem Anfang des 4. Jh., nach gängiger Auffassung von Euseb von Kaisareia, nach der des Rez. von Euseb von Nikomedeia, die Überzeugung geäußert wurde, daß die göttliche Herrlichkeit des Mensch gewordenen Logos eine bildliche Darstellung Christi unmöglich mache.

S. beansprucht auch, einen „Beitrag zum Verständnis des germanischen Homöertums“ geleistet zu haben. Er geht davon aus, daß die gotische Rezeption der Arianismus eine nachdrückliche Germanisierung des Christentums mit sich gebracht habe. Als dabei wirksamer Kontinuitätsträger des Germanischen – in einer Anmerkung wird einmal von „Germanentum und seinen Wesenheiten“ gesprochen (S. 62, Anm. 3 auf S. 63) – ist dabei offenbar an ein Volkstum gedacht im Sinne eines naturhaften Verständnisses von Volk als Abstammungsgemeinschaft, ganz unbekümmert um die Probleme der historischen Ethnogenese im allgemeinen und der gotischen Ethnogenese im besonderen und anscheinend auch, ohne die im Literaturverzeichnis genannte, unter „Herwig“ falsch eingeordnete wesentliche Monographie, dazu von H. Wolfram (Die Goten, 1979, ²1980) tatsächlich zu Rate gezogen zu haben. Diese Vermutung bestätigt sich über alle Befürchtung hinaus, wenn man in Kap. 1 von gotischer „Rasse“ (S. 51) liest und davon, daß der gotisch-römische Gegensatz neben einem religiös-konfessionellen ein „rassischer“ (S. 20 u. 41) und das gotische Volk den germanischen Nachbarvölkern „artverwandt“ (S. 21) gewesen sei. „Germanentum und seine Wesenheiten“ danach also als Rassenspezifika? Darf man hier überhaupt noch von naiver Ahnungslosigkeit oder reiner Begriffsschluderei sprechen, dann ist damit auf jeden Fall doch entschieden das auch einem gutwilligen Leser in dieser Hinsicht noch zumutbare Maß überschritten!

Belegt wird die Behauptung einer germanischen Eigenart des gotisch-arianischen Christentums in Kap. 2 in erster Linie ohne eigenen Rückgriff auf die Quellen durch Ausschreiben einiger Darstellungen der dreißiger Jahre, bei deren Forschungsstand und Problembewußtsein S. dann auch stehen geblieben ist. Schon die entscheidende Kritik an den Germanisierungsvorstellungen durch W. Baetke, Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen: Welt als Geschichte 9 (1943) 143–166 (Nachdruck Darmstadt 1959) hat er nicht mehr zur Kenntnis genommen. Behauptungen von K.-D.

Schmidt, die in dem zeitbedingten apologetischen Bestreben, das Christentum als Erfüllung germanischer Religiosität darzustellen, ihre systematische Verankerung haben, und Thesen von H. E. Giesecke, die darauf zielen, den gotischen Arianismus als einen christliche Inhalte überwindenden Ausdruck germanischen Wesens erscheinen zu lassen, werden dabei unterschiedslos auf der gleichen Fläche zusammengemengt. Daß die Verallgemeinerung des vereinzelt in der späten nordischen Sagaliteratur begegnenden und unter dem Verdacht einer christlichen Rückprojektion in die heidnische Zeit stehenden *fultrúi*-Motivs zu einem bestimmenden Grundzug germanischer Religion und seine Zurückprojizierung bis auf die Goten allerschwerste methodische Bedenken wachrufen muß, kommt S. gar nicht erst in den Sinn. Das Schweigen des Bekenntnisses Wulfilas wird bedenkenlos als Beleg für das unterstellte Fehlen eines gotisch-arianischen Interesses an Maria als Gottesmutter genommen, ohne die thematische Konzentration dieses überdies auch nur zum Teil erhaltenen Bekenntnisses auf eine ganz bestimmte, strittige Problematik zu beachten. Die auf A. F. Ch. Vilmar zurückgehende Etikettierung germanischer Frömmigkeit als „Gefolgschaftstreu“ wird ohne Rücksicht auf die daran schon 1943 von W. Baetke geäußerten Zweifel oder gar auf neuere Erörterungen zur Frage von Herrschaft und Gefolgschaft unbesehen übernommen. Einmal wird ausnahmsweise auch auf eine Quelle zurückgegriffen, nämlich auf Skeireins I. Dabei wird dann dieser Text verabsolutiert zu einer Charakterisierung des gotischen Christentums, ohne darauf einzugehen, daß die Skeireins kein gotisches Werk ist, sondern die Übersetzung einer griechischen Schrift, und daß das angeführte Stück seinen theologiegeschichtlichen Kontext in der allgemeinen Überzeugung der griechischen Kirche von der Freiheit des Menschen im Heilsprozeß findet.

Die Beispiele mögen genügen, um das in einem gänzlich kritiklosen Eklektizismus und auf der Grundlage eines seit vier Jahrzehnten überholten Diskussionsstandes zusammengeschriebene Bild eines angeblichen spezifisch germanischen Christentums zu kennzeichnen. Diese überständige Konstruktion aus nicht durchschauten tendenziösen Thesen, methodischen Ungereimtheiten und willkürlichen Behauptungen interpretiert S. in Kap. 3 dann munter als „Programm“ in den noch erhaltenen Bestand der ursprünglichen Bildausstattung der Palastkirche Theoderichs d. Gr. (San Apollinare Nuovo) hinein. Ein „Beitrag zum Verständnis des germanischen Homöertums“ ist dieser interpretatorische Kraftakt sicher nicht, aber ein deutlicher Hinweis für die Einschätzung der Arbeit insgesamt; denn wirkungsvoller als damit kann die Tauglichkeit und Tragfähigkeit des in ihr geübten Verfahrens überhaupt, die Deutung von Bildkomplexen aus einer von außen herangetragenem, nachträglich im hermeneutischen Zirkel zu verifizierenden hypothetischen Deutungsvorgabe heraus, schlechterdings nicht infrage gestellt werden. So wie hier betrieben, kann christliche Archäologie kein ernst zu nehmender Gesprächspartner im interdisziplinären Austausch mit der Kirchengeschichte sein.

Bonn

K. Schäferdiek

Mittelalter

La colección canónica Hispana III. Concilios griegos y africanos. Por Gonzalo Martínez Díez y Felix Rodríguez (Monumenta Hispaniae Sacra III), Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Enrique Florez) 1982. 454 S., Kart.

Vor langen Jahren schon konnten in dieser Zeitschrift die Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe der großen Kirchenrechtssammlung der spanisch-westgotischen Kirche, der chronologischen Hispana, angezeigt werden (Gonzalo Martínez Díez, La colección canónica Hispana I, Madrid 1966, vgl. ZKG 78, 1967, 144–147), die schon seit langem ein Desiderat für die Aufarbeitung der frühmittelalterlichen kanonistischen Überlieferung darstellt. In deren Fortführung erschien zehn Jahre später eine Untersu-

chung und teilweise Textausgabe von vier auf der Hispana beruhenden systematischen Sammlungen (Excerpta, systematische Hispana, Tabulae und mozarabische Sammlung), die uns nicht zur Rezension vorgelegen hat (Gonzalo Martínez Díez, *La colección canónica Hispana II. Colecciones derivadas*, Madrid 1976). Mit dem vorliegenden Band beginnt nach diesem notwendigen Anlauf jetzt die Ausgabe des Textes selbst zu erscheinen. Dabei ist neben G. Martínez Díez (Valladolid) als zweiter verantwortlicher Herausgeber F. Rodríguez (Burgos) getreten.

Das editorische Ziel ist ein doppeltes. Einmal soll die gesamte Breite des Textbestandes, der im Verlauf der Redaktionsgeschichte der Sammlung in sie Eingang gefunden hat, erschlossen werden, also auch die Materialien, die nur von einzelnen Überlieferungszweigen oder Handschriftenfamilien aufgenommen worden sind; dabei werden solche partiellen Bestandserweiterungen durch Auszeichnungen am Rand deutlich kenntlich gemacht. Zum anderen soll für den Grundbestand der Sammlung möglichst deren handschriftlich nicht erhaltene, von Martínez Díez „isidorianische Rezension“ genannte älteste Textform wenigstens in der Gestalt rekonstruiert werden, von der die vorliegende, in zwei Rezensionen mit je zwei Textfamilien zufallende Überlieferung ausgeht. Ein sehr übersichtlich gestalteter Apparat gibt dem Benutzer eine hinreichende Möglichkeit, den dergestalt von den Herausgebern konstituierten Text auf die handschriftliche Basis rückzukupplein; seinen eigentlichen Informationswert erschließt er allerdings erst, wenn man sich auch mit den zentralen Abschnitten des ersten Bandes – Kapitel II und vor allem III – vertraut gemacht hat, denn die kurze Einleitung des Textbandes selbst (S. 9–29) beschränkt sich auf eine knappe Skizzierung der verfolgten editorischen Grundsätze und die Erklärung der technischen Ausgestaltung des Apparates.

Nach so langer Anlaufzeit ist der Ausgabe jetzt ein rascher Fortgang zu wünschen, zumal der Teil, der das wesentlichste Interesse der spanischen Sammlung ausmacht, ihr spanisches konziliares Material, ja noch aussteht. Einen Vorausblick darauf haben die Herausgeber schon gegeben, Martínez Díez bereits 1964 mit dem Text des Konzils von Toledo von 531 (*Hacia la edición crítica de la Hispana: Miscelanea Comillas* 41, 1964, 377–397) und Rodríguez mit dem der Synode von Saragossa von 380 (*Concilio I de Zaragoza: I Concilio Caesaraugustano, Zaragoza* 1980, 9–25).

Bonn

Knut Schäferdiek

Rabban Jausep Hazzaya, Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften. Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts. Eingeleitet und übersetzt von Gabriel Bunge. *Sophia. Quellen östlicher Theologie*, Band 21, Paulinus-Verlag Trier 1982, kart., DM 39.–

Das 8. Jahrhundert gehört sicherlich nicht zu den kirchengeschichtlich bekannten Epochen, besonders wenn es sich um die persische Kirche unter der Herrschaft des Islam handelt und überdies um christliche Mystik, die schon 500 Jahre vor ihrer Blüte im Abendland in Ostsyrrien eine Hochform erreichte. Bisher waren die Dokumente dieser Frömmigkeit nur in vereinzelten Editionen und ihren Übersetzungen ins Englische und Französische zugänglich. Gabriel Bunge hat nun eine Reihe von Abhandlungen und Briefen „Meister Joseph des Sehers“ in deutscher Übertragung vorgelegt. 4 von den 11 Texten werden überhaupt zum erstenmal in eine westeuropäische Sprache übersetzt. Die übrigen waren früher schon von Alphonse Mingana (*Woodbrook Studies* 7), von François Graffin (*L'Orient Syrien* 6–7) und Robert Beulay (*Patrologia Orientalis* 39) übertragen worden. Nur für einen kurzen Text gab es schon eine deutsche Übersetzung von Adolf Rucker (*Morgenland* 28). Bunge bietet nun aber nicht nur Zweitübersetzungen ins Deutsche; er zieht auch neue Handschriften zu Rate, um eine bessere Textgrundlage als Mingana und Beulay zu gewinnen. In den ausführlichen Anmerkungen wird jede Abweichung von der bisher publizierten Textform vermerkt und begründet.

Von den fast 300 Seiten, die die Texte mit ihren Anmerkungen einnehmen, ist das

umfangreichste Stück der „Brief über die drei Stufen“. Er wurde bisher Philoxenos zugeschrieben, ein Indiz für seine Vereinnahmung durch die jakobitische Kirche! Nachdem es Pierre Harb und Robert Beulay gelungen war, Jausep Hazzaya als den wahren Autor dieses Traktates zu identifizieren, kann nun Bunge weitere Argumente für diese Zuweisung beibringen. Die von Olinder 1950 edierte und übersetzte Textform ist zweifellos nur eine Zusammenfassung der von Graffin übersetzten längeren Version, die auch Bunge seiner Übertragung zugrundelegt. Wie auch bei den anderen Texten werden in den Anmerkungen (196–211) fast sämtliche Zitate nachgewiesen und sachliche Erläuterungen zum Verständnis gegeben. Besonders verdienstvoll ist es, daß zahlreiche Parallelen aus dem bisher unedierten „Buch der Gnade“ des Isaak von Ninive angeführt werden. Die Edition und Übersetzung dieses wichtigen mystischen Werkes ist ein dringendes Desideratum. Isaak ist nun aber seinerseits abhängig von Euagrios Pontikos und Johannes von Apameia. Der „Brief über die drei Stufen“ dokumentiert eindrucksvoll, daß die ostsyrische Mystik diesen Vätern ihren gesamten mystologischen Verstehenshorizont verdankt. Die Leistung Joseph des Sehers besteht darin, daß er eine konsequente systematische Synthese zwischen den traditionsgeschichtlich völlig verschiedenen Ansätzen des Origenisten Euagrios mit dem rein biblisch-eschatologisch ausgerichteten Johannes geschaffen hat. Die von diesem kreierten drei Stufen des Leiblichen, des Seelischen und des Pneumatischen, bezogen auf die beiden Aspekte der Reinheit und der Klarheit, verbindet er mit den fünf Kontemplationen des Euagrios, nämlich der Vorsehung und des Gerichtes Gottes, der körperlichen (materiellen) und der unkörperlichen Schöpfung (Engelwelt) und der heiligen Dreifaltigkeit. Mit der diesen Kontemplationen vorausgehenden Praxis (der Askese) integriert er die leibliche Stufe. Die für Johannes so typische Mystik der Hoffnung auf die neue Welt Gottes erscheint als Korrektur radikal realisierter Eschatologie. Alles in allem geht es hier um eine umfassende Konzeption christlicher Askese und Mystik, die den Weg sittlicher Läuterung, den Prozeß geistlicher Erleuchtung und die gnadenhafte Vereinigung mit Christus in seinem formlosen Licht beinhaltet. Stilistisches Ausdrucksmittel ist neben der Berufung auf die Väter die mystisch-allegorische Auslegung des Alten Testaments: Der Auszug aus Ägypten steht für die Flucht aus der Welt, der Aufenthalt in der Wüste für das Leben im Koinobion und die leibliche Stufe, die Überschreitung des Jordan und der Einzug in das gelobte Land für das Leben in der Zelle und die seelische Stufe, der Aufstieg zum Zion schließlich für die Stufe des Pneumatischen und die Entstase in Christus. Da die Etappen des geistlichen Weges jeweils auf die entsprechende monastische Praxis bezogen sind, erhalten wir ein reichhaltiges detailliertes Bild vom Alltag des syrischen Mönchtums und eine bis heute kaum übertroffene Schilderung der Psychologie des Glaubens. Für die gegenwärtige Diskussion dürfte diese Konzeption bedeutsam sein im Hinblick auf eine notwendige Verhältnisbestimmung zwischen gegenständlicher und ungegenständlicher Meditation. Auf dem Hintergrund rein geschichtlich bedingter Momente lassen sich um so klarer bis heute konstante Strukturen des Glaubensvollzuges und der christlichen Anthropologie erkennen.

Weniger überzeugend erscheint Joseph der Seher in seinen den Kephalaia Gnostika des Euagrios nachgeahmten nur in einem Kommentar des Ephrem von Qirgesion erhaltenen *Capita Scientiae*, von denen Bunge 104 Sprüche übersetzt. Der Abstand von dem großen Meister mystischer Spruchweisheit fällt sofort ins Auge. Außerdem ist bei einigen Sprüchen noch umstritten, ob sie nicht dem Zeitgenossen Johannes von Dalyatha zugeschrieben werden müssen. Die erstmalig übersetzten Partien aus dem „Buch der Fragen und Antworten“ sind deshalb so interessant und bedeutsam, weil sie eine ergreifende Darlegung der origenistischen Allversöhnungslehre enthalten, die nichts anderes ist als ein überschwenglicher Lobpreis des unermesslichen göttlichen Erbarmens.

Dem Textteil ist eine Information über den Mönch und Schriftsteller Joseph und eine Einleitung in seine übersetzten Schriften vorangestellt. Das Konzept von den drei Stufen des geistlichen Lebens und der Erkenntnis Gottes wird ausführlich erläutert. Zwei Themen hätten in diesem Zusammenhang eine wenn auch noch so kurze Behandlung verdient: (1) Das kirchengeschichtliche Umfeld dieses Mystikers, vor allem sein

Widerspruch zur nestorianischen Christologie, der 790 zu seiner Verurteilung durch die von dem Katholikos Timotheos I. geleiteten Synode führte und (2) ein Vergleich mit seinem Zeitgenossen Johannes von Dalyatha, dessen Briefe zahlreiche emotional und lyrisch gefärbte mystische Konfessionen enthalten, während Joseph ungeachtet seiner eigenen Erfahrung in erster Linie an einem theologischen Konzept von Askese und Mystik interessiert scheint. Nur drei ausgesprochene Selbstzeugnisse mystischer Entstase sind in den von Bunge übersetzten Schriften zu erkennen (s. Seite 127, 144 f. und 224). Die Mystologie hat offensichtlich Vorrang vor der Mystographie.

Am Ende des Buches werden die Texte noch einmal aufgeschlüsselt durch Indices von Schriftzitate, monastischen Autoren und Personen und Sachen. Vor dem abschließenden Verzeichnis der benutzten Literatur steht die Erklärung aller wichtigen syrischen Begriffe. Ob die Übersetzung dieser Begriffe immer glücklich ist, muß allerdings bezweifelt werden. Die Terminologie Meister Eckharts sollte vermieden werden. *Shelya* / ἡσυχία heißt dann einfach „Ruhe“, nicht „Abgeschiedenheit“, *shapyutha* „Klarheit“ und nicht „Lauterkeit“. Besonders problematisch ist die Wiedergabe von *haunā* / νοῦς mit dem völlig mißverständlichen „Intellekt“, handelt es sich doch hier um etwas ganz anderes als das, was mit diesem Fremdwort gemeint ist, nämlich die Personmitte und die Seelentiefe des Menschen in Analogie zum „Herz“ der Bibel. Außerdem leistet diese Übersetzung dem unausrottbaren Vorurteil weiterhin Vorschub, das die Mystik des Euagrius und seiner Nachfolger für „intellektualistisch“ hält. Ich sehe nur eine Möglichkeit im Unterschied zu *madā* = Geist *haunā* zu übersetzen, und zwar als „Geist“ in Anführungsstrichen. Konsequenterweise müßte dann *rūhā* als Bezeichnung des heiligen Geistes immer mit „Pneuma“ wiedergegeben werden. Anstelle der Stufen der „Leibhaftigkeit“, der „Seelenhaftigkeit“ und der „Geisthaftigkeit“ wäre dann besser von der leiblichen, seelischen und pneumatischen Stufe zu sprechen. *Methyad'ana* kann dann auch nicht mehr mit „intelligibel“ übersetzt werden, sondern einfach mit „geistig“ im Gegensatz zu materiell und sinnhaft. *Hergā* würde ich lieber nach heutigem Sprachgebrauch mit „Meditation“ als mit „Betrachtung“ wiedergeben. Für *iḥidaya* / μοναχός, einen im syrischen Mönchtum, allerdings gerade nicht bei Joseph dem Seher, schon christologisch interpretierten Begriff, schlage ich vor „Alleiniger“ statt Einsiedler; es geht hier nicht nur um das Eremitentum! Besonders schwierig ist *tehrā*, ostsyrisch *tahrā*, von Bunge übersetzt mit Staunen. Dieses Wort hat eine allgemeine und eine spezielle Bedeutung der mystischen Entstase (im Unterschied zu der von Euagrius und seinen Schülern abgelehnten Ekstase). Liegt diese mystologische Bedeutung vor, müßten Anführungsstriche gesetzt werden. Das gleiche gilt von dem von Bunge nicht berücksichtigten Korrelatbegriff *temhā*, den ich mit „Erstaunen“ und *tehrā* mit „Verwundern“ übersetzen möchte. Bei Johannes von Dalyatha findet sich noch ein drittes Korrelat: *dūmrā* = „Bewunderung“.

Neben diesen Unschärfen und Unklarheiten der Übersetzung wird die Lektüre etwas getrübt durch eine Menge von Druckfehlern, die überhaupt nicht einzeln angeführt werden können. Ihre große Zahl läßt darauf schließen, daß es dem Verfasser an einem zuverlässigen Korrektor gefehlt hat. Aber trotz dieser kritischen Bedenken gebührt Gabriel Bunge Dank und Anerkennung für seine Erschließung des bisher im deutschen Sprachraum unbekanntem Rabban Jausep Ḥazzaya, dieses Repräsentanten christlich-orientalischer Mystik, deren Bedeutung für die Geschichte des Christentums und auch des Islams nicht unterschätzt werden darf.

Marburg

Georg Günter Blum

Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De Divisione Naturae), Liber Tertius, edited by I. P. Sheldon-Williams with the Collaboration of Ludwig Bieler (Scriptores Latini Hiberniae, Vol. XI), Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1981. VII, 324 S.

Die Bedeutung Eriugenas für die Geschichte der Philosophie und Theologie wurde in den letzten Jahren von den verschiedensten Aspekten her wieder in den Blick gerückt.

Für diesen Vorgang – eine Parallele zur Wiederentdeckung Eriugenas im 19. Jahrhundert – zeugen nicht zuletzt die drei Kolloquien zu Eriugena, die 1970 in Dublin, 1975 in Laon und 1979 in Freiburg i.Br. stattgefunden haben (ein viertes Kolloquium folgt diesen im September 1983 in Montréal); sie hängen eng mit den Intentionen einer 1970 in Dublin gegründeten „Society for the Promotion of Eriugenian Studies“ (SPES) zusammen. Die Referate dieser Kolloquien sind in folgenden drei Publikationen gesammelt: *The Mind of Eriugena*, ed. by John J. O'Meara and Ludwig Bieler, Dublin 1973. Jean Scot Érigène et l'Histoire de la Philosophie, hrsg. v. René Roques, Paris 1977. Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist.-Klasse 1980, 3. Abhandlung, hrsg. v. Werner Beierwaltes, Heidelberg 1980.

Eriugenas historische und sachliche Bedeutung besteht einmal in seiner Vermittlerfunktion: Er übersetzt und kommentiert u.a. die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita – des „magnus et divinus manifestator“ (Periphyseon III 8; III 78,7 Sheldon-Williams [aus Maximus Confessor]) und „culmen theologiae“ – wodurch er der Theologie des Mittelalters zentrale Motive griechischer Theologie vermittelt, zum andern aber ist bedeutsam seine für die Zeit höchst erstaunliche Konstruktion eines theologischen Systems, welches sich selbst als unmittelbare Einheit mit der Philosophie versteht und als solches zentrale Philosopheme des Neuplatonismus – theologisch verdeckt – in den theologischen Gedanken integriert. Um nur zwei Punkte zu erinnern: (1) Eriugena reflektiert den Bezug affirmativer und negativer Prädikation – Gottes und bezeichnet diesen selbst – die *via negativa* besonders heraushebend – als das „Nichts“ (per excellentiam oder per infinitatem nihil) – ein Echo der durch Dionysius rezipierten neuplatonischen Parmenides-Kommentierung; (2) die innere Struktur des Systems folgt der neuplatonischen Grundgesetzlichkeit von „Verharren“ – Hervorgang – Rückkehr: der trinitarische Gott und mit ihm das in sich einige Gefüge der Ideen und „ursprunghaften Ursachen“ (causae primordiales) als Vorentwurf der Welt ist durch seine creative Selbstentfaltung *in* Allem, zugleich aber bleibt er absolut ER SELBST *über* Allem: *Esse omnium est super esse divinitas* (Periphyseon I 3; I 38,27 Sh.-W.). Die Welt aber als die Summe des Geschaffenen kehrt eschatologisch in ihren Anfang zurück (reditus, restitutio in integrum) – Resultat der Inkarnation und Auferstehung Christi.

Intensiviert wird die Eriugena-Forschung vor allem durch die Erstellung einer neuen Textgrundlage. So sind während der letzten Jahre einige kritische Editionen von Eriugena-Texten erschienen: die Schriften zum Johannes-Evangelium (Homélie sur le Prologue de Jean, ed. É. Jeuneau, Sources Chrétiennes 151, Paris 1969. Commentaire sur l'Évangile de Jean, ed. É. Jeuneau, Sources Chrétiennes 180, Paris 1972). Ferner der ausführliche Kommentar zu Dionysius: *Expositiones in Ierarchiam Coelstem*, ed. J. Barbet, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XXXI, Turnholti 1975, sowie Eriugenas Frühwerk über den Prädestinationsstreit: *Johannis Scotti, De Divina Praedestinatione Liber*, ed. G. Madec, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis L, Turnholti 1978. – Eine neue Edition von Eriugenas Hauptwerk „De Divisione Naturae (Periphyseon), die den Floss'schen Text (Patrologia Latina 122, Petit Montrouge 1853) ersetzen sollte, ist von I. P. Sheldon-Williams in Zusammenarbeit mit Ludwig Bieler mit der Publikation des ersten Bandes 1968 begonnen worden. Der hier anzuzeigende dritte Band ist erst nach dem Tode von Sheldon-Williams (1973) erschienen. Er wurde von John J. O'Meara, dem engagierten Promotor von SPES,¹ für den Druck durchgesehen.

Das dritte Buch von Periphyseon, welches dieser Band neu präsentiert, enthält Eriugenas Hexaemeron-Interpretation bis zum „fünften Tag“, thematisiert also vornehmlich Grundzüge seines Schöpfungsbegriffs. Neben theologischen Fragen der Genesis-Auslegung und ihrer Quellen ist philosophisch bedeutsam Eriugenas Realisierung des

¹ Äußerst nützlich als Einführung in Eriugenas Leben und Denken ist dessen Libellus „Eriugena“, Cork 1969.

neuplatonisch gedachten (zuvor angedeuteten) Verhältnisses von $\mu\omicron\nu\eta$ und $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ (absolutes In-Sich-Verharren und Hervorgang des Prinzips): Gott ist das absolute „Nichts“ im Sinne der Seins-Fülle, geht creativ in sich selbst hervor, indem er „sich selbst“ als die ‚causae primordiales‘ schafft, und konstituiert dadurch Welt in und außerhalb seiner selbst – Welt als Resultat seines Willens und seines „Seins-konstitutiven Sehens“, Welt als Erscheinung seiner selbst: „Theophanie“. Besondere Aufmerksamkeit verdienen in diesem Zusammenhang der Gedanke einer ontologisch bestimmten Dialektik, gemäß der die aktive Selbstnegation Gottes in die Affirmativität der Ideen und der Welt übergeht², nicht minder die vor allem auf Augustinus zurückgehende Zahlentheorie. Sheldon-Williams hat den Gedankengang des Buches in seiner Einleitung knapp (wenngleich ausführlicher als im ersten und zweiten Band) und präzise analysiert; es ist ihm dabei auch gelungen, den argumentativen Zusammenhang einigermaßen evident zu machen. Wenn auch der relativ zurückhaltend verführende Quellenapparat und die Anmerkungen zum Text manchen aufschlußreichen Hinweis darauf geben, so wäre doch der Versuch einer Einordnung Eriugenas in die Kommentar-Tradition des Genesis-Anfangs innerhalb der Einleitung angezeigt gewesen, nachdem dies in der Einleitung zum zweiten Band nicht geschehen ist.³

In der *constitutio textus* hat es sich Sheldon-Williams von Buch I an zur Aufgabe gemacht, die verschiedenen Stadien der Entwicklung des Textes durch bestimmte Kennzeichnungen deutlich zu machen. Ergänzungen und Korrekturen in der Haupthandschrift (Rheims 1875) sollen nach seiner Meinung von Eriugenas eigener Hand stammen. In einer kritischen Ausgabe sollten wir zwar über den vollständigen Text in seiner abgeschlossenen Gestalt verfügen, es wäre jedoch genug, die wirkliche oder vermeintliche Genesis des Textes im Varianten-Apparat zu dokumentieren. So würde der Workshop-Charakter nicht allzusehr nach außen gekehrt. Zum Problem der Autographa Eriugenas, dessen Thematisierung in eine Kontroverse zwischen Ludwig Traube und Edward Kennard Rand zurückreicht, hat Paolo Lucentini in einer wichtigen Rezension des ersten Bandes m.E. Hinreichendes gesagt. Zudem hat er einen Vergleich des Textes bei Sheldon-Williams mit den beiden Haupthandschriften (außer Rheims 875: Bamberg Ph 2/1) durchgeführt.⁴ Das für die neue Ausgabe ziemlich desolate Ergebnis, zu dem Lucenti kommt, macht eine ähnliche Überprüfung von Buch II und III an den Handschriften dringend nötig.

Ob Sheldon-Williams in den Anmerkungen zu Text und Übersetzung irgendein Prinzip verfolgt hat, ist nicht ersichtlich. Für manche schwierige Stelle geben sie keine Hilfe, zudem achten sie zu wenig auf die *philosophischen* Implikationen des Textes.

München

Werner Beierwaltes

Regula Benedicti: de codice 914 in Bibliotheca Monasterii S. Galli servato (fol. 1^r–86^v (85^v) = pp. 1–172; saec. IX; quam simillime expressa/addita descriptione et paginis et versibus congruente (Germain Morin et Ambrogio Amelli) necnon praefatione paleographica Bernhard Bischoff auctore. Ed. a Benedikt Propst – St. Ottilien: Eos Verlag 1983 – DM 49,80.

Der Kurztitel für die Deutsche Bibliothek, den wir hier wiedergeben, kann nicht kürzer sein. Jeder, der sich wissenschaftlich mit der Benediktsregel befaßt, muß wissen: der St. Gallerer Regelkodex aus dem 9. Jahrhundert gilt als bester Text (= A), seitdem

² Vgl. hierzu W. Beierwaltes, Eriugena. Aspekte seiner Philosophie, in: Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, hrsg. v. Heinz Löwe, Stuttgart 1962, II 799–818.

³ In der Bibliographie sollte ein Hinweis auf René Roques, Genèse, 1–3 chez Jean Scot Érigène, in: In Principio, Interprétations des Premiers Versets de la Genèse, Paris 1973, 173–212, nicht fehlen.

⁴ La Nuova Edizione del „Periphyseon“ dell' Eriugena, in: Studi Medievali 17, 1976, 393–414.

Germain Morin und Ambrogio Amelli von ihm eine diplomatische Ausgabe veranstaltet hatten (Montecassino 1900). Alle heute gebräuchlichen, auf kritischer Forschung basierenden Regula Benedicti-Ausgaben haben den Cod. Sangallensis 914 zur Grundlage, so z. B. die Editionen von Philibert Schmitz (1946, ²1955), Anselmo Lentini (1947, ²1980), Justin McCann (1952, ²1972), García M. Colombás, Léon M. Sansegundo, Odion M. Cunill (1954, ²1968), Gregorio Penco (1958, ²1970), Rudolf Hanslik (1960, ²1977), Basilius Steidle (1963, ³1978), Adalbert de Vogüé, Jean Neufville (1971–1972), Georg Holzherr (1980), Henry Rochais, Eugène Manning (1980) – vgl. Bernd Jaspert, Dritter Internationaler Regula Benedicti-Kongreß S. 94 (Hildesheim 1982). Der erste Facsimile-Band, 1968 in Kopenhagen von D. H. Farmer ediert, hatte den Kodex Hatton 48, 8. Jh. (= O) aus der Oxforder Bodleiana, den Freunden des Regelstudiums zu lesen gegeben, ein kostbares Erbstück, dem man vordem höheren und jetzt durchweg gleichen Rang zubilligt. In der Praxis aber wird man Kod. A den Vorzug geben, da der Text, wie gesagt, allgemein benutzt wird und nun hier Blatt für Blatt, Zeile für Zeile mit dem Original illustriert ist.

Der unwahrscheinliche billige Preis charakterisiert last not least das hochwillkommene und überraschende Geschenk, eine technische Meisterleistung, eine Zierde und ein Vorzeigebuch jeder, auch der Privat-Bibliothek. Es wird nicht zuviel gefordert, wenn man sagt, das Buch gehöre in die Hand eines jeden Novizen, der noch Latein gelernt hat, und der Leiter eines paläographischen Seminars wird es unbedenklich als Arbeitsinstrument in die Hände seiner Schüler geben, die alemannische ‚schwere‘ Minuskel (Bischoff) bietet nicht den schlechtesten Einstieg in das „wenigstens Lesen-Können“ unserer *Monumenta aere perennia*, die unentbehrliche technische Voraussetzung für die Kunst der Geschichtsschreibung, die heute mehr denn je Gefahr läuft, dann, wenn diese Voraussetzung nicht gegeben ist, den Boden zu verlieren und in hermeneutisches Spintisieren zu geraten. Die Herausgeber haben dem Altmeister Germain Morin († 1946) mit der unverändert gelassenen Übernahme seines diplomatischen Textes ein neues Denkmal gesetzt; eine neue Belebung des lateinischen und historischen Regelstudiums können sie sich als verdienten Lohn versprechen.

Siegburg

Rhaban Haacke

Roland Pauler: Das Regnum Italiae in ottonischer Zeit. Markgrafen, Grafen und Bischöfe als politische Kräfte (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 54). Tübingen (Niemeyer) 1982, IX, 199 S., Ln., DM 58.–.

Der dualistische Staatsaufbau des Mittelalters, in dem dem Adel aus eigener Wurzel stammende Herrschaftsrechte und eine Teilhabe am Reich zukam, zwang die königliche Zentralgewalt, der in diesen Verhältnissen gründenden latenten Gefahr ständiger Adelsoppositionen durch ein Korrektiv zu steuern. Mit Hilfe seines Bruders Brun von Köln hatte Otto der Große deshalb nach dem Scheitern seines Versuches, den Adel, besonders die Herzöge, durch Familienbande seiner Herrschaft fest einzugliedern, die Bischöfe zunehmend zur Verwaltung des Staates herangezogen und sich auf diese Weise im sog. ottonisch-salischen Reichskirchensystem eine zuverlässige Institution zur Herrschaftssicherung und -ausübung geschaffen. Von Lothringen ausgehend, griff dieses System auf das gesamte Reich über und soll auch die Grundlage des ottonischen Regiments in Oberitalien gebildet haben. Doch wies schon E. Dupré-Theseider 1962 (vgl. im Ergänzungsband 20 der Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, S. 53–69) darauf hin, daß dies nicht zutreffen könne, und seitdem wollte man besonders in den geschaffenen Markgrafschaften kleineren Umfangs die eigentliche Basis von Ottos oberitalienischem Königtum sehen. Den mit dieser These aufgeworfenen Fragen geht die hier vorzustellende Münchener Dissertation aus der Schule E. Hlawitschkas nach, indem sie vorwiegend Urkunden auf ihre Aussagen hin untersucht über die Anerkennung des Königs (wie sie sich in der Datierung spiegelt), über Aufenthalte in seiner Umgebung und über die grundsätzlichen Beziehungen zu ihm, wobei die Bistümer nach ihrer Zugehörigkeit zu Grafschaften und Markgrafschaften, nicht jedoch

nach Kirchenprovinzen geordnet betrachtet werden. Dadurch ergibt sich eine strenge methodische Gliederung der Arbeit, die nach einer allgemeinen Darlegung ihrer Ziele und Untersuchungsmittel die Marchionate von Turin, von Ivrea, der Obertiner, der Aledramiden und von Canossa sowie die Grafschaften von Piacenza und Verona, von Parma und Pavia, von Vicenza und Padua als auch einige außerhalb dieser Herrschaftsbereiche liegende Regionen abschreitet, um Bistum für Bistum und Bischof für Bischof (aus der Zeit von Otto I. bis in die Zeit Heinrichs II.) die Stellung und Bedeutung der weltlichen und geistlichen Großen hinsichtlich der ottonischen Herrschaft zu erörtern und dabei zu folgendem Ergebnis kommt:

Zwar habe der Bestand weltlicher Machtbereiche wie Grafschaften und Marchionate zur Stabilisierung des ottonischen Königtums in Oberitalien geführt, aber nicht weil die Grafen- und Markgrafengeschlechter in unwandelbarer Treue zur sächsischen Dynastie standen, sondern weil die Macht des lokalen Adels neutralisiert werden konnte durch eine „balance of power-Politik“ (S. 25 und 172), die es dem Herrscher erlaubte, in die schwebenden Machtverhältnisse einzugreifen und je nachdem die eine oder andere Partei zu stärken oder zu schwächen. In dieses System seien auch die Bistümer eingebunden worden, die bei der Machtbalance zum „Zünglein an der Waage“ (S. 25 und 172) werden konnten, indem sie entweder Gegengewichte zu Adels Herrschaften bildeten, wobei ihre Oberhirten eventuell die eigene Herrschaft auszubauen vermochten, oder indem sie zur Stärkung der Positionen anderer Gewalten herangezogen wurden, wodurch die Bischöfe kaum die Chance erhielten, eigene Herrschaftsräume zu gewinnen. Mit dieser Politik sei nichts Neues geschaffen, sondern Vorgefundenes aufgegriffen und fortentwickelt worden. Ein Kirchensystem ähnlich wie in Deutschland habe selbst Heinrich II. in Italien nicht eingeführt. Daß das an sich labile System der Machtbalance ein stabilisierendes Moment des italischen Königtums werden konnte, soll vor allem daran gelegen haben, „daß die Ottonen ihre Macht nicht aus Italien schöpften und in Italien nicht wie ihre Vorgänger am Nerv ihrer Herrschaft getroffen werden konnten“ (S. 173), weswegen sie in Oberitalien auch kaum energisch eingriffen, während Otto II. eine intensive Süditalien-, Otto III. hingegen hauptsächlich Rompolitik trieb und Heinrich II. italischen Angelegenheiten überhaupt fern stand.

Die anregende Untersuchung beleuchtet die italischen Verhältnisse unter einem wesentlich neuen Aspekt: daß es nämlich nicht die Absicht der Liudolfinger gewesen sei, südlich der Alpen ein ähnlich funktionierendes Kirchensystem wie in Deutschland zu errichten. Die Beobachtungen, die dabei gemacht werden, erwecken durchaus den Eindruck, daß hier eine wichtige neue Weise der Betrachtung gefunden wurde. Aber daneben erheben sich einige Fragen, welche die Arbeit nicht beantwortet, so daß die von ihr angeschnittenen Probleme noch nicht völlig ausdiskutiert erscheinen.

Ist es auch einsichtig, warum sich die Untersuchung auf die italischen Bistümer konzentriert und die Klöster ausklammert, und erscheint es verständlich – wenn auch wenig günstig –, wenn sie sich nur auf ein Teilgebiet des *regnum Italiae* bezieht, so ist die zeitliche Begrenzung auf die Ottonen nicht gerechtfertigt. Wird doch gerade das Kirchensystem als ottonisch-salisch charakterisiert und von den salischen Herrschern auf den Höhepunkt seiner Bedeutung geführt. Vor allem aber nimmt sich die Arbeit durch ihre zeitliche Begrenzung die Chance zu untersuchen, ob die Sicherung der Valvassoren gegenüber dem Hochadel durch Konrad II. in der *constitutio de feudis* von 1037 in das System der Politik einer ‚balance of power‘ eingegliedert ist, ob die Salier die Politik ihrer Vorgänger in Italien fortentwickelten oder nicht. Darüber hinaus müßte in diesem Zusammenhang auch erörtert werden, wie es kam, daß im Investiturstreit ausgerechnet der oberitalienische Episkopat unbeugsam an der Seite Heinrichs IV. gegen die Reformpäpste stand. Ob dies nur mit der gemeinsamen Frontstellung und dem starken Druck Roms auf die italischen Bischöfe erklärt werden kann? Oder ob sich nicht vielleicht doch ein besonderes Verhältnis zwischen dem oberitalienischen Episkopat und dem deutschen Königtum entwickelt hatte?

Andererseits vermißt man eine Erklärung, warum die Ottonen im *regnum Italiae* ein anderes Herrschaftssystem als in Deutschland installierten – eine doch erstaunliche Feststellung, wenn man bedenkt, daß sich das Kirchensystem zunehmend bewährte,

während eine Machtbalance die ständige Aufmerksamkeit und Eingriffsbereitschaft des Herrschers erforderte, da sie an sich labil und in fortwährender Bewegung begriffen war. Sicherlich mußte in Italien auf andere Verhältnisse als im deutschen Reich Rücksicht genommen werden. Eigene Maßnahmen wurden verlangt, zumal die eigentliche Machtbasis des sächsischen Königtums nördlich der Alpen lag. In diesem Zusammenhang lohnt es sich vielleicht, darüber nachzudenken, welche Konsequenz für die Kirchenpolitik allein die Tatsache bewirken konnte, daß es in Italien mehr Bistümer als in Deutschland gab – besonders wenn die Mittel des Königtums beschränkt waren.

Schließlich erhebt sich die Frage, ob wirklich alle politischen Entscheidungen der Ottonen in Norditalien von dem Ziel der ‚balance of power‘ abhängig waren. Wenn z.B. darauf hingewiesen wird, daß Otto der Große dem Paveser Bischof nicht die Grafschaft des zwischen 967 und 970 abgesetzten Grafen Bernhard von Pavia übertrug („Otto I. . . . hätte . . . dem Bischof die Grafschaft oder zumindest die Stadtherrschaft übertragen können“; vgl. S. 120), und damit belegt werden soll, daß der Kaiser nicht den Bischof, sondern den weltlichen Adel zu fördern beabsichtigte, dann ist dabei natürlich zu beachten, daß es erst seit der Zeit Ottos III. gebräuchlich wurde, ganze Grafschaften an Bistümer zu geben (vgl. dazu die Arbeit von L. Santifaller, Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems, 1953, S. 36 und 107, die im übrigen wie andere grundlegende Literatur zum Reichskirchensystem – etwa von Köhler und Fleckenstein – offensichtlich nicht berücksichtigt wurde), Otto I. also durch nichts gehalten war, dem Bischof die Grafschaft zu schenken. Daß Vercelli und Asti von Otto III. und Novara von Konrad II. Comitate erhielten (vgl. S. 39, 14, 24), stimmt mit der allgemeinen Entwicklung der Grafschaftsverleihungen überein und belegt, daß es auch in Oberitalien Tendenzen zum Kirchensystem gab, wie auch die Beispiele der Bistümer von Lodi, Cremona und Parma zeigen.

Auch die Tatsache, daß die Bergamasker Kirche den 904 von König Berengar verliehenen Distrikt über die Stadt (*districta civitatis*) von den Ottonen nicht bestätigt erhielt, belegt keinesfalls zweifelsfrei die Absicht, die Bischöfe nicht immer zu Stützen der Politik zu machen. Denn erstens hatte schon der Nachfolger Berengars den Distrikt nicht mehr bestätigt und zweitens ist dadurch über die Ausübung der Gerichtshoheit nichts gesagt. Die Fälschungen, die im 11. Jahrhundert in Bergamo auf die Ottos II. und Heinrichs III. (D O II + 319; D H III + 387) angefertigt wurden, um Gerichts- und Gebietsrechte zu beweisen, können nicht ohne weiteres als Beleg für den Verlust des Gerichtes gewertet werden (vgl. S. 143), solange der Fälschungsgrund nicht bekannt ist, der anscheinend aber nicht in dem Verlust der städtischen Gerichtsherrlichkeit zu suchen ist.

Die Untersuchung, in die sich auch Mißverständnisse – wie etwa die Deutung des Stabes als weltliches Investitursymbol (vgl. S. 13) – eingeschlichen haben, erfüllt die vom Leser in sie gesetzten Erwartungen nicht. Zwar erarbeitet sie neue Aspekte, die weiter erwogen werden müssen, aber es gilt, sie auf eine breitere Basis zu stellen, wobei die frühe Salierzeit in die Erörterungen einbezogen und vor allem eine differenziertere und weniger monokausale Deutung des ottonisch-salischen Herrschaftssystems in Oberitalien versucht werden müßte.

Passau

Franz-Reiner Erkens

Renate Gorre: Die Ketzer im 11. Jahrhundert: Religiöse Eiferer – soziale Rebellen? Zum Wandel der Bedeutung religiöser Weltbilder. Konstanz (Hartung-Gorre) 1982. 346 S., kart.

Die platte und mittlerweile ziemlich abgegriffene Alternative, die der Titel dieser Konstanzer Dissertation formuliert, steht glücklicherweise nicht eigentlich im Mittelpunkt der Arbeit. Die Verf. ist vielmehr bemüht, vier Einzelfälle aus dem frühen 11. Jahrhundert, die gemeinhin an den Anfang der hochmittelalterlichen Ketzergeschichte gestellt werden, auf subtile Weise und unter mannigfachen Aspekten zu analysieren. Unzufrieden mit der verbreiteten Vorstellung, heterodoxe Lehrmeinungen und

Lebensformen seien aus nicht weiter ableitbaren individuellen Entscheidungen erwachsen, sucht sie in der spärlichen (und einseitigen) Überlieferung nach Indizien, die im Auftreten der Häretiker allgemeine Strukturwandlungen des Denkens, Wirtschaftens, Zusammenlebens und Urteilens aufscheinen lassen. Dagegen ist im Prinzip nichts einzuwenden, doch macht die konkrete Durchführung des Ansatzes rasch spürbar, wie sehr damit die Quellenlage überfordert wird. In weit ausholender Argumentation, die immer wieder genötigt ist, ganz zufällig überkommene Zeugnisse zu verknüpfen und zu generalisieren, entwickelt die Verf. Motivationen und Kausalitäten, die allenfalls den Charakter geistvoller Hypothesen haben, aber gewiß nicht mit gesicherten Resultaten verwechselt werden dürfen.

Nur unter solchem Vorbehalt sei daher referiert, daß die Verf. das Auftreten des Bauern Leutard, der um 1000 in der Gegend von Châlons-sur-Marne predigend die Zehntzahlung für überflüssig und unnütz erklärte, angesichts der damaligen ökonomischen Lage in der Champagne vom „prinzipiellen Zweifel an der unmittelbaren Wirkung der religiösen Handlung für die Aufrechterhaltung von Gerechtigkeit und Frieden“ (S. 44) bestimmt sieht. Bei der blutigen Unterdrückung der Ketzerei unter den Klerikern von Orléans im Jahre 1022, die sich vor allem auf Abweichungen in der Sakramentenlehre bezog, arbeitet sie vor allem heraus, daß der französische König Robert der Fromme im bloßen Auftreten der Häresie sein politisches Versagen dokumentiert fühlen mußte und daher „der Tod der Ketzer vergangene Versäumnisse wieder gutmachen, die Schwäche des Königs revidieren und also seine Legitimität wieder herstellen“ sollte (S. 110). Die Synodalpredigt des Bischofs Gerhard von Cambrai in Arras (1025) wird ihrem Wortlaut nach als Zurechtweisung der dortigen Kanoniker gedeutet, die sich indes mit ihren theologischen Positionen im Rahmen der patristischen und karolingerzeitlichen Tradition bewegt hätten, während im Hintergrund des Geschehens eine Gruppe von Handwerkern in Arras stehe, die „sich im Kampf um soziale Anerkennung“ – d.h. durch Bildung eines gildenartigen Zusammenschlusses – „dem Verdacht der Häresie ausgesetzt“ habe (S. 180). Was den 1028 verurteilten adligen Kreis um eine Gräfin auf der Burg Monteforte (Diözese Alba) betrifft, so seien darin politisch ausgeschaltete Anhänger des italienischen „Nationalkönigs“ Arduin zu vermuten, die durch Übernahme der für Mönche und Klerus gedachten Moralvorstellungen (Ehelosigkeit, Fasten, Gebet) dem Mailänder Erzbischof und seinen Amtsbrüdern „implizit die Legitimation für ihre politische und kirchliche Herrschaft“ absprachen (S. 207).

Bonn

Rudolf Schieffer

Monumenta Iuris Canonici; Series B: Corpus Collectionum, Vol. 4: DECRETALES INEDITAE SAECULI XII, from the papers of the late Walther Holtzmann edited and revised Stanley Chodorow and Charles Duggan, Città del Vaticano (Biblioteca Apostolica Vaticana) 1982.

Es ist das Verdienst der Herausgeber, daß sie die Absichten des verdienten Walther Holtzmann (1891–1963) verwirklichten und uns diese Sammlung noch unedierter Dekretalen des 12. Jahrhunderts vorlegen. Diese päpstlichen Rechtsentscheidungen, die zur Gänze oder auch nur in den interessierenden Partien in Sammlungen übergingen, die die Rechtsprechung im Westen prägten, erlauben an konkreten Beispielen wichtige Einblicke in die kirchliche Entwicklung überhaupt. Der Übergang zu einer Herausgabe in englischer Sprache ist durch die Bedeutung Englands und seiner Tradition in dieser Dekretalensammlung gerechtfertigt. Im Vordergrund steht der für die kirchliche Rechtsprechung wichtige, bedeutende römische Papst Alexander III. (7. IX. 1159–30. VIII. 1181), obwohl – soweit feststellbar – auch andere Päpste an dem Zustandekommen dieser Dekretalen nicht unbeteiligt waren. Deutlich spiegelt sich auch der Konflikt des am 29. XII. 1170 ermordeten Erzbischofs von Canterbury Thomas Becket mit König Heinrich II. wider, der Alexander III. viel Kopfzerbrechen bereitete.

Die Ausgabe ist so eingerichtet, daß nach einer relativ kurzen Einleitung, ausführlichem Literaturverzeichnis, genauen Angaben über alle Dekretalensammlungen in Form

einer Siglenliste, die Texte selbst in geographischer Ordnung nach Empfängerländern folgen: Jeweils eine kurze englische Inhaltsangabe, der genaue lateinische Text mit textkritischem Apparat, umgeben von Datierungen, Hinweisen auf Holtzmann, andere Editionen und Handschriften und zum Abschluß ein englischer Abschnitt über die jeweils genannten Personen, Abteien etc. mit möglichen Daten und Literaturhinweisen. Hier wird der Leser also über den gegenwärtigen Kenntnis- und Forschungsstand nüchtern unterrichtet und durch entsprechende Hinweise vor falschen Fährten, nicht möglichen Hypothesen gewarnt. Das Werk ist außerdem mit guten Indices versehen: Einer Konkordanz zu Holtzmann und Jaffé-Loewenfeld, einer Initialenliste, einem Personen- und Ortsverzeichnis, sowie einem Sachregister. Wir verdanken den Herausgebern ein schönes Arbeitsinstrument, das die Texte vorzüglich bereitstellt mit allen notwendigen Hinweisen, im übrigen aber selbstverständlich das weitere Urteil dem Benutzer überläßt.

Die Masse der Texte bezieht sich auf die Kirchenprovinzen Lyon, Sens, Reims, Rouen, Tours, Bordeaux, Canterbury, York, Schottland, Neapel, Trondheim, Trier, Gran (Esztergom), Jerusalem, Tyros. Einige Dekretalen haben nicht mehr auszumachende Adressen, andere sind allgemein an ganz Frankreich, England und Schottland gerichtet oder beschädigt (= der Anhang aus der *Collectio Cottoniana*).

So interessant genaue Lokalisierungen für die Lokalgeschichte oft sein mögen, so sollen hier doch nur einige allgemein gültige Hinweise zu den behandelten Streitfällen gegeben werden. In zahlreichen Fällen geht es um den Genuß von Pfründen, also die Pfarrstellen, die von Abteien oder tatsächlichen oder angeblichen weltlichen Patronen willkürlich besetzt werden, indem etwa ein bisheriger Candidat von einem neuen rücksichtslos verdrängt wird. Vielfach reist der Kläger sogar nach Rom, um vor der Kurie selbst sein Anliegen zu vertreten. In anderen Fällen regelt ein päpstlicher Legat derartige Angelegenheiten. Weltliche Gerichte sind zu meiden (18, 19, 28, 29, 43a, 54, 55, 61, 67, 70 [= Patronat darf nur von Laien an eine Abtei übergehen, niemals umgekehrt], 80, 82, 101 [die Herausgeber erkennen p. 178, nicht die Bedeutung der Abtei Siegburg; cf. J. Semmler: *Die Siegburger Klosterreform*, in A. Legner: *Monumenta Annonis*, Köln und Siegburg, Köln/Rhein 1975, pp. 45–46]). Einen ständigen Kampf führen die Dekretalen gegen das Konkubinat der Kleriker oder ihre heimliche Ehe. Ab Subdiakonat wird immer wieder auf die Dringlichkeit des Zölibats verwiesen. Nur in ganz schwierigen Fällen wird Zuwiderhandelnden nicht der ersatzlose Verlust der Pfründe zugemutet (2, 8 [hier sucht sich ein Kapitelherr von Hurereiverdacht zu befreien], 25, 26, 60, 89⁷, 102). Eine damals weit verbreitete Praxis war, daß Söhne von Klerikern ihren Vätern als Pfarrherren nachfolgten. Diese Praxis wird grundsätzlich verworfen: Der Sohn gehört nicht in die Pfarrstelle des Vaters als Nachfolger (45, 59). Wer sich betrügerisch eine Pfründe verschaffte, bevor er Kleriker wurde, muß sie abgeben (75). Auch ein falsch Berichtender wird zweier Kirchen beraubt und in ein Kloster gesteckt (76). Deutlich ist das Bestreben, Kleriker stets – auch wenn sie unter Mordanklage stehen – vor ein kirchliches Gericht zu bringen; nur zusätzlich noch vor ein weltliches (35, 83). Ein Presbyter, der einen Heiden tötete, muß vom Altardienst entfernt werden (6). Liegt keine Tötung oder Mord vor, wie bei dem Erzbischof von Gran, der 1181 einem Diebe die Nase abschneiden ließ, darf er weiter amtieren (91). Umgekehrt ziehen tätliche Angriffe von Laien gegen Kleriker schwerste Strafen nach sich. Die Täter suchen sich zu rechtfertigen, indem sie auf die Unkenntlichkeit der Klerikereigenschaft der Angegriffenen hinweisen (22, 31, 48, 93 [Sonderbestimmungen für Tyros]). Weltliche Lebensangelegenheiten gehören jedoch nicht vor Klerikergerichte (7).

Interessant ist, daß der Teil der Diözese Oslo, in dem Bischof Thorstein ermordet wurde (1169), hinfürder unversorgt bleiben soll. Gläubige aus dieser Gegend müssen also stets in die andere wandern, um Gottesdienst oder kirchliche Amtshandlungen wahrzunehmen (87). In Ungarn (96) geht es um die Buße für die unwissentliche Neconsecrierung einer bereits geweihten Hostie und für betrunkene Bauern, die – vom Teufel angestiftet – einen anderen kreuzigten (12 Jahre oder weniger Bußzeit). Der Gefahr der Simonie gegenüber ist man sehr sensibel: Ein Bischof darf sein Amt ausüben, da ohne sein Wissen Geld für seine Wahl versprochen worden war (103). Auch

simonistische Gelder für Chrisma und Heiliges Öl, darf ein beschuldigter Erzdiakon von den Templern nicht nehmen, bei Strafe der Exkommunikation. Das gilt auch für seine Nachfolger (39). Unkanonische, von Klerikern selbst eingetriebene Pensionen sind unzulässig (23). Ein Bischof, der resigniert und Mönch wird, darf seine Insignien nicht mehr weiter tragen (24). Die Mönche werden zur Versorgung der Pfarrstellen als Kleriker herangezogen (38). Eine von einem Orden versorgte Kirche kann daher ihrem Wesen nach nicht zu einer vakanten Pfarrstelle werden (42). Der Verwalter einer Kirche ist während der Abwesenheit des Besitzers nicht zur Rechenschaft verpflichtet (56). Das durch die Kirchen erworbene Eigentum, der ohne Testament verstorbenen Kleriker, fällt an die Kirche zurück; ohne Zwang gegebenenfalls auch das von den Klerikern ererbte (88). Falsche Gesandte (Kleriker und Mönche) an den Papst, müssen exemplarisch bestraft werden, da sie auch ihre Kirche fälschlich verpflichten (57). Ein Brudermörder, der bei seinem Eintritt in das Kloster diese Tatsache verheimlichte, muß in den niederen Weihen verbleiben. Gelübde während einer Krankheit (Mann = Mönchstum; Frau = Keuschheit) müssen gehalten werden (64). Ein Jerusalemwallfahrtsgelübde kann durch kräftige Zahlungen an die Armen und an ein Kloster abgelöst werden (73).

Ein Papst erlaubt auf Grund kaiserlicher Bitten die Beförderung des Bittstellers um zwei Grade (Diakon, Presbyter) an zwei aufeinander folgenden Tagen (95). Ein abtrünniger Augustiner soll in Liebe und Güte wieder aufgenommen werden, da er nicht die Kirche selbst verließ (100). Schulmagister dürfen sich die Lehrgenehmigung für Schulen nicht bezahlen lassen (99).

Auch in jüdischen Angelegenheiten muß der Papst immer wieder ein Urteil abgeben: In Tournai soll ein bekehrter Jude nicht als Kapitelherr zurückgewiesen werden (14/15). Für Rouen wird den Christen sogar mit der Exkommunikation gedroht, die mit Juden Beziehungen unterhalten, die offenbar Kirchenland ohne Abgabe in Beschlag genommen haben (20). Ein Kleriker soll von den finanziellen Verpflichtungen gegenüber einem Juden in London befreit werden (68). Auch sonst spielen Geldangelegenheiten in den Dekretalen eine Rolle: Ein Wucherer und sein Weib sollen bei Strafe der Exkommunikation zum Papste gesandt werden (106). Ein Engländer, der in Bologna 5 Mark Sterling lieh und auf und davon ging, soll zur Rechenschaft gezogen werden, da der Bürge nun vom Verleiher bedrückt werde (66). Viel wird der Papst auch mit Besitzstreitigkeiten behelligt, die Abteien angehen (17, 47, 92). Einige Abteien und Kirchen stellt er exempt. Sie dürfen nicht von Bischöfen bedrängt werden (5, 30, 77, 81 [der Papst stellt angebliche Privilegien richtig]). In anderen Fällen muß der Bischof mit Fristangabe Abgaben eintreiben (3/4). In eigenen Sachen können Klöster zeugen (9). Ein Abt soll nicht durch zu große Milde ein gefährliches Beispiel geben (105).

Aus der Fülle der weiteren, oft ziemlich spezielle Einzelprobleme behandelnden oder eigentlich zu einem ganzen Bündel gehörenden Dekretalen, seien noch herausgehoben einige historisch interessante Angaben zu Norwegen: Auf einer Insel (wohl Grönland) werden aus Frauenmangel auch Verwandteneheaten im 5.–7. Grade erlaubt (86); Dauer der Festtage und der Feste mit Oktave; Strafe und Behandlung der Mörder (Totschlag wird anders gewertet); Kniefall erlaubt, außer zwischen Ostern und Pfingsten (bei der Ordination möglich); Trinitatisfest lokal erlaubt; Neuweihe eines beschädigten Altars, wenn die Neuweihe der ganzen Kirche nicht erforderlich ist (89¹⁻⁵). In der Provinz Tyros gibt es häufiger Abfälle vom Christentum: Der übriggebliebene Ehepartner darf sich zu Lebzeiten des Abgefallenen nicht wiederverheiraten (94).

Betont werden muß auch, daß nur ein römischer Papst eine *sententia* eines römischen Papstes, der man 40 Jahre gefolgt war, wieder zurückziehen kann (104).

Nr. 78 sehen die Herausgeber als eine Fälschung an.

Den Herausgebern können wir zu ihrer entsagungsvollen Arbeit nur gratulieren. Nicht nur der Spezialforscher kann aus ihr reichen Nutzen ziehen.

Remagen

C. Detlef G. Müller

FRANCHI, Antonio, La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio (1249–1254). La legazione di Giovanni da Parma. Il ruolo di Federico II, (= *Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani*, 21). Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1981, pp. 307, 9 ill. f.t.

Il negoziato, di cui si occupa questo volume, non era ignoto alla storiografia dei rapporti diplomatico-ecclesiastici tra Roma e Bisanzio nel secolo XIII. Dai manuali di storia ecclesiastica a quelli di storia bizantina, dalla storia dei Papi alla storia francescana non era difficile ricavare accenni più o meno ampi sull'argomento. Le pagine più circostanziate si potevano leggere, ovviamente, in opere specifiche, come le biografie del papa Innocenzo IV e degli imperatori Giovanni III Vatatzes e Federico II di Svevia; ma soprattutto nelle monografie, come quella, ormai classica in materia, di Walter Norden (*Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergang DES BYZANTINISCHEN Reiches, 1453*, Berlin 1903, pp. 359–383). Qualche anno fa si sono aggiunte le pagine sintetiche, ma ben strutturate e documentate di Joseph Gill (*Byzantium and the Papacy, 1198–1400*, New Brunswick, N.J., 1980, pp. 88–96).

La vicenda diplomatica si può riassumere nel modo seguente.

Mentre nell'Europa occidentale, e soprattutto in Italia, dopo il I Concilio ecumenico di Lione (1245), la lotta tra Federico II e Innocenzo IV infieriva più violenta che mai, Giovanni III Vatatzes, sovrano dello Stato greco più forte nato dalla IV Crociata (1204), l'impero di Nicea, spedì all'inizio del 1249 un'ambasciata al papa chiedendogli di inviare a Nicea un legato pontificio per negoziarvi l'unione delle Chiese di Roma e Costantinopoli. Il legato da inviare era indicato espressamente dal Vatatzes: Giovanni Buralli da Parma, ministro generale dei Frati Minori, che doveva essere ben noto, se non nel Levante in genere, almeno alla corte di Nicea. Innocenzo IV esaudì subito la richiesta. Chiamato fra' Giovanni a Lione, nei primi di giugno 1249 lo inviò come nunzio pontificio a Nicea fornendogli di ampie facoltà e di tutta la documentazione pontificia necessaria (di cui ci restano due lettere di istruzioni sul negoziato dirette a fra' Giovanni) e dandogli a compagni, consiglieri, ecc., un buon numero di confratelli francescani. Giunta la legazione, passando probabilmente per Costantinopoli, a Nicea, Giovanni Vatatzes, e il patriarca Manuele ivi in esilio, radunarono un sinodo greco e latino, celebrato nei primi mesi del 1250 a Ninfeo nella Lidia, residenza effettiva degli imperatori niceni. Dopo discussioni e colloqui, su cui sappiamo relativamente poco ma di buona qualità, il gruppo greco si accordò con quello latino su alcuni „capitoli“ tuttora superstiti e che contenevano in breve le concessioni e le condizioni, sulla cui base i Greci si dichiaravano disposti ad accettare l'unione o la „congiunzione“ (come preferiva esprimersi Manuele II) delle Chiese. In poche parole: si chiedeva che il papa riconoscesse il diritto — e ne favorisse l'applicazione effettiva — del Vatatzes a riconquistare Costantinopoli e, possibilmente, il resto dell'impero bizantino, così com'era fino al 1204; si chiedeva inoltre che il papa appoggiasse il patriarca di Nicea a rientrare nella sua sede ecumenica di Costantinopoli e nel possesso di tutte le sue antiche attribuzioni e giurisdizioni; in contraccambio, il Vatatzes e Manuele si dichiaravano pronti a riconoscere, con certe cautele, il „principato“ dottrinale e giurisdizionale del papa, così come gli era stato riconosciuto anteriormente alla rottura del 1054. Prima ancora che un'ambasciata imperiale e patriarcale, accompagnata da Buralli e dal suo gruppo, si avviasse verso Lione per presentare al papa tali „capitoli“ o prima ancora che essa giungesse a Durazzo, il Vatatzes ritenne opportuno informare della vicenda in corso Federico II, suo suocero ed alleato da vari anni. A quella notizia si vide messo dinanzi a un fatto compiuto che era tutt'altro che di suo gradimento; la sua risposta, conservataci in una famosa lettera greca (cfr. pp. 143–150), è uno sfogo di stizza mal repressa, anche se si conclude con la promessa di far trasportare gli ambasciatori niceni da Durazzo a Brindisi immediatamente, mentre permetterà la traversata al Buralli e ai suoi compagni dopo che egli, lo Svevo, avrà avuto un colloquio con gli inviati greci. Poi però fu più duro: da un lato impedì ai francescani di lasciar Durazzo e metter piede in Italia, e dall'altro trattenne con la forza in Puglia il gruppo greco. Morto Federico II, suo figlio Manfredi mantenne la stessa condotta per vari mesi. Sicché solo alla fine del 1251 l'ambasciata del Vatatzes giunse alla corte di

Innocenzo IV, allora già a Perugia e informato da una lettera speditagli dal Buralli verso il maggio/giugno 1250 da Ragusa (oggi Dubrovnik). Innocenzo IV accettò, sia pure con qualche riserva, le proposte contenute nei „capitoli“ stilati nel sinodo di Nicea; tale accettazione segnava una svolta nella politica papale verso Bisanzio: anche se egli non risolveva i problemi, faceva in modo che la trattativa restasse aperta „alla speranza di un finale positivo“ (pp. 209–215). Nei primi mesi del 1252 l'ambasciata bizantina rientrò a Nicea con la risposta del papa. Essa, contrariamente a quanto s'è sostenuto finora, non suscitò reazioni ostili a Nicea. Nell'autunno del 1253 il Vatatzes rinnovò l'ambasciata al papa spedendo di nuovo quasi tutti gli uomini più notevoli di tre anni prima. Ma anche questa volta dovettero subire le violenze di uno Stauffer: Corrado IV li arrestò e trattene in Puglia. Ma, morto anche lui, verso la fine del 1253 poterono riprendere il cammino. Si presentarono a Innocenzo IV a Roma e proseguirono le trattative per gran parte del 1254 accompagnando il papa nei suoi spostamenti ad Assisi e ad Anagni. Non abbiamo documenti diretti su quest'ultima fase del lungo negoziato ma da lettere scritte da Alessandro IV nel 1256 e da alcuni cronisti contemporanei veniamo a sapere che le trattative erano prossime a una felice conclusione (nel giugno/luglio 1254 Innocenzo IV aveva progettato una nuova ambasciata pontificia al Vatatzes); fu colpa di imprevisti sfavorevoli e specialmente della morte quasi contemporanea di Manuele II (fine d'ottobre 1254), Vatatzes (3 novembre 1254) ed Innocenzo IV (7 dicembre 1254) se tutto andò a monte. Ma quell'intenso lavoro diplomatico non fu del tutto sterile. Gli accordi che vi si conclusero, anche se non chiariti e ratificati, costituirono in seguito un punto di riferimento, specialmente durante le lunghe trattative che sotto Michele VIII Paleologo e Gregorio X sfociarono nella nota „unione di Lione“ che durò solo otto anni (1274–1282).

Questo nostro riassunto può servire a dare un'idea del contenuto di questo nuovo lavoro del p. Franchi, ormai noto ed apprezzato specialista di storia ecclesiastica del sec. XIII. Tuttavia se il volume può interessare per la sua tematica, a maggior ragione, secondo noi, può interessare per la sua impostazione metodologica.

Il Franchi, come ci consta personalmente, svolge ricerche sui suoi temi preferiti da circa tre decenni. Questo studio intenso e costante gli ha procurato, fra l'altro, una conoscenza stupefacente delle fonti e della letteratura secondaria sul secolo XIII. Proprio tale conoscenza si rivela ad ogni pie' sospinto in questa monografia, che è frutto delle fatiche durate in 20 biblioteche ed archivi italiani e stranieri, su circa 170 fonti o collezioni e su non meno di 160 pubblicazioni moderne (cfr. bibliografia, pp. 273–288). Con una fermezza critica esemplare il Franchi s'è sobbarcato nella lettura diretta di tutte le fonti manoscritte, tanto edite quanto inedite. Questa lettura gli ha reso possibile di apportare un contributo molto robusto alla storia dei rapporti tra il papato e il mondo bizantino della prima metà del secolo XIII. A nostro parere, gli elementi più notevoli di tale contributo sono: 1° la ricostruzione cronologica precisa e logicamente concatenata dei vari momenti del negoziato tra Innocenzo IV e Giovanni Vatatzes nel 1249–1254; 2° una determinazione accurata e rigorosamente documentata delle circostanze concrete e dell'apporto degli attori grandi e piccoli di tale negoziato; 3° una definizione documentata sia dell'oggetto politico che di quello religioso del negoziato; 4° l'indicazione convincente del retroterra teologico e culturale delle varie idee che trapelano attraverso il negoziato; 5° la riedizione critica e ben commentata di nove documenti già noti (cfr. pp. 28–31, 33–35, 83–87, 141–150, 153–156, 167–175, 193–199) e l'*editio princeps* di un documento scoperto dallo stesso Franchi nel codice Vat. lat. 3977 (cfr. pp. 161–166).

Nel prendere atto di questi e di altri elementi, colpisce la sicurezza con cui il Franchi critica in modo convincente e sempre coi documenti alla mano tutte le omissioni, le confusioni, le esagerazioni, le sfasature interpretative, gli errori cronologici, gli abbagli paleografici, ecc., della storiografia precedente, per cui il negoziato tra Innocenzo IV e il Vatatzes è stato o ignorato o trascurato o sottovalutato o, addirittura, confuso con qualche negoziato analogo anteriore o posteriore. La maggior responsabilità di tali insufficienze storiografiche va attribuita alla mancanza di critica delle fonti presso storici di valore, che spesso si sono trasmessi frantumi di cartapesta ritenendoli blocchi di gra-

nito. Il Franchi, mediante le sue analisi implacabili, rimette le cose a posto, indicando non solo dove sta l'errore l'inesattezza di un'interpretazione, di una lezione paleografica, di un giudizio di valore, ma anche *da che cosa o da chi* dipende e *come* si è tramandato. Così si viene a sapere che molte volte all'origine di tanti sbagli si trovano uomini come il Wadding o Walter Norden, che certi documenti importanti sono sfuggiti a diplomatisti come Franz Dölger o Vitalien Laurent: che tanti studiosi moderni hanno più o meno deformato i fatti o perché non hanno conosciuto affatto certi documenti indispensabili, latini o greci, o perché li hanno letti male. Questi risultati critici si trovano disseminati soprattutto nelle 430 note a pie' di pagina, che talvolta contengono anche suggerimenti per ricerche ulteriori (cfr. pp. 12-13, n. 1; 13, n. 3; 161, n. 245; 226, n. 352).

Da ciò che andiamo dicendo è facile intuire i servizi che può rendere alla ricerca storica un lavoro come questo.

Pensiamo che ne renderebbe di più se il Franchi avesse cercato di esporre in un ultimo capitolo i risultati delle sue ricerche, riassumendoli in una narrazione più serrata e meno schematica, più logica e meno disarticolata: e ciò, tenendo sott'occhio le esigenze non solo degli specialisti, ma anche di un pubblico più vasto. Così come sta, il libro è troppo „tecnico“, come si ricava da due fatti: la riproduzione frequente di brani in latino, greco, tedesco, francese e inglese, senza una qualsiasi forma di traduzione italiana; la difficoltà, per il lettore non specialista, di farsi, a lettura finita, un'immagine chiara e incisiva dei fatti esposti nel libro. Si esce con l'impressione che il lavoro sia più un'elaborazione filologico-critica del „dossier“ sul negoziato del 1249-1254, che una sua rielaborazione storica in senso stretto dei fatti stessi. Restiamo sorpresi, ad esempio, del particolare che il Franchi non abbia dato importanza al fatto che Innocenzo IV era un Fieschi, cioè un genovese purosangue; ora è noto che per i genovesi del secolo XIII la IV Crociata rappresentò una *loro* sconfitta commerciale e militare nei confronti dell'odiata Venezia; nulla dunque di più comprensibile, in un papa genovese, che la propensione, più o meno conscia, ad abbattere le strutture statali (leggi soprattutto: Impero latino di Costantinopoli e impero coloniale di Venezia) nate nel 1204 in forza della famosa „partitio Romanie“.

All'impressione suaccennata contribuisce pure il fatto che lo stile del Franchi, a furia d'esser troppo tecnico, finisce coll'essere sbiadito, privo di mordente, senza un pensiero o un'immagine capace d'imprimersi nella memoria del lettore. Peggio ancora, non di rado il linguaggio sa di trasandato: uso discutibile di „affatto“ nel senso di „non affatto“ (cfr. pp. 95, n. 139; 272); uso improprio dell'astratto invece del concreto (p. 63: „i Bizantini chiedevano l'abolizione dell'*additamentum*, fatto all'intangibilità del Simbolo Niceno“); riproduzione di testi latini incominciati con un dativo, a cui si fa precedere un verbo italiano seguito dalla superflua preposizione *a* (p. 98: „lettera . . . diretta a „archiepiscopis et episcopis, ac nobilibus viris . . .“; lettera diretta a „Potestati et Comuni“ . . .).

A questi rilievi di carattere formale, potremmo aggiungere qualcuno di contenuto, sia pure di lieve importanza. A p. 152 Giovanni Vatatzes, per un istante, si trasforma da genero in „suocero“ di Federico II; prima invece a p. 92, i bizantinisti du Cange, Pichler, Muralt, ecc., s'erano sublimati in . . . „bizantini“. A proposito di bizantinisti, ci sembra esagerato o improprio definire Walter Norden „un grande bizantinista“ (cfr. p. 95) o un „bizantinista“ *tout court* (passim): non crediamo che la sua opera sui rapporti tra Papato e Bisanzio — l'unica da lui pubblicata in sede di bizantinistica intesa *sensu lato* — basti da sola a giustificare quel titolo; altrimenti potremmo definire, e forse a maggior titolo, „bizantinista“ anche Erich Caspar grazie ai suoi due volumi della *Geschichte des Papsttums*. Finalmente non ci sembra felice la definizione di Giorgio Pachymere comme „cronista e diacono alla corte di Michele VIII“ (vedi pp. 103-104); anche sulla base di un famoso studio di Vitalien Laurent, apparso in *Byzantion* nel 1926, avremmo preferito leggere „storico e funzionario civile ed ecclesiastico sotto Michele VIII Paleologo e Andronico II“.

Questi rilievi attestano, almeno indirettamente, l'interesse con cui abbiamo letto e studiato questo libro, sulla cui validità complessiva non riusciamo a nutrire nessun

dubbio. Saremmo contenti se gli apprezzamenti positivi e i rilievi critici di cui l'abbiamo fatto oggetto, giovassero a rendere questo libro, non solo più noto, ma anche più utile e scientificamente più sicuro (nel caso di altre edizioni), benché già lo sia in misura eccezionale.

Rom

Carmelo Capizzi

Zisterzienser-Studien I. Mit Beiträgen von Peter Feige, Wolfgang Ribbe, Reinhard Schneider (Studien zur Europäischen Geschichte, hg. v. Hans Herzfeld, Wilhelm Berges, Otto Büsch, Henning Köhler, Ernst Schulin, Bd. XI). Berlin 1975, Colloquium Verlag, 126 Seiten, kart.

Der vorliegende Band hat inzwischen schon einige Nachfolgebände gefunden. Und man kann heute sagen, das seit dem Wintersemester 1972/73 am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin laufende Forschungsprojekt „Zisterzienser“ hat sich gelohnt und verdient in jeder Beziehung Unterstützung und Fortsetzung. Denn wie dieser und die Nachfolgebände zeigen, sind die *Zisterzienser-Studien* eine wesentliche Bereicherung unserer historischen Kenntnisse dieses für die europäische Geschichte so bedeutsamen Ordens. Historisch meint dabei nicht so sehr das äußere Faktenwissen, sondern die ganze Vielfalt des Geschichtlichen: die Wirtschafts- und Sozialgeschichte, ebenso wie die politische in ihren regionalen wie internationalen Ausprägungen, die interne Ordensgeschichte ebenso wie die allgemeine Kirchengeschichte. Beschränkt ist das Forschungsprojekt im wesentlichen auf die mittelalterliche Zisterziensergeschichte, aus der zahlreiche, z.T. noch völlig unbearbeitete oder jedenfalls unzureichend edierte Quellen vorhanden sind. Ihre thematische Vielfalt lud geradezu ein zu interdisziplinärer Bearbeitung.

Der erste Band der *Zisterzienser-Studien* zeigt ebenso wie die mir bisher bekannt gewordenen Nachfolgebände ein Schwergewicht der Beiträge auf den Gebieten der Wirtschafts- und Sozialgeschichte sowie der Organisationsformen und -entwicklungen des Ordens. Auch die politische Geschichte ist berücksichtigt. Kaum in den Blick genommen wurde bisher die Theologie- und Frömmigkeitgeschichte des Ordens. Es wäre dringend zu wünschen, daß dieser Bereich — gerade auch aus der Sicht des mediävistischen Historikers (und eben nicht allein aus der Optik des Kirchen- und Dogmenhistorikers!) — gebührend beachtet wird. Denn darüber sollte in der heutigen Zisterziensenforschung Einverständnis herrschen, daß alles, was dieser Orden im Laufe der Zeit an geschichtlich Faßbarem hervorgebracht und hinterlassen hat, seine Wurzeln im Verständnis jener Regel hat, die ihm als Grundlage seines Denkens und Handelns dient, und zwar bis heute: der *Regula Benedicti*. Dieser Aspekt wird im vorliegenden ersten Band kaum deutlich, weder in dem das Forschungsprojekt erklärende Vorwort Reinhard Schneiders (S. 7–10), noch in den einzelnen Beiträgen.

Zwei Aufsätze stammen von Reinhard Schneider. Im ersten handelt er über „Garciones oder pueri abbatum — Zum Problem bewaffneter Dienstleute bei den Zisterziensern“ (S. 11–35). Die positive Beurteilung des zentralistischen Generalkapitels der Äbte mit seinen für alle Klöster gleichermaßen geltenden Bestimmungen als einer modernen Verfassungsinstitution (so etwa H. E. Feine und J.-B. Mahn) vermag Schneider nicht zu teilen. Er sieht — exemplarisch am behandelten Thema aufgezeigt — in den zentral getroffenen Entscheidungen für die Klöster oftmals „ungeheure Belastungen auch physischer und wirtschaftlicher Art“ (S. 34). Dennoch kann auch Schneider nicht leugnen, daß das Generalkapitel in Cîteaux in mancher Hinsicht eine beachtenswerte formgebende Institution war, die den Orden als ganzen über schwere Zeiten brachte. Die Einrichtung von Gruppen bewaffneter Dienstleute, die gegen Lohn oder Sold den Klöstern zur Verfügung standen, war bei „den zeitüblichen Unsicherheiten auf den Reisewegen“ (S. 35), insbesondere zu den Generalkapiteln, notwendig. Daß die Zisterzienser dabei gezwungen waren, andere Formen der Miliz zu finden, als sie bisher bei manchen älteren Orden und bei den geistlichen Fürsten üblich waren, wird im einzelnen nachgewiesen für die Zeit bis zum Ende des 14. Jahrhunderts. Hier

kann Schneider die grundlegenden Studien von Friedrich Prinz und Leopold Auer über Klerus und Krieg im früheren Mittelalter für die Zeit nach 1130 ergänzen. – Seinen zweiten Beitrag überschreibt Schneider „Güter- und Gelddepositen in Zisterzienserklöstern“ (S. 97–126). In der bisherigen Zisterzienserforschung kam der hier angesprochene Gegenstand viel zu kurz. So betritt Schneider hier Neuland und zeigt auf wenigen Seiten, wie ergiebig eine Untersuchung der Güter- und Geldanlagen des Ordens nicht nur für seine Wirtschaftsgeschichte, sondern auch für seine Rechts- und Sozialgeschichte ist. Hier wird gleichsam die irdische Seite des himmlischen Strebens monastischen Lebens offenbar, eine Seite, die – Außenstehenden, ja, vielen Klosterleuten selbst oft verborgen – die Grundlage für das geistliche Gedeihen wie Untergehen eines Klosters war und ist. Besonders erwähnt sei die breite Quellenarbeit, die der Vf. hier geleistet hat.

Aus der oftmals spannungsreichen Beziehung von Ordens- und politischer Geschichte stammen die Themen, denen sich Peter Feige und Wolfgang Ribbe widmen: „Filiation und Landeshoheit – Die Entstehung der Zisterzienserkongregationen auf der Iberischen Halbinsel“ (S. 37–76, Feige) und „Zur Ordenspolitik der Askanier – Zisterzienser und Landesherrschaft im Elbe-Oder-Raum“ (S. 77–96, Ribbe). Während Feige eine – die ältere Ordensgeschichtsschreibung in manchen Einzelheiten korrigierende – Ordensgeschichte in nuce für den iberischen Bereich bietet, die die einzelnen Entwicklungsetappen gut aufzeigt, weist Ribbe nach, wie der Aufbau der askanischen Landesherrschaft unter Einfluß und Begrenzung der Ordensgeschichte gleich mehrerer Orden, der Zisterzienser wie der Prämonstratenser und schließlich noch der Franziskaner und Dominikaner erfolgte. Wie planmäßig die Askanier zisterziensische Klöster durch Stiftungen anlegten, und zwar aus wirtschaftlichen Gründen, wußte zwar auch schon die ältere Forschung. Ribbe weist aber obendrein nach, daß die Zisterzienser zu einem erheblichen Teil auch an der Missionierung und Pastorisierung der Mark Brandenburg beteiligt waren. Die Auseinandersetzungen der Markgrafschaft mit den Zisterziensern gehören in diesem Zusammenhang zu einem der düstersten Kapitel politisch-kirchlicher Verflechtungen der Ordensgeschichte.

Man sieht: Die Zisterzienserforschung nimmt Aufschwung, diesmal außerhalb des Ordens. Neue Forschungsmethoden und andere Blickwinkel zeitigen erstaunliche Einblicke in Zusammenhänge, die für Europas Geschichte von nicht geringer Bedeutung waren. Bleibt zu hoffen, daß die Sorgfalt, mit der hier gearbeitet wurde, auch in den kommenden Studien der Berliner Forschungsgruppe die Konstante bleibt, die das Thema des Projekts begleitet.

Borken-Arnsbach

Bernd Jaspert

Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation. Hrsg. von Heiko A. Oberman (= Spätmittelalter und Reformation 20). Berlin-New York 1981, Walter de Gruyter, Ln., VIII u. 342 S.

Sechs Mitarbeiter an der kritischen Gregor-Edition des von Heiko A. Oberman geleiteten Tübinger „Instituts für Spätmittelalter und Reformation“ haben nun auch einen Sammelband mit Aufsätzen über den wohl bedeutendsten mittelalterlichen Theologen aus dem Orden der Augustinereremiten vorgelegt: keine Gesamtdarstellung, für die im übrigen die Zeit noch gar nicht reif ist, sondern ein „Arbeitsbuch“ (so Oberman im Vorwort, V) zu verschiedenen Themen. Manfred Schulze leitet es durch einen umfangreichen Forschungsbericht ein (1–126). Dieser weit ausgreifende Beitrag erfährt auch die wichtigsten Vertreter der Ordenstheologie nach Gregor (von seinem Nachfolger Alfonsus Vargas von Toledo bis zu dem Trienter Konzilstheologen Hieronymus Seripando). Gregors Wirkung auf Pierre d’Ailly und Gabriel Biel wird ebenso erörtert wie sein Einfluß an den Universitäten Erfurt und Wittenberg. So gehaltvoll der Artikel auch ist – durch die ständige Vermischung von Referat und teilweise sehr detaillierter Diskussion der referierten Standpunkte (Hauptautorität: Oberman, Hauptgegner: Leif Grane), aber auch durch gedankliche Unschärfen und sprachliche Unebenheiten bringt

er sich teilweise selbst um seine Wirkung. – Venicio Marcolino beschreibt ausführlich Gregors wissenschaftlichen Werdegang und Lehrtätigkeit an der Universität Paris (127–194). In seiner ganz aus den Quellen – in erster Linie den Pariser Universitätsstatuten und den Bestimmungen des Ordens – gearbeiteten, überaus nüchternen und gewissenhaft abwägenden Darstellung liefert er einen vorzüglichen Beitrag zur Geschichte des theologischen Unterrichtswesens im 14. Jahrhundert. Auch seine Ausführungen zur Datierung von Gregors Sentenzenkommentar überzeugen, ohne die auftretenden Schwierigkeiten unangemessen zu verkleinern. – Zwei Arbeiten betreffen zentrale Inhalte von Gregors Denken. Volker Wendland behandelt einen Aspekt der allgemeinen Wissenschaftslehre: die Frage nach dem Gegenstand einer Wissenschaft, den Gregor als „*complexe significabile*“ bezeichnet (241–300). Sowohl die Bedeutung als auch der geschichtliche Hintergrund des Begriffes sind in der Literatur umstritten. Wendland verfolgt zunächst den Gang der Forschung von Prantls Geschichte der Logik (Bd. 4, 1870) bis in die jüngste Diskussion (Eckermann 1978), um anschließend seine eigene Lösung zu bieten, die für jede weitere Beschäftigung mit dem Thema wichtig sein wird. Christoph Peter Burger befaßt sich mit dem Kernpunkt von Gregors Augustinismus, seiner in 2 Sent. d. 26–29 entwickelten Anschauung vom göttlichen Gnadenwirken durch ein „*auxilium speciale*“ (195–240). Er liefert eine sorgfältige Interpretation des Textes und eine Liste der von Petrus Lombardus bzw. von Gregor in diesem Zusammenhang zitierten Augustinstellen, an der sich eindrucksvoll Gregors intensiver Rückgriff v.a. auf die antipelagianischen Schriften des Kirchenvaters ablesen läßt. – Der Band schließt mit zwei kürzeren Beiträgen. Walter Simon handelt über eine in Cod. Vat. lat. 442 (Chigi A VII 211) überlieferte „*Tabula*“ mit Erklärungen zu ca. 380 alphabetisch angeordneten Stichwörtern aus dem augustiniischen Briefcorpus, die im Explicit Gregor zugeschrieben sind (301–310). Er läßt die Frage nach dem Autor offen und bietet eine kleine Probe des Textes, die in der Tat eine Edition der ganzen *Tabula* wünschenswert erscheinen läßt. Wolfgang Urban skizziert die „*via moderna*“ an der Universität Erfurt, die am Vorabend der Reformation i.w. von Usingen und Trutfetter vertreten wird (311–330). Dieser Beitrag führt über Bekanntes kaum hinaus.

Zwei offene Probleme durchziehen den ganzen Band: 1. Eine zentrale Rolle spielt der Begriff „Nominalismus“. Die damit bezeichneten Phänomene sind – trotz aller Bemühungen gerade auch in den letzten Jahren (Courtenay, Oberman u.a.) – noch keineswegs endgültig geklärt. Bekannt ist der Ursprung des Begriffes als Bezeichnung einer Position im Universalienstreit, d.h. als logisch-ontologischer Schlüsselbegriff. Aber es bleibt noch immer zu untersuchen, wie weit er sich aus der Artistenfakultät auf die theologische Fakultät übertragen läßt, d.h. inwiefern sich die logisch-ontologischen Entscheidungen in der theologischen Diskussion auswirken. Besonders in Schulzes Beitrag fällt der selbstverständliche, unreflektierte Umgang mit dem problematischen Begriff auf, während es doch zu den wichtigsten Aufgaben einer Gregor-Interpretation gehört, nachzuprüfen, inwiefern man auch bei den im engeren Sinne theologischen Themen von einem nominalistischen Standpunkt reden kann. Burger macht als einziger der Autoren den entschlossenen Versuch, Merkmale nominalistischer Theologie herauszuarbeiten (vgl. 217–222). Wie immer man seine Ausführungen beurteilen mag (das „Abgehen vom abstrakteren Reden von Sünde und Gnade zugunsten einer Betrachtung des einzelnen Aktes, in dem der Mensch sich jeweils als Sünder oder als Begnadeter erweist, ist kennzeichnend für nominalistische Theologie“ 221) – sie regen auf jeden Fall zu weiterer Beschäftigung mit dem Problem an. – 2. Ganz offen ist auch die Frage nach der Bedeutung Gregors für die spätmittelalterliche Schulbildung bis hin zur Reformation. In den Statuten der Wittenberger Artistenfakultät von 1508 ist zweimal von drei Lehrrichtungen die Rede: C. 3 teilt die magistri in Anhänger des Thomas von Aquin, Duns Scotus und Gregors (Friedensburg, Urkundenbuch 1, 1926, 53), und C. 10 spricht gar von „*via Thome, Scoti, Gregorii*“ (a.a.O. 56). Man wird heute den in zwei Abschriften (darunter dem Exemplar Christoph Scheurls, des Verfassers der Statuten) bezeugten Namen „Gregorius“ (was nur heißen kann: von Rimini) nicht mehr so leicht durch die Konjekturen „Guilelmus“ (was heißen soll: von Ockham) ersetzen dürfen, wie das einst der erste Herausgeber Muther getan hat. Wenn man aber neben

den singulären Formulierungen der Wittenberger Statuten das Schweigen aller anderen Quellen in Rechnung stellt, wird man auch nicht mit solcher Selbstverständlichkeit von einer „via Gregorii“ sprechen dürfen, wie das Herausgeber und Mitarbeiter des vorliegenden Bandes tun. Es stellt sich jetzt vielmehr mit besonderer Dringlichkeit die Aufgabe, die Existenz einer durch Gregor geprägten Schule in Wittenberg und anderswo an den Quellen zu überprüfen. Dazu genügen allgemeine Überlegungen nicht; genaue Nachweise aus der Interpretation von Texten sind nötig, um die Berechtigung der Rede von „Augustinerschule“, „Augustinertheologie“, „Augustinerrenaissance“ u.ä. im Augustinereremitenorden zu erhellen. Wenn man sich auf das Wittenberger Zeugnis von 1508 beruft, wird man immer bedenken müssen, daß es sich um die Statuten der Artistenfakultät handelt, und man wird sich erst einmal darum bemühen müssen, die Bedeutung einer *philosophischen* „via Gregorii“ für die *Theologie* nachzuweisen. Diese Aufgabe berührt sich in mancher Hinsicht mit dem oben geforderten Erweis einer spezifisch nominalistischen Theologie, ohne sich mit ihm zu decken.

Gregor von Rimini gehört zweifellos zu jenen Denkern des Mittelalters, die ein gründliches Studium verdienen. Eine auf die großen dominikanischen und franziskanischen Theologen fixierte Erforschung der Scholastik hat ihn lange vernachlässigt, und erst das neu erwachte Interesse in seinem eigenen Orden sowie wachsende Bemühungen vorwiegend evangelischer Forscher um die spätmittelalterlichen Voraussetzungen Martin Luthers verschafften ihm die verdiente Aufmerksamkeit. Sicherlich muß man der Lutherforschung dafür dankbar sein, daß sie den Blick evangelischer Theologen endlich wieder auf das Jahrzehnte hindurch wenig beachtete Mittelalter gelenkt hat. Aber man sollte sich auch der Gefahren dieses Ansatzes bewußt sein, der einem langen Zeitraum nicht so sehr um seiner selbst willen als wegen seiner auf einen Punkt konzentrierten Wirkungsgeschichte Beachtung schenkt. Der übermächtige Wunsch, Beziehungen zwischen Gregor und Luther herzustellen – Oberman spricht von „dem insgeheim erwünschten Titel und damit dem Anspruch dieses Bandes . . . : ‚Gregor von Rimini auf dem Weg vom Mittelalter zur Reformation‘“ (VI) – läßt einzelne Mitarbeiter (v.a. M. Schulze) bisweilen den Boden gesicherten Argumentierens verlassen. Aber so viele Fragen um Gregor auch noch offen und z.T. erst sichtbar geworden sind – die neue Edition hat eine solide Grundlage für alle weiteren Forschungen geschaffen, und der vorliegende Sammelband leistet für solche Arbeiten wertvolle Hilfe.

Puchheim

Ulrich Köpf

Paltz, Johannes, von: Werke. Bd. 1: Coelifodina, hrsg. u. bearb. von Christoph Burger und Friedhelm Stasch unter Mitarbeit von Berndt Hamm und Venicio Marcolino. Spätmittelalter und Reformation-Texte und Untersuchungen Bd. 2, Berlin-New York (de Gruyter) 1983, LVI, 527 S., 2 Abb. DM 198. –.

Bd. 2: Supplementum Coelifodinae, hrsg. u. bearb. von Berndt Hamm unter Mitarbeit von Christoph Burger und Venicio Marcolino. Spätmittelalter und Reformation-Texte und Untersuchungen Bd. 3, Berlin-New York (de Gruyter) 1983, LVIII, 504 S., 1 Abb. DM 198. –.

Eines der Projekte des Tübinger Sonderforschungsbereiches Spätmittelalter und Reformation war die Erforschung des „Augustinismus“ in diesem Zeitraum. Zu den Früchten dieser Arbeit gehören die Editionen von Gregor von Rimini, Johann von Staupitz und des Erfurter Augustiners Johannes von Paltz (gest. 1511). Von der Paltz-Ausgabe werden die beiden ersten, nunmehr vorliegenden Bände hier besprochen, ein dritter Band mit der deutschen Fassung der „himmlischen Fundgrube“ und weiteren Schriften steht noch aus. Im Zusammenhang mit der Edition wurde von B. Hamm, einem der Herausgeber, bereits eine auswertende Untersuchung „Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis“ (BHT 65, Tübingen 1982) vorgelegt. Daß der spätmittelalterliche Augustinismus ein sehr komplexes, möglicherweise gar nicht konsistentes Phänomen ist, zeigt sich eben an Paltz, dem Repräsentanten weithin ungebrochener spätmittelalterlicher

Frömmigkeit und Kirchlichkeit, in dessen Werk z.B. die Propagierung und Verteidigung des Ablasses eine große Rolle spielt. Der Wert der Edition liegt mithin vor allem darin, eine erstaunlich reiche Quelle für die Frömmigkeit und Kirchlichkeit des Spätmittelalters erschlossen zu haben, die zugleich deren Probleme in aller Deutlichkeit erkennen läßt.

Die *Coelifodina* von 1502 ist eine sehr erweiterte, andere Texte des Autors einbeziehende Ausarbeitung des wohl 1491 erschienenen Traktats „Die himmlische Fundgrube“, der auf Predigten in der kursächsischen Stadt Schneeberg zurückgeht und vom dortigen Bergbau in einer für Paltz typischen Weise sein Bild bezieht. Paltz untergliedert seine Traktate sehr anschaulich und intensiv, wobei er sich häufig der scholastischen Form der *Quaestio* bedient. In seiner Darstellung läßt er die Autoritäten, allen voran die Bibel, die Kirchenväter (vor allem Augustin) und die Scholastiker bis hin zu seinem Erfurter Ordensbruder Johann von Dorsten reichlich zu Wort kommen. Auf diese Weise werden Tradition und Theologie geschickt mit den Problemen der Praxis zusammengebracht, sodaß die Darstellung eigentlich nie trocken, sondern meist reich und bunt ist. Wertvoll sind nicht zuletzt die Auseinandersetzungen mit vorkommenden kritischen Einwänden. Der erste Traktat handelt von der Passionspredigt und -meditation, wozu er auch Gebete zitiert. Eine Abhandlung über blasphemische Gedanken schließt sich an. Paltz kennt wie Luther den Diskurs mit dem Teufel. Im dritten Teil geht es „de modo bene moriendi“. Auch Paltz kennt das Gottes Strafe vorwegnehmende Selbstgericht des Sünders. Etwa die Hälfte des Werkes nimmt der letzte Teil „über die sieben Stärkungen des Sünders, daß er an seinem Ende nicht verzweifle“, ein. Dabei werden der Beistand Gottes, Christi, Marias und der Heiligen relativ kurz abgehandelt, ausführlicher ist schon die Behandlung von Buße, Eucharistie und letzter Ölung als Sterbesakramenten. Sie wird überboten von den Ausführungen über den Ablass, wobei ein besonderer Abschnitt über den Jubiläumsablass angehängt ist, bei dessen Vertrieb durch Kardinal Raimund Peraudi sich Paltz selbst 1490 und 1502/03 als Ablassprediger beteiligte.

Die *Coelifodina* hatte am Schluß bereits die höllischen Heere erwähnt, die der Satan gegen den Ablass aussendet. Hamm kann nun aufgrund des identifizierten Korrektur-exemplars von Paltz nachweisen (*Supplementum* S. XV f.), daß dieser wohl 1503 plante, über dasselbe Thema einen fünften Teil der *Coelifodina* zu schreiben. Daraus entstand in einer Ausweitung des Vorhabens das *Supplementum Coelifodinae*. Der Titelholzschnitt zeigt schön die von den Teufeln belagerte Burg Davids, die von Engeln aus allen Schießscharten und Geschützen – Paltz war der Sohn eines Geschützmeisters – verteidigt wird. Diese Vorstellung hält sich auch in der Disposition durch. Paltz beschreibt zunächst anschaulich den Ablauf einer Ablassaktion und macht dafür Propaganda. Die satanischen Angriffe zielen auf eine Zunichtemachung, Anschwärzung, Anzweiflung und Verblendung hinsichtlich des Ablasses. Dabei kommt z.B. auch die Frage der päpstlichen Ablassautorität zur Sprache. Eigene Anfechtungen hinsichtlich der Ablasspraxis kennt der Autor nicht. Über vier Fünftel des *Supplementum* befassen sich dann mit dem Problem des Rückfalls nach Empfang des Ablasses, was sich erneut geradezu zu einer Beschreibung des christlichen Lebens ausweitete. Der Autor empfiehlt Selbsterkenntnis, Hinwendung zu Maria und ihrer Demut (mit großem Exkurs über die Ordensangehörigen) zu den Heiligen und zur Barmherzigkeit Christi. In diesem Zusammenhang werden Christi eigene Barmherzigkeit, sodann die barmherzige Tat des Menschen und schließlich die Sakramente der Buße (208–303), Taufe, Firmung, Ordo und Ehe behandelt. Bei den Ausführungen über die Ehe greift Paltz auf sonst nicht erhaltene Äußerungen des 1503 verstorbenen Augustinervikars Andreas Proles zurück. Anschließend setzt er sich mit Problemen christlicher Gläubigkeit bezüglich der Wallfahrten, der Wunder und Astrologie auseinander. Unter den bezeichnenderweise kritisch gewürdigten Beispielen begegnet auch die Wallfahrt nach Niklashausen. Am Schluß gibt Paltz einen Hinweis, wie man seine Materialien beim Predigen verwenden kann. Die in keiner Weise erschöpfende Inhaltsangabe dürfte immerhin ersichtlich gemacht haben, welch reiches frömmigkeitsgeschichtliches Material für das Spätmittelalter hier erschlossen ist. Nicht zuletzt der Lutherforscher kann sich hier über eine Viel-

falt interessierender Themen informieren. Daß dabei die Umsetzung der Theologie in die Praxis sichtbar wird, ist ein weiterer Gewinn. Hier begegnet man somit der ganzen schweren theologischen und religiösen Problematik des Spätmittelalters. Paltz selbst empfand sie kaum und bemühte sich vielfach fast zu beflissen, die herrschenden Usancen zu rechtfertigen. Mit Gregor von Rimini oder Staupitz verband ihn dabei trotz seiner Augustinzitate wenig. Zum spätmittelalterlichen Augustinismus kann er schwerlich gerechnet werden, sofern dieser Begriff einen festumrissenen Sachverhalt bezeichnen soll. Was Paltz beschreibt, war die religiöse Umwelt, in die sein jüngerer Ordensbruder Luther eben hineinkam, als Paltz selbst Erfurt verließ. Insofern bietet die Edition auch einen Beitrag zu dessen Anfängen. Die Vertrautheit mit dem Werk von Paltz kann man allerdings seltsamerweise allenfalls sporadisch und nicht zwingend bei Luther nachweisen (vgl. die Register). Fast möchte man annehmen, daß Paltz nach seinem Weggang aus Erfurt dort totgeschwiegen wurde. Andernfalls hätte Luther selbst seinen Ordensbruder aus seiner Auseinandersetzung mit der herrschenden Frömmigkeit und Theologie ausgeklammert.

Die Edition selbst ist gekonnt und mustergültig gemacht. Einleitung, Druckeinrichtung, Apparate und Register sind wünschenswert wohl überlegt, knapp, präzise und durchsichtig. Die Wahl der Textvorlagen (samt den damit verbundenen schönen Erkenntnissen) leuchtet ein. Die Verifizierung der komplizierten und nach scholastischer Methode zitierten Texte aus anderen Quellen stellt eine hervorragende Leistung dar. Dafür ist zu danken. Der beträchtliche Aufwand hat einen bleibenden Beitrag zur Erforschung des komplexen Spätmittelalters erbracht.

Münster/W.

Martin Brecht

Fink, Karl August: Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter, C. H. Beck, München 1981, 212 S., brosch.

In seinem letzten Buch versuchte K. A. Fink eine Zusammenfassung seiner lebenslangen Beschäftigung mit der mittelalterlichen Kirchengeschichte und legte ein Werk vor, in dem seine persönliche Sicht, so wie sie aus jahrzehntelangen Studien aus den päpstlichen Originalquellen erwachsen war, der Öffentlichkeit zur Diskussion dargeboten wird. Das Werk gliedert sich in 3 Teile: I. Die Kirchenverfassung in der politischen Entwicklung vom Ende der Spätantike bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, II. Askese und Mönchtum – Individuelles Christentum, und III. „Häresie“ und „Ketzererei“ als mittelalterliche christliche Konfessionen.

Besonderes Interesse bietet selbstverständlich der I. Teil, bei dem sich die meisterhafte Kenntnis des Autors in der päpstlichen Institutionengeschichte voll auswirken konnte. Zwei Maximen aus der Einleitung kennzeichnen die, wie immer, freie und selbständige Denkweise Finks (S. 8): „Die Darstellung möchte von üblichen Sprachregelungen und Schlagworten abrücken und die eigene Urteilsbildung durch Darlegung des Forschungsstandes für die so schwierige und wichtige Frage des Verhältnisses von Papsttum und Kirche ermöglichen“, und: „Die Frage, ob christliche Religion auch außerhalb der hierarchischen Kirche, also ohne ‚Dienstweg‘, möglich ist, wird hier oft gestellt werden“. Natürlich wird sie mit Ja beantwortet, und nur jemand, der den kurialen Dienstweg so genau kannte, wie Fink, kann das in derart souveräner, sich um opinioniones communes nicht kümmernder, Weise tun.

Der Autor hält auch im Ganzen sein Versprechen, die komplexen Zusammenhänge von Institutionen – und Frömmigkeitsgeschichte zu klären. Er gibt einen präzisen Überblick über die Geschichte der kirchlichen Einrichtungen mit ihrer eigentümlichen Verschränkung von religiösen, ideologischen, politischen und materiellen Interessenssphären. Man spürt, daß des Verf. Sympathie auf kirchenrechtlichem Gebiet den Konziliaristen, auf geistigem Gebiet den spirituellen Strömungen und in der Frage des Dogmas den „freien Geistern“ gehörte. Es ist auch nicht so, als ob eine solche Haltung inzwischen selbstverständlich wäre und ihre Betonung daher naiv wirken würde. Dieses außerordentlich informative und die Meinung des Autors klar aussprechende Buch

wünscht man sich in die Hand möglichst vieler Theologie-Studenten. Hier könnte es als Gegengewicht gegen die allzeit virulente Gefahr offiziöser Kirchengeschichtsschreibung treffliche Dienste leisten.

Düsseldorf

Christoph Weber

Reformation

Bengt R. Hoffman: *Luther and the Mystics. A re-examination of Luther's spiritual experience and his relationship to the mystics.* Minneapolis, Minnesota, 1976, Augsburg Publishing House, 285 Seiten, Ln., \$ 9.95.

Seit Erscheinen dieses Buches sind – gerade zum Luthergedenkjahr 1983 – so viele Lutherstudien erschienen, daß man meinen könnte, Hoffman's Werk sei nicht mehr auf der Höhe der Zeit. Weit gefehlt: die These des Professors für Ethik und Ökumenik am Lutheran Theological Seminary in Gettysburg, Pennsylvania, ist, soweit ich sehe, nicht überholt, und die Gründlichkeit, mit der sie entwickelt und bewiesen wird, auch nicht.

Hoffman behauptet, die gesamte bisherige Lutherforschung habe die für ein genuines Lutherverständnis wesentliche Tatsache verkannt oder gar nicht erst zur Kenntnis genommen, daß Martin Luther während seiner ganzen theologischen Schaffensperiode durchgängig von der Mystik beeinflusst war. Und dies nicht nur in dem Sinne, was ja manche Lutherforscher durchaus zugaben, daß der Reformator in seiner Frühzeit der deutschen mittelalterlichen Mystik, etwa eines Johannes Tauler oder der „*Theologia deutsch*“, verpflichtet war, eine Abhängigkeit, die später durch die Entdeckung der *justificatio impii sola gratia* lebens- und schaffensgeschichtlich erledigt war, sondern der Einfluß der Mystik auf Luther ist nach Hoffman grundsätzlich in seiner Bedeutung gleichwertig neben die reformatorische Entdeckung der allein selig machenden Gnadentat Gottes zu stellen. Beide können nicht unabhängig voneinander, auch nicht einfach als zwei Größen nebeneinander betrachtet werden. Vielmehr bilden im Werk Luthers und damit eben auch im Leben des Reformators beide eine Einheit. Während die Mystik die Lebenserfahrung des Menschen Martin Luther mitprägt, ist die Theologie der sündenvergebenden Gnade Gottes der rote Faden im Denken des Reformators. Die eine ist nicht ohne die andere zu verstehen und zu interpretieren.

Diese These entwickelt Hoffman in zwei Abschnitten, überschrieben „*Luther's views on God, man, and salvation*“ und „*Luther on the reality of the invisible*“, nachdem er im ersten Abschnitt seines Buches „*Theological interpretations of Luther's faith*“ von Abraham Calov bis Gerhard Ebeling mit Blick auf ihre Berücksichtigung der Mystik in Luthers Theologie referiert hatte. Dieser Abschnitt ist für die europäische Lutherforschung gewiß darin interessant, wie der amerikanische Autor die einzelnen Lutherinterpreten gruppierte. Dabei fällt auf, daß lediglich drei amerikanische Theologen berücksichtigt werden! Alle übrigen sind Europäer, zumeist Deutsche, obgleich Hoffman selbst durch sein Studium in Schweden der nordischen Lutherforschung offensichtlich viel verdankt. Er unterscheidet also 1. „*Traditional Confessional Views*“ (Abraham Calov, Heinrich Schmid, Ernst Luthardt, Franz Pieper, J. T. Müller), 2. „*Liberal and Neo-Orthodox Views*“ (Albrecht Ritschl, Karl Holl, Erich Seeberg, Emanuel Hirsch, Heinrich Bornkamm, Gerhard Ebeling, Karl Barth, Reinhold Niebuhr, Adolf Harnack, Steven Ozment), 3. „*The Pneumatic School*“ (Ernst Benz, Rudolf Otto, Harry McSorley, Wilfried Joest, Erich Vogelsang, Heiko Oberman), 4. „*Evangelical versus Roman Catholic: Critique of an antithetical approach*“ (Rudolf Otto, Harry McSorley, Jared Wicks).

Im letzten Abschnitt des Buches („*Conclusion*“) wird auf zwanzig Seiten noch einmal im einzelnen dargetan, wie sehr Luther sein Leben lang verschiedenen Formen mystischer Theologie verpflichtet blieb, und daß gerade diese Erfahrungstheologie seinem biblischen wie dogmatischen Denken die Würze gab, ohne die seine ganze Theologie zum Rationalismus erstarrt wäre. Hier sieht der Autor Luther ebenbürtig neben Paulus:

auch dessen Theologie hatte das Damaskuserlebnis zur Grundlage, ein Erlebnis, wie es auch bei Luther in anderen Zusammenhängen und Formen zutage tritt, ein Erlebnis, das über die Ratio auf die Fides verweist, die auch dann noch Fides bleibt, wenn die Ratio am Ende ist – nämlich das Vertrauen in das bzw. den Unsichtbaren und als solche(n) Wirkliche(n). Die Erfahrung dieser Realität nennt Hoffman mit einer langen Tradition christlicher Theologie „Frömmigkeit“. Sein Buch ist der Versuch, Luther aus der begrenzten Sicht derer zu befreien, die in „Frömmigkeit“ nur egozentrisches Teufelswerk sehen können. Daß Frömmigkeit dies auch sein kann, leugnet Hoffman nicht; daß sie es aber nicht sein muß, betont er – gerade am Beispiel Luthers – mit Nachdruck. Daß sie vielmehr das Stück der Theologie ist, ohne die sie nur Gerede von Gott, aber nicht christliche Praxis wäre, dieser Überzeugung war Luther immer.

Freilich hat das nicht erst Hoffman entdeckt. Ohne die vorausgehende Lutherforschung hätte er seine These gewiß nicht so deutlich formulieren können, denn gerade Männer wie Holl und Harnack, die der Autor zu sehr in den Fängen des Rationalismus verstrickt sieht, haben die Bahn gewiesen, auf denen dann andere wie etwa Seeberg und in seiner Weise auch Otto weiterdenken konnten. Schließlich wußten wir spätestens seit der von Hoffman leider nicht berücksichtigten Arbeit von Artur Rühl („Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther“, Diss. theol., Marburg 1960) sowie seit Winfried Zellers Hinweisen in seinen Mystik-Artikeln im EKL, WKL und in der Lutheran World Encyclopedia, daß und wie die Mystik in verschiedener Weise auf den jungen, aber auch auf den reifen Luther gewirkt hat. Nur, Hoffman hat alles dies in seinem Buch noch einmal en détail hinsichtlich der Rezeption in der neueren Lutherforschung sowie auch anhand der Schriften Luthers selbst untersucht. Das Ergebnis leuchtet ein und kann in Zukunft nicht mehr übergangen werden: mystisches Erfahrungsdenken und biblische Theologie sind bei Luther eine Einheit. Der Reformator ist nur zu verstehen, wenn man beide in den Blick bekommt. Wie sehr dabei auch der Begriff „Mystik“ unterschiedliche Strömungen beschreibt, von denen Luther für sich nur jene in Anspruch nahm, die ihm kongenial waren, das macht Hoffman im Anschluß an die Forschungen Vogelsangs besonders deutlich. Und genau dies sollte nicht mehr übersehen werden, wenn man sich der Quellen vergewissert, aus denen der Reformator ein Leben lang geschöpft hat.

Corrigenda: S. 8, „Natural in Luther's Thought“; ebd., „Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1957“; S. 238, („RGG, Tübingen“); S. 275, „Mieth, Dietmar. Die Einheit“.

Borken-Arnsbach

Bernd Jaspert

Andreas Osiander d. Ä.: Gesamtausgabe. Herausgegeben von Gerhard Müller. Band 1: Schriften und Briefe 1522 bis März 1525. In Zusammenarbeit mit Gottfried Seebaß, herausgegeben von Gerhard Müller. Gütersloh 1975, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 608 Seiten, Ln., DM 185.–, Subskriptionspreis DM 165.–.

–, Band 2: Schriften und Briefe April 1525 bis Ende 1527. In Zusammenarbeit mit Gottfried Seebaß, herausgegeben von Gerhard Müller. Gütersloh 1977, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 643 Seiten, Ln., DM 185.–, Subskriptionspreis DM 165.–.

–, Band 3: Schriften und Briefe 1528 bis April 1530. Herausgegeben von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß. Gütersloh 1979, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 735 Seiten, Ln., DM 185.–, Subskriptionspreis DM 165.–.

Seit Gottfried Seebaß' grundlegender Studie über „das reformatorische Werk des Andreas Osiander“ (EAKGB 44, Nürnberg 1967) und seiner anschließenden „Bibliographia Osiandrica. Bibliographie der gedruckten Schriften Andreas Osianders d. Ä. (1496–1552)“ (Nieuwkoop 1971) war klar, daß der Nürnberger Reformator und Zeitgenosse Luthers keine Nebenfigur, sondern eine der Hauptgestalten der Reformation war. Mit dieser Erkenntnis wurde die bisherige Reformationsgeschichtsschreibung

nicht nur bereichert, sondern sie mußte an einigen wichtigen Punkten nicht unbedeutend korrigiert werden. Gewiß war auch der älteren Forschung längst bekannt, daß Nürnberg schon frühzeitig eines der großen Zentren der reformatorischen Bewegung war, und daß von hier aus in alle Himmelsrichtungen oft über weite Strecken hin geistliche Impulse ausgingen, die das Werk der Reformation erheblich förderten. Aber nur in Umrissen deutlich trat dabei hervor, wie sehr Andreas Osiander hier der *spiritus rector* war, wenn auch oft im Verein mit anderen bedeutenden Geistern der Stadt. Daß im Luthergedenjahr 1983 gerade in dieser Stadt die große westdeutsche Gedenkausstellung „Martin Luther und die Reformation in Deutschland“ stattfindet und dabei auch gebührend Osianders gedacht wird, sei am Rande vermerkt (Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg, 25. Juni–25. September 1983, Katalog: Frankfurt a.M. 1983, Insel Verlag; darin S. 328, Nr. 434, Bildnis des Andreas Osiander von Georg Pencz, 1544, hier erstmals öffentlich gezeigt! Vgl. auch Nr. 270, 553, 561, 562, 568, 571, 577 der Ausstellung, unter denen einige der in der vorliegenden Gesamtausgabe zum Abdruck kommenden Schriften gezeigt und kommentiert werden; Nr. 270 ist Osianders Geburtsjahr in „1496“ zu korrigieren!).

Waren durch Seebaß' Studien die Bedeutung Osianders für die Reformation über die Grenzen der Nürnberger Stadt- und Kirchengeschichte hinaus nachgewiesen und die bibliographischen Voraussetzungen für die Erfassung der gedruckten Werke geschaffen worden, so konnte die inzwischen an der Erlanger theologischen Fakultät gebildete kleine Forschergruppe an die Arbeit gehen und ihr Leiter, Gerhard Müller (heute Bischof der Braunschweigischen Landeskirche), alsbald in der Theologischen Literaturzeitung 97 (1972) 567–572 über die geplante „Edition der Werke des Andreas Osiander“ berichten. Das Vorwort zum 1. Band stammt aus demselben Jahr, drei Jahre später begann die Edition zu erscheinen.

Natürlich ist es unmöglich, im folgenden alle abgedruckten Texte im einzelnen zu nennen. Aber einiges Grundsätzliche zur Gesamtausgabe möchte ich bemerken. Zunächst zur *Gesamtedition und ihrer chronologischen Anordnung*: Mit Recht bemühen sich die Herausgeber, alle heute erreichbaren Werke Osianders einschließlich seines Briefwechsels zu edieren. Lediglich seine lateinische Bibel von 1522 sowie seine griechisch-lateinische Evangelienharmonie von 1537 werden nicht im vollen Wortlaut abgedruckt, dafür finden aber immerhin die Vorrede bzw. Einleitung dazu sowie seine Anordnung der Evangelienperikopen, der Elenchus und seine Anmerkungen Aufnahme in die Gesamtausgabe. Damit kann man das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft und anderen Förderern unterstützte Unternehmen gerecht als „Gesamtausgabe“ bezeichnen. Ihre chronologische Anordnung wird von den Hauptherausgebern Müller und Seebaß in der Einleitung (Bd. 1, S. 11 ff.) im einzelnen stichhaltig begründet. Die Auffindung thematisch zusammengehörender Stücke wird zum einen erleichtert durch eine jedem Band beigegebene „Chronologia Osiandrica“, eine „Sachgliederung der Werke Osianders“ sowie die ausführlichen Register (Bibelstellen, Zitate, Personen, Orte, Sachen), die in Bd. 1–2 von Hans-Ulrich Hofmann, in Bd. 3 von Friedhelm Krüger erstellt wurden. Insbesondere das Sachen-Register ist hier eine große Hilfe. Weiterhin wertvoll ist das „Verzeichnis der im 16. Jahrhundert gedruckten Stücke“, das ebenso wie eine Aufstellung über „Verschollene Schriften und Briefe von und an Osiander“ sowie eine „Synoptische Tabelle zu den Werken Osianders“ jedem Band vorangestellt ist. Die Einleitung, die in jedem Band Auskunft über die Grundsätze der Bearbeitung gibt, wird abgeschlossen mit einem Abkürzungs- und Siglen- sowie einem Literaturverzeichnis, die allesamt äußerst sorgfältig zusammengestellt wurden.

Zur *Textgrundlage und -gestaltung* ist zu sagen: Die Herausgeber orientieren sich bei der Textwiedergabe der ihrem Charakter nach recht unterschiedlichen Schriften zwar grundsätzlich an den von Johannes Schultze aufgestellten „Richtlinien für die äußere Textgestaltung bei Herausgabe von Quellen zur neueren deutschen Geschichte“ (Blätter für deutsche Landesgeschichte 98, 1962, 1–11), nehmen sich aber die m.E. durchaus berechnete Freiheit, die Orthographie im Druck so zu gestalten, daß sie den ursprünglichen Lautbestand der Quellen nicht sinn- und sprachverändernd korrigiert und dabei doch der heutigen Rechtschreibung soweit angleicht, daß der Leser der Gegenwart

keine zu großen Mühen zum Verständnis des Textes aufwenden muß. Insgesamt wurde das Bild des Frühneuhochdeutschen nicht wesentlich verändert, wenngleich gerade in der Interpunktion manche Eingriffe zum besseren Verstehen der Sinnzusammenhänge notwendig waren. Die Herausgeber sind gerade darin zu unterstützen und zu bestärken, eine Textgestalt zu edieren, die den Historikern und Theologen eine zureichende Grundlage für ihre Studien Osianders bieten. Sprachgeschichtliche Forschungen sind nicht das Fernziel dieser Ausgabe, wiewohl die vorliegenden Texte in ihrer Druckform bei weitem weniger von ihren Quellen abweichen dürften, als dies bei älteren theologischen Editionen der Reformationsgeschichte der Fall war. Als Textgrundlage dienen grundsätzlich, wo immer erreichbar, die ältesten Quellen, sei es in Handschriften oder Drucken. Ausnahmen von dieser Regel werden im einzelnen von den Bearbeitern begründet. Dies geschieht in den mehr oder weniger kurzen Einleitungen zu den einzelnen Schriften und Briefen. Dabei wird zunächst der Anlaß und historische Hintergrund der betreffenden Quelle geschildert, sodann ihre Überlieferung in den Handschriften oder Drucken verzeichnet und womöglich auch ihre Wirkungsgeschichte kurz skizziert. Damit wird eine optimale Editionsarbeit geleistet, die hohes Lob verdient. Die Sorgfalt, mit der die einzelnen Bearbeiter zu Werke gegangen sind, wird sich – so ist zu wünschen – darin auszahlen, daß diese Edition zu neuen theologisch-historischen Einzelstudien zum Werk des Nürnberger Pfarrers und Reformators Osiander anregt. Das insgesamt auf etwa acht Bände geplante Werk dürfte, wenn Herausgeber, Bearbeiter und Verlag weiterhin so zügig arbeiten, bis zu seinem 500. Geburtstag allemal abgeschlossen sein.

Aus dem reichhaltigen Corpus der drei vorliegenden Bände mit insgesamt 136 Stücken, zu denen in Band 2 noch einige Nachträge hinzukommen, weise ich besonders hin auf folgende Editionen (in Klammern Jahr, Band und laufende Nummer mit Bearbeiter): Über die guten Werke (1522; 1, Nr. 1, Gottfried Seebaß); Sendbrief an eine christliche Gemeinde (1523; 1, Nr. 7, Seebaß); Osiander an Spalatin (1523–24; 1, Nr. 8–9, 11–15, Martin Stupperich); Ordnung, wie man tauft (1524; 1, Nr. 10, Stupperich); Gottesdienstordnung der Pfarrkirchen (1524; 1, Nr. 18, Seebaß); Grund und Ursach, eine Rechtfertigungsschrift über die Einführung des reformatorischen Gottesdienstes an den beiden Nürnberger Hauptkirchen St. Sebald und St. Lorenz, im Auftrag der beiden Pröpste Georg Peßler und Hektor Pömer von Osiander verfaßt und an den Rat der Stadt gerichtet, der im Blick auf die Beschlüsse des Nürnberger Reichstages über die Luthersache und Türkenfrage Schwierigkeiten mit dem Kaiser befürchtete, da die Einführung des evangelischen Gottesdienstes am 5. Juni dort als Nürnberger Reaktion auf das kaiserliche Mandat vom 18. April 1524 erscheinen konnte (1524; 1, Nr. 20, Seebaß); Der große Nürnberger Ratschlag (1524/25; 1, Nr. 25–28, Dietrich Wünsch, Joachim Funk); Handlung mit den Prädikanten (1525; 1, Nr. 42, Seebaß); Schlußrede auf dem (Nürnberger) Religionsgespräch (die Ortsangabe hätte im Titel hinzugefügt werden sollen, wegen der Unterscheidung von anderen Religionsgesprächen der Zeit! 1525; 1, Nr. 43, Wünsch). Dieses erst in unserem Jahrhundert wieder bekannt gewordene einzigartige Dokument, überliefert nur in einer Handschrift des großen Spenglercodex im Landeskirchlichen Archiv Nürnberg, wird hier zum erstmalig vollständig abgedruckt. Seine inhaltliche Abzielung sieht der Bearbeiter in Osianders Bemühen, „die Obrigkeit zu entschlossenem Vorgehen gegen die Vertreter katholischer Lehre und Praxis zu bewegen (nicht aber darum, ihr zu geeigneten Maßnahmen angesichts kämpfender oder geschlagener Bauernheere zu raten)“ (S. 542), wie die bisherige Forschung annahm. Hier liegt eine der wichtigsten theologischen Grundsatzklärungen Osianders vor. Dabei wird die antikatholische Frontstellung, wie Wünsch S. 545 richtig definiert, deutlich. Mit dem zuletzt genannten Stück schließt Band 1 ab und dokumentiert damit auch das Ende der reformatorischen Aufbauphase in Nürnberg.

Die Durchführung der Reformation – Gerhard Müller spricht in Band 2, S. 9, etwas mißverständlich von „Einführung“ – in den Nürnberger Gemeinden wird im 2. Band dokumentiert. Daraus seien folgende Stücke genannt: Gutachten über die weltliche Obrigkeit (1525; 2, Nr. 44, Seebaß); Gutachten zur Eidesformel (1525; 2, Nr. 46, Gerhard Müller); Ratschlag über die Klöster (1525; 2, Nr. 54, Funk); Ratschlag zur Ehe-

schließung nach Ehebruch (1526; 2, Nr. 71, Stupperich); Ratschlag zur Wiederverheirat unschuldig Geschiedener (1526; 2, Nr. 78, Seebaß); Wunderliche Weissagung, eine Kommentierung einer Reihe von Osiander aufgefundenen mittelalterlichen Papstbildern, deren Überlieferung und Wirkungsgeschichte hier erstmals von Hofmann in einer minutiösen Einleitung nach allen Seiten geklärt wird (1527; 2, Nr. 84, Hans-Ulrich Hofmann); Predigt, wie man Gott um Frieden bitten soll (1527; 2, Nr. 89, Bernhard Schneider); Unterricht vom Abendmahl (1527; 2, Nr. 91, Schneider).

Im 3. Band der Gesamtausgabe stehen im Mittelpunkt des Osianderschen Wirkens im Sinne der Reformation Luthers: Visitation und Kirchenordnung, Protestation im Zusammenhang mit dem Reichstag 1529, Auseinandersetzungen zwischen den Evangelischen, infolge des Marburger Religionsgespräches 1529, an dem Osiander teilgenommen hat, sowie rechtsrechtliche Probleme, mit denen sich Osiander als Sprecher der Nürnberger Theologen und als Bürger der Freien Reichsstadt Nürnberg auseinandersetzte. Ich nenne aus der Vielzahl der Dokumente: Gründliche Unterrichtung, eine Stellungnahme zur Täuferbewegung (1528; 3, Nr. 94, Seebaß); Die Nürnberger Visitationsartikel (1528; 3, Nr. 96, Seebaß); Die brandenburgisch-nürnbergische Visitationsordnung (1528; 3, Nr. 98, Seebaß); Vorrede zu: Martin Luther, Von der Kindertaufe (1529; 3, Nr. 106, Wünsch); Gutachten für Nürnbergs Verhalten auf dem Speyerer Reichstag von 1529 (1529; 3, Nr. 112, Müller); Gutachten zur Frage einer Disputation mit Zwingli (1529; 3, Nr. 113, Schneider); Das Marburger Religionsgespräch, darunter mehrere Korrespondenzen sowie Osianders Fassung der Marburger Artikel, die neben der in Marburg selbst erschienen editio princeps zu den ersten Drucken der Artikel überhaupt gehört (1529; 3, Nr. 115–121, Schneider); Gutachten zum Widerstandsrecht (1530; 3, Nr. 125, Schneider).

In allen drei Bänden findet sich darüber hinaus eine umfangreiche Korrespondenz Osianders mit führenden Köpfen der Reformation, wie z.B. Zwingli, Capito u.a., auch mit mehreren Landesherrn. Das Aufgezählte möge genügen, um zu zeigen, auf welcher breiter Basis der Nürnberger Reformator tätig war, welche theologischen und kirchenpolitischen Probleme er in den Blick nahm und vor allem, daß die künftige Reformationsgeschichtsforschung die Wirkung dieses Mannes nicht mehr gering schätzen darf, seitdem diese Gesamtausgabe seiner Schriften und Briefe erscheint.

Herausgebern wie Bearbeitern ist jetzt schon – noch vor Abschluß des Ganzen – für Beginn und Durchführung des Unternehmens zu danken. Wieder einmal gilt, was wir schon seit einiger Zeit wußten: Aus der Schule Gerhard Müllers und nunmehr auch Gottfried Seebaß' kommen junge Reformationshistoriker, deren Erudition wie Gründlichkeit bei der Edition solcher z.T. recht schwierigen Texte beachtlich ist und deren Arbeit ein wirklicher Fortschritt in der reformationsgeschichtlichen Quellenedition bedeutet. Zu wünschen bleibt, daß die Gesamtausgabe der Werke Osianders so zügig und gründlich zu Ende gebracht werden kann, wie sie begonnen hat.

Borken-Arnshach

Bernd Jaspert

I. Backus – G. Fraenkel – P. Lardet: Martin Bucer, Apocryphe et Authentique: Etudes de Bibliographie et d'Exégèse. Genf-Lausanne-Neuchâtel 1983 = Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 8. 56 S., brosch.

Pierre Lardet stellt in dieser interessanten kleinen Studie rund 40 Ergänzungen und Korrekturen zur Bibliographie der Werke Martin Bucers zusammen (3–26); Pierre Fraenkel lenkt die Aufmerksamkeit auf Unterstreichungen und Anmerkungen von Bucers Hand in verschiedenen Büchern (27–30) und bietet tiefdringende und ungemein kenntnisreiche Überlegungen zu Thesen des Straßburgers über Jes. 1 sowie sein Sakramentsverständnis (31–40); Irena Backus schließlich erläutert anhand des Problems der Chronologie von Joh. 5–7 Bucers Umgang mit der exegetischen Tradition (41–50) und beschließt das Bändchen mit einer Erläuterung des „Hercules Gallicus“, eines Beispiels aus Bucers Metaphorik, wobei in reizvoller Weise bildliche Darstellung, literarisches Erbe und eigene Gedankenführung ineinandergreifen (51–56).

Das Besondere aller dieser Beiträge liegt darin, daß sie den Leser auf ganz verschiedene Weise, doch durchweg sehr intensiv Anteil nehmen lassen an der Forschung des Institut d'Histoire de la Réformation an der Universität Genf, wodurch eine Vielzahl von Anregungen und Anreizen für die Kooperation an den angerissenen Fragen und Themenkreisen vermittelt wird.

Gießen

Martin Greschat

Dietrich Wünsch: Evangelienharmonien im Reformationszeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Darstellungen, Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 52. XII und 282 Seiten, mit 11 Grafiken und einer Faltafel. Berlin, de Gruyter, 1983; Ganzleinen DM 142,-.

Die Arbeit von Wünsch, eine in den Anmerkungen gekürzte Erlanger Dissertation von 1980, stellt ein Gegenstück zu der 1971 erschienenen Dissertation von H. Merkel über ‚Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin‘ dar. Die den Verfasser ursprünglich bewegende Frage, wie man sich im Reformationszeitalter das ‚Leben Jesu‘ vorgestellt habe, begrenzt er in seiner Arbeit auf die Frage nach den Evangelienharmonien des 16. Jh.'s, soweit diese den ganzen evangelischen Stoff verarbeiten.

Nach einem einleitenden Abschnitt ‚Einführung und Begriffserklärung‘ (4–10), in dem Wünsch mit Nachdruck darauf hinweist, daß es schon im 16. Jh. Evangelienharmonien in Gestalt einer Synopse gegeben hat – auch der Begriff ‚Synopse‘ scheint bereits im 16. Jh. geprägt worden zu sein –, handelt er im 2. und 3. Abschnitt seiner Arbeit ausführlich (11–83) über das abendländische Diatessaron und über Gersons Monotessaron sowie über Bearbeitungen beider Werke im frühen 16. Jh., allerdings nicht nur ‚vor Osiander‘, wie die Überschrift besagt. Man bestätigt dem Verfasser gerne, daß er in dem Abschnitt über die Geschichte des abendländischen Diatessaron „in die zuweilen verwirrenden Angaben in der Literatur etwas mehr Licht und Ordnung“ hat bringen können (3).

Mit der Beschreibung von zwei relativ selbständigen Harmonien, nämlich der des Speyerer Diakons Jakob Beringer von 1526 und der ungedruckten und seit dem letzten Krieg verschollenen des Erasmus Alber von 1532 (72–83), leitet Wünsch zum 4. und zentralen Teil seiner Arbeit über, zur Untersuchung der nach dem griechischen Urtext gefertigten Evangelienharmonie Osianders von 1537 (84–154), ihrer Wirkung (155–179) sowie ihrer Nachahmer im 16. Jh. (5. Abschnitt: 180–208). Die hervorragende Rolle, die Osiander in Wünschs Arbeit spielt, beruht nicht nur darauf, daß der Autor Schüler von Gerhard Müller ist, sondern vor allem auf der Eigenart und Bedeutung der Osiandrischen Harmonie.

Während Augustin und, ihm folgend, auch Gerson davon ausgingen, daß die einzelnen Evangelisten nicht immer in historischer Reihenfolge haben berichten wollen, darf für Osiander in keinem Fall die Akoluthie der einzelnen Evangelien verletzt werden. Er mußte demzufolge seine Harmonie so einrichten, ‚ut unum omnium ordinem faceret et tamen nullius ordinem turbaret‘, wie Tischendorf trefflich formulierte. Außerdem müssen alle Einzelabschnitte Wort für Wort harmonisierbar sein. Aus diesen Grundsätzen folgt, daß Osiander viele Berichte über Taten Jesu und das meiste aus der parallelen Wortüberlieferung ‚dissimilieren‘ mußte. So hat es drei Tempelreinigungen geben, die lukanische Feldrede wurde rund ein Jahr nach der matthäischen Bergpredigt gehalten, zweimal geschah ein Wunder im Hause des Hauptmanns von Kapernaum, in und bei Jericho hat Jesus dreimal Blinde geheilt usw.

Wünsch leitet den Impetus, der Osiander bei seiner harmonistischen Arbeit bestimmt hat, sowie die ‚fundamentalistische‘ Methode dieser Arbeit aus der Gotteslehre Osianders ab: Die Heilige Schrift, in der Gott selbst heilsam redet, hat unmittelbaren Anteil am Wesen Gottes. Die unteilbare Einheit Gottes, die keine Widersprüche und keine Nebensächlichkeiten enthält, verlangt deshalb entsprechende Eigenschaften des göttlichen Wortes. Diese Anschauung habe Osiander zur Lehre von der Verbalinspiration

geführt und seine dieser Lehre entsprechende Methode der Harmonisierung der Evangelien erzeugt, die in der Zeit der Orthodoxie verständlicherweise den Sieg über die gelasseneren Ansichten Luthers und Calvins, die sich sehr kritisch über Osiander geäußert haben, und über die weniger strengen Grundsätze Augustins davongetragen hat, bis der Pietismus (Bengel) und erst recht die im 18. Jh. aufkommende historische Bibelinwissenschaft die Osiandrische Methode der Lächerlichkeit preisgaben.

In einem 6. Abschnitt seiner Arbeit (209–230) beschreibt und würdigt Wünsch Gestalt und Wirkung der 1549 im Druck erschienenen ‚Concordia evangelica‘ des späteren Bischofs von Gent, Cornelius Jansen, die im wesentlichen nach den Augustinischen Grundsätzen erstellt wurde und als katholisches Pendant zu der Arbeit Osianders gelten kann. In strittigen Fällen entscheidet der Katholik gerne nach der ‚recepta ab ecclesia opinio‘. Im letzten Abschnitt seiner Arbeit (231–256) stellt Wünsch in Kürze neun harmonistische Arbeiten des 16. Jh.'s vor, die nach dem Erscheinen von Osianders Werk veröffentlicht wurden, sich aber von dessen und von Jansens beherrschendem Einfluß freigehalten haben.

Personen- und Bibelstellenregister erschließen das inhaltsreiche Buch, dessen Literaturverzeichnis nicht nur den immensen Fleiß des Verfassers bezeugt, sondern sich auch zusammen mit den gründlichen Literatur- und Bibliotheksnachweisen des Buches selbst als ein unentbehrliches Hilfsmittel für einschlägige Forschungen erweisen wird.

Beigegeben sind dem Buch acht lose Faltafeln. Eine von ihnen enthält eine Übersicht über die dem Verfasser bekannt gewordenen Evangelienharmonien des 16. Jh.'s. Die übrigen bieten elf Grafiken, auf denen man, angelehnt an die Perikopenabteilung der Synopse von Aland, bei ausgewählten Harmonien studieren kann, wie deren Verfasser sich den zeitlichen und geographischen Ablauf des ‚Lebens Jesu‘ vorstellten. Die Nützlichkeit dieser Tafeln erscheint mir zweifelhaft, denn Wünsch kann kaum beabsichtigen, mit ihnen eine Lösung für das „Problem der Harmonisierung der Evangelien“ vorzubereiten, obgleich er merkwürdigerweise schreibt, daß dies Problem „unter den gegebenen Voraussetzungen“ des 16. Jh.'s nicht gelöst werden konnte (258).

Der Verfasser nennt in einem ‚summarischen Fazit‘ (257–259) seine Arbeit bescheiden eine Anregung zur Weiterarbeit. In der Tat wäre es wünschenswert, die Geschichte der Evangelienharmonien auch in den folgenden Jahrhunderten ähnlich solide bearbeitet zu sehen. Für das 16. Jh. wird Wüschs Arbeit, was die Darbietung des Materials und seine Gewichtung angeht, die Grundlage jeder weiteren Forschung bilden, die kaum wesentliche Berichtigungen und schwerlich solche Ergänzungen bringen dürfte, die das von Wünsch gezeichnete Bild erheblich modifizieren.

Anders steht es mit Wüschs theologie- und geistesgeschichtlicher Beurteilung der harmonistischen ‚Welle‘, die im 16. Jh. plötzlich anbrannt. Wünsch wurde durch sein Interesse an Leben-Jesu Darstellungen zu den Evangelienharmonien geführt, und er ordnet, wie der Untertitel seiner Arbeit zeigt, die letzteren den ersteren bei. Das ist schon deshalb wenig glücklich, weil der Begriff ‚Leben Jesu‘ von der modernen ‚Leben-Jesu-Theologie‘ und von den historisch-kritischen Versuchen ‚besetzt‘ ist, hinter dem Christusbild der Evangelien den ‚historischen Jesus‘ zu entdecken. Wenn Wünsch wiederholt Albert Schweitzer tadelt, daß dieser die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung mit Reimarus beginnen läßt (1; 172), oder wenn er den Begriff ‚historischer Jesus‘ bei der Analyse des 16. Jh.'s benutzt (89), so verrät sich darin ein Mangel an begrifflicher und historischer Differenzierung; die Harmonisten des 16. Jh.'s haben noch kein historisches Interesse.

Aber selbst wenn man diese Frage vernachlässigt: Die im 16. Jh. plötzlich und mit großer Intensität produzierten ‚wissenschaftlichen‘ Evangelienharmonien lassen sich nicht als Fortsetzung der erbaulichen und meditativen ‚vitae Jesu‘ des Mittelalters verstehen, für die eine kritische Harmonisierung keineswegs erforderlich war, wie z. B. die Diatessaronüberlieferung zeigt, und auf die sich die Harmonisten auch nicht zu beziehen pflegen. Nicht von ungefähr muß Wünsch bei Osiander, dessen harmonistische Intention und Methode er aus seiner Gotteslehre ableitet, einräumen, daß bei diesem einflußreichsten Harmonisten der Reformationszeit das ‚Leben Jesu‘ nur „sozusagen als willkommenes Nebenprodukt bei der Harmonie abgefallen“ sei (150).

Tatsächlich sind die an der Schwelle der Neuzeit produzierten Harmonien weder einem Interesse am ‚Leben Jesu‘ noch einem innertheologischen Impetus entsprungen. Die wirkliche Ursache dessen, daß sich in der Renaissancezeit das seit Augustin als gelöste geltende harmonistische Problem von neuem stellte, wird bei Wünsch sichtbar, wenn er Lorenz Codmann zitiert, der seine ‚osiandrische‘ Harmonie von 1568, wie er ausdrücklich sagt, aus apologetischem Interesse im Blick auf die Gegner des Christentums verfaßte, sowie Paul Krell, der 1566/1571 eine von seinem Lehrer Johannes Bugenhagen in Wittenberg vorbereitete Harmonie im Druck erscheinen ließ, um die „boshaften Schwärmer“ zu widerlegen, die mit den Widersprüchen der Evangelisten argumentieren. Dabei handelt es sich nicht um „Vorbeugemaßnahmen“, wie Wünsch meint (191), der eigenartigerweise auch die von Osiander immerzu verteidigte ‚auctoritas evangelistae‘ als prophylaktische Leistung ausgibt, um „künftige Angriffe gegen die Widerspruchslosigkeit der Evangelisten“ ins Leere laufen zu lassen (178). Tatsächlich traten in der Renaissancezeit die aus den Widersprüchen der Evangelisten genommenen Argumente der antiken Gegner des Christentums wieder in den Blick der Kritiker und der Kirche. Hatte es nach dem Sieg des Christentums einer apologetischen Harmonistik, wie sie noch bei Augustin vorlag, nicht mehr bedurft, so bedienten sich nun Atheismus, Deismus, natürliche Religion und andere kirchen- und christentumskritische Strömungen der Renaissancezeit wieder der antiken Argumente, und darauf reagierte die neu erwachende Harmonistik gerade mit ihrer schroffen osiandrischen Methode. Und steht der Zusammenhang von Gottesanschauung und Schriftverständnis in Osianders Theologie auch außer Frage, so doch nicht das Verhältnis von Ursache und Wirkung innerhalb dieses Zusammenhangs.

Daß die kirchliche Apologetik sich *als solche* nur zögernd exponierte und z.B. Juden und Türken an Polemik zuschrieb, was längst aus dem christlichen Abendland selbst kam, ist verständlich, weil man kein Interesse daran haben konnte, den untergründig verbreiteten Argumentationen der Gegner die eigenen Publikationsmittel zur Verfügung zu stellen. An der Verbreitung der Christentumskritik seit der frühen Renaissancezeit kann indessen kein Zweifel sein; man vergleiche neuerdings z.B. die Arbeiten von Wolfgang Gericke zu ‚De tribus impostoribus‘. Osianders Bedeutung besteht gerade darin, daß er die in die Zukunft weisenden Zeichen seiner Zeit erkannte und, während Luther innerkirchlich um die christliche Wahrheit rang, diese Wahrheit bereits vor den neuzeitlichen Gegnern des Christentums zu verteidigen suchte. Nicht von ungefähr hat er ein entschärfendes Vorwort zu dem 1543 veröffentlichten Werk des Kopernikus ‚De revolutionibus orbium caelestium‘ geschrieben und eine frühe Verbalinspirationslehre entwickelt. Der osiandrische Streit zeigt m.E., wie Osiander in neuzeitlicher Weise um das Problem der Gewißheit ringt.

Wünschs Arbeit hätte an Wert gewonnen, wäre es ihm gelungen, die Harmonistik des 16. Jh.'s stärker geistesgeschichtlich zu ‚verorten‘. Anerkennung und Dank für das von Wünsch vorgelegte Buch werden durch diesen kritischen Einwand indessen nicht aufgehoben.

Berlin

W. Schmithals

Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner. III. Teil: Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer, bearbeitet von Robert Stupperich. – Eine Veröffentlichung der Historischen Kommission für Westfalen XXXII, 3. Band. 1983, VIII und 282 Seiten, Verlag Aschendorff Münster, kart., DM 70. –

Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner werden mit diesem III. Teil (I. Teil: Die Schriften Bernhard Rothmanns; II. Teil: Schriften von katholischer Seite gegen die Täufer) ergänzt und zum Abschluß gebracht. Dies verdient vor allem deswegen eine Würdigung, weil hier besonders eindrücklich durch eine hervorragende Auswahl und Sammlung von Texten der reformatorische Kampf gegen das münsterische Täufertum aufgezeigt wird, und sonst bisher nur am Rand oder zu kurz in der Literatur aus der Reformationszeit dazu Stellung genommen wurde.

Bevor 1535 dem Täuferturn in Münster durch militärische Einnahme der Stadt ein grausames Ende bereitet wurde, setzte der literarische Kampf gegen die Täufer in Münster schon früh ein. Es war kein geringerer als der Straßburger Reformator Martin Bucer, der bis zuletzt versuchte, das Täuferturn in Münster vor einer Katastrophe zu bewahren. Er verfaßte als erster durch seine Gegenschriften „Quid de baptisate infantium sentiendum“ (1533: ein lateinischer Sendbrief an die theologisch Gelehrten in Münster – III, S. 8–35) und „Bericht aus heiliger geschrift“ (1534: an die Bürgerschaft von Münster – III, S. 36–49; vollständige Wiedergabe in Martin Bucers Deutsche Schriften, Band 5, S. 110–258) theologische Äußerungen gegen die Täufer, vor allem gegen die Schriften Rothmanns aus dem Jahre 1533. So stehen diese beiden wichtigen Gegenschriften Bucers auch am Beginn dieses III. Teils. Bucer widerlegt hierin die täuferische Ablehnung der Kindertaufe und deren Forderung einer Glaubenstaufe, indem er durch ausführlichen Schriftbeweis aus Altem und Neuem Testament Rothmann von seinen irrigen Meinungen abzubringen versucht. Im Laufe des Jahres 1534/35 schlossen sich dann weitere namhafte Theologen an Bucers Gegenschriften an, aus Wittenberg allen voran Martin Luther (Vorrede zur „Neuen Zeitung von Münster“ – III, S. 52–55 – und Vorrede zu Urbanus Rhegius Schrift „Widderlegung“ – III, S. 83–86), dann Melancthon (III, S. 56–68) und Nikolaus von Amsdorf (III, S. 69–82), die die Reformation auf dem Spiele stehen sahen. Vor allem die „Restitution“ Rothmanns aus dem Jahre 1534 veranlaßte sie zu heftigen Gegenschriften. Auf Bitten des lüneburgischen Sekretärs Wichmann trat Urbanus Rhegius für die Stadt Osnabrück durch seine Schriften „Widderlegung“ (III, S. 86–137) und „De Restitution“ (III, S. 138–158) gegen die Überflutung durch das münsterische Täuferturn ein.

Neben den Theologen griff aber auch der Landgraf Philipp von Hessen ein, der die von ihm unterstützten Reformationsbewegungen durch das münsterische Täuferturn gefährdet sah. Der Landgraf sah es als seine Christenpflicht und Nächstenliebe an, die irregelen Täufer und Bürger der Stadt Münster aufzuklären; er bemüht sich seelsorgerlich, die Täufer von ihrer Irrlehre abzubringen und versucht, ihnen durch zwei Sendschreiben (III, S. 159–184) ins Gewissen zu reden. Hierbei ist von besonderem Interesse, daß der Landgraf in biblischer Darlegung den Theologen durchaus gewachsen war und oftmals sogar durch die seelsorgerliche Dimension schlagkräftiger, präziser und klarer argumentierte. Er wollte vor allem der ethischen Verwirrung, die sich durch die schwärmerische Tauflehre für das Volk ergab, Einhalt gebieten und die Bürger Münsters vor der Demagogie der Täufer warnen. Außerdem kam es durch den hessischen Prediger Antonius Corvinus zu zwei weiteren Schriften gegen die Täufer in Münster (III, S. 185–220).

Von den 14 Schriften dieses Bandes sind die letzten drei historische Berichte (Dorpius, Menius, Bullinger; III, S. 220–265), die einen Überblick über das ungeheuer grausame Regiment der Täufer in Münster vermitteln. Dieser Band ist einer großen Leserschaft zugänglich, praktisch jedem, der sich für die Geschichte und den reformatorischen Kampf gegen die Täufer in Münster interessiert, weil die meisten Schriften in deutscher Sprache abgefaßt sind.

Tübingen

Reinhold Friedrich

Jochen Desel und Walter Mogk: Hugenotten und Waldenser in Hessen-Kassel (Monographia Hassiae, Schriftenreihe der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck. Herausgegeben von Günter Bezzenberger und Günther Schulze-Wegner, Heft 5). Kassel 1978, Verlag Evangelischer Presseverband Kurhessen-Waldeck, 520 Seiten mit mehreren Abbildungen und Karten, kart., DM 28,50.

Die Hugenotten- und Waldensenforschung im Bereich der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck nimmt seit einigen Jahren ständig zu. Seit dem Deutschen Hugentag 1968 in Kassel, in dessen Folge der Plan einer zusammenfassenden Darstellung der Geschichte der Hugenotten- und Waldensergemeinden im Bereich der ehemaligen Landgrafschaft Hessen-Kassel entstand, sind mehrere beachtenswerte Einzelstu-

dien erschienen. Schließlich wurde vor kurzem in Bad Karlshafen, einer der nördlichsten Gemeinden der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, das Deutsche Hugenottenmuseum gegründet, das in den wenigen Monaten seines Bestehens schon zahlreiche Besucher anzog. Vor allem die beiden Autoren des vorliegenden Sammelwerkes haben das Verdienst, die neuere Hugenotten- und Waldensenforschung entscheidend vorangetrieben zu haben, vor allem im nordhessischen Raum. Als Herausgeber dieses Bandes wünschen sie sich, daß er „dazu beiträgt, das Erbe der Hugenotten und Waldenser in Hessen zu verlebendigen und zu bewahren“ (S. 12).

Das Werk ist in neun Abschnitte gegliedert: I. Voraussetzungen für die Einwanderung von Hugenotten und Waldensern nach Hessen-Kassel (Walter Mogk; S. 13–46 mit Abdruck der grundlegenden Freiheitskonzession des Landgrafen Carl vom 18. April 1685); II. Réfugiés in der Residenzstadt Kassel (Alfred Giebel, Wilhelm Beuleke; S. 47–112 mit einer Statistik über die Herkunft der Hugenotten in Kassel-Stadt sowie einem Verzeichnis hugenottischer Inschriften in Kassel); III. Ansiedlungen in Niederhessen (Jochen Desel, Friedrich-Karl Baas, Alfred Giebel, Hildegard Cronjaeger, Ernst-Werner Magdanz, Otto Deisenroth; S. 113–313); IV. Ansiedlungen in Oberhessen (Heinrich Boucsein, Helmut Krause, Kurt Schröter, Karl Schäfer, Joachim Teetz; S. 314–385); V. Ansiedlungen in Isenburg – Büdingen – Wächtersbach (August Grefe; S. 386–394); VI. Kirchengeschichtliche Aspekte zur Situation der französisch-reformierten Gemeinden im hessen-kasselschen Refuge (Walter Mogk; S. 395–435). In den Abschnitten VII–IX sind zusammengestellt eine Liste der Pfarren in den französisch-reformierten Gemeinden der Landgrafschaft Hessen-Kassel (S. 436 ff.), eine entsprechende Lehrerliste (S. 453 ff.) sowie ein äußerst wertvolles Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 474 ff.), ein Register der Hugenotten- und Waldensernamen (S. 507 ff.) und verschiedene Karten (S. 517 ff.).

Der Wert des Bandes liegt in der erstmals so umfassenden Quellenzusammenstellung mit genauer Angabe der Depositen in den verschiedenen Pfarrei-, Stadt- und Staatsarchiven sowie Bibliotheken. Der Abdruck zahlreicher Dokumente verschiedenster Art zur Theologie-, Frömmigkeits-, Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte der Hugenotten und Waldenser macht das Buch zu einem Nachschlagewerk für ihren Werdegang innerhalb der hessischen Territorialkirchengeschichte. Durch die vielfältigen Beziehungen dieser Konfessionsgruppen in die Siedlungsgebiete des gesamten reformierten Protestantismus sowie nach England (erinnert sei nur an Denis Papin, 1675–1688 in London, 1688–1695 in Marburg, 1695–1707 in Kassel, 1707–1712 in London), durch die Praxis ihrer aus der Heimat mitgebrachten kirchlichen Ordnung und Bräuche in Liturgie, Predigt, Sakramenten, Amtshandlungen sowie an den kirchlichen und familiären Festtagen, durch den regelmäßigen Gebrauch ihrer französischen Muttersprache, aber auch durch die Notwendigkeit der langsam, aber unaufhaltsam erfolgten Integration in das Gemeinschaftsleben ihrer deutschen Glaubensgenossen erlebte der Protestantismus in Hessen zweifellos eine große Bereicherung seiner bisherigen Geschichte. Sie war bekanntlich geprägt von einer „Mittelstraßen zwischen den Lutherischen und Zwinglischen“, wie sich Landgraf Philipp der Großmütige hinsichtlich der Konfessionsfrage ausgedrückt hatte. Daß diese „Mittelstraßen“ nicht immer ohne z.T. heftigen Kampf nach verschiedenen Seiten zu begehen war, daß die Konfessionsfrage zwischen Luthertum und Reformiertentum seit den Tagen des Marburger Religionsgespräches (1529) von den Marburger Universitätstheologen und vielen hessischen Pfarrern einerseits und den landgräflichen Regenten und ihren Räten andererseits immer wieder neu gestellt und so zugleich als Ärgernis am Leben erhalten wurde, bekamen auch die Réfugiés zu spüren, die der Landgraf – dem allgemeinen Toleranzdenken seiner Zeit folgend – in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit offenen Armen aufnahm. Carl handelte dabei, wie Mogk S. 18 ff. zurecht betont, nicht allein aus der religiösen Überzeugung, daß verfolgten Glaubensgenossen geholfen werden müsse. Vielmehr waren die von Carl den Hugenotten und Waldensern garantierten Einladungsprivilegien Bestandteil einer „ausgesprochen protektionistischen und privilegienfreundlichen Politik“, wie sie schon seit Landgraf Moritz dem Gelehrten üblich war (vgl. dazu Otfried Dascher, Das Textilgewerbe in Hessen-Kassel vom 16. bis 19. Jahrhundert = Quellen u. Darstel-

lungen zur hess. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte, Bd. 1 / Veröffentl. d. Hist. Kommission f. Hessen u. Waldeck, Bd. 28, Marburg 1968, S. 31–33). Im übrigen hatte Hessen seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts evangelische Glaubensflüchtlinge – insbesondere aus den Spanischen Niederlanden – aufgenommen. Durch die Aufhebung des Ediktes von Nantes (1598) mit dem Edikt von Fontainebleau vom 18. Oktober 1685 begann ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Glaubensflüchtlinge.

Die traditionell guten diplomatischen Beziehungen zwischen Hessen und Frankreich hatten sich schon zu Beginn der Regentschaft Landgraf Carls erheblich verschlechtert. Seine Entscheidung, die französischen Réfugiés in seinem Lande aufzunehmen, muß auch auf dem politischen Hintergrund eines militärisch erstarkenden und wirtschaftlich denkenden deutschen Reichsfürsten gesehen werden, der die politischen Absichten des absolutistischen Sonnenkönigs beizeiten durchschaut hatte.

Wie so oft, liegen auch in diesem Abschnitt der mitteleuropäischen Kirchengeschichte politisches und religiöses Denken und Handeln dicht beieinander, ja verbinden sich zu einer Kraft, die in der Praxis zu weitreichenden sozialen, religiösen und kulturellen Impulsen führte. Genau dies kann man fast auf jeder Seite des vorliegenden Buches studieren. Damit ist es nicht nur ein wichtiges Werk für die hessische Kirchengeschichte, sondern mit seinen verschiedenen Forschungsansätzen (geographisch, theologisch- und frömmigkeitsgeschichtlich, mentalitätsgeschichtlich, sozial- und kulturgeschichtlich, namens- und ortsgeschichtlich) leistet es auch einen bedeutenden Beitrag zur allgemeinen Kirchengeschichte, soweit sie sich mit den Wanderungsbewegungen von um ihres Glaubens willen verfolgten Einzelnen und Gruppen befaßt.

Bedauerlich ist, daß die im Inhaltsverzeichnis genannten Abschnitte im Text selbst fehlen. Corrigenda: S. 5 „Voraussetzungen“; S. 7 „kasselschen“; S. 47 „Giebel“.

Borken-Arnsbach

Bernd Jaspert

Nuntiaturreports aus Deutschland 1572–1585 nebst ergänzenden Aktenstücken, 6. Bd.: Nuntiaturreports Giovanni Delfinos (1572–1573), im Auftrage des Deutschen Historischen Instituts in Rom bearbeitet von Helmut Goetz (Nuntiaturreports aus Deutschland, 3. Abteilung 6), XXI, 552 S., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1982.

Genau 90 Jahre nach dem ersten erscheint mit dem vorliegenden 6. Band der dem Pontifikat Papst Gregors XIII. (1572–85) gewidmeten 3. Abteilung der Editionsreihe „Nuntiaturreports aus Deutschland“ die Korrespondenz eines Nuntius, dessen Amtssitz und vorrangiges Wirkungsfeld Wien war, nachdem die in derselben Abteilung bisher edierten fünf Bände, von Joseph Hansen und Karl Schellhass betreut, thematisch gruppiertes Quellenmaterial (Kampf um Köln, Reichstage von Regensburg 1576 und Augsburg 1582, Pazifikationstag in Köln 1579) zur Verfügung gestellt bzw. die süddeutsche Nuntiaturreports des Grafen Girolamo Porzia dokumentiert hatten (sie sind 1972 nachgedruckt worden). Mit Delfino wird nun im Rahmen der 3. Abteilung erstmals das Wirken eines päpstlichen Vertreters beleuchtet, der am Kaiserhof tätig war.

Delfino war noch von Pius V. (1559–72) entsandt worden, weswegen die Korrespondenz seines ersten Amtsjahres (1571 Mai bis 1572 Mai) im Rahmen der 2. Abteilung 1967 durch Johannes Rainer ediert worden war; insgesamt amtierte er bis 1578 in Wien; der größere Rest seiner Korrespondenz bleibt also zunächst und bis auf weiteres unbearbeitet, zumal Helmut Goetz eigenem Bekunden zufolge (S. XX) offenbar seine Editionsarbeit an der Nuntiaturreports Delfinos nicht fortsetzen wird. Infolgedessen kann das nun zugänglich gemachte Quellenmaterial nur einen vergleichsweise schmalen Ausschnitt der Arbeit des Nuntius erhellen – wie übrigens auch der römischen Kurie; denn entgegen der – unzutreffenden – Bezeichnung des Titels der Reihe bietet diese nicht nur die Berichte der Nuntien über ihre Tätigkeit, sondern auch die Weisungen („proposte“) des römischen „Staatssekretariats“ (sie sind es wohl, die S. IX mit dem merkwürdigen Begriff „Gegenberichte“ bezeichnet sind), hier des Kardinals Tolomeo Galli, der unter Gregor XIII. mit der Leitung der kurialen „Außenpolitik“ betraut war. Von

den 173 Stücken der solcherart definierten „Nuntiaturkorrespondenz“ sind nicht weniger als 67 Dokumente römische Weisungen an Delfino, denen 104 Berichte („risposte“) des Nuntius gegenüberstehen. 43 Stücke des Anhangs bringen – dem Untertitel der Reihe entsprechend – „ergänzende Aktenstücke“ unterschiedlichsten Inhalts und verschiedener Provenienz, jeweils durch eine Anmerkung einem bestimmten Schreiben des Briefwechsels beider Korrespondenzpartner zugeordnet. Gedruckt waren von diesen Texten bisher 18 Stücke.

Zum Inhalt stellt der Bearbeiter fest, daß die Akten „zwar nicht völlig neues Licht auf die Politik der Kurie und des Kaisers [werfen], doch vertiefen sie in zahllosen Einzelheiten unsere Kenntnis in diesen ereignisreichen elf Monaten“ (S. X). Im Bereich der internationalen Beziehungen des Papsttums kreisen sie vor allem um die polnische Thronfolge nach dem Tod des letzten Jagiellonen Sigismund II. August (gest. 7. Juli 1572), um den Ausbau der Liga gegen die Türken als Folge der auch nach Lepanto (7. Oktober 1571) durchaus bedrohlich bleibenden militärischen Gesamtlage in Italien, aber auch auf dem Balkan, und um die durch Maximilian II. zögerlich behandelte Nachfolgefrage im Reich. Neben diesen Fragen der großen Politik war die Nuntiatur auch mit gegenreformatorischen und reformerischen Aufgaben des Katholizismus insbesondere in den habsburgischen Erblanden befaßt, so etwa mit der konfessionellen Entwicklung, die vor allem auf den Landtagen diskutiert wurde, mit der Personalpolitik bei der Neubesetzung von Bistümern und anderen Dignitäten oder mit der Visitation und Beaufsichtigung von Klöstern und anderen kirchlichen Anstalten und Institutionen.

Von besonderer Qualität als Geschichtszeugnisse sind diese Quellen namentlich dann, wenn Sie, wie Goetz hervorhebt (S. X), wörtliche Wiedergabe von Gesprächen mit dem Kaiser und anderen maßgebenden Persönlichkeiten, Politikern und Diplomaten am Kaiserhof sind; diesen Rang von Primärquellen haben die Akten zuweilen sogar dort, wo sie über Ereignisse an weit entfernten Schauplätzen berichten und urteilen: Die Stellungnahme des Kardinals Galli zu den als „Bartholomäusnacht“ bekanntgewordenen Vorgängen in Paris (Nr. 47) zum Beispiel ist – zusammen mit der als ergänzendes Aktenstück gegebenen sog. Jubiläumsbulle zum selben Ereignis (Nr. * 22), die man in diesem Band kaum vermuten würde – ein Dokument, das besser und unmittelbarer als jedes andere die Reaktion der römischen Kurie auf den Mord an Coligny und seinen Parteigängern bezeugt.

Die in den Akten dargebotenen Nachrichten sind vom Bearbeiter in den Fußnoten jeweils mit erläuternden Bemerkungen versehen worden, wie das seit jeher in wissenschaftlich aufbereiteten Texten üblich ist. Der vorliegende Band weicht indessen insofern vom bisherigen Usus ab, als er die erste von einem Mitarbeiter des Deutschen Historischen Instituts in Rom betreute Edition ist, die gemäß einem Beschluß vom 1971 „den Anmerkungsapparat auf das Notwendigste“ beschränkt (S. XIX). „Franzosen und Italiener“, heißt es, diese Entscheidung begründend und kommentierend, weiter, „haben nie in ihren Nuntiaturberichten das deutsche Beispiel der überreichen Kommentierung befolgt, dafür aber eher weniger als das Notwendigste getan“. Goetz versucht dieser Richtschnur folgend, dementsprechend, einen „Mittelweg“ zu finden. Keine Frage, eine richtige Entscheidung, die auch der vom Bearbeiter angerufene Kritiker billigt, billigen müßte – sofern er nur seinerseits einen Maßstab besäße! Denn eben da liegt die Schwierigkeit: Was das „Notwendigste“ sei, darüber gehen die Meinungen auseinander; dem „Benutzer“ der Edition etwa sind andere Kommentierungen erwünscht als dem „Kritiker“, jeder von ihnen sucht anderes, jedem ist anderes unklar, unbekannt und folglich erklärungsbedürftig; so hätte Rez. – über die globale Angabe S. VIII hinaus – eine wenigstens knappe Kommentierung von Nr. 10a und 10b für angezeigt, opportun oder „notwendig“ gehalten (Verhältnis beider Stücke zueinander, Verfasser/Absender, Datum von Nr. 10b, das hier als „Instruktion“ bezeichnet wird), die manchem Benutzer entbehrlich scheinen mag. Eine gültige oder gar allgemein akzeptierte Regel gibt es nicht – das weist die Geschichte nicht nur der Nuntiaturkorrespondenzen nicht nur der deutschsprachigen Institute aus; man vergleiche dazu die – aus gutem, aber durchaus diskutablen Gründen – mit überreichen bibliographischen

Angaben ausgestatteten Bände der im Auftrag der Görres-Gesellschaft in den letzten Jahren von W. Reinhardt, Kl. Jaitner und J. Wijnhoven bearbeiteten Bände und den in derselben Reihe jüngsterschienenen Band, der vom Rez. betreut wurde. Besonders die Auswahl der ergänzenden Aktenstücke ist ja weitgehend dem – letztlich stets subjektiven – Ermessen des Bearbeiters überlassen. Ob er Stücke, die bereits anderorts, wenn auch „an abgelegener Stelle“ (S. 417, Anm. 2) gedruckt sind, in seine Edition erneut aufnimmt, ob er sie als ergänzende Akten mit eigener Ordnungsnummer im Anhang abdruckt oder als ausführliches Zitat in eine Anmerkung zu dem Dokument, auf das es sich bezieht, mitteilt, ob er Quellen, die man in diesem Zusammenhang kaum erwartet – wie die erwähnte „Jubiläumssbulle“ – voll abdruckt oder es bei einem Hinweis auf die Fundstelle beläßt, dafür gibt es kein gültiges Kriterium, weder für den Bearbeiter noch für den Kritiker (sprich Rezensenten!), noch für den Benutzer.

Insgesamt sollte, das ist Meinung des Rez., ungedrucktes Material, wo immer es vom Bearbeiter gefunden wird – und wie oft sind es Zufallsfunde, die eine noch so breit angelegte systematische Suche nicht erbringen! – zumindest als kurzer archivalischer Hinweis berücksichtigt werden; darüber hinaus sollte man bei ungedrucktem Material auch mit dem Abdruck größerer Passagen – in den Anmerkungen oder im Rahmen eines Anhangs ergänzender Aktenstücke – nicht kleinlich sein; denn Druck bedeutet ja auch Sicherstellung des Textinhaltes (wie viele Quellen gab es, die früheren Generationen zugänglich waren, inzwischen aber unleserlich wurden, verloren gegangen oder vernichtet worden sind!). Bereits publizierte Quellen dagegen sind m.E. nur in besonders zu begründenden Ausnahmefällen erneut zu drucken: Im Zeitalter von Mikrofilm, Xerokopie und internationaler Fernleihe und angesichts zahlreicher Nachdrucke älterer Quellenwerke heißt, einen Text erneut abdrucken, zunächst nichts anderes als Anwachsen der Papierflut, Aufblähen von Literaturangaben und Belastung bibliographischer Dienste.

Ein Wort zu den Kopfregesten: Jeder Editor weiß um die Schwierigkeit konziser und dabei zugleich exakter Inhaltszusammenfassungen; mitunter ist nötige Kürze überhaupt nur mit Hilfe eins Stich- oder Schlagwortes zu erreichen. In den vorliegenden Edition aber scheinen manche Regesten nicht in erster Linie aus Gründen der Kürze mißlungen oder schief zu sein, etwa bei Nr. *4, wo es sich doch offenbar um die Betrauung Gallis mit der Leitung des „Staatssekretariats“ handelt, wenn auch das Breve selbst nur von der Berechtigung der Zeichnung auslaufender Schreiben im Namen des Papstes (jedenfalls aber nicht von „Übertragung der Niederschrift“, wie das Regest formuliert) spricht. – Sorgfältig dagegen – und das ist wichtiger als die Formulierung von Regesten – scheinen mir die Texte selbst durch den Bearbeiter behandelt zu sein, auch und gerade da, wo sie schwierig zu verstehen oder verstümmelt sind. Veraltete oder seltene, nur dem Linguisten und Sprachhistoriker verständliche Worte und Wortformen, Dialektwendungen, auch vermutliche Lakunen (S. 416, Anm. a) sind erklärt und kenntlich gemacht, wo es möglich war, oder als unklar, lückenhaft und verderbt gekennzeichnet. Respekt vor der Überlieferung von Texten spricht daraus, die angebotenen sprachlichen Hilfen und Lösungsmöglichkeiten (unter Hinweis auf entsprechende Wörterbücher und Grammatiken) nimmt der Leser gern und vermutlich ebenso dankbarer entgegen, je geringer seine Italienisch-Kenntnisse sind. – Insgesamt ist der Band ein weiterer wichtiger Stein am großen Bau der internationalen Nuntiaturrecherche und -edition, an dem bereits seit über einem Jahrhundert gebaut wird.

Bonn

Burkhard Roberg

Grebner, Christian: Kaspar Gropper (1514–94) und Nikolaus Elgard (ca. 1538–87). Biographie und Reformtätigkeit. Ein Beitrag zur Kirchenreform in Franken und im Rheinland in den Jahren 1573–76 (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 121), Münster (Aschendorff) 1982, XLI + 855 Seiten.

Seit W. E. Schwarz 1898 die „Nuntiaturreferenz Kaspar Groppers (1573–76)“ vorgelegt hatte, war nichts Substantielles mehr zur Erforschung seines Wir-

kens geleistet worden. Von seinem theologischen Begleiter während der rund dreijährigen Nuntiatur-Tätigkeit, dem ein Vierteljahrhundert jüngeren N. Elgard hatte ebenfalls Schwarz Berichte und Briefe mitgeteilt, und L. Drehmann hatte 1947 sein umfangreiches Briefregister (309 Konzepte) ermittelt, aber im wesentlichen nur für seine anschließende Tätigkeit als Weihbischof in Erfurt 1577–87 ausgewertet. Nun hat Chr. Grebner in 25 Archiven versucht, die Quellenbasis zu vergrößern, dabei zwar keinen sensationellen Großfund, aber insgesamt doch viele Aktenstücke, Protokolle und Urkunden ermittelt, die (wie insbesondere im soliden Anmerkungsapparat ersichtlich) manche Daten sichern und Vorgänge erhellen. Verbunden mit der Auswertung der zahlreichen Erwähnungen der beiden bedeutenden Persönlichkeiten der Katholischen Reform in der perfekt ermittelten Literatur, hat der Verf. daraus eine sehr auskunftreiche und ausgezeichnet lesbare Mischform von Biographie und Monographie gestaltet.

Die erste Hälfte, der „Biographische Teil“ (S. 18–352) zeichnet die Lebenswege der beiden nach: I. Kaspar Gropper; jüngster Sohn des Soester Bürgermeisters, nach Studienjahren in Löwen und Köln 1538–41 Advokat am Reichskammergericht in Speyer; 1541–50 im Dienste des Herzogs Wilhelm von Jülich-Kleve-Berg; 1550–58 als Official des Erzbischofs Adolf von Schauenburg und Domherr in Köln; während dieser ersten Lebenshälfte stets im Schatten seines als Persönlichkeit und vor allem Reformtheologe so viel bedeutenderen ältesten Bruders Johannes Gropper (1503–59). Überzeugend wird ermittelt, wie seine irenische, Konflikte scheuende Art ihn zu einem nur wenig erfolgreichen Mitsstreiter in der Rekatholisierungsarbeit seines Bruders machte, wie er sich aber vor allem als weltlicher Jurist bewährte und so 1558–73 als Auditor der Rota, des internationalen Gerichts für kirchliche Strafsachen und Appellationsinstanz für bürgerliche Streitigkeiten aus dem Kirchenstaat in Rom, seine glücklichsten Jahre erlebte, während er 1573–76 als Nuntius zur Durchsetzung der tridentiner Reformen besonders am Niederrhein offenbar überfordert war und sich 1576 nach Köln zurückzog. – II. Nikolaus Elgard aus dem luxemburgischen Arlon, nach siebenjähriger seelsorgerlicher Tätigkeit als Pfarrer vom Trierer Kurfürsten 1568 nach Rom aufs Collegium Germanicum gesandt, wurde dort unter dem Einfluß der Jünger des Ignatius zum „glühenden Verfechter“ (S. 184) der Aufgaben der Gesellschaft Jesu und der tridentinischen Reformen. Kardinal Otto Truchseß von Waldburg gewann ihn dort als Visitor der Augsburger Diözese, doch seine Reformansätze dort 1572/73 endeten mit dem Tod des Kardinals, worauf die Kurie ihn als theologischen Begleiter der Nuntiatur Groppers berief. Letzterer überließ ihm weitgehend die Geschäfte in Franken und am Mittelrhein. Aus mehreren Möglichkeiten wählte er für sein letztes Lebensjahrzehnt 1577–87 das mühevollste Amt des Weihbischofs im Diasporagebiet Erfurt, wo er zur Erneuerung des Klerus und für Jesuitenkollegien Entscheidendes leistete.

Vor dem Hintergrund dieser bestens gelungenen Lebensskizzen wird dann in der zweiten Hälfte des Buches „Die Nuntiaturtätigkeit“ beider 1573–76, gegliedert nach Territorien, im Detail geschildert (S. 353–618). Unsere Kenntnisse über katholische Reform und Gegenreformation während dieser Jahre in Franken und im Rheinland werden in vielen, hier nicht aufzählbaren Punkten erweitert, insbesondere für Würzburg, Bamberg, Fulda und Mainz. Gegenüber den verarbeiteten diözesan- und territorialbezogenen Darstellungen werden besonders erhellend die überregionalen Bezüge und Verbindungen bei der Durchführung der tridentinischen Reformen herausgestellt. Deutlich zeigt sich, daß in den mittelhheinischen und fränkischen Gebieten 1573–76 die entscheidenden Fortschritte in der Rezeption und Durchführung der Reformbeschlüsse des Konzils von Trient erzielt werden konnten, während in Köln, Münster, Paderborn und in den vereinigten Herzogtümern die wirklichen Durchbrüche erst in den letzten beiden Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts erfolgten.

Der Anmerkungsapparat (S. 619–845) ist methodisch straff und vorbildlich. Ein besonderes Lob ist der Gestaltungskraft zu zollen: Der Verf. vermag auf jeder Seite sehr komplexe Vorgänge knapp kondensiert, gleichwohl gedanklich differenziert in sehr klar lesbarem Stil zusammenzufassen. Insgesamt ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform in Deutschland.

Nieto, José C., *Mystic, Rebel, Saint. A Study of St. John of the Cross* (Trauxaux d'Humanisme et Renaissance No. CLXVIII), geb. 25 × 18 cm, 144 Seiten, Genève 1979.

Der romanhaft reißerisch klingende Titel „Mystiker – Rebell – Heiliger“ rechtfertigt sich aus der Anlage und den Ergebnissen dieser tief schürfenden Biographie, die sich als die Frucht eines Sabbatjahres und wiederholter Reisen an die Orte des Heiligen vorstellt. Bezüglich Herkunft und Lebensgang des Mystikers Johannes vom Kreuz (1542–1591) beschränkt sich der Verfasser – er ist Professor am Juniata College in Huntingdon/Pens. – auf Konturen. Demnach ist Juan de Yepes, wie er vor seinem Ordenseintritt hieß, in Fontiveros (Avila), höchst wahrscheinlich als Abkömmling von Judenkonvertiten, geboren. Seine Erziehung stand unter dem Einfluß von Jesuiten. In Salamanca studierte er Theologie und wurde in die Scholastik eingeführt. Als er 25-jährig bei den Kartäusern einzutreten gedachte, traf er erstmals mit Teresa von Avila zusammen. Diese gewann ihn für den Karmeliterorden und ihre Reformidee. Für des Johannes vom Kreuz mystische Entwicklung ist einzukalkulieren, daß er Zugang hatte zu den deutschen Mystikern Eckhart, Tauler, Heinrich Seuse und Ruysbroek, da deren Werke in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Köln ins Lateinische übertragen worden sind.

Mit dem Spürsinn eines Tiefenpsychologen geht Nieto der geistigen Entwicklung und Physiognomie Juans nach und analysiert sie nach allen Richtungen. Er faßt seine Ergebnisse in dem Satz zusammen (S. 133): „Das Leben und Denken des Johannes waren von Grund auf charakterisiert durch Spannung, Polarität und Paradoxe.“ Damit ist gewiß das Wesentliche in Leben, Geistesart und Spiritualität Juans ausgesagt. Doch scheint es zuweilen, daß gewisse Gegensätze überbetont sind.

Ein Rebell oder Revolutionär kann Juan nicht im eigentlichen Sinn genannt werden, denn er verteidigte lediglich das, was er als das christliche Ideal erkannte, und wollte dabei im Gehorsam gegen die Kirche bleiben. Daß sein Kampf gegen die Vertreter und Autoritäten seines Ordens solch abstruse Formen annahm, daß er beinahe sein Leben opfern mußte, ist eines der traurigen Kapitel der Kirchengeschichte. Wenn N. (in Kap. II, S. 41–56) darauf hinweist, daß Juan die Bibel zwar vielfach heilsgeschichtlich-christozentrisch, aber viel öfter allegorisch interpretiert, so war solches Vorgehen im Sinn der damaligen Zeit durchaus in Ordnung. Die allegorische Ausdeutung bot Juan neben der biblischen Fundierung zudem die Möglichkeit, die entsprechende Terminologie für seine Mystik zu schaffen. Es hätte wohl kaum so ausführlicher Diskussion in der Literatur über diesen Mystiker bedurft, mit der sich N. auseinandersetzt. Im zentralen Kapitel III (The Mystical Union with Christ) erörtert N. die Grundlagen und Bausteine der Anthropologie Juans und stellt fest, daß diese aus Platonismus, Aristotelismus und den Gedankengängen eines Paulus zwar weite Horizonte aufreißen, aber nicht nahtlos sich zusammenfügen. Daß aber gerade das platonische Element für seine Mystik, seinen mystischen Weg, die Läuterung der Seele in der dunklen Nacht der Sinne und jener der Seele fruchtbar geworden ist, ein Weg, der bis zur Einheit mit Gott in der mystischen Vermählung führt. Mit Recht weist N. darauf hin, daß diese geistige Vermählung ungefähr in der gleichen Linie liegt wie Eckharts Geburt des Sohnes Gottes in der Seele. Übrigens berührt sich Juan mit der Lehre der deutschen Mystiker vom Seelengrund („Seelenfünklein“), wenn er die mystische Vermählung in die Seelensubstanz (substantia) verlegt. N. sieht bei Juan den reinsten Typ der Mystik verwirklicht, der je entwickelt wurde (S. 79). Bezüglich der außerordentlichen bzw. „parapsychologischen“ Phänomene (Visionen, Ekstasen, Levitationen usw.) sagt N., daß Juan nicht viel davon hielt, daß er aber doch nicht davon loskam; es ging ihm einzig und allein um das Leben mit Christus. Dieses Leben in und mit Christus ist letztlich der Schlüssel für die Mystik und das Leben des Johannes vom Kreuz. Eine klare Linie zieht N. zwischen Mystiker und Psychopathen.

Die psychologischen und theologischen Untersuchungen und Analysen Nietos zeichnen ein sehr differenziertes klares Bild des Lebens, der Theologie und Mystik des Johannes vom Kreuz, für das man dem Verfasser dankbar sein muß.

St. Ottilien

P. Frumentius Renner OSB

Neuzeit

C. M. Dent: *Protestant Reformers in Elizabethan Oxford* (Oxford Theological Monographs). Oxford (Oxford University Press) 1983. 262 S., geb. £ 17.50.

Dent, Fellow of Divinity and Chaplain am New College, Oxford, behandelt in diesem Buch die Entwicklung Oxfords zum geistigen Mittelpunkt des Anglikanismus in dem Zeitraum von 1547 bis 1611. Seine Arbeit wurde angeregt durch P. Collinsons *The Elizabethan Puritan Movement* (1967) und beruht auf Studium einer ausgedehnten, z.T. noch unveröffentlichten Sekundärliteratur (S. 248–254), vor allem aber der Literatur („Hundertern von Büchern und Pamphleten“) des 16. Jahrhunderts und eines breiten Handschriftenmaterials in British Library, Public Records Office und anderen Bibliotheken in London, der Bodleian und College-Bibliotheken von Oxford u. a., aus welchem ausgiebig zitiert wird. S. 245 wird angemerkt: „Eine ausführliche Bibliographie der Handschriften und gedruckten Quellen wird in meiner (bislang) ungedruckten Dissertation *Protestants in Elizabethan Oxford* (1980) zu finden sein“. Die Stellung der älteren und neueren Colleges in Oxford und der führenden Persönlichkeiten in ihnen werden detailliert behandelt. Theologische Aspekte und Probleme der Universitätsleitung und des Studienganges (165 f.: Anzahl der Promotionen) sowie des Verhältnisses zu Regierung und Kirchenleben werden vor allem an dem Nebeneinander von hervorragenden Vertretern der (Krypto-)Katholiken, Konservativen und von Dent lieber „Protestanten“ als „Puritaner“ genannten vorgestellt. Breiten Raum nehmen die Diskussionen über das Verhältnis zwischen Liturgie (201 englisch: „Leiturgie“) und Predigt ein. Auch Fragen der Kleidung und der Lebensführung (auch der Studenten) werden oft behandelt.

Durch das ganze Buch hindurch ziehen sich Darstellungen der wechselseitigen Beziehungen Oxfords mit dem Festland, vor allem der Schweiz (Zürich, Basel und Genf), Deutschland (Heidelberg, Duisburg, Straßburg, Frankfurt), den Niederlanden und Frankreich. Ausgiebig wird die Tätigkeit des Italieners Francesco Pucci und des Spaniers Antonio del Corro in Oxford behandelt. Dents Buch ist somit weithin eine Übersicht über das protestantische Westeuropa (118, 164): 1603 schrieb man in Oxford, daß es dank ausreichender wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Stellung in England mehr Gelehrte (unter den Theologen) gäbe, „als unter allen Geistlichen in Frankreich, Flandern, Deutschland, Polen, Dänemark, Schottland und selbst Genf“, „ein Stoß“, so fügt Dent hinzu, „gegen die, die immer die englische Kirche mit dem höheren Stand der festländischen reformierten Kirchen verglichen“. Das Register (255–262) erleichtert das Auffinden der von Bezugnahmen auf festländische Orte und Männer geprägten Stellen. Unter der von Dent angeführten Sekundärliteratur befinden sich nur ganz wenige nicht englischsprachige, an deutschen etwa T. Schiess' Ausgabe des Briefwechsels der Brüder A. und T. Blaurer, Freiburg 1912 und H. C. Wackernagels Matrikel der Universität Basel (Basel 1956). Das Thema *Continental students and the Protestant Reformation in England in the sixteenth century* wurde von Clare Cross in *Studies in Church history*, *Subsidia* 2 (1979) behandelt.

Basel

John Hennig

THE TRANSFORMING OF THE KIRK: VICTORIAN SCOTLAND'S RELIGIOUS REVOLUTION by A. C. Cheyne. The Saint Andrew Press, Edinburgh, paperback, £ 5.

The „Kirk“ (Lowland Scots for „Church“) with which this book of 231 pages deals consists of the Presbyterian denominations of Scotland, originally the single Reformed Church of Scotland of the middle of the XVIth century, but later split into various dissenting groups, some of which (but by no means all) have since united either with the parent body or with some other. The book traces the history of the transformation of

these Christian communities in Scotland from the ethos and doctrine which they assumed at the Reformation into the ethos and doctrine which most of them exhibit today.

It is the story of a change from doctrinaire Calvinism, a strict adherence to the Calvinist Westminster Confession of 1643, a literalist belief in the verbal inspiration of Scripture, a plain and bare form of worship with little congregational participation and the celebration of Holy Communion held only at long intervals, and a concentration on the ethical and religious side of Christianity for the individual rather than its application to social and political life. The change was in the direction of a looser attachment to Calvinism and to the Westminster Confession, a liberal attitude to Scripture, assumed under the impact of Biblical Criticism, some of whose foremost exponents came from the ranks of Scottish Presbyterianism itself, a more "catholic", adorned and congregational style of worship, and a much greater concern, arising out of the effects of the Industrial Revolution on Scotland, for the application of Christianity to social, political and secular affairs generally. The story is told plainly and straightforwardly, in no great detail, as befits the author of a small book, by one who clearly sympathizes with the exponents of change and sees that it was inevitable. The text assumes a considerable knowledge of the history and affairs of the Churches involved already in the reader. As a short account of a subject which has not been dealt with in quite so wide a survey before it is much to be commended.

The "Auld Kirk", that is the Reformed Established Church of Scotland, and her offshoots have their own character and reputation: hardy, independent, confident, shrewd, firmly based on the Bible. They have always respected both good doctrine and scholarship. They have constantly rejected the temptation which history has from time to time offered them of assimilating themselves to their more exotic and self-indulgent southern neighbour, the Church of England. This book raises, but does not answer, the question of what is the future of Scottish Protestant Christianity. Perhaps other religious traditions by reading the history of this one could find materials for answering the same question which faces them.

Manchester

R. P. C. Hanson

Johnson, Christine: *Developments in the Roman Catholic Church in Scotland 1789–1829*, John Donald Publishers LTD, Edinburgh 1983, Leinen 264 S., £ 16.

Die „Scottish Catholic Archives“ in Columbia House, Edinburgh, enthalten ausgedehnte Serien von Briefwechseln katholischer Würdenträger und Laien, auch für die Zeit der Katholiken-Emanzipation. Insbesondere die Registratur der apost. Vikare der Lowlands ist fast vollständig erhalten. Von diesem reichen Quellenbestand ausgehend, zu dem noch die Briefwechsel der betr. Agenten in Rom und etliche andere Archivalien hinzutreten, hat die Autorin es übernommen, eine Geschichte des schottischen Katholizismus des gen. Zeitraumes zu schreiben. Allerdings ist hier eine Einschränkung zu machen: Ausgangspunkt ihrer Forschungen war die Geschichte der im 18. Jh. entstehenden, äußerst bescheidenen Priesterseminare (und angeschlossenen Laienkollegs), die nach Jahrhunderten der Verfolgung wieder im eigenen Land errichtet werden konnten, und von denen „The Lowland College of Aquhorties“ das wichtigste war. Von hier ausgehend, hat die Autorin zuerst die bekanntesten, ja berühmten Ausland-Kollegs in Douai, Rom und Valladolid, die Schottenklöster, z.B. in Würzburg und Regensburg, und am Ende die Gesamtsituation des schottischen Katholizismus in den Kreis ihrer Darstellung einbezogen. Dabei sinkt die Eigenständigkeit des Werkes, wie die Autorin nicht verheimlicht, teilweise gänzlich ab. Der korrekte Titel ihres Werkes wäre also: *Geschichte der katholischen Priesterseminare in Schottland 1789–1829*. Jedoch muß anerkannt werden, daß dann doch auch darüber hinaus vieles geleistet wurde. So finden wir z.B. das interessante Kapitel über die Entwicklung der religiösen Toleranz in Schottland 1778–1829. Das entscheidende Datum lag schon im Jahre 1793, als den

Katholiken der private Kultus und das Erbrecht wiedergegeben wurde. Von da an war ein gesicherter Wiederaufbau möglich. Mehrere Kapitel beschäftigen sich mit dem Kirchenbau und seinem eigenen Stil, der Kirchenmusik und der Liturgie sowie den Problemen der irischen Immigration, die binnen kurzem das kirchliche Leben gänzlich umgestaltete. Ausführlich informiert wird der Leser selbstverständlich über das karge, aber durch viel Sport aufgelockerte Seminarleben des meist schwer um das Latein ringenden Zöglings. Daß diese Seminarien keine Wissenschaft betreiben konnten, versteht sich von selbst. Viele Probleme der angelsächsischen innerkirchlichen Diskussion erfahren von hier aus ein interessantes Seitenlicht. Vom zu anspruchsvollen Titel abgesehen, der vielleicht vom Verlag zu verantworten ist, handelt es sich um eine wertvolle, quellengesättigte Darstellung.

Düsseldorf

Christoph Weber

Poul Georg Lindhardt: Skandinavische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert. Die Kirche in ihrer Geschichte, Band 3, Lieferung M 3. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.

Als Verfasser der Darstellung der neueren skandinavischen Kirchengeschichte hat die Redaktion der „Kirche in ihrer Geschichte“ den jetzt emeritierten Professor für Kirchengeschichte an der Universität Aarhus, Dänemark, Dr. P. G. Lindhardt, gewählt. Die Wahl ist einleuchtend. Nicht nur ist Professor Lindhardt 38 Jahre lang als Lehrer der Kirchengeschichte tätig gewesen, aber der größte Teil seiner imponierenden schriftstellerischen Produktion befaßt sich mit Themen der skandinavischen Kirchengeschichte. Wir nennen z. B. seine Darstellung der neueren nordischen Kirchengeschichte, die schon vier Auflagen gesehen hat und ein klassisches Lehrbuch geworden ist, ferner sein Buch über die Erweckungsbewegungen, das drei Auflagen erlebt und eine ansehnliche Forschung veranlaßt hat, seine dänische Kirchenkunde und seine Mitarbeit an der monumentalen „Geschichte der dänischen Kirche“ in acht Bänden, wo er mit beinahe drei ganzen Bänden der größte Einzelbeiträger war. Er sollte vor allen anderen eine Gesamtschau vorlegen können.

In einer allgemeinen Kirchengeschichte kann aber dem skandinavischen Raum nur beschränkter Platz gegeben werden, und die Darstellung muß deshalb innerhalb enger Grenzen gehalten werden. In früheren Arbeiten hat Professor Lindhardt gezeigt, daß er sehr wohl den knappen und konzentrierten Stil meistert, jedoch konnte bisweilen die Kombination von Knappheit und Menge der Einzelheiten die Lektüre ein bißchen erschweren. In dieser Arbeit ist der Stil ruhiger und aufgelockerter und die Lektüre dementsprechend angenehmer. Die Einzelheiten sind wohl noch sehr vielfältig, aber die Entwicklungslinien sind klar hervorgehoben, und das Gesamtbild bleibt deutlich im Gedächtnis des Lesers stehen.

Schwierig ist es aber immer, die tausendjährige Kirchengeschichte von mehreren Ländern auf siebzig Seiten befriedigend zusammenzufassen, und knapp wirkt der Stil auch hier. Wahrscheinlich um den Eindruck der Knappheit ein wenig zu mildern, ist der Ausdruck „skandinavisch“ in seiner eigentlichen, engen Bedeutung genommen worden, so daß nur Dänemark, Norwegen und Schweden eingehender behandelt worden sind. Schweden und Dänemark haben je 22 und Norwegen 14 Seiten bekommen, während Finnland sich mit gut vier Seiten begnügen muß und den Färöern, Island und Grönland zusammen nur eine Seite übrig bleibt. Eigentlich ist es ja schade, daß z. B. Island wirklich eine eigenständige und für das übrige Europa keineswegs bedeutungslose Kirchengeschichte hat. Andererseits kann man sich kaum vorstellen, daß etwas von der vorliegenden Darstellung gestrichen werden konnte. Eine völlig „gerechtfertigte“ Lösung der vorliegenden Aufgabe wäre sicherlich unmöglich.

Das lutherische Grundgepräge der skandinavischen Entwicklung ist natürlich augenfällig. Von dem Gesichtspunkt der allgemeinen Kirchengeschichte könnte man vielleicht sogar sagen, daß die Geschichte des lutherischen Deutschland und der skandinavischen Länder eine Einheit bilden. Dieser Gesichtspunkt darf aber nicht überbetont

werden. Der Parallelismus ist eben ein reformatorisches und nachreformatorisches Phänomen, und es ist wohl nicht ganz korrekt, wenn (M 237) gesagt wird, daß die Gedanken der Reformation denselben Weg genommen hätten, den das Geistesleben „von je her“ genommen habe: von Deutschland über die Herzogtümer nach Jütland. War doch die dänische Kirchengeschichte des Mittelalters jedenfalls genau so stark von englischen und französischen Einflüssen bestimmt wie von deutschen. Ebenfalls darf man nicht die skandinavische Geschichte als einen einheitlichen Verlauf betrachten. Die Darstellung zeichnet auch deutlich eine dänisch-norwegische und eine schwedisch-finische Linie ab, von welchen die erstere eine klarere Parallele zu Deutschland bietet als die letztere. In Schweden haben lokale Bewegungen und überraschende politische Veränderungen die Entwicklung weniger eindeutig gemacht als in Dänemark. Z.B. wird es sehr deutlich, wie die schwedische Reformation ein langer und zeitweilig ganz komplizierter Prozeß war, während die dänisch-norwegische mit dem Endergebnis der blutigen Grafenfehde tatsächlich abgeschlossen war und viel eher ein Ereignis als ein Prozeß genannt werden könnte. Klar ist es auch, wie groß die Bedeutung des 19. Jahrhunderts für Dänemark und teilweise auch für Norwegen gewesen ist, während die Grundzüge des modernen schwedischen Kirchenlebens oft direkt von Ereignissen, die weiter zurückliegen, abgeleitet sind.

Mit vollem Recht macht der Verfasser also (M 246) darauf aufmerksam, daß sich die genaue Parallele zwischen deutscher und dänischer Theologie eigentlich nur bis zum 19. Jahrhundert streckt, daß sich aber danach eine originelle dänische Theologie entwickelt, zunächst von den beiden großen und so verschiedenen Namen Grundtvig und Kierkegaard gekennzeichnet. Merkwürdig ist es, wie Grundtvig schon bei Lebzeiten einen überwältigenden Einfluß bekam, während Kierkegaard eigentlich erst im 20. Jahrhundert weitere theologische Bedeutung bekommen hat, und erst als er schon in Deutschland anerkannt war (M 259). — Der Grundtvigianismus, den man nur mit großer Mühe Ausländern erklären kann, wird als „sowohl sakramental als auch niederkirchlich“ bestimmt, und hinzu kommt eine Fußnote, die den Sinn des Wortes „niederkirchlich“ ganz deutlich macht und die Kombination der beiden Begriffe näher erklärt (M 251). Ohne Zweifel ist hier eine Formel gefunden worden, die dieses so bedeutungsvolle und so speziell dänische Phänomen besser als die meisten bisherigen Versuche erklären kann. Das Wort „folkelig“, das in deutscher Übersetzung so leicht mißverstanden wird, wird hier mit dem Wort „volkhaft“ wiedergegeben (M 248, 250, 254). Übrigens bemerkt man, daß der Verfasser trotz wiederholter Kritik von mehreren Seiten seine These von der sozialen Schichtung als Grundlage für das Aufkommen verschiedener Erweckungsbewegungen mit voller Schärfe festgehalten hat (M 250–51).

Ganz fehlerfrei ist die Darstellung wohl nicht. Es ist eine Wahrheit mit Einschränkungen, daß beide streitende Parteien der Grafenfehde Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes seien (M 238). Der schwedische Historiker Harald Hjärne tritt als Hjalmar Hjärne auf (M 293). Solches sind aber natürlich nur Kleinigkeiten, und im ganzen genommen muß man sagen, daß die moderne skandinavische Kirchengeschichte mit dieser Darstellung eine gute und repräsentative Introduction bekommen hat, die lange ein Desideratum war, und die auch eine dementsprechende Freude erwecken muß.

Aarhus

Th. Lyby Christensen

Detlef Döring, Christentum und Faschismus. Die Faschismusdeutung der religiösen Sozialisten, 144 S., Stuttgart (Kohlhammer) 1982, DM 48,-.

Für die künftige weitere Erforschung des Religiösen Sozialismus in Deutschland wird man sich neben F.-W. Balzer, R. Breipohl, W. Deresch, A. Pfeiffer und A. Vollmer diesen Namen merken müssen. Die Arbeit ist als Dissertation unter der Betreuung des Kirchenhistorikers Kurt Meier in Leipzig entstanden. Bei der vorliegenden Druckfassung hat A. Pfeiffer Pate gestanden. Die Arbeit enthielt in ihrer Urfassung eine breit angelegte Erörterung der marxistisch-leninistischen Faschismustheorie, die bei der Drucklegung weggefallen ist und gesondert veröffentlicht werden soll. So setzt der

Verf. gleich mit dem Kapitel „Der Faschismus in der Sicht der religiösen Sozialisten“ ein. Er begründet zunächst, warum er sich im wesentlichen auf zwei Haupttypen religiös-sozialistischen Denkens beschränken will: 1. auf den Tillich-Kreis (hier werden auch Männer aus dem zweiten Glied gewürdigt wie A. Rathmann und F. Borinski); 2. auf den „Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands“ und dort auf seinen Hauptvertreter G. Wünsch. (E. Eckert, Emil Fuchs, H. Kappes, E. Lehmann, K. Thieme und G. Schenkel kommen auch zu Wort.)

Der Neuheitswert der Arbeit liegt m.E. zunächst in der Zuspitzung auf die Faschismuskritik des Religiösen Sozialismus. Ferner korrigiert Döring an nicht wenigen Stellen das stark vereinfachte Erscheinungsbild der religiös-sozialistischen Bewegung, wie es sich z.B. bei R. Breipohl („Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik“, Zürich 1971) findet, einer Arbeit, die im wesentlichen aus der Sicht von K. Barth/G. Dehn/E. Wolf geschrieben wurde.

In c.2 geht es dem Verf. zunächst um die Sichtung des Materials in den „Neuen Blättern für den Sozialismus“, ferner um eine Ortung des Faschismus als Massenbewegung, als deren Basis Döring den Mittelstand und die Jugend benennt. Faschismus wird im wesentlichen als „Antimodernismus“ umschrieben, um ihn dann im Tillich-Kapitel (c.3) umfassend als solchen zu entlarven. Tillichs Entwicklungsgang vom Weltkriegserlebnis bis zur „Sozialistischen Entscheidung“ wird mit bedacht. Das Ringen mit der „politischen Romantik“ und um die Abgrenzung von ihren „konservativen“ und „revolutionären“ Grundformen, mit den „Ursprungsmächten und -mythen“ („mystischer Realismus“, 52) nimmt mit Recht breiten Raum ein. (Vgl. die Diskussion P. Tillichs mit E. Hirsch 1934/35 in „Theol. Blätter“.)

c.4 ist E. Heimann gewidmet, dessen frühes, noch immer verstreutes Schrifttum der Verf. ausgiebig zitiert. Heimanns Abhängigkeit von W. Rathenau wird hier erstmals in der Forschung überzeugend herausgestellt. Die Differenz des Sozialisten und Nationalökonom Heimann gegenüber dem Theologen Tillich wird stärker als bei R. Breipohl betont. Sozialismus ist „Ausdrucksform des Ursprünglichen, des Göttlichen in unserer Zeit, der Kampf um seine Durchsetzung ist prophetischer Natur ...“ (63). Heimanns Augenmerk ist stärker auf den Mittelstand gerichtet: „Nationalsozialismus ist die Emanzipation des Mittelstandes“ (124, Anm. 213). Seine Parteibindung ist zu kritisieren, sein Elan könnte nach Heimann für den Sozialismus gewonnen werden. Heimanns Faschismusinterpretation, in diesem Punkte stärker marxistisch geprägt, ist als „soziologisch bestimmter Antimodernismus“ zu werten (71).

Was den „Bund“ (c.5) betrifft, so wird seine durchgängige Theorieferne beklagt. Das hinderte freilich einen Mann wie Eckert nicht, praktisch-politisch den Kampf aufzunehmen, wobei er sich „der marxistisch-leninistischen Deutung des Faschismus stark annähert“ (73). G. Wünsch und die Gruppe um die „Zeitschrift für Religion und Sozialismus“ (1929–33), hierin dem Tillich-Kreis näherstehend, waren stärker an der Massenbasis des deutschen Faschismus interessiert und zeichnen sich eher durch „Elemente der Bonapartismus-Theorie“ aus. Es ging freilich dem „Bund“ nie darum, irgendwelche Theorien über den Faschismus aufzustellen oder zu übernehmen, sondern (wie es am schönsten bei H. Kappes zu sehen ist) um den „wirklichen Kampf“ unter der Parole „Christuskreuz oder Hakenkreuz“ (S. 6). Gab es bei Tillich wie bei Wünsch eine im Grunde ambivalente Haltung gegenüber dem Faschismus, so ist für E. Fuchs und den Thüringer Kreis weder vor noch nach 1933 eine Aufweichung gegenüber der NS-Ideologie festzustellen. Zu stark insistierte Fuchs auf inhaltlichen, ethischen Normen: wo „Gewaltverherrlichung“ getrieben wird, kann der „Ruf Gottes“ nicht ergehen (S. 85). Fuchs erkannte auch am ehesten die Rolle der NSDAP als Organisation und deren antimarxistische Stoßrichtung.

Alles in allem ein klug abgewogenes Buch, das die Erforschung des Religiösen Sozialismus ein gutes Stück weiter bringt, aber auch ein starkes Licht auf den antifaschistischen Kampf in der ev. Kirche wirft. Ein Anmerkungssteil (33 S.), eine Zusammenstellung von 18 Kurzbiographien und ein Literaturverzeichnis schließen den Band ab.

Frankfurt

Heinz Röhr

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Dr. theol. habil. Dorothea Wendebourg, Institut für Kirchengeschichte, Evangelisch-Theologische Fakultät, Schellingstraße 3, 8000 München 40;

Prof. R. P. C. Hanson, University of Manchester, Faculty of Theology, Department of Historical and Contemporary Theology, Mansfield Cooper Building, Manchester M13 9PL, England;

Charles-Laurent Salch, Centre d'Archéologie Médiévale de Strasbourg, 4, rue du Tonnellet-Rouge, 67000 Strasbourg, Frankreich;

P. Dr. Norbert Backmund, O. Praem., Kloster Windberg, 8441 Hundersdorf;

Prof. Dr. Georg Denzler, Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Universität Bamberg, Am Kranen 12, 8600 Bamberg.

GERMANIA SACRA

Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des Alten Reiches

Herausgegeben vom Max-Planck-Institut für Geschichte

Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln 4 Die Zisterzienserinnenklöster Saarn, Duisern und Sterkerade

Bearbeitet von Günter von Roden
Groß-Oktav. XII, 250 Seiten. 1984. Ganzleinen DM 118,-
ISBN 3 11 009831 8 (Neue Folge, Band 18)

Aus dem Inhalt

Quellen – Literatur und Denkmäler – Archiv und Bibliothek
Historische Übersicht – Verfassung – Religiöses und geistiges Leben
Besitz – Personallisten.

Preisänderungen vorbehalten

Walter de Gruyter



Berlin · New York

GERMANIA SACRA

Historische statistische Beschreibung
der Kirche des Alten Reiches

Herausgegeben vom Max-Planck-Institut für Geschichte

Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz Das Bistum Konstanz 1 Das Stift St. Stephan zu Konstanz

Bearbeitet von Helmut Maurer

Groß-Oktav. XIV, 497 Seiten. 1981. Ganzleinen DM 184,-
ISBN 3 11 008386 8 (Neue Folge 15)

Aus dem Inhalt

Quellen, Literatur und Denkmäler

Archiv und Bibliothek

Historische Übersicht

Verfassung

Religiöses und geistiges Leben

Besitz

Personallisten

Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz Das Bistum Konstanz 2 Die Zisterzienserabtei Bebenhausen

Bearbeitet von Jürgen Sydow

Groß-Oktav. X, 342 Seiten. 1984. Ganzleinen DM 154,-
ISBN 3 11 009647 1 (Neue Folge 16)

Aus dem Inhalt

Quellen, Literatur und Denkmäler

Archiv und Bibliothek

Historische Übersicht

Verfassung

Religiöses und geistiges Leben

Besitz

Personallisten

Preisänderungen vorbehalten

Walter de Gruyter



Berlin · New York

UNTERSUCHUNGEN

„Doketismus“ – eine Problemanzeige

Otto Kuss zum 80. Geburtstag am 5. 1. 1985

Von Norbert Brox

Polemische Texte der frühkirchlichen Literatur setzen für ihr Verständnis voraus, daß man die von ihnen bestrittene Doktrin kennt. Weil die abgewiesenen Gegner aber oft nur ungenau modelliert und nur indirekt kenntlich gemacht sind, da sie für die zeitgenössischen Leser als bekannt gelten durften, hat die historische Forschung in vielen Fällen ihre Bestimmungsprobleme. Sie braucht Kriterien und Kategorien zur Unterscheidung und Beschreibung. Aus pragmatischen Gründen wird im Eifer der Arbeit der Anwendungsbereich solcher Merkmalbegriffe in vielen Fällen ständig ausgeweitet. Man ist an ihrer Übertragbarkeit vom einen Fall auch auf den anderen und darum an inhaltlicher Breite interessiert. Der einzelne Term verliert seine Genauigkeit und gerät außer Kontrolle. Der Begriff „Gnosis“ (Gnostizismus) hat diesbezüglich besonders gelitten und ist zeitweise zum Schlagwort degeneriert. „Doketismus“ ist ebenfalls einer von diesen Begriffen, die immer großzügiger eingesetzt worden sind. Um ihn geht es in diesen Überlegungen. Man verwendet ihn, um unterschiedliche Verlaufslinien der Christologie in frühkirchlicher Zeit vergleichend zu bestimmen. Die Opposition lautet: doketische Christologie – inkarnatorische Christologie. Man gebraucht sie seit langem beispielsweise auch zur Exegese des 1. (und 2.) Johannesbriefes des Neuen Testaments, die mit einer gegnerischen Gruppe um die Christologie (und um weitere Themen) streiten. Wir bleiben im Folgenden – soweit exemplifiziert werden muß – bei diesem Beispiel, an dem die herrschende Unklarheit im Begriff des Doketismus, die jede eindeutige Verständigung nahezu unmöglich macht, hinreichend deutlich wird.

Es sind einige Bemerkungen zur üblichen Bewertung der Irrlehrer des 1 Joh vorzuschicken, die schon mit dem Stichwort Doketismus zu tun haben. Ohne zu zitieren und für alle Einzelheiten Namen zu nennen, kann ich aus jüngeren Kommentaren und Einleitungen zum Neuen Testament folgendermaßen resümieren (die älteren Ansichten sind in diesen Positionen faktisch aufgegriffen): Der 1 Joh hat es mit *Gnostikern* zu tun, die eine *doketische* Christologie vertraten. Diese pauschale Grundansicht wird bei einzelnen Autoren in folgende Richtungen differenziert und präzisiert:

1. Die an sich sehr vielfältige Gnosis vertritt in ihren christlichen Varianten *immer* eine doketische Christologie, also auch im 1 Joh. – Oder: Es gibt *den* gnostischen Doketismus, eine Spielart davon tritt man im 1 Joh an. – Oder: Es ist die enthusiastische Gnosis, die hier im 1 Joh christologi-

sche Auswirkungen zeigt (sc. in Form des Doketismus) und – am Doketismus erkennbar – hier in einer schon entwickelteren Form auftritt. Also wieder: Gnosis ist doketisch, Doketismus ist eine Kennmarke der Gnosis.

2. Zurückhaltender, zugleich unentschiedener kann es auch heißen, daß die Gegner des 1 Joh „gnostisch orientiert“ (also nicht direkt Gnostiker) sind, und auch gleichzeitig, daß „eine ausgesprochen ‚doketische‘ Christologie“ gar „nicht erkennbar“ wird. Beide, gnostischer *und* doketischer Charakter des 1 Joh, sind dabei eingeschränkt, und außerdem wird folgender Zusammenhang zwischen Gnosis und Doketismus hergestellt: Alle Spielarten, in denen der Doketismus auftritt, hängen mit einer „gnostisierenden“ Geisteshaltung zusammen, aber gleichzeitig wird geschrieben, daß diese doketische Lehre des 1 Joh zu der „bedrohlichen, pseudochristlichen Geisteshaltung“ gehört, „die dann im Gnostizismus offen zutage trat“, diesem also vorauslag.

Ich lese zumindest drei *verschiedene* Auffassungen daraus:

- 1) Im 1 Joh werden Gnosis und Doketismus (additiv) konstatiert, ein Vermerk über deren zwingendes, naheliegendes oder bloß zufälliges Zusammenreffen aber nicht für notwendig gehalten.
- 2) Weil man Gnostisches feststellt im Brief, findet man den Doketismus nicht überraschend, sondern unbedingt erwartbar, weil er ein regelmäßiges Symptom des Gnostizismus ist.
- 3) Doketismus ist früher als Gnostizismus, kann aber als Gnostizismus auftreten und *ist* historisch als Gnostizismus aufgetreten.

Diese drei Auffassungen gehen beachtlich weit auseinander, bilden aber noch den Konsens: Der 1 Joh hat es mit den Gnostikern zu tun, die eine doketische Christologie vertraten. Dieser Konsens muß inzwischen in Frage gestellt werden. Es ist über ihn neu und genau nachzudenken.

W. S. Vorster¹ hat solide Zweifel daran angemeldet, ob man im 1 Joh überhaupt eine gnostische Theologie bzw. Christologie vor sich hat – nicht um daraufhin eine andere religionsgeschichtliche, sondern um eine kirchengeschichtliche Ableitung der polemischen Situation des Briefes vorzunehmen. Er findet, was an Terminologie und Motivfragmenten im 1 Joh als gnostisch namhaft gemacht wird, überhaupt nicht zwingend identifiziert. Auch ihm ist zwar sicher, daß es sich um *doketische* Christologie handelt, aber sehr zweifelhaft, daß sie gnostisch ist. Für die Hintergrundbestimmung des 1 Joh genügt es völlig, meint er, generell den Entwicklungscharakter der urchristlichen Szene, d.h. die anfängliche Pluralität von Interpretationen und Ideen etc. bewußt zu haben und dann speziell zu sehen, welche Situation die des 1 Joh ist, nämlich: Es gab verschiedene Christologien, die nicht mehr alle miteinander vereinbar waren. Es war die Notwendigkeit entstanden, auf die Orthodoxie zu reflektieren. Man mußte begründen, warum man dachte, was und wie man theologisch inzwischen dachte. Nach Vorster gibt es nun für die These, die in 1 Joh abgewiesene christologische Falschlehre sei gnostisch,

¹ W. S. Vorster, Heterodoxy in I John: Neotestamentica 9 (1975), 87–97.

keinerlei wirklichen Beweis, sondern nur den Usus in der Forschung, Abweichendes im Neuen Testament gnostisch zu nennen. Was die ethischen Korrekturen und Anathematismen betrifft (1 Joh 1,8–10; 2,3f.9–11), muß man, sagt Vorster, kein Gnostiker sein, um zu handeln, wie die Irrlehrer des 1 Joh es tun, nämlich zu sagen, man kenne Gott, ohne gleichzeitig seine Gebote zu halten; oder zu behaupten, man gehöre zu Gott/Christus (2,6; 4,13), ohne zugleich zu praktizieren, was man da behauptet oder predigt. Der 1 Joh hat es nicht mit Metaphysikern zu tun, die die Gnostiker waren, sondern mit dem sehr praktischen Problem der guten Früchte, die begleitend zu Glaubensbeteuerungen vorgewiesen werden müssen, bei den Gegnern des 1 Joh aber ausbleiben; es geht also um das Problem des moralischen Ernstes oder auch der Sünde. – „Erkennen“ und „Gotteserkenntnis“ (2,3f.; 4,8), wie andere Termini im 1 Joh auf den ersten Blick gnostisch anmutend, sind in christologischen und ethischen Zusammenhängen nicht zwingend gnostisch; es gibt eine alltäglichere, unprägnantere Semantik dieser Wörter.²

Zwar glaube ich nicht, daß sich mit Vorsters Zweifeln die religionsgeschichtliche Ableitung der Ketzerei des 1 Joh erübrigt. Aber wenn man liest, was auch er alles zum 1 Joh gelesen hat, versteht man seinen Vorschlag zu neuer Zurückhaltung. Die Ernüchterung, die er in die Debatte einbringt, muß auch noch ins Unrecht gesetzt werden, ehe man sie ignoriert. Es braucht nicht an Textbeispielen demonstriert zu werden, *wo* Vorster's Vorsicht zu beherzigen wäre.³ Das will sagen: Auch mir ist die Identität der Irrlehrer nicht so gewiß, wie man verbreitet gern deshalb tut, weil der 1 Joh bezüglich seiner Gegner ein paar Signale mehr setzt als andere neutestamentliche Schriften. Diese Signale sind so deutlich nicht (ich komme auf das Identifikationsproblem zurück). Man sieht, daß da etliches noch klärungsbedürftig ist. Ich versuche in zwei Hinsichten beizutragen, nämlich vor allem in Richtung der Bestimmung und Nomenklatur von Doketismus, sodann bezüglich des Zusammenhangs von Gnosis und Doketismus.

1) Was soll Doketismus genannt werden?

Genaue Begriffsbestimmung und Nomenklatur des Doketismus sind tatsächlich ein Desiderat. Der übliche Wortgebrauch ist so unscharf, daß er durch sich nicht anzeigt, was man exakt sagt, wenn man eine Irrlehre wie die des 1 Joh Doketismus nennt. In der exegetischen (wie auch in der dogmengeschichtlichen) Literatur wird dieser Begriff in der Regel nicht für erklärungsbedürftig gehalten, während er es sehr wohl ist. In Lexica und Hand-

² Auch K. Weiß, Die „Gnosis“ im Hintergrund und im Spiegel der Johannesbriefe, in: K.-W. Tröger (Hg.), Gnosis und NT, Gütersloh 1973, 341–356, zieht den gnostischen Charakter der Gegner des 1 Joh stark in Zweifel. Seine Bestimmung der Lehren dieser Leute, aufgrund deren er sie von der Gnosis abbrückt und den Anschein gnostischer Qualität dieser „Dogmen“ mehr auf die Diktion des Verfassers des 1 Joh als auf die der Gegner selbst zurückführt, überzeugt mich größtenteils nicht.

³ Man findet solche bei W. Schmithals, Neues Testament und Gnosis, Darmstadt 1984, 106–110 und nicht nur hier.

büchern liest man ungenaue und divergierende Umschreibungen, die mehr Konfusion als Klarheit liefern. Was soll Duketismus genannt werden?

Auf eine erste Abgrenzung kann und muß man sich schnell einigen: Duketismus soll nicht die Lehre der historischen Gruppe sein, die bei den altkirchlichen Häresiologen „Doketen“ heißt. Klemens von Alex. nennt sie als eines seiner Beispiele für solche Häresien, die ihren Namen von der eigentümlichen Lehre her bekamen, die sie vertraten (während andere Sektenbezeichnungen vom jeweiligen Begründer abzuleiten sind oder von einem Ort, einem Volk, einer Verhaltensweise usw.: strom. VII 108,1–2); aber er beschreibt die Doktrin, die zum Namen „Doketen“ (δοκῆται) führte, bedauerlicherweise nicht. Zwar nennt er mit Julios Kassianos noch den angeblichen „Stifter der doketischen Lehre“,⁴ referiert aus dessen System aber nur einen rigorosen, leibfeindlichen Dualismus mit Eheverbot, ohne eine doketische Christologie erkennen zu lassen (strom. III 91–95). Hieronymus berichtet für diesen Julios Kassianos immerhin an erster Stelle, daß er „putativam carnem Christi introducens“ zu seinen weiteren Überzeugungen kam (coGal 6,8),⁵ was einen klaren Hinweis auf christologischen Duketismus bedeutet, doch ist diese Auskunft in ihrer Isoliertheit historisch sehr unsicher. Im Zusammenhang seiner Kritik am Petrus-evangelium weiß Serapion von Antiochien, daß der Name „Doketen“ eine Fremdbezeichnung der Gruppe seitens der Kirchenchristen ist („wir nennen sie Doketen“: Eus.h.e. VI 12,6), wobei offen bleiben muß, ob er die Doketen des Klemens meint. Es bleiben da Unsicherheiten, denn Hippolyt behauptet von denen, die er unter der Chiffre „Doketen“ ausführlich beschreibt (refut. VIII 8,2–11,2; X 16,1–6) und seiner Vorliebe gemäß aus der Philosophie ableitet (VIII 2; 11,2), daß sie sich selbst Doketen nannten (VIII 8,2; 11,1), dies also eine Selbstbezeichnung war. Innerhalb ihres „Systems“ referiert er nun auch minutiös die „Christologie“: Der Erlöser wollte „die Ideen der Äonen von oben, die er in die finsternen Körper versetzt sah, durch seine Herabkunft retten“ (VIII 10,3). Mit Rücksicht auf die Unerträglichkeit seines Anblicks sogar für die Äonen „schloß er sich wie einen mächtigen Blitz in den kleinsten Körper ein“ (ebd.), womit ein jenseitiger oder himmlischer Leib umschrieben zu sein scheint; denn nach seiner Ankunft „in diese Welt“ sollte er nun auch mit der äußeren Finsternis, womit sie das Fleisch meinen, bekleidet werden, und er zog, als er von oben kam, den aus Maria geborenen Körper an, „wie geschrieben steht“ (VIII 10,6). Bei der Jordantaufe wurde er dann mit einer andersartigen, dauerhafteren Leiblichkeit versehen, um „nicht nackt zu sein“, wenn er bei der Kreuzigung den (sarkischen) Körper aufgab und auszog, sondern stattdessen noch mit einem Leib bekleidet zu sein

⁴ Die δόκησις ist hier nicht generell die (unbegründete) Meinung, sondern speziell die doketische Doktrin.

⁵ PL 26,460. Die Daten zu den Doketen bei G. Krüger, RE³, IV, 1898, 764 und (mit den Quellenexzerpten) bei A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 546–550.

(VIII 10,7). Die Christologie, die man heute Doketismus nennt (s. u.), ist das nicht, es sei denn, man will in diesem schwierigen Text⁶ die Verbindung des Soter mit seinem jeweiligen Leib sehr flüchtig, vordergründig, nur scheinbar und rein funktional (Schutz anderer Wesen vor seinem Anblick, dem sie nicht standhalten würden) sehen, doch scheint viel Gewicht auf die Wirklichkeit und Dauerhaftigkeit seiner Leiblichkeit gelegt und seine Verbindung oder „Bekleidung“ mit einem Körper doch von einer realen, tatsächlichen Qualität gedacht zu sein, wie der Doketismus im heutigen Begriff sie nicht meint. Kreuzigung und Passion sind hier nicht als „Schein“ qualifiziert, ja schon die Parusie des Soter in dieser Welt „unten“ ist eine Geburt im Leib. Vor allem aber ist nicht unterschieden oder getrennt zwischen himmlischem Christus und irdischem Jesus, worauf Doketismus im jetzt gebräuchlichen Wortsinn immer aus ist und angewiesen bleibt.

Daß der Terminus „Doketen“ nicht eine spezielle historische Sekte markiert, sondern mehrere namentlich verschiedene, in der Sache übereinstimmende Falschlehren als Sammelname gemeinsam charakterisiert, findet sich erstmals bei Theodoret, ep. 82.⁷ Er spricht von „Markioniten, Valentinianern, Manichäern und anderen Doketen“. Die Älteren kennen zwar die Übereinstimmung mehrerer Häresien im fraglichen Punkt, aber keinen zusammenfassenden Terminus dafür. Sie verstehen unter Doketen eine einzelne Gruppe von Irrlehrern. Der Wortgebrauch ist heute anders. Um nun in der Nomenklatur ganz genau zu sein, müßte und sollte man das Adjektiv „doketisch“ für die Lehren dieser historisch sogenannten Doketen reservieren, dagegen für das, was uns hier interessiert, die Formen „doketistisch“ und „Doketisten“ wählen (bei „Doketismus“ bleibt es). K. W. Tröger schlägt dies vor.⁸ Man sollte sich der Genauigkeit wegen anschließen, weil man andernfalls leicht eine Gruppe oder „Schule“, und dann eben die falsche, assoziiert.

Was soll Doketismus genannt werden, wenn *nicht* die Lehre dieser historischen Doketen? Da gibt es nun verschieden weite oder enge Definitionen, von F. Chr. Baur⁹ bis zu Michael Slusser.¹⁰ Sehr auffällig ist, daß es nur eine einzige monographische Arbeit zum Doketismus gibt, nämlich die ungedruckte Dissertation von Peter Weigandt.¹¹ Gemeinsam ist überall, wo von Doketismus gesprochen wird, daß mit dem Term eine theologische Kontroverse des frühen 2. Jahrhunderts benannt sein soll. Aber was genau? Von der Definition hängt es ab, in welchem Zusammenhang der Begriff eingesetzt werden kann und ob er sich – unser Beispiel – etwa zur Identifikation der

⁶ Zur Interpretation auch W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, 130.

⁷ PG 83,1264.

⁸ K. W. Tröger, *Doketistische Christologie in Nag-Hammadi-Texten. Ein Beitrag zum Doketismus in frühchristlicher Zeit: Kairos* 19 (1977), (45–52) 46.

⁹ F. Chr. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tübingen 1835, 256.258.

¹⁰ M. Slusser, *Docetism: A Historical Definition: The Second Century* 1 (1981), 163–172.

¹¹ P. Weigandt, *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*, Diss. theol. Heidelberg 1961.

Irrlehrer des 1 Joh eignet. Es besteht seit je der Trend, auch bei der Auslegung der Johannesbriefe, mit Dokerismus eine verbreitete Erscheinung im frühen Christentum zu benennen, weil man ihn für einen ständigen Begleiter der sog. christlichen Gnosis hält und somit für ebenso „allgegenwärtig“ wie diese. Dokerismus steht demnach für alle gnostischen Christologien, und man meint damit, daß sie alle die wirkliche Inkarnation, das volle Menschsein Christi bestreiten. Dokerismus fungiert da als dogmatischer Sammelbegriff.

In einem engeren Begriff ist Dokerismus die Doktrin, nach der die Erscheinung Christi, sein historisch-leibhaftiges Dagesewensein, also vor allem die menschliche Gestalt Jesu, insgesamt bloßer Schein, ohne wahrhafte Realität, gewesen ist. Menschsein und Leiden Christi als reiner Schein: diese Idee diente dazu, Menschwerdung und Passion des jenseitigen Erlösers zu eliminieren, wo sie Anstoß bedeuteten. Speziell gegen (leibliche) Geburt und Passion wird polemisiert. Das ist eine deutlicher profilierte christologische Häresie als das Erstgenannte: Jesus Christus als göttlicher Erlöser, der keinen auch noch so flüchtigen Kontakt mit der Materie hatte, weil er ihn von seinem Wesen und seiner Aufgabe her nicht haben konnte und durfte. Diese Christologie ist in solcher Form nachweisbar bei Kerdon, Satornil und Markion.

Kerdon „leugnet, daß Christus im Fleisch war, und propagiert, daß er bloß im Trugbild (in phantasmate) dagewesen sei. Er habe überhaupt nicht gelitten, sondern nur vermeintlich gelitten (quasi passum). Und er sei aus keiner Jungfrau geboren, sondern überhaupt nicht geboren“ (Ps-Tertullian, *adv. omnes haer.* 6,1).¹² – Satornil „machte zur Grundlage, daß der Erlöser ungeboren, unkörperlich, gestaltlos sei, scheinbar (putative/δοκήσει) nur als Mensch erschienen“ (Irenäus, *haer.* I 24,2).¹³ Und Markion „nennt Christus einen inneren Menschen, sagt, er sei wie ein Mensch erschienen, während er kein Mensch war, und wie im Fleisch, obwohl er nicht im Fleisch war, nur scheinbar (δοκήσει) erschienen, habe weder Geburt noch Leiden auf sich genommen, sondern bloß dem Schein nach (τὸ δοκεῖν)“ (Hippolyt, *refut.* X 19,3). – Irenäus berichtet von Basilides, den er doktrinär ganz nahe an Satornil heranrückt, daß nach ihm Christus (der Νοῦς) zwar „auf der Erde in Menschengestalt erschienen sei“, daß infolge seiner Herkunft, Natur und Funktion aber „nicht er gelitten habe, sondern ein gewisser Simon von Kyrene, den man zwang, sein Kreuz für ihn zu tragen. Der sei dann aus Unwissenheit und Irrtum gekreuzigt worden, nachdem er nämlich von ihm so verwandelt worden sei, daß man ihn für Jesus hielt. Jesus selbst habe dabei die Gestalt Simons angenommen, sei dabei gestanden und habe sie ausgelacht. Weil er nämlich die körperlose Kraft war und der Nous des ungezeugten Vaters, konnte er sich nach Belieben verwandeln. So sei er zu dem aufgefahren, der ihn gesandt hatte, indem er sie verlachte, da man ihn nicht halten konnte und er für alle unsichtbar war. Befreit seien also die, die das

¹² Ed. A. Kroymann, CChr SL 2, Turnhout 1954, 1408.

¹³ Griechisch erhalten bei Hippolyt, *refut.* VII 28. – Zum einschlägigen Gebrauch von putativus (= δοκε-) bei Irenäus vgl. *haer.* IV 33,5.

von den welterschaffenden Fürsten wissen. Und man dürfe nicht den bekennen, der gekreuzigt wurde, sondern den, der in Menschengestalt gekommen ist und vermeintlich gekreuzigt wurde (putatus sit crucifixus) und Jesus heißt und vom Vater gesandt ist“ (haer. I 24,4). Auch dieser Text gehört, unabhängig von der Richtigkeit seiner Zuweisung an Basilides durch Irenäus,¹⁴ in das doketistische Milieu, und alle Beispiele zusammen kommen, wie gleich zu zeigen ist, in einem charakteristischen Punkt überein, durch den sie doketistisch im engen, unverwechselbaren Sinn sind. – Vom Beginn des 1. Jahrhunderts schließlich sind die Texte von Ignatius v.A. geläufig, nach denen es die horrende Falschlehre gab, Christus habe „zum Schein (τὸ δοκεῖν) gelitten“ und sein Leiden „zum Schein (τὸ δοκεῖν) vollbracht“ (Sm 2; 4,2). Polemik und Beteuerungen des Ignatius verstärken das Bild des hier bestrittenen Doketismus (Eph 7,2; 18; 19; Trall 9,1; Magn 11; Sm 1).

So definiert und exemplifiziert ist Doketismus also nicht Sammelbezeichnung für eine verbreitete gnostische Option früherer Christologie, sondern exakte Kennmarke einer ganz bestimmten, begrenzt auftretenden Christologie. Allerdings läßt sich dieser eng definierte Doketismus seinem theologischen Ziel nach in der historischen Beschreibung mit anderen Christologien zusammenfassen, insofern er ein Problem zu lösen suchte, das auch von anderen Christologien gelöst wurde. Die doketistische Christologie war eine unter mehreren Möglichkeiten, die Aporie zu lösen, in die das hellenistische und gnostische Denken mit seiner strengen Transzendenzidee, die auf dem Dualismus von Geist und Materie/Kosmos basierte, angesichts der christlichen Vorstellung vom (inkarnatorischen) Kommen des göttlichen Erlösers Christus in diese Welt geriet, nachdem man diese Erlösergestalt rezipierte und mit dem hellenistischen Weltbild zu vereinbaren gezwungen war. Diese Vereinbarung mußte ihren Preis kosten. Der Doketismus löste das Dilemma zwischen beiden Horizonten mit seiner Vorstellung von der *δόκησις*: Die menschliche Gestalt war ganz und gar, von Anfang an und im Prinzip, ein Schein und Trugbild, das allerdings genügte, die Menschen zu Glauben und Erlösung zu bringen. Das ist nicht als Komödie zu verstehen, sondern war sehr ernst gemeint und als einzig möglich empfunden. Man kann mit K. Koschorke auch sagen, daß „für den Doketismus eben dies kennzeichnend ist, daß zugunsten der *einen*, himmlischen Realität des Erlösers seine irdische Wirklichkeit als bloßer ‚Schein‘ abqualifiziert bzw. geleugnet wird“.¹⁵ So blieben absolute Transzendenz und Dualismus ungebrochen erhalten, und die christliche Erlösergestalt wurde trotzdem integrierbar. *Wir* sehen (zusammen mit den frühkirchlichen Häresiologen) ausschließlich die Kosten-

¹⁴ Zur Schwierigkeit der Zuweisung W. Bauer, *Leben Jesu*, 35 m. Anm. 1. Weitere frühe Fundorte für Doketismus ebd. 562 Register v. Doketismus. W.-D. Hauschild, *Christologie und Humanismus bei dem „Gnostiker“ Basilides*: ZNW 68 (1977), 67-92, hier 82 (vgl. 68. 78): Basilides ist kein Doketist gewesen, aber man hat „in der Basilides-Schule . . . das christologische Grundproblem in verschiedenen Konzeptionen zu lösen“ versucht, „und zwar auch mit doketistischen Lösungen“.

¹⁵ K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978, 26.

seite; den betreffenden Kerdon, Saturnil und Markion muß es faszinierend eingeleuchtet haben: Das genau war *ibr* Christus mit seiner Attraktivität für das, was ihnen menschliches Heil sein konnte.

Es läßt sich nun darüber streiten, ob man den Dokerismus nur in diesem engen Sinn definieren kann und soll. M. Slusser plädiert neuerdings für einen zwar immer noch präzise umrissenen, aber doch ausgedehnteren Dokerismus-Begriff, der nämlich auch diejenigen Christologien einbezieht, die in verschiedener Version von einem Leib anderer Art für Christus reden, mit dessen Hilfe sie die *δόκησις*, bei der es auch hier blieb, zustandekommen ließen und interpretierten. Streng gedacht konnte es damals ja keine substanzlose *δόκησις* geben. Man setzte im Fall Christi anstelle des kruden materiellen Leibes der Menschen eine Substanzhaftigkeit, sprich: Leibhaftigkeit anderer (ätherischer, siderischer, psychischer, pneumatischer)¹⁶ Art, das heißt eine Leibhaftigkeit weniger skandalöser Art, die die *δόκησις* trug. Zwischen diesem reflektierteren und dem „naiven“ Dokerismus muß definitiv-tatsächlich nicht groß unterschieden werden. D.h. konkret: Dokerismus ist nicht auf Kerdon, Saturnil, Markion begrenzt, sondern beispielsweise auch die valentinianische Christologie ist doketistisch mit ihrem „*Christus impatibilis*“ in einem pneumatischen Leib (Ps-Tertullian, *adv. omnes haer.* 4; Tertullian, *de carne Christi* 15). Aber der Term Dokerismus ist nicht tauglich darüber hinaus. Dabei sollte man bleiben.

Dokerismus ist dann bei seiner Verwendung für konkrete Identifizierungsarbeit noch beschreibungsbedürftig: Handelt es sich im jeweils zu beurteilenden Fall (z.B. bei der Irrlehre der Joh-Briefe) um den sog. „naiven“, ganz direkten Dokerismus oder um eine seiner reflektierteren, subtileren Versionen? Das betrifft ja seine Materialisierung bzw. die Details, an denen er im Quellentext identifiziert wird. Im Anwendungsfall kann der Begriff Dokerismus also bei der gegebenen Definitionslage durchaus noch unbefriedigend ungenau sein. Daß das auch für die Bestimmung der Irrlehre des 1 und 2 Joh seine Rolle spielen kann, möchte ich wenigstens angezeigt haben mit dem Hinweis, daß P. Weigandt¹⁷ die Joh-Briefe nicht gegen eine einzige Häresie polemisieren sieht, sondern gegen alle wichtigen gnostischen Christologien, die aus dem frühen 2. Jahrhundert bekannt seien, unter ihnen gegen den Dokerismus. Ich meine zwar, daß er auf methodisch fragwürdige Art zur Unterstellung dieses Häresien-Spektrums in 1 und 2 Joh kommt (Dokerismus-Begriff; Fehleinschätzung patristischer Informationen über Gnostiker), aber es bleibt m.E. dabei: Die Identifikation der Häresie/Häresien der Joh-Briefe muß mit einem präzisen Dokerismus-Begriff operieren, dessen Merkmale religions- und häresiegeschichtlich wechselweise auf die johanneischen Texte angewendet werden und an ihnen sich bewähren bzw. an ihnen erst gewonnen werden müssen – ein methodisches Verfahren, zu dem man nicht nur in diesem Fall gezwungen ist.

¹⁶ Die Markioniten beispielsweise sprachen auch vom pneumatischen Leib Christi (Origenes, *Hom. in Lc.* 14: GCS 49/35, hg. v. M. Rauer, Berlin ²1959, 86,9 ff.).

¹⁷ P. Weigandt, *Dokerismus*, 103–107.

Zurück zur Definition von Doketismus, die auch für seine Frühform um die erste Jahrhundertwende gelten soll. Man kann es mit Irenäus und seinen Nachfolgern halten. Sie beanstandeten, daß der Jesus Christus ihrer Gegner *nicht das war, was er zu sein schien*. Tertullian sagt vom Christus Markions: „non erat quod videbatur, et quod erat mentiebatur: caro nec caro, homo nec homo“ (Marc. III 8,2). In dem Augenblick, da das „Wie“ der offenkundigen menschlichen Gestalt Jesu Christi etwas anderes als die reale Inkarnation war, nämlich *δόκησις*, nur Schein irgendwelcher und wenn auch substanzhafter Art, dann war das doketistisch. Ich bin mit Slusser der Meinung, man sollte dies zur Basis einer historischen Definition von Doketismus machen: Historisch war das für Doketismus signifikante Element, daß Christus nur scheinbar – im Genre der *δόκησις* – Mensch war, ganz gleich wie das Zustandekommen oder Ins-Werk-setzen dieses Scheins aussah, ob es als eine Zwei-Naturen- und Zwei-Personen-Vorstellung gedacht war (göttlich-himmlicher Christus, irdisch-menschlicher Jesus), ob als strenger „Monophysitismus“, im Bild der Tarnkappe (Simon von Kyrene) oder noch anders. Der Doketismus ließ nie *Menschwerden* und *Menschsein*, sondern immer nur *Menschscheinen* zu. Tröger nennt diese *δόκησις* den „Kompromiß mit der christlichen Wirtsreligion“,¹⁸ was dann angeht, wenn der Doketismus Symptom einer parasitären Religion war. Alle, die von Irenäus und seinen kirchlichen Kollegen als doketistisch Denkende denunziert wurden, bestritten, daß in Jesus Christus der göttliche Erlöser wahrhaft das Subjekt der menschlichen Erfahrungen des historischen Menschen war. Man kann diesen patristisch-häresiologischen Doketismus-Begriff übernehmen.

Indem man beim Wortsinn bleibt, läßt sich dann sagen, daß Doketismus dort vorliegt, wo eine Christologie sagen will: Es war mit Jesus anders als es zu sein schien. Er schien ein Mensch zu sein (mit leiblicher Geburt, Leben im Leib und gewaltsamem leiblichem Tod), war aber ein Wesen anderer („geistiger“, „jenseitiger“) Art, das sich durch Berührung oder „Bekleidung“ mit Leiblichkeit nicht beeinträchtigen durfte, so daß der Gedanke daran sich verbietet.

Wie sehr es sich empfiehlt, den Begriff Doketismus für einen durch den Wortsinn signalisierten Zusammenhang zu reservieren, damit er präzise und nützlich bleibt, zeigt auch dies: Nach verbreiteter Meinung liegt der klarste literarische Niederschlag des Doketismus in den Johannesakten¹⁹ vor. Diese Meinung bestätigt sich zunächst, wenn man nur einige Zeilen daraus zitiert: „ . . . wenn ich (Johannes) ihn (Christus) berührte, war die Substanz immateriell und unkörperlich und so, als sei sie überhaupt nicht existent . . . Ich wollte aber oft, wenn ich mit ihm ging, seine Spur auf der Erde sehen, ob sie sich (dort) zeigte – sah ich doch, daß er sich von der Erde erhob – und sah

¹⁸ K. W. Tröger, *Christologie*, 46.

¹⁹ Die maßgebliche Edition ist jetzt (mit Einführung, Kommentar und französischer Übersetzung) E. Junod – J. D. Kaestli, *Acta Iohannis* (CChr SA 1 u. 2), Turnhout 1983. Die in einigen Vorarbeiten der Herausgeber schon früher veröffentlichten Ergebnisse und Ansätze werden von K. Schäferdiek, *Herkunft und Interesse der alten Johannesakten*: ZNW 74 (1983), 247–267 diskutiert.

(sie) niemals“ (c. 93).²⁰ Tatsächlich und insgesamt sind die Johannesakten aber weder im weiten (defizitäres Menschsein Jesu) noch im engen, genauen Wortsinn (er war nur scheinbar, was er zu sein schien: ein Mensch mit Geburt, Leib und Tod) doketistisch. Die Johannesakten beschreiben nämlich keine *δόκησις*, sondern die Polymorphie des himmlischen Christus oder Gottes, was nun etwas ganz anderes ist. Im Diskurs eben über die Polymorphie (c. 87–93.103–105)²¹ findet man eine explizite Christologie, für die kein Thema ist, was den Dokerismus (zwar negativ) interessiert: Inkarnation und Geburt, menschliches Leben, historische Taten und Tod Jesu werden weder gelehnt noch beteuert, sie kommen nicht vor. In einer stark spiritualistischen Konzeption geht alles darum, die Polymorphie des Sohnes, der übrigens vom Vater nicht unterschieden wird, zu demonstrieren, das heißt die Manifestation ein und desselben jenseitigen Erlösers unter immer neuen und anderen Erscheinungsformen (verschiedene Größe, unterschiedliches Aussehen und Alter, verschiedene Gegenwärtigkeit und auch verschiedene Leiblichkeit) zu demonstrieren, und zwar um damit fast im Stil einer negativen Theologie zu sagen, daß er prinzipiell und generell keine Gestalt hat und „überhaupt nicht als Mensch“ (c. 90) gedacht werden und eben *keiner* Vorstellung und Definition unterworfen werden kann, daß er stattdessen unwandelbar, unbegreiflich, geistiges Wesen ist, über das nur in dieser nicht affirmativen, eigentlich paradoxen Art der Polymorphie, also der Beschreibung ständigen Wandels, etwas gesagt werden kann.²² Das zentrale Thema dieser Christologie ist die Unwandelbarkeit Gottes; ihr Darstellungsmittel ist die Polymorphie, mit der gezeigt wird, was Christus/Gott alles nicht ist.²³ Einen der interessantesten Texte dazu liest man im c. 93. Teilweise wurde er oben als vermeintliches Dokerismus-Zeugnis schon zitiert; in seiner ganzen Länge wiedergegeben schließt er den Befund von Dokerismus aus und enthält eine exemplarische Demonstration der Polymorphie: „Manchmal, wenn ich (Johannes) ihn (Christus) anfassen wollte, stieß ich auf einen materiellen, festen Körper; ein andermal dann wieder, wenn ich ihn berührte, war die

²⁰ Übers. von K. Schäferdiek, in: E. Hennecke – W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. II, Tübingen 1971, 152; der griechische Text bei Junod-Kaestli, 197.199. Die von P. Weigandt, Dokerismus, 39 f. als klassische Dokerismuszeugnisse zitierten Texte aus c. 96 und 99 übergehe ich, da sie zum Einschub gehören (s.u. Anm. 21) und vom Kontext her auch je für sich alles andere als eindeutig doketistisch sind.

²¹ Daß c. 94–102 ein Einschub anderer Herkunft sind, haben Junod-Kaestli, 581–677, überzeugend gezeigt und damit für das Verständnis des Diskurses wie der Akten als ganzer eine veränderte Situation hergestellt.

²² Die Interpretation mit Junod-Kaestli, 466–493.680–682. Diese Absicht des Diskurses schließt es aus, für die Johannesakten aufgrund von Formulierungen wie z.B. in c. 98 von Modalismus zu reden (vgl. Schäferdiek, Herkunft, 266), weil der Modalismus ein anderes theologisches Interesse verfochten hat.

²³ Eine glückliche Formel ist die vom „Christomonismus“ der Akten. K. Schäferdiek, Herkunft, 267: „Der Christomonismus ist Ausdruck einer nicht hinterfragbaren Einheit des Offenbarers mit Gott oder auch der Einheit von Offenbarer und Offenbarung.“

Substanz immateriell und unkörperlich und so, als sei sie überhaupt nicht existent“ (c. 93).²⁴ Der Sinn dieses „Berichtes seiner Herrlichkeit“, wie das in der Sprache der Johannesakten heißt, ist es zu sagen, daß Christus eben weder einen materiellen Körper noch einen Scheinleib hatte. Inkarnation oder Doketismus – diese Alternative kann auf die Polymorphie-Idee der Johannesakten nicht aufgetragen werden. Es ist hier (trotz c. 88) auch nicht wie im gnostischen Philippus-Evangelium, daß die wechselnden, konträren Erscheinungsformen jeweils der Fassungskraft der Offenbarungsempfänger angepaßt waren (Jesus zeigte sich den Großen als Großer, den Kleinen als Kleiner, den Engeln als Engel und den Menschen als Mensch: c. 26); sondern vor demselben Menschen zeigt er sich verschieden (Johannesakten c. 89.93.82). Aber das darf man wohl gemeinsam in beiden Schriften nennen, daß mit der Summe der diversen Erscheinungsweisen die Negation jeder Faßlichkeit und Gestalthaftigkeit des „eigentlichen“ Christus gemeint ist: „sein Logos verbarg sich vor jedem“ (EvPhil 26).

Wenn man diese Christologie Doketismus nennen will,²⁵ ist der Begriff nicht mehr brauchbar zur Charakteristik mancher anderer Position, für die er bisher stand, z.B. nicht mehr für die Häretiker der Johannesbriefe. Von den Johannesakten läßt sich im Zusammenhang des Doketismus nur das einschlägig sagen, daß in der Palette der Polymorphie auch – isoliert gesehen – doketistisch aussehende Details auftauchen (der Herr ißt nicht, schließt nie die Augen, hinterläßt beim Gehen keine Fußabdrücke). Sie werden aber genannt, um in gegenteiligen oder jedenfalls andersartigen Symptomen des nächsten Augenblicks aufgehoben zu werden, wie die Immaterialität (ἄυλον) und Nichtkörperlichkeit (ἄσώματον) mit dem materiellen und dichten Leib (ὀλώδες καὶ παχὺ σῶμα) abwechseln (c. 93). Der Doketismus im historischen Begriff hat damit nichts zu tun. Was für ihn der Skandal ist, spielt im Christus der Polymorphie der Johannesakten keine Rolle.²⁶ Man erkennt das Ausmaß der Strapazierung, welcher der Begriff unterworfen wurde.

²⁴ Übers. von K. Schäferdiek (s. Anm. 20), 152.

²⁵ So wie viele auch J. G. Davies, *The Origins of Docetism: StudPatr VI* (TU 81), Berlin 1975, (13–35) 34 und neuerdings wieder K. Schäferdiek, *Herkunft*, 267, in folgender Konklusion: „Christus als der Offenbarer verbleibt dabei zugleich auch außer- und oberhalb der Leiblichkeit, in der er sich zu erkennen gibt, eine Vorstellung, die im Motiv seiner Vielgestaltigkeit anschaulich wird (Act. Joh. 87–93.82). Auf das Christusbild der Johannesakten, wie es in der ‚Evangeliumsverkündigung‘ (Act. Joh. 87–102) gekennzeichnet wird, läßt sich die Kurzformel von einer ‚doketistischen Herrlichkeitschristologie‘ zweifellos zu Recht anwenden.“ Die Beschreibung der Rolle der Leiblichkeit ist dabei falsch. Christus kann, wie gezeigt, sich auch in massiver, materieller Körperlichkeit manifestieren (c. 93). Das „Doketistische“ ist lediglich eine Fazette in der Polymorphie und also nicht doketistisch. Das ist auch bei P. Weigandt, *Doketismus*, 83 f., nicht unterschieden.

²⁶ Junod-Kaestli, 493, rücken trotz einer relativ weitmaschigen Definition des Doketismus die Johannesakten ebenfalls von ihm ab.

2) Zur Zusammengehörigkeit von Gnosis und Dokerismus

Ist Gnosis/Gnostizismus immer Dokerismus/dokeristisch? Die Behauptung, daß beide zusammenfallen, hat sich angesichts ihrer Unhaltbarkeit unglaublich lange gehalten. Weigandt hatte die Nag-Hammadi-Texte 1961 noch nicht zur Hand, sie waren noch nicht publiziert. Er kam schon ohne sie und allein aufgrund der patristischen und apokryphen Quellen zum Ergebnis, daß Dokerismus nicht weiter als dogmatischer Sammelbegriff für die gnostischen Christologien gelten kann, weil sie nämlich nicht alle dokeristisch sind.

Die NH-Texte haben das weiter bewiesen. Zuerst hat wohl S. Arai das für das sog. Evangelium Veritatis nachgewiesen,²⁷ inzwischen ist der Beweis weitergeführt worden. K. W. Tröger schrieb 1977 den Aufsatz über „Dokeristische Christologie in Nag-Hammadi-Texten“ mit dem Ergebnis, daß in den NH-Schriften der Dokerismus im engeren und eigentlichen Sinn nur als Seltenheit vorkommt, aber im weiteren Sinn (vor allem der Zwei-Naturen-Lehre) kommt er vor. Ich nenne hier Konkretes nur für das Gegenteil, also für Nicht-Dokeristisches, womit der Beweis erbracht ist.

Der Reginosbrief (NHC I,4) versucht, einen positiven Sarxbegriff zu entwickeln. Das Evangelium Veritatis (NHC I,3) operiert mit einem durchaus nicht eindeutig negativen Sarxbegriff.

Der Verfasser des Traktats „Melchisedek“ (NHC IX,1) kann sich in ganz undokeristischer Theologie so äußern: „(Es) werden (Leute) auftreten in seinem (Jesu) Namen und (über ihn) sagen: Er ist ungeboren, wo er doch geboren ist; er ißt nicht, wo er doch ißt; er trinkt nicht, wo er doch trinkt; er ist unbeschnitten, wo er doch beschnitten ist; er ist unfleischlich, wo er doch ins Fleisch gekommen ist; er hat sich nicht dem Leiden unterworfen, wo er sich doch dem Leiden unterworfen hat; er ist nicht auferstanden von den Toten, wo er doch auferstanden ist von den Toten“ (p. 5,1–11).²⁸

Jeder, der den Fundort nicht kennt, muß meinen, einen großkirchlichen, ketzerpolemischen Text vor sich zu haben. Hier ist also in einer *gnostischen* Schrift eine Position gegenüber extremem Dokerismus artikuliert, die der kirchlichen Auffassung voll entspricht. Übrigens glaubt Tröger beobachtet zu haben, daß eine dokeristische Tendenz in den NH-Texten dort stärker wird, wo die Polemik gegen die Großkirche massiver wird.

K. Koschorke beschrieb 1978 an verschiedenen NH-Traktaten ähnliche Sachverhalte, daß es z.B. sowohl positive Wertungen des Kreuzestodes wie dessen dokeristische Leugnung nebeneinander gibt.²⁹ Diese mehr oder weniger deutlich *nicht*-dokeristischen Positionen im Reginosbrief, vielleicht

²⁷ S. Arai, Die Christologie des Evangelium Veritatis, Leiden 1964. Noch früher die Bemerkung von W. C. van Unnik, in: The Jung Codex, ed. F. L. Cross, London 1955, 99; Bedenken bei Davies, Origins, 22 f.

²⁸ Zitiert nach K. W. Tröger, Christologie, 51.

²⁹ K. Koschorke, Polemik, passim und 44 f.; ebd. 26, in der Diskussion mit K.-M. Schenke, ein Beispiel für die Konsequenzen, die sich aus unterschiedlichen Definitionen des Dokerismus für die theologiegeschichtliche Bewertung von Texten ergeben.

auch im Evangelium Veritatis, jedenfalls im Traktat „Melchisedek“ sind herausstechende Beispiele. Andere gnostische Christologien sind einfach de facto auf einem anderen Weg als dem des Doketismus. Gnostische Christologie und Doketismus sind jedenfalls nicht in jedem Fall gleichzusetzen. Dann stellt sich aber für die Joh-Briefe die Frage, mit wieviel Recht und aufgrund von was ihre Irrlehrer als Gnostiker oder gnostisch orientierte Leute beschrieben werden. Ihr etwaiger Doketismus genügt nicht als Kennzeichnung. Eine Spur bietet sich noch an: Wenn zwar nicht alle Gnostiker Doketisten waren, so waren vielleicht trotzdem alle Doketisten doch Gnostiker? Aber dafür gibt es erst recht keinen Anhalt. Ist es nicht denkbar, daß im konkreten Fall ein anderer als der gnostische Dualismus doketistisch vermittelt wurde? Wir sind aus dem 2. und 3. Jahrhundert und auch aus späterer Zeit über die von Haus aus griechische Aversion gegen den christlichen Inkarnationsgedanken sehr gut informiert. Als Einwand gegen das Christentum äußerte sie sich in Spott und Polemik, innerhalb der Kirche von griechisch denkenden Christen in den Formen eines naiven Doketismus, der nichts explizit leugnete, aber sich faktisch doketistisch half; ferner des Subordinatianismus, der die Theologie der Gemeinden bis hoch ins 3. Jahrhundert war; schließlich des Monophysitismus im Sinn des 5. Jahrhunderts; das sind sämtlich griechische Auswege aus der griechischen Aporie mit der Inkarnation. Ich will sagen: Auch um die erste Jahrhundertwende mußte die „Umfahrung“ der Inkarnation nicht konfessionell gnostisch sein. Beides, Gnosis und Doketismus, fallen nicht regelmäßig zusammen. Die Irrlehrer der Joh-Briefe Doketisten zu nennen, hat man gute Gründe in den Texten (1 Joh 2,22; 4,2f.; 5,1.6),³⁰ obwohl sie nicht zwingend sind. Aber weit schlechter ist die Basis für die Annahme, es handle sich bei ihnen um Gnostiker. Nichtgnostische doketistische Christologien waren im frühen 2. Jahrhundert allem Anschein nach keine Rarität.³¹

Und schließlich ist bei der Identifizierung von Doketismus mit Gnostizismus völlig unberücksichtigt, was zur Doketismus-Frage insgesamt noch anzumerken bleibt und nicht das geringste der ungelösten Probleme für Definition und Identifikation des Doketismus darstellt: Der Ursprung, d.h. die originäre Provenienz des Doketismus ist durchaus nicht ausgemacht. Man behandelt das Phänomen regelmäßig als Symptom eines christlich-hellenisti-

³⁰ J. G. Davies, *Origins*, 18, nennt 1 Joh 1,1 und die Herkunft der Joh-Briefe aus der Provinz Asia, für die Ignatius Doketismus bezeugt, als hinreichenden Grund, Doketismus zu unterstellen.

³¹ Vgl. J. Denker, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrus-evangeliums. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus*, Bern-Frankfurt/M. 1975, 111–118, der in ganz ähnlicher Weise für den von ihm im Petrus-Evangelium identifizierten „gemäßigten“ Doketismus betont, daß er keinerlei gnostische Farben trägt, sondern eben jüdische (s.u.). Wahrscheinlich muß allerdings auch die These, das Petrus-Evangelium sei doketistisch, aufgegeben werden: J.W. McCant, *The Gospel of Peter: Docetism Reconsidered*: NTS 30 (1984), 258–273; M. G. Mara, *Evangile de Pierre* (SChr 201), Paris 1973, 108–111.218 f.

schen Synkretismus bzw. Dualismus. Es gibt aber gute Gründe für die These, daß der frühe christologische Dokerismus dem judenchristlichen Bemühen um die Intaktheit des (jüdischen) Monotheismus galt. Es sieht sehr danach aus, daß er, religionsgeschichtlich besehen, im Zusammenhang einer Angelomorphie des Christus entstanden ist, bei der die vertrauten angelomorphen Gestalten hauptsächlich aus der jüdischen Exegese von Gen 18 (seltsamerweise aufgegriffen von Markion: Tertullian, Marc. III 9,1) Pate standen.³² Die Inkarnation war unter mehreren Hinsichten auch für jüdische bzw. judenchristliche Ohren skandalös. Wer an die jüdische Interpretation biblischer Theophanien gewöhnt war (Abrahams Besucher in Mamre sahen aus wie Menschen, waren aber keineswegs Menschen), konnte sich an einem doketistischen Christus kaum ärgern, sondern unter Umständen sich erst zu einem solchen bekennen. Frühe Formen des Dokerismus kommen also nicht nur aus griechisch-orientalischem Dualismus, sondern nachweislich auch aus judenchristlichen Motiven.³³ Das Verhältnis beider möglicher Ableitungen zueinander ist ungeklärt. Zeigt eine von ihnen den tatsächlichen historischen Entstehungsort von Dokerismus und die andere lediglich eine Adaption und Metamorphose? Auf welcher Seite liegt die Priorität? Der Dokerismus gibt nach wie vor Rätsel auf. Sein Wert für die Identifizierung historischer Gruppen und Doktrinen ist solange begrenzt, als die religionsgeschichtliche Ableitung nicht klarer ist und die Definition nicht einheitlicher gehandhabt wird. Um auf das Beispiel des 1 Joh zurückzukommen: Am Ende aller Überlegungen mutet es abenteuerlich an, allein auf den (begründeterweise) vermuteten Dokerismus hin in diesem Fall vom gnostischen Charakter der bestrittenen Ketzler zu reden.

³² J. Denker, Stellung, 112 f.

³³ Vgl. Analysen und Ergebnis von J. G. Davies, Origins.

Zum fränkischen und irischen Anteil an der Bekehrung der Angelsachsen

Von Friedrich Prinz

A. Einleitung

Zwei imponierende Geschichtswerke zur politischen und Kirchengeschichte zweier germanischer Großvölker stehen wie erratische Blöcke am Beginn ihrer halbmythischen Frühzeit. Beide erhellen ihren jeweiligen Gegenstand auf ganz spezifische Weise, und beide formen ihren Stoff in so markanter Art, daß es dem Leser wie dem modernen Historiker die größte Mühe bereitet, sich von dem jeweils dargebotenen suggestiven und fast geschlossenen Bilde zu lösen, um zur oft verwirrenden und zumeist widersprüchlichen historischen Realität durchzustoßen oder sich ihr zumindest asymptotisch anzunähern.

Das eine Werk, die „*Historiarum libri decem*“ des Gregor von Tours, seine berühmte Frankengeschichte, beleuchtet den Aufstieg des fränkischen Reichsvolkes und der merowingischen Königsfamilie aus dem Blickwinkel eines gallorömischen Bischofs und Senatorensproßlings; es vermittelt uns vielfach sehr genaue, aber auch sehr einseitige Einsichten in die fränkische Geschichte, verdeckt uns aber gleichzeitig wegen der kirchlichen und gallorömischen Perspektive wie auch wegen der Plastizität der Darstellung weite Bereiche der fränkischen Frühgeschichte, die nur sehr schwer auf andere Weise, etwa durch Archäologie, Rechtsgeschichte und Ortsnamenkunde, zu erhellen sind.¹

Das andere große Geschichtswerk, des großen Beda Venerabilis „*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*“, vermittelt uns auf ähnlich zwiespältige Weise wertvolle Kunde aus der angelsächsischen Frühzeit unter dem Aspekt der Missionierung dieses germanischen Großvolkes. Die Suggestivität dieses Geschichtswerkes, seine bewußte Zentrierung auf den römischen, d.h. päpstlichen Ursprung der angelsächsischen Kirchen haben in ähnlicher Weise

¹ Vgl. dazu etwa die letzte Zusammenfassung auf interdisziplinärer Basis: *F. Petri* (Hrg.), *Siedlung, Sprache und Bevölkerungsstruktur im Frankenreich* (Wege der Forschung Bd. IL), Darmstadt 1973. – Zur frühmittelalterlichen Mission insgesamt vgl. das wichtige Sammelwerk: *La conversione al cristianesimo nell' Europa dell' Alto Medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' Alto Medioevo Bd. XV), Spoleto 1967 u. bes. die Beiträge von *Raoul Manselli*, *Jacques Fontaine*, *Georges Tessier*, *Heinz Löwe*, *Ottorino Bertolini*, *Ludwig Bieler*.

ein relativ geschlossenes Bild der Missions- und Volksgeschichte der Angelsachsen geschaffen, das genauso der kritischen Relativierung bedarf wie die Frankengeschichte Gregors von Tours, wenn auch aus anderen Gründen.

Aus dieser Problemstellung ergibt sich als Aufgabe dieses Beitrages Folgendes:

1. In einem mehr informierenden Einleitungsteil soll das Bild der Missionierung der Angelsachsen nach dem gegenwärtigen Forschungsstand nachgezeichnet werden.
2. Im folgenden Abschnitt wird der Versuch unternommen, über die weitläufige englische Forschung² bis zu Margaret Deanesly und John Godfrey,³ John M. Wallace-Hadrill,⁴ Peter Hunter Blair und Henry Mayr-Harting⁵ und über die deutsche Literatur bis zu Eugen Ewig,⁶ Annette Lohaus⁷ und Knut Schäferdiek⁸ hinausgehend das Gewicht des fränkisch-merowingischen Einflusses stärker herauszuarbeiten, also jene Spur wieder aufzunehmen, die Wallace-Hadrill aufgrund seiner berühmten merowingischen Arbeiten und zuletzt Eugen Ewig mit Nachdruck verfolgt haben und deren zentrale Bedeutung wohl als erster Wilhelm Levison 1946 in seinem bekannten Buch „England and the Continent in the Eighth Century“⁹ herausstellte.
3. Schließlich geht es auch darum, aufgrund des neuen Forschungsstandes, wie er zuletzt durch das große, von Heinz Löwe herausgegebene Sammelwerk „Die Iren und Europa im früheren Mittelalter“ von 1982 repräsentiert wird,¹⁰ Ausmaß und Intensität des irischen Einflusses auf die Missionierung der Angelsachsen zu bestimmen, ein Einfluß, der bekanntlich in Bedas Sicht¹¹ minimalisiert erscheint oder, bei aller Sympathie für den iri-

² Ausgangspunkt bleibt das Standardwerk von *Frank M. Stenton*, *Anglo-Saxon England*, Oxford 1943, 21947, sowie *R. H. Hodkin*, *A History of the Anglo-Saxons*, Oxford 1935, 31952, 2 Bde., hier Bd. I, S. 245 ff.

³ *Margaret Deanesly*, *The Pre-Conquest Church in England*, London 1961; *John Godfrey*, *The Church in Anglo-Saxon England*, Cambridge 1962.

⁴ *John M. Wallace-Hadrill*, *Rome and the Early English Church: Some Questions of Transmission*, in: *Le chiese nei regni dell' Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino sull' alto medioevo* (Bd. VII), Spoleto 1960, S. 519–548.

⁵ *Peter Hunter Blair*, *The World of Bede*, London 1977; *Henry Mayr-Harting*, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, London 1972.

⁶ *Eugen Ewig*, *Die lateinische Kirche im Übergang zum Frühmittelalter*, in: *Hubert Jedin* (Hrg.), *Handbuch der Kirchengeschichte* Bd. II, 2, Freiburg 1975, S. 95–179, bes. S. 163 ff.

⁷ *Annette Lohaus*, *Die Merowinger und England*, München 1974.

⁸ *Knut Schäferdiek*, *Die Grundlegung der angelsächsischen Kirche im Spannungsfeld insularkeltischen und kontinentalrömischen Christentums*, in: *Ders.* (Hrg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* II, 1, München 1978, S. 149–191.

⁹ *Wilhelm Levison*, *England and the Continent in the Eighth Century*, Oxford 1946.

¹⁰ *Heinz Löwe* (Hrg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart 1982.

¹¹ Nach *Carolus Plummerts* klassischer Edition der Kirchengeschichte Bedas von 1896 (ND Oxford 1969) jetzt die verbesserte Ausgabe mit englischer Übersetzung von *Bertram Colgrave*, *R.A.B. Mynors*, *Bede's Ecclesiastical History of the English*

schen Missionseifer in der „peregrinatio pro Deo“, manchmal nur als Störfaktor der angelsächsischen Kirchengeschichte auftaucht, sehr zu Unrecht, wie man gleich hinzufügen muß.

Wenden wir uns nun dem ersten Teil unserer Darlegungen zu und versuchen wir, den Verlauf der Mission der angelsächsischen Königreiche mit knappen Strichen und unter vorläufigem Verzicht auf tieferen Einstieg in kontroverse Fragen zu skizzieren.¹²

Die Vorgeschichte des Christentums auf den Britischen Inseln, also die Frage einer christlichen Kontinuität seit der Spätantike, kann hier ausgespart bleiben, da sie für die von den Angelsachsen eroberten Regionen kaum von Belang ist. Indirekt wirksam wurde das ältere Christentum durch das Ausgreifen der irischen Mission nach Schottland. Von dort aus gründete bekanntlich der irische Adelssohn Columban der Ältere (ca. 521–597) auf der Insel Hy das Kloster Iona zur Mission im irischen Königtum Dálriada, d.h. im weiteren schottisch-piktischen Bereich. Die Bekehrung erfährt um 586 einen gewissen Abschluß durch die politische Vereinigung der Nord- und Südpikten.

Eine ähnlich günstige Ausgangslage fand die Mission bei den Angelsachsen nicht vor, da die angelsächsischen Kleinkönigtümer, wie sie nach der Einwanderung entstanden waren,¹³ zumeist einzeln und nacheinander der Bekehrung geöffnet werden mußten, wobei die Missionare nicht selten in die kriegerischen Auseinandersetzungen dieser Königtümer untereinander hineingezogen wurden. Bis zu einem gewissen Grade bleibt damit die Christianisierung auch dem blinden Zufall des Kriegsglücks unterworfen, ein heidnischer Waffenerfolg konnte mühselig errungene Missionserfolge mit einem Schlag zunichte machen; wie im Falle König Edwins von Northumbria, dessen Niederlage und Schlachtentod 633 eine heidnische Eroberung des Landes durch König Penda von Mercien und den Britenfürsten Cadwallon von Gwynedd zur Folge hatte.

Von zentraler Bedeutung für das Selbstverständnis der angelsächsischen Kirche, wie es bei Beda Venerabilis ausformuliert ist, wurde die römische Mission, die Gregor der Große, nachdem er die Kathedra S. Petri bestiegen hatte, nach offenbar längerer und sorgfältiger Vorbereitung im Jahre 597 in die Wege leitete. Bekanntlich war schon ein Menschenalter zuvor kontinentales Christentum missionarisch in Kent wirksam geworden, denn lange vor 589 hatte Bertha, die Tochter König Chariberts von Paris (561–567), König Aethelberht von Kent, den Bretwalda, d.h. den hegemonialen angelsächsischen Herrscher geheiratet. Mit Bertha kam der fränkische Bischof Liuthard an den Hof von Canterbury. Für den Gottesdienst der Königin wurde ein

People, Oxford 1969 (ND 1972) und die zweisprachige, lateinisch-deutsche Ausgabe von Günter Spitzbart, Beda der Ehrwürdige, Kirchengeschichte des englischen Volkes, Darmstadt 1982 (m. Lit.).

¹² Leitfaden dieses Überblicks ist die knappe Darstellung von Knut Schäferdiek in: J. Hoops (Hrg.), Reallexikon der germanischen Altertumskunde (=RGA) Bd. II, Berlin–New York 1976, S. 188–193, und Eugen Ewig, a. a. O.

¹³ Vgl. Reinhard Wenskus in RGA Bd. I, S. 325–329.

offenbar älterer Kirchenbau antiken Ursprungs restauriert und dem merowingischen Reichsheiligen Martin geweiht. Bedas Annahme, daß diese Martinsbasilika bis in römische Zeit zurückreiche, eine Annahme, die von Wallace-Hadrill geteilt wird, ist kaum glaubhaft, da der Martinskult in vormerowingischer Zeit nur regionale Bedeutung für die Touraine hatte.¹⁴ Wenn Beda nun auch das Faktum einer christlich-fränkischen Königin in Kent eher herunterspielt und als isolierte Tatsache, ja fast als Kuriosum erwähnt, dürfte es doch kein Zufall sein, daß Gregor der Große seine Missionare gerade an diesem Ort Britanniens ihr Werk beginnen läßt und daß er angeordnet hatte, sie sollten Dolmetscher „de gente Francorum“ mitnehmen.¹⁵ Gregors zahlreiche Begleitschreiben an gallische Bischöfe und Äbte für Augustinus und seine vierzig Missionare zeigen zur Genüge die starke merowingische Komponente des gesamten Unternehmens, über die an anderer Stelle noch ausführlicher zu sprechen sein wird.¹⁶ Ob Gregor der Große die von seiner Klostergründung St. Andreas auf dem Mons Caelius ausgehende Missionsfahrt zu den Angelsachsen noch im Rahmen der providentiellen Sendung des römischen Imperiums für die Ausbreitung des Glaubens gesehen hat oder ob er damit schon grundsätzlich zur „Planung und Organisation eines missionarischen Unternehmens außerhalb der Grenzen des Romanum imperium“ fortschreiten wollte, ist umstritten, doch schließen sich beide Aspekte wohl nicht grundsätzlich aus.¹⁷

Das Bekehrungswerk in Kent schreitet nach dem baldigen Übertritt König Aethelberhts rasch voran. Inzwischen von den Berichten nach Rom zurückkehrender Missionare besser informiert, kann der Papst 601 eine weitere Gruppe mönchischer Missionare unter Führung des Abtes Mellitus nach England senden; auch sie erhält zahlreiche Empfehlungsschreiben an gallische Metropoliten und Bischöfe sowie an fränkische Herrscher. Wie wenig Gregor der Große allerdings immer noch von den wahren Verhältnissen in England wußte, geht aus seinem kirchlichen Organisationsplan hervor, der gleichsam „vom grünen Tisch“ aus eine Erneuerung der spätantiken britischen Kirchenprovinz mit zwölf Bistümern unter zwei in London und York

¹⁴ Beda I, 26, dazu John M. Wallace-Hadrill, Rome (wie Anm. 4), S. 529 unter Bezug auf J.N.L. Myres, in: English Historical Review 70 (1955) S. 93; anders Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert), München-Wien 1965, S. 29. — Hingegen paßt ein „römischer“ Ursprung der Martinskirche gut in Bedas Konzept, die englische Kirche aus älterer römischer Wurzel und durch römisch-päpstliche Mission hervorgehen zu lassen.

¹⁵ Beda, HE I, 25. — Zur Augustin-Mission vgl. neben den in Anm. 2–5 angeführten Werken Peter Hunter Blair, The World of Bede, S. 41 ff.

¹⁶ Knut Schäferdiek, Grundlegung, S. 152 f. und S. 156 und unten S. 324 ff. u. S. 330.

¹⁷ So Eugen Ewig, Die lateinische Kirche, S. 165 m. Anm. 4 vorsichtig abwägend gegenüber Wolfgang H. Fritze, Universalis gentium confessio. Formeln, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jahrhundert, in: Frühmittelalterliche Studien 3 (1969), S. 78–130, bes. S. 108–113.

residierenden Metropolitane vorsah. Schon die neue politische Struktur der angelsächsischen Kleinkönigreiche machte diesen Organisationsplan aber illusorisch. Erstaunlich realistisch und für die Zukunft von weitreichender Wirksamkeit war hingegen Gregors berühmte Missionsinstruktion für den Abt Mellitus, den Leiter des zweiten von Rom aus gestarteten Missionsunternehmens unter den Angelsachsen, worin er den Missionaren im Interesse des wahren Glaubens ein behutsames Anknüpfen an die alten, vertrauten heidnischen Kultstätten und an die germanischen Opfermahle empfahl, weil es unmöglich sei, „schwerfälligem Verstand alles auf einmal wegzunehmen, da ja auch derjenige, der den höchsten Gipfel besteigen möchte, Schritt für Schritt und nicht in Sprüngen nach oben kommt“.¹⁸ Man hat wohl zu Recht die Erhaltung eines reichen Erbes germanischer Kulturtraditionen im Angelsächsischen sowohl in der Literatur wie in der Kunst mit dieser vorsichtigen Art der Missionierung in Verbindung gebracht. Was die in diesem Zusammenhang vielerörterte Frage der angeblichen „Responsiones“ Papst Gregors auf Anfragen Augustins anbelangt, so halte ich nach wie vor einige von Suso Brechters Bedenken hinsichtlich deren Echtheit gegenüber Paul Meyvaert und Margaret Deansley für berechtigt und zwar aus folgenden Gründen.¹⁹

Zum einen schimmert in den „Responsiones“ eine viel schärfere Missionspraxis durch, als dies im echten Gregorbrief (IX,56) der Fall ist; zum anderen jedoch fällt dieses lange, in Frage und Antwort gehaltene, sehr wortreiche Dokument so völlig aus Stil und Duktus der echten Gregorbriefe heraus, daß schon deshalb an deren Authentizität gezweifelt werden muß. Der Text erweckt den Eindruck eines knappen Missionsbüchleins, in das die missionarischen Erfahrungen und Probleme des gesamten 7. Jahrhunderts eingegangen sind und dessen Verfasser seiner Schrift die unbestrittene Autorität Gregors des Großen hinzufügen wollte oder vielleicht sogar der festen Überzeugung war, daß er echte Dicta des großen Papstes verarbeitet habe. Daß aber dennoch ein Grundstock gregorianischen Gedankengutes in den „Responsiones“ enthalten ist, dürfte heute wohl feststehen.

Wie dem auch sei, an der Tatsache des zielbewußten Ansatzes von Gregors Missionsunternehmen in Kent ist nicht zu zweifeln, ebensowenig jedoch daran, daß gerade dieser Ansatzpunkt eine gewichtige fränkisch-merowingische Vorgeschichte hatte. Die Hegemonialstellung Aethelberhts als „Bret-

¹⁸ *Gregor d. Gr.*, Reg. Ep. XI, 56; *Beda*, HE I, 30.

¹⁹ *Gregor d. Gr.*, Reg. Ep. XI, 56a. Dazu Suso Brechter, Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors d. Gr., Münster 1941; *Ders.*, Zur Bekehrungsgeschichte der Angelsachsen, in: *La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo* (Settimane Bd. XIV), Spoleto 1967, S. 191–215; anders Paul Meyvaert, Les „Responsiones“ de S. Grégoire le Grand à S. Augustine de Cantobéry, in: *RHE* 54 (1959), S. 879–894; Margaret Deanesley, Paul Grosjean, The Canterbury Edition of the answer of Pope Gregory I to St. Augustine, in: *Journal of ecclesiastical history* 10 (1959), S. 1–49; Margaret Deanesley, The capitular text of the Responsions of pope Gregory I to St. Augustine, ebenda 12 (1961), S. 231–234. Knut Schäferdiek, Grundlegung S. 159, hält die Responsiones „mindestens in ihrer Grundsubstanz“ für gregorianisch, ebenso John M. Wallace-Hadrill, Rome (wie Anm. 4), S. 523–525.

walda“ Süd- und Mittelenglands ermöglichte denn auch bald ein erfolgreiches Ausgreifen der Mission nach Essex, wo ein Neffe des Großkönigs, Saberht, für das Christentum gewonnen werden konnte. Dagegen scheiterte die Zusammenarbeit mit den Briten sowohl am harten ethnischen Gegensatz zu den angelsächsischen Eroberern wie auch an der Intransigenz Augustins. Hierbei spielt der hierarchische Vorherrschaftsanspruch ebenso eine Rolle wie die Frage des abweichenden Ostertermins der keltischen Kirchen, eine Frage, die prinzipieller Natur war und daher nicht umsonst in Bedas Darstellung einen so breiten Raum einnimmt. Das Selbstverständnis der romverbundenen angelsächsischen Kirche war mit dieser Terminfrage eng verknüpft und ebenso umgekehrt das Selbstverständnis der irischen Mönche auf dem Kontinent, wie etwa Columbans Briefwechsel mit Rom zeigt.²⁰ Bei Augustins Tod 604 bestanden erst drei Bistümer, nämlich Canterbury und Rochester in Kent und London in Essex, das Gregor ja ursprünglich wegen seiner spätantik-christlichen Tradition als Metropolitansitz für den Süden vorgesehen hatte. Umstritten ist, ob Gregor der Große seinem Missionsbischof das Pallium bereits für den späteren Metropolitansitz Canterbury, also entgegen seinem ursprünglichen Organisationsplan, der London vorsah, verliehen hat oder ob dies nur eine Rückprojizierung der Palliumsverleihung durch Papst Bonifaz V. an Justus von Canterbury im Jahre 624 ist.

Wie instabil trotz allem das Missionswerk nach wie vor war, zeigt erstens die Tatsache, daß die Taufe König Raedwalds von Eastanglia bei seinem Aufenthalt in Kent nicht zur erhofften Konversion des gesamten Volkes führte. Readwald fiel nämlich unter heidnischem Druck in einen synkretistischen Zustand zurück, der vorerst jeglichen Fortschritt der Mission im Lande vereitelte. Umstritten ist die allerdings verlockende These, daß das berühmte Schiffsgrab von Sutton Hoo ein Kenotaph für König Readwald war und in seinen reichen Beigaben daher sehr anschaulich den heidnisch-christlichen Synkretismus des Herrschers widerspiegelt.²¹ Schlimmer jedoch war, daß auch in Kent und Essex nach dem Tode Aethelberhts (616) und Saberhts (ca. 617) das Bekehrungswerk fast ganz einer heidnischen Reaktion zum Opfer fiel. Aethelberhts Sohn Eadbald (618–40) hatte durch eine wohl politisch motivierte, aber unkanonische Ehe mit seiner Stiefmutter den Bruch mit den Bischöfen herbeigeführt, wodurch die Mission die unentbehrliche staatliche Stütze zumindest vorübergehend verlor. Der König hat aber nach einem Wunder an dem im Lande verbliebenen Bischof Laurentius – der Apostel-

²⁰ Zur Frage des Ostertermins grundlegend: *Charles W. Jones*, *Bedae Opera de Temporibus*, Cambridge (Mass.) 1941, S. 3–122, und zuletzt *Knud Schäferdiek*, *Der irische Osterzyklus des 6. und 7. Jahrhunderts*, in: DA 39 (1983), S. 357–378.

²¹ *Karl Heinrich Krüger*, *Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, München 1971, S. 260–263 (Sutton Hoo). Negativ zum Zusammenhang von Sutton Hoo mit König Readwald: *Frank M. Stenton*, *The East Anglian Kings of the Seventh Century*, in: FS f. Bruce Dickins, London 1959, S. 43–52, hier S. 50 unter Verweis auf *Philip Grierson* in: *Antiquity XXVI* (1952), S. 83–86.

fürst hatte den Geistlichen wegen seiner Fluchtgedanken selbst blutig gegeißelt – die Ehe mit seiner Stiefmutter gelöst und dem Christentum damit wieder Unterstützung gegeben. Dagegen hielt sich der heidnische Widerstand in Essex.

Trotz dieser Rückschläge blieb jedoch der kentische Brückenkopf der Mission weiter wichtig, da durch die Heirat von Aethelberhts Tochter Aethelburga mit dem König Edwin von Northumbria (617–633) die Bekehrungsarbeit jetzt nördlich des Humber fortgeführt werden konnte. Der römische Geistliche und Missionar Paulinus begleitete als Bischof von York die Königstochter und erreichte am 6. April 628 die Taufe des Königs; es war ein Werk der römischen Mission, nicht der britischen, wie es die viel spätere Tradition der Nennius zugeschriebenen *Historia Brittonum* darstellte.²² Die Bekehrungsgeschichte Edwins erinnert an die Vorgeschichte von Chlodwigs Konversion, insofern auch hier die Aussicht auf einen Waffensieg, nämlich über die Westsachsen, zum Taufgelöbnis führte.²³ Gemäß diesem Versprechen legte er nach seinem Triumph dem Witenagemot, der Versammlung seiner Großen und Ratgeber, die Frage vor, ob man den neuen Glauben annehmen solle, eine Frage, die auch Chlodwig I. seinem Heere stellen wollte, wäre ihm nicht ein Wunder zugekommen.²⁴ In beiden Fällen wird der enge Zusammenhang von Herrschaft und Kult als dem „Kitt archaischer Staatlichkeit“ sichtbar. Wenn auch die Reden auf der Versammlung, die schließlich zum Entschluß führten, gemeinsam den christlichen Glauben anzunehmen, kein zeitgenössisches Zeugnis der Bekehrung sind, sondern starke topische Elemente aufweisen, so verspürt man doch in Bedas Bericht etwas von dem Ernst dieses Entschlusses, und die dichterische Kraft, mit der Rede und Ereignis gestaltet sind, beeindruckt auch den heutigen Leser dieser berühmten Szene unmittelbar.

Ein zweiter Anlauf um 628, das ostanglische Königreich Readwalds unter dessen Sohn Eorpwold dem christlichen Glauben zu gewinnen, diesmal von Northumbria aus, hatte nur vorübergehend Erfolg.²⁵ Denn schon 633 fiel König Edwin im Kampfe gegen die heidnischen Könige Penda von Mercien und Cadwallon von Gwynedd in Wales; eine heidnische Reaktion auch in Northumbria war die Folge. Der Bischof Paulinus von York mußte mit der Königinwitwe nach Kent fliehen, wiederum schien das gesamte Missionswerk in Frage gestellt. Es mutet wie eine Ironie des Schicksals an, daß gerade in dieser Situation Papst Honorius I. dem Bischof Paulinus 634 das Pallium übersandte, um damit im Sinne Gregors des Großen York zum zweiten Metropolitansitz Britanniens zu machen. Von dem neuen und dauerhaften Ansatz christlicher Mission in Northumbria, diesmal unter überwiegend irischem Vorzeichen, wird noch die Rede sein.

²² *Nora K. Chadwick*, *The Conversions of Northumbria*, in: *Celt and Saxon. Studies in the early British Border*, Cambridge 1963, S. 138–166, bes. S. 156 ff.

²³ *Beda*, HE II, 12.

²⁴ *Ebenda*, II, 13; vgl. dazu *Gregor v. Tours*, HF II, 31.

²⁵ *Beda*, HE II, 15.

Waren die Schicksale der christlichen Mission unter den Angelsachsen oft negativ mit den Kämpfen der Königreiche untereinander verknüpft, bot der rasche politische Szenenwechsel auch wieder Chancen des Neuansatzes. Dies war in Eastanglia der Fall, wo seit etwa 630 nach dem Tode König Eorpwolds dessen ins Frankenreich vertriebener christlicher Halbbruder Sigebert (630–635) den Thron bestieg. Sigebert war in Gallien getauft worden, er brachte von dort, nämlich aus Burgund, den Bischof Felix mit, der im Süden von Eastanglia das Bistum Dunwich gründete, während im Norden des Landes die irische Mission unter Abt Fursa Fuß faßte. Da Felix wohl den Kreisen des irofränkischen Mönchtums um Columban von Luxeuil entstammte, ergab sich allem Anschein nach ein friedliches Miteinander beider Missionszentren.²⁶ Zeitlich etwa parallel kam die Bekehrung in Wessex durch den von Papst Honorius I. entsandten Missionsbischof Birinus in Gang. Seine Herkunft aus Gallien ist ungewiß. Ihm gelingt es, den König Cynegil um 635 dem Christentum zu gewinnen. Dessen Sohn Cenwealh (641–672) blieb allerdings Heide. Als aber der ebenfalls heidnische König Penda von Mercien Wessex für drei Jahre unterwarf und Cenwealh als politischer Flüchtling am Hofe des ostanglischen Königs Anna Christ wurde, konnte er nach seiner Rückkehr nach Wessex den fränkischen Bischof Agilbert als Nachfolger des Birinus und als Leiter der Missionsarbeit gewinnen. Da der Franke Agilbert aus Irland nach Eastanglia gekommen war, dürfte er wohl aus dem Kreise der irofränkischen monastischen Bewegung stammen. Jedenfalls lernte er nie die angelsächsische Sprache, so daß ihm der König einen zweiten Bischof namens Wini an die Seite stellte, worauf Agilbert gekränkt nach Gallien zurückkehrte.²⁷ Im zweiten Drittel des 7. Jahrhunderts hat sich damit die römisch-kontinentale Mission in Kent, Eastanglia und Wessex endgültig durchgesetzt, die inzwischen gegründeten Bistümer in Canterbury, Rochester, Dunwich und Winchester waren alle mit Angelsachsen besetzt.

Anders verlief die Entwicklung in Northumbria, das sich seit der Erneuerung des northumbrischen Königtums durch Oswald (634–642) der iroschottischen Mission geöffnet hatte. König Oswald war zur Zeit Edwins als politischer Flüchtling im schottischen Dálriada Christ geworden, er ist geradezu der Typus des frühmittelalterlichen Adelsheiligen²⁸ geworden, der sein heidnisches Herrschaftscharisma bewußt gegen eine neue, christliche Legitimation seines Königtums tauschte. Oswald brachte nach Erringung der

²⁶ Beda, HE II, 15. Zu Fursa s. unten S. 334 f.

²⁷ Eugen Ewig, Lateinische Kirche, S. 171 und Friedrich Prinz, Peregrinatio, Mönchtum und Mission, in: Knut Schäferdiek (Hrg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte Bd. II, 1, München 1978, S. 445–465, bes. S. 447; Margaret Deanesly, The Pre-Conquest Church in England, London 1961, S. 80 f.

²⁸ Zum Begriff des neuen Adelsheiligen: Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum, S. 489 ff.; Franz Irsigler, Untersuchungen zur Geschichte des frühfränkischen Adels, Bonn 1969, bes. S. 221 ff. Unzutreffend ist die Kritik von František Graus, Die Viten der Heiligen des südalemannischen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen, in: Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit der Reichenau, Sigmaringen 1974, S. 131–176, bes. S. 159 ff., dazu Friedrich Prinz, Peregrinatio, S. 463 Anm. 49.

Herrschaft in Northumbria von Iona aus die iroschottische Mission ins Land.²⁹ Der von dort kommende Mönchsbischof Aidan († 651), der dem König als Dolmetscher gedient hatte, gründete 635 nahe der Königsresidenz Bamburgh das Kloster und Missionszentrum Lindisfarne. Dessen Tätigkeit wurde auch dann nicht mehr gefährdet, als König Oswald im Kampf gegen Penda von Mercien den Tod fand. Als Penda 655 seinerseits in der Schlacht am Winwaed gegen Oswalds Bruder Oswiu (642–670) fiel und Northumbria zeitweilig auch die Oberherrschaft über Mercien errang, war der Sieg der christlichen Mission im Norden und in den noch lange heidnisch gebliebenen Midlands gesichert. Auch als sich Mercien unter König Wulfhere wieder von Northumbria löste, änderte sich die Situation grundsätzlich nicht mehr. Lediglich der Einfluß der angelsächsischen Kräfte unter den Missionaren Cedd, Adda und Betti verstärkte sich; dennoch wurde ein Ire, nämlich Diuma, 655 zum Bischof für Mercien und Mittelanglia geweiht.

Nicht zuletzt wegen dieser Situation und weil sich auch in der Königsfamilie angelsächsisch-römische und iroschottische Observanz gegenüberstanden, berief König Oswin 664 ein Schiedsgericht nach Streonshalh/Whitby ein, an dem von irischer Seite der Abt Colmán von Lindisfarne und von römisch-kontinentaler Seite der Franke Agilbert von Wessex teilnahmen. Agilbert ließ jedoch wegen seiner mangelnden angelsächsischen Sprachkenntnisse den Northumbrier Wilfrith, Abt von Ripon und später Bischof von York (634–710), die Argumente der römischen Seite vortragen. Das Christusbild, wonach Petrus die Schlüssel des Himmelreiches zugesprochen sind (Matth. 16, 18f.), gab beim König den Ausschlag für die römische Seite und damit auch für den modernen Ostertermin, dem sich übrigens schon damals die romorientierte südirische Kirche angeschlossen hatte.³⁰ Daraufhin verließen Colmán und seine Mitstreiter Northumbria; das große Abtbistum Lindisfarne wurde in die Bistümer Ripon und York aufgeteilt. Die endgültige organisatorische Einheit, die dann unter dem Erzbischof Theodor von Tarsus (669–690) hergestellt wurde, sei hier nur noch kurz erwähnt, da im Grunde das Missionswerk bereits mit der Synode von Whitby abgeschlossen war. Ob der angelsächsische Petruskult wirklich das zentrale, einigende Band der angelsächsischen Kirche gewesen ist, mag dahingestellt bleiben. Die bedenkenswerten Abstriche, die Kassius Hallinger an der These Theodor Zwölfers hinsichtlich der überragenden Rolle des Apostelfürsten vorgenommen

²⁹ *John Godfrey*, *The Church in Anglo-Saxon England*, Cambridge 1962, S. 102–111; *James Campbell*, *The First Century of Christianity in England*, in: *The Ampleforth Journal* 76/1 (1971), S. 12–29; *Ders.*, *Observations on the Conversion of England*, ebenda 78/2 (1973), S. 12–26.

³⁰ Grundlegend zur Synode von Whitby: *Charles W. Jones*, *Bedae Opera de Temporibus* (introduction) a.a.O.; *Paul Grosjean*, *La controverse Pascale chez les Celtes*, in *Analecta Bollandiana* 64 (1946); *Frank Merry Stenton*, *Anglo-Saxon England*, S. 122 ff.; *John Godfrey*, *The Church in Anglo-Saxon England* a.a.O., S. 112–126; *Knut Schäferdiek*, *Grundlegung*, S. 182–187; *Henry Mayr-Harting*, *The Coming of Christianity* a.a.O., S. 103–113.

hat,³¹ sollten jedenfalls davor warnen, die ja auch von Beda suggerierte überwältigende Position der römisch-petrinischen Richtung allzu isoliert und ohne Rücksicht auf andere Faktoren der Entwicklung zu sehen.³²

B. Die fränkisch-merowingische Komponente in der Missionierung Englands

Damit sind wir beim zweiten hier zu behandelnden Aspekt der Missionsgeschichte, dem kontinentalen Anteil neben und außerhalb der römischen Initiativen. Hier ist insbesondere der gallisch-fränkische Anteil an der Bekehrung der Angelsachsen zu nennen. Hatte Wilhelm Levison in seinem grundlegenden Buch „England and the Continent in the Eighth Century“³³ sich vornehmlich den Einwirkungen der christlichen Frühkultur Englands auf den Kontinent gewidmet, so konnte 1960 in Spoleto John M. Wallace-Hadrill aufgrund seiner grundlegenden merowingischen Studien einen ersten Überblick über die Rolle gallisch-fränkischer Kräfte bei der Angelsachsenmission geben.³⁴ Allerdings unterschätzte er dabei m. E. etwas die starken fränkischen Impulse in Kent vor Eintreffen Augustins, und auch hinsichtlich der monastischen Verbindung zwischen irofränkischen Klöstern und angelsächsischen Konventen ist seine eher pauschale Darstellung inzwischen von Eugen Ewig differenziert worden.³⁵ Umfassend, wenn auch in einzelnen Punkten übers Ziel hinausschießend, wurde das Problem dann 1974 von Annette Lohaus in ihrer Dissertation „Die Merowinger und England“³⁶ untersucht. Aufgrund dieser Studie wird man heute in der Tat Bedas rom-zentrierte Darstellung in mancher Beziehung anders bewerten müssen, ohne dabei auch nur im geringsten die Bedeutung dieses großartigen Prologs christlich-abendländischer und angelsächsischer Geschichte schmälern zu wollen.³⁷ Nach dem Einigungs-

³¹ Theodor Zwölfer, Sankt Peter, Apostelfürst und Himmelspförtner. Seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken, Stuttgart 1929; sorgfältiger differenzierend hingegen Kassius Hallinger, Römische Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit im Frankenreich, in: St. Bonifatius – Gedenkgabe zum 1200. Todestag, Fulda 1954, S. 320–361. – Daß die angelsächsische Petrusverehrung kein isoliertes Phänomen, sondern bereits seit der Spätantike Symbol der apostolischen Sukzession des Episkopats und der Verbundenheit der Bischöfe mit Rom war, betont Eugen Ewig, Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 71 (1960), S. 215–251.

³² In diesem Sinne auch: Suso Brechter, Zur Bekehrungsgeschichte der Angelsachsen, in: La conversione a.a.O. (Settimane XIV), Spoleto 1967, S. 191–215, bes. S. 214 f. – Das gilt umgekehrt auch für die Unterbewertung des starken irischen Einflusses, von dem noch eingehender zu sprechen sein wird. S. unten S. 330 ff.

³³ Oxford 1946.

³⁴ John M. Wallace-Hadrill, Rome (wie Anm. 4). Vgl. auch die glänzende zusammenfassende Darstellung der frühen fränkischen Kirchengeschichte durch denselben Autor: The Frankish Church (Oxford History of the Christian Church), Oxford 1983. Zum gallischen Einfluß Peter Hunter Blair, The World of Bede, S. 117 ff.

³⁵ Eugen Ewig, Die lateinische Kirche, S. 171 Anm. 15.

³⁶ München 1974.

³⁷ Ansätze zu einer vorsichtigen Beda-Kritik in diesem Sinne bei Michael Richter, Der irische Hintergrund der angelsächsischen Mission, in: Heinz Löwe (Hrg.), Die Iren und Europa a.a.O., S. 120–137, bes. S. 132 unter Bezug auf Wallace-Hadrill und

werk der Synode von Whitby 664 und dem Wirken des großen Metropoliten Theodor von Canterbury war Bedas Retrospektive auf die Entwicklung der romverbundenen angelsächsischen Gesamtkirche natürlich verständlich, vielleicht sogar berechtigt. Dennoch bedarf die römisch-apostolische ex post-Sicht des großen Historikers umso mehr der kritischen Sonde, als er ja selbst – gleichsam wider Willen! – eine Fülle von Belegen für den fränkischen Anteil am angelsächsischen Missionswerk anführt, die als Faktenmaterial, wenn auch oft in ihrer Bedeutung minimalisiert, gegen die „römische“ Tendenz des Werkes sprechen, ja dieselbe stellenweise überwuchern.

Was nun die Intensität des fränkischen Einflusses, wie ihn Annethe Lohaus herausgearbeitet hat, selbst anbelangt, so ist festzustellen, daß die Augustinus-Mission in Kent sehr wahrscheinlich nicht so erfolgreich und dauerhaft gewesen wäre, wenn hier nicht die fränkische Königin Bertha und ihr Gefolge wichtige Vorarbeit geleistet hätten, besonders wohl der sie nach Canterbury begleitende fränkische Bischof Liudhard, dessen Anwesenheit den christlichen Kultus in Kent garantierte. Bertha, die Tochter König Chariberts von Paris, ging 562/63 die Ehe mit Aethelberht von Kent ein, d. h. das Christentum konnte in diesem Königreich bereits mehr als eine Generation vor der päpstlichen Mission Fuß fassen.³⁸ Diese Tatsache findet ihren Wiederhall in den Briefen Papst Gregors des Großen an die Merowingerkönige Theuderich, Theudebert und Brunichilde vom Jahr 596, wo es heißt: „...pervenit ad nos, Anglorum gentem ad fidem Christianam...desideranter velle converti...“³⁹ Nichts ist wahrscheinlicher als die Annahme, daß eine solche Nachricht nur aus Kent kommen konnte, auf jeden Fall ist dies realistischer als die hübsche Story aus späterer angelsächsischer Tradition, Gregor habe sich wegen des engelhaft schönen Aussehens angelsächsischer Gefangener zur Englandmission entschlossen.⁴⁰ Das Martinspatrozinium in Canterbury ist ein weiteres Indiz für den fränkischen Ansatzpunkt der Mission in Kent, und wenn sich Aethelberht mit seiner Gattin Bertha bei dieser Martinskirche begraben läßt, so kann man sogar an das Vorbild der Martinsverehrung Chlodwigs denken.⁴¹ Aethelberhts Sohn und Nachfolger, König Eadbald von Kent (618–640) war ebenfalls mit einer fränkischen Prinzessin namens Aemma verheiratet, doch kommt es unter ihm vorübergehend zu einer heidnischen Reaktion in Kent, die erst – wie bereits berichtet – durch ein Wunder beendet werden kann, das zur Taufe Eadbalds führt.⁴²

James Campbell, *The First Century of Christianity in England*, a. a. O. – Kritik an Bedas Darstellung hatte schon lange zuvor *Suso Brechter* (wie Anm. 19) angemeldet.

³⁸ *Annethe Lohaus*, *Die Merowinger*, S. 11 ff.

³⁹ *Gregor d. Gr.*, *Reg. Ep.* VI, 49 u. VI, 51 MGH Ep. I, S. 423 u. S. 431.

⁴⁰ Die Anfangs des 8. Jahrhunderts im northumbrischen Kloster Whitby entstandene *Vita Gregorii anonyma* c. 9 erzählt diese erbauliche Geschichte, *Beda*, HE II, 1 hat sie übernommen; dazu *Knut Schäferdiek*, *Grundlegung*, S. 152 f. mit berechtigter Skepsis. S. unten Anm. 85.

⁴¹ *Beda*, HE II, 5.

⁴² *Beda*, HE II, 6. S. oben S. 320 f.

Auch der Beginn der Missionierung in Northumbria ist mit dem Christentum von Kent verbunden, denn Edwin von Northumbria, nach militärischen Erfolgen seit 617 König, baut nicht nur seine Machtstellung als angelsächsischer Oberkönig (Bretwalda) aus, sondern öffnet durch seine Ehe mit Aethelburh, der Tochter Aethelberhts von Kent, sein Land dem Christentum. Die Prinzessin darf, wie einst ihre fränkische Mutter, ihre christliche Religion frei ausüben, unter ihrem Gefolge befand sich, wie schon erwähnt, als Hausgeistlicher der Presbyter Paulinus, einer der römischen Missionare von 601. Doch dauerte es noch einige Jahre, bis sich auch König Edwin 628 taufen ließ.⁴³

Beziehungen besonderer Art lassen sich zwischen Ostanglien und dem Merowingerreich nachweisen.⁴⁴ Sigebert von Ostanglien (630-635) mußte vor seinem Stiefvater, König Raedwald, und dessen Sohn und Nachfolger Eorpwald nach Gallien fliehen. Dort ließ er sich taufen, ja sein Glaubenseifer ging so weit, daß er später, nach der Rückkehr in sein Königreich, am Ende seines Lebens Mönch wurde. Dies schützte ihn aber nicht davor, daß ihn sein Volk im letzten Existenzkampf gegen Penda von Mercien gegen seinen Willen aus dem Kloster holte, so daß der Mönch-König doch noch den Schlachtentod fand.⁴⁵ Wo Sigebert von Ostanglien in seinem gallischen Exil zwischen 616 und 630/31 lebte, verschweigen die Quellen. Die Vermutung, daß er im Zentrum des irofränkischen Mönchtums, nämlich am Hofe König Dagoberts I. in Paris, seine christliche Bildung erhielt, hat viel für sich. Beda nennt ihn ausdrücklich „vir . . . christianissimus ac doctissimus“, und sicherlich gab es damals im fränkischen Gallien keinen besseren Ort, um intensive christliche Bildung im Geiste des neuen irofränkischen Mönchtums kennenzulernen als die Hauptstadt Dagoberts I.⁴⁶ Nach seiner Heimkehr gründete jedenfalls Sigebert nach gallischem Vorbild eine Schule, in der Knaben in den Wissenschaften unterrichtet wurden.⁴⁷ Für eine lebendige Beziehung Sigeberts zum Bußgeist des Luxeuiler columbanischen Mönchtums spricht übrigens nicht nur sein späterer Eintritt ins Kloster, sondern auch die Tatsache, daß in seinem Reiche ein aus Burgund stammender Bischof namens Felix wirkte.⁴⁸ Ein sicheres Indiz für das Wirken irofränkischer monastischer Einflüsse in England haben wir in den Angaben der älteren Vita Richarii, wonach dieser aus fränkischem Adel stammende Gründer des picardischen Kloster St. Riquier in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts missionarisch in England wirkte. Auch Filibert von Jumièges aus

⁴³ Beda, HE II, 9–14.

⁴⁴ Beda, HE II, 15 u. 18; dazu *Annette Lohaus*, Die Merowinger, S. 28 ff.

⁴⁵ Beda, HE III, 18.

⁴⁶ *Friedrich Prinz*, Frühes Mönchtum, S. 139 f. u. 163; *Pierre Riché*, L'instruction des Laïcs en Gaule mérovingienne au VIIe siècle (Settimane V), Spoleto 1958, S. 885.

⁴⁷ Beda, HE III, 18.

⁴⁸ Beda, HE II, 15, dazu *Annette Lohaus*, Die Merowinger, S. 31.

dem irofränkisch geprägten Pariser Hofkreis soll nach seiner Vita mit Mönchen nach England gegangen sein und dort Gefangene losgekauft haben.⁴⁹

Noch deutlicher sind die fränkisch-angelsächsische Beziehungen im Falle des Neustriers Agilbert, der um 648 Bischof des Bistums Dorchester in Wessex wurde. Nach einem Zerwürfnis mit dem König Cenwalh (643–672) ging Agilbert nach Northumbria, wo er nach 660 Wilfrith, den späteren Bischof von York, zum Priester weihte und 664 auf der Synode von Whitby mit Wilfrith die Partei der römischen Observanz anführte. Bald danach wurde er Bischof von Paris. Seine Verbindung mit dem irofränkischen Mönchtum von Luxeuil erhellt aus dem Umstand, daß er ein Bruder der Äbtissin Theudechilde von Jouarre in der Brie war, ein Kloster, das von Ado, dem Bruder Bischof Audoens von Rouen, nach 630 gegründet worden ist. Audoen und Ado sind aber markante Repräsentanten des Luxeuilkreises. Bischof Agilbert von Paris erbaute in Jouarre ein Familienmausoleum, in dem er selbst beigesetzt wurde.⁵⁰ Agilberts bischöflicher Nachfolger in Wessex wurde Wini, ein Angelsachse, der aber gleichfalls in Gallien geweiht wurde. Er verlegte das Bistum von Dorchester in die neue Königsresidenz Winchester. Sein Nachfolger war wiederum ein Neffe Agilberts, Hlothar (Chlotar), die fränkischen Verbindungen waren also auch in Wessex weder zufälliger noch vorübergehender Natur.

Besonders deutlich wird dies aber an den monastischen Verbindungen, wobei das irofränkische Mönchtum stets der gebende Teil war. Dies erkennt auch Beda an: „Multi de Britannia monachicae conversationis gratia Francorum vel Galliarum monasteria adire solebant“ – und hier waren es vor allem die irofränkischen Musterklöster Faremoutier-en-Brie, Chelles bei Paris und Andely-sur-Seine, in die Angelsachsen und vor allem Angelsächsinnen zur Ausbildung eintraten.⁵¹ Unter diesen war Saethryth, die Tochter der Gattin des ostanglischen Königs Anna und Aethelburh, die leibliche Tochter dieses Herrschers. Beide wurden Äbtissinnen in Faremoutier, ebenso Aethelburhs Nichte Eorcengota. Von großer Bedeutung für England wurde Chelles-sur-Cher, eine Gründung der Angelsächsin Balthilde, die als Gefangene die Gattin des Merowingerkönigs Chlodwigs II. (639–657) geworden war. Äbtissin des Klosters wurde Berthila, die aus Jouarre kam. Nach der Vita Berthilas war diese von angelsächsischen Königen gebeten worden, Zöglinge zu Klostergründungen nach England zu senden; dies

⁴⁹ *Vita Richarii*, c. 7, MGH SS rer. Merov. VII, S. 448. *Vita Filiberti* abbatis Gemeticensis et Heriensis, c. 7, MGH SS rer. Merov. V, S. 588 f., dazu František Graus, Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die „Gefangenenbefreiungen“ der merowingischen Hagiographie, in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 1, Berlin 1961, S. 61–156.

⁵⁰ Friedrich Prinz, Peregrinatio, Mönchtum und Mission, a.a.O., S. 447 f. Vgl. J. Guérot, Les origines et le premier siècle de l'abbaye, in: L'abbaye royale Nôtre-Dame de Jouarre, Paris 1961, S. 1–67.

⁵¹ Beda, HE III, 8.

geschah auch, wobei aus Chelles sowohl Reliquien als auch viele Bücher mitgeschickt wurden.⁵²

Sowohl Faremoutier wie Chelles und Andely-sur-Seine folgten der irofränkischen Klosterordnung, d.h. der columbanisch-benediktinischen Mischregel, die seit Beginn des 7. Jahrhunderts das Frankenreich durch eine Welle von Klostergründungen oder Klosterreformen erobert hatte.⁵³ Mit anderen Worten: Auch das frühe angelsächsische Klosterwesen ist in wesentlichen Teilen noch irofränkisch bestimmt gewesen,⁵⁴ die generelle Annahme, daß sich von England aus die reine Benediktregel mit der angelsächsischen Mission auf dem Kontinent ausgebreitet habe, bedarf daher dringend einer Überprüfung. Im Falle von Willibrords Hauptgründung Echternach wäre sogar an eine irische Komponente (der „peregrini“) in den frühen Urkunden des Klosters zu denken.⁵⁵ In den engeren Zusammenhang merowingisch-angelsächsischer Beziehungen gehört aber sicher das irofränkische Großkloster Corbie in der Picardie, vor allem wegen seines reichen frühen Handschriftenbestandes, der neben gallischen und italienischen Manuskripten auch wichtiges irisches und angelsächsisches Schriftgut aufweist.⁵⁶ Eher politischen Charakter hat die Verbindung von Agilberts Schüler Wilfrith von York, der als Gegner des neustrischen Hausmeiers Ebroin und als Parteigänger einer austrischen Adelsgruppe den unmündigen Merowingerkönig Dagobert II. (676–679), den Sohn Sigiberts II. von Metz († 656), in ein northumbrisches Kloster aufnahm und bei seiner Rückkehr auf den Thron Austriens 675/76 behilflich war. Wilfriths Lebensbeschreibung, die erste

⁵² *Vita Bertilae*, c. 6; Friedrich Prinz, *Mönchtum*, S. 125 und S. 174; Eugen Ewig, Bemerkungen zu zwei Bischofsprivilegien und einem Papstprivileg des 7. Jahrhunderts für merowingische Klöster, in: *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau* (Vorträge und Forschungen Bd. XV), Sigmaringen 1974, S. 215–249, hier S. 246 ff. – Daß die Beziehungen zwischen Chelles und England im 7. und 8. Jahrhundert keine „Einbahnstraße“ waren, zeigt die codicologische Untersuchung von Bernhard Bischoff, *Die Kölner Nonnenhandschrift und das Skriptorium von Chelles*, in: *Mittelalterliche Studien I*, Stuttgart 1966, S. 16–32, hier S. 16.

⁵³ Friedrich Prinz, *Frühes Mönchtum*, S. 121 ff.; abwegig K. U. Jäschke, *Kolumban von Luxeuil und sein Wirken im alemannischen Raum*, in: Arno Borst (Hrg.), *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau* (VuF 20), Sigmaringen 1974, S. 77–130, hier S. 109 f., ferner die wissenschaftlich indiskutable Dissertation von Ursula Meinhold, *Columban von Luxeuil im Frankenreich* (Rotaprint), Marburg 1981.

⁵⁴ So mit Recht Annette Lohaus, *Die Merowinger*, S. 51 ff. Vgl. auch Peter Hunter Blair, *The World of Bede*, S. 198 ff.

⁵⁵ Friedrich Prinz, *Frühes Mönchtum*, S. 201 f. Allerdings kann die in Echternach auftauchende Bezeichnung „peregrini“ um diese Zeit, also an der Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert, schon ganz allgemein die asketische Heimatlosigkeit bedeuten, womit der Hinweis auf Iren in Echternach wieder in Frage gestellt würde. Vgl. dazu die in Anm. 84 genannte Literatur.

⁵⁶ Paul Lehmann, *Panorama der literarischen Kultur des Abendlandes im 7. Jahrhundert*, (Settimane VII), Spoleto 1958, S. 845–871, hier S. 861, Neudruck in: P. L. *Erforschung des Mittelalters V*, Stuttgart 1962, S. 258–274, hier S. 268 unter Bezug auf Olga Dobias-Roždestvenskaia, *Histoire de l'atelier graphique de Corbie de 651 à 830* reflétée dans les Corbeiensis Leninopolitani, Leningrad 1934.

Biographie eines Angelsachsen, schildert die machtvolle Stellung des Yorker Kirchenfürsten als ein „regnum ecclesiarum“, daß er wie ein Herrscher von einem Gefolge umgeben war und Dagobert II. für seine Rückkehr nach Ausrüstung mit Waffen und Mannschaft ausüben konnte. Das spricht ebenso für seine überragende Stellung, wie sein Konflikt mit der fränkischen Königin Balthilde und die Tatsache, daß er von den 46 Jahren seines Episkopats nicht weniger als 26 im politischen Exil zubringen mußte.⁵⁷ Obwohl Angelsachse, war Wilfriths geistige Heimat Lyon, wohin ihn sein Landsmann Benedict Bishop begleitete und wo Erzbischof Aunemundus, den Balthilde hinrichten ließ, sein Förderer und Wohltäter wurde. Nach Lyon kehrte Wilfrith zum Bücherkauf zurück, in der merowingischen Königspfalz Compiègne wurde er zum Bischof konsekriert. Auch Benedict Bishop, Gründer von Wearmouth und Jarrow sowie Lehrer Bedas, brachte die Bücherschätze Galliens nach England. Bedas erstaunliche Kenntnis gallischer Autoren geht wohl in der Hauptsache auf diese Buchimporte seines Abtes zurück. Benedict Bishop ist überhaupt durch seine langen Aufenthalte in Italien und Gallien – allein zwei Jahre verbrachte er in dem nach der benediktinisch-columbanischen Mischregel reformierten Kloster Lérins bei Cannes – ein Hauptzeugnis für die enge monastische Bindung Englands an die merowingisch-kontinentale Entwicklung.⁵⁸

Und dennoch, obwohl der merowingische Einfluß im angelsächsischen Bereich im letzten Drittel des 7. Jahrhunderts einen neuen Höhepunkt erreicht hatte,⁵⁹ gewinnt die römisch-apostolische Komponente letztlich die Oberhand, und auch dafür ist die Biographie Benedict Bishops ein beredtes Zeugnis. Das hat nicht nur mit den chaotischen Zuständen in der fränkischen Kirche am Ende des Jahrhunderts zu tun, sondern ebenso mit der erneuten Festigung der personellen Verbindungen zur westlichen Metropole der Christenheit. Wilfriths Romaufenthalt führte zu seinem energischen und erfolgreichen Eintreten für die römische Observanz auf der Synode von Whitby, die von Rom inaugurierte Mission Theodors von Tarsus und seine Erhebung zum Erzbischof von Canterbury festigte endgültig den römischen Einfluß; damit wurde auch die über das angelsächsische Kleinkönigtum hinausführende kirchliche Einheit Englands begründet. All das machte die angelsächsische Missionskirche zum Prototyp der frühmittelalterlichen romverbundenen Landeskirche, wie sie uns tendentiell in Bedas Kirchengeschichte entgegentritt. Man wird aber künftig die beiden Hauptphasen römischen Einflusses in England, die hier mit den Stichworten Augustinus-Mission und

⁵⁷ *Eddius Stephanus*, The Life of Bishop Wilfrid. Text, Translation and Notes by B. Colgrave, Cambridge 1927; *Vita Wilfridi I episcopi Eboracensis auctore Stephano*, ed. Wilhelm Levison, MGHSS rer. Merov. VI, Hannover–Leipzig 1913, S. 163–263; dazu *Annethe Lobaus*, Die Merowinger, S. 34 ff.

⁵⁸ *John M. Wallace-Hadrill*, Rome (wie Anm. 4), S. 540 ff.; *Friedrich Prinz*, Frühes Mönchtum, S. 74, 276 f., 515 f.; *Peter Hunter Blair*, The World of Bede, S. 155 ff.

⁵⁹ Erzbischof Berhtwald von Canterbury wurde 693 zur Weihe nach Lyon geschickt. *Beda*, HE V, 8.

Theodor von Tarsus-Mission umschrieben seien, im breiten Strom und Kontext kontinentalen, d.h. merowingischen Einflusses sehen müssen, der 35 Jahre vor Gregors des Großen Missionsunternehmen begann und bis zum Ende des 7. Jahrhunderts weithin bestimmend war. Man wird mit Annethe Lohaus noch einen Schritt weitergehen und sagen dürfen, daß ohne die Heirat der Merowingerin Bertha nach Kent die Augustin-Mission keinen festen Ansatzpunkt und wohl auch lange keine Chance in England gehabt hätte.⁶⁰

Kassius Hallingers bereits erwähnte Warnung, den römischen Einfluß in den neuen germanischen Kirchen nicht zu überschätzen, findet im übrigen eine konkrete Bestätigung in der realistischen Einschätzung der vorhandenen Mittel durch Gregor den Großen selbst, nämlich in seinem Bemühen, nach Möglichkeit – nämlich durch Briefe – die gallische Kirche, das Kloster Lérins und merowingische Könige für die Unterstützung der Angelsachsenmission zu gewinnen. In dieselbe Richtung weist die Tatsache, daß Augustinus fränkische Dolmetscher nach England mitnahm und daß er selbst in Arles zum Erzbischof geweiht wurde.⁶¹ Wie realistisch diese Einschätzung war, zeigt der oben skizzierte und oft schwankende Verlauf der Missionsgeschichte Englands im gesamten 7. Jahrhundert.

C. Der irische Anteil an der Missionierung der Angelsachsen

Wenn abschließend noch die Frage des irischen Einflusses auf die Angelsachsenmission aufgeworfen wird, dann soll dies nur noch in knappster, thesenhafter Form geschehen unter Verweis auf die letzte Zusammenfassung des Forschungsstandes durch das große, von Heinz Löwe herausgegebene Sammelwerk „Die Iren und Europa im frühen Mittelalter“.⁶² Auszugehen ist von einem scheinbaren Paradoxon, nämlich der Tatsache, daß es im Bereich der Schriftkultur und der Kunst die größte Mühe und die kompliziertesten methodischen Überlegungen kostet, wenn man das spezifisch Irische vom spezifisch Angelsächsischen trennen will, ein Unterfangen, das bis heute noch nicht überzeugend geglückt ist und zu der methodisch ehrlichen, wenn auch inhaltlich unbefriedigenden Lösung geführt hat, gewisse Schrift- und Kunstformen einfach zusammenfassend als „insular“ zu bezeichnen.⁶³

⁶⁰ *Annethe Lohaus*, Die Merowinger, S. 9 ff. und S. 151, vgl. auch oben S. 16 m. Anm. 39.

⁶¹ S. oben S. 318 u. *Beda*, HE I, 25 u. 27.

⁶² Stuttgart 1982, darin vor allem die Beiträge von *Donald A. Bullough*, *David H. Wright*, *T. Julian Brown*, *Michael Richter*, *Karl Reichl*, *Michael Herren* und der zusammenfassende Schlußbeitrag von *Heinz Löwe*. Unverzichtbar ist nach wie vor *James F. Kenney*, *The sources for the early history of Ireland* Bd. 1 (allein erschienen), New York 1929; vgl. ferner die wichtigen Darlegungen zum irischen Einfluß in England (Melrose, Ripon, Lindisfarne etc.): *Peter Hunter Blair*, *The World of Bede*, S. 139–152 u. öfters, u. *John Godfrey*, *The Church in Anglo-Saxon England* (wie Anm. 3), S. 98–111.

⁶³ S. die in der vorausgehenden Anmerkung genannten Arbeiten. – Versuche, den spezifisch irischen Anteil an der insularen Kunst, die eine „Symbiose“ darstellt, heraus-

Aus diesem Sachverhalt ist aber zumindest zu entnehmen, daß wir es auf jeden Fall mit einer intensiven Vermischung irischer und angelsächsischer Kulturelemente zu tun haben. Mit anderen Worten: Ein starker irischer Einfluß auf die werdende angelsächsische Kirche und Kultur ist mit Sicherheit anzunehmen; und zwar nicht nur regional, nämlich durch die Breitenwirkung der irischen Filiation des Klosters Jona, Lindisfarne. Der intensive irische Einfluß ist aber ebensowenig chronologisch eingrenzbar durch die Grenzdaten 635 – Gründung von Lindisfarne durch Aidan – und 664 – Synode von Whitby mit dem Sieg der römischen Observanz durch Agilbert und Wilfrith.⁶⁴ Das Problem ist viel komplizierter, weil die Forschung sich allzu lange, von Bedas meisterhafter Darstellung verführt, vor der Erkenntnis verschloß, daß der große angelsächsische Historiker aus Wearmouth keine Bekehrungsgeschichte der Angelsachsen zum Christentum schlechthin schrieb, sondern eine Bekehrungsgeschichte zum Christentum *römischer* Observanz. Dies hatte zur Folge, daß Beda – trotz seiner persönlichen Sympathie für irische Gelehrsamkeit und Frömmigkeit – den irischen Anteil am angelsächsischen Bekehrungswerk eher noch stärker herunterspielte als den fränkisch-merowingischen, und das besonders in dem Bereich, in welchem die Iren am stärksten und nachhaltigsten wirkten, nämlich im monastischen.

Einerseits wirft er den Iren vor, daß sie die Missionierung der Angelsachsen nicht zuwegegebracht hätten, andererseits muß er im 3. Buch seiner Kirchengeschichte das Wirken des großen irischen Mönchsvaters und Bischofs Aidan ausführlich schildern, zu folgenreich war wohl die Wirkung und Missionstätigkeit von Lindisfarne, als daß der Historiker Beda sie hätte wissentlich übergehen können. Unterschwellige Animosität wird wiederum spürbar, wenn Beda in Zusammenhang mit dem Streit um den Ostertermin von den Mönchen in Aidans Heimatkloster Iona spricht, denen er zwar Frömmigkeit konzidiert, sie aber im gleichen Atemzug als „barbari et rustici“ bezeichnet, dies zu einer Zeit, als das Wort barbarus im fränkischen Bereich bereits hauptsächlich für den Heiden verwendet wurde. Heiden

zuarbeiten bei *Julian Brown*, *The Irish Element in the Insular System of Script to circa A.D. 850* und *David Wright*, *The Irish Element in the Formation of Hiberno-Saxon Art: Calligraphy and Metalwork*.

⁶⁴ S. oben S. 13 und den Beitrag von *Donald A. Bulloch* über die große Missionswirkung des 563 gegründeten irischen Klosters Iona auf Northumbria und die Pikten, in: *Die Iren* (wie Anm. 62), S. 80–98. – Zur Fortdauer des irischen Einflusses in Northumbria auch nach der Synode von Whitby 664 vgl. *Kathleen Hughes*, *Evidence for Contacts between the Churches of the Irish and the English from the Synod of Whitby to the Viking Age*, in: *Peter Clemoes, Kathleen Hughes*, *England before the Conquest*, Cambridge 1971, S. 49–67; *Henry Mayr-Harting*, *The Coming of Christianity*, S. 78 ff. und *Joseph F. Kelly*, *Irish Influence in England after the Synod of Whitby: Some New Literary Evidence*, in: *Eire* 10, 4 (1975), S. 35–48; *Ludwig Bieler*, *Ireland's Contribution to the Culture of Northumbria*, in: *Famulus Christi – Essays in Commemoration of the Thirteenth Century of the Birth of the Venerable Bede*, hrsg. v. G. Bronner, London 1976, S. 210–228, bes. S. 222 f.

waren die Iren aber bestimmt nicht, jedenfalls viel weniger als die Angelsachsen, die ja noch der Mission bedurften.⁶⁵

Selbst Wilfrith von York kam aus dem irisch bestimmten Lindisfarne, sein Lebensweg als Vorkämpfer römischer oder gallo-römischer Observanz ist also eher untypisch. Auf jeden Fall war der irische und britische Einfluß in Northumbria wesentlich stärker als der römische. Nicht nur wurde König Edwin nach den *Annales Cambriae* 626 von einem britischen Bischof getauft, ein Faktum, das Nora Chadwick mit Recht als „a challenge of the British Church to the Roman claim for the conversion of Northumbria“ bezeichnet,⁶⁶ sondern die Errichtung eines römischen Stützpunktes in York durch Paulinus war nur ein vorübergehender Erfolg, der bald danach, d. h. ab 635/36 durch das weitgespannte Missionswerk von Lindisfarne abgelöst wurde.⁶⁷ Irischer Einfluß beschränkte sich aber keineswegs auf den Norden, denn auch Malmesbury, eine irische Gründung des Mönchs Maildubh (vor 660) im Südwesten Englands, entwickelte eine starke kulturelle Ausstrahlungskraft im angelsächsischen Bereich. Michael Herren hat darauf verwiesen, daß Aldhelm, seit 675 Abt von Malmesbury und Schüler Maildubhs, von der späten luxurierenden Latinität irischer Provenienz ebenso geprägt wurde wie allgemein die „insulare Schrift“ von irischen Vorbildern.⁶⁸ Auch Beda selbst ist irischer Gelehrsamkeit zumindest mittelbar verpflichtet.⁶⁹ Die schon erwähnte merkwürdige Tatsache, daß dieser hochgelehrte Klosterinsasse sich erstaunlich wenig mit dem Mönchtum Englands und Irlands befaßte⁷⁰ – es sei denn, daß er spektakuläre Wundergeschichten aus einem

⁶⁵ Margaret W. Pepperdene, *Bede's Historia Ecclesiastica. A New Perspective*, in: *Celtica* 4 (1958), S. 253–262, hier S. 255; ihr folgend Michael Richter, *Der irische Hintergrund der angelsächsischen Mission* (wie Anm. 62), S. 120–137, hier S. 122. Vgl. ferner Peter Hunter Blair, *An Introduction to Anglo-Saxon England*, Cambridge 1966, S. 124 f. *Ders.*, *The World of Bede*, S. 103 f. – Die Charakterisierung von Iona: HE III, 4. Zum Begriffswandel von „barbarus“ in den fränkischen Quellen des 7. Jahrhunderts vgl. Eugen Ewig, *Volkstum und Volksbewußtsein im Frankenreich des 7. Jahrhunderts*, in: *Ders.*, *Spätantikes und fränkisches Gallien* Bd. 1, München 1976, S. 231–273, hier S. 246–256.

⁶⁶ Nora K. Chadwick, *The Conversion of Northumbria: A Comparison of Sources*, in: *N. K. Ch. (Hrg.)*, *Celt and Saxon. Studies in the Early British Border*, Cambridge 1964, S. 163.

⁶⁷ Beda, HE III, 3; Knut Schäferdiek, *Grundlegung*, S. 172 ff. – Zum irischen Einfluß nach 664 vgl. die in Anm. 64 zitierte neuere Literatur.

⁶⁸ Michael Herren, *Hispanic Latin: Luxuriant Culture Fungus of Decay*, in: *Traditio* 30 (1974), S. 411–419; *Ders.*, *Sprachliche Eigentümlichkeiten in den hibernolateinischen Texten des 7. und 8. Jahrhunderts*, in: *Die Iren* (wie Anm. 62), S. 425–433; Beda, HE V, 18, weiß nur, daß Aldhelm Priester und Abt in Maildubhs Kloster (= Malmesbury) war. Näheres berichtet erst Wilhelm von Malmesbury (ca. 1080–ca. 1142) in: *De gestis pontificum Anglorum* V, 1 (*Scriptores rerum Britannicarum* Bd. 52), London 1870, S. 333 f.

⁶⁹ Beda, HE III, 27 berichtet, daß angelsächsische Schüler im 7. Jahrhundert in Irland bei irischen Lehrern reiche Belehrung empfangen hatten; dazu Heinz Löwe (wie Anm. 62), S. 1022 und Michael Richter, *Der irische Hintergrund*, S. 135.

⁷⁰ James Campbell, *The First Century of Christianity in England*, in: *The Ampleforth Journal* 76/1 (1971), S. 12–29, hier S. 27.

Kloster zu berichten weiß —, hat aber zur Folge, daß der wichtigste Teil irischen Einflusses in England gleichsam ein weißer Fleck in seiner Darstellung bleibt, ohne daß man den Autor einer grundsätzlich antiirischen Haltung bezichtigen könnte.

Dieser „blinde Fleck“ bringt es auch mit sich, daß wir von Beda so wenig über die innere Organisation angelsächsischer Klöster erfahren und daher gezwungen sind, von den vermutlichen Ausnahmen auszugehen, von denen wir wissen. Dazu gehören die benediktinisch organisierten Klostergründungen Benedict Bishops, Wearmouth (674) und Jarrow, bei denen aber m. E. nicht feststeht, ob hier nicht infolge der engen Beziehungen des Gründers zum Frankenreich und zu Lérins eher die dort verbreitete benediktinisch-columbanische Mischregel als Klosterordnung galt.⁷¹ Aus Eddius Lebensbeschreibung Wilfriths geht hervor, daß dieser in seinem Bereich und darüber hinaus auch in Kent die Kirchen Gottes durch die Regula Benedicti verbesserte, — was wohl nur heißen kann, daß vor ihm zumindest teilweise andere Klosterordnungen das Feld beherrscht hatten, also entweder irische Mönchsregeln oder irofränkische „regulae mixtae“.⁷² Beda ist auch anzulasten, daß die „Niederlage“ der Iren auf der Synode von Whitby 664 viel totaler erscheint, als sie es in Wirklichkeit wohl gewesen ist. Zwar verließ das Haupt der „irischen Partei“, Colmán, tatsächlich mit seinen Anhängern England, aber er gründete dafür im Westen Irlands das Kloster Mayo für Angelsachsen, das noch zu Bedas Zeit angelsächsische Mönche beherbergte.⁷³

Aufschlußreich ist des weiteren, daß Südirländ — sicher aufgrund der engen Verbindungen zu Gallien — sich seit 630/40 der römisch-fränkischen Osterberechnung und Tonsur angeschlossen hatte, dadurch in seiner missionarischen Arbeit im angelsächsischen Bereich nicht gehindert wurde, sondern nach Colmán's Weggang sogar in die entstandene Bresche springen konnte.⁷⁴ Nachdem sowohl irische Einflüsse auf die frühen englischen Gebetsformen nachgewiesen werden konnten,⁷⁵ wie auch Wirkungen irischer Dichtung auf die altenglischen Elegien,⁷⁶ wird man wohl auch von dem alt-

⁷¹ Friedrich Prinz, *Peregrinatio*, S. 449 f.; Knut Schäferdiek, *Grundlegung*, S. 188, Anm. 142 geht ohne Angabe von Gründen davon aus, daß Benedict Bishop „Wegbereiter benediktinischen Mönchtums in Northumbrien“ war.

⁷² Eddius Stephanus, *The Life of Bishop Wilfrid* C. 14, S. 209: „cum regula Benedicti instituta ecclesiarum Dei bene melioravit“.

⁷³ Beda, HE III, 26 und IV, 4, dazu Nora K. Chadwick, *Beda, S. Colmán and the Irish Abbey of Mayo*, a.a.O., S. 186–205. — Zur Rolle der Iren in Whitby vgl. auch Frank M. Stenton, *Anglo-Saxon England*, S. 122 ff.

⁷⁴ Beda, HE III, 3 u. III, 26, dazu Kathleen Hughes, *The Church in Early Irish Society*, London 1966, S. 104 ff. u. 115; Michael Richter, *Der irische Hintergrund*, S. 135. — Margaret W. Pepperdene, *Beda's Historia Ecclesiastica*, S. 257 geht sogar so weit zu sagen, „that practically every native priest, monk, bishop and layman remaining in Northumbria had been trained in Irish Christian usages“, was wohl übertrieben sein dürfte.

⁷⁵ Kathleen Hughes, *Some Aspects of Irish Influence on Early English Private Prayer*, in: *Studia Celtica* 5 (1970), S. 48–61.

⁷⁶ Karl Reichl, *Zur Frage des irischen Einflusses auf die altenglische weltliche Dichtung*, in: *Die Iren* (Anm. 62), S. 138–168, allerdings mit großer Vorsicht formuliert.

vertrauten Bild eines frühen und quasi stilreinen angelsächsischen Benediktinertums römischer Observanz Abschied nehmen müssen, um die klösterliche Welt außerhalb des scheinbar so geschlossenen Bildes, das uns Beda bietet, desto genauer zu untersuchen. Wie im kontinentalen Bereich wird man zwischen „Iromanie“ und „Irophobie“ einen realistischen, quellengerechten Zugang zu dem sicher hoch einzuschätzenden irischen Anteil an der Angelsachsenmission finden müssen.⁷⁷ Am wahrscheinlichsten – und dafür spricht ja auch die erwähnte enge Verflechtung irischer und angelsächsischer Buchkunst – ist wohl ein langes und meist friedliches Nebeneinander irischer und römisch-fränkischer Angelsachsenmission. Die Konfrontation auf der Synode von Whitby war wohl die Ausnahme, die vor allem durch Bedas römische Orientierung einen so hohen Stellenwert bekommen hat. Die monastische Struktur der irischen Kirche brachte es einerseits mit sich, daß besonders der klösterliche Sektor des jungen angelsächsischen Christentums starke irische Einflüsse zeigt, die man sogar kartographisch darstellen könnte, während der hierarchisch-organisatorische Aufbau vor allem ein Werk der römischen Missionskräfte gewesen ist. Eine Mittelstellung nimmt dabei das irofränkische Mönchtum von Luxeuil ein, das sowohl monastisch wie organisatorisch (z.B. Agilbert!) in England tätig wurde. Vielleicht kann man noch einen Schritt weitergehen und sich fragen, ob nicht die irischen Missionsmönche in England eher Volksmission betrieben, und zwar vor allem in der zweifellos noch zahlreich vorhandenen unterworfenen Bevölkerung, während die römisch-fränkische Mission sich eher der angelsächsischen Erobererschicht annahm? Mehr als eine Frage kann dies nicht sein, aber da die Sprachbarriere, wie wir von Beda wissen, sicher vorhanden war, könnte man sich das lange Nebeneinander beider Missionsströme am ehesten auf diese Weise, nämlich ethnisch und sozialstrukturell, erklären.

D. Ausblick

Ein letzter Aspekt möge das Thema abrunden. James Campbell hat in treffender Weise die Kirchen Galliens, Irlands und Englands für das 7. Jahrhundert als „in some ways one interconnected world“ charakterisiert.⁷⁸ Für diese wichtige Feststellung gibt es eine Fülle von Belegen. Erinnert sei an den fränkischen Bischof Agilbert, der in Irland studierte, ehe er Bischof der Westsachsen wurde,⁷⁹ erinnert sei ferner an den Iren Fursa, der zuerst in England das Kloster Cnobheresburg bei Yarmouth in Norfolk gründete, dann ins Frankenreich zog und dort mit Hilfe des neustroburgundischen Hausmeiers Erchinoald das Kloster Lagny bei Meaux ins Leben rief. Fursas Bruder Foillan stiftete dann an dessen Begräbnisort in Péronne in der Picardie ein

⁷⁷ *Johannes Duft*, Iromanie – Irophobie. Fragen um die frühmittelalterliche Irenmission, exemplifiziert an St. Gallen und Alemannien, in: *Zeitschrift für Schweiz. Kirchengeschichte* 50 (1956), S. 242–262.

⁷⁸ *James Campbell*, *First Century*, S. 27.

⁷⁹ S. oben S. 327.

weiteres Monasterium mit irischen Mönchen.⁸⁰ Richarius, der fränkische Gründer von Saint Riquier, wirkte vor 645 missionarisch in England,⁸¹ fränkische Bischöfe kamen, wie wir gesehen haben, auf angelsächsische Bischofsstühle,⁸² und Iren finden sich als Klostergründer sowohl in England wie auch auf dem Kontinent.⁸³ Diese Aufzählung ließe sich noch beliebig verlängern, doch reichen die Fakten wohl aus, um von einem offenbar gut funktionierenden *transmarinen Kommunikationssystem im Dreieck Gallien – Irland und England* zu sprechen. Sicher war der geistige Aufbruch in einer irisch inspirierten „peregrinatio religiosa“⁸⁴ ein entscheidender geistiger Motor dieser Fernverbindungen, deren kulturelle Tragweite unübersehbar ist. Vielleicht waren aber auch – und mit diesem Gedanken sei dieser Tour d’horizon beendet – die Grenzen zwischen den Völkern Europas vor der karolingischen Großreichsbildung, aus der erst die scharf konturierten europäischen Großnationen hervorgingen, noch offener, noch leichter in beiden Richtungen zu überschreiten und daher die horizontale Mobilität noch größer als im geordneten System der späteren mittelalterlichen Staatenwelt. Wie dem auch sei, fest steht, daß die geistige Einheit des christlichen Abendlandes nicht nur ein politisch-organisatorisches Werk, nämlich ein Ergebnis der fränkischen Großreichsbildung gewesen ist, sondern daß geistige Bewegungen wichtige und frühe Grundlagen zu dieser Einheit Europas geschaffen haben. Die Missionsgeschichte ist hierfür ein sprechender Beweis.

Eine letzte Bemerkung sei gestattet, weil sie sich gerade bei einer missionsgeschichtlichen Thematik aufdrängt. Das Beispiel der Angelsachsenmission zeigt nämlich auch, wie wenig man sich auf rein quantifizierende Methoden in der Geschichtswissenschaft verlassen sollte. Daß ein von allen Seiten politisch-militärisch von den Langobarden und ideologisch von Byzanz bedrängtes römisches Papsttum dennoch in der Lage war, für die Bekehrung Englands durch eine Handvoll Missionare wesentliche Impulse zu geben, Impulse, die sich dann sogar – wie Bedas Kirchengeschichte zeigt – im römischen Selbstverständnis der englischen Kirche verfestigten, beweist am besten den gewaltigen Einfluß geistiger Kräfte auf den historischen Prozeß, der sich sogar gegen vorgegebene Strukturen durchzusetzen vermag, in diesem Falle gegen die Strukturen einer küstennahen, alten, kulturellen

⁸⁰ Beda, HE III, 19 u. *Vita Fursei* c. 6 f. MGH SS rer. Merov. IV, S. 436 f.; Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum, S. 128 f. u. bes. L. Traube, Perrona Scottorum, ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte und zur Paläographie des Mittelalters, in: Abh. d. Bayer. Akademie d. Wissenschaften, hist. Kl., München 1900, S. 469–538.

⁸¹ *Vita Richarii* c. 7 MGH SS rer. Merov. VII, S. 448.

⁸² Siehen oben S. 322, 325, 327.

⁸³ Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum, S. 121 ff. u. Heinz Löwe (Hrg.), Die Iren (wie Anm. 62), S. 1017 u. die dort genannten Beiträge, bes. Donald A. Bullough, The Missions to the English and Picts and their Heritage (to c. 800) S. 80–98 und Michael Richter, Der irische Hintergrund ebenda, S. 120–137.

⁸⁴ Hermann J. Vogt, Zur Spiritualität des frühen irischen Mönchtums; Arnold Angenendt, Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800, beide in: Die Iren (wie Anm. 62), S. 26–51 u. S. 52–79.

Nachbarschaft zwischen England, dem Frankenreich und Irland. Erst Struktur- und Individualgeschichte zusammen ergeben jene asymptotische Annäherung an die geschichtliche Wirklichkeit, die zu erkennen und darzustellen Aufgabe des Historikers ist. Nimmt man es daher mit der heute wohl notwendigen Rehabilitierung des Individuums und seiner Wirkung auf den historischen Prozeß ernst, dann scheint das römisch-gregorianische Selbstverständnis der angelsächsischen Kirche, wie es uns in der Brechung durch Bedas Kirchengeschichte entgegentritt, ebensowenig ein Zufall zu sein wie die Tatsache, daß die erste Biographie Papst Gregors des Großen – sieht man vom offiziösen Sammelwerk des römischen „Liber Pontificalis“ ab – aus der Feder eines angelsächsischen Mönches stammt, der sie zwischen 704 und 714 im Kloster und Synodalort Whitby schrieb.⁸⁵

⁸⁵ The Earliest Life of Gregory the Great, Edition u. Übersetzung von *Bertram Colgrave*, Lawrence (Kansas) 1968.

Die Martinianischen Konstitutionen von 1430 als Reformprogramm der Franziskanerkonventualen.

*Ein Beitrag zur Geschichte des Kölner Minoritenklosters
und der Kölner Ordensprovinz im 15. Jahrhundert*

Von Bernhard Neidiger

I. Forschungsstand und Fragestellung

Die im Spätmittelalter in allen Bereichen kirchlichen Lebens wirksame Tendenz zu Reform und Erneuerung¹ erfaßte auch den Franziskanerorden. Nach anfänglichen Rückschlägen breitete sich die Observanzbewegung in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Italien, im 15. Jahrhundert auch in den anderen Ländern Europas aus. In Deutschland bezogen die Observanten 1426 in der oberdeutschen, 1427 in der sächsischen und 1439 in der Kölner Ordensprovinz ihren ersten Konvent.² Reform konnte sich bei den Franziskanern nicht allein auf die Behebung von Mißständen beschränken, die in der Lebensweise und im Wirtschaftsverhalten der Brüder eingerissen waren. Vielmehr mußte unter Berücksichtigung der durch die Entwicklung der Gemeinschaft gewandelten Verhältnisse auch neu überdacht werden, in welcher Form das Armutsgebot des Ordensstifters zu verwirklichen sei.³

¹ K. Elm, Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift, hrsg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68, Studien zur Germania Sacra 14), Göttingen 1980, S. 188–238.

² J. Moorman, A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517, London 1968, S. 441 ff., 479 ff., 569 ff.; H. Holzapfel, Handbuch zur Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg/Br. 1909, S. 112–157; Helvetia Sacra V/1, Die Franziskaner, die Klarissen, die regulierten Franziskaner-Terziarinnen in der Schweiz/Die Miniminen in der Schweiz, Bern 1978, S. 42–97; Oberdeutsche (Straßburger) Minoritenprovinz 1246/1264–1929, und Oberdeutsche (Straßburger) Observantenvikarie, dann Observantenprovinz 1427 bis ca. 1530 (B. Degler-Spengler); P. L. Nyhus, The Franciscans in South Germany, 1400–1530: Reform and Revolution, in: Transactions of the American Philosophical Society NS 65 T. 8 (1975) S. 3–47; ders., The Observant Reform Movement in Southern Germany, Franciscan Studies 32, Annual X (1972) S. 154–167; F. van den Borne, De Observantie-beweging en het ontstaan der provincie Germania Inferior (1529), Collectanea Franciscana Neerlandica 2 (1931) S. 133–236; P. Schlager, Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Franziskanerprovinz im Mittel-

Der Franziskanerorden war im 13. Jahrhundert aus der apostolischen Armutsbewegung entstanden. Unter dem Einfluß der Päpste formierte er sich in einem Prozeß der Klerikalisierung zu einem den Dominikanern vergleichbaren Bettelorden, dessen Aufgaben Ketzerbekämpfung und Seelsorge waren. Die Niederlassung in allen wichtigen Städten, die Bildung großer Konvente, der Aufbau einer funktionstüchtigen Ordenshierarchie und das Studienwesen machten eine gewisse Sicherung des Lebensunterhaltes unumgänglich. Jedoch hatte Franziskus Eigentumsrechte und die Annahme von Geld ausdrücklich verboten. Daher war es für den Orden entscheidend, besondere rechtlich-theologische Konstruktionen zu entwickeln, die es ermöglichten, die materiellen Grundlagen des Gemeinschaftslebens zu sichern, ohne deshalb den besonderen Anspruch franziskanischer Armut aufgeben zu müssen. Die gefundenen Lösungen bestätigten die Päpste durch eine Folge von Regelerklärungen als gültig. Gregor IX. gestattete 1230, Geldspenden und Gegenstände mit Geldeswert anzunehmen, wenn diese nominell Eigentum der Vergaber blieben.⁴ Innozenz IV. verfügte 1245, daß alle von den Brüdern genutzten Gegenstände einschließlich der Klosteranlagen Eigentum des apostolischen Stuhles seien.⁵ Diese Bestimmungen wurden 1279 von Nikolaus III.⁶ und 1312 von Clemens V.⁷ hinsichtlich der Armutsfrage nochmals durch die Verpflichtung zum „*usus moderatus*“ modifiziert. Wichtig ist, daß Martin IV. 1283 die Rechte der schon vorher für die Brüder tätigen weltlichen Schaffner wesentlich erweiterte. Für jeden Konvent sollte nun ein solcher Prokurator eingesetzt werden, der namens und mit Vollmacht des apostolischen Stuhles die Geschäfte der Brüder führte.⁸ Diese Entwicklung erlitt durch die Maßnahmen Johannes XXII.

alter, Köln 1904, S. 105–160; F. Doelle, Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz bis zum Beginn der Glaubensspaltung. Mit Berücksichtigung der Martinianischen Reform in Kursachsen, Münster 1914.

³ Zum Folgenden B. Neidiger, Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel (Berliner Historische Studien 5, Ordensstudien 3), Berlin 1981, S. 44–65, dort ältere Literatur.

⁴ Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. 1 S. 68 Nr. 56 „*Quo elongati*“.

⁵ Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. 1 S. 400 Nr. 116 „*Ordinem vestrum*“. Unterschieden wurde zwischen „*usus*“ und „*dominium*“. Mit der Übernahme der Eigentumsrechte durch die Kirche lagen nach Auffassung der Franziskaner sämtliche Verfügungsrechte (*proprietas, possessio, usufructus*) beim Papst bzw. seinen Stellvertretern. Den Brüdern selbst blieb nur der „*usus*“, der bloße Gebrauch. Vgl. dazu zuletzt W. Kölmel, *Apologia pauperum*. Die Armutslehre Bonaventuras da Bagnoregio als soziale Theorie, Historisches Jahrbuch 94 (1974) S. 48–68. Nikolaus III. formulierte 1279 (wie Anm. 6), er übernehme wie sein Vorgänger Innozenz IV. von den Gebrauchsgegenständen und Klosteranlagen der Franziskaner „*ius et dominium ac proprietatem*“.

⁶ Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. 3 S. 404 Nr. 127 „*Exiit, qui seminat*“.

⁷ Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. 5 S. 80 Nr. 195 „*Exivi de Paradiso*“.

⁸ Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. 3 S. 501 Nr. 40 „*Exultantes in Domino*“.

einen Bruch. Dieser Papst beschränkte das Eigentumsrecht der Kirche auf Klosteranlagen und die liturgischen Geräte der Franziskaner. Alle sonstigen Güter, die dem Orden zustanden oder die er künftig erwerben würde, sollten hingegen Eigentum der Konvente sein.⁹ Die Rechtslage von vor 1322 stellte erst Papst Martin V. 1428 wieder her.¹⁰

Alle angeführten Privilegien der Päpste und ebenso die bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts beschlossenen Konstitutionen der Franziskaner sahen den Bezug fester Einkünfte von Zinsrechten und Liegenschaften nicht vor. Sie waren wie den Dominikanern und Augustiner-Eremiten auch den Franziskanern verboten.¹¹ Trotzdem entschlossen sich die Franziskaner Ende des 13. und verstärkt Anfang des 14. Jahrhunderts gleich den anderen Bettelorden auf Wunsch der Gläubigen, das Begängnis von Jahrtagen und ewigen Messen zu übernehmen. Sie machten sich damit eine Form des liturgischen Gedächtnisses zu eigen, das nicht mehr von der Gemeinschaft des betreffenden Ordens, sondern von den einzelnen Konventen getragen wurde und von diesen gegen festen Preis zu erwerben war. Um die ihnen als Dotierung solcher Leistungen überschriebenen Liegenschaften und festen Einkünfte mit ihrem Armutsbegriff ein Einklang bringen zu können, wiesen die Franziskaner derartigen Besitz¹² wie die anderen Bettelorden als „*elemosine perpetue*“ aus. Die Verwaltung der neuen „ewigen Spenden“ oblag den Beauftragten, die bisher schon für die Annahme und Verwertung von Schenkungen an Geld oder mit Geldeswert zuständig gewesen waren.^{12a}

Von dieser Haltung der sog. Konventualen, die sich auf die historische Entwicklung gründete, unterschieden sich die Observanten. Sie befolgten die Franziskusregel zwar ebenfalls nach der Auslegung der päpstlichen Erklärungen, lehnten aber feste Einkünfte auch als Dotierung liturgischen Gedächtnisses und eine nur noch formale Beachtung des Geldverbotes ab. Ihre strengere Lebensauffassung wollten die Observanten unter eigenen Oberen, den Vikaren, verwirklichen. Die Selbstverwaltung wurde ihnen von den Konzilien in Konstanz und Basel sowie 1443 durch Papst Eugen IV. zugestanden.¹³ Damit standen sich im Orden zwei Fraktionen gegenüber, die sich des Verstoßes gegen die Regel bezichtigten. Die Konventualen hoben

⁹ Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. 5 S. 233 Nr. 486 „*Ad conditorem*“.

¹⁰ Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. 7 S. 712 Nr. 1838 „*Amabiles fructus*“.

¹¹ B. Neidiger (wie Anm. 3), S. 57 ff.

¹² Das Wort „Besitz“ bezeichnet in der Folge gemäß dem Sprachgebrauch der Konstitutionen das Klostervermögen und besonders die für Jahrtage und ewige Messen gestifteten Liegenschaften und Renten (*annui redditus sive domus vel possessiones ad locandum*). Es ist daher nicht im Sinn der rechtlichen Unterscheidung von tatsächlicher Sachherrschaft (*possessio*) im Gegensatz zum Eigentum (*dominium, proprietas*) auf der einen und Nutzung (*usufructus*) sowie bloßem Gebrauch (*usus*) auf der anderen Seite zu verstehen (vgl. Anm. 5).

^{12a} B. Neidiger (wie Anm. 3), S. 59–136.

¹³ Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. NS 1 S. 332 Nr. 705 „*Fratrum ordinis Minorum*“. Vgl. dazu und zu den Entscheidungen der Konzilien Literatur wie in Anm. 2 und B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 356 f.

hervor, daß die Observanten nicht gehorsam seien, da sie außerhalb der Oboedienz der Provinziale lebten. Die Observanten beschuldigten die Konventualen, das Armutsgebot zu vernachlässigen. Von Anfang an fehlte es nicht an Versuchen, die beiden Gruppen wieder zu vereinen. Der ersten spektakulären Unionsbemühung verdanken die von Papst Martin V. approbierten und daher sog. Martinianischen Konstitutionen¹⁴ ihre Entstehung. Diese Statuten wurden 1430 unter Vorsitz des päpstlichen Reformbeauftragten auf dem Generalkapitel in Assisi von Observanten und Konventualen gemeinsam verabschiedet und sahen vor, daß die Observanten sich den Provinzialen unterstellten, die Konventualen sich in der Armutsfrage auf einen auch für die Observanten tragbaren Kompromiß einlassen sollten. Die Einigung scheiterte, weil der Ordensgeneral sich von seinem auf die Konstitutionen geleisteten Eid wenige Monate später entbinden ließ.

Die geschilderten Zusammenhänge sind allgemein bekannt. Weitgehend unbeachtet blieb demgegenüber, daß es auch unter der Oboedienz der Provinziale regelrechte Reformbewegungen gab. Diese Brüder, sozusagen „Observante außerhalb der Observanz“,¹⁵ bezeichnet man nach der üblich gewordenen Terminologie als Reformierte.¹⁶ Für das Gebiet nördlich der Alpen, auf das sich dieser Aufsatz beschränkt, sind als Reformierte die Martinianer und die Colettaner zu nennen.¹⁷ Die Martinianer legten ihrer Reform die Martinianischen Konstitutionen zugrunde, die zwar durch den Sinneswandel des Ordensgenerals ihren ursprünglichen Zweck verfehlt hatten, trotzdem aber gültiges Ordensrecht geblieben waren.¹⁸ Die Gruppe hatte ein Zentrum in der sächsischen Provinz, wo die Provinziale sie förderten und ihr eine gewisse Selbständigkeit unter dem Visitor Regiminis zugestanden.¹⁹ In

¹⁴ Die Martinianischen Konstitutionen werden in der Folge zitiert nach der Bulle Eugens IV. „Vinea Domini“ vom 15. März 1431 Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. NS 1 S. 2 Nr. 4. Zur Entwicklung im Orden neben der in Anm. 2, 19, 20 und 25 genannten Literatur vor allem B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 357 ff. und J. Hofer, Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche (Bibliotheca Franciscana 1), Heidelberg 1964, Bd. 1, S. 163 ff.

¹⁵ B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 354.

¹⁶ Im Folgenden wird hinsichtlich der Konventualen zwischen den Reformierten, d.h. den Martinianern und Colettanern, auf der einen und den übrigen Konventualen auf der anderen Seite unterschieden. Letztere werden nochmals in reformierte, die gewisse Reformen durchführten, und völlig unreformierte Konventualen differenziert.

¹⁷ Nicht eingegangen wird hier auf die Anhänger Martin Walers in der oberdeutschen Provinz. Vgl. *Helvetia Sacra* V/1 (wie Anm. 2), S. 114 f.; B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 362 f.

¹⁸ Literatur wie Anm. 14

¹⁹ F. Doelle, Reformtätigkeit des Provinzials Ludwig Henning in der sächsischen Franziskanerprovinz, 1507–1515 (Franziskanische Studien Beiheft 3), Münster 1915; ders., Die Reformbewegung unter dem Visitor regiminis der sächsischen Ordensprovinz, Franziskanische Studien 3 (1916) S. 246–289; ders., Die Martinianische Reformbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz (Mittel- und Norddeutschland) im 15. und 16. Jahrhundert (Franziskanische Studien Beiheft 7), Münster 1921. Vgl. B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 358 f.

der oberdeutschen²⁰ und in der Kölner Provinz²¹ wurde die martinianische Reform von den Provinzialen oder mit ihrer Zustimmung in mehreren Konventen eingeführt. Papst Pius II. bestätigte 1463 der sächsischen,²² Papst Paul II. 1469 der oberdeutschen²³ und der Kölner Provinz²⁴ die Martinianischen Konstitutionen. Die colettanische Reform²⁵ war eine Folgeerscheinung der Reform von Klarissenhäusern durch Colette von Corbie. Sie entstand ohne Zutun der Provinziale. Die Colettaner, die sich ebenfalls an den Martinianischen Konstitutionen orientierten,²⁶ hatten ihre Schwerpunkte in den Provinzen Franzien und Burgund, reformierten aber auch diejenigen Kon-

²⁰ Die oberdeutsche Provinz nahm 1468 die Martinianischen Konstitutionen an: K. Eubel, Geschichte der oberdeutschen (Straßburger) Minoritenprovinz, Würzburg 1886, S. 345 Anm. 719. Über konventuale Reformen in dieser Provinz ab 1416 *Helvetia Sacra* V/1 (wie Anm. 2), S. 47, 70, 104, 114, 153; G. P. Volker, Die deutschen Schriften des Franziskaners Konrad Bömlin (Münchner Texte zur Literatur des Mittelalters 8) München 1965, S. 152–155. Über die Reform einzelner Konvente nach den Martinianischen Konstitutionen *Helvetia Sacra* V/1 (wie Anm. 2), S. 147, 150, 153; G. Geiger, Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation. Städtisches und kirchliches Leben am Ausgang des Mittelalters (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 11), Ulm 1971, S. 94, dort auch Hinweis auf die älteren Forschungen von M. Miller; M.-P. Anglade (Hrsg.), *Documenta quaedam ad historiam conventus Fratrum Minorum Friburgensis spectantia*, *Archivum Franciscanum Historicum* 8 (1915) S. 81–91, dort S. 87–89; A. Schäfer, Akten zur Observanzbewegung des fünfzehnten Jahrhunderts in Württemberg, *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* NF 26 (1922) S. 61–75, 129–159. Weitere Hinweise bei A. Gössi, Das Archiv der oberdeutschen Minoritenprovinz im Staatsarchiv Luzern (Luzerner Historische Veröffentlichungen, Archivinventare Heft 2), Luzern 1979, S. 74, 76 120; K. Schmitz, Der Zustand der süddeutschen Franziskaner-Konventualen am Ausgang des Mittelalters, Düsseldorf 1915, S. 79.

²¹ Dazu außer J. Koch (wie Anm. 87) und B. de Troeyer (wie Anm. 88 und 38) bisher nur P. Schlager (wie Anm. 2), S. 92.

²² *Bullarium Franciscanum* (wie Anm. 37), Bd. NS 2 S. 564 Nr. 1087.

²³ *Bullarium Franciscanum* (wie Anm. 37), Bd. NS 2 S. 787 Nr. 1583.

²⁴ *Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten* UK 2/61. Nicht auszuschließen ist, daß es sich bei *Bullarium Franciscanum* (wie Anm. 37), Bd. NS 2 S. 786 Nr. 1584 nicht um die sächsische, sondern um die Kölner Provinz handelt.

²⁵ Dazu jetzt *Helvetia Sacra* V/1 (wie Anm. 2), S. 309–369: Franziskanerprovinz Burgund (Josef Zwicker); B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 360–364. Vgl. P. Schlager (wie Anm. 2), S. 92 f.; N. Paulus, Kaspar Schatzgeyer. Ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland (Straßburger theologische Studien 3/1), Freiburg/Brsg. 1898, S. 35–44; M. Bihl, *Fra Bonifazio da Ceva (morto 1517) e i suoi giudizi su Bernardino da Siena*, *Studi Francescani* 17 (1945) S. 132–172; H. Lippens, Jean Glapion. D'observance de la Réforme de l'Observance, *Conseiller de l'Empereur Charles-Quint*, *Archivum Franciscanum Historicum* 44 (1951) S. 44–70; D. Redivivus, *Prachtige aanwinst voor de franciskaanse geschiedenis der Nederlanden*. P. Dr. Fidentius van den Borne, *O.F.M.*, *Franciscana* 25 (1970) S. 141–155, 26 (1971) S. 56–73, 27 (1972) S. 122–146.

²⁶ Statuten der Colettaner sind nicht überliefert. Ihre Konvente müssen die Vorschriften der Martinianischen Konstitutionen befolgt, jedoch noch weitere Vorschriften eingehalten haben. Vgl. Anm. 165 und *Helvetia Sacra* V/1 (wie Anm. 25), S. 314–316; B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 360; M. Bihl (wie Anm. 25), S. 134–136. Den Einfluß der Martinianischen Konstitutionen auf die Colettaner verdeutlichen auch die *Statuta Julii* (dazu unten S. 364 f. und Anm. 169).

ventualenklöster der Kölner Provinz, die in den damaligen Kustodien Brabant, Deventer und Holland lagen, sowie Aachen.²⁷

Unter dem reformfreudigen Ordensgeneral Aegidius Delphini wurden die Unionsbemühungen um das Jahr 1500 wieder intensiviert. Dabei erwiesen sich die Reformierten und vor allem die Colettaner als die eigentlichen Rivalen der Observanten beim Streit um die Vorherrschaft im Orden.²⁸ Mit dem Scheitern der Unionsversuche wurden die Reformierten vom Papst vor die Alternative gestellt, ob sie sich den Konventualen oder den Observanten anschließen wollten.²⁹

Dieses Scheitern der Reformierten hat auch ihre Darstellung in der älteren Geschichtsschreibung ungerechtfertigt beeinflusst. Die Observanten versuchten, die Bedeutung ihrer einstigen Gegner herunterzuspielen.³⁰ Die Konventualen fühlten sich dem Erbe der Reformier aus ihren Reihen nach der Spaltung des Ordens im Jahr 1517 nicht mehr verpflichtet.³¹ Gewöhnlich wird davon ausgegangen, die Martinianischen Konstitutionen seien ohne Auswirkungen geblieben.³² Allenfalls wertete man den Martinianismus als Vorstufe für eine spätere Einführung der Observanz positiv. Diese Sicht prägte auch die Untersuchungen von F. Doelle.³³ Trotzdem kommt diesem Autor das Verdienst zu, Absichten und Vorgehen der Martinianer in der sächsischen Provinz ausführlich dargestellt zu haben. Demgegenüber findet die Einführung der Martinianischen Konstitutionen in Konventen der oberdeutschen und der Kölner Provinz bis heute in der Literatur allenfalls beiläufig Erwähnung.³⁴ Die Colettaner wurden erstmals 1978 in dem Abschnitt des Handbuches *Helvetia Sacra* über die burgundische Franziskanerprovinz von J. Zwicker eingehend gewürdigt.³⁵ Umfassend hat sich mit der „Reform sub ministris“ dann B. Degler-Spengler auseinandergesetzt. Sie vergleicht die Konventualenreformen in den einzelnen Provinzen des Franziskanerordens miteinander und schlägt Wege zur weiteren Vertiefung des Themenbereiches vor.³⁶ Den Anregungen ihres Aufsatzes fühlt sich die vorliegende Untersuchung verpflichtet.

²⁷ Überblick bei B. de Troeyer (wie Anm. 38), S. XXX f. Über Aachen unten Anm. 126.

²⁸ B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 366 f.; M. Bihl (wie Anm. 25), S. 137 ff.; X. Lalo (wie Anm. 37), S. 527; H. Lippens (wie Anm. 25), S. 45 ff.

²⁹ L. Wadding (wie Anm. 37), Bd. 16 S. 49 Nr. 23 „Ite vos“. Vgl. *Helvetia Sacra V/1* (wie Anm. 25), S. 327 ff.; B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 368.

³⁰ B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 354, 359, 361.

³¹ So erwähnt K. Eubel, *Geschichte der Kölnischen Minoriten-Ordensprovinz* (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein 1), Köln 1906 weder die martinianische noch die colettanische Reform eigens.

³² Vgl. etwa K. Eubel (wie Anm. 20), S. 59; L. Lemmens (wie Anm. 193), S. 293, der darauf abhebt, nur die Observanten hätten die Konstitutionen in der Folge „treu“ bewahrt.

³³ Wie Anm. 19.

³⁴ Wie Anm. 20, 21.

³⁵ *Helvetia Sacra V/1* (wie Anm. 25).

³⁶ B. Degler-Spengler, *Observanten außerhalb der Observanz. Die franziskanischen Reformen „sub ministris“*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 89 (1978) S. 354–371.

Bei der im Folgenden zunächst behandelten Einführung der Martinianischen Konstitutionen im Kölner Konvent gilt das besondere Augenmerk der Rolle, die Provinzial und Ordensgeneral auf der einen und Erzbischof und Stadt auf der anderen Seite bei dieser Reform spielten (Abschnitt II). Zur Bestimmung des Charakters und der Bedeutung der Vorgänge in Köln werden anschließend weitere Nachrichten über konventuale Reformen in der Ordensprovinz untersucht. Dabei ist auch die colettanische Bewegung kurz zu würdigen, um Martinianer und Colettaner gegeneinander abzugrenzen und die Impulse herausarbeiten zu können, die von der auf die westlichen Kustodien beschränkten Colettanerreform zwischen 1490 und 1517 auf den Provinzverband insgesamt ausgingen (Abschnitt III). Wichtig ist für die Beurteilung der martinianischen Reform, ob es sich bei ihr um einen eigenständigen positiven Ansatz handelte, oder ob die Konventualen lediglich die Abwehr der Observanten oder gar nur eine Scheinreform intendierten. Diesem Problem gehe ich am Beispiel des Armutsbegriffes der Reformierten nach; einmal weil die Armut neben dem Gehorsam der entscheidende Streitpunkt war, zum anderen weil sich allein hinsichtlich der Armutsfrage das tatsächliche Verhalten der Konvente rekonstruieren und mit den Anforderungen der Konstitutionen und der päpstlichen Regelerklärungen in Beziehung setzen läßt (Abschnitt IV). Von der so gewonnenen Basis aus können die schon vorher angeführten Informationen über den Anteil von Päpsten, Ordensgeneralen, Provinzialen, Bischöfen, Städten und Landesherrn an der Reform der einzelnen Konvente genauer strukturiert werden. Es bleibt dann abzuschätzen, in welchem Maß eigener Antrieb, das Beispiel der Observanten oder die Anforderungen der weltlichen und geistlichen Umwelt die Konventualen zur Reform veranlaßten (Abschnitt V).

Die hier vorgelegten Ausführungen sind insofern als abgeschlossene Studie zu verstehen, als sie die Bedeutung und die Auswirkungen der Konventualenreform in der Kölner Franziskanerprovinz nach dem Ordensrecht³⁷ und

³⁷ Bullarium Franciscanum Bde. 1–4, hrsg. von J. H. Sbaralea, Rom 1759–1768; Bde. 5–7, hrsg. von K. Eubel, Rom 1898–1904; Bd. NS 1, hrsg. von U. Hüntemann, Quaracchi 1929; Bde. NS 2–3, hrsg. von J. Pou y Marti, Quaracchi 1939–1949; L. Wadding, *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, 32 Bde, Quaracchi 1931–1964. Vgl.: Lalo J.-X., *Les Recueils des sources juridiques franciscaines (1502–1535). Description et analyse*, *Archivum Franciscanum Historicum* 73 (1980) S. 257–340, 527–640, 74 (1981) S. 146–230; Elizondo F., *De vivae vocis oraculis circa Regulam franciscanam*, *Laurentianum* 1 (1960) S. 435–472; ders., *Pontificae interpretationes Regulae franciscanae usque ad annum 1517*, *Laurentianum* 1 (1960) S. 324–358. Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch die Reste des Archivs der Kölner Observantenprovinz im Stadtarchiv Düren (vgl. J. Domsta, *Inventar des Archivs der kölnischen Provinz der Franziskaner im Archiv der Stadt Düren*, *Dürener Geschichtsblätter* 68 (1979) S. 203–147, 69 (1980) S. 115–157, 70 (1981) S. 49–100). Die Generalkonstitutionen und Provinzialstatuten von Konventualen und Observanten werden an Ort und Stelle zitiert. Vgl. E. Wagner, *Historia Constitutionum generalium Ordinis Fratrum Minorum*, Rom 1954.

der Überlieferung mehrerer Konvente erörtern.³⁸ Die Überprüfung der dabei erarbeiteten Ergebnisse anhand aller für die einzelnen Klöster verfügbaren Quellen muß jedoch künftigen Arbeiten überlassen bleiben.³⁹

³⁸ Durchgesehen wurden die Archive von Franziskanerkonventualenklöstern der Kölner Provinz im Historischen Archiv der Stadt Köln, im Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, im Staatsarchiv Münster und im Landeshauptarchiv Koblenz. Außerdem benutzte ich das Archiv der belgischen Franziskanerprovinz im Instituut voor Franciscaanse Geschiedenis Sint Truiden und das Archiv der alten Kölner Observantenprovinz im Stadtarchiv Düren (wie Anm. 37).

Hilfreich war die chronikalische Überlieferung der Observanten: J. Polius/A. Bürvenich, *Annales Almae Provinciae Coloniae Ordinis Fratrum Minorum Regularis Observantiae, nunc Recollectorum. Ab Ordinis Seraphici exordium usque ad annum 1658*, Universitätsbibliothek Düsseldorf Handschriften Bint. Ms 2a und wesentlich textgleich Bint Ms 2b; A. Bürvenich, *Annales Provinciae Thuringiae Fratrum Minorum strictioris observantiae seu Recollectorum, 1672*, Universitätsbibliothek Düsseldorf Handschrift Bint. Ms 3; A. Bürvenich, *Annales Ministrorum Provincialium ordinis fratrum Minorum almae Provinciae Coloniae a prima origine eiusdem usque ad praesens tempus cum elencho omnium conventuum eiusdem Provinciae Coloniae anno Christi 1659 . . . conscripti*, Historisches Archiv der Stadt Köln Geistliche Abteilung 199; Elenchus P. Petri van den Haute (18. Jh.), *Instituut voor Franciscaanse Geschiedenis Sint Truiden*; N. Glassberger, *Chronica, Analecta Franciscana* 2 (1887).

An Monastica, Quellenpublikationen und Überblicksdarstellungen wurden benutzt: G. Brom, *Archivalia in Italie belangrijk voor de Geschiedenis van Nederland*, I 1 und 2 (Rijks Geschichtskundige Publikationen, kleine Serie 2 und 6), 's Gravenhage 1908–1909; W. Dersch, *Hessisches Klosterbuch. Quellenkunde zur Geschichte der im Regierungsbezirk Kassel, im Kreis Grafschaft Schaumburg, in der Provinz Oberhessen und dem Kreis Biedenkopf gegründeten Stifter, Klöster und Niederlassungen von geistlichen Genossenschaften (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 12)*, Marburg 1940; K. Eubel (wie Anm. 31); F. Jansen, *Verzeichnis der Franziskanerklöster in der Rheinprovinz*, *Franziskanische Studien* 13 (1926) S. 5–32; J. van den Nieuwenhuizen (Hrsg.), *Les Archives et Bibliothèques religieuses en Belgique (Archives et Bibliothèques de Belgique Numero Spécial 1)*, Brüssel 1968; P. Schlager (wie Anm. 2); L. Schmitz-Kallenberg, *Monasticon Westfaliae. Verzeichnis der im Gebiet der Provinz Westfalen bis zum Jahre 1815 gegründeten Stifter, Klöster und sonstigen Ordensniederlassungen*, Münster 1909; M. Schoengen, *Monasticon Batavum, Deel I: De Franciscaanse Orden (Verhandelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, nieuwe reeks 45)*, Amsterdam 1941. D. de Kok, *Monasticon Batavum, Deel I Supplement (Verhandelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, nieuwe Reeks 45)*, Amsterdam 1942; B. de Troeyer, *Bio-Bibliographia Franciscana Neerlandica ante saeculum XVI, I: Pars biographica, Auctores editionum qui scripserunt ante saeculum XVI*, Nieuwkoop 1974, S. XXV–XXXIII.

³⁹ Kaum mehr ergiebig dürften die in belgischen (vgl. Anm. 158) und niederländischen Staatsarchiven (L.P.L. Pirenne, *De Rijksarchieven in Neederland*, 2 Teile, 's Gravenhage 1973) aufbewahrten Reste von Klosterarchiven sein; einige Ergänzungen könnten hingegen die in den deutschen Staatsarchiven Marburg und Osnabrück erhaltenen Archivalien der Klöster Hersfeld, Hofgeismar, Fritzlar und Osnabrück erbringen. Wichtiger wären demgegenüber aber ev. in den Registraturen der städtischen Räte und der Landesherrn verstreute Dokumente. Um sie aufzufinden, müßten entsprechende Bestände von Stadt- und Staatsarchiven bis ins einzelne durchgesehen werden. Kein Material enthält das Archiv der holländischen Observantenprovinz in Weert/Utrecht, der Kölner Franziskanerprovinz in Mönchengladbach und der oberdeutschen Konventualenprovinz in Würzburg.

II. Die Verpflichtung des Kölner Konventes auf die Martinianischen Konstitutionen

Der Kölner Konvent wurde 1469 und nochmals 1479 vom jeweiligen Provinzial auf die Martinianischen Konstitutionen verpflichtet. In beiden Fällen protokollierte ein Notar das Reformgelöbniß und die sich anschließende Expropriation der einzelnen Brüder.⁴⁰ Erhalten blieben in Köln ferner die Bestätigung der Martinianischen Konstitutionen durch Papst Paul II.⁴¹ und der päpstliche Auftrag an den Ordensgeneral zur Reform der Konventualenkonvente nördlich der Alpen vom Jahr 1469.⁴² Sehr aufschlußreich ist das Konzept eines Erlasses des Kölner Erzbischofs Ruprecht an die Kleriker seiner Diözese, in dem er sie aufforderte, die Reform der Kölner Franziskaner zu kontrollieren.⁴³ Daß dieser Befehl in irgendeiner Form rechtskräftig wurde, steht außer Zweifel, da sich in einer Beschreibung der Urkundenbestände des Minoritenklosters aus dem 18. Jahrhundert das Regest einer Urkunde des Propstes von St. Andreas in Köln über die martinianische Reform im Kölner Kloster vom Jahr 1471 erhalten hat, die auf den bischöflichen Befehl Bezug nimmt.⁴⁴ Diese Zeugnisse ergänzt die Überlieferung des Kölner Rates. Die Einträge in den Ratsprotokollen und Briefbüchern befassen sich zwar nicht mit der martinianischen Reform selbst, werfen aber interessante Schlaglichter auf die Stellung der Stadt zu Konventualen und Observanten.

Nach Aussage des auf Wunsch des Provinzials gefertigten Notariatsprotokolles legten Guardian und Brüder des Kölner Konventes am 21. Juli 1469 in Anwesenheit von Zeugen nach Ermahnung durch den Provinzial den Eid ab, die Franziskusregel künftig nach den Martinianischen Konstitutionen befolgen zu wollen.⁴⁵ Am 7. September 1469 entäußerten sich die einzelnen Brüder vor dem Notar, dem Provinzial und weltlichen Zeugen in Durchführung des Reformbeschlusses ihres persönlichen Besitzes an Schmuck, Geld und jährlichen Einkünften.⁴⁶ Dennoch scheint diesen Maßnahmen kein sofortiger Erfolg beschieden gewesen zu sein. Denn am 27. September 1470 griff der Erzbischof ein. Hatte er sich schon vorher mit der Aufforderung an das Provinzkapitel gewandt, der Kölner Konvent müsse sein Versprechen einlösen, so beauftragte er jetzt alle Kleriker seiner Diözese mit der Überwa-

⁴⁰ Anm. 45, 46 und 49.

⁴¹ Wie Anm. 24.

⁴² Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten UK 2/63 1469 August 29 in Vidimus 1470 März 9. Vgl. Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. NS 2 S.787 Nr. 1587.

⁴³ 1470 September 27, Historisches Archiv der Stadt Köln Geistliche Abteilung ungeordnet Minoriten. Die Provenienz des Konzeptes ist nicht festzustellen: Der Bestand Geistliche Abteilung enthält zwar primär Akten des Rates über die Klöster, wurde aber unkontrolliert mit anderem Material angereichert.

⁴⁴ Historisches Archiv der Stadt Köln Geistliche Abteilung 200 f. 86r.

⁴⁵ Historisches Archiv der Stadt Köln HUA 1/13071.

⁴⁶ Historisches Archiv der Stadt Köln HUA 1/13078.

chung der Reform. Auf der Provinzialsynode ließ er verkünden, kein Franziskaner des Kölner Klosters dürfe mehr zur Predigt, zum Zelebrieren von Messen oder zum Bettel zugelassen werden, solange nicht durch glaubwürdiges Zeugnis feststehe, daß der Konvent die Martinianischen Konstitutionen durch seine Handlungen und nicht nur „*simulata seu ficta*“ befolge.⁴⁷ 1471 muß die Reform in Köln zu einem Abschluß gekommen sein. Denn in diesem Jahr stellte der Propst von St. Andreas als in dieser Sache vom Erzbischof Beauftragter den Minoriten das Zeugnis aus, ihre Lebensweise nach den Anforderungen der Martinianischen Konstitutionen geändert zu haben. Im einzelnen werden die Annahme weltlicher Schaffner zur Verwaltung der Spenden, die Beobachtung der Vorschriften über Klausur, Schweigen und Chorgebet, die Beseitigung von Mißständen und Ärgernissen sowie der Verzicht auf Besitz „*quoad formam habitus*“ genannt.⁴⁸ Dauernden Erfolg hatte die 1469 eingeleitete Reform aber nicht. Am 4. Februar 1479 erschienen vor dem protokollierenden Notar im Franziskanerkloster außer Guardian, Konvent und Provinzial der Kölner Bürgermeister Goswin von Stralen, fünf Ratsherren und im Auftrag des Rates der Stadtschreiber Reyner von Daelen sowie zwei weitere Zeugen. Der Provinzial forderte die Brüder auf, die „*observantia regularis*“ gemäß der Franziskusregel, den Martinianischen Konstitutionen und „*statuta desuper facta*“ anzunehmen. Brüder, die sich dazu nicht entschließen könnten, wolle er in anderen Klöstern unterbringen, damit die Reform nicht behindert werde. Deutlicher äußerte sich der Bürgermeister. In einer Ansprache an den Konvent führte er aus, schon der damalige Amtsvorgänger des jetzigen Provinzials habe eine derartige „*reformatio*“ vorgenommen, die aber nicht fortgeführt worden sei. Die Brüder sollten ihr Versprechen diesmal erfüllen. Anschließend befragte der Provinzial alle Mitglieder des Konventes einzeln, ob sie auf ihre persönlichen „*omnia et singula bona*“ zum gemeinen Gebrauch und Nutzen des Konventes verzichten und die Reform halten wollten. Bis auf einen gelobten dies unter Nennung ihres bisherigen Privatbesitzes alle Brüder.⁴⁹

Die Wiederholung der Reform im Jahr 1479 macht wahrscheinlich, daß die Annahme der Martinianischen Konstitutionen 1469 kein Anliegen des Kölner Konventes selbst war. Zur Person des 1469 amtierenden Provinzials Hermann Martorff liegen keine Quellen vor, die seine Haltung näher beschreiben.⁵⁰ Es kann aber wahrscheinlich gemacht werden, daß er in Köln im Einvernehmen mit der Ordensspitze in Rom handelte. Dafür spricht einerseits, daß der päpstliche Reformbefehl an den General des Franziskanerordens vom 29. August 1469 im März 1470 auf Befehl des Ordensgenerales in Köln vidimiert wurde,⁵¹ und andererseits, daß Papst Paul II. gerade im Jahr 1469 für die Kölner Provinz die Gültigkeit der Martinianischen Konsti-

⁴⁷ Wie Anm. 43.

⁴⁸ Wie Anm. 44.

⁴⁹ Historisches Archiv der Stadt Köln HUA 2/13479.

⁵⁰ Literatur Anm. 257

⁵¹ Wie Anm. 42.

tutionen bestätigte.⁵² Auf der Urkunde über die Expropriation der Mitglieder des Konventes im Jahr 1469 findet sich zudem auf der Rückseite notiert, dieser Besitzverzicht sei auf Befehl des Papstes erfolgt,⁵³ was sich nur auf den Reformauftrag an den Ordensgeneral beziehen kann. Die Maßnahmen dürften zwischen Ordensgeneral, Papst und Provinz abgesprochen gewesen sein. Diese Vermutung erhärtet die Narratio des erzbischöflichen Befehls an die Provinzialsynode vom Jahr 1470.⁵⁴ Dort heißt es, die der Reform sehr bedürftigen Konvente von Stadt und Diözese Köln seien vom Generalminister auf Befehl des Papstes und aus eigenem Antrieb visitiert worden. Zur Förderung „salutaris observancie“ habe ihnen der Ordensgeneral auferlegt, so schnell wie möglich die „vitam regularem seu regulam Martinianam“ anzunehmen. Könnte daraus geschlossen werden, die Reform sei in der ganzen Provinz eingeleitet worden, so beziehen sich die folgenden Aussagen eindeutig nur auf den Kölner Konvent. Schon vor der Ankunft des Ordensgenerals hätten seine Mitglieder neulich in Anwesenheit von Zeugen und des Notars der Kölner Kurie in ihrem Kapitelshaus die Reform beschworen. Zum Zeichen dessen hätten sie dann vor ihrem Provinzial, dem Notar der Kölner Kurie und Zeugen auf ihren Besitz verzichtet und auf Befehl des Ordensgenerals eine neue Ordenstracht angenommen. Der Ordensgeneral dürfte in den Jahren 1469 und 1470 zwar nicht in Köln gewesen sein.⁵⁵ Dieser Widerspruch klärt sich aber, wenn man voraussetzt, der Provinzial habe die Reform als Beauftragter des Generalministers durchgeführt.⁵⁶

In seiner Bestätigung der Martinianischen Konstitutionen führte Paul II. aus,⁵⁷ die Gewährung dieses Privileges erscheine wünschenswert, weil die Brüder durch die zuständigen Bischöfe und andere von ihm oder seinen Vorgängern mit der Visitation Beauftragte entgegen dem Wortlaut der Martinianischen Konstitutionen vielfach belästigt würden. Deshalb lege er fest, daß die Konvente nach der Annahme der Martinianischen Konstitutionen zu keiner anderen Reform mehr gezwungen werden könnten. Die Gefahr einer Einflußnahme des Erzbischofs auf die Verhältnisse im Kölner Franziskanerkloster war in hohem Maße gegeben.

Die Kölner Erzbischöfe hatten sich seit dem ersten Viertel des 15. Jahrhunderts um eine Verbesserung der Zustände in den Klöstern ihrer Diözese bemüht. Schon Dietrich von Moers ließ sich 1425 vom Papst einen Auftrag zur Reform erteilen. In diesem Fall widerrief Martin V. seine Anordnungen

⁵² Wie Anm. 41.

⁵³ Wie Anm. 45.

⁵⁴ Wie Anm. 43.

⁵⁵ Die Frage einer Reise ins Gebiet nördlich der Alpen läßt offen: P. Paschini, Frate Zanetto da Udine Generale dei Frati minori e Vescovio di Treviso (morto 1485). Cenni biografici, Archivum Franciscanum Historicum 26(1933) S. 105-126, dort S. 111.

⁵⁶ Der Erzbischof referierte die Vorgänge nach eigener Aussage „wie man sie ihm überliefert habe“. Daraus mögen sich Ungenauigkeiten erklären.

⁵⁷ Wie Anm. 41.

hinsichtlich der Bettelorden aber schon am 1. Mai 1426.⁵⁸ Das Recht der Bischöfe, in die Verhältnisse der exemten Mendikanten einzugreifen, begründete Nikolaus von Kues. Gerade mit Blickrichtung auf die Minoriten führte der päpstliche Legat 1452 vor der Kölner Diözesansynode aus, die unreformierten und sittlich nicht bewährten Mendikanten hätten nicht das Recht zum Predigen und Beicht hören. Es sei Aufgabe der für den Gottesdienst verantwortlichen Bischöfe, sie entweder daran zu hindern oder sie zur Reform zu zwingen.⁵⁹ Erzbischof Ruprecht (1463–1480) trat während seiner Regierungszeit nachdrücklich für Klosterreformen ein.⁶⁰ Auch zu der des Kölner Dominikanerkonventes hatte er 1464 im Einvernehmen mit dem Ordensgeneral den Anstoß gegeben.⁶¹ Gegenüber den Franziskanern griff er, wie seine Anordnung für die Provinzialsynode vom Jahr 1470 zeigte, auf die Überlegungen Nikolaus' von Kues zurück.⁶² Ruprecht selbst wünschte allerdings nicht eine Reform durch den Provinzial, sondern die Einführung der Observanz im Kölner Ordenshaus. Diese fast bei allen Bischöfen anzutreffende Bevorzugung der Observanten⁶³ hatte bei dem Kölner Erzbischof ein persön-

⁵⁸ R. Knipping, *Niederrheinische Archivalien in der Nationalbibliothek und dem Nationalarchiv zu Paris* (Mitteilungen der k. preußischen Archivverwaltung 8), Leipzig 1904, S. 22 Nr. 143. Über Maßnahmen des Kölner Erzbischofs gegen die Gewinnsucht der Minoriten vom Jahr 1389: N. Andernach, *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter*, 9. Bd. (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 21), Düsseldorf 1983, S. 485 Nr. 1812 und S. 492f. Nr. 1833.

⁵⁹ J. Koch, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 87), S. 74f. Vgl. auch M. Sehi, *Die Bettelorden in der Seelsorgegeschichte der Stadt und des Bistums Würzburg bis zum Konzil von Trient. Eine Untersuchung über die Mendikantenseelsorge unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Würzburg*, Würzburg 1981, S. 375–377. Wie stark der Reformauftrag des Legaten im Bewußtsein der Religiösen blieb, zeigt noch A. Neelsbach, *Monasterii Coloniensis ff. Eremitarum S. P. Augustini Historiae quique-saecularis libri sex*, 1676, Universitätsbibliothek Bonn Handschrift S 350 f. 217r–221v: Der Chronist führt alle in den Jahren bis 1494 erfolgten Klosterreformen auf die Anordnung des Nikolaus von Kues zurück. Die Vorgänge im Franziskanerkloster erwähnt er allerdings ebensowenig wie die Reform des Dominikanerkonventes.

⁶⁰ Über die Kirchenpolitik dieses Erzbischofs wurde noch nicht gearbeitet. Vgl.: W. Kisky, *Die Domkapitel der geistlichen Kurfürsten in ihrer persönlichen Zusammensetzung im 14. und 15. Jahrhundert* (Quellen und Studien I/3), Weimar 1906, S. 41 Nr. 15; *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Freiburg/Br. 1964, Sp. 107f, dort weitere Literatur; L. Stamer, *Kirchengeschichte der Pfalz*, II. Teil: *Vom Wormser Konkordat bis zur Glaubensspaltung (1122–1560)*, Speyer 1949, S. 241; *Stammtafeln zur Geschichte der europäischen Staaten*, Bde 1 und 2, Marburg 1953, Tafel 31. Materialien über von Ruprecht durchgeführte Klosterreformen *Historisches Archiv der Stadt Köln Chroniken und Darstellungen* 150 S. 3279, 151 S. 3415, 3483, 3590; L. Ennen (wie Anm. 65), S. 769–773.

⁶¹ G. Löhr, *Die zweite Blütezeit des Kölner Dominikanerklosters (1464–1525)*, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 19 (1949) S. 208–254; ders., *Beiträge zur Geschichte des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter*, Teil 2 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 16–17), Leipzig 1922, S. 293–297.

⁶² Wie Anm. 43 und 47.

⁶³ Vgl. das Verhalten des Erzbischofs von Trier um 1450 (wie Anm. 87), des Bischofs von Maastricht 1451 (Stadtarchiv Düren, wie Anm. 37, UK 52) oder des Bischofs von Magdeburg (*Bullarium Franciscanum*, wie Anm. 37, Bd. NS 2 S. 501 Nr. 960).

liches Motiv. Als Sohn Mathildes von Savoyen, die zur Reform des Heidelberger Franziskanerklosters Brüder aus ihrer Heimat in ihre Residenzstadt geholt und damit den ersten deutschen Observantenkonvent ins Leben gerufen hatte,⁶⁴ mußte ihm an der Förderung dieses Ordenszweiges besonders gelegen sein. Keinen Beleg konnte ich für L. Ennens Feststellung finden, Ruprecht habe schon 1464 einen Versuch zur Reform des Franziskanerklosters unternommen.⁶⁵ Jedenfalls waren dem Erzbischof mit der päpstlichen Bestätigung der Martinianischen Konstitutionen im Jahr 1469 aber die Hände gegenüber der Konventualenreform gebunden. Dies erklärt bis zu einem gewissen Grad die Schärfe, mit der er 1470 auf wirkliche Durchführung der eingeleiteten Maßnahmen drang. Besonders mag Ruprecht das Ordensgewand der Martinianer gestört haben, das nach seinen Worten in ‚Farbe, Form, Strick und Schuhen dem der Brüder von der wahren Observanz‘ sehr ähnlich war. Er glaube nicht, schrieb der Erzbischof, daß der Anspruch der Reform jetzt eingelöst sei; die Gefahr drohe mit der Zeit und Verstellung könne nicht geduldet werden „propter disparitatem vite et morum et regularis observancie ab habitu quem deferunt et cum habitus non faciat monachum et si eum representet“.⁶⁶ Ruprecht hielt die Verpflichtung des Konventes auf die Martinianischen Konstitutionen offensichtlich für ein taktisches Manöver, das die Observanz verhindern sollte.

Der Kölner Rat förderte wie bei allen innerstädtischen Klöstern und Stiftskapiteln auch bei den Bettelordenskonventen die Reform. Hinsichtlich der Dominikaner hatte er 1464 zwar die Initiative dem Erzbischof überlassen, sich dann aber beim Papst erfolgreich für die Sache der Observanten eingesetzt und das reformierte Dominikanerkloster in seinen Schutz genommen.⁶⁷ Dem General- und dem Provinzkapitel des Ordens schrieb der Rat, er hoffe, die übrigen Mendikanten würden den Predigern als „virtutum imitatores“ nachfolgen.⁶⁸ Schritte zur Unterstützung der Reform bei den Augustiner-Eremiten sind belegt.⁶⁹ Die Einführung der Martinianischen Konstitutionen im Franziskanerkloster scheint zunächst ohne Mitwirkung der Stadt erfolgt zu sein. Jedenfalls nennt das Notariatsprotokoll vom 21. Juli 1469 keinen offiziellen Vertreter des Rates oder auch nur ein Ratmitglied als Zeugen der Handlung.⁷⁰ Demgegenüber waren bei der Expropriation der Brüder zwei Monate später der Bürgermeister Petrus zu der Klocken und die Ratsherren Johannes Duym, Franko Hex und Goswin von Stralen anwesend. Es heißt, nach der Eröffnung der Sitzung seien die Vertreter des Rates und die Provisoren des Ordenshauses hinzugekommen, was sich wohl auf die vier Per-

⁶⁴ Vgl. P.L. Nyhus, *The Franciscans* (wie Anm. 2), S. 12.

⁶⁵ L. Ennen, *Geschichte der Stadt Köln*, meist aus den Quellen des Kölner Stadt-Archivs, Bd. 3, Köln 1869, S. 770.

⁶⁶ Wie Anm. 43.

⁶⁷ Wie Anm. 61.

⁶⁸ G. Löhr, *Beträge* (wie Anm. 61), S. 295.

⁶⁹ *Historisches Archiv der Stadt Köln Briefbuch* 32 f. 21v.

⁷⁰ Wie Anm. 45.

sonen bezieht.⁷¹ Dem ist einerseits zu entnehmen, daß als Schaffner des Klosters nach Einführung der Martinianischen Konstitutionen Ratsmitglieder amtierten, zum anderen, daß die Stadt den Schritt des Minoritenkonvents billigte und aktiv unterstützte. 1479 drang dann der Rat selbst auf die Erneuerung der Reform nach den Martinianischen Konstitutionen. Neben dem Bürgermeister und fünf Ratsherren wohnte auch der Stadtschreiber als offizieller Vertreter des Rates dem Reformversprechen und der Expropriation der Brüder bei. Der im September 1469 als Zeuge anwesende, jetzt als Bürgermeister handelnde Goswin von Stralen ermahnte den Konvent.⁷² Auch ließ sich der Rat diesmal nachweislich ein Exemplar des notariellen Reformprotokolles für sein Archiv ausfertigen, wohl um die Brüder an ihr Versprechen gegebenenfalls erinnern zu können.⁷³ Aus alledem kann geschlossen werden, daß die Stadt eine Reform des Konventes wünschte, jedoch nicht durch die Observanten, sondern durch den Provinzial. Diese Haltung mag auf drei Gründe vor allem zurückzuführen sein.⁷⁴ Zum einen hätte die Einführung der Observanz dazu geführt, daß der Teil des Konventes, der die Neuerung ablehnte, Köln hätte verlassen müssen. Der Rat wies aber noch 1533 gegenüber dem Erzbischof darauf hin, in den Mendikantenkonventen lebten „unsers burgers kyndere“. Daher setze er sich für die Klöster ein.⁷⁵ Außerdem hätte die Reform durch die Observanten bedeutet, daß die gestifteten ewigen Messen und Anniversarien von den Franziskanern nicht mehr begangen und die Zinsrechte an andere Klöster abgetreten worden wären.⁷⁶ Auch dies scheint nicht im Interesse des Rates gewesen zu sein. Gerade in Köln war das Patriziat durch derartige Schenkungen eng mit den Franziskanern verbunden.⁷⁷ Goswin von Stralen selbst hatte noch 1459 in der Klosterkirche den Jahrtag seiner Eltern gestiftet.⁷⁸ In dem schon genannten Schreiben an den Erzbischof von 1533 hob der Rat das Begängnis von Messen und Jahrtagen als eine wichtige Aufgabe der Mendikanten hervor.⁷⁹ Schwierigkeiten mit dem Besitz der Franziskaner gab es in Köln nicht. Die Brüder hatten hier 1345 und nochmals 1456 auf den Erwerb von städtischen Liegenschaften verzichtet⁸⁰ und waren in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts

⁷¹ Wie Anm. 46.

⁷² Wie Anm. 49.

⁷³ Ebenda Dorsalnotiz „Pro dominis de consulatu“.

⁷⁴ Nicht entscheiden kann ich, ob auch die Lehrtätigkeit von Franziskanerkonventualen an der Kölner Universität für die Entscheidung des Rates von Belang war. Dazu W. Lampen (wie Anm. 257).

⁷⁵ Historisches Archiv der Stadt Köln Briefbuch 58 f. 151v–152v.

⁷⁶ Vgl. unten S. 366.

⁷⁷ Historisches Archiv der Stadt Köln Bestand Minoriten Dep.; Geistliche Abteilung 200 (Oeconomia Minoritana sacra et profana Conventus Coloniensis, bearbeitet von Raymund Sebastianini 1738). Vgl. K. Eubel (wie Anm. 31), S. 32–69.

⁷⁸ Historisches Archiv der Stadt Köln Geistliche Abteilung 200 f. 62r, 135r.

⁷⁹ Wie Anm. 75.

⁸⁰ 1345: L. Ennen (Hrsg.), Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, Köln 1870, Neudruck Aalen 1970, Bd. 4 S. 292 Nr. 280. 1456: Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten Dep. Akten 4.

weitgehend dazu übergegangen, sich das Kapital von Meßstiftungen bar übergeben zu lassen und es in städtischen Rentbriefen anzulegen.⁸¹ Schließlich scheint es in Köln um diese Zeit eine Strömung gegen die sich nur vom Bettel ernährenden Konvente gegeben zu haben. Der Kölner Ratsherr und Kaufmann Hermann von Weinsberg schreibt zum Jahr 1589 in seiner Chronik über die Niederlassung der Observanten,⁸² diese seien schon früher bemüht gewesen, das Minoritenkloster mit ihren Brüdern zu besetzen; die Konventualen hätten sich aber tapfer gewehrt, sich alle Zeit Freunde gewonnen und so ihr Kloster erhalten. Der Rat befürworte den neuen Konvent nicht und habe der Gründung nur auf Intervention des Erzbischofs zugestimmt. Die Bürger und viele Geistliche bedauerten dies. Die Bettelmönche, die nicht über feste Einkünfte verfügten, nähmen nur den Kindern armer Leute und den Hausarmen die Almosen weg. Diese Einstellung gegenüber den Observanten mag mit den Ausschlag gegeben haben, daß deren Konvent 1494 vom Erzbischof Hermann von Hessen nicht in Köln, sondern in Brühl gegründet wurde.⁸³ Gegen die Seelsorge der Observanten hatte der Rat hingegen nichts einzuwenden. Im Jahr 1478 gestattete er ihrem Vikar die Einrichtung eines Hospizes für sechs oder sieben Brüder⁸⁴, wie er auch vermitteln wollte, daß die Observanten von Fall zu Fall im Minoritenkloster wohnen könnten.⁸⁵ In gleicher Weise war der Rat freilich mit der Seelsorge der Konventualen zufrieden. Ebenfalls 1478 schrieb er dem Provinzkapitel, man möge den Lektor Peter von Molenbeke nicht in einen anderen Konvent versetzen, da dieser mit seinen täglichen Predigten beim „gemeinen volck vill gutz und leren gedaen“.⁸⁶

⁸¹ Vgl. K. Eubel (wie Anm. 31), S. 63 und unten Anm. 156.

⁸² Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert, Viertes Band bearbeitet von F. Lau (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 16), Bonn 1898, S. 67; vgl.: P. Schlager, Zur Geschichte der Franziskanerobservanten und des Klosters „ad olivas“ in Köln, Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 82 (1907) S. 51–91.

⁸³ Für den Erzbischof, dessen enge Bindungen zu den Observanten belegt sind (vgl. Universitätsbibliothek Düsseldorf Hs Bint. 2a, wie Anm. 38, p. 86), spielte bei der Wahl des Ortes Brühl sicher auch eine Rolle, daß er den Konvent dort in seine im Aufbau befindliche Residenz einbeziehen konnte. Immerhin spricht die päpstliche Genehmigungsbulle aber noch von einer Gründung „in civitate seu patria Coloniensi“: W. Virnich, Nekrologium und Memorienbuch der Franziskaner zu Brühl, nebst urkundlichen Nachrichten über die Gründung und Geschichte des dortigen Klosters „Maria von den Engeln“, Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 34 (1879) S. 87–166, Zitat dort S. 123.

⁸⁴ Historisches Archiv der Stadt Köln Ratsmemoriale 3 f. 102r.

⁸⁵ Ebenda f. 102v. Ein Schreiben an den Vikar der Observanten notiert auch Briefbuch 32 f. 63v, freilich ohne den Inhalt des Briefes anzugeben.

⁸⁶ Historisches Archiv der Stadt Köln Briefbuch 32 f. 52v.

III. Reform durch den Provinzial

Außer für Köln läßt sich bisher für fünf Konvente der Provinz die geplante oder erfolgte Verpflichtung auf die Martinianischen Konstitutionen belegen. Erstmals wurden sie 1450 bei den Auseinandersetzungen um das Koblenzer Kloster ins Spiel gebracht.⁸⁷ Der Trierer Erzbischof hatte mit Berufung auf eine päpstliche Reformvollmacht die Konventualen aus dem Ordenshaus vertrieben und dieses mit Observanten besetzt. Der Provinzial Heinrich von Werl appellierte gegen diese Maßnahme an den Papst. Der Provinzial bot an, der Konvent werde die Ordensregel künftig nach den Auslegungen Gregors IX., Nikolaus III. und Martins V. befolgen. Ausführlich nahmen in Suppliken beide Parteien auf die Martinianischen Konstitutionen Bezug. Nikolaus V. entschied, das Kloster solle den Konventualen zurückgegeben werden, was nicht verhinderte, daß es den Observanten trotzdem verblieb. In Sint Truiden⁸⁸ versprach der Konvent 1451 dem päpstlichen Legaten Nikolaus von Kues, die Regel nach der Erklärung Martins V. beachten, den immobilien Besitz verkaufen und einen Schaffner anstellen zu wollen. Von der Stadt informiert, daß der Konvent sich nicht an diese Vereinbarung halte, ermahnte der Legat die Brüder 1452 nachdrücklich. Spätestens 1456 war die Reform durchgeführt. Mit Zustimmung eines vom Provinzial eingesetzten Beauftragten trat der Konvent den Klosterbesitz an das Kapitel der örtlichen Liebfrauenkirche ab. Die Reform des Klosters in Münster,⁸⁹ die vor 1462 stattgefunden haben muß, ist nur durch eine Papsturkunde dieses Jahres bekannt. Als der Bischof den Konvent den Observanten zuführen wollte, machten die Brüder geltend, zur Zeit Martins V. seien von diesem zur Schlichtung des Streites zwischen Konventualen und Observanten Konstitutionen herausgegeben und gewisse Anordnungen erlassen worden, die sie seitdem befolgten. Papst Pius II. forderte den Erzbischof von Köln und den Abt von St. Pantaleon in Köln auf, sich über diese Martinianischen Konstitutionen zu informieren und sie, wenn es sich wie geschildert verhalte, zu

⁸⁷ Landeshauptarchiv Koblenz 1 C Nr. 16292 f.61r–65r; 16205 f.144r–v; J. Koch, Nikolaus von Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu Cusanus-Texte IV. Briefe. Erste Sammlung, Heidelberg 1948, S. 44–78; J. Koch, Cusanus Texte IV.: Briefwechsel des Nikolaus von Cues (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse Jahrgang 1942/43 2. Abhandlung), Heidelberg 1944; I. Müller, Jakob von Sierck 1398/99–1456 (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 45), Mainz 1983, S. 213–224.

⁸⁸ B. de Troeyer, De hervormingen in het Minderbroedersklooster te Sint-Truiden, Franciscana 25 (1970) S. 85–99; F. Straven, Inventaire analytique et chronologique des archives de la ville de Saint-Trond, Bd. 1, St. Truiden 1886, S. 398–400; Instituut voor Franciscanese Geschiedenis Sint Truiden Cartularia ABCD Bd. 1 p. 137–138, 141–145, 147, 149, 151; Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. NS 2 S. 160 Nr. 318.

⁸⁹ Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. NS 2 S. 509 Nr. 976; vgl. L. Wadding (wie Anm. 37), Bd. 13 S. 231.

bestätigen. In Bolswarden⁹⁰ wollten Bischof und Stadt den reformbedürftigen Konvent den Observanten übergeben. Aufgrund der Bulle „Concordiae“, die 1456 den Besitzstand von Observanten und Konventualen festgeschrieben hatte,⁹¹ verbot der Papst diesen Schritt und beauftragte stattdessen den Provinzial, den Konvent auf die Martinianischen Konstitutionen zu verpflichten. 1474 sorgte die Stadt dann trotzdem für die Einführung der Observanz. In Kampen⁹² drängte der Rat die Minderbrüder 1473 zur Reform. Daraufhin nahm der Konvent mit Zustimmung des zuständigen Kustoden die Martinianischen Konstitutionen an. Gleichzeitig unterstellten sich die Brüder der Visitation des Bischofs von Utrecht. Da der Konvent seinen Versprechungen nicht nachkam, wurde 1477 eine Reform durch die Observanten eingeleitet.

Reformmaßnahmen der Provinz sind auch für andere Klöster belegt, freilich ohne daß die Martinianischen Konstitutionen dabei erwähnt würden. Den Konvent Harderwijk⁹³ visitierte der Provinzial 1450 auf Wunsch des Herzogs Arnold von Geldern und der Stadt. Dabei erließ er eigene Statuten für das Ordenshaus. Das Kloster verblieb unter der Oboedienz des Provinzials bzw. der von ihm eingesetzten Beauftragten. Der Guardian sollte künftig nach den Konstitutionen Papst Benedikts XII. vom Konvent gewählt und vom Provinzial bestätigt werden. Der Stadt stand aber ein Einspruchsrecht zu. Die Brüder mußten sich von zeitlichem Besitz expropriieren und nach der Regel und den Konstitutionen „in paupertate pura“ leben. Neue Brüder durften nur noch aufgenommen werden, nachdem sie dem Wortlaut von Regel und Statuten entsprechend auf allen Besitz verzichtet hatten. Guardian und Schaffner sollten dem Vikar des Provinzials oder dem Lektor und den Konventsältesten monatlich über Einnahmen und Ausgaben Rechnung legen. Die Brüder kleideten sich nach den Vorschriften Benedikts XII. und der anderen Päpste. Der Provinzial mußte selbst oder durch Beauftragte, die in den Konventen Kampen oder Dordrecht zu stationieren waren, für die Fortsetzung und Erhaltung der Reform Sorge tragen. In Andernach⁹⁴ trat der Konvent 1452 zum Zweck der Reform seinen Besitz an weltliche Schaffner ab, die diesen künftig zum Nutzen der Brüder verwalten sollten. Auch in Soest⁹⁵ befanden sich die Liegenschaften und Zinsrechte der Franziskaner

⁹⁰ Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. NS 3 S. 53 f. Nr. 115–117, S. 265 Nr. 625; identisch G. Brom (wie Anm. 38), Bd. I/2 S. 606 Nr. 1685 und Bd. I/1 S. 172 Nr. 489–491.

⁹¹ Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. NS 2 S. 68 Nr. 125 „Illius, cuius in pace“.

⁹² Stadtarchiv Kampen Oud-archieff Inv.Nr. 2281,2285,2283,2284.

⁹³ Stadtarchiv Harderwijk Urkunde des Jahres 1450. Zitiert nach J. Schrassert, *Harderwicium Antiquum*, Harderwijk 1732, S. 51–53. Diese Statuten können sich an den Beschlüssen des Generalkapitels von 1446 (wie Anm. 200) orientiert haben.

⁹⁴ Wie Anm. 225.

⁹⁵ Wie Anm. 226.

1455 in der Hand weltlicher Schaffner. Das Bonner Franziskanerkloster⁹⁶ verkaufte um 1485 mit dem Hinweis auf die angestrebte strengere Lebensweise, die den Gebrauch „dominii, censuum, legaciorum, hereditatum“ ausschlieÙe, ein Grundstück, freilich ohne sich ganz zu expropriieren. Für Deventer⁹⁷ ordnete Papst Alexander VI. 1495 auf Wunsch König Maximilians und der Bürgerschaft an, daß das Franziskanerkloster observant und dem Vikar unterstellt werden sollte. Offenbar nahm trotzdem aber der Provinzial ein Jahr später die Reform vor. Die Stadt teilte ihm nämlich mit, die von ihm eingeführten strengeren Statuten seien ihr vom Guardian zur Kenntnis gebracht worden. Versuche zur Reform des Klosters Fritzlär⁹⁸ lassen sich seit 1494 belegen. Am 6. März 1495 führte der auf Wunsch des Mainzer Erzbischofs vom Papst mit der Angelegenheit betraute Abt des Prämonstratenserklosters Spießkappel observante Brüder aus Korbach in das Ordenshaus ein. Gegen diese Maßnahme appellierte der alte Konvent vergeblich an den Papst. Anschließend vertrieben die Konventualen dann zusammen mit Fritzlärer Bürgern, bei denen es sich vor allem um ihre Eltern und Verwandten handelte, die Observanten aus dem Kloster und versprachen, sich selbst zu reformieren. Die Observantenpartei unter Führung des Mainzer Erzbischofs kam in dieser Situation zu dem Schluß, der Papst müsse erneut angerufen werden. Julius II. gab den Konventualen auf Intervention des Ordensprotektors nun aber ein Jahr Zeit, selbst die Reform vorzunehmen. Zu diesem Zweck kam der Provinzialminister nach Fritzlär und verpflichtete den Konvent auf „sui ordinis modicam observantiam“. Die Vernachlässigung auch dieser gemäßigten Reform warfen die Freunde der Observanten den Konventualen bald vor. Dabei hoben sie besonders heraus, die Brüder verfügten nach wie vor über persönlichen Besitz und eigenes Geld, was gegen die Regel verstoÙe. Außerdem habe der Provinzial Schaffner eingesetzt, die „omnem pecuniam“ für den Konvent empfangen sollten. Alle Brüder nähmen aber Geld an, wann immer sie wollten.

⁹⁶ Hauptstaatsarchiv Düsseldorf Minoriten Bonn Copiar A 1 p. 11–13. Die Urkunde fand Aufnahme in den im Pfarrarchiv St. Remigius Bonn aufbewahrten „Liber memoriarum conventus Bonnensis ... 1746, S. 23 (vgl. R. Pick, Zwei Handschriften aus dem ehemaligen Minoritenkloster zu Bonn, Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 43 (1885) S. 86–207, dort 102 f.). Vgl. Anm. 219.

⁹⁷ Urkunde vorhanden bei Gemeentelijke Archiefdienst van Deventer, zitiert nach G. Dumbar, Het kerkelyk en wereltlyk Deventer, I., Deventer 1732, S. 503–504, Übergabe der Statuten an den Rat dort S. 504.

⁹⁸ Staatsarchiv Würzburg Ingrossaturbuch 47 p. 215. Die folgenden Ausführungen nach Staatsarchiv Würzburg MRA Stifte und Klöster 750/3035 f. 10r (Aufzeichnungen über den Versuch zur Einführung der Observanten und die Gegenmaßnahmen der Konventualen), 11r–v (prenarratio, accusatio et informatio pro reformatione Fritzlariensi); Haus- Hof und Staatsarchiv Wien Reichsregistratur JJ p. 230, 240 f. Über einen weiteren Versuch zur Einführung der Observanz im Jahr 1516 Staatsarchiv Würzburg MRA Stifte und Klöster 750/3035 f. 9r. Auffällig ist, daß die Fritzlärer Franziskanerkonventualen nach Aussage des Mainzer Erzbischofs 1529 über keinerlei feste Einkünfte verfügt haben sollen (Staatsarchiv Würzburg MRA Klöster und Stifte 750/3035 f. 33r und öfters).

Weiter zu untersuchen blieben noch die Vorgänge um die Klöster in Löwen (1448),⁹⁹ Trier (1450),¹⁰⁰ Göttingen (1463)¹⁰¹ und Groningen (1469).¹⁰²

Um 1450 waren die Martinianischen Konstitutionen auch den Gegnern der Konventualen als deren Reformprogramm bekannt. Anders ist nicht zu erklären, daß bei den Auseinandersetzungen um das Koblenzer Kloster nicht nur der Provinzial, sondern auch der Trierer Erzbischof in seiner Argumentation auf sie zurückgriff. Nach der Regel, schrieb Jakob von Sierck an den Papst,¹⁰³ dürften die Franziskaner sich nichts aneignen und nach den Marti-

⁹⁹ A. Bürvenich, *Annales Ministrorum* (wie Anm. 38), p. 27 geht davon aus, der Konvent sei 1448 colettanisch geworden. Gegen diese Annahme sprechen aber alle sonstigen Angaben (vgl. B. de Troeyer, wie Anm. 38, S. XXXII). Es wäre denkbar, daß Bürvenich wie ähnlich im Fall von Sint Truiden (p. 30) eine Reform durch den Provinzial mit einer durch die Colettaner verwechselt hat. Archivalien zur Geschichte des Klosters in dieser Zeit sind nicht vorhanden (wie Anm. 158).

¹⁰⁰ Papst Nikolaus V. ordnete im Jahr 1450 an, daß den Konventualen ihr Ordenshaus verbleiben und den Observanten ein neues Kloster eingerichtet werden solle (J. Koch, Nikolaus von Cues, wie Anm. 87, S. 61). Die Vermutung liegt nahe, daß damit auch Reformen des Provinzials verbunden gewesen sein könnten. Archivalien darüber oder über ein verändertes Wirtschaftsverhalten des Konventes (vgl. unten S. 361 ff.) scheinen sich nicht erhalten zu haben: Keine betreffenden Urkunden im Landeshauptarchiv Koblenz (Bestände 203 und 197) sowie im Stadtarchiv Trier; ein in „Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz“ Bd. 13 II. Abteilung 3. Band S. 49 noch erwähnter Druck „Aktenmäßiger Status causae in Sachen beyder Collegiorum soc. Jesu zu Trier und Coblentz . . . 1762“, dem handschriftlich „eine eingehende Geschichte der Entwicklung der Niederlassung mit Abschrift sämtlicher Urkunden auch des ehemaligen Minoritenklosters“ nachgetragen waren, ist nach Auskunft des Bistumsarchivs Trier im zweiten Weltkrieg verbrannt.

¹⁰¹ In Göttingen wurde vor 1450 (Urkundenbuch der Stadt Göttingen vom Jahre 1401–1500, hrsg. von G. Schmidt, Urkundenbuch des historischen Vereins für Niedersachsen Heft 7, Hannover 1867, S. 211 Nr. 223) die „Observanz“ eingeführt. Der Konvent blieb aber dem Provinzial unterstellt. Dieser hatte, wie man ihm 1462 vorwarf, das Kloster mit der Observanz feindlichen Konventualen besetzt. Daher sorgte der Stadtherr 1462 dafür, daß der Konvent vom Papst dem Vikar der Observanten unterstellt wurde (*Bullarium Franciscanum*, wie Anm. 37, Bd. NS 2 S. 528 Nr. 1010; identisch mit Urkundenbuch der Stadt Göttingen, a.a.O. S. 266 Nr. 284). Die Urkunde von 1450 macht zwar mit der Berufung des Papstes auf ein Privileg Eugens IV. wahrscheinlich, daß bei der Reform vor 1450 wirklich die Observanz nach heutigem Sprachgebrauch in Göttingen eingeführt wurde. Zu bedenken bleibt aber, daß sich die Brüder auch nach einer Reform durch den Provinzial, dem sie unterstellt blieben, „Observanten“ genannt hätten. Vgl. auch P. Schlager (wie Anm. 2), S. 137. Die Überlieferung des Rates der Stadt Göttingen wäre auf diese Frage hin noch zu überprüfen.

¹⁰² Der Rat bestellte 1469 vier Kommissare für die auf seinen Wunsch vorgenommene Reform des Klosters (*Monasticon Batavum*, wie Anm. 38, S. 86; nach Auskunft des Rijksarchief Groningen ist über diese Reform nichts weiter zu ermitteln). Ende des 15. Jahrhunderts gab es Streit mit den Observanten um den Konvent, der 1505 vom Papst zugunsten der Konventualen entschieden wurde (H. Reimers, *Friesische Papsturkunden aus dem vatikanischen Archive zu Rom*, Leeuwarden 1908, S. 103; *Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten UK 2/157*, auch *Geistliche Abteilung 200 f. 85 r*). Für in *Monasticon Batavum* (wie Anm. 38), Suppl. S. 62 angeführte Auseinandersetzungen zwischen Colettanern und Konventualen in den Jahren nach 1493 konnte ich auch in der dort angegebenen Literatur keinen Hinweis finden.

¹⁰³ Landeshauptarchiv Koblenz 1 C 16292 (vgl. Anm. 87).

nianischen Konstitutionen kein Geld entgegennehmen. Gegen dieses Gebot der auch von Eugen IV. und Nikolaus V. selbst bestätigten Regelauslegung hätten die Brüder verstoßen. Der Provinzial sei nach den Martinianischen Konstitutionen seines Amtes zu entheben, da er sich seit zehn Jahren jeder Reform entgegenstelle. Auch zwei Zeugnisse aus den Jahren um 1460 machen deutlich, daß die Martinianischen Konstitutionen damals im Streit zwischen Konventualen und Observanten eine Rolle spielten. Es handelt sich um polemische Schriften, mit denen Vertreter der beiden Ordenszweige gegeneinander argumentierten. Ein Kölner Lektor der Konventualen¹⁰⁴ führte aus, die Observanten verstießen hinsichtlich der Ordenstracht und des Mindestaufnahmehalters von Novizen gegen die Beschlüsse des Generalkapitels von Assisi. Bezüglich des Geldverbotes verwies er auf die Bestimmungen Clemens V., Nikolaus III. und eben Martins V. Der Observant¹⁰⁵ verwarf die Martinianischen Konstitutionen gerade wegen ihrer Ausführungen über das Geldverbot, weil der Papst nicht vom Gelübde dispensieren könne. Trotzdem versuchte er aber zu zeigen, daß die Konventualen die Martinianischen Konstitutionen falsch interpretierten, wenn sie die Passagen über das Geldverbot so auslegten, als dürften sie bei Einschaltung weltlicher Schaffner Geld von den Gläubigen entgegennehmen.

Die Konventualen begannen in der Kölner Provinz um 1450 mit der Reform einzelner Klöster. Dabei orientierten sich die Provinziales an den Beschlüssen der Generalkapitel¹⁰⁶ und den Reformanordnungen der Ordensgenerale.¹⁰⁷ Überall war die Provinz, wie noch zu zeigen sein wird, um die Einführung von weltlichen Schaffnern bemüht.¹⁰⁸ Für manche Konvente erließ der Provinzial besondere Statuten,¹⁰⁹ andere verpflichtete er auf die

¹⁰⁴ M. Bihl, Die Streitschrift eines Kölner Konventualen gegen einen Observanten-Prediger zu Osnabrück (1455–1460), *Franziskanische Studien* 18 (1931) S. 151–162. Vgl. auch L. Oligier, Matthias Dörings Gutachten über die Franziskanerregel (1451) und eine observantische Gegenschrift, *Franziskanische Studien* 9 (1922) S. 203–236.

¹⁰⁵ F.A.H. van den Hombergh, Nikolaas van Haarlems Widerlegung von Vorwürfen gegen die Observanten, *Archivum Franciscanum Historicum* 73 (1980) S. 124–172. Vgl. auch C. Piana, *Scritti polemici fra Conventuali ed Osservanti a metà del '400 con la partecipazione dei giuristi secolari*, *Archivum Franciscanum Historicum* 71 (1978) S. 339–405, 72 (1979) S. 37–105.

¹⁰⁶ Das Provinzialkapitel der oberdeutschen Provinz verabschiedete 1447 Reformstatuten, die sich u.a. an den Beschlüssen des Generalkapitels von Montpellier (wie Anm. 200) orientierten, jedoch auch schon weltliche Schaffner (vgl. unten S. 370) vorsahen (N. Glassberger, wie Anm. 38, S. 321). Vgl. Anm. 93.

¹⁰⁷ Über den Provinzial als Vikar des Ordensgenerals Anm. 117; über die Reformstatuten des Jahres 1452 Anm. 203, 234–236. Der bei H. Lippens (S. Jean de Capistran en mission aux états Bourguignons, 1442–1443. *Essai de reconstitution de ses voyages et négociations à l'aide de documents inédits*, *Archivum Franciscanum Historicum* 35 (1942) S. 113–132, 254–295, dort S. 289 f.) abgedruckte Brief Capistrans an Heinrich von Werl ist gegen die Annahme von Lippens (a.a.O.) und S. Clasen, Walram (wie Anm. 257), S. 122 nicht als Auftrag zur Reform anzusehen. Man wird dieses Schreiben mit O. Bonmann (in: J. Hofer, wie Anm. 14, S. 410–412) vielmehr als reinen Akt der Höflichkeit ohne irgendwelchen Rechtswert abtun können.

¹⁰⁸ Dazu unten S. 372 ff.

¹⁰⁹ Wie Anm. 93.

Martinianischen Konstitutionen.¹¹⁰ Eine offizielle Annahme der Martinianischen Konstitutionen durch das Provinzkapitel schon in den Jahren nach 1430 hat es anscheinend nicht gegeben.¹¹¹ Allenfalls könnte sie, wie für Oberdeutschland nachzuweisen,¹¹² um 1468 erfolgt sein. 1469 bestätigte der Papst der Kölner Provinz die Martinianischen Konstitutionen dann als Instrument ihrer Reform.¹¹³ Die Bemühungen der Konventualen müssen nach 1469 weitere Erfolge gezeitigt haben, auch wenn sich das nach den Quellen nicht belegen läßt. Aus der Amtszeit des Provinzials Antonius von Kampen (1478–1483) ist nur die erneute Verpflichtung des Kölner Konvents auf die Martinianischen Konstitutionen nachweisbar.¹¹⁴ Trotzdem dürfte ihm die observante Geschichtsschreibung nicht ohne Grund den Versuch vorgeworfen haben, observante Klöster für die Provinz zurückzugewinnen.¹¹⁵ Die wachsende Attraktivität der sich reformierenden Konventualen belegt zudem der Umstand, daß sich die Observanten 1479 wie auch noch 1489 und 1509 das Privileg besorgen mußten, kein observanter Franziskaner dürfe in einen konventualen Konvent überwechseln.¹¹⁶

Auch der Provinzial Roland von Köln (1483–1503),¹¹⁷ der wie schon Heinrich von Werl 1487 und 1488 als Vikar des Ordensgenerals in der Provinz bezeichnet wird,¹¹⁸ setzte sich für die Reform ein. Derartige Bemühungen gewannen in dieser Zeit eine neue Dimension. Zwischen 1490 und 1502 wurden die Konventualenkonvente der Kustodien Brabant, Deventer und Holland nicht mehr nur nach den Martinianischen Konstitutionen, sondern durch die Colettaner reformiert:¹¹⁹ 's Hertogenbosch und Utrecht 1490, Maastricht 1496, Sint Truiden 1497/98, Löwen 1499, Diest, Middelburg, Groningen, Brüssel und Zierikzee 1502. Die Visitation dieser Konvente

¹¹⁰ Wie Anm. 40 ff., 87 ff.

¹¹¹ F. Doelle, Die Martinianische Reformbewegung (wie Anm. 19), S. 2.

¹¹² Wie Anm. 20.

¹¹³ Wie Anm. 24. Eine Bestätigung der Martinianischen Konstitutionen durch Papst Nikolaus V. erwähnt der Trierer Erzbischof in einem an diesen gerichteten Schreiben (Landeshauptarchiv Koblenz 1 C Nr. 16292 f. 62v (wie Anm. 87). Vgl. auch die Bulle „Ad Exequendum“ Pius II. Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. NS 2 S. 285 Nr. 535.

¹¹⁴ Vgl. oben S. 346.

¹¹⁵ Bürvenich, Annales Ministrorum (wie Anm. 38), p. 38; ähnlich für Johannes von Münster K. Eubel (wie Anm. 31), S. 283.

¹¹⁶ Stadtarchiv Düren (wie Anm. 37) UK 77, 88, 111 (vgl. auch Hs 4, 4a, 11). Ein ähnliches Privileg war 1471 schon von Papst Sixtus IV. ausgestellt worden (Bullarium Franciscanum, wie Anm. 37, Bd. NS 3 S. 16 Nr. 29), ist aber in der Kölner Provinz nicht nachweisbar. Umgekehrt hatten sich 1455 die Konventualen privilegieren lassen, daß der Übertritt ihrer Brüder zu den Observanten nicht zulässig sei (Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten UK 3/154; Geistliche Abteilung 200 f. 84r).

¹¹⁷ Literatur über Roland von Köln Anm. 257.

¹¹⁸ Heinrich von Werl 1450 beim Erlassen der Statuten für den Konvent in Harderwijk (wie Anm. 93). Zu Roland von Köln K. Eubel (wie Anm. 31), S. 290 f. und D. van Adrichem, De Broederschappen bij de middeleeuwse Minderbroeders te Utrecht, Collectanea Franciscana Neerlandica 2 (1931) S. 321–343, dort S. 342.

¹¹⁹ Vgl. B. de Troeyer (wie Anm. 38), S. XXXII.

nahm Johannes de Ponte aus der Provinz Franzien vor. Er war vom Ordensgeneral mit weiteren Brüdern in die Kölnische Provinz delegiert worden, arbeitete aber auch eng mit dem Provinzial zusammen, der ihm 1490 in 's Hertogenbosch Vollmacht für die Reform weiterer Klöster gegeben hatte.¹²⁰ Die Bemühungen des Johannes de Ponte mögen dem Provinzial zunächst als ein Mittel erschienen sein, die bisherigen Bemühungen weiterzutreiben. Bald erwiesen sich die Colettaner, denen 1497 eigene Provinzkapitel und eine gewisse Selbständigkeit vom Provinzial zugestanden worden waren,¹²¹ jedoch als eine Bewegung mit eigener Dynamik, die sich nicht ohne weiteres in den Rahmen der Provinz integrieren ließ. Im Jahr 1500 ernannte der Ordensgeneral den Führer der Colettaner in der Provinz Franzien, Bonifatius da Ceva, auch für die Kölner Provinz zu seinem Reformkommissar.¹²² Etwa aus dieser Zeit datiert die Bemerkung des Kölner Provinzials Roland gegenüber seinem Kollegen in der sächsischen Provinz, er könne die „sacra familia“ durch nichts besser zerstören, als durch die Zulassung der colettanischen Reform.¹²³ Schwierigkeiten müssen schon deshalb entstanden sein, weil die Colettaner die Annahme der Martinianischen Konstitutionen allein nicht als ausreichend ansahen und martinianische Konvente erneut reformierten.¹²⁴ 1503 erklärten die Klöster Maastricht und 's Hertogenbosch gegenüber dem apostolischen Legaten Raymundus Peraudi, sie und die anderen Konvente der Diözesen Maastricht und Lüttich lebten „stricta sub reformatione et observantia regulari“ und bedürften daher nicht weiterer Reform.¹²⁵ Mit dieser Formulierung grenzten sie sich deutlich von den übrigen Klöstern der Provinz ab. Das höhere Ansehen der Colettaner äußerte sich auch im Fall Aachens,¹²⁶ wo der Konvent sich 1503, um einer drohenden Einführung der Observanz zu entgehen, nicht nach den Martinianischen Konstitutionen, wohl aber durch aus Maastricht herbeigerufene Colettaner reformieren ließ.

Die zehn colettanischen Konvente setzten 1503 mit der Wahl von Amanus von Zierikzee zum Provinzial durch, daß die Leitung der Kölner Pro-

¹²⁰ A. Bürvenich, *Annales Ministrorum* (wie Anm. 38), p. 50; *Monasticon Batavum* (wie Anm. 38), Suppl. S. 79; B. de Troeyer (wie Anm. 88), S. 96.

¹²¹ B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 360; *Elenchus Petri van den Haute* (wie Anm. 38), f. 846v. Die Aufgaben des Vikars scheint in der Kölner Provinz jeweils einer der betroffenen Kustoden wahrgenommen zu haben (vgl. Anm. 131).

¹²² A. Bürvenich, *Annales Ministrorum* (wie Anm. 38), S. 52.

¹²³ N. Glassberger (wie Anm. 38), S. 521.

¹²⁴ So Sint Truiden 1497/98; vgl. Anm. 101. Spannungen zwischen Colettanern und Martinianern sind aus der Provinz Franzien belegt: P. C. Piana, *Silloge di documenti dall antico archivio di San Francesco a Bologna*, *Archivum Franciscanum Historicum* 49 (1956) S. 17–76, 391–433, dort S. 431.

¹²⁵ Instituut voor Franciscaanse Geschiedenis Sint Truiden Codex ABCD Bd. 2 f 90 v-r.

¹²⁶ F. Neu, *Zur Geschichte des Franziskanerklosters der Kirche und Pfarre zum hl. Nikolaus in Aachen*, Aachen 1881, S. 20–30; Stadtarchiv Aachen Handschrift 263 S. 24.

vinz an sie übergang.¹²⁷ Hiergegen erhob sich bald die Opposition der übrigen Klöster.¹²⁸ 1506 kam es zum Eklat.¹²⁹ Die nichtcolettanischen Konvente wählten Wessel Gosbrink zum Gegenprovinzial. Jetzt protestierten Amandus von Zierikzee und die Colettaner in Diest und ließen Gosbrink und seine Anhänger exkommunizieren. Das betreffende Schriftstück wurde am 9. Februar 1506 in Köln überreicht. Bis zum Generalkapitel des Jahres 1506 blieb die Provinz in zwei Oboedienzen geteilt. Zur Versöhnung der streitenden Gruppen muß dann beigetragen haben, daß der Papst in dieser Zeit den Anschluß der Colettaner an die Observanten befürwortete.¹³⁰ Jedenfalls handelten Colettaner und übrige Konventualen der Kölner Provinz in der Folge wieder gemeinsam unter Führung von Wessel Gosbrink.¹³¹ Cevas Politik¹³² war es nach 1506, in Zusammenarbeit mit dem Ordensgeneral doch noch eine Vereinigung von Observanten und Reformierten unter den Provinzialen zustande zu bringen, was den Observanten den Verzicht auf ihre Vikare abverlangt hätte. Die beiden Fraktionen sollten in ihren Gewohnheiten auf eine für beide Teile akzeptable Ebene verpflichtet, die noch unreformierten Konventualen dem Status der Reformierten angepaßt oder zum Aussterben verurteilt werden. Als neue Konstitutionen waren die Statuta Julii¹³³ vorgesehen, die der Ordensgeneral 1509 in Kraft setzte. Sie trugen den Anschauungen von Observanten und Reformierten in gleicher Weise Rechnung, begründeten, da von Bonifatius da Ceva federführend mitbeeinflußt, jedoch die Haltung der Reformierten besonders. Auch bei diesen Bemühungen unterstützte die Kölner Provinz die Colettaner. Wessel Gosbrink gehörte zu den Provinzialen, die den Papst 1508 um neue Statuten

¹²⁷ A. Bürvenich, *Annales Ministrorum* (wie Anm. 38), p. 55; B. de Troeyer, *Bio-Bibliographia Franciscana Neerlandica Saeculi XVI, I pars biographica*, Nieuwkoop 1969, S. 65–68. Vgl. Anm. 257.

¹²⁸ Falls der 1504 vom Ordensgeneral als Visitator der Provinz eingesetzte Goswinus mit Wessel Gosbrink, dem Gegenprovinzial von 1506 (wie Anm. 129), identisch sein sollte, hätten die Colettanergegner damit bereits einen ersten Erfolg errungen: K. Eubel (wie Anm. 31), S. 290.

¹²⁹ Das Folgende nach A. Bürvenich, *Annales Ministrorum* (wie Anm. 38), S. 58 f.; Universitätsbibliothek Düsseldorf Hs. Bint. 2a p. 154, Hs. Bint. 2b 196 f.

¹³⁰ Bulle „Cum multae et graves“ L. Wadding (wie Anm. 27), Bd. 15 S. 364 Nr. 8; Stadtarchiv Düren (wie Anm. 37) UK 107. Diese Regelung wurde 1507 durch „Exponi nobis fecisti“ außer Kraft gesetzt (über die Rechtskraft dieser Bulle X. Lalo, wie Anm. 37, S. 555 Anm. 4). Zur weiteren Entwicklung Stadtarchiv Düren (wie Anm. 37) UK 112, 117, 126.

¹³¹ Die päpstliche Anweisung an die Bischöfe von Köln, Lüttich und Utrecht zum Schutz der vier 1506 observant gewordenen Colettanerkonvente richtete sich gegen die Colettaner wie gegen die Provinz gleichermaßen. In Aachen trat der Kustos von Holland als Vertreter der Colettaner 1507 zusammen mit dem Provinzial auf: G. Brom (wie Anm. 38), Bd. I/1 S. 178 Nr. 507; Stadtarchiv Düren (wie Anm. 37) UK 108, Akten 3, 12, Hs. 8.

¹³² Literatur wie Anm. 28.

¹³³ Vgl. Anm. 169.

baten,¹³⁴ erhielt sie vom Ordensgeneral übersandt¹³⁵ und hat sie wohl auch für seinen Amtsbereich in Kraft gesetzt.¹³⁶ Die enge Verbindung zwischen Bonifatius da Ceva und dem Provinzial zeigte sich 1516 noch einmal, als der Führer der Colettaner bei einer Disputation vor Karl V. mit den Observanten über die Frage der Union auch die Konventualen der Kölner Provinz als deren Bevollmächtigter mitvertrat.¹³⁷

Das spektakuläre Auftreten der Colettaner drängte die Martinianer nach 1490 in der Kölner Provinz in den Hintergrund. Die Teilung des Ordens 1517 und die Zuordnung der martinianischen Konvente zu den Konventualen machte ihre Reform sozusagen im nachhinein unwichtig.¹³⁸ Dennoch bleibt festzuhalten, daß die Martinianer auch zwischen 1490 und 1517 von Bedeutung waren. Übertrieben mag der Hinweis sein, daß Wessel Gosbrink, der Gegenprovinzial von 1506, aus Münster und damit aus einem martinianischen Konvent kam.¹³⁹ Wichtig ist hingegen, daß die Observanten ihrerseits Köln 1518 als Konvent der Reformierten ansahen.¹⁴⁰ Den Erlaß des Papstes, alle reformierten Gruppen des Ordens sollten sich zwischen Konventualen und Observanten entscheiden, versuchten sie im Hinblick auf Köln zu ihren Gunsten auszunutzen. Ein Beauftragter des Vikars befragte den Konvent wegen seines Anschlusses an den observanten Ordenszweig, erhielt aber den Bescheid, man werde erst dann übertreten, wenn die Vikare beweisen könnten, daß sie als die rechtmäßigen Oberen anzusehen seien.

¹³⁴ Text inseriert in den Prolog des Ordensgenerals zu den Statuta Julii (wie Anm. 169) Abschnitt 0/6; vgl. M. Bihl (wie Anm. 25), S. 144.

¹³⁵ Statuta Julii (wie Anm. 169) Abschnitt 0/9.

¹³⁶ Dafür spricht neben den in Anm. 134 und 135 genannten Texten und der Zusammenarbeit zwischen da Ceva und dem Provinzial in diesen Jahren der Umstand, daß die Konstitutionen 1509 in 's Hertogenbosch gedruckt wurden: G. Haselbeck, Ein neuer Typ der Statuta Julii II., Franziskanische Studien 17 (1930) S. 356–360. Vgl. auch K. Eubel (wie Anm. 31), S. 54 f. (ohne Beleg). Unseriös sind die Ausführungen von A. Schröer, Die Kirche in Westfalen vor der Reformation. Verfassung und geistliche Kultur, Mißstände und Reformen, Bd. 2, Münster 1967, S. 199. Dort wird, den Spekulationen von R. Schulze (Bilder aus der Geschichte des Minoritenklosters zu Münster i. W., Auf roter Erde 9 (1933/34) passim, dort S. 58 f.) kritiklos folgend, die Annahme der Statuten auf ein 1508 (!) in Münster stattfindendes Provinzkapitel verlegt. Die Chronik (J. Ficker, Die Münsterschen Chroniken des Mittelalters, Münster 1851, S. 300), auf die beide Autoren Bezug nehmen, spricht aber nur von Beratungen, ohne deren Inhalt irgendwie zu benennen.

¹³⁷ Instituut voor Franciscaanse Geschiedenis Sint Truiden Charters II Franciae „Contrat entre le P. Boniface de Ceva et le V. Gilbert Nicolai au sujet des couvents de Province de Cologne“. Vgl. M. Bihl (wie Anm. 25), S. 150; H. Lippens (wie Anm. 25), S. 58 f.

¹³⁸ Vgl. Anm. 29, 25, 130.

¹³⁹ Vgl. Anm. 89, 129.

¹⁴⁰ Brief des Matthias Weynsen an Wilhelm von Alkmaar vom 23. Januar 1518 gedruckt bei F. van den Borne (wie Anm. 2), S. 194–199.

IV. Der Armutsbegriff der Reformierten

Die Martinianischen Konstitutionen schreiben die Beobachtung des Geldverbotes¹⁴¹ zwar verbindlich vor. Sie interpretieren es aber nach dem Wortlaut des von Martin IV. 1283 gewährten und 1428 von Martin V. erneuerten Schaffnerprivilegs sowie der im 13. Jahrhundert entwickelten Rechtskonstruktion, daß alle für „*usibus licitis*“ der Brüder übergebenen Gebrauchsgenstände und Dinge mit Geldwert Eigentum des apostolischen Stuhles seien.¹⁴² Daher sehen die Konstitutionen die Annahme und Verwendung von „*eleemosine pecuniarie*“ für die Erhaltung der Klosteranlagen und andere „*necessitates*“ der Brüder als mit der Regel vereinbar an, wenn sie durch Schaffner des Papstes erfolgen. Angeordnet wird die Einsetzung solcher Prokuratoren für jeden Konvent.

Das Gebot, „*quod fratres nihil sibi approprient*“, ist nach den Martinianischen Konstitutionen zu beachten, wie die Regel es vorschreibt.¹⁴³ Diese Formulierung schloß wie der Bezug auf die Erklärungen Nikolaus III.¹⁴⁴ und Clemens V.¹⁴⁵ Liegenschaftsbesitz und feste Einkünfte aus. Deren Abstoßung wird jedoch nur indirekt in dem Kapitel über die Visitation der Konvente angeordnet:¹⁴⁶ Schulden, so heißt es dort, sollen vom Erlös der Expropriation der Brüder und der Konvente von Weinbergen, „*possessionibus*“ und sonstigen Dingen beglichen werden, deren Besitz (*possessio*) nach der Strenge der Regel dem Orden nicht zukommen kann. Auf liturgisches Gedächtnis und die es dotierenden Einkünfte gehen die Martinianischen Konstitutionen nicht ein.

Die Martinianer der Kölner Provinz scheinen die Frage nach der Erlaubtheit fester Einkünfte verschieden beantwortet zu haben. Der Konvent von Sint Truiden¹⁴⁷ trat 1456 mit Zustimmung des Provinzials mit seinem Renten- und Liegenschaftsbesitz alle festen Einkünfte an das Kapitel der örtlichen Liebfrauenkirche ab. Demgegenüber behielt man in Köln 1469¹⁴⁸ und Münster vor 1462¹⁴⁹ feste Einkünfte der Gemeinschaft bei. Für solche Martinianischen Konvente, die ihre Besitzungen nicht anderen geistlichen Anstalten übertrugen, lassen sich am Beispiel Kölns jedoch drei Besonderheiten im Wirtschaftsverhalten herausarbeiten: Zum einen verzichteten die Brüder mit der Reform auf jeden Besitz „*in speciali*“ zum Nutzen ihres Klosters.¹⁵⁰ Zum anderen wurde streng darauf geachtet, daß alle festen Einkünfte

¹⁴¹ Text wie Anm. 14 S. 4–5, 7: Kapitel I und IV.

¹⁴² Wie Anm. 10.

¹⁴³ Text wie Anm. 14 S. 7: Kapitel VI.

¹⁴⁴ Wie Anm. 6.

¹⁴⁵ Wie Anm. 7.

¹⁴⁶ Wie Anm. 14 S. 9: Kapitel X.

¹⁴⁷ Wie Anm. 88.

¹⁴⁸ Wie Anm. 45 f. Annahme neuer Jahrzeitstiftungen nach 1469 Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten Dep. UK 3/37, 2/42, 2/43, Akten A 1; Geistliche Abteilung 200 f. 130v ff.

¹⁴⁹ Wie Anm. 89.

¹⁵⁰ Wie Anm. 46, 49.

„in communi“ durch das Begängnis von Jahrtagen und ewigen Messen legitimiert waren.¹⁵¹ Endlich empfangen und verwalteten die täglich eingehenden Spenden und das für Jahrtage und ewige Messen gestiftete Vermögen nicht Mitglieder des Konventes, sondern ausschließlich weltliche Schaffner.¹⁵² Der jährliche Zinsertrag war den „ersamen provisoren zerzyt in urber und behoiff der mynderbroider cloisters und (der) erffmemorien“ auszuzahlen.¹⁵³ Guardian und Konvent traten nur in Erscheinung, wenn es galt, ihre liturgischen Verpflichtungen bzw. die Veräußerung oder Leihe von Klosterbesitz zu bestätigen.¹⁵⁴ Der Kölner Rat wählte bei Rentenverkäufen an das Franziskanerkloster anders als bei Geschäftsabschlüssen mit den Dominikanern oder den Augustiner-Eremiten¹⁵⁵ die Formulierung, er habe den Vertrag mit den „Provisoren“ des Klosters abgeschlossen, von ihnen den Kaufpreis erhalten und werde ihnen jährlich den fälligen Betrag auszuzahlen.¹⁵⁶ Nicht nur Konvent und Provinz, sondern auch die Stadt und der vom Erzbischof mit der Überwachung der Reform beauftragte Probst von St. Andreas¹⁵⁷ sahen also liturgisches Gedächtnis und die es dotierenden festen Einkünfte trotz der martinianischen Reform unter der Bedingung als erlaubt an, daß apostolische Schaffner den Besitz verwalteten.

Das Besitzverhalten der Colettanerkonvente der Kölner Provinz läßt sich aus verschiedenen Gründen im einzelnen kaum mehr rekonstruieren.¹⁵⁸

¹⁵¹ Anders als etwa in Basel (B. Neidiger, wie Anm. 3, S. 68 ff.) kann wegen des fragmentarischen Charakters der erhaltenen Überlieferung für den Kölner Konvent der Nachweis nicht im einzelnen geführt werden, daß es sich bei dem Klosterbesitz ausschließlich um derartiges Stiftungsgut handelte. Signifikant ist jedoch, daß der Rat bei Rentenverkäufen an das Kloster zwischen 1469 und 1508 fast immer angab, für welches Gedächtnis den Brüdern der Ertrag jährlich zustehen solle, obwohl derartige Nachweise nicht zum Formular der Rentenbriefe der Stadt gehörten: Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten Dep. UK 2/38; HUA 2/13764, 3/14066, 2/14385, 2/15112, 2/15231, 2/15367.

¹⁵² Überprüft wurden alle betreffenden Urkunden der Bestände Historisches Archiv der Stadt Köln HUA und Minoriten Dep. Besonders aussagekräftig sind die Kaufverträge, die fast immer präzise Angaben über die handelnden Personen und ihre Rechtstitel machen. Schenkungsurkunden wurden dagegen oft in Abwesenheit des Klostervertreters ausgestellt und nennen dann ebenso wie Testamente den Schaffner gewöhnlich nicht (so Minoriten Dep. UK 1/47, 3/48, 2/53; HUA 2/15140). Vgl. Anm. 154.

¹⁵³ Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten Dep. UK 2/38 (1475).

¹⁵⁴ In diesen Fällen galt es, die Rechte der Stifter oder der Geschäftspartner zu bestätigen (so Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten Dep. UK 2/42, 1/45, Akten 1; HUA 2/13053). Zuweilen verwiesen Guardian und Konvent in Urkunden über empfangene Stiftungen auf die Funktion des Schaffners in der Wirtschaftsführung (so Minoriten Dep. UK 3/37, Akten 1 (1508), vgl. unten Anm. 223).

¹⁵⁵ So Historisches Archiv der Stadt Köln Dominikaner UK 2/83, 3/90.

¹⁵⁶ Historisches Archiv der Stadt Köln HUA 2/13764.

¹⁵⁷ Wie Anm. 48.

¹⁵⁸ Die Klöster waren höchstens 25 Jahre colettanisch. Ihre Archive scheinen sämtlich verlorengegangen zu sein. Keine Quellen zur Besitzgeschichte der fraglichen Zeit sind nachzuweisen bei L.P.L. Pirenne (wie Anm. 39) und D.S. van Ruysvelt, *De franciscanaanse Kerken. De stichtingen van de dertiende eeuw*: VII Brüssel, Franciscana 26 (1971) S. 29–32; VIII Diest, Franciscana 27 (1972) S. 19–20; IX Leuven, Franciscana 27 (1972) S. 107–110.

Jedoch liegen mehrere signifikante Nachrichten über die Beibehaltung oder Abtretung der festen Einkünfte vor. Als sich 1517 aufgrund päpstlicher Weisung alle verbliebenen Colettanerklöster den Observanten anzuschließen hatten,¹⁵⁹ gab es Schwierigkeiten wegen des Liegenschafts- und Rentenbesitzes. Eigens mußte der Papst anordnen, die Konvente sollten observant werden, ob sie nun „redditus, truncis aliisque bonis expropriati“ seien oder nicht.¹⁶⁰ Belegt ist, daß die Konvente in Löwen vor 1503¹⁶¹ und in Middelburg¹⁶² 1504 ihre festen Einkünfte abtraten. Demgegenüber erfolgte der Besitzverzicht in Aachen¹⁶³ und Diest¹⁶⁴ erst 1506 bei Einführung der Observanz. Offenbar hatten also bei weitem nicht alle Colettanerkonvente der Kölner Provinz im Zuge der Reform auf den ihnen für Jahrtage und Messen gestifteten Besitz verzichtet, sondern ihn weltlichen Schaffnern des Papstes zur Verwaltung übertragen. Auch hinsichtlich der Provinz Franzien klagten die Observanten nach 1517, die ihnen jetzt unterstellten ehemaligen Colettaner lebten „more conventualium“, verfügten über „bona stabilia, annuos proventus, legata, fundationes“ und lebten statt nach den Generalkonstitutionen von Barcelona nach den Martinianischen Konstitutionen und den Statuta Julii.¹⁶⁵ Die Bindung der festen Einkünfte der Colettaner an die Feier von Jahrtagen und ewigen Messen belegt, daß Papst Leo X. die betreffenden Konvente 1514 und 1517 beim Übergang an die Observanten von liturgischen Verpflichtungen befreite.¹⁶⁶

Alle Reformierten verboten Besitz einzelner Brüder und ließen ausschließlich weltliche Schaffner für sich handeln. Hinsichtlich der festen Einkünfte der Konvente steht der Abtretung von Liegenschaften und Renten die Beibehaltung derartigen Besitzes unvermittelt gegenüber. Die Auffassungsunterschiede müssen damit zu erklären sein, daß einerseits die Martinianischen Konstitutionen auf die liturgisches Gedächtnis dotierenden festen Einkünfte nicht eigens eingehen,¹⁶⁷ andererseits derartigem Besitz ein Sonderstatus als

¹⁵⁹ Wie Anm. 138.

¹⁶⁰ Breve „Cum intelleximus“ 1517 Oktober 18: Bischöfliches Diözesanarchiv Aachen Pfarrarchiv St. Nikolaus 3128; vgl. X. Lalo (wie Anm. 37), 73 (1980) S. 591 Anm. 3. Über die Schwierigkeiten mit dem Stiftungsgut der Colettaner auch der Brief des Matthias Weynsen (wie Anm. 140) S. 196.

¹⁶¹ A. Sanderus/R. van den Male, *Chorographia Sacra Brabantie*, Bd. 3, 's Gravenhage 1727, S. 129.

¹⁶² G. Brom (wie Anm. 38), Bd. I/2 S. 653 Nr. 1863.

¹⁶³ Wie Anm. 126.

¹⁶⁴ W. Lampen, *Diest en de Minderbroeders*, *Neerlandia Franciscana* 9 (1935) S. 431–436, dort S. 433.

¹⁶⁵ H. Lippens, *De modo celebrandi capitulum deque observantia Regulae in Provincia Franciae post annum 1517 (iuxta documenta inexplorata)*, *Archivum Franciscanum Historicum* 37 (1944) S. 3–47, dort S. 39 f.. Auch in der Provinz Burgund lassen sich bei den Colettanern Prokuratoren zur Verwaltung von Almosen, Legaten, Renten und Immobilien nachweisen (*Helvetia Sacra* V/1, wie Anm. 25, S. 326, 328, 330; dort Quelleneditionen und ältere Literatur).

¹⁶⁶ L. Wadding (wie Anm. 37), Bd. 15 S. 790 Nr. 7; Bd. 16 S. 569 Nr. 12 und S. 572 Nr. 15.

¹⁶⁷ Vgl. oben S. 361.

Stiftungsgut zugebilligt wurde.¹⁶⁸ Die im Jahre 1509 erlassenen Statuta Julii untermauern diese Vermutung.

Die Statuta Julii¹⁶⁹ ordnen an,¹⁷⁰ die Regel nach den Erklärungen Nikolaus' III.¹⁷¹ und Clemens' V.¹⁷² zu befolgen. Die Kirche übernimmt nach Nikolaus III. „dominium“ nur von nötigem und erlaubtem mobilen wie immobilien Besitz. Den Brüdern ist an allen Dingen ausschließlich ein „usus simplex facti“ gestattet. Verbotenen Besitz dürfen weder die Konvente noch weltliche zum Nutzen der Brüder handelnde Personen („amici spirituales“) entgegennehmen, auch nicht, um ihn zu verkaufen. Die Strenge dieser Auffassung wird dadurch entscheidend gemildert, daß die Statuta Julii die Möglichkeiten voll ausschöpfen, die sich aus dem von Martin V. 1428¹⁷³ erneuerten Institut des apostolischen Schaffners ergaben. Schenkungen, die die Brüder nicht annehmen dürfen, gehen in das Eigentum der Kirche über, allerdings nur dann, wenn an ihnen zwar „dominium“, nicht aber „usus“ den Brüdern verboten ist. Die Annahme solcher Vergabungen obliegt den Schaffnern des Papstes, die namens der Kirche Geld und „alia superflua et statui non consona“ sowie eben Legate, die die Brüder auch unter Einschaltung der „amici spirituales“ nicht entgegennehmen dürfen, empfangen, verwalten und in „usus licitos et necessarios“ der Brüder verwenden. Verbotenen Besitz, der Geld oder Gegenständen mit Geldwert gleichgeachtet wird, kann der Schaffner des Papstes für „usus licitos“ annehmen und verkaufen, ebenso schon erworbenen überflüssigen Besitz. Den Verkaufserlös soll er für die Reparatur der Klosteranlagen, die Abtragung von Schulden und anderes Nötige verwenden. Auf die Schaffner können die Konvente wie auf Benefaktoren rekurrieren. Die Unabhängigkeit des Schaffners vom Konvent ist immer zu wahren. Strengeren Regelauslegungen geben die Statuta Julii insofern Raum, als sie den Konventen freistellen, ihrerseits auf solche Schaffner des Papstes zu verzichten.

Wer sich¹⁷⁴ trotz eingehender Spenden an die Schaffner wendet, verstößt gegen die Regel. Der Rekurs wird aber anders als bei Nikolaus III. und Clemens V. aufgrund der Anordnung Martins V. nicht auf die Bekleidung und

¹⁶⁸ Vgl. oben S. 339.

¹⁶⁹ Eine Edition der Statuta Julii bereitet B. Degler-Spengler vor. Freundlicherweise gewährte sie mir Einblick in ihr Manuskript. Ich zitiere die Statuten nach dem Text dieser Neuedition (bisherige Ausgabe: Firmamentum trium ordinum beatissimi Patris nostri Francisci, Paris 1512, III 1–47). Literatur zu den Statuten B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 369 f.; Helvetia Sacra V/1 (wie Anm. 25), S. 327. Ältere Literatur wie Anm. 25 sowie G. Haselbeck (wie Anm. 136) und M. Bihl, Die sogenannten Statuta Julii und deren Lübecker Ausgabe vom Jahr 1509, Franziskanische Studien 8 (1921) S. 225–259. I. Collijn, Weitere Exemplare der Lübecker Ausgabe vom Jahre 1509 der Statuta Julii, Franziskanische Studien 9 (1922) S. 101–102.

¹⁷⁰ Der folgende Abschnitt nach Statuta Julii IV 1–4,7; VI 1–3, 7,15.

¹⁷¹ Wie Anm. 6.

¹⁷² Wie Anm. 7.

¹⁷³ Wie Anm. 10.

¹⁷⁴ Der folgende Abschnitt nach Statuta Julii VI 21, IV 3.

die Versorgung kranker Brüder beschränkt.¹⁷⁵ Von dem Privileg Sixtus IV. von 1472,¹⁷⁶ das den Konventen zugestand, jährliche Zinsen, „*possessiones*“ und Erbgut einzelner Brüder für den Orden zu empfangen, dürfen nur die nichtreformierten Konventualen Gebrauch machen, wo die Brüder ohne solche Einnahmen nicht leben können und dafür einen Dispens haben. Den übrigen Konventen ist die Annahme solcher Gaben ausschließlich dann erlaubt, wenn sie ohne ihr Zutun übergeben werden oder durch die „Mühe des Messelesens“ gerechtfertigt sind. Die mit diesem Passus angesprochene Frage der regelmäßigen Einkünfte für liturgische Leistungen wird im Folgenden von den Statuta Julii ausführlich behandelt.

Grundsätzlich gilt,¹⁷⁷ daß gegen die Regel verstößt, wer ohne Einschaltung der päpstlichen Schaffner von Zins und Eigen lebt. Ebenso sind allen Konventen und Brüdern ohne Dispens feste Einkünfte,¹⁷⁸ jährliche Zinsen, „*possessiones*“ und Weinberge zum Verpachten verboten. Die Annahme des Ertrages von solchem Besitz ist den Konventen nur erlaubt, wenn er ihnen bei ausbleibenden Spenden „*libere*“ durch einen Beauftragten des Vergabers oder den apostolischen Schaffner übergeben wird. Dies gestattet nach Auffassung der Statuta Julii die Regelerklärung Nikolaus III.,¹⁷⁹ solange feststeht, daß der Orden kein „*dominium*“ hat und für den Gebrauch nur das Nötigste empfängt. Stellt sich bei der Reform eines Klosters heraus, daß der Konvent über unrechtmäßig empfangenen Besitz verfügt, ist dieser zu verkaufen und der Erlös nach den Vorschriften der Martinianischen Konstitutionen für die Reparatur der Klostergebäude und das Studium der Brüder zu verwenden. Von dieser generellen Regelung gibt es aber eben eine Ausnahme. Weil die Brüder von „*ex laborito et servitio*“ in der Art einer Spende frei Übergebenem wie vom Bettel leben dürfen, soll der für das regelmäßige Lesen von Messen oder die Abhaltung von Gedächtnissen geschenkte Besitz nicht durch die Schaffner veräußert werden, um die Vergaber nicht zu betrügen. Vielmehr steht den Konventen die Wahl von einer der zwei folgenden Möglichkeiten frei:

1. Das Stiftungsgut wird den apostolischen Schaffnern übertragen, die diese „*elemosinas sive fructus sive redditus annuos*“ verwalten und den Brüdern, oder, wenn diese nicht wollen, anderen Priestern für die liturgische Leistung den Ertrag übergeben. Dabei kann ein Teil der Einkünfte für die Reparatur der Klosteranlagen vom Schaffner verwendet werden. Statt eines Schaffners können auch Städte oder weltliche Herren den Besitz verwalten.
2. Das Stiftungsgut wird zusammen mit den liturgischen Verpflichtungen an eine andere Kirche abgetreten.

¹⁷⁵ Wie Anm. 6, 7, 10.

¹⁷⁶ Wie Anm. 195.

¹⁷⁷ Der folgende Abschnitt nach Statuta Julii VI 22.

¹⁷⁸ „*elemosine perpetuo vel ad vitam*“ für einen Bruder oder einen Konvent „*obligatorie solvendo*“.

¹⁷⁹ Wie Anm. 6.

Ist der betreffende Besitz schon verschleudert, muß eine tägliche Messe für alle Wohltäter vom Konvent gelesen werden. Ganz entsprechend¹⁸⁰ gestatten die Statuta Julii, wenn auch verklausuliert, die Übernahme weiterer ewiger Meß- und Gedächtnisverpflichtungen, solange ein freies Widerrufsrecht beider Teile gegeben bleibt und der Schaffner das Stiftungsgut verwaltet.

Von dieser Haltung der Reformierten unterschieden sich die Observanten in folgenden Punkten. Sie lehnten die Möglichkeit ab, bei der Annahme von Schenkungen und für die Verwaltung von Besitz Schaffner des Papstes einzuschalten. Ihre Generalkonstitutionen für das Gebiet nördlich der Alpen vom Jahr 1451 erwähnen die betreffenden Privilegien Martins IV. (1283) und Martins V. (1428) nicht.¹⁸¹ Die Statuten der sächsischen Observantenprovinz von 1468 verboten den Konventen sogar ausdrücklich, sich durch Schaffner etwas „ad suum usum“ für ihren Unterhalt aushändigen zu lassen. Außerdem untersagten diese Statuten die Annahme von Geldgeschenken außer zum Zweck des Kirchenbaus auch für den Fall, daß „geistliche Freunde“ eingeschaltet werden sollten.¹⁸² Ein durch feste Einkünfte dotiertes Begängnis von Jahrtagen und ewigen Messen ließen die Observanten bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts¹⁸³ unter keiner Bedingung mehr zu. Das galt auch für den Fall, daß Dritte den entsprechenden Besitz verwalten sollten.¹⁸⁴ Wurde ein Konventualenkonvent von den Observanten reformiert, trennte er sich in jedem Fall von dem angesammelten Stiftungsgut und gab dieses zusammen mit den zugehörigen liturgischen Verpflichtungen an andere geistliche Anstalten weiter.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Dazu Statuta Julii VI 16.

¹⁸¹ M. Bihl, Statuta generalia Observantium ultramontanorum an. 1451 Barcinonae condita, Archivum Franciscanum Historicum 38 (1945) S. 106–197, dort S. 129–133.

¹⁸² B. Kruitwagen, Statuta provinciae Saxoniae condita Brandenburgi an. 1467, immutata Luneburgi an. 1494, Archivum Franciscanum Historicum 3 (1910) S. 98–114, 280–293, dort S. 280–282. Ähnlich ausführliche Statuten sind für die Kölner Provinz aus den Jahren bis 1517 nicht überliefert. Vgl.: M. Bihl, Statuta provincialia provinciae Coloniae O.F.M. observ. annorum 1474 et 1524, Archivum Franciscanum Historicum 7 (1914) S. 710–738. Von einer parallelen Entwicklung in beiden Provinzen kann aber ausgegangen werden.

¹⁸³ Über erneute Jahrzeitstiftungen zu Beginn des 16. Jahrhunderts in der oberdeutschen Observantenprovinz K. Schmitz (wie Anm. 20), S. 73; B. Neidiger (wie Anm. 3), S. 90. Ebenso schenkte Graf Johann von Horn dem Franziskanerkloster Weert 1541 einen Zins für seine Jahrzeit (Chronik des Antonius de Steen, 1644, Franziskanerkloster Weert in Abschrift).

¹⁸⁴ Die Statuten der sächsischen Observantenprovinz (wie Anm. 182) betonen dieses Verbot nachdrücklich. Expressis verbis lehnten die Observantenkonvente in Koblenz und Marburg ihnen antragende, mit regelmäßigen Einkünften verbundene Jahrzeitstiftungen ab (Stadtarchiv Düren, wie Anm. 37, UK 93, Akten 31,35). Nur in Heidelberg ließen sich die Observanten 1476 vom Pfalzgrafen verpflichten, seine Jahrzeit zu begehren, wofür ihnen alljährlich Speisen aus der Schloßküche übergeben wurden (Stadtarchiv Düren, wie Anm. 37, UK 69).

¹⁸⁵ Vgl. die in Anm. 2 genannte Literatur und B. Neidiger (wie Anm. 3), S. 85–90, 161 f.

Die Observanten nahmen damit den Privilegien der Päpste Innozenz IV., Nikolaus III. und Clemens V. entsprechend¹⁸⁶ für sich in Anspruch, daß ihre Klöster und die Gegenstände ihres täglichen Gebrauchs Eigentum des apostolischen Stuhles seien. Jeden anderen Besitz und Geldschenkungen für ihren Unterhalt lehnten sie ab. Die Reformierten akzeptierten Geldschenkungen für ihren täglichen Bedarf und teilweise die dauernde Dotierung regelmäßig zu erbringender liturgischer Leistungen, allerdings nur dann, wenn jedes Eigentumsrecht von ihnen ferngehalten wurde und der Schaffner des Papstes das entsprechende Vermögen entgegennahm und verwaltete. Von ihm empfingen sie aus dem Ertrag des Besitzes Unterstützung, wenn die Gaben der Gläubigen ausblieben.¹⁸⁷ Die Erbringung liturgischer Leistungen gegen Vergütung und die Beibehaltung des Stiftungsgutes als vom weltlichen Schaffner namens der Kirche verwalteter Klosterbesitz stand bei ihnen im Ermessen des einzelnen Konventes. Der Neuansatz der Reformierten tritt dann deutlich in Erscheinung, wenn man ihren Auffassungen die der übrigen Konventualen gegenüberstellt.

Bei den Franziskanern war Besitz einzelner Brüder seit Mitte des 14. Jahrhunderts üblich geworden.¹⁸⁸ Das Stiftungsgut von Jahrtagen und Messen verwalteten zu Beginn des 15. Jahrhunderts nicht mehr unabhängige weltliche Schaffner oder sonstige eingeschaltete Mittelsleute, sondern ähnlich wie bei Dominikanern und Augustiner-Eremiten Guardian und geistlicher Schaffner.¹⁸⁹ Damit hatte man um der Sicherung der Besitzrechte willen den Anspruch besonderer franziskanischer Armut aufgegeben. Bonifaz IX. bewilligte den Franziskanern seiner Oboedienz 1395 zwar wieder weltliche Schaffner mit den 1283 von Martin IV. gewährten Vollmachten. Sie sollten aber von den Guardianen selbst berufen werden und namens der Konvente handeln.¹⁹⁰ Das Rechtsinstitut der Schaffner des Papstes, deren Einsetzung ausschließlich Ordensgeneral, Provinzial oder Kustos zustand, erneuerte wie erwähnt erst Martin V. im Jahr 1428.¹⁹¹ Für diejenigen Konventualen, die sich nicht an die Bestimmungen der Martinianischen Konstitutionen halten wollten, wurde das Privileg von 1428 bald durch die Bulle „Ad statum“ ergänzt, die im Jahr 1430 ebenfalls Martin V. erließ.¹⁹² Mit „Ad statum“

¹⁸⁶ Wie Anm. 5–7.

¹⁸⁷ Den in der sächsischen Provinz anzutreffenden Fall, daß der städtische Rat die Funktion des Schaffners übernahm, habe ich in der Kölner Provinz nicht nachweisen können (vgl. F. Doelle, Die Martinianische Reformbewegung, wie Anm. 10, S. 87–89). Lediglich wurde von Vergabern, so in Kleve durch die Herzogin Maria von Burgund im Jahr 1446 (Hauptstaatsarchiv Düsseldorf Minoriten Kleve UK 2), gelegentlich dem Rat eine Rente mit der Verpflichtung abgekauft, den Ertrag des Hauptgutes jährlich den Brüdern zu übergeben. Die Observanten lehnten auch derartige Hilfskonstruktionen ab (wie Anm. 184).

¹⁸⁸ B. Neidiger (wie Anm. 3), S. 183 ff.

¹⁸⁹ So in Köln Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten Dep. UK 2/16, Akten 1 (1400). Vgl. B. Neidiger (wie Anm. 3), S. 83 ff.

¹⁹⁰ Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. 7 S. 45 Nr. 148 und S. 58 Nr. 180.

¹⁹¹ Wie Anm. 10.

¹⁹² Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. 7 S. 739 Nr. 1893.

gestattete der Papst den Konventualen uneingeschränkt den Gebrauch von liegenden Gütern und festen Einkünften. Verwalten sollten diese der Kirche gehörigen Besitzungen die „procuratores conventuum“. Dieses Wort „procurator“ wird in der Literatur gewöhnlich dahingehend ausgelegt, Martin V. habe auch zugestanden, daß Brüder des Ordens namens der Kirche handeln könnten.¹⁹³ Dies ist aber nicht der Fall.¹⁹⁴ Die Bulle „Ad statum“ beinhaltet vielmehr, daß die Schaffner des Papstes, wie sie das Privileg von 1428 und die Martinianischen Konstitutionen definieren, neben einmaligen Geldschenkungen auch feste Einkünfte und Liegenschaften jeder Art für die Klöster annehmen und verwalten dürfen. In diesem Sinn wurde „Ad statum“ 1472 auch vom Papst interpretiert. In seinem Privileg „Dum fructus uberes“¹⁹⁵ referierte Sixtus IV. zunächst die Privilegien „Exultantes in domino“ von 1283 und „Ad statum“. Beide Urkunden erklärte er dann nach dem Beispiel seines Vorgängers Eugen IV. für gültig und erweiterte auf Wunsch des Ordensgenerals die bestehende Regelung durch die Erlaubnis, daß die Schaffner, wie Martin IV. sie eingesetzt habe, nun auch das Erbe der Brüder für die Konvente namens des heiligen Stuhles annehmen und einfordern könnten.¹⁹⁶ Ebenso bestätigte Julius II. 1509, die Erträge „quorumcumque bonorum immobilium relictorum“ könnten durch „viros laicos, oeconomos, Syndicos aut Procuratores“, die namens der Kirche diesen Besitz verwalten sollten, zum Nutzen der Konvente verwendet werden.¹⁹⁷ Die Konventualen verstießen nach der Erklärung der Päpste also nicht gegen die Regel, wenn sie

¹⁹³ Vgl. H. Holzapfel (wie Anm. 2), S. 114 „Daß ein Bruder selbst das Amts des Prokurators ausüben dürfe, wird nicht gesagt; aber man hat es so bald ausgelegt und danach gehandelt“; ähnlich L. Lemmens, Ziel und Anfang der Observanz, Franziskanische Studien 14 (1927) S. 292–295. Davon, daß die Bulle zur Einsetzung von Brüdern als apostolische Schaffner berechtigt, spricht F. Elizondo, Pontificae interpretationes (wie Anm. 37), S. 349 Nr. 50. Diesem Irrtum habe auch ich mich seinerzeit angeschlossen (B. Neidiger, wie Anm. 3, S. 57), ähnlich X. Lalo (wie Anm. 37), S. 549 Anm. 11. Ausschließlich von weltlichen Schaffnern geht demgegenüber richtigerweise F. Doelle (wie Anm. 2), S. 4 aus. Wenig hilfreich ist die kirchenrechtliche Literatur (vgl. B. Neidiger, wie Anm. 3, Literaturverzeichnis).

¹⁹⁴ Für die weltlichen Schaffner verwendet „Ad statum“ zwar nicht die Begriffe „administratores, Oeconomos, syndicos et actores“ wie die Privilegien von 1283 und 1428. Auch die Martinianischen Konstitutionen hatten die weltlichen Schaffner des Papstes aber schon als „procuratores“ bezeichnet. Für weltliche Schaffner spricht zudem, daß in „Ad statum“ gesagt wird, die Prokuratoren sollten nach dem Willen der Brüder handeln.

¹⁹⁵ Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. NS 3 S. 65 Nr. 150; vgl. Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten UK 3/155 und (Vidimus von 1475) UK 3/65.

¹⁹⁶ Dem Konvent S. Croce in Florenz bestätigte Sixtus IV. sogar ausdrücklich, ein vor Erlaß der Privilegien Martins V. zur Wahrung des Armutsgebotes dem dortigen Dritten Orden mit der Auflage geschenktes Zinsrecht, den jährlichen Ertrag für eine Jahrzeit an den Schaffner der Franziskaner weiterzugeben, könne nun dem Schaffner selbst als dem Vertreter der römischen Kirche übertragen werden (Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. NS 3 S. 149 Nr. 355).

¹⁹⁷ „Exponi nobis“ L. Wadding (wie Anm. 37), Bd. 15 S. 768 Nr. 36.

über feste Einkünfte verfügten, sondern ausschließlich dann, wenn sie diese nicht durch weltliche Schaffner des Papstes verwalten ließen.¹⁹⁸

Reformen führten im 15. Jahrhundert auch diejenigen Konventualen durch, deren Konvente weder observant, noch colettanisch, noch nach den Martinianischen Konstitutionen reformiert waren. Dabei ging es hinsichtlich der Armut um die Durchführung der von „Amabiles fructus“ in Verbindung mit „Ad statum“ getroffenen Regelungen.¹⁹⁹ Diese Bemühungen schlugen sich bis zum Jahr 1500 weniger in den etwa 1446,²⁰⁰ 1469²⁰¹ und 1485²⁰² verabschiedeten Generalkonstitutionen, als vielmehr in den von den Ordensgeneralen für einzelne Provinzen erlassenen Reformstatuten nieder. So ordnete Guilliellmus de Casale 1452 für die Provinz Franzien an,²⁰³ neben dem „familiaris syndicus sive procurator“ als „persona interposita“ zur Annahme der täglich eingehenden Spenden seien für jeden Konvent einer oder mehrere sog. „procuratores maiores“ zu benennen. Diesen solle aller mobile und immobile Besitz und „perpetue sive temporales redditus“ zugewiesen werden, damit sie sich die Güter namens der römischen Kirche aneignen (capescere) könnten. Den Prokuratoren allein stehe die freie Verwaltung dieser Güter zu. Seine Maßnahme begründete der Ordensgeneral mit den Privilegien Martins IV.,

¹⁹⁸ Vgl. die Ausführungen da Cevas Anm. 239, 240.

¹⁹⁹ Wie Anm. 10 und 192.

²⁰⁰ Nach N. Glassberger (wie Anm. 38), S. 321 wurden die Konventualen dort auf die Generalkonstitutionen von 1336 und 1354 verpflichtet, die das Generalkapitel durch einige weitere Bestimmungen ergänzte. Der Text dieser Beschlüsse ist nicht erhalten. Bei dem in der Edition von N. Glassberger a.a.O. angeführten Dominicus de Gubernatis a Sospitello, *Orbis seraphicus*, Bd. 3, Rom 1684, S. 107 wird das Generalkapitel nur erwähnt, abgedruckt sind die Beschlüsse der cismontanen Observanten vom gleichen Jahr. Da die den Reformbeschlüssen von 1446 zugrundegelegten Generalkonstitutionen ihrerseits zwar geistliche, nicht aber weltliche Schaffner vorsahen, ist unwahrscheinlich, daß die Konventualen damals alle Konvente zur Annahme weltlicher Schaffner verpflichtet haben sollten (so 1447 in der oberdeutschen Provinz wie Anm. 106). Vgl. M. Bihl, *Ordinationes a Benedicto XII. pro fratribus Minoribus promulgatae per bullam 28. Novembris 1336*, *Archivum Franciscanum Historicum* 30 (1937) S. 309–390; ders., *Statuta generalia ordinis edita in capitulo generali an. 1354 Assisii celebrato communiter Farineriniana appellata*, *Archivum Franciscanum Historicum* 35 (1942) S. 35–112, 177–253

²⁰¹ Diese Statuten gehen überhaupt nicht auf die Armutsfrage ein, was wohl damit zu erklären ist, daß die Regelungen von 1354 (wie Anm. 200) nach wie vor als verbindlich angesehen wurden: L. Oliger (Hrsg.), *Statuta Sixtina an. 1469. Cum appendice actorum capitulorum gen. Massiliensis an. 1319 et Parisiensis an. 1329*, *Miscellanea Francescana* 45 (1945) S. 94–132.

²⁰² S. Tosti, *Ordinationes Fr. Min. Conventualium generales et provinciales Marchiae saeculi XV*, *Archivum Franciscanum Historicum* 16 (1923) S. 127–148, 369–382.

²⁰³ A. Heysse (Hrsg.), *Ordinationes pro reformatione conventualium Provinciae Franciae a fr. Angelo Perusino Ministro Gen. publicatae Brugis 25. Aprilis 1452*, *Archivum Franciscanum Historicum* 27 (1934) S. 76–94. Armutsfrage dort S. 87, 92–94.

Martins V. und Eugens IV. Im Jahr 1500 verfügte Papst Alexander VI.,²⁰⁴ die Frage der Schaffner sei generell nach dem Wortlaut des Privilegs Sixtus IV. von 1472 zu regeln. Dem trugen die Constitutiones Alexandrinae²⁰⁵ Rechnung, die im Jahr 1500 unter dem den Reformierten zuneigenden Ordensgeneral Aegidius Delphini²⁰⁶ verabschiedet wurden. Sie definieren die Frage von „usus“ und „dominium“ sowie das Gebrauchsrecht der Brüder an dem der Kirche gehörigen Besitz bereits ganz in der auch in den Statuta Julii anzutreffenden Weise.²⁰⁷ Gerade hinsichtlich der Schaffner berufen die Statuta Alexandrina sich auf die Martinianischen Konstitutionen. Die Handlungsbefugnis der Prokuratoren dehnen sie mit Bezug auf „Ad statum“²⁰⁸ jedoch auf die Verwaltung aller „bona immobilia et possessiones“ aus, deren Ertrag den Brüdern zugute kommt. Neben dem apostolischen Schaffner sehen die Statuta Alexandrina ähnlich den Reformanordnungen des Ordensgenerals für die Provinz Franzien²⁰⁹ einen Schaffner für die Besorgungen des täglichen Bedarfes vor.²¹⁰

Im Sinn einer Reformmaßnahme begannen die Konventualen in Oberdeutschland seit 1447 mit der Einsetzung weltlicher Schaffner.²¹¹ Die Kölner Provinz ließ sich noch während des Generalkapitels von Assisi 1430 die Bulle „Amabiles fructus“ vidimieren.²¹² Auf Reformabsichten deutet auch hin, daß

²⁰⁴ S. Tosti (wie Anm. 202), S. 377; M. Bihl (wie Anm. 205), S. 120: Breve „Ex diversis mundi partibus“ 1500 September 15. Einen Auftrag zur Reform der Konventualen hatte Alexander VI. schon 1493 erteilt (L. Wadding, wie Anm. 37), Bd. 15 S. 69. Etwa gleichzeitig ließen sich einzelne Provinzen Liegenschaftsbesitz und feste Einkünfte bestätigen, so die oberdeutsche Provinz 1497 (K. Schmitz, wie Anm. 20, S. 76), die Provinz Burgund 1494 (Helvetia Sacra V/1, wie Anm. 25, S. 324).

²⁰⁵ Text: Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis Fratrum Minorum, Bd. 1 hrsg. von Michaele Angelo a Napoli, Neapel 1650, S. 148–207; dort Kapitel IV und VI S. 160–163, 168–174. Vgl. M. Bihl, De editionibus Statutorum Alexandrinorum anni 1500, Archivum Franciscanum Historicum 17 (1924) S. 118–144.

²⁰⁶ Vgl. Anm. 28.

²⁰⁷ Vorgesehen wird jedoch Besitz einzelner Brüder, vgl. dazu unten S. 373, Anm. 236 f.

²⁰⁸ Zitiert wird die Bulle „Dum fructus uberes“ Papst Sixtus IV. von 1472, die auch die Gültigkeit von „Ad statum“ bestätigte (vgl. Anm. 195).

²⁰⁹ Wie Anm. 203.

²¹⁰ Nach den Statuta Alexandrina kann diese Funktion in Notfällen auch ein Bruder des Ordens wahrnehmen und zwar derjenige, der gegebenenfalls mit der Überwachung der Tätigkeit der weltlichen Schaffner des Papstes beauftragt ist (wie Anm. 205, S. 170–171).

²¹¹ Helvetia Sacra V/1 (wie Anm. 2), S. 153–155; N. Glassberger (wie Anm. 38), S. 321. So wurde 1468 in Straßburg ein weltlicher Schaffner über den Franziskanerbesitz eingesetzt (K. Schmitz, wie Anm. 20, S. 80). Der Aspekt des Armutsgedankens wird neben dem städtischer Herrschaftsausweitung über den Klosterbesitz bei der Behandlung der Schaffnerfrage künftig mit zu überdenken sein.

²¹² Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten UK 2/57.

sich in Klosterarchiven der Kölner Provinz²¹³ die 1431 von Papst Eugen IV. erlassene, 1432 zurückgenommene Bulle „Innata nobis“²¹⁴ befand, mit der die Martinianischen Konstitutionen bestätigt, der Ordensgeneral an seinen auf sie geleisteten Eid gebunden und die Absetzung aller reformunwilligen Provinziale und Kustoden sowie die Reform der Konvente durch Entäußerung von Besitz, Reinheit des Lebens, vorbildlichen Gottesdienst und Geldverzicht angeordnet worden waren. Die Vidimierung von „Amabiles fructus“ begründete der päpstliche Legat 1430 damit, die Brüder benötigten die Urkunde, um ihre Rechte vor Gericht und außerhalb des Gerichtes zu sichern.²¹⁵ Eine ausschließliche Verwaltung aller festen Einkünfte durch weltliche Schaffner läßt sich in dieser Zeit aber nirgends belegen.²¹⁶ Erst um das Jahr 1450 scheinen in der Kölner Provinz Reformen der Konventualen eingesetzt zu haben.²¹⁷ Die Veränderungen in der Lebensweise der Brüder wurden dabei nicht auf einmal für alle Konvente gleichzeitig angeordnet, sondern der Provinzial traf seine Maßnahmen sukzessive bei der Visitation einzelner Klöster.²¹⁸ So ist für Bonn,²¹⁹ Merl²²⁰ und Oberwesel²²¹ unwahr-

²¹³ So in Koblenz: Stadtarchiv Düren (wie Anm. 37) UK 51; vgl. ebenda Hs 4 (handschriftliches Urkundenbuch des Ordenshistorikers J. Polius, 1652) Nr. 1 mit identischem Text und Herkunftsangabe „Archiv der Kölner Provinz“. Daß die Observanten sich nach 1450 noch eine Abschrift dieser Urkunde besorgt haben sollten, scheint mir unwahrscheinlich. Auch Polius geht davon aus, daß der Text 1431 in die Kölner Provinz kam, wenn er in seinem Urkundenbuch (a.a.O.) notiert, Auswirkungen dieser Bulle ließen sich nicht feststellen.

²¹⁴ Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. NS 3 „Supplementum ad tom. I bullarii Franciscani novae seriei“ S. 939 Nr. 5.

²¹⁵ Wie Anm. 212.

²¹⁶ In Köln liegt allerdings für die Zeit zwischen 1430 und 1452 nur ein Erbleihvertrag aus dem Jahr 1439 vor (Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten Dep. UK 1/23), in dem bestätigt wird, die Liegenschaft von Guardian und Konvent empfangen zu haben und den fälligen Zins alljährlich dem Kloster entrichten zu wollen. Diese Urkunde hätte so auch dann ausgestellt werden können, wenn schon ein weltlicher Schaffner amtiert hätte (vgl. Anm. 154).

²¹⁷ Vgl. oben S. 352 ff.

²¹⁸ Das Provinzkapitel der oberdeutschen Provinz schrieb 1447 vor, die Konvente sollten reformiert werden, „quod tamen repente fieri non potest, sed successive“ (N. Glassberger, wie Anm. 38, S. 321).

²¹⁹ Zur Besitzgeschichte Hauptstaatsarchiv Düsseldorf Minoriten Bonn UK 7-33 und Copiar A 1; Vgl. Anm. 96 und K. Eubel (wie Anm. 31), S. 80 f.. Wenig besagt in diesem Zusammenhang, daß der Guardian 1457 (Copiar A 1 p. 71-74) einmal mit Zustimmung der Schaffner handelte, da in den anderen Jahren stets Brüder des Ordens tätig sind. Nicht erklären kann ich, daß sich neben den Brüdern des Konventes und dem Guardian zwischen 1509 und 1511 auch der Kustos der Kölner Kustodie mit der Besitzverwaltung des Klosters befaßte (Copiar A 1 p. 3 f., 24, 28 f., 102-105, Urkunden 26-29).

²²⁰ Landeshauptarchiv Koblenz Bestand 141, Urkunden 15-28. Dort erscheint nur 1485 (UK 17) die Formulierung, der Zins sei dem Konvent und dem Gotteshaus „yne und yren furwesern dye ytzt sindt oder sein werden“ zu übergeben. Aus den weiteren bis 1517 vorliegenden Urkunden ist nicht eindeutig zu erschließen, ob ein weltlicher Schaffner den Besitz verwaltete (2 Leihverträge und 1 Bestätigung der Ablösigkeit eines Zinses, vgl. Anm. 154).

²²¹ Landeshauptarchiv Koblenz Bestand 155, Urkunden 34-55.

scheinlich, daß dort eine Reform wirklich durchgeführt wurde. Demgegenüber verpflichtete der Provinzial, wie oben gezeigt,²²² nach 1450 einzelne Konvente auf die Martinianischen Konstitutionen und erließ für andere Ordenshäuser besondere Statuten. Vielerorts beschränkte er sich darauf, die Verwaltung der festen Einkünfte Schaffnern des Papstes zu übertragen. So amtierten in Köln nicht erst seit 1469, sondern spätestens seit 1452 ausschließlich derartige Prokuratoren.²²³ Sie verwalteten den Besitz und gaben seinen Ertrag, wie es in einer Urkunde des Jahres 1459 heißt, als „eyne mylde almisse to noitdorftigen sachen zu gebruchen“ an den Konvent weiter.²²⁴ Ebenso handelten in Andernach²²⁵ seit 1452, in Soest seit 1452 bzw. 1455 nur noch weltliche Schaffner für die Brüder.²²⁶ Dabei hebt eine Vergabungsurkunde aus Soest vom Jahr 1496 ausdrücklich hervor,²²⁷ es handle sich bei den Schaffnern um vom Provinzial ernannte „rechte gesatte procuratoiren“, womit ein Bezug auf den Wortlaut von „Amabiles fructus“ gegeben ist. Aus Andernach hat sich die Urkunde erhalten, mit der Guardian und Konvent die festen Einkünfte an die Schaffner abtraten.²²⁸ Sie vollzogen diesen Schritt zum Zweck der Reform „iuxta rigorem ordinis“ auf Befehl ihrer Vorgesetzten nach den Anweisungen des apostolischen Stuhles. Mit der Expropriation „quarumcumque suarum rerum et bonorum“ wollten sie die Ordensregel als „veri obedientes filii nude paupertati et elemosine se submittendo“ befolgen. Sie übergaben allen ihren Besitz in die Hände der schon vorher eingesetzten Prokuratoren. Ausdrücklich wird auch die Auslieferung von „universis suis hereditariis“ und der Urkunden „suorum censuum et reddituum“ genannt, auf die der Konvent verzichtete. Die Schaffner sollten sie verwalten und den Brüdern in Notzeiten Lebensmittel und Kleidung geben „pro indigentia seu paupertatis relevatione“. Abschließend gelobte der Konvent, der seine liturgischen Verpflichtungen weiter wahrnahm,²²⁹ derartige Schaffner

²²² Vgl. S. 352 ff.

²²³ Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten Dep. UK 2/25, 3/33, 2/34, 2/24a vgl. Anm. 224. Über die Urkunden 2/36 und 1/47 sinngemäß wie Anm. 154. Ausschließlich die Rechte des Vergabers bestätigend trat auch der in UK 2/35 (1459) genannte geistliche Schaffner zusammen mit dem Guardian auf.

²²⁴ Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten Dep. UK 2/35.

²²⁵ Landeshauptarchiv Koblenz Bestand 64, Urkunden 16–33 (zu UK 27, 29, 33 wie Anm. 154). Zur Klostergeschichte vgl. F. Jacobi, Das Franziskanerkloster zu Andernach, Münster 1936.

²²⁶ Nordrhein-Westfälisches Staatsarchiv Münster Handschrift I 217 (Kopiar 15/16. Jahrhundert). In Soest kauft 1452 (f. 48r-v) zum erstenmal der Schaffner, 1455 (37r-v) zum letztenmal der Guardian für den Konvent. Insgesamt läßt sich zwischen 1452 und 1514 siebenundzwanzigmal nachweisen, daß der weltliche Schaffner wie es 1480 heißt (1r) „to nut und behöf“ des Klosters Liegenschaften oder Zinsrechte kaufte (1r, 5r, 6r-v, 8v, 13r, 18v, 19r, 20v, 22r–24r, 38v, 44r–45v, 49r, 52r–53r, 69v–71v, 74v–74v. Zur Besitzgeschichte des Klosters allgemein K. Eubel (wie Anm. 31), S. 175 ff.

²²⁷ Wie Anm. 226 f. 63v–64v.

²²⁸ Wie Anm. 225 UK 24. Schon 1448 (UK 23) heißt es, ein Zins sei den Brüdern des Konventes „odir yren wißlichen procuratoren zu der zyt von yretwegen“ auszuzahlen.

²²⁹ Der Konvent nahm auch nach 1452 weiter Meß- und Jahrtagstiftungen entgegen: vgl. wie Anm. 225 UK 29.

immer beibehalten zu wollen. Daß die Verwaltung des Klosterbesitzes durch weltliche Schaffner des Papstes in der Kölner Provinz schon um 1460 verbreitet gewesen sein muß, zeigt eine Schrift des Observanten Johannes Brugman.²³⁰ Er weist darauf hin, der wichtigste Unterschied zwischen Konventualen und Observanten sei darin zu sehen, daß die Konventualen nicht nur Geld entgegennahmen und „redditus, missas et pecunias“ besäßen, sondern mittels ihrer für sie handelnden Schaffner auch nach Belieben empfangen, kauften und verkauften.

Die Betonung des Reformvorsatzes in der Andernacher Urkunde²³¹ könnte zu der Annahme verleiten, mit den weltlichen Schaffnern seien dort auch die Martinianischen Konstitutionen selbst eingeführt worden. Dagegen spricht aber ein wichtiges Argument. In Andernach wie auch in Soest und bis 1469 in Köln verfügten einzelne Brüder nach der Einsetzung der weltlichen Prokuratoren noch über Einkünfte „in speciali“²³² und dieser Besitz wurde teilweise sogar von den Schaffnern des Papstes mitverwaltet.²³³ Daher ist auszuschließen, daß die in diesen Städten eingeleiteten Maßnahmen sich allein auf die Bulle „Amabiles fructus“ stützten. Sie fußten vielmehr auf den Reformstatuten des Ordensgenerals, die dieser im Jahr 1452 für die Provinz Franzien²³⁴ und wie für die oberdeutsche²³⁵ wohl auch für die Kölner Provinz erließ. Diese Anordnungen gingen nämlich davon aus, daß die namens des Papstes amtierenden Schaffner auch von den einzelnen Brüdern gehörigen jährlichen Einnahmen Besitz ergreifen sollten, wie sie auch besondere Gelddeposita „in speciali“ vorsahen.²³⁶ Damit wandten die Verfügungen in der Schaffnerfrage die Bulle „Amabiles fructus“ zusammen mit der Urkunde „Ad statum“ an, was bedeutete, daß Zinsrechte aller Art vom weltlichen Schaffner als Eigentum der Kirche zum Nutzen der Brüder verwaltet werden konnten. Denselben Standpunkt wie diese Reformbestimmungen des Ordensgenerals vertraten noch die Statuta Alexandrina vom Jahr 1500.²³⁷

Diese Position der reformierten Konventualen reichte den Reformierten nicht aus. Martinianer und Colettaner lehnten jeden Besitz „in speciali“ und solche festen Einkünfte ab, die nicht durch liturgisches Gedächtnis gerechtfertigt waren. Die Reformierten sahen allein in der Bulle „Amabiles fructus“ eine ausreichende Rechtsgrundlage für die Verwaltung der von ihnen als Dotierung von Jahrtagen und ewigen Messen beibehaltenen Besitzrechte

²³⁰ F.A.H. van den Hombergh, Ein unbekannter Brief des Johannes Brugman, Archivum Franciscanum Historicum 64 (1971) S. 337–366, dort S. 354, 364–365.

²³¹ Wie Anm. 228.

²³² Andernach: wie Anm. 255 UK 25 und 26; Soest: wie Anm. 226 f. 35r–v, 19v–20r, 21v, 47r–v; Köln: wie Anm. 46.

²³³ Andernach wie Anm. 232.

²³⁴ Wie Anm. 203. Im Prolog (S. 85) heißt es dort, der Ordensgeneral habe aus dem Ordensrecht für die Provinz ausgewählt, was „magis idonea“ sei.

²³⁵ N. Glassberger (wie Anm. 38), S. 340. Vgl. Helvetia Sacra V/1 (wie Anm. 2), S. 71.

²³⁶ Wie Anm. 203 S. 92 Nr. 48 und S. 87 Nr. 16 und 17.

²³⁷ Wie Anm. 205, 207.

durch weltliche Schaffner des Papstes.²³⁸ Bonifatius da Ceva beschuldigte die „*fratres conventuales non reformatos*“, „*Amabiles fructus*“ falsch zu interpretieren, wenn sie selbst oder eingeschaltete Mittelsleute ohne die Autorität der Kirche Besitz empfangen, verwalteten und verkauften.²³⁹ Ebenso lehnte Ceva das Privileg „*Ad statum*“ ab: Ein schlecht informierter Papst habe zugestanden, daß die Schaffner namens der römischen Kirche ohne Einschränkung Liegenschaften und Zinsrechte annehmen und verwalten könnten, ohne zwischen den verschiedenen Arten des Empfangens und Behaltens zu unterscheiden und ohne zu berücksichtigen, was die Brüder nach der Regel und den Erklärungen der Päpste gebrauchen dürften und was nicht. Dies übersteige das zulässige Maß und lasse „*puritatem status*“ erschaffen. Daher sei die Bulle widerrufen und bessere Anordnung getroffen worden.²⁴⁰ Wie es zu der Interpretation der Martinianischen Konstitutionen und der Bulle „*Amabiles fructus*“ dahingehend kam, diese würden auch feste Einkünfte für dauernd erbrachte liturgische Leistungen bei Einschaltung weltlicher Schaffner erlauben, kann ich kirchenrechtlich-theologisch nicht eindeutig nachweisen. Der Umstand fußt einerseits auf der Vorstellung, es handle sich dabei um milde Gaben für die von den Brüdern durch das Messelesen jeweils geleistete Arbeit,²⁴¹ andererseits auf einer Entwicklung des späten 13. und 14. Jahrhunderts, die den sog. „*eleemosine perpetue*“ einen Sonderstatus vor sonstigen Besitzrechten einräumte.²⁴²

Damit gab es bei den Konventualen völlig unreformierte Klöster, in denen Guardian und geistliche Schaffner die Schenkungen entgegennahmen und die

²³⁸ Wie oben S. 339, 361, 364 f.

²³⁹ Firmamentum (wie Anm. 169), Teil III 66r–68r, dort Zitat 68r.

²⁴⁰ Firmamentum (wie Anm. 169), Teil II „*Summarium Privilegorum*“ und Tractatus I f. 63v–64r.

²⁴¹ Die Statuta Julii bezeichnen die jährlichen Vergütungen für Jahrtage und ewige Messen als Lebensunterhalt „*ex laborito et servitio*“ (VI 22 wie oben S. 365).

²⁴² Vgl. oben S. 339. Daß Martinianer und Colettaner diese Auffassung aus den von Martin V. vorgenommenen Modifikationen der Martinianischen Konstitutionen („*Ad statum*“ wie Anm. 192 und „*Pervigilis more pastoris*“ Bullarium Franciscanum, wie Anm. 37, Bd. 7 S. 737 Nr. 1892) abgeleitet haben könnten, scheint mir auszuschließen. Zwar wurden die Modifikationen den Konventualen 1432 und 1438 als gültig bestätigt (Bullarium Franciscanum, wie Anm. 37, Bd. NS 1 S. 33 Nr. 54 und S. 34 Nr. 55; Bd. NS 2 S. 285 Nr. 535). Zwei Gründe sprechen aber dagegen, daß auch die Reformierten sich diese Privilegien zu eigen machten: Zum einen da Cevas Ablehnung der Bulle „*Ad statum*“ (wie Anm. 240), zum anderen die erläuternden Bestimmungen, die Paul II. bei der Bestätigung der Martinianischen Konstitutionen im Jahre 1469 erließ (wie Anm. 41). Der Papst erwähnte nämlich die Bullen von 1432 und 1458 (a.a.O.) mit keinem Wort, stellte vielmehr heraus, was den Brüdern am Altar ihrer Kirche oder sonstwie an Oblationen oder Spenden, die in Geld verwandelt werden könnten, für die Erhaltung von Kirche und Konventsgebäuden, Paramenten oder für die „*aliis licitibus usibus*“ übergeben werde, dürfe nach dem vierten Kapitel der Martinianischen Konstitutionen durch die weltlichen Schaffner oder „*alios saeculares*“ seiner Verwendung zugeführt werden. Ganz entsprechend tragen die betreffenden Urkunden des Kölner Klosters die zeitgenössischen Rückvermerke „*. . . pro recipiendis oblatiis etiam pecuniariis*“ und „*quod fratres possunt recipere oblationes*“ (Historisches Archiv der Stadt Köln Minoriten UK 3/62 und 3/63).

festen Einkünfte verwalteten, reformierte Konvente, für die weltliche Schaffner des Papstes nach den Vorschriften von „Amabiles fructus“ in Verbindung mit „Ad statum“ Besitz und Einnahmen der Brüder verwalteten, und endlich die Reformierten, deren Konvente auf jeden Besitz „in speciali“ verzichtet hatten und bei denen sich die Handlungsvollmacht der Schaffner auf die Annahme und Verwendung verbotenen Besitzes zu erlaubten Zwecken bei ausbleibenden Spenden und gegebenenfalls auf die Verwaltung des Stiftungsgutes von Jahrtagen und ewigen Messen beschränkte.

In der Praxis wirkten sich die Unterschiede zwischen reformierten Konventualen und Reformierten hinsichtlich fester Einkünfte „in communi“ allerdings insofern relativ wenig aus, als alle Konvente des Untersuchungsgebietes sowieso überwiegend solche Liegenschaften und Renten besaßen, die ihnen für das Begängnis von liturgischem Gedächtnis übergeben worden waren.²⁴³ Aus diesem Grund gab es etwa bei der Einführung der Martinianischen Konstitutionen in Köln 1469 bezüglich der Verwaltung fester Einkünfte keine Änderungen und man sah die bisherige Praxis des Konventes wohl als durch die neuen Statuten bestätigt an.²⁴⁴ Zudem führte die Tatsache, daß reformierte Konventualen wie Reformierte zur Wahrung des Anspruchs apostolischer Armut den weltlichen Schaffner einsetzten, trotz unterschiedlicher Zielsetzung bald dazu, daß die Konvente beider Gruppen ihr Erscheinungsbild einander annäherten. Diesen Umstand suchte sich die Provinzleitung bei den Unionsbemühungen zu Beginn des 16. Jahrhunderts zunutze zu machen. Im Jahr 1508 ließen Wessel Gosbrink als Provinzial und Bonifatius da Ceva als Reformkommissar die Bulle „Nuper attendentes“ in der Kölner Provinz verbreiten, mit der Papst Alexander VI. 1501 die Statuta Alexandrina bestätigt hatte.²⁴⁵ Gleichzeitig erlaubte der Ordensgeneral dem Provinzial und den Kustoden, in allen Klöstern, wo dies noch nicht geschehen war, weltliche Schaffner einzusetzen.²⁴⁶ Mit der Durchführung dieser Reform, die zumindest formal auch in Einklang mit den Statuta Julii stand, wären nach Ansicht der Reformierten offensichtlich alle Klöster der Kölner Provinz in

²⁴³ Sinngemäß wie Anm. 151. Kapital, das ihnen nicht durch Stiftungen zugeflossen war, konnte sich bei den Mendikanten im 15. Jahrhundert nur dann bilden, wenn die Einkünfte bei abnehmender Konventsstärke die Ausgaben überstiegen. Ein solches Modell entwickelt F. Rapp, *Die Mendikanten und die Straßburger Gesellschaft am Ende des Mittelalters*, in: K. Elm (Hrsg.), *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft* (Berliner Historische Studien 3, Ordensstudien 2), Berlin 1981, S. 85–102, dort S. 92 ff. Rapp geht auch auf die Bedeutung des Eintrittsgutes einzelner Brüder für die Klosterwirtschaft ein. Nicht von Belang ist hier, daß die Zinsrechte im 15. Jahrhundert von den Schuldnern häufig abgelöst wurden und das betreffende Kapital dann neu anzulegen war (vgl. dazu B. Neidiger, wie Anm. 3, S. 202 ff.).

²⁴⁴ Vgl. Anm. 48. Der bischöfliche Beauftragte spricht von der Annahme der Schaffner zur Verwaltung der Spenden, äußert sich aber nicht über die Besitzrechte des Klosters.

²⁴⁵ Universitätsbibliothek Düsseldorf Handschrift Bint. MS. 3 (wie Anm. 38), p. 162–163.

²⁴⁶ A. Bürvenich, *Annales Ministrorum* (wie Anm. 38), p. 61.

der Armutfrage auf eine ihren eigenen Ansprüchen vergleichbare Höhe gebracht worden. Der Union mit den Observanten hätte diesbezüglich dann nichts mehr im Weg gestanden.²⁴⁷

V. Tendenzen konventualer Reform

Zieht man die Bilanz aus den erhaltenen Nachrichten über die Reform von Konventen der Kölner Provinz nach den Martinianischen Konstitutionen, so ergibt sich zunächst ein ausgesprochen negatives Bild. Fast immer bemühte sich der Provinzial deshalb um eine Verbesserung der Zustände in den Klöstern, weil Bischof, Landesherr oder städtischer Rat darauf drängten. In der überwiegenden Zahl der Fälle gab sich die Umwelt zudem mit einer martinianischen Reform nicht zufrieden, sondern erreichte nach kurzer Zeit doch noch die Vertreibung der Konventualen und die Besetzung des Ordenshauses mit observanten Brüdern. Eingriffe der weltlichen Obrigkeit in geistliche Belange sind im 15. Jahrhundert freilich nicht auf die Franziskanerkonventualen oder die Bettelorden beschränkt, sondern in allen Bereichen kirchlichen Lebens nachzuweisen.²⁴⁸ Zweifellos prägte die Frömmigkeit der Räte, der Landesherrn und der oft weniger in ihrer geistlichen Funktion denn als Stadtherren handelnden Bischöfe²⁴⁹ deren Entscheidungen über die Klöster. Unlösbar verbanden sich damit aber auch andere Gesichtspunkte. Die Bischöfe versprachen sich von der Begünstigung der Observanten Einwirkungsmöglichkeiten auf die exemten Mendikanten. Landesherrn und Städte förderten oder verhinderten die Reform, weil sie ihren Einfluß auf das wirtschaftliche Verhalten der Brüder vermehren und diese noch stärker als bisher in ihren Herrschaftsverband integrieren wollten.²⁵⁰ Vor dem Hintergrund einer wie immer gearteten, aber für die Observanten sprechenden Interessen-

²⁴⁷ Möglicherweise ging es daher bei der Disputation in Brüssel (wie Anm. 137) nicht um Fragen der Armut, sondern ausschließlich um solche der Jurisdiktion.

²⁴⁸ Vgl. B. Moeller, *Kleriker als Bürger*, in: *Festschrift H. Heimpel* Bd. 2 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 36 II), Göttingen 1972, S. 195–224; K. Elm (wie Anm. 1), S. 227 f., dort weitere Literatur.

²⁴⁹ Landeshauptarchiv Koblenz 1 C 16292 f. 62r. Der Erzbischof verweist dort gegenüber dem Papst auf die von Räten und Stadtherren durchgeführten Reformen der Franziskanerklöster in Heidelberg, Pforzheim, Tübingen, Basel, Nürnberg und Mecheln. Sein Recht, das Kloster in Koblenz mit Observanten zu besetzen, begründet er dann mit dem Satz „unde arbitrior, quod deterioris condicionis non reperiar apud S. V., qui imperii princeps Elector sum et in dei ecclesia prelatus“.

²⁵⁰ Wie Anm. 248. Im Jahr 1480 verbot Papst Sixtus IV. in einer für die Diözese Freising bestimmten Urkunde ausdrücklich, daß Laien, die vor allem am Besitz der Konvente interessiert seien, weiter Klöster reformierten (L. Wadding, wie Anm. 37, Bd. 14, S. 283 Nr. 16). Demgegenüber spielten z.B. in Basel wirtschaftliche Überlegungen für die Reformpolitik des Rates nur eine untergeordnete Rolle (dazu demnächst B. Neidiger, *Stadtregiment und Klosterreform in Basel*, in: *Berliner Historische Studien* 12–13 / *Ordensstudien* V und VI, Berlin 1984, dort Hinweise auf die Verhältnisse in anderen Städten).

lage von Bischöfen, Landesherren und Räten ist auch der von diesen gegen die Einführung der Martinianischen Konstitutionen erhobene Vorwurf der Scheinreform zu bewerten. Denn wie die Observanten gern behaupteten, als einzige die Franziskusregel treu zu erfüllen,²⁵¹ so gingen ihre weltlichen und geistlichen Förderer mit den Argumenten der von ihnen bevorzugten Ordensleute gegen die Konventualen vor.

Den Observanten gelang es bis zum Jahr 1506 nur relativ selten, ihre Reform in bestehende Franziskanerklöster einzuführen.²⁵² Das Beispiel Kölns zeigte dabei, daß es Städte gab, die ganz gezielt die Reformierten forscherten.²⁵³ Ebenso stellte der Rat von Andernach erst sorgfältig Nachforschungen an,²⁵⁴ bevor die Entscheidung für die reformierten Konventualen fiel. Im Fall des Soester Klosters ließ sich aufgrund des Wirtschaftsverhaltens belegen, daß eine Reform durch den Provinzial stattgefunden haben muß, ohne daß darüber Erklärungen der Provinz oder der Stadt vorliegen würden.²⁵⁵ Gleiches gilt für Münster.²⁵⁶ Daher erhebt sich die Frage, inwieweit die Verhältnisse von Städten, in denen es zu offenen Auseinandersetzungen über die Lebensform des Konventes kam, überhaupt repräsentativ für die Reformtätigkeit der Provinziale sind. Auch wenn es sich aufgrund der Quellenlage im einzelnen nicht nachweisen läßt, drängt sich die Vermutung auf, daß schriftliche Überlieferung vor allem dann entstand, wenn Streit über die Art der durchzuführenden Reform ausbrach. Demgegenüber hinterließ die ohne äußere Widerstände vollzogene Regulierung von Mißständen durch den Provinzial solche Spuren gewöhnlich nicht.

Die einzelnen Provinziale traten sicher unterschiedlich stark und mit verschiedener Begründung für Reform und Martinianische Konstitutionen ein. Abschließende Urteile dürften erst möglich sein, wenn biographische Studien Leben und Werk der betreffenden Brüder wenigstens einigermaßen erhellt haben.²⁵⁷ Dabei muß in jedem Fall die von der observanten Geschichtsschrei-

²⁵¹ B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 354.

²⁵² P. Schlager (wie Anm. 2), S. 105–160. Kartographisch dargestellt ist die Entwicklung bei L. Thier/N. Hartmann (Hrsg.), *Geschichte und Gestalten. Lebensbilder aus der Kölnischen Franziskanerprovinz zu den Hl. Drei Königen, Mönchengladbach 1979*, S. 65 Karte 6. Dem Umstand, daß die Observanten in den Kustodien Köln und Münster keinen einzigen bestehenden Konvent für sich gewinnen konnten, steht freilich eine spektakuläre Welle von Klostergründungen ihres Ordenszweiges gegenüber (dazu K. Elm, wie Anm. 1, S. 216).

²⁵³ Oben S. 349 ff.

²⁵⁴ Die Andernacher Stadtrechnungen belegen für Februar 1452 Verhandlungen und Korrespondenz mit dem Rat von Koblenz „antreffende die Mynnerbroider“ (Landeshauptarchiv Koblenz 612 III H 5 II S. 116, 120, 137; alle Angaben nach freundlichem Hinweis von Dr. M. Huiskes).

²⁵⁵ Wie Anm. 226.

²⁵⁶ Wie Anm. 89.

²⁵⁷ Dazu bisher K. Eubel (wie Anm. 31), S. 88 f.; P. Schlager (wie Anm. 2), S. 149 ff; W. Lampen, *De Fratribus minoribus in Universitate Coloniensi tempore medii aevi*, *Archivum Franciscanum Historicum* 23 (1930) S. 467–487, dort S. 474–480; S. Clasen, *Heinrich von Werl O. Min., ein deutscher Skotist. Beiträge zu seinem Leben und seinen Schriften*, *Wissenschaft und Weisheit* 10 (1943) S. 61–72, 11 (1944)

bung²⁵⁸ geprägte Sichtweise revidiert werden, die den Provinzialen schon deshalb mangelnden Reformwillen unterstellt, weil sie das Vordringen der den Provinzverband sprengenden Observanten zu verhindern suchten. Der Reformimpuls war in der Kölner Provinz sicher schwächer als in Sachsen,²⁵⁹ was sich vor allem in drei Punkten zeigt. Die Reform setzte hier etwa zwanzig Jahre später ein als in der sächsischen Provinz und erreichte anders als dort auch nie alle Konvente. Außerdem verwirklichte die Kölner Provinz neben den Martinianischen Konstitutionen noch andere, weniger strenge Reformprogramme. Gegen den erklärten Widerstand von Provinzial und Provinzkapitel hätten jedoch weder die Durchführung der Schaffnerregelung nach den Bullen „Amabiles fructus“ und „Ad statum“ noch die Verpflichtung von Konventen auf die Martinianischen Konstitutionen stattfinden können. Ihre Maßnahmen stimmte die Provinz zu jedem Zeitpunkt mit dem Generalminister ab.²⁶⁰ Ordensgenerale und Generalkapitel scheinen ihrerseits nur in allen Konventen durchführbare Minimallösungen für verbindlich erklärt zu haben. Gleichzeitig förderten sie aber strenger konzipierte Reformpläne einzelner Provinzen.²⁶¹

Die Erfolge der Observanten setzten die Konventualen in den Jahren nach 1440 unter Zugzwang.²⁶² Bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts, als die Reformierten kurzzeitig die Oberhand erlangten,²⁶³ befanden sie sich in der Defensive. Die Bestätigung der Martinianischen Konstitutionen durch den Papst im Jahr 1469 verstand die Kölner Provinz so zweifellos auch als ein Mittel zur Abwehr der Observanten.²⁶⁴ Bei der Untersuchung von Armutsbegriff und

S. 67–71; S. Clasen, Walram von Siegburg O.F.M. und seine Doktorpromotion an der Kölner Universität (1430–1435), *Archivum Franciscanum Historicum* 44 (1951) S. 256–317, 45 (1952) S. 72–126, 323–396. H. Ooms/A. Houbaert, *Lijst van de Provinciale Oversten der Minderbroeders in Belgie (1217–1955)*, *Franciscana* 10 (1955) S. 26–83. Vgl. Anm. 127 und A. Bürvenich, *Annales Ministrorum* (wie Anm. 38).

²⁵⁸ Vgl. B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 358 f.. Über den Provinzial Heinrich von Hessen äußert sich die „Brevis chronologia conventus Trudonopolitani FF. Minorum“ (um 1540, Instituut voor Franciscaanse Geschiedenis Sint Truiden) immerhin, er sei „adeoque reformationibus non inimicus“ gewesen.

²⁵⁹ Vgl. F. Doelle, *Die Martinianische Reformbewegung* (wie Anm. 19) und oben S. 352 ff.

²⁶⁰ Vgl. oben S. 346 f., 356, 373. Die Ordensgenerale ließen sich jeweils vom Papst zur Absicherung ihrer Maßnahmen einen Reformbefehl erteilen (so *Bullarium Franciscanum*, wie Anm. 37, Bd. NS 1 S. 578 Nr. 1138 und S. 739 Nr. 1467 für die Jahre 1447 und 1451).

²⁶¹ So erklärt sich, daß die Kölner Provinz im gleichen Jahr 1469 vom Papst die strengen Martinianischen Konstitutionen bestätigt erhielt (wie Anm. 24), in dem das Generalkapitel von Venedig die *Statuta Sixtina* verabschiedete (wie Anm. 201), die auf die Armutsfrage überhaupt nicht eingehen. Ähnlich divergierend sind die Beschlüsse des Generalkapitels von 1485 und die Maßnahmen des Ordensgenerales für die Ordensprovinz Marken (wie Anm. 202).

²⁶² So sind die Reformbeschlüsse des Generalkapitels vom Jahr 1446 (wie Anm. 200) sicher auch damit zu erklären, daß Papst Eugen IV. den Observanten in diesem Jahr endgültig ihre Selbständigkeit unter eigenen Vikaren bestätigt und ihnen weitere, die Konventualen benachteiligende Zugeständnisse gemacht hatte (H. Holzapfel, wie Anm. 2, S. 121 f.).

²⁶³ B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 368–370.

²⁶⁴ Wie Anm. 24.

Wirtschaftsverhalten der reformwilligen Konventualen zeigte sich jedoch,²⁶⁵ daß diese sich nicht nur gezwungenermaßen einem im 15. Jahrhundert überall anzutreffenden Reformdruck beugten, sondern für die anstehenden Probleme durchaus Lösungswege fanden, die historische Entwicklungen und aktuelle Bedürfnisse gegeneinander abwogen. Die Konventualen orientierten sich dabei an Vorstellungen, wie sie auch die observanten Dominikaner und Augustiner-Eremiten als verbindlich ansahen.²⁶⁶ Die Beibehaltung fester Einkünfte darf in diesem Zusammenhang nicht mit Reformfeindlichkeit verwechselt werden. Der Tradition entsprechend berücksichtigten die Franziskanerkonventualen die besondere Gegebenheit des nach ihrer Regel für sie bestehenden Geld- und Eigentumsverbotes entsprechend den im 13. Jahrhundert entwickelten und von den Päpsten als gültig bestätigten Regelerklärungen. Die im 15. Jahrhundert plötzlich auftretenden Schwierigkeiten rührten einerseits daher, daß die Päpste inzwischen auch das Regelverständnis der Observanten kirchenrechtlich abgesegnet hatten,²⁶⁷ und andererseits die Laien sich oft nicht mehr bereit fanden, die Vorstellungen der Konventualen zu akzeptieren.²⁶⁸ Hatten die Gläubigen an der Wende zum 14. Jahrhundert jede Interpretation der Franziskusregel begrüßt, die es ihnen gestattete, die von ihnen geschätzten Religiösen durch Stiftungen mit der Sorge für ihr und ihrer Vorfahren Seelenheil zu beauftragen,²⁶⁹ so war diese Bedingung Mitte des 15. Jahrhundert vielerorts nicht mehr gegeben. Wer seine Wertschätzung anderen Orden oder anderen Formen der Frömmigkeit²⁷⁰ zugewandt hatte bzw. aus welchen Gründen auch immer die Observanten bevorzugte, der sah im Besitz der Franziskanerkonventualen und den ihnen regelmäßig zu entrichtenden Zahlungen nur mehr ein Ärgernis.

Mit dem Armutsbegriff und dem Wirtschaftsverhalten wird eine, vielleicht die wichtigste Komponente dessen erfaßt, was den Lebensinhalt der Franziskaner ausmachte. K. Elm hat zuletzt aber mit Recht darauf verwiesen,²⁷¹ daß auch die Tätigkeit in der Seelsorge und an den Universitäten, die personelle und wirtschaftliche Einbindung in den Lebensraum der Stadt und nicht

²⁶⁵ Oben S. 361 ff.

²⁶⁶ A. de Meijer, *La Congrégation Hollande ou la réforme dominicaine en territoire Bourignon*, Lüttich 1946; K. Elm, *Die Augustiner-Eremiten in Westfalen*, in: *Monastisches Westfalen. Klöster und Stifte 800–1800*, Ausstellungskatalog Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster, Münster 1982, S. 167–176 mit ausführlichen Literaturverweisen; vgl. B. Neidiger (wie Anm. 3), S. 161 f..

²⁶⁷ Den Observanten wurde ausdrücklich bestätigt, daß die von den Konventualen erlangten Privilegien über die Frage der Armut für sie keine Gültigkeit besitzen sollten und daß sie unter ihren Vikaren die Regel allein im Wortsinn befolgten: Vgl. etwa *Bullarium Franciscanum* (wie Anm. 37), Bd. NS 2 S. 618 Nr. 1193 (1464), Bd. NS 3 S. 367 Nr. 776 (1475); L. Wadding (wie Anm. 37), Bd. 15 S. 38 Nr. 12 (1493).

²⁶⁸ Dazu auch K. Elm (wie Anm. 1), S. 204.

²⁶⁹ B. Neidiger (wie Anm. 3), S. 66 ff..

²⁷⁰ K. Elm (wie Anm. 1), S. 233; vgl. B. Moeller, *Spätmittelalter (Die Kirche in ihrer Geschichte*, hrsg. von K. D. Schmid und E. Wolf, Bd. 2, Lieferung H, 1. Teil), Göttingen 1966, S. 32–44.

²⁷¹ K. Elm (wie Anm. 1), S. 197–203.

zuletzt die Besinnung auf die historische Genese der eigenen Gemeinschaften und ihre Leistungen in der Vergangenheit wichtige Faktoren für das Selbstverständnis der Konvente darstellten. Während sich die Observanten neu in den Städten niederließen oder bei der Übernahme eines älteren Franziskanerklosters mit der lokalen Vergangenheit unter Hinweis auf ihre strengere Armutsauffassung brachen,²⁷² fühlten sich alle Konventualen stärker der Tradition und den Aufgabenstellungen in Seelsorge und Wissenschaft verpflichtet, die die Päpste dem Orden in Anlehnung an das Vorbild der Dominikaner im 13. Jahrhundert übertragen hatten. Auch im Streit um die Jurisdiktion²⁷³ stellten sich die Konventualen auf den Standpunkt des Althergebrachten und wiesen darauf hin, daß ihre Provinziale in ununterbrochener Folge die von Franziskus eingesetzten Oberen seien. Wie die Konventualen bei der Armut mußten hinsichtlich der Jurisdiktion die Observanten ihre Auffassung mit Hilfe päpstlicher Regelauslegungen rechtfertigen.²⁷⁴

Für die Landesherren größerer Territorien spielte die Jurisdiktion insofern eine Rolle, als sie nach Möglichkeit geschlossene, von ihnen beeinflussbare Ordensverbände in ihrem Territorium wünschten.²⁷⁵ Ansonsten war diese Frage für die Laien von eher untergeordneter Bedeutung. Die Gläubigen sahen in Observanten, Reformierten und Konventualen mit ihrer unterschiedlichen Spiritualität²⁷⁶ und ihren verschiedenen Auffassungen von Armut einfache Alternativen, zwischen denen sie wählen konnten.

Die Päpste beeinflussten die Entwicklung des Franziskanerordens im 15. Jahrhundert nicht mehr durch einheitlich konzipierte Vorstellungen.²⁷⁷ Sixtus IV. etwa war ein Freund der Konventualen, denen er bis zu seiner Wahl ja auch selbst angehört hatte. Andere Päpste förderten in einzelnen Perioden ihrer Amtszeit die Reformierten oder die Observanten besonders.

²⁷² Wie Anm. 184.

²⁷³ Vgl. B. Degler-Spengler (wie Anm. 36), S. 355 f..

²⁷⁴ Wie Anm. 13, 262, 267.

²⁷⁵ Wie Anm. 248. Für die Herzöge von Burgund vgl. besonders A. G. Jongkees, *Staat en Kerk in Holland en Zeeland onder de Bourgondische Hertogen 1425-1477* (Bijdragen van het Instituut voor middeleeuwse Geschiedenis der Rijks-Universiteit te Utrecht 21), Groningen 1942.

²⁷⁶ Hierüber ist bisher noch nicht vergleichend gearbeitet worden. Für die Behandlung der Reformierten kämen als Einstieg die betreffenden Abschnitte der Statuta Julii in Betracht (wie Anm. 169). Vgl. vor allem über die Observanten zusammenfassend H. Holzapfel (wie Anm. 2), S. 219 ff.; J. Moormann (wie Anm. 2), S. 501 ff.; P. Schlager (wie Anm. 2), S. 161 ff.; M. Schi (wie Anm. 59); D. Berg, *Die Franziskaner in Westfalen*, in: *Monastisches Westfalen* (wie Anm. 266), S. 143-163. Literatur über die Geschichte der Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter bei B. Moeller (wie Anm. 270).

²⁷⁷ Seltsamerweise liegen über die Kirchenpolitik der Päpste des 15. Jahrhunderts und ihre Stellung zur Reform der Orden noch kaum befriedigende Arbeiten vor. Vgl. *New Catholic Encyclopedia*, 15 Bde., New York 1967, betreffende Schlagworte; H. Jedin (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 3/2, Freiburg 1966, S. 634 ff.; K. Elm (wie Anm. 1), S. 224 Anm. 82. Daneben sind die Handbücher zur Geschichte des Franziskanerordens (H. Holzapfel und J. Moorman, wie Anm. 2) heranzuziehen. Vgl. Anm. 37.

Zumeist aber versuchte die römische Kurie nur zu vermitteln oder durch Abgrenzung von Rechtspositionen Auseinandersetzungen zu vermeiden.²⁷⁸ Gleichzeitig gewährten die Päpste Observanten, Reformierten und Konventualen oft zur selben Zeit fast jedes für die Begründung ihrer Auffassungen nötige Privileg.²⁷⁹ Das Papsttum hatte die Franziskaner im 13. Jahrhundert zielstrebig zu einem straff organisierten Instrument seines Herrschaftsanspruchs geformt.²⁸⁰ Im 15. Jahrhundert zeigten die Päpste an den Streitigkeiten um Armut und Jurisdiktion nur noch selten Interesse. Ihre unentschiedene Politik schuf Rechtsunsicherheit im Orden. Entscheidungen über einzelne Klöster im Gebiet nördlich der Alpen fällten die Päpste fast ausschließlich nach dem Wunsch der Bischöfe, der betroffenen Städte und Landesherren oder der Konvente selbst. Auch die endgültigen Stellungnahmen des Papsttums gegen die Reformierten und für die Observanten im Jahr 1517 erfolgte unter dem Einfluß weltlicher Großer, die zugunsten der von ihnen bevorzugten Religiösen in Rom intervenierten.²⁸¹

Den Erfolg der Observanten hat sicher entscheidend begründet, daß sie im 15. Jahrhundert mit dem Charisma einer neuen religiösen Bewegung auftreten konnten.²⁸² Ähnlich erklärt sich, daß die Reformierten immer dort den meisten Zuspruch fanden, wo sie sich dem Erscheinungsbild der Observanten am stärksten anpaßten. Dabei ist an die unter eigenen Provinzkapiteln organisierten Colettaner²⁸³ ebenso zu denken, wie an die sächsischen Martinianer mit weitgehender Selbständigkeit unter dem Visitor Regiminis.²⁸⁴ Nach dem Scheitern der Unionsbemühungen²⁸⁵ zog man die Konsequenz. Die sächsische Konventualenprovinz, die seit 1496 ganz martinianisch reformiert war, vereinigte sich 1509 mit den Observanten.²⁸⁶ Die Colettaner wurden vom Papst den Observanten angegliedert.²⁸⁷ Demgegenüber verblieben die von Anfang an direkt den Provinzialen unterstellten Martinianerkonvente der kölnischen und der oberdeutschen Provinzen 1517 bei den Konventualen.

²⁷⁸ Vgl. etwa die Bulle „Concordia“ (Bullarium Franciscanum, wie Anm. 37, Bd. NS 2 S. 68 Nr. 125) vom Jahr 1456.

²⁷⁹ Vgl. etwa für Eugen IV. Bullarium Franciscanum (wie Anm. 37), Bd. NS 1 S. 19 Nr. 21; S. 34 Nr. 56; S. 50 Nr. 90; S. 56 Nr. 106; S. 241 Nr. 498; S. 322 Nr. 705; S. 497 Nr. 1007.

²⁸⁰ Dazu u.a. J. Miethke, Die Rolle der Bettelorden im Umbruch der politischen Theorie an der Wende zum 14. Jahrhundert, in: K. Elm (Hrsg.), Stellung (wie Anm. 243), S. 119–153.

²⁸¹ Dazu H. Holzapfel (wie Anm. 2), S. 152 f. und J. M. Fernández, Carta de Enrique VIII a León X en favor de los franciscanos observantes de la provincia de Colonia (12 de marzo de 1514), Archivum Franciscanum Historicum 44 (1951) S. 476–480.

²⁸² „Verfallserscheinungen“ zeigten sich bei ihnen erst im 16. Jahrhundert: Oben Anm. 185 und H. Holzapfel (wie Anm. 2), S. 303 ff.

²⁸³ Wie Anm. 121. Vgl. Literatur Anm. 25.

²⁸⁴ Wie Anm. 19.

²⁸⁵ Wie Anm. 28 f..

²⁸⁶ F. Doelle, Reformtätigkeit (wie Anm. 19), S. 2.

²⁸⁷ Wie Anm. 29, 160.

KRITISCHE MISCELLE

Zur persönlichen Religiosität Kaiser Wilhelms II.

*Das religiöse Glaubensbekenntnis des siebenjährigen Deutschen Kaisers
und Königs von Preußen Wilhelm II. 1929
an den katholischen Geschichtspräsidenten Dr. Max Buchner*

Von Hans Rall

I

Zu Beginn des Jahres 1929 ließ der aus einer Münchener Bäckerei und Gärtnerfamilie stammende achtundvierzigjährige Professor an der Universität Würzburg Dr. Max Buchner¹ ein über 200 Seiten umfassendes Buch erscheinen: „Kaiser Wilhelm II., seine Weltanschauung und die Deutschen Katholiken“. Da er Inhaber des an das Konkordat von 1924 gebundenen Lehrstuhls für Geschichte dort war, seit 1924 von München aus die von G. Görres begründeten Historisch-Politischen Blätter für das katholische Deutschland, die nun „Gelbe Hefte“ genannte Zeitschrift herausgab, wurde sein Buch sofort auch deshalb sehr beachtet. Er würdigte den nun in Doorn in der Verbannung lebenden Kaiser unvoreingenommen und unter sorgfältiger Darbietung von Belegen. Für den im folgenden wiedergegebenen Brief

¹ H. Rall, Ein deutscher Historiker, in: Weiße Blätter, Monatsschrift für Geschichte, Tradition und Staat, hrsg. von Dr. Karl Ludwig Frhr. von Guttenberg (hingegerichtet 1944), August 1941, S. 151–155; den ersten Absatz und verschiedene weitere Stellen meines Nachrufs verfaßte Anton Ritthaler (über Ritthaler s. von Wolfg. Stribrny in: Erbe und Auftrag, Nr. 5, 15. Jg. September/Oktober 1982, S. 66–72) und betonte dabei nationale Überlegungen, um ein abermaliges Verbot der Zeitschrift zu vermeiden. Auch ich selbst konnte damals nicht von der Zwangspensionierung Buchners, von der Haussuchung bei ihm und von dem Verbot für ihn schreiben, die Universitätsbibliothek zu benutzen. Auf die Umstände seiner Berufung und auf seine Absetzung wies ich in meinem kurzen Nekrolog in der HZ 1952 S. 661 f. hin. — Buchners Eintreten für Wilhelm II. darf sowenig wie das Verhältnis des Prinzen Leopold von Bayern zum Kaiser als „Wilhelminismus“ abgetan werden, wie dies H.-M. und Ingrid Körner bei ihrer fehlerhaften Herausgabe der Lebenserinnerungen dieses Prinzen versuchen (Das Geburtsjahr im ersten Satz der Erinnerungen ist falsch wiedergegeben, der zweite Satz, in dem Leopold seinen Stolz auf Bayerns frühe Verfassung von 1818 bekennt, fehlt überhaupt). Wer für die Wiederherstellung der Monarchie in Bayern nach 1918 eintrat, mußte sie aufgrund der Verfassung von 1871 erstreben, in der die Staatsform jedes Mitgliedstaates gewährleistet war, Stadtrepubliken und monarchische Staaten nebeneinander existierten und nicht gleichgeschaltet waren wie in der Weimarer Verfassung von 1919 und dem Grundgesetz von 1949, wo alle Staaten Republiken zu sein haben.

ist auch von Bedeutung, daß Buchner S. 96 f. schrieb: „Daß sich aber jüdische Elemente zuweilen mehr, als es gut war, an die Person Wilhelms II. herandrängen konnten – auch hier hatte übrigens diese Entwicklung schon zur Zeit Bismarcks eingesetzt, man gedenke nur seiner Beziehungen zu Bleichröder! –, wird man nicht verkennen dürfen. Der ältere Rathenau soll es gewesen sein, der den Kaiser dazu vermochte, das Berliner Haus des unabhängigen Ordens B'nai² Brith, in dem mehrere Dutzend rein jüdischer Logen vereinigt waren, einzuweihen. Der künftige Biograph Wilhelms II. wird, wie mir scheinen will, feststellen müssen, daß auch hier der Kaiser fremden Einflüssen oft allzusehr nachgab, daß sein Regiment alles weniger als absoluter Natur war, daß er manchmal viel zu wenig seinem eigenen richtigen Instinkte folgte und so die Grenzen verwischen ließ, die zwischen den schon erwähnten Mächten bestanden hatte.“ Buchner stützte seine Behauptung auf Fr. Wichtl, Weltfreimaurerei, Weltrevolution, Weltrepublik S. 66 Anm. 1. Über die Freimaurerei schrieb der katholische Theologe Konrad Algermissen in Michael Buchbergers Lexikon für Theologie und Kirche IV (1932) Spalte 171: „Die Freimaurerei lehnt die katholische Kirche als wahre Kirche Christi ab, leugnet in ihrer dogmatischen Toleranz den absoluten Charakter des Christentums und birgt, weil rationalistisch und überwiegend anthropozentrisch, die Gefahr vollständiger religiöser Gleichgültigkeit und selbst des Freidenkertums, das sich tatsächlich in der romanischen Freimaurerei zu eigentlicher Gottfeindlichkeit auswuchs. Deshalb verurteilt die Katholische Kirche die Freimaurerei und verbietet den Beitritt zu ihr unter Exkommunikation . . .“. Da der von Wilhelm II. verehrte Großvater, Kaiser Wilhelm I., in diesem Punkt zur Enttäuschung des Enkels, Ehrenprotector der drei altpreußischen Logen geworden war, die im übrigen das Bekenntnis zum Christentum forderten, reagierte Wilhelm II. 1929 auf den Verdacht Buchners in seinem Dankbrief ausführlich. Emil Rathenau (1838–1915) hatte 1883 die Deutsche Edison-Gesellschaft für angewandte Electricität gegründet, die 1887 in AEG umbenannt wurde. Wilhelm II. förderte sie im Zuge seiner Bemühungen um das Aufblühen der deutschen Wirtschaft. Walter Rathenau (1867–1922), seit 1899 im Gesamtvorstand der AEG, seit 1915 deren Aufsichtsratsvorsitzender, hatte 1914 mit Erfolg zur Gründung einer Abteilung für Kriegsrohstoffe im preußischen Kriegsministerium geraten und deren Aufbau bis 1915 geleitet und zur Abwendung der militärischen Niederlage kurz vor der Revolution zur „levée en masse“ aufgerufen: „An Deutschlands Jugend“. Nach dem Umsturz 1919 für die neue Reichsregierung als wirtschaftspolitischer Sachverständiger bei den Besprechungen der Friedenskonferenz in Versailles tätig, schrieb er eben 1919 eine Broschüre von 60 Seiten „Der Kaiser“, den er von 1901 „bis Anfang 1914“ durchschnittlich ein bis zweimal im Jahr, „manchmal freilich einige Stunden lang“ gesprochen hatte (S. 26). Rathenaus Tätigkeit im Kriege läßt vermuten, daß er Wilhelm II. auch in diesen Jahren in Gesprächen erlebt hatte. Er schrieb

² Der Kaiser nennt das Haus in seinem Antwortbrief Benar Brith.

1919: „... als Monarch, Träger des unmöglichsten aller neuzeitlichen Berufe, ist Wilhelm II., deutscher Kaiser und König von Preußen untergegangen... Sein Fall ist beklagenswert, nicht tragisch... sein Gottempfinden ist echt zwar, doch ganz rational, auf gläubig-sittliche Abrechnung gegründet, immer wieder auf reale Gerechtigkeit, Prüfung und Gnade, Lohn und Sühneweisend. Das Unfaßbare und doch Verantwortliche, das unter der Schwelle der Persönlichkeit liegt, besteht für diese Betrachtung nicht“ (S. 23). Rathenau nennt es das „physische Leben des Kaisers“, wenn er (S. 28) schreibt: „Es gab wenig Menschen in Deutschland, die am Tage so viel verrichten, aufnehmen und wiedergeben, sich wandeln, Haltung bewahren, stehen und reden konnten wie er. Ein erstaunlicher Sprecher von lebenswürdiger Einfühlung, unermüdlichem Gedächtnis, gestaltender Unterhaltungsgabe, ganz auf den Gegensprecher eingestellt.“... „Mit dem Hebel der Pflicht wirkte die starke physische Natur des Monarchen auf die Kräfte seiner Seele. Die vorgesetzte Gottheit, die traditionelle Armee, das ernstgenommene Priesteramt, die Staatskunst Friedrichs und die Volksherrschaft al Raschids schrieben nicht nur dem Tagesgestirn seinen Gang sondern auch der Seele ihre Bewegungen und Erregungen vor.“ (S. 29) Rathenau mischt in die Darstellung seiner Beobachtungen Ausdrücke, die geradezu zynisch kombiniert werden: „Ein aufgeregter, an herkömmliche („pflichtgemäße“) Ziele gebundener Geist, ein dynastisch ererbter, auf Selbstverteidigung, Macht und Repräsentation gerichteter Wille, eine heimliche Einsicht der Grenzen und Schwächen, gemildert durch Erfolg und göttliches Einvernehmen, ein Streben nach unbedingter, ausnahmsloser, nach sofortiger Wirkung.“

Wie sehr es dem Kaiser um sein inneres Einvernehmen mit Gott ging, das Max Buchner schon aus den Quellen erkannte, bevor er Wilhelm II persönlich kennenlernte, geht u.a. aus seinem Verhältnis zur Offenbarung hervor, wie er es am 15. Februar 1903 dem Vorstandsmitglied der Deutschen Orientgesellschaft darlegte, dem Admiral Friedrich von Hollmann, der 1890–1897 als Staatssekretär des Reichsmarineamtes dem Kaiser gedient hatte und 17 Jahre älter als er war. Anlaß waren zwei Vorträge des Assyriologen Professor Friedrich Delitzsch in Gegenwart des Kaisers in der Gesellschaft gewesen, der eine teilweise Überlegenheit der babylonischen Religion im Alten Testament und eine Abhängigkeit der „Bibel von Babel“ behauptet hatte. Der Kaiser veröffentlichte 19 Jahre später in seinem Buch „Ereignisse und Gestalten“ (1922, S. 183–186) den Teil seines Briefes an Hollmann, der sein Bekenntnis zu einer fortlaufenden Offenbarung in der Geschichte und zu einer religiösen Offenbarung enthält, die auf den Messias vorbereite. Andererseits hatte Wilhelm II. als König von Preußen 1888 die Berufung Adolf Harnacks, der ein Lehrbuch der Dogmengeschichte verfaßt hatte, nach Berlin gegen den Widerspruch des Evangelischen Oberkirchenrates und „rechtsstehender“ Theologen (S. 165, Ereignisse und Gestalten) entschieden und in der Übereinstimmung von Glauben und Wissen stets ein eigenes Ziel erstrebt. Das 1927 von dem Leipziger Professor J. Jeremias herausgebrachte

Werk über außerchristliche Offenbarung beschäftigte den alten Kaiser sogleich und intensiv.

Als König von Preußen *summus episcopus* der evangelischen Kirche seines Königreiches war Wilhelm II. an die durch Friedrich Wilhelm III. 1817 mit Hilfe der (von Friedr. Ernst Daniel Schleiermacher präsierten) Synode geschaffenen Union der Lutheraner mit den Reformierten gebunden. In der „Evangelischen Kirche der altpreußischen Union“ war der Grundgedanke, daß die Unterschiede in der Auffassung vom Abendmahl nicht der Gemeinschaft des Gottesdienstes und des Abendmahls hinderlich sein dürfen. Friedrich Wilhelm III., Schleiermacher und Wilhelm II. waren calvinistisch-reformiert erzogen worden. Dieser befragte noch 1888 in der Frage der Berufung Harnacks Georg Ernst Hinzpeter (1827–1907), der ihn 1866 bis 1877 erzogen hatte, 1904 Mitglied des Herrenhauses wurde und stets Calvinist war, um Rat. Er verwarf im Anschluß an Hinzpeter lange Jahre Luthers Übersetzung der Einsetzungsworte „Das ist mein Leib“ und hielt an der Interpretation „Das bedeutet . . .“ fest, fragte aber den Theologen und Altersgenossen Reinhold Seeberg, der wie Harnack aus dem damals zu Rußland gehörenden Baltikum stammte. Als er von Seeberg erfuhr, daß das von Christus gesprochene Aramäisch und auch das Hebräisch nicht das Hilfszeitwort für „sein“ kenne, schrieb er am 3. Juni 1923³ nieder: „Damit fällt der ganze Streit zwischen Luther und Calvin in nichts zusammen! Die ganze Trennung zwischen Reformierten bzw. Calvinisten und Lutheranern ist damit erledigt und hinfällig. Welch eine Erlösung!“ (Buchner S. 31). Für Wilhelm waren nun Brot und Wein Symbole für die tatsächliche persönliche Anwesenheit Jesu Christi. Beim Genuß erfolge unsererseits das Gelöbnis, alles zu erneuern. Brot und Wein seien die vom Herrn, seinen Jüngern und allen Menschen „gegebenen sichtbaren, greifbaren, irdischen Garantien, daß uns wirklich und tatsächlich unsere Sünden vergeben sind.“ Diese Auffassung könne, meint der Kaiser, allen konfessionellen Hader tilgen, einen „jeden konfessionellen Unterschied aufheben.“ Eine Einigung aller christlichen Kirchen könne sich so bewirken lassen. Schon am 26. Dezember 1901 hatte Wilhelm II. am Zusammenschluß der Deutschen Evangelischen Landeskirchen in Gotha teilgenommen. Auf der Wartburg erklärte er damals es als hohes Ziel seines Lebens, die Einigung der evangelischen Kirchen Deutschlands herbeizuführen (Buchner S. 34).

Die Hoffnung auf die Möglichkeit einer Einigung aller christlichen Kirchen schloß aber im Kaiser das eigene Konfessionsbewußtsein nie aus. Aus diesem heraus sprach er von „unserer teuren Evangelischen Kirche“ und verurteilte im Dezember 1890 in einer sehr erregten Auseinandersetzung mit seiner Mutter, daß seine Schwester Sophie im Zusammenhang mit ihrer Vermählung mit Kronprinz (seit 1913 König) Konstantin des Königreichs Griechenland zu der griechisch-orthodoxen Kirche übertrat. Er verwarf sehr, daß

³ Der Kaiser sprach sich ebenso bewegt darüber später zu Buchner aus, der ihn öfters besuchte und mir das erzählte.

1901 die 1853 dem Landgrafen Friedrich Wilhelm von Hessen-Kassel vermählte, 1884 verwitwete Prinzessin Anna von Preußen, Tochter des Prinzen Karl von Preußen, eine Enkelin Friedrich Wilhelms III., katholisch wurde. Es entsprach Wilhelms Konfessionsbewußtsein, daß er noch 1938 oder 1939 von einer keineswegs aus seinem Haus stammenden (ihm bekannten) Persönlichkeit bedauerte, sie sei „leider“ katholisch geworden. Als damals ein Besucher bei ihm seine Freude darüber äußerte, daß 1935 König Georg II. wieder auf seinen griechischen Thron gekommen sei, schränkte er diese Freude etwas ein und bemerkte von seinem Neffen, er sei freilich Freimaurer. Er bekannte sich nicht nur stets zum Gebot der christlichen Nächstenliebe,⁴ sondern auch zu der von ihm in vielen Auseinandersetzungen gewonnenen christlichen Weltanschauung und fühlte sich noch damals als durch das Schicksal Verwandten des unglücklichen Pfälzer Kurfürsten Friedrich V., der auch in Verbannung in Holland gelebt hatte, dessen Leiche sogar in dem bewegten Schwedenjahr 1632 vom Sterbeort Mainz nach Frankenthal, Saarbrücken und schließlich Sedan geflüchtet worden war. Friedrichs Schwester hatte 1616 den Kurfürsten Georg Wilhelm von Brandenburg geheiratet, der 1640 in Königsberg starb. Als Eltern des Großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm waren sie auch die Vorfahren Wilhelms II.

Der Kaiser bekannte und dachte gern aus dem Augenblick heraus. So sind seine Urteile über Übertritte von seiner christlichen Konfession zu einer anderen nicht nur als grundsätzliche Bekenntnisse zu seiner eigenen religiösen Überzeugung zu verstehen, die, wie gezeigt, auch seinen jeweils neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen entsprangen. Wenn für einen getauften Akatholiken damals zu einer kirchenrechtlich gültigen Konversion zur katholischen Kirche auch „Abschwörung der Häresie“ gehörte, ist damit auch der katholische Begriff der Konfessionsgrenze ausgedrückt, wie er zu Lebzeiten des Kaisers verwirklicht wurde.

Der Kaiser hatte den Papst Leo XIII. dreimal besucht: 1889, 1893 und — nach seinem Besuch im Heiligen Land 1898 — im Todesjahr dieses Papstes 1903, mit ihm gesprochen und seine Glückwünsche zum 25jährigen Papstjubiläum zunächst durch den katholischen Generalfeldmarschall und Generaladjutanten Freiherrn Walter von Loe (1828—1908) ausdrücken lassen. Der Papst sagte 1903 zum Kaiser u. a., er könne die Grundsätze, nach denen Wilhelm regiere, nur mit voller Anerkennung billigen. Er habe die Regierungsart Wilhelms mit Interesse verfolgt und mit Freude erkannt, daß der Kaiser seine Herrschaft auf der Grundlage des festen Christentums aufgebaut habe. Sie werde von so hohen religiösen Grundsätzen geleitet, daß er nicht anders könne, als den Segen des Himmels für Wilhelm, seine Dynastie und das Deutsche Reich zu erfliehen und seinen apostolischen Segen zu erteilen (Ereignisse und Gestalten, S. 177). Der Kaiser machte sich damals sofort Auf-

⁴ Die Sozialgesetzgebung des Kaisers war wesentlich durch sie motiviert, besonders die Bestimmungen über Sonntagsruhe, Arbeiterschutz; Bismarck sorgte sich wegen der Sozialdemokratie, Wilhelm II. wegen der Arbeiter, hob E. Nowack pointiert hervor.

zeichnungen über die sehr herzlich verlaufene Begegnung mit dem 93jährigen Papst und zog sie 1922 zu seiner Darstellung des „freundschaftlichen Vertrauensverhältnisses“ in seinem noch von Kaiserin Auguste Viktoria angelegten Buch „Ereignisse und Gestalten 1878–1918“ heran.

Wilhelm II. verfolgte mit diesen Papstbesuchen einen doppelten Zweck; er wollte die katholischen Bevölkerungen im Reich, die durch Bismarcks Kulturkampf verletzt worden waren, für das Reich gewinnen und bemühte sich deshalb überhaupt, wollte aber auch die gemeinsame christliche Religion bekennen. Ein solches Bekenntnis legte der Kaiser auch ab, als er über Venedig-Konstantinopel-Haiffa zu einem Sonntag nach Bethlehem, dann zum Ölberg und zur Einweihung der Erlöserkirche in Jerusalem reiste und durch ausgewählte geistliche und weltliche Begleiter aufgrund der dabei geführten Akten in Berlin 1899 das auch bayerischen Prinzen geschenkte Buch erscheinen ließ: „Das deutsche Kaiserpaar im Heiligen Lande im Herbst 1898“. In Anwesenheit des lateinischen Patriarchen von Jerusalem übergab der Kaiser am 31. Oktober 1898 dem Deutschen Katholischen Palästina-Verein die ihm vom Sultan überlassene Stätte, wo nach der Überlieferung die Gottesmutter heimging, die Dormitio S. Mariae Virginis (Buchner S. 135).

II*

Doorn 11. II. 29

Mein verehrter Professor Buchner

Soeben lege ich Ihr Buch über meine Stellung zu den Katholiken aus der Hand. Welch' eine erstaunliche Fülle von Material haben Sie darin zusammengetragen, gegliedert und verwerthet. Es ist objectiv, klar, überzeugend geschrieben. Ich spreche Ihnen meinen wärmsten Dank für diese tapfere Vertheidigung aus; möge sie gute Früchte tragen! – Ich darf einige Bemerkungen dazu machen.

1) Rathenau. Ich habe den alten Herren etwa 3 oder 4 Mal im Leben gesprochen. Er war – wenn auch Autodidakt – ein hervorragender Physiker, der zumal auf dem Gebiete der Elektrizität vortrefflich Bescheid wusste. Traten auf diesem Gebiete Erfinder an mich heran, deren These mir beachtenswerth schien, sandte ich sie zu ihm und forderte sein Gutachten ein. Auf diese Weise gelang es mir die Erfindung eines jungen Mannes – auf die mich Prinz Heinrich mein Bruder – aufmerksam gemacht, auf dem Gebiet des Funkspruchs, bei einer Conferenz mit Rathenau sen., Kraetke, Tirpitz – trotz Ablehnung des Letzteren – zum Studium zu bringen. Der

* Der eigenhändig geschriebene Brief Wilhelms II. an Prof. Max Buchner befindet sich im Bundesarchiv Koblenz, NL [Nachlässe] Buchner/Korrespondenz mit Wilhelm II. – Band 1. – Die Unterstreichungen des Kaisers werden kursiv wiedergegeben, seine Abkürzungen und Interpunktionen werden beibehalten, da so seine Hand lesbarer wird.

Erfolg war der Bau der Gross-Station Eilvese,⁵ welche die einzige in Europa war, die mit dem Verein: Staaten von N.A. in Verbindung stand, und bei Kriegsausbruch grosse Dienste leistete. Rathenau's A.E.G. Anlagen habe ich 1 mal besichtigt und Thee im Directionsgebäude getrunken. Ein Benar Brith' Haus habe ich nie eingeweiht. Den jungen, berühmten, Rathenau habe ich nur ganz oberflächlich gekannt, er widerstrebte mir, durch seine überhebliche, cynische Eitelkeit; Beziehungen zu ihm hatte ich gar keine. —

2) Meine Weltanschauung.

Sie haben dieselbe richtig charakterisiert.

Für mich ist eben unser Herr *Jesus Christus* der Centralpunkt um den sich alles dreht.

Unsere Christliche Religion unterscheidet sich eben von allen anderen dadurch, dass wir die *Liebe* Gottes als ihre Grundlage nehmen. Diese *Liebe* ist eben Personifizirt und Incarnirt in der Erscheinung des Gottes Sohnes in Menschengestalt auf Erden. *Gott* in Menschengestalt! „Ich und der Vater sind *Eins*; „Niemand hat Gott je von Angesicht zu Angesicht gesehen“; „Wer *Mich* siehet, *siehet den Vater*.“ Also wir sollen *Kinder* Gottes sein, und das *nur* durch den Herren der uns das *Geschenk* der Gotteskindschaft vom Vater überbringet, sobald wir an Ihn glauben.

Also ist für uns Menschen der Heiland die aus *freiem* väterlichen *Liebeswillen* von Gott-Vater zu seinen Menschenkindern hinübergeschlagene *Brücke*, die uns den verlorenen Zutritt zum Himmel wieder ermöglicht. Sie ist aber auch die *Allereinigste*! Prof: Jeremias Leipzig hat in seinem kleinen vortrefflichen Buch: „Ausserbiblische Erlösererwartungen“ einen vorzüglichen Ueberblick über die Versuche der alten Heidenwelt wieder mit dem Himmel in Berührung zu kommen, so wie ihre selbst construirten Erlöser und deren Mysterien erläutert. Sie waren *alle* — jeder auf seine Art — der *Erlösererwartung* und der *Erlöserhoffnung* voll; ihr kosmisches Kreisdenken kannte das Tod-Lebensprinzip, und *rechnete mit Auferstehung*. Darin war die altorientalische Geistescultur sogar dem Jüdischen Volke überlegen.

Darum heisst es: „Als die Zeit erfüllet war“!

Für mich steht die alles ueberragende, gewaltige Persönlichkeit Christi nicht auf der schmalen Basis des sog: „auserwählten Volkes“, sondern auf der mächtig ausladenden Grundlage der gesämten damaligen Heidenwelt, die mehr nach Erlösung lechzt als die Juden. Denn ihre vielfachen, verschiedenen, aus Menschenhirnen stammenden Erlösergestalten hatten die Hoffnungen nicht erfüllt. Da erbarmte sich der *Vater* der Noth seiner Menschenkinder und schenkte ihnen *Seine Liebe* in der Gestalt Jesu Christi, also quasi *Sich Selbst*, um ihre Wünsche zu erfüllen und sie wieder zu Seinen Kindern zu machen. Das ist das *Einzigartige* unserer Religion! Nicht erzwungen, sondern aus freiem Willen, nicht durch Werke oder Gebete, nein aus *Liebe* veranlasst, sendet der Vater seinen Erlöser-Sohn. Daher steht er *allein* als Mittler zw. Gott und uns!

⁵ Eilvese über Nienburg (Weser), heute mit Postleitzahl 3071 gekennzeichnet.

Ich verstehe nicht, wie man nach einer anderen Religion trachten kann. Was ist Buddhismus, Theosophie, Christian Science u. s. w. dagegen? Jammervoller Quark; Ausgeburten *Menschlichen Denkens*! Bei unserer Religion aber ist *nicht* der Kopf die Hauptsache sondern *das Herz* als irdisches Organ der Seele. Wir Christen *fühlen* den Heiland bzw. den Vater, aber wir dürfen ihn nicht *discutiren*, oder gar definiren wollen. Das ist Gott *Lob unserem Geist versagt*. Ich weise hierin auf die letzten Vorgänge in Amerika als warnendes Beispiel hin.

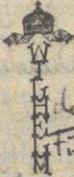
Aus Obengesagtem ergibt sich meine Stellung zum Alten Testament von selbst. Es ist ein *Orientalisches*, von – zum Theil noch nicht enträthselten – *Symbolen* wimmelndes Buch, für *Orientalen der damaligen Zeit*, welchen die Symbolik geläufig war. Für die Europäer der XX. Jahrh: vielfach *falsch* verständlich, da diese Symbolischen Denkens absolut Unfähigen, die Naturgesetze zu gut kennen, um sich der Bilder noch zu bedienen; daher alles ad *litteram* nehmen u „Gottes Wort“ nennen.

gez. Ihr
Wilhelm
I.R.⁶

⁶ Imperator Rex.

Dorn 11. II. 29 1.

Mein verehrter Professor Röchner



Loeben lege ich Ihr Päschen über meine Stellung zu den Katholiken aus der Hand. Werd' eine verständliche Fülle von Material haben Sie darin zusammengetragen, gegliedert und verwertet. Es ist objectiv klar, überzeugend geschrieben. Ich spreche Ihnen meinen warmsten Dank für diese tapfere Verteidigung aus; möge sie gute Früchte tragen. - Ich darf einige Bemerkungen daran machen.

1) Pauthenau. Ich habe dem alten Herrn etwa 3 oder 4 Mal im Leben gesprochen. Er war - wenn auch Antichristlich - ein hervorragender Physiker, der einmal auf dem Gebiete der Elektrizität vortreffliche Bescheid wusste. Traten auf diesem Gebiete Erfindungen an mich heran, dessen These mir beachtenswert schien, sandte ich sie zu ihm und forderte sein Gutachten ein. Auf diese Weise gelang es mir die Erfindung eines jungen Mannes - auf die mich Timotheus Heinschle mein Bruder - aufmerksam gemacht, auf dem Gebiete der Feinmechanik, bei einer Konferenz mit Pauthenau sen., Knechtz, Turpin - trotz Ablehnung der Letzteren - zum Studium zu bringen. Der Erfolg war

des Post- des Gross-Station Etwas, welche die einzige in
Europa war, die mit dem Verein. Staaten von N.A. in Verbin-
dung stand, und bei Kriegesüberbruch grosse Dienste leistete.
Rathmann u. A. G. Anlagen habe ich viel mal besichtigt und
Thee im Directorsgebäude getrunken. Ein Pennsylvanien
Haus habe ich nie eingesehen.

Das jüngere, berühmteste, Rathmann habe ich mir genau
überfliegen lassen gekannt. er widerstrich mir, durch seine
überhebliche, cynische Eitelkeit; Berechnungen zu ihm
hätte ich gar keine. —

2) Meine Weltanschauung.

Sie haben dieselbe richtig charakterisirt.

Für mich ist eben immer Herr Jesus Christus der
Centralpunkt um dem sich alles dreht.

Unsere christliche Religion unterscheidet sich eben von allen
anderen dadurch, dass wir die Liebe Gottes als ihre
Grundlage nehmen. Diese Liebe ist eben Personifizirt
und Incarnirt in der Erscheinung des Gotteslohnes in
Menschengestalt auf Erden. Gott in Menschengestalt!

"Ich und der Vater sind Eins"^{II}; "Niemand hat Gott ³
~~an~~ von Angesicht zu Angesicht gesehen"; "Wer mich
 sieht, sieht den Vater". Also wir sollen Kinder
 Gottes sein, und das nur durch den Herrn
 der uns das Geschenk der Gotteskindschaft vom Vater
 überbringt, sobald wir an Ihn glauben.

Also ist für uns Menschen des Heilands die aus freiem
 Vaterlichen Liebenwillen von Gott-Vater zu seinen Menschen
 Kindern hinübergeschlagene Brücke, die uns den verlorenen
 Zutritt zum Himmel wieder ermöglicht. Sie ist aber und
die Allereinstige!

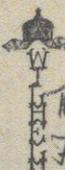
Prof. Lessnias Vortrag hat in seinem kleinen wortreichen
 Buch: "Aussablicke Erlösererwartungen" einen vorzüglichen
 Überblick über die Verände der alten Heidenwelt vorwärts
 mit dem Himmel in Beziehung zu kommen, sowie über
 selbst konstruierten Erlöser und deren Mythen erläutert.
 Sie waren alle - jedes auf seine Art - der Erlösererwartung
 und der Erlöserhoffnung voll; aber keiner keiner
 konnte das Tei-Lebenprinzip, und reichte mit Aufopferung,

II

4

Darin war die altorientalische Geisteswelt ^{II} sogar dem
 jüdischen Volke überlegen.
 Darin heist es: "Als die Zeit erfüllt war!"
 Für viele steht die alles überragende, gewaltige Person
 Christi nicht auf dem schmalen Terrain des
 sog. "auserwählten Volkes", sondern auf der mächtig aus-
 ladenden Grundlage der gesamten damaligen ^{West-}Welt,
 die mehr nach Erlösung lebtete als die Juden.
 Denn ihre vielfachen, verschiedenen, aus Menschlichkeit
 stammenden Erlösungsgehaltungen hatten die Hoffnungen
 nicht erfüllt. Da erbarmte sich der Vater die Welt
 seiner Menschlichkeit und schenkte ihnen seine Liebe
 in der Gestalt Jesu Christi, also quasi side libet,
 ihre irdische Wünsche zu erfüllen und sie grades zu
 seinen Kindern zu machen. Das ist das einzigste
innere Religion! Nicht erzwingen, sondern aus freiem
 Willen, nicht durch Werke oder Gebete, nein, aus Liebe
 veranlaßt, sendet der Vater seinen Erlösungs-sohn. Seht
 steht er allein als Mittler zw. Gott und uns!

III.


 Ich wüßte nicht, wie man nach einer anderen
 Religion trachten kann. Was ist Buddhismus,
Theosophie, Christian Science u. s. w. dagegen?
 Fammersvoller Anwand, angedünnten menschlichen
Stankens: Bei unserer Religion aber ist nicht das
 Kopf die Hauptsache sondern das Herz als irdisches
 Organ der Seele. Wir Christen fühlen den Heiland Jesus
 den Vater, aber wir dürfen Ihn nicht definieren, obgar
definieren wollen. Was ist Gott lob unsererzeit versetzt.
 Ich weise hierin auf die letzten Vorgänge in Amerika
 als erwünschtes Beispiel hin.

Aus Obengesagtem ergibt sich meine Haltung zum Alten
Testament von selbst. Es ist ein Orientalisches, von
 -zum Theil noch nicht entzifferten - Symbolen vermischten
Reich, für Orientalen des damaligen Zeit, welchen diese Sym-
bola gelangig were. Für die Europäer des XX. Jahrh. wird es
fast unverständlich, da diese Symbolischen Geheimnisse abge-
schrieben und in unserer Zeit schon zu gut kenntlich und zu schwer
noch zu bedeuten; daher alles auf Christen nehmen in Gottes Wort nehmen,

Hans Rall
 7.11.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Theologische Realenzyklopädie, Hrsg. G. Krause/G. Müller, Bd. 1, Berlin, W. de Gruyter, 1977, 803 S.

Die TRE versteht sich als Nachfolgerin der RE, und ihre Vorzüge und Schwächen treten bei dem Vergleich deutlich hervor. Der erste Band der RE reicht von Alpha-Omega bis Aretas. Der Anfang ist als ein Bekenntnis zu Christus als dem Herrn der Geschichte zu verstehen. Dieses Bekenntnis war von dem Herausgeber zweifellos beabsichtigt; unbeabsichtigt drückte sich darin aber aus, daß Theologie für ihn im Wesentlichen Kirchengeschichte war. Der Gedanke an Harnacks Einschätzung der Systematiker liegt nicht fern. Die RE ist in der Tat ein Lexikon der Kirchengeschichte. Die „Beschränkung auf das Kirchliche und Theologische“, die Hauck sich gesetzt hatte, führte bei einem Historiker zwangsläufig zur Darstellung der Theologie als Geschichte. Demgemäß behandeln die drei- bis vierhundert Artikel des ersten Bandes zum größten Teil historische Phänomene, und die ganz überwiegende Mehrzahl davon historische Gestalten. Die deutliche Bevorzugung der Einzelpersönlichkeit hat ihren Grund vermutlich nicht in Spekulationen über das Wesen der Geschichte oder der Geschichtsschreibung, sondern darin, daß die geschichtliche Person das Atomon Eidos unter den historischen Phänomenen ist. Geschichte wird in der Geschichte der historischen Persönlichkeit konkret. Fakten mögen unterschiedlich zu deuten und zu bewerten sein; weil sie aber nicht abgelöst werden können von der Person, die sie handelnd oder leidend verwirklicht, werden sie mit der Person sicher und so objektiv erfaßt, wie überhaupt möglich. Über die Bewertung einer Persönlichkeit und ihres Wirkens kann man sich streiten; über ihre Bedeutung gibt es nur selten verschiedene Meinungen. Dies erleichterte dem Herausgeber, Personenartikeln ihren angemessenen Raum zu gewähren. Tatsächlich ist die Ausgewogenheit des Umfangs der einzelnen Artikel ein Vorzug der RE, der von keinem anderen Lexikon erreicht wird; allenfalls könnte man den von Friedrich herausgegebenen Teil des ThWNT nennen, den ebenso seine Ausgeglichenheit kennzeichnet. Die Bevorzugung der Kirchengeschichte in der RE führte freilich dazu, daß hier alle andern theologischen Disziplinen zu kurz kamen. Das waren aber gerade die mode- und fortschrittsabhängigen Bereiche der Theologie, und so ergibt sich die paradoxe Feststellung, daß die RE ihre Brauchbarkeit bis heute bewahrt hat, obwohl sie bei ihrem Erscheinen bereits veraltet war.

Die TRE ist grundsätzlich anders angelegt. Gegenüber den ca. 350 Artikeln der RE, die bis „Aretas“ reichen, enthält der erste Band der TRE auf denselben 800 Seiten 30 oder 29 Artikel von „Aaron“ bis „Agende“. Der Umfang der Artikel ist sehr verschieden. Neben dem Komplex „Abendmahl“ und „Abendmahlsfeier“, der mit 286 Seiten mehr als ein Drittel des Bandes einnimmt, findet sich „Abraham ibn Daud“ mit anderthalb Seiten. Es gibt 15 Personenartikel (wenn wir die mythischen Gestalten Aaron, Abraham und Adam zu den Personen rechnen); der Umfang der Artikel ist, mit einander verglichen, angemessen und wird bei durchschnittlich sechs Seiten liegen. Sie machen zusammen die Hälfte der Stichwörter und ein Neuntel des Bandes aus. Der Rest besteht aus dem großen Komplex „Abendmahl“ und „Abendmahlsfeier“, aus drei Länderartikeln Ägypten, Afrika und Äthiopien und sieben Stichwörtern, wie man sie im theologischen Lexikon zu finden erwartet: Abgaben, Ablaß, Abstinenz, Adventisten, Affekt, Agapen und Agende. Dazu tauchen überraschend die Stichwörter „Abendland“, „Adel“ und „Ästhetik“ auf. Die beiden letzten scheinen aus Gründen systematischer Vollständigkeit zu theologischen Begriffen geworden zu sein. Wenn aus

der gesellschaftlichen Relevanz der Begriffe „Arbeiter“ und „Bauern“ deren theologische Relevanz folgt, dann auch die von Bürgern und Edelleuten. — Ähnlich steht es mit der Ästhetik; da Ethik, Erkenntnistheorie und Logik ins Lexikon gehören, kann die Ästhetik auch unabhängig von ihrer Bedeutung für die Erkenntnis als theologischer Begriff von Belang sein.

Die TRE schießt über die RE mit dem Stichwort „Affekt“. Von den Stichwörtern der RE fehlen — außer der großen Zahl der Personen — an Sachen: Abelonier, Aberglaube, Abilene, Abrahamiten, Abrasax, Abrenuntiatio, Absolutionsfälle, Accomodation, Ackerbau, Acta martyrum und sanctorum, Adamiten, Adelophagen, Adiaphora, Adoptianismus, Advent, Ärgeris, dazu Aachen und Agde als Ortsnamen, über die man die dort gehaltenen Synoden findet. Einiges davon ist entbehrlich, einiges in andere Stichwörter eingegangen und einiges der Konzentration auf das Wesentliche zum Opfer gefallen. Unklar bleibt, wie man Information über Begriffe wie Adoptianismus oder Adiaphora findet, wenn nicht nur die Stichwörter fehlen, sondern auch die Namen der Personen, die mit den Begriffen verbunden sind. Man kann annehmen, daß die Sachen ihrer Bedeutung wegen irgendwo im Lexikon erwähnt und dargestellt werden. Um sie aber zu finden, wird man auf den Registerband warten müssen.

Für den Einzelvergleich eignet sich die Artikelgruppe „Abendmahl“ + „Abendmahlsfeier“. In der RE nimmt der Komplex 55 Seiten ein. Der Umfang entspricht der Bedeutung des Gegenstandes; der Platz hätte für eine vollständige Darstellung ausgereicht. Dennoch ist der RE-Artikel nicht befriedigend, weil die Vorstellungen des Herausgebers und der Bearbeiter nicht zur Harmonie kamen. Er besteht aus den beiden Teilen „Schriftlehre“ und „Kirchenlehre“. Als Schriftlehre erscheint aber nicht der dogmatische Locus, den das Wort ankündigt, sondern die Exegese der neutestamentlichen Texte, und als Kirchenlehre finden wir Loofs' — an sich hervorragende — dogmengeschichtliche Darstellung; beide zusammen lassen alle Fragen offen, die nicht exegetischer oder dogmengeschichtlicher Art sind. Die Darstellung der Abendmahlsfeier beschränkt sich auf die Kirchen der Reformation; für die Alte Kirche wird auf „Eucharistie“ und für die römische Kirche auf „Messe“ verwiesen.

In der TRE nimmt der Gegenstand mit 286 Seiten mehr als den fünffachen Raum ein. Am Anfang stehen drei Seiten Text und eine Seite Literatur über das „sakrale Mahl in den Religionen der Welt“. Zwei Gründe sprechen gegen diese Einleitung. Zwar bedarf ein religionsgeschichtlicher Artikel über sakrale Mahlzeiten keiner Rechtfertigung, und innerhalb eines solchen Artikels wäre ein Verweis auf das christliche Abendmahl am Platz. Aber man kann nicht so tun, als seien die sakralen Mahlzeiten der verschiedenen Religionen Species des Genus Abendmahl. Auch ohne Barthianer zu sein, empfindet man die Vermischung von Gegenständen der Religionsgeschichte und des Glaubens als anstößig. Dazu kommt zweitens, daß das große Thema „Sakrale Mahlzeiten“ sich nicht auf drei Seiten darstellen läßt. Wohl gelungen ist der zweite Abschnitt, in dem Gerhard Delling das urchristliche Mahlverständnis auf 11 Seiten behandelt; lobenswert auch die Literaturangaben, eine hilfreiche Auswahl aus tausend und abertausend Titeln. Der dritte Teil behandelt das Abendmahl in der Kirchengeschichte; die Alte Kirche ist durch Kretschmar, das Mittelalter durch Iserloh, die Reformationszeit durch Staedtke und Iserloh, die neuere Zeit durch Peters dargestellt. Das sind zusammen fast hundert Seiten, die jeweils so brauchbar sind, wie sich die Verfasser an die chronologische Ordnung gehalten haben. Die Literaturangaben erweisen sich dort als förderlich, so sie eine Seite nicht überschreiten. Ingesamt sind die Abschnitte II und III ein deutlicher Fortschritt gegenüber der RE, sehen wir davon ab, daß vier Bearbeiter nicht so geschlossen schreiben können wie einer.

Soweit die Geschichte; über die Gegenwart informieren übersichtlich und verständlich 57 Seiten (zehn davon Literatur) Ulrich Kühns „Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart“. Man liest von erlebten, dem Bewußtsein entschwendeten und Vergangenheit gewordenen Ereignissen. Beim Lesen stellt sich indessen die Frage, ob die vergangene Gegenwart solche Breite verdient und ob sich für ihre im Grunde recht belanglosen Geschehnisse säkulare Relevanz beanspruchen läßt. Man muß an die Zeit nach Abschluß des Lexikons denken; die Gegenwart wird nicht

durch ihre bloßes Vergehen zur Geschichte. – Schließlich folgen siebzehn Seiten G. Wingrens über das „Abendmahl als Tischgemeinschaft nach ethischen Gesichtspunkten“. Außer den Problemen der Tischgemeinschaft vom Alten Testament bis heute werden hier die Beziehungen zwischen Kirchengenossenschaft–Sündenvergebung und Abendmahl besprochen. Der Abschnitt ist anregend durch den ungewöhnlichen und modernen Aspekt, aber keine durchgehende Geschichte des Gegenstandes und darum nicht vollständig genug zum Nachschlagen. (Das Thema erscheint ferner in dem Artikel über das geistliche Amt, aber auch dort fehlt eine vollständige Übersicht über die Vollmacht zur Sündenvergebung, zur Rekonziliation und zur Zulassung zur Eucharistie.) Danach kommen hundert Seiten „Abendmahlsfeier“. Den Anfang macht eine gehaltvolle und kenntnisreiche, in ihrem Aufbau nicht leicht überschaubare Monographie G. Kretschmars über die A. in der alten Kirche; die andern Teile halten sich strenger an den Rahmen eines Lexikons. – Nach unserem Urteil stellen die beiden Abendmahls-Artikel der TRE eine umfassende, durchweg originelle und anregende Information vom Umfang eines Buches über das Abendmahl dar, eine solide Basis für jeden Theologen, der sich gründlich mit dem Sakrament zu beschäftigen gedenkt. Zum Nachschlagen ist die Abhandlung im ganzen zu groß, im einzelnen zu unausgeglichen, und es ist schwer, sich in dem Komplex zurechtzufinden.

Auf die Frage, warum ein Stichwort aufgenommen ist und ein anderes fehlt, antwortet das Vorwort: „Nur der Name oder Begriff ist ein Stichwort dieser Enzyklopädie, an dessen real-historischer Erforschung das Ganze von Theologie als Intentionalität auf die Kirche wie als inhaltliche Gründung und Ausrichtung auf diesen Gott hervortreten kann.“ Ob die Maxime ein zureichendes Kriterium für die Stichwortliste eines Lexikons liefern kann, bleibe dahingestellt. Aber ist sie überhaupt befolgt? Erklärt sie, warum Abraham ibn Daud und Abraham ibn Esra aufgenommen wurden, aber nicht Abraham a Sancta Clara? Erklärt sie, warum weder Absalon von Lund, noch einer der Bischöfe mit Namen Akakios Aufnahme fand (obwohl eines der großen Schismen mit einem Träger dieses Namens verbunden ist), während Ernst Christian Achelis vier Seiten eingeräumt wurden?

Die TRE ist regelmäßig besser als die RE, wo sie auf ihr aufbaut und sie fortsetzt. Die Darstellung Abaelards in der TRE durch Rolf Peppermüller und die in der RE durch Fr. Nitzsch sind mit je zehn Seiten gleich lang; der Umfang der beiden Artikel ist dem Gegenstand angemessen. Die Darstellung Nitzschs war aber unterschiedslos vollgestopft mit wichtigen und unwichtigen Informationen, während Peppermüller sich auf das Wesentliche beschränkt und seinen Artikel übersichtlich gegliedert hat. – Noch deutlicher zeigt sich der Fortschritt beim Vergleich der jeweils 17 Seiten langen Ablaßartikel Th. Briegers („Indulgenzen“) in der RE und G. A. Benraths in der TRE. Brieger hatte für seine klaren, gut geordneten Ausführungen die apologetische Position eingenommen, die um die Jahrhundertwende für einen Gelehrten seiner Generation selbstverständlich zu sein schien. Unsere völlig andere Situation erlaubt Benrath, ohne Verschleierung seines Standpunktes irenisch und objektiv die Geschichte der Ablässe auch im nachtridentinischen Katholizismus zu berichten und dem Ringen der römischen Kirche um eine vertretbare Deutung ihrer mittelalterlichen Tradition Rechnung zu tragen.

In der RE fehlt das Stichwort „Adel“, auch wenn auf die Sache vielfach verwiesen wird. In der TRE ist der Artikel dreigeteilt („Mittelalter“, „Reformationszeit“, „Adel und Kirche [17. bis 20. Jh.“] und von drei Autoren verfaßt. Die Teile fügen sich schlecht aneinander; zuviel Köche. In den beiden ersten Teilen ist das Thema „Adel und Kirche“ nur gestreift, und im übrigen haben sich die Verfasser auf die deutsche Geschichte beschränkt. Zweifellos richtet sich auf diesen Bereich vorrangig das Informationsbedürfnis des Benutzers. Aber die Beschränkung ist weder mit dem Standpunkt des Lexikons zu vereinbaren, noch wird sie soziologischen Interessen gerecht. Man kann sich streiten, ob sich ein Artikel „Adel“ oder zumindest „Adel und Kirche“ in der TRE finden lassen soll. Bejaht man aber die Frage, so muß man sich an dieser Stelle nicht nur über die Kirchenpolitik der deutschen Könige, die Bedeutung der Reichsritterschaft für die Reformation und die des Adels für den Pietismus unterrichten können,

sondern auch über die Bedeutung des senatorischen Adels im alten Rom für die Beziehung zwischen Kirche und Staat, oder die des französischen Adels für die Reform in Frankreich. Wie gesagt, ob der Artikel zuviel oder zuwenig bringt, könnte eine Streitfrage sein. Aber mindestens eines von beiden trifft zu.

Der Entwurf des Artikels „Ägypten“ stellt ein schwieriges Problem. Die Herausgeber haben es durch Gliederung in vier Teile zu lösen versucht: „Ägyptische Religion“, „Ägypten und Israel“, „Judentum in Ägypten“ und „Kirchengeschichtlich“. Das sind verschiedene interessante Aspekte, denen der übergeordnete Gesichtspunkt fehlt. Das zeigt sich ebenso an dem Lapsus bei der Formulierung der Überschriften, wie daran, daß „Alexandrien“ und „Koptische Kirche“ in eigenen Stichwörtern behandelt werden. Die Schwierigkeit liegt darin, daß sich die Teile weder eindeutig aneinander fügen, noch einander völlig fremd sind, und daß darum die Zuordnung der Daten und Informationen zufällig und willkürlich wird. Das Informationsbedürfnis des Benutzers richtet sich aber nicht nach der zufälligen Verteilung des Stoffes im Lexikon. — Das wird ganz deutlich, wenn man mit der Gliederung des Stichworts „Afrika“ vergleicht. Der Artikel ist aufgespalten in die Teile „Das christliche Nordafrika“, „Missions- und Kirchengeschichte“, „Afrikanische Religionen“. Hier stehen die Bedeutungen des Begriffs „Afrika“ im ersten Teil in gar keiner Beziehung zur Bedeutung in den beiden anderen Teilen. Daher kann für den Benutzer des Lexikons keine Verwirrung mehr darüber entstehen, was er wo zu suchen hat. Abgesehen von dem Schönheitsfehler ist der Artikel mit seinen divergenten Teilen wohlgefallen.

Ein Artikel „Ästhetik“ fehlt in der RE. Die Aufnahme in die TRE und insofern unter die theologischen Begriffe läßt sich damit rechtfertigen, daß sinnliche Wahrnehmung und Gotteserkenntnis nicht ohne Beziehung zu einander sind. Die drei Teile des TRE-Artikels hängen nicht zusammen und sind als Gesichtspunkte, unter denen sich Ästhetik darstellen läßt, ein wenig zufällig: „Im Mittelalter und in der Renaissance“, „Als philosophisches und neuzeitliches religionsgeschichtliches Problem“ und „in praktisch-theologischer Hinsicht“. Der erste Teil bringt ein Stück Geschichte der Ästhetik, das abrupt beginnt, weil die antiken Voraussetzungen nirgends im Zusammenhang dargestellt werden. Der zweite schließt nicht an den ersten an, sondern ist ein Feuilleton, das bei Platon einsetzt, und nach einem Sprung zu Schiller und Hegel schließlich in der Gegenwart landet; der sprachliche Ausdruck ist für einen nur historisch gebildeten Leser schwer zugänglich. Schließlich endet der dritte Teil nach einer etwas knappen Übersicht über die Versuche, Theologie und Ästhetik in Beziehung zu bringen, mit einem umfangreichen Katalog unbeantworteter Fragen und ungelöster Probleme. Insgesamt anregende Lektüre, aber wer meint, ein Lexikon sei zum Nachschlagen da, kommt nicht auf seine Kosten.

Desgleichen erfüllt der Artikel „Affekt“ nicht alle Wünsche (in der RE ist er völlig übergangen, vielleicht vergessen worden). Der erste Teil „Einführung“ vereinigt „Neues Testament und Stoa“ und „Probleme neuzeitlicher Psychologie der Affekte für die Theologie“. Das geschieht auf drei Seiten und beide Teile können auf dem viel zu knappen Raum weder das eine noch das andere darstellen. Der zweite Teil „Theologiegeschichtliche Aspekte“ hält mehr als der Titel verspricht; Karl-Heinz zur Mühlen liefert hier eine wohlgeordnete Übersicht über die Affekt-Lehre von Bernhard von Clairvaux bis Calvin. Anfang und Ende hängen freilich in der Luft; die Schuld kann man nicht beim Verfasser suchen. Der dritte Teil „Philosophische Aspekte“ entfaltet das Thema in folgender Reihenfolge: „1. Heutige Problemaspekte, 2. Bloch und Hegel, 3. Platon und Aristoteles, 4. Aufklärung“. Es wäre eine lockende Aufgabe, das Ordnungsprinzip zu entdecken, das dieses Schema hervorgebracht hat. Der vierte Teil behandelt als „Praktisch-theologische Aspekte“ hauptsächlich die Rolle, die der Affektbegriff in der Religionspädagogik spielt. Vergessen wurde die Beurteilung der Affekte in der Antike und bei den Kirchenvätern, das heißt der Bereich, in dem der Begriff eine enge Beziehung zur Theologie und ihrer Geschichte besitzt. Das heißt, daß nirgends auf die Schwierigkeit hingewiesen wird, die die Übertragung des biblischen Gottesbildes auf den von Affekten freien, leidensunfähigen Gottesbegriff der Griechen bereitete. Nirgends findet sich ein Hinweis auf die Impulse, die die Entwicklung der Gotteslehre

dadurch empfing, daß von Jesus Christus sowohl das geschichtliche Leiden wie die Gottheit und Leidensunfähigkeit ausgesagt werden mußte. Weil der Hauptaspekt vergessen, oder von dem Bearbeiter nicht geliefert wurde, fehlt hier auch Literatur, und dieser Vorwurf läßt sich der TRE nur selten machen.

Der Wert der Literaturangaben bei den einzelnen Artikeln ist sehr verschieden. Sie stehen am Ende der Abschnitte, in kleiner Drucktype, 65 Zeilen/Seite, alphabetisch nach den Verfassern geordnet und durch einen Bindestrich von einander getrennt. Angaben über den Inhalt machen allein die Titel mit der den Schreibern von Büchern und Aufsätzen eigentümlichen Ehrlichkeit und Bescheidenheit. Wo sich die Verfasser der Lexikonartikel auf eine Seite mit rund 60 Titeln beschränkt haben, läßt sich mit den Angaben etwas anfangen, zumal wenn man darauf vertrauen kann, daß alles oder das Wichtigste angegeben wurde. Es gibt aber Artikel, bei denen zehn Seiten Literatur als Zeugnis vom Fleiß des Verfassers beigefügt sind, darunter womöglich die Standard-Handbücher der jeweiligen Disziplin. Die Auswertung einer derartigen Datei durch einen Computer ist, sobald die Daten einmal gespeichert sind, kein Problem mehr. Was aber der menschliche Benutzer des Lexikons mit solchen Mengen ungeordneter Materials anfangen soll, läßt sich schwer vorstellen. — Am Ende des Bandes befindet sich ein Registeranhang. Das Verzeichnis der Mitarbeiter, der Artikel und Verweisstichwörter ist das übliche und gut und nützlich. Außerdem findet sich ein Verzeichnis der Bibelstellen und eines der Namen, Orte und Sachen. Daß diese Angaben für den Registerband beizeiten gesammelt werden, leuchtet ein. Aber der Benutzer, der einen Begriff ohne eigenes Stichwort sucht und der — weil es noch kein Generalregister gibt — Band für Band auf seine Frage hin durchsucht, in jedem Band drei oder vier Stellen nachschlägt, um danach unverdrossen den folgenden zur Hand zu nehmen, ist eine Vorstellung, die die Phantasie überfordert.

Kiel

Heinrich Kraft

Sheils, W. J. (ed.): *The Church and War*. Oxford, Basil Blackwell, 1983, 472 Seiten, Leinen £ 25.—

Das aktuelle Thema „Kirche und Krieg“ wurde auf zwei Konferenzen britischer Fachleute im Sommer 1982 an der Universität von Reading und im Winter danach am King's College in London historisch behandelt. Auch wenn der vorliegende Band nur eine Auswahl der gehaltenen Referate veröffentlicht, ist der historische Bogen zwischen Augustins Ansichten über den „gerechten Krieg“ bis zur Situation in Zimbabwe in unsern 70er Jahren äußerst weit gespannt und könnte in seiner breiten Auffächerung eines belastenden Themas Modell stehen für eine auf dem Kontinent m.W. noch nicht geschehene Erarbeitung auf internationalen Symposien. An Themen würde es trotz dieses Bandes kaum mangeln.

Fast 30 Beiträge führen ziemlich kontinuierlich durch die Kirchengeschichte seit dem Frühmittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Besonders das Mittelalter ist gut vertreten. Auch wenn durch die einzelnen Beiträge keine gemeinsame Leitlinie hindurchführt, ist der Wegfall der Alten Kirchengeschichte und des griechisch-orthodoxen Raums doch ebenso auffällig wie die Konzentration auf den angelsächsischen Raum und den von ihm berührten Einflußbereich in Westeuropa, der nur bei den Kreuzzügen und in zwei italienischen Beiträgen (Waldenser vor 1400; *Cities of God: the Italian communes at war*) überschritten wird.

Mehrfach wird die Frage von Klerus und Krieg gestellt und beantwortet, die des Pazifismus ist nur selten thematisiert, desgleichen die der Revolution. Aber ein Anfang der historischen Bearbeitung des weltweiten Themas „Kirche und Krieg“ ist gemacht, der nach Fortsetzung förmlich schreit, soll der im deutschsprachigen Raum derzeit immer wieder ertönende Ruf nach neuen Instituten für „Friedens- und Konfliktforschung“ überhaupt auf eine wissenschaftlich vertretbare theologische Basis gestellt werden.

Basel

Karl Hammer

Becker, H. u. Kaczynski, R./Hrsg.: Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. I: Historische Präsentation. XIII, 902 S., 4 Taf. dav. 1 farb. II: Interdisziplinäre Reflexion. XIII, 1030 S., 14 Abb., 4 Taf. dav. 2 farb. gr. 8°.

Die Autoren der in diesen zwei Bänden versammelten Aufsätze sind bis auf wenige Ausnahmen in der BRD ansässig. 4 Aufsätze sind in französischer Sprache, einige setzen Kenntnisse des Lateinischen und Griechischen, 2 des Hebräischen und 1 des Syrischen und Aramäischen voraus. Die große Zahl, die meist enge Spezialisierung und die vorwiegend hohe Qualität der Aufsätze machten es nicht möglich, in dem zur Verfügung stehenden Raum einzelne Beiträge detailliert zu besprechen und dafür andere nicht zu nennen. In ihrer Einleitung haben die Herausgeber versucht, auf 1 1/2 Seiten die Themen der Aufsätze in Zusammenhängen vorzustellen. Solche Zusammenhänge ergeben sich aber nur partiell; zutreffender ist die Bemerkung, daß das Kompendium „die in der theologischen wie außertheologischen Forschung bisher vernachlässigte Thematik, daß Poesie die Ur-Sprache aller Theologie ist, aufarbeiten will“. In Bd. 1 behandeln 35 Aufsätze Probleme aus Religionsgeschichte und jüdisch-christlicher Geschichte bis zur Gegenwart. Auf Grund einer systematischen Darstellung des religiösen Ursprungs der Dichtung behandeln Jörg Splett und Peter Otto Ullrich Kategorien wie Fest, Feier, Ritus, Kult und Liturgie. Schalom Ben-Chorin spricht von Ps. 126 als einem bis zur Gegenwart transparenten historischen Volkslied der Juden. Johannes Maier überblickt die Geschichte der Psalmen in der synagogalen Liturgie. Clemens Thoma stellt seine Betrachtung der Psalmenfrömmigkeit im rabbinischen Judentum als einen Beitrag zum Kontakt von der christlichen zur jüdischen Liturgiewissenschaft vor. Karin König führt eine Schelicha des Gerschom (um 1000) als Beispiel synagogaler Poesie des Mittelalters vor. Gerhard Dautzenberg gibt Einblick in die Stellung von Psalm 110 im NT. Joachim Gnika weist auf Phil. 2,6–11 als eine Grundform nt.licher Hymnendichtung hin, während Klaus-Peter Jörns einen Einblick in die frühchristliche Antiphonarik bietet. André Rose zeigt, daß, obwohl nie ausdrücklich Psalm 118 zitierend, das NT an mehreren Stellen Kenntnis dieses Psalms beweist, eine Anleitung zur Betrachtung des griechischen Psalmenvokabulars im Lichte des NT. Klaus Gamber weist nach, daß das Gloria, beginnend mit dem 2. Jhd., eine genuin christliche Hymnen-Schöpfung ist. Gerhard May zeigt, daß der Christushymnus des Clemens von Alexandrien auf Kenntnis der Gnosis beruht. Ruth Maringer betrachtet den Ambrosianischen Lobgesang bibeltheologisch. Balthasar Fischer zeigt, daß der aramäische Jerusalemer Cod. 121 das älteste bezeugte Beispiel für liturgischen Gebrauch der Psalmen durch Christen enthält. Bernhard Sirch verfolgt Psalmenmeditation und Psalmodie in dem „immerwährenden Gebet“ (1. Thess. 5,17) der Väter bis Cassian in Auswirkung auf das Gebet der Kirche. Edmund Beck behandelt die Hymnik Ephräms des Syrers, Gabriele Winkler die Taufhymnik der Aramäer in ihrer Affinität mit syrischem Gedankengut. Irénée-Henri Dalmais stellt Tropaire, Kontakion und Canon als konstituierende Elemente der byzantinischen Liturgie vor, José Grosdidier de Matons Romanos den Meloden und das Kontakion. Fairy v. Lilienfeld bietet eine grundlegende Abhandlung über Psalmengebet und christliche Dichtung in der kirchlichen und monastischen Praxis des Ostens (mit Beispiel der Kekragaria in der Großen Vesper). Günter Bernt behandelt den patristischen Paschahymnus des Ambrosius *Hic est dies verus Dei*, Friedrich Wulf die Pfingstsequenz aus dem Liber Hymnorum des Notker Balbulus Sancti Spiritus *assit nobis gratia* (und geht dabei auf das Wort „interdisziplinär“ – hier Theologen und Germanisten – ein), Erhard-Wolfgang Platzeck den Sonnengesang des Franziskus (nach dem frühesten Text in Cod. Assiens. 338). Andreas Heinz macht einen wichtigen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Rosenkranzes insbes. als Laienpsalter (mit Liste der Einschübe nach „Wohltaten der Menschwerdung“, um 1300). Amüsant ist der kurze Beitrag von Hermann Ühlein und Elisabeth Gensler über Tagzeitengesänge in feucht-fröhlicher Runde. Mit Johannes Brosseders theologischen Marginalien zu den Eingangsversen von „Aus tiefer Not“ tritt das Werk in die Reformationszeit ein. Angelika Reich behandelt Psalmenübertragung und Umdichtung im evangelischen und katholischen Psalmenlied des 16. und 17. Jhdts., Irmgard Scheitler die Rezeption der Geistlichen Hirtenlieder vom 17. Jhd. bis Anfang des 19. Jhdts., und

Martin Lehnertz die Entwicklung vom hochmittelalterlichen Hymnus zum barocken evangelischen Kirchenlied an Hand von Paul Gerhards „O Haupt voll Blut und Wunden“. Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert verfolgt, ausgehend von dem Begriff „Fleisch“, Innerlichkeit und Vergeistigung im Kirchenlied von Pietismus und Rationalismus. Georg Brenninger stellt das Landshuter Kirchengesangbuch von 1777 als einen „bestseller“ der Aufklärungszeit vor. Jean Evenou behandelt eingehend die neo-gallikanische Poesie in den katholischen Gebetbüchern des 17. Jhdts. Gerhard Hay, Religiöser Pseudokult in der NS-Lyrik, Otto Mittermeyer, Das Neue Geistliche Lied in der Liturgie Jugendlicher und Joop Bergsma über Huub Oosterhuis, sowie Joseph Müllers Nachdichtung von Psalm 139 führen bis in die jüngste Gegenwart.

Im 2. Band behandeln 31 Aufsätze Anthropologische Aspekte: Sprache/Poetik/Literatur, Musik/Tanz/Theater, Kunst/Archäologie, Psychologie/Soziologie/Politik; Theologische Aspekte: Exegese, Dogmengeschichte und Dogmatik, Religionspädagogik/Homiletik/Spiritualität; Liturgiewissenschaftliche Aspekte: Gattungen/Themen/Strukturen; und Geistesgeschichtliche Perspektiven. Birgit Stolt bietet übersetzungstheoretische und rezeptionsästhetische Studien zu Bibelübersetzungen von Luther bis zur neuesten Zeit. Alex Stock vergleicht mehrere jüngste Übersetzungen von *Veni Sancte Spiritus*. Hermann Kurzke verfolgt Wirkungsgeschichte von Psalm 130 in der deutschen Literatur von Luther bis zur Gegenwart. August Gerstmeier vergleicht Vertonungen von Psalm 130 von der frühchristlichen Psalmodie bis zu Arnold Schönberg. Helmut Hucke stellt *Benedetto Marcellos Estro poetico-armonico 1724/26* vor. Philipp Harnoncourt zeigt, wie verschieden die Frage, ob Singen im Gottesdienst Ausdruck des Glaubens oder liturgische Zumutung ist, beantwortet werden kann. Markus Jenny bietet eine höchst kenntnisreiche Geschichte des ökumenischen Kirchengesangbuchs. Nach Josef Sudbrack führt die Aufforderung zu liturgischem Tanz zu einer Besinnung der Leiblichkeit des christlichen Glaubens. Hermann Reifenberg betrachtet formale und inhaltliche Aspekte zwischen Theater und Liturgie. An Hand des Themas der drei Jünglinge im Feuerofen als Typos in der spätantiken Kunst, Liturgie und patristischen Literatur führt Reinhard Seeliger in die Hermeneutik der christlichen Archäologie ein. Lorenz Wachinger exemplifiziert tiefenpsychologische Schriftauslegung an Psalm 91 (90). Eine umfangreiche psychoanalytische Meditation stellt Eugen Drewermann zum Buche Tobit an. Angelus A. Häussling betrachtet kosmische Einbindung und gesellschaftliche Wirklichkeit im Weihnachtshymnus *Christus redemptor omnium*. Heinz-Michael Krämer stellt psalmische Befreiungssprache als die unserer Zeit gemäße Sprache der Psalmen vor. Ausgehend von einer minutiösen Interpretation des hebräischen Wortlauts, bietet Hagia Witzenrath eine umfassende Darlegung von theologischer Aussage, Wirkung und Rezeption besonders in der Liturgie von Psalm 30. Alfred Mertens ermittelt Zugänge zum Psalmengebet auf dem Hintergrund moderner Psalmenexegese. Marie Joséphe Rondeau zeigt die prosopologische (welche Person spricht und wird angesprochen?) Exegese der Psalmen im Lichte der dogmatischen Entwicklung vom 3. bis zum 5. Jhd. (Origines bis Augustin). Leo Scheffczyk stellt das Sprech Christi zum Vater und das der Kirche zu Christus als Grundtypen christlichen Psalmenbetens vor. Karl-Heinrich Bieritz (der einzige Beitrag aus der DDR) führt in die religionspädagogische Bedeutung der Psalmen ein. Klemens Jockwig legt die Texte von zwei „Worten am Sonntag“ vor, die er 1982 im Deutschen Fernsehen gesprochen hatte. Ausgehend von der Theologie nach dem Holocaust und dem durch *Nostra aetate* reflektierten Lernprozeß, betrachtet Emmanuel v. Severus den Christen als Beter at.licher Texte (Psalmen, Cantica). Von dem heimgegangenen Dom Benoût Lambres dürfen wir Erfahrungen eines Karthäusers über den Gebrauch der Psalmen in der Liturgie lesen. Wilhelm M. Gessel bietet Überlegungen zur sog. Himmelfahrtspredigt des Gregor von Nyssa.

Ausgehend von einer Diskussion der Begriffe *oratio* und *collecta* verfolgt Frieder Schulz die Wirkungsgeschichte der deutschen Übertragungen vom 16. bis zum 20. Jhd. Bernhard Einig legt die Grundlage seiner 1982 verfaßten Mainzer Diplomarbeit über den Komplethymnus *Christus, qui lux es et dies* als liturgischer Dichtung vor. Auf Grund von Untersuchungen zu den Zwischengesängen der Messe in der West- und

Ostkirche behandelt Georg-Hubertus Karnowka die Hochfeste des Herrn im Spiegel der Psalmen. Reiner Kuczynski bespricht die Psalmodie der Begräbnisfeier der Liturgien des Ostens und Westens (einschl. der der Reformation) und Aimé Georges Martimort die Funktion der Psalmen im Wortgottesdienst nach der Liturgiereform. Hansjakob Becker stellt die benediktinische Komplet als Komposition vor. Ursula Baltz behandelt die Stellung der Eucharistie in zwei Dichtungen von Paul Celan und Gottfried Benn. Marie-Judith Krahe beschließt das Werk mit einem Aufsatz über Psalmen, Hymnen und Lieder, die Doxologie als Ursprung und Ziel aller Theologie vorstellen.

Rez. stellt die Frage, ob es nicht auch an der Zeit wäre, ein vergleichbar umfassendes Werk den liturgischen Prosaformen (z.B. Präfationen, Litaneien, Benediktionen) zu widmen. In ihm sollten Übersichten über Umfang und Art des Gebrauchs der Psalmen in den verschiedenen liturgischen Bereichen, Zeiten und Büchern nicht fehlen.

Basel

John Hennig

Alte Kirche

Ulrich H. J. Körtner: Papias von Hierapolis, Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; H. 133), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 371 Seiten, Leinen, 82,- DM.

Papias, der Bischof von Hierapolis, den Eusebius als geistig minderbemittelt eingestuft hatte, ist noch einmal zu hohen wissenschaftlichen Ehren gekommen: Im Jahr 1983 erschien gleich zwei größere deutschsprachliche Veröffentlichungen über ihn und sein Werk *Δογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγραμματα πέντε*. Neben Josef Kürzingers Sammelband „Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments“ (Regensburg 1983), der die vier bekannten Aufsätze Kürzingers aus der BZ und den NTS, eine Neuausgabe und Übersetzung der Papiasfragmente sowie eine kommentierte Bibliographie enthält, handelt es sich um die o.g. Dissertation Körtners, die unter Dieter Lührmann angefertigt und im WS 1981/82 von der Kirchlichen Hochschule Bethel als erste Dissertation ihrer Geschichte angenommen wurde.

Auch Körtners Arbeit enthält eine Bibliographie, die zwar nicht kommentiert ist, aber glücklicherweise auch nicht so viel Nebensächliches enthält wie die bei Kürzinger und nicht erst 1960, sondern richtigerweise 1832 bei Schleiermacher beginnt. Körtner bringt ebenso wie Kürzinger eine Neuausgabe der Fragmente *von* und *über* Papias, wobei allerdings Kürzingers Ausgabe den Vorteil hat, daß man dort auch die armenisch erhaltenen Stücke (Andreas von Cäsarea; Vardan), und zwar in Textgestaltung und Übersetzung von Folker Siegert, vorfindet, und daß die Übersetzung nicht wie bei Körtner hinter, sondern *neben* dem Original zu lesen ist. Sinnvollerweise werden dort die textkritischen Erläuterungen auch gleich im Anschluß an das jeweilige Fragment gegeben, während sie bei Körtner an zwei verschiedenen, aber gleich ungeschickten Stellen erst aufgesucht werden müssen. Überhaupt ist der ganze erste Teil von Körtners Monographie, der sich mit literarhistorischen Einleitungsfragen befaßt, denkbar ungünstig aufgebaut. Das hat u.a. zur Folge, daß etwa die Herkunft und Zuverlässigkeit des Fragmentes bei Philippus Sidetes in drei verschiedenen Abschnitten erörtert wird.

Aber kommen wir nun näher zur Sache. In einem knappen forschungsgeschichtlichen Rückblick bemängelt Körtner, daß die historische Arbeit über Person und Werk des phrygischen Bischofs bisher fast ausschließlich im Bann der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft stand. Daher sei es jetzt erforderlich, Papias als Theologen um seiner selbst willen zu interpretieren, und das bedeute, zunächst Herkunft und Eigenart des papianischen Chiliasmus zu untersuchen. Mit dieser berechtigten methodischen Kurskorrektur verbindet sich aber nun bei Körtner ein anderes Element, in dem sein besonderes Anliegen zum Ausdruck kommt. Den Grundfehler „aller (!) unter der Vorherr-

schaft von neutestamentlichen Einleitungsfragen stehenden Auslegungen der Papiasfragmente“ sieht er darin, daß sie sich „historisierender Exegese“ befleißigten (S. 16)! Es handele sich dabei um die „Versuchung, mit Hilfe von vermeintlichen (!) Informationen über ntl. Schriften – außerhalb dieser selbst – mehr in Erfahrung bringen zu wollen als die immanente Quellenkritik zuläßt“ (S. 16 f.). Die Konfrontation der Papiaszeugnisse über Mk und Mt mit „unseren einleitungswissenschaftlichen Kenntnissen“ ergebe stattdessen, „daß es sich bei Papias' Mitteilungen eindeutig um Fiktionen handelt“ (S. 17). Dies ist wohlgerne nicht ein Ergebnis der Körtner'schen Untersuchung, sondern bereits deren Voraussetzung! Daß die Notizen über Mk und Mt historisch also irrelevant sind, macht sie für Körtner allerdings nicht gleichgültig. Man habe sie vielmehr nun einer „traditionsgeschichtlichen Analyse“ zu unterziehen, die die Texte nicht länger als geschichtliche Überlieferung, sondern als „Ausdruck theologischer Motive“ begreift (S. 18). Hinsichtlich der Papiasüberlieferung als ganzer führe dies zu dem Bemühen, „Papias als Theologen in konkreten geschichtlichen Bezügen zu verstehen“. „Solche historische Betrachtung gibt sich nicht mit Papias als Einzelgestalt zufrieden, sondern sieht in ihm den Repräsentanten kirchen- und theologiegeschichtlicher Vorgänge“ (S. 20). Von diesem Ansatz her, für den er sich mehrfach auf Walter Bauer sowie auf H. Köster und J. M. Robinson beruft, zielt Körtner nun darauf ab, den historischen Ort des Papias „im Schnittpunkt frühchristlicher Entwicklungslinien“ zu bestimmen.

Nach der Einleitung, in der Körtner seinen neuen Ansatz darstellt, gliedert sich seine Arbeit in drei Teile. Daß der erste, durch die Texte und die einleitungswissenschaftlichen Grundfragen bestimmte Teil („Die fünf Bücher ΛΟΓΙΩΝ ΚΥΡΙΑΚΩΝ ΕΞΗΓΗΣΕΩΣ und ihr Autor“, S. 25–96) aus formalen Gründen schwächer als die anderen ausgefallen ist, wurde bereits angedeutet. Inhaltlich kann man vor allem dem zustimmen, daß Körtner die Presbyterüberlieferung bei Irenäus gegen Harnack und Loofs nicht als Papiastext aufgenommen hat; bedenklich dagegen erscheint es, daß die doch gar nicht so schmale armenische und arabische Überlieferung vollständig beiseite geschoben wird. Es ist Körtner auch unbekannt geblieben, daß die beiden Fragmente aus Scholien zu Dionysius Areopagita durch Hans Urs von Balthasar (Scholastik 15/1940, S. 16–38) dem Maximus Confessor abgesprochen und stattdessen Johannes von Skythopolis zugewiesen wurden. Bei der Erörterung der Zuverlässigkeit der Fragmente macht es sich der Verf. zu leicht in der Kritik des antimarcionitischen Johannesprologs, ist aber mit Recht skeptisch gegen den Text bei Philippus von Side, der Papias den Märtyrertod des Zebedaiden Johannes bezeugen läßt.

Der zweite Teil ist der „Interpretation der Fragmente“ (S. 97–184) gewidmet, wobei Körtner schwerpunktmäßig die chiliastisch-apokalyptischen Texte, den Einfluß der προεβύτεροι auf Papias sowie die Gesamtanlage des Papiaswerkes behandelt. Das von Irenäus adv. haer. V,33,3 f. neben anonymen Presbytern auch auf Papias zurückgeführte Jesusgleichnis von der eschatologischen Fruchtbarkeit sei eine „echte Neuschöpfung einer christlich-apokalyptischen Tradition“, die einerseits jüdisch-apokalyptische Traditionen verarbeitet, andererseits Berührungen mit der Johannesapokalypse aufweise (S. 104). Die aus dem apokalyptischen und rabbinischen Judentum stammende Vorstellung vom Millennium habe Papias durch Vermittlung der Presbyterüberlieferung und durch Apk 20 übernommen. Für die historische Standortbestimmung des phrygischen Bischofs von besonderer Wichtigkeit ist das richtige Verständnis seiner Aussagen über die προεβύτεροι und den προεβύτερος Ἰωάννης. Die umstrittene Frage, ob die von Papias im Prologfragment als seine Gewährsmänner genannten „Presbyter“ mit den ebendort aufgezählten Aposteln identisch sind, beantwortet Körtner negativ, und zwar mit der Begründung, daß bei Irenäus, Hippolyt, Clemens und Origenes der Begriff προεβύτεροι Wanderlehrer bezeichne, die als Apostelschüler galten. Dies scheint mir jedoch ein Trugschluß zu sein, da προεβύτεροι ja als *relativer* Begriff verstanden werden muß. Wenn Irenäus *seine* Presbyter nicht für Apostel hält, dann ist das nur ein selbstverständlicher Ausdruck seiner historischen Stellung. Für Papias, der ja zur Generation *vor* Irenäus gehört, besagt dies allerdings gar nichts! Und Körtner muß auch selber zugeben, daß Papias jedenfalls den προεβύτερος Ἰωάννης für einen persönlichen Jünger Jesu gehalten hat. – Die λόγια κυριακά, von denen im Titel des

Papiaswerkes die Rede ist, versteht Körtner als „in sich geschlossene frühchristliche mündliche Überlieferungen“ (S. 156), die der Bischof nur teilweise schon in schriftlicher Form, z.B. im Mt und Mk vorfand. Sie bezeichneten ganz allgemein eine „kurze Geschichte über Jesus“ (S. 157) aus der Gattung der Apomnemeumata. Ihre Auslegung (ἔρμηνεία; ἑξήγησις) durch Papias müsse man sich weniger als exegetische Deutung denn als „Erzählen“, als „auslegende Darstellung“ vorstellen (S. 163). In Einzelzügen sei das Papiaswerk sowohl mit den Evangelien als auch mit den späteren Kommentaren verwandt, sodaß es gattungsgeschichtlich als Unikum gelten könne. Den von Papias mit seinen „Erzählungen“ bekämpften Gegner habe man weder in Paulus noch in Marcion, Valentinus oder Basilides zu sehen, sondern in den Nikolaiten, die Apk 2 angegriffen werden.

Im dritten Teil seiner Monographie (S. 185–231) stellt sich Körtner schließlich die Aufgabe, den Bischof von Hierapolis mit der Frühgeschichte des kleinasiatischen Christentums in Beziehung zu setzen oder, wie er selbst sich ausdrückt, nach „Entwicklungslinien“ zu fragen, als deren „Zwischenglieder“ sich Papias und sein Werk interpretieren ließen (S. 185). Dabei kommt zunächst eine „apokalyptische Entwicklungslinie“ in den Blick. Ihr Ursprung liege einerseits bei den hinter der Johannesapokalypse stehenden „Kreisen“, die teilweise aus palästinischen Judenchristen bestanden, andererseits bei den Presbytern des Papias, die ebenfalls teilweise (Aristion und Johannes) aus Palästina stammten und die chiliastischen Anschauungen der Apk nicht nur übernahmen, sondern auch weiter ausgestalteten. Als eine zweite kleinasiatische „Entwicklungslinie“ sieht Körtner das sog. johanneische Christentum an. Da Papias aber weder den II. u. III. Jo noch das Joh gekannt habe, sei der Einfluß dieses Kreises auf den phrygischen Bischof nur gering gewesen. Anders dagegen die „Beziehungen des Papias zum Judenchristentum“ (S. 203–224). Unter dieser Überschrift des vorletzten Kapitels seiner Monographie macht sich Körtner nun auch an die Auslegung der Zeugnisse des Papias zum Mt und zum Mk. Daß sie für die Erforschung der Entstehungsverhältnisse der Evangelien prinzipiell als wertlos anzusehen sind, hatte er bereits in seiner Einleitung zum Ausdruck gebracht. „Traditionsgeschichtlich“ entnimmt er allerdings dem Mt-Zeugnis, daß judenchristliche Überlieferungen bei Papias auch außerhalb der apokalyptischen „Entwicklungslinie“ einen hohen Stellenwert haben. Aus der Mk-Notiz folgert er, daß der Bischof sich durch sie als „nichtpaulinischer Heidenchrist“ (S. 220) zu erkennen gebe. Diese These hängt mit Körtners Sicht vom kleinasiatischen „Petruschristentum“ zusammen. Die Verbindung von Markus und Petrus, die sich außer bei Papias auch 1 Pt 5,13 findet, stellt sich ihm als „Chiffre einer kirchengeschichtlichen Entwicklung“ (S. 207) dar, an der sich ablesen lasse, daß das Petruschristentum in Kleinasien bestrebt war, paulinisches Gedankengut für sich zu vereinnahmen, da Markus ursprünglich ja zur paulinischen (!) Tradition gehört habe (s.a. Körtner, Markus der Mitarbeiter des Petrus, ZNW 71/1980, S. 160–173).

Die Kirchengeschichte Kleasiens im 1. und 2. Jhd. sieht Körtner also als ein Geflecht unterschiedlicher „Entwicklungslinien“ an: Vom Anfang an konkurrieren dort paulinisches und petrinisches Christentum, unterscheiden sich voneinander aber nur durch ihre Identifikationsfiguren. Nach a. 70 kommt dann die palästinisch-judenchristliche Apokalyptik und zu Beginn des 2. Jhd.s das johanneische Christentum hinzu. Dadurch geht die theologische Vorherrschaft vom Paulinismus zum Judenchristentum über. Der Montanismus schließlich verbindet Apokalyptik und johanneisches Denken zu einer einheitlichen Strömung. Die Position des Papias ist aber noch vormontanistisch. Aus der Gegnerschaft des Papias zu den Nikolaiten, aus seinem Verhältnis zu den „Presbytern“ und seiner Unkenntnis des Joh sowie aus der von Eusebius in h.e. III und IV eingehaltenen relativen Chronologie (in III, 36, 1 f. stellt er Papias zeitlich mit Ignatius von Antiochien zusammen!) folgert Körtner, daß V. Bartlet im Recht war, als er die Entstehung des Papiaswerkes in die Jahre um 110 setzte. Die kanongeschichtliche Bedeutung der Papiasschrift sieht der Verf. nicht darin, daß die Kriterien des phrygischen Bischofs für Rechtgläubigkeit noch im Bereich mündlicher Überlieferungen liegen, sondern darin, daß Papias versucht, die rechtgläubige Tradition durch Verschriftlichung (!) zu sichern. Insofern müsse man die Papiasexegesen als Schritt auf dem

Weg zu einem schriftlichen Kanon ansehen, und zwar als „Prototyp einer später nicht beibehaltenen Form der Kanonisierung von Evangelienstoffen“ (S. 227).

Dieser Versuch, Papias in die kirchliche Frühgeschichte Kleasiens einzuordnen, ist in nicht wenigen Punkten anregend und weiterführend. Vor allem gilt dies für die Frühdatierung seines Werkes und die Betonung der Verbindung des Papias mit palästinensischen Judenchristen. Man kann es auch nur begrüßen, daß Körtner sich dem Versuch, eine gnostische Urschicht der Papiastraditionen zu eruieren, nicht angeschlossen hat. Haltlos und in sich widersprüchlich ist allerdings Körtners Bild vom sog. „Petruschristentum“. Hier schlägt sein verfehelter „traditionsgeschichtlicher“ Ansatz voll zu Buche. Ein derart prinzipieller Skeptizismus gegenüber den geschichtlichen Überlieferungen der frühen Kirche, der von vornherein die Möglichkeit eines echten Kernes leugnet und daher am einfachen Wortsinn jedes Interesse verliert, eine solche Haltung raubt der historischen Arbeit wichtige Quellen und setzt nur phantasievolle Spekulationen an ihre Stelle! Sehr zweifelhaft ist auch Körtners kanonsgeschichtliches Resultat. Es berücksichtigt nämlich nicht, daß die Kanonisation bestimmter Schriften nicht als theologische Verbindlichkeitserklärung vor sich gegangen ist, sondern als Zulassung zur *gottesdienstlichen Verlesung*. Und daß die Papiasbücher *dafür* gedacht waren, bleibt doch recht unwahrscheinlich! Das Hauptproblem der vorliegenden Papiasdeutung dürfte aber darin liegen, daß die Bücher des Bischofs fast nur als Reflektor theologischer Traditionen gewürdigt werden. Die Darstellung ihrer *polemischen* Funktion bleibt auffällig untergeordnet und farblos, obwohl gerade hier die konkreten geschichtlichen Bezüge erkennbar werden, in denen Papias steht. Der Verf. berücksichtigt zu wenig, daß Papias kein Archivar zeitgenössischer Überlieferungen, sondern *Streittheologe* gewesen ist. Er hat es nicht einmal für nötig befunden, die von Ignatius bekämpften Irrlehrer in die Untersuchung mit einzubeziehen, obwohl diese in unmittelbarer zeitlicher und räumlicher Nachbarschaft zu Papias aufgetreten sind. So wird die historische Stellung des Bischofs von Hierapolis im Kern verfehlt!

Trotz der unumgänglichen Kritik kann die Monographie Körtners jedoch als ein durchaus nützlicher Beitrag zur Papiasforschung begrüßt werden. Jedenfalls durch die Ausführlichkeit ihrer Erörterungen, die Einbeziehung der gesamten von Papias erhaltenen Fragmente, durch die Originalität mancher Thesen und den Versuch der Korrelation des Papiaswerkes mit anderen Erscheinungen der kleinasiatischen Kirchengeschichte wird diese Arbeit für die weitere historische Erforschung des frühen Christentums zweifellos von Bedeutung sein.

Erlangen

Uwe Swarat

Giuseppe Sgherri, Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene (SPMe 13). Milano (Vita e Pensiero) 1982. XXVIII u. 500 S.*

Der Autor führt aus, daß bisher wenig über die Beziehung zwischen Kirche und Synagoge bei Origenes gesagt worden ist, obwohl gerade diese Thematik in der Ekklesiologie des Alexandriners zentral ist. Ein größeres Interesse ist der Beziehung zwischen Juden und Christen gewidmet worden. Er schneidet ebenso diese Frage an. Kapitel 1 beschäftigt sich mit den Juden bei Origenes. Dieser gibt wenige Auskünfte über die Situation der Juden. Er verteidigt sie gegen die Anschuldigungen des Celsus, und in diesem Zusammenhang steht die Trennung zwischen Juden und Christen nicht sehr im Vordergrund.

Doch finden sich Passagen, die einer anderen Richtung folgen und die uns in die Kontroverse Judentum – Christentum hineinführen. Er stellt viele Male die Juden seiner Zeit in gleiche Linie mit jenen zur Zeit Christi. Von seinem Standpunkt als Glaubender aus fragte sich Origenes, warum die Juden nicht an Christus geglaubt haben und welchen Sinn eine Synagoge noch haben konnte, die Christus nicht anerkannte (Kap. 2). Für ihn hat der Unglaube der Ältesten des Volkes, die aufgrund ihrer Vertrautheit mit den Schriften diese hätten verstehen müssen, keine Entschuldigung wie die Volksmenge. In der Schrift findet er die Typologie des Unglaubens. Er zielt auf die

Parallele zwischen dem willentlichen Mangel an Glauben der Israeliten des AT und jener zur Zeit Christi ab. Daß Gott die Synagoge verließ, ist die dunkle Seite der Medaille des Kommens Christi. Christus hat die Synagoge verstoßen. Doch das Band zwischen den Heiligen des AT, die schon zur Kirche gerechnet wurden, und dem hebräischen Volk ist nicht in allem aufgelöst worden. Abraham bleibt auf einen höheren Stand gehoben als das gläubige Volk des AT und als Gegenüber zu dem Israel, das nicht an Christus glaubte (Kap. 3).

Das Werk des Moses gilt in Wahrheit als Befreiung aus der Sünde, als Einführung des wahren Kultes, des Monotheismus, und als Vorbereitung des Evangeliums. Viele Male bringt Origenes die Propheten mit den übrigen Heiligen des AT in Verbindung, was ihre Fähigkeit auf Jesus Christus hin zu sehen und zu begreifen anlangt. Die Ankündigung des Zukünftigen, im besonderen was Christus betrifft, scheint ihm das fundamentale Charakteristikum von Prophetie zu sein. Der „Weg“ des Gesetzes war eine wahre und echte Vorbereitung auf Jesus Christus. Die Kirche ist nicht nur die Antithese zur Synagoge, sondern auch ihre Fortführung. In der alten Synagoge haben die Personenrollen — die der heiligen Männer, die der Gesandten — einen vorrangigen Wert in Bezug auf die Institutionen.

Unter den biblischen Gestalten weist allein Moses in den Werken Origenes' eine dem Täufer vergleichbare Bedeutung auf (Kap. 4). Von diesem zu sprechen bedeutet, vom AT in seiner Verbindung zu Christus zu sprechen; doch ist seine Figur keinesfalls eine nur typologische. Mit der Predigt des Täufer beginnt das Evangelium. Gerade weil der Täufer einlädt, zu Christus überzugehen, ist er der Prophet der Ersetzung der Synagoge durch die Kirche. Für Origenes hat Gott die Synagoge seiner Zeit verlassen und diese ihre Aufgabe verloren (Kap. 5). An ihre Stelle trat die Kirche des NT, die einerseits die Antithese der Synagoge, andererseits die Fortführerin Israels ist. Origenes vergißt nicht, daß der Beginn des Glaubens an Christus von Mitgliedern des Volkes Israel herührt. Doch läßt sich seine Wertschätzung der späteren *Ecclesia ex Iudaeis* nicht als groß bezeichnen. Er ruft immer wieder die Gründung der Kirche aufgrund der Zurückweisung Israels in Erinnerung. Die Kirche wird aufgrund ihres Wesens immer eine *Ecclesia ex Gentibus* sein. Die Aufgabe des geistigen Israels (Kirche) ist, das Fleischliche zu ersetzen (Kap. 6). Doch wenn sich die Heiligen des AT von der zeitgenössischen Synagoge unterscheiden, so jedoch ebenso von der Menge der schlechten Christen. Mit verschiedenen Bildern drückt er die Vielfalt der Funktionen aus, die das AT in der Kirche noch hat. Die Spiritualisierung des Gesetzes hat ihre Grenze an der Beobachtung der Gebote. Origenes zeigt den Parallelismus zwischen der kirchlichen Gesetzgebung und alttestamentlichen Geboten auf, rechtfertigt diese jedoch nicht mit jenen. Hinsichtlich dem Ende der Zeiten und der Erlösung der Synagoge (Kap. 7) weist Origenes darauf hin, daß das, was Israel geschah, ebenso den Gläubigen der Völker geschehen kann. Er sieht das Ende der Zeiten im Licht von Lk 18,8. Für ihn stellt es eine Tendenzänderung (Verkehrung der Richtung) hinsichtlich der mit dem NT begonnenen Epoche dar. Das fleischliche Israel muß, um gerettet zu werden, geistliches Israel werden. Doch hatte Origenes keine feste und zusammenhängende Deutung von Röm 11,25–26.

Unser Autor schlußfolgert, daß Origenes die Juden schätzte, obwohl er ein negatives Bild der Synagoge seiner Zeit zeichnet. Indem man die Keime, die in der alten Synagoge gegenwärtig sind, aufgehen läßt, kann man ebenso zur Kirche wie zur ungläubigen Synagoge gelangen. Sowohl die Alte Synagoge wie auch die Kirche hier unten bleiben auf dem Boden des Sichtbaren und Irdischen, wogegen die letzte Wirklichkeit himmlisch ist. Doch sehen die Alte Synagoge und die Kirche die himmlische Wirklichkeit nicht auf gleiche Weise. Das Problem Kirche — Synagoge läßt sich nicht unter Vernachlässigung der Christologie behandeln.

G. Sgheri gelang es, sich auf ein Thema zu konzentrieren, das bei vielerlei Gelegenheiten beiläufig behandelt wurde, jedoch weder systematisiert, noch auf so direkte Weise der Ekklesiologie Origenes' gegenüber gestellt wurde. Auf diese Weise hat er eine weite Perspektive über die heilsgeschichtliche Stellung des alttestamentlichen Israels, der Kirche und der ungläubigen Synagoge in der Theologie des Alexandriners geöffnet. Der Autor kündigt in der Einleitung an, daß er die Frage nach der Abhängigkeit der

Theologie Origenes' vom kulturellen Umfeld, in welchem sie sich entwickelt hat, ausklammert. Aber vielleicht deshalb umgeht er die Gefahr der Zerstreuung und des Abgleitens vom Thema, was ihm jedoch bei der Behandlung der verschiedenen Vorstellungen über die Kirche im Kap. 6 mißlingt. Nach einer englischen Zusammenfassung (451–460) schließt das Buch mit Verzeichnissen der Bibelstellen, der Origenes- und Väterzitate, der antiken und modernen Autoren (463–500).

Salamanca

Ramón Trevijano

Ins Deutsche übersetzt von Ulrich Viereck

Dietmar Wyrwa: Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 53). Berlin/New York, Walter de Gruyter 1983, 364 Seiten, Ln., DM 64.—.

Das Buch ist die überarbeitete Dissertation, die U. Wickert betreut hat. Da sich die Auseinandersetzung lohnt, sollen die störenden Leseindrücke vorweg abgetan werden. Wohl im Vertrauen auf das umfangreiche Literaturverzeichnis sind die Erscheinungsdaten der Sekundärliteratur in den Anmerkungen eingespart worden; das ist an mehreren Stellen sehr unbefriedigend, da der gegenseitige Bezug diskutierter Ansichten erst durch Nachschlagen festgestellt werden kann. Das Stellenregister ist so vollständig, daß die von Clemens aufgenommenen Platonstellen nicht mehr sichtbar werden, vor allem, wo sie besprochen werden.

Nun sind aber Platonzitate und -anspielungen die Basis der Untersuchungen. Eine knappe, aber gut gegliederte und präzise formulierte Einleitung bahnt den Weg durch die Forschungsliteratur. Auch wer nicht mit dem Verständnis des Clemens durch die Generationen vertraut ist, erfährt dabei eine weitreichende Einführung; denn die Aufgabe, die das Thema „Platonaneignung“ stellt, greift in die theologiegeschichtliche Gesamtwürdigung hinein. Vf. durchmustert in den Stromateis I–VI alle Platonbezüge, die Clemens ausdrücklich herstellt. Die Kompositionsanalysen von A. Méhat (Paris 1966) sind vorausgesetzt; an sie anschließend und sie korrigierend wird überzeugend vorgeführt, wie die Nennung Platons Verbindungslinien und Verklammerungen der Themen herstellt. Darüberhinaus zeigen sich die Anführungen Platons wie in Nestern gebündelt, und es gelingt dem Vf., dadurch die behandelten Themen in den „Teppichen“ deutlicher als bisher geschehen zu formulieren. In Kapiteln wird in der Reihenfolge, die Clemens vorgibt, zusammengetragen: I. Erläuterungen zur Eigenart der „Teppiche“; II. Buntschriftstellerische Bemerkungen; III. Werbung für das Christentum; IV. Verteidigung des Christenstandes; V. Kampf gegen Häretiker; VI. Seelsorge angesichts des Martyriums; VII. Hinführung zur Gnosis; VIII. Der Diebstahl der Hellenen. Jedes dieser Kapitel führt in den Zusammenhang ein; Unterthemen präzisieren, wozu Clemens Platon heranzieht. Dann werden die Zitate bestimmt (öfters über die Ausgabe Stählin – Früchtel hinausführend); die Zitate werden in der Bedeutung, die Clemens ihnen beilegt, verglichen mit dem Zusammenhang, den sie bei Platon selbst haben – und schließlich wird überprüft, ob und in welchem Sinne der Platonismus nach Platon, der sog. Mittelplatonismus, sie schon kennt. Es ist ein mühsames Verfahren, aber eine verlässliche Grundlage, die ich vorbildlich nennen möchte. Die Zusammenfassung der vielfältigen Beobachtungen, bei denen auch kluge Bemerkungen zum Text nicht fehlen, ist unter die Überschrift gestellt: „Systematischer Ausblick“, leider auf 5 Seiten beschränkt.

Die Frage der Traditionsabhängigkeit läßt sich negativ eindeutig beantworten: Auf die Platonkenntnis der Kompendien und des Schulplatonismus läßt sich Clemens nicht eingrenzen. Obwohl er sich von nachweisbaren Interpretationen – erwartungsgemäß – beeinflusst zeigt, wird als Ergebnis deutlich, daß sich Clemens darum bemüht, die Übereinstimmung Platons mit dem rechtgläubigen Christentum aufzuweisen und apologetisch sowie protreptisch zu nutzen. Denn Platon habe von den Hebräern gelernt, wie Clemens es ausdrückte. Die platonische Philosophie, so der Vf., habe Clemens also

grundsätzlich bejaht. „Sie gerät ihm aber in ihrem Grundgerüst in doppelter Weise in Bewegung, wodurch die von Platon ins Auge gefaßte Aufgabe zum Ziel gelangt“ (S. 320). Einmal dadurch, daß sich Gott in der Christusoffenbarung dem Menschen zuwendet; zum andern dadurch, daß die Vollendung ins Eschaton verlegt ist. Mit diesen Formulierungen wird zusammenfassend die Eingangsfrage beantwortet: „Ein wirklich geschichtliches Kriterium kann . . . nur diejenige Fragestellung zutage fördern, die untersucht, inwiefern Clemens auf der Grundlage des Christentums den Glauben durch Anleihen bei Platon denkend durchdringt und dabei für Platon einen neuen Horizont gewinnt“ (S. 23).

Die übergreifende Frage ist entsprechend der gestellten Aufgabe und entsprechend dem Ertrag der Untersuchungen die Frage: Wie verändert Clemens die Philosophie Platons, um sie für die christliche Theologie apologetisch-protreptisch in Anspruch nehmen zu können? Anders gesagt: Verfälscht Clemens den Platonismus Platons, um ihn dem christlichen Glauben dienstbar zu machen, oder denkt er echt platonische Probleme weiter? Auf einen Abschnitt sei kurz hingewiesen, um den vom Vf. erreichten Erkenntnisstand deutlich zu machen. „Die Angleichung an Gott“ (S. 173–189) ist für das altchristliche Platonverständnis ein zentrales Thema, und an diesem Thema sucht Vf. auch die eine wesentliche Uminterpretation des Clemens vorzuführen (Hauptbeleg Strom. II 131,2–136). Es ist bekannt, daß der Schulplatonismus die Angleichung an Gott als Zielformel feststellte, daß dazu Platonstellen gesammelt wurden, und daß sich Theait. 176 als eine griffige Formulierung nahelegte. Vf. behauptet, daß der Dialogzusammenhang wie auch die traditionsgeschichtliche Analyse von Theait. 176/7 die Gottesvorstellung, die die Angleichung bestimmt, als eine religiöse ausweise. „ . . . wird man urteilen dürfen, daß der Gott, dem der Mensch sich angleichen soll, derjenige einer philosophisch gereinigten und letztlich auf die Idee der Gerechtigkeit hin ausgerichteten, im Kern aber stärker traditionell religiösen Gottesvorstellungen ist“ (S. 178). Das ist m.E. nicht falsch, aber auch nicht ausreichend. Denn es fehlt eine tiefer bohrende Erörterung, welche Bedeutung diese Stelle im Gesamthema des Dialoges hat, also in der Auseinandersetzung mit Protagoras! Die Auskunft, daß hier in einem unphilosophischen Einschub die Frage „nach einer möglichen Befriedigung unter den Gegnern“ aufgenommen würde, verkennt den durchdachten Dialogstil Platons; sie erwägt nicht, daß der platonische Sokrates bei Protagoras die Wertfreiheit von Gut und Böse aufgedeckt und behauptet hatte, die sophistischen Rhetoren verwandelten Schlechtes in Gutes durch scheinende Worte, ohne den Tatbestand des Schlechten zu verändern. Im Zusammenhang dieser Fragestellung ist der Einschub ein Beitrag zur Lösung; denn statt der rhetorischen Verwandlung des Schlechten in Gutes wird die Flucht von diesem Ort, an dem das Schlechte und Böse notwendig sein Wesen treibt, gefordert. Trotzdem sagt Vf. richtig, daß der Einschub eine andere als die philosophische Diskussionsebene betritt, nämlich in Anknüpfung an eine traditionell religiöse Gottesvorstellung; das habe Clemens gegen den Schulplatonismus richtig erkannt. Die weiterführende Frage würde ich in der Überlegung sehen, was aus dem platonischen Philosophieren wird, wenn die unphilosophische Vorwegnahme der Problemlösung zum Zentrum gemacht wird, d.h. wenn die religiöse Gottesvorstellung, die Platon als Anknüpfungspunkt benutzt, von Clemens zum tragenden Grund des theologischen Denkens erhoben wird.

Vf. stellt fest, daß für Clemens in grundsätzlichem Unterschied zu Platon die Angleichung an Gott ein eschatologisches Geschehen ist (S. 187). Das ist m.E. richtig; aber ist der Unterschied so groß, daß er grundsätzlich ist? W. Jaeger überschrieb das Schlußkapitel über den „Staat“: Paideia und Eschatologie (Paideia Bd. III 99); in gleichem Zusammenhang ist an sein Kapitel „Paideia as Conversion“ zu erinnern (so die engl. Ausgabe; dt. Bd. III S. 18–25). Daß Platon den idealen Staat für die Erlangung der Glückseligkeit voraussetzt, aber nicht weiß, wie der Philosoph zum Herrscher und Gesetzgeber werden kann (vgl. Pol. 492a), wäre zu bedenken. Ebenso, daß Platon in der „Idee des Guten“ den Ursprung und Bewegungsgrund der „Bekehrung“ des Menschen sieht, macht den Vorwurf einer eigenen Vollkommenheit des Menschen im Gegensatz zur „Vermittlung durch den Sohn“ (S. 187) zu einem Klischee. Das heißt, die Methode des Vf.'s ist solide und klärend, aber die Durchmusterung der Platonbe-

züge fordert dazu heraus, der Legitimität der Platonaneignung durch Clemens weiter nachzuforschen.

Göttingen

Ekkehard Mühlenberg

Basilius von Caesarea: Die Mönchsregeln. Hinführung und Übersetzung von Karl Suso Frank, St. Ottilien: EOS Verlag 1981, 426 S., Ln., DM 29,80.

Die herausragende theologische- und kirchengeschichtliche Bedeutung der asketischen Schriften des Basilius, die in den vergangenen Jahrzehnten intensiv erforscht worden sind (vor allem von Jean Gribomont), kann über den kleinen Kreis der Spezialisten hinaus nur durch eine breitere Beschäftigung mit den Texten adäquat gewürdigt werden. Schon aus diesem Grund wird man die deutsche Übersetzung der sog. Mönchsregeln durch einen der besten Kenner der frühchristlichen Askese nur vorbehaltlos als Förderung der patristischen Wissenschaft begrüßen. Frank stellt neben seine Arbeiten zu den westlichen Regeln eine gut lesbare Übertragung des für das ostkirchliche Mönchtum grundlegenden Dokuments.

Übersetzungen spätantiker Texte sind ja heute nicht nur für ein breiteres Publikum deswegen wichtig, weil die Kenntnis der alten Sprache abgenommen hat, sondern auch oft als Beiträge zur philologischen und historischen Interpretation dieser Texte für die Forschung unverzichtbar. Frank erfüllt beide Funktionen, wobei er gegenüber der letzten vollständigen Übersetzung (derjenigen von V. Gröne 1877 in der ersten Auflage der „Bibliothek der Kirchenväter“) erhebliche Verbesserungen bringt. Allerdings stimmt es nicht, daß Grönes „bisher die einzige vollständige deutsche Übersetzung“ sei (S. 8). In der Literatur wird fast durchgängig nicht zur Kenntnis genommen, daß 1838–42 in Bd. 19–26 der „Sämtliche(n) Werke der Kirchen-Väter“ eine komplette Basilius-Übersetzung vorgelegt wurde, darunter auch der *Asctica* (in Bd. 21, S. 226–398 und Bd. 22: Die *Moralia* samt Vorreden und die Regeln).

In seiner „Hinführung“ (S. 12–72) bietet F. eine Zusammenfassung des Forschungsstands zu den Hauptproblemen der basilianischen Askese, die zum besten gehört, was man heute in deutscher Sprache darüber lesen kann. F. skizziert die Entwicklung der asketischen Lehre, die mit Basilius' erstem, noch ganz von kynischer Moral geprägten Programm des „philosophischen Lebens“ in Ep. 2 beginnt (S. 18–23), sich aber bald, wie Ep. 22 als Dokument einer zweiten Phase zeigt, völlig an der biblischen Grundlage orientiert: Askese wird jetzt, untermauert durch eine Fülle von Bibelbelegen, als „evangelisches Leben“ begriffen (S. 32–36; das Problem der neuerdings umstrittenen Datierung berührt F. leider nicht: Ep. 2 ist wohl auf 357, Ep. 22 – parallel zu den „*Moralia*“ – auf 358/360 zu datieren. Das Spezifikum der basilianischen Lehre, zumal ihrer Frühform, wird hier deutlich. Sie bezieht sich nicht auf einen besonderen, aus der Kirche ausgegliederten Asketenstand, sondern auf den Christen schlechthin: „Mönchsleben ist einfach Christenleben. Der Mönch ist der Christ, der nach dem Evangelium lebt“ (S. 35). Gehorsam gegen das Wort der Bibel ist das Leitmotiv; für Basilius intendiert Askese eine Realisierung der ntl. Ethik in der Form einer geregelten Lebensweise, weswegen er mit der Bergpredigt einsetzt (Ep. 22,1) und die apostolische Paränese in Regeln fixiert. Die intensive, in seiner Gemeinschaft erprobte und stets neu diskutierte Bemühung um feste Regeln führt dazu, diese schriftlich zu kodifizieren. Auf den ersten Ansatz von Ep. 22 folgen – wohl relativ bald – die *Regulae Morales* (*Moralia*), die F. mit Gribomont auf 359/360 datiert: „Ein thematisches Sammeln und Ordnen von Schriftstellen in Form eines Registers“ (S. 43), welches später zu einer ntl. Textlese wird, versehen mit zwei Proömien (den *Sermones* „*De iudicio Dei*“ und „*De fide*“). Die „Regel“ schlechthin ist für Basilius also das Evangelium: „Eine andere Regel für ein christliches Leben und damit auch für das asketisch-monastische kennt er nicht und will er nicht anerkennen“ (S. 41). Auch die *Moralia* gelten jedem Christen; sie zielen auf eine Reform des Christentums durch konsequente Nachfolge Jesu.

Nach 360 hat Basilius dann in Fortführung des Ansatzes von Ep. 22 die Fragen und Antworten seiner Mönchsgemeinschaft literarisch fixiert. Damit entsteht ein zweites,

umfangreicheres Regelwerk, das von Gribomont rekonstruierte, nur in der lateinischen Übersetzung Rufins erhaltene „Asketikon“ (360–370 in einer kürzeren Rezension entstanden, das sog. Kleine Asketikon mit 203 Fragen und Antworten; nach 372 bearbeitet und erweitert zum sog. Großen Asketikon). Basilius selbst hat später dieses „Asketikon“ zusammen mit den „Moralia“ und verschiedenen Proömien herausgegeben (Begleitbrief zur Ausgabe bei Frank S. 45–47). Die heutige Überlieferungsform mit ihrer Trennung in 55 „Längere Regeln“ und 313 „Kürzere Regeln“ ist erst das „Ergebnis einer nachbasilianischen Bearbeitung des Textes“, die an die Aufteilung des Asketikons in ausführliche und kurze Fragen/Antworten anknüpft und diese unter inhaltlichen Gesichtspunkten systematisiert (S. 48). Da die historische Beschäftigung mit den Basiliusregeln sich an der hier skizzierten Textgeschichte orientieren muß, ist es sehr verdienstvoll, daß F. in seiner Kommentierung die heutige Textform durchgängig mit derjenigen des „Asketikon“ vergleicht. Die Anmerkungen (S. 375–400) bieten darüber hinaus sachliche Erläuterungen, welche den Text gut erschließen und mit anderer Mönchsliteratur vergleichen, sowie weiterführende Literaturhinweise. Auf eine spezielle Literaturübersicht ist leider ebenso verzichtet worden wie auf ein substantielles Inhaltsverzeichnis zum Regeltext, obwohl letzteres sich in der Textüberlieferung findet.

F. bietet den Text der Längeren und Kürzeren Regeln (LR: S. 74–195; KR: S. 196–374) jeweils mit den kurzen Vorworten, läßt aber die verschiedenen, in der Textüberlieferung mit den Regeln verbundenen Reden fort. Das entspricht der Komposition des Kleinen Asketikons; dennoch kann man fragen, ob es nicht – da letzteres ja durch die weitere Textgeschichte überholt worden ist – sinnvoll gewesen wäre, wie z.B. seinerzeit V. Gröne die Proömien hinzuzunehmen. Die Übersetzung ist eine insgesamt vortrefflich gelungene Übertragung in heutiges Deutsch, wobei gelegentlich die bessere Lesbarkeit zu Lasten der Genauigkeit geht. Z.B. übersetzt F. LR 5 so: „Von der Sammlung des Geistes. Vor allem muß uns klar sein, daß wir weder irgendein Gebot beachten, noch das der Gottes- und Nächstenliebe erfüllen können, wenn unser Geist da und dort herumschweift“ (S. 93). Genauer wäre: „Von der Stetigkeit der Gedanken (bzw. der Gesinnung). Dies muß man freilich erkennen, daß wir weder die Befolgung irgendeines anderen Gebotes (s.c. als desjenigen der Gottes- und Nächstenliebe, wie in LR 2–4 thematisiert) noch die Gottesliebe selbst noch die Nächstenliebe leisten können, wenn wir mit den Gedanken bald hierhin, bald dorthin herumschweifen“. Auch bei der Übertragung wichtiger Begriffe wird man mitunter anders nuancieren können; z.B. in LR 8 statt der eher passivisch klingenden „Entsagung“ für apotage das aktivere „Absage“ und statt ebenfalls „entsagen“ für allotriosis „Entfremdung“; statt „Lebensart . . .“, die im Widerspruch zur Vollkommenheit der Heilsbotschaft steht“ für akribeia tou euangeliou besser „Lebensart, die der genauen Befolgung der Heilsbotschaft widerstreitet“. Aber derartige Differenzen bekunden nur, daß zwangsläufig mit der Übersetzung Auffassungsunterschiede verbunden sind, weswegen selbst so ein glänzendes Werk wie das vorliegende deutlich macht, daß Übersetzungen nur ein Hilfsmittel, nicht aber ein Ersatz für den Urtext sein können.

Osnabrück

Wolf-Dieter Hauschild

Gregorios Larentzakis, Ἡ Ἐκκλησία Ρώμης καὶ ὁ Ἐπίσκοπος αὐτῆς βάσει ἀρχαίων πηγῶν (Εἰρηναῖος, Βασίλειος, Χρυσόστομος), *Analekta Vlatadon, Thessaloniki* 1983, 151 S.

Das Thema dieser Abhandlung, die der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität in Thessaloniki als Promotion vorgelegt wurde, lautet auf Deutsch: „Die Kirche Roms und ihr Bischof aufgrund alter Quellen (Irinäos, Basilius, Chrysostomos)“.

Bereits aus diesem Titel geht hervor, daß den Gegenstand dieser Arbeit das Papsttum bildet, d.h. jene Frage, die nach den Worten von Papst Paul VI. „ohne Zweifel das schwierigste Hindernis auf dem Wege des Ökumenismus“ sei; dieses selbstkritische Bekenntnis des Papstes sowie ähnliche Aussagen führender römisch-katholischer Theologen (u.a. W. de Vries, Yves Congar) macht L. zum Ausgangspunkt seiner Studie

(S. 17 f.). Mit Recht versteht er diese Worte des Papstes als ein besonderes ökumenisches Problem römisch-katholischer Theologie. Eine kritische, ökumenisch offene, konsequente Aufarbeitung der Geschichte des Papsttums im Bereich römisch-katholischer Theologie würde in der Tat einen echten, unersetzlichen, ökumenisch beachtlichen Beitrag bedeuten.

Für den begonnenen offiziellen orthodox-katholischen Dialog stellt die Frage nach der Stellung des Bischofs von Rom ebenfalls „das schwierigste Hindernis“ dar. Die Verständigung darüber kann aber relativ leicht erfolgen, wenn man eine gemeinsame Basis, ein gemeinsam anerkanntes Kriterium zugrunde legt. Während für die orthodoxe Theologie und Kirche diese Basis unmißverständlich in dem Leben der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends besteht, gibt es in den letzten Jahrzehnten auch römisch-katholischerseits vermehrte Anzeichen und Erklärungen, die diese Basis bejahen. L. dokumentiert im ersten Abschnitt (S. 19–28) des 1. Kapitels seiner Arbeit diese Entwicklung und sieht vor allem im bekannten Satz von Kardinal Ratzinger vom Jahr 1976 („Rom muß von Osten nicht *mehr* an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde“) die volle Anerkennung dieser Basis. Der Autor hätte m.E. ein vollständigeres Bild dieser Entwicklung geliefert, wenn er auch die Fortsetzung der Erklärung von Ratzinger in seine Überlegungen einbezogen hätte. Geht man von einer solchen Basis aus, so ist es nur konsequent, mit L. die „Notwendigkeit einer objektiven Erforschung der Quellen“ zu folgern und zu unterstreichen (vgl. S. 28 ff.). Sein Hauptinteresse hierbei ist vornehmlich ökumenisch, nicht philologisch und theologiegeschichtlich.

Aus diesem primär ökumenischen Anliegen erklärt sich, warum der Verfasser einerseits die drei Kirchenväter, die er seiner Untersuchung zugrunde legt, als „Beispiele“ ohne einen dogmengeschichtlich ersichtlichen bzw. zu erläuternden Zusammenhang aufgreift und andererseits nicht bestrebt ist, alle einschlägigen Stellen dieser großen Theologen der alten Kirche mit ihren ekklesiologischen Implikationen zu besprechen und auszuwerten.

So konzentriert sich das Interesse von L. hinsichtlich der Lehre des hl. Irinäos über die Stellung des Bischofs von Rom in der Gesamtkirche, die er im 2. Kap. (S. 36–68) darlegt, auf die vieldiskutierte Stelle *Adv. haereses*, III, 3,2: „Ad hanc enim ecclesiam . . .“. Bedenkt man, daß diese Stelle in der Konstitution „Pastor aeternus“ des I. Vatikanums als einzige aus der griechischen Patristik für die exklusive Vorrangstellung des Papstes in der Gesamtkirche angeführt wird, so ist es wirklich erfreulich, daß in der jüngeren römisch-katholischen Theologie eine derartige Beweiskraft der Stelle angezweifelt und konsequenterweise sogar der Verzicht auf sie vorgeschlagen wird. Der Autor verzeichnet ziemlich objektiv diese ökumenisch gewichtige Entwicklung: Den immer weniger werdenden Forschern, die in dieser Stelle die Exklusivität der Kirche und des Bischofs von Rom erblicken (S. 37–41), stellt er mehrere Theologen, z.B. K. Baus, P. Stockmeier, N. Brox, W. de Vries, H.-J. Pottmeyer, W. Kasper als Zeugen einer sich vollziehenden Veränderung gegenüber (S. 41–56). Diese Veränderung in der Väterexegese bedeute eine Annäherung, ja einen gewissen „Konsens“ mit der traditionellen orthodoxen Auslegung dieser Stelle. Die Annäherung besteht darin, daß nach Überzeugung von Irinäos *jede apostolische Kirche* für die Erhaltung des rechten Glaubens wichtig ist. Die Kirche von Rom wird in diesem Zusammenhang als *ein Beispiel* solcher apostolischer Kirchen genannt, weil sie „im Westen die einzig apostolische Kirche und für die Christen des Westens die nächstliegende ist“ (S. 138). Zu den orthodoxen Theologen, deren Ansichten L. anführt (S. 57–66), könnte man auch die ausführliche Interpretation der Stelle durch N. Afanassieff hinzufügen (Das Hirtenamt der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen, in: Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, hr. v. B. Bobrinskoy, O. Clément, B. Fize, J. Meyendorff [Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche, Bd. 1], EVZ-Verlag Zürich 1961, S. 49–56), zumal dieser sich auch mit römisch-katholischen Theologen auseinandersetzt.

Methodisch weitgehend anders geht der Verfasser im 2. Kap. seiner Untersuchung vor. Im Mittelpunkt dieser Ausführungen stehen die Briefe 90, 92, 203, 242, 243 und 263 von Basilius, die P.-P. Joannou in seiner Arbeit benutzt hat: Die Ostkirche und die

Cathedra Petri im 4. Jahrhundert, bearbeitet von G. Denzler (Päpste und Papsttum, Bd. 3), Stuttgart 1972. Kommt Joannou zum Ergebnis, daß diese Briefe von Basilius an den Bischof von Rom als „Rekurse“ an die „höchste Instanz“ bzw. an das „höchste Gericht“ der Gesamtkirche verstanden wurden, „so ist es das Verdienst von L., nach kurzer Besprechung der Echtheitsfrage und fundierter neuer Interpretation ihres Inhaltes die unhaltbare, willkürliche Einseitigkeit und die Unvereinbarkeit dieses Ergebnisses mit den historischen Tatsachen des 4. Jhdts. klarzulegen. Basilius wendet sich in diesen Briefen mit Hilferufen an mehrere Bischöfe im Osten und im Westen, um vor allem das antiochenische Schisma beizulegen. Seine Korrespondenz mit Athanasios von Alexandrien, mit der L. dieses Kap. abschließt (S. 100–106), macht überdies deutlich, daß er in der einmütigen Zusammenarbeit und Kollegialität aller Bischöfe, kurz gesagt im episkopal-synodalen System der Kirche, die Lösung von Problemen betrachtet.

Dieses Ergebnis wird durch Heranziehung gleichlautender Resultate römisch-katholischer Theologen unterstützt, die auch ihrerseits an Joannou Kritik üben. Unter diesen Theologen verdient W. de Vries besondere Erwähnung. Auf S. 99, Z. 5, ist allerdings bei der Übersetzung des Satzes von de Vries „Es handelt sich (sc. bei der Ep. 203) um einen Vergleich, *nicht* um eine Definition“ (s. Anm. 115) die Verneinung versehentlich weggelassen, so daß das Gegenteil von dem, was gesagt werden sollte, ausgesagt wird.

Im 4. Kap. (S. 107–120) wird hauptsächlich der Brief von Johannes Chrysostomos nach seiner Verurteilung (Eichensynode 403) an Innozenz I. untersucht. Hatten römisch-katholische Theologen früher auch aus diesem Brief den Primat des Papstes herausgelesen, so werden sie von ihren Kollegen (z.B. Chr. Baur, W. de Vries, B. Altaner) dahingehend korrigiert, daß Chrysostomos nicht „an die persönliche Entscheidung des Papstes appelliert“ hat und deshalb nicht mehr als Zeuge des päpstlichen Primats herangezogen werden kann. Diese Korrektur stimmt mit den Interpretationen orthodoxer Theologen überein. Richtig wird hierbei vom Autor hervorgehoben, daß Chrysostomos den gleichen Brief auch an die Bischöfe von Mailand und Aquileia gesandt und daß er seine Rehabilitierung durch eine objektive Synode erhofft hat.

Inhaltlich beachtenswert ist die Auffassung, daß Chrysostomos den Primat des Bischofs von Rom aus ekklesiologischen Gründen nicht anerkennt, obschon er dem Apostel Petrus einen Ehrenprimat unter den Aposteln zuschreibt (S. 117). Ökumenisch ausgleichend und angemessen ist übrigens die Zurückweisung von pauschalen Urteilen gegen „die“ römisch-katholischen Theologen seitens einiger Orthodoxen (S. 118 f.).

Abgerundet wird diese Arbeit mit Ergebnissen (S. 121–133), einer Zusammenfassung auf Deutsch (S. 134–144) und mit einer Auswahl an Literatur (S. 145–151).

Die Sprache der Studie ist fast durchgehend die Kathareuoussa (gehobene Schriftsprache), die auch den nicht griechischen Patrologen leichter verständlich sein dürfte. Für die bisher gut geführte Schriftenreihe „Analekta Vlatadon“ sind die Druckfehler überraschend viele.

Von gelegentlich vorgebrachten, insgesamt unerheblichen Einwänden absehend läßt sich zum Schluß feststellen, daß diese Arbeit für den ökumenischen, besonders den orthodox-katholischen Dialog nützlich und ergiebig ist. Sie vermittelt auf einer soliden und objektiv nachprüfaren Basis.

Bonn

Theodor Nikolaou

Hubertus R. Drobner: Gregor von Nyssa. Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus (= Philosophia Patrum 5). Leiden (Brill) 1982. X + 252 S., Leinen.

Das Buch ist die Druckfassung einer Mainzer Dissertation, die im Fach Klassische Philologie unter der Leitung von Prof. A. Spira entstanden ist.

Ursprünglich hatte der Verf. geplant, mit seiner Arbeit sozusagen Prolegomena zu einer Geschichte der literarischen Gattung der patristischen Osterpredigt bereitzustellen. Angesichts des Fehlens jeglicher Vorarbeiten auf diesem Gebiet im allgemeinen

und im Blick auf Gregors Predigtstil im besonderen ist er von diesem Vorhaben abgekommen, hat aber seine diesbezüglichen Beobachtungen an vielen Stellen seiner Arbeit eingestreut. Der Hauptakzent des Buches liegt jetzt, wie er selber in der Einführung sagt, „auf der möglichst genauen Herausarbeitung der Themen und deren möglichst umfassender geistesgeschichtlicher Einordnung“ (S. 6). In der Tat: darin liegt der eigentliche Reichtum des Buches, das dadurch den Rahmen eines einfachen Kommentars der Osterpredigt Gregors sprengt und zu einer dankenswerten Materialsammlung zu wichtigen Fragen der Liturgie, der exegetischen Tradition und der theologischen Interpretation, die mit dem Osterfest zusammenhängen, geworden ist. Es sei in diesem Zusammenhang auch speziell auf die ausführlichen Spezialbibliographien, in denen sich die Schwerpunkte der Arbeit widerspiegeln, hingewiesen (hier die Liste: Isaakopfer, Jonas, Bildtheologie, Descensus ad inferos, der Achte Tag, Kreuzsymbolik, Vergottung des Menschen, alttestamentliche Lesungen und Melito von Sardes [S. 227–235]), ebenso auf die Exkurse, die ans Ende des Buches gestellt wurden: „Die Osterpredigt der griechischen Kirche bis Gregor von Nyssa“ (S. 179–189); „Die Datierung von De Tridui spatio“ (S. 190–198); „Die atl. Lesungen der Osternacht“ (S. 199–204).

Nach einer höchst instruktiven Einleitung (S. 7–14), welche die Osterpredigt Gregors liturgisch einordnet und hervorhebt, daß sie zeitlich am Übergang von der eintägigen Osterfeier zur Feier des Triduum steht, was auch an der Struktur der Predigt abzulesen ist, folgt eine Übersetzung des Textes nach der Leidener Ausgabe (S. 17–40), mitsamt der Kurzpredigt *In sanctum et salutare Pascha*, die als Schlußwort dazugehört. (Es wäre wünschenswert gewesen, das griechische Original dieses immerhin nicht sehr langen Textes mitabzudrucken!).

Der Hauptteil des Buches ist dem Kommentar gewidmet (S. 43–179). Jeder Leser wird daraus je nach seinen Interessen Nutzen ziehen können. Mich hat vor allem der überzeugende Nachweis einer Beeinflussung Gregors durch syrische Theologen gefesselt: 1. Die Berechnung des Triduum, die Gregor anstellt (S. 103–114), findet sich in dieser Form vorher nur bei Aphrahat (Beginn der Rechnung mit Donnerstagabend); dabei ist aber typisch für Gregor, daß er die übernommene Tradition theologisch neu begründet. 2. Die eucharistische Deutung der Grablegung Christi ist sonst nur noch bei Ephraim dem Syrer zu finden (S. 159–161). Interessant ist auch die Abhandlung über den Aufenthalt Christi während des Triduum (S. 114–124), da hier die philosophischen Voraussetzungen der theologischen Spekulation Gregors besonders deutlich hervortreten.

Alles in allem: trotz seiner scheinbar bescheidenen Themenstellung ein reichhaltiges Buch, das hoffentlich nicht nur in der Gregorforschung, sondern auch bei den Liturgiegeschichtlern und bei allen an der patristischen Exegese Interessierten gebührende Beachtung finden wird.¹

Neuchâtel

W. Rordorf

Andreas Spira/Christoph Klock (ed.), *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa. Cambridge, England: 11–15 September, 1978, Cambridge/Mass. 1981 (Patristic Monograph Series 9), Published by The Philadelphia Patristic Foundation, Ltd., 384 S.,.*

Das Thema der nun veröffentlichten Beiträge des 4. Kolloquiums über Gregor von Nyssa sind die beiden Osterpredigten „In Sanctum Pascha“ (GNO IX 245–270) und „De Tridui Spatio“ (GNO IX 273–306). Beide Reden werden von S. G. Hall ins Eng-

¹ Auf zwei neue Bücher zur Geschichte des Osterfestes sei bei dieser Gelegenheit noch hingewiesen: R. Cantalamessa, *Ostern in der Alten Kirche* (= *Traditio Christiana* 4), Bern 1981; H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I: Herrenfeste in Woche und Jahr* (= *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 5*), Regensburg 1983, S. 56–153.

lische übersetzt und ihr mehrschichtiger Inhalt durch eine Synopse aufgeschlüsselt. Auffallend ist, daß „In Sanctum Pascha“ keineswegs die Auferstehung Jesu behandelt. Genau genommen geht es hier um eine Apologie der Möglichkeit der leibhaften Auferstehung aller Menschen vor dem Endgericht. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund dieser Fragestellung wird ausführlich dargestellt von T. J. Dennis (55–80: Gregory on the Resurrection of the Body), der ausgeht von der Auseinandersetzung zwischen Methodios und Origenes, und J. C. M. van Winden (101–122: In Defence of the Resurrection), der besonders die Argumente Gregors mit denen des Athenagoras vergleicht. Als Ergebnis seiner Untersuchung stellt Dennis fest, daß diese Predigt überhaupt nicht als ernsthafte Apologie anzusprechen sei (74: „it does not belong to serious apologetic at all“). Ebenso negativ ist sein Urteil im Vergleich zu Ausführungen Gregors zum selben Thema in *De hominis Opificio*, *De anima*, et *resurrectione*, *De mortuis* und in der *Oratio catechetica magna*: „It is at times an extraordinarily simplistic work“ (74). An dieser Feststellung ändert auch nichts die Spezialstudie von M. Harl über die Lobrede auf das Osterfest im Prolog der Predigt (81–100) und der Aufsatz von E. Mühlenberg „Die Gottheit des inkarnierten Christus erwiesen durch seine Selbstmächtigkeit – Freiheit der Selbstbestimmung“ (123–138).

Auch „*De Tridui Spatio*“ behandelt nicht unmittelbar die Auferstehung Jesu, sondern vielmehr seine Hadesfahrt und das mit ihr verbundene Problem des „dritten Tages“. Den ausführlichsten Beitrag hierzu liefert A. Spira: „*Der Descensus ad Inferos in der Osterpredigt Gregors von Nyssa De Tridui Spatio*“ (195–262). Nach seiner eingehenden Analyse der Predigt expliziert Spira das Kerygma des Hadessieges. Das Motiv des Triumphes über den Tod wird auch von M. Alexandre angesprochen: „*Pâques, la vie nouvelle*“ (153–194). L. R. Wickham: „*Soul and Body: Christ's Omnipresence*“ (279–292) diskutiert die von Gregor aufgegriffene Frage nach der leibhaften Anwesenheit Jesu in der Unterwelt und seiner gleichzeitigen Präsenz der Seele nach im Paradies. H. Drobner befaßt sich näher mit der von Gregor vorgelegten Berechnung der drei Tage: *Three Days and three Nights in the Heart of the Earth. The Calculation of the Triduum Mortis according to Gregory of Nyssa*“ (263–278). S. G. Hall erläutert die allegorische und typologische Auslegung des Alten Testaments in der Einleitung der Predigt (139–152) und A. Meredith spricht über Gregors Antwort auf jüdische Einwände gegen die christliche Feier des Passa (293–304). D. L. Balas handelt über die Konzeption des kosmischen Kreuzes (305–318). Der abschließende Beitrag von C. Klock bezieht sich auf beide Reden: „*Gregors Osterpredigten in ihrer literarhistorischen Tradition*“ (319–354). Ein wertvolles Hilfsmittel zum Gebrauch des ganzen Bandes sind die Indices der alt- und neutestamentlichen Schriftstellen, der Belege aus dem übrigen Werk des Gregor, der Zitate aus anderen Kirchenvätern und aller genannten Namen.

Neben diesen 11 ausführlichen Untersuchungen wäre es sicherlich auch angebracht gewesen, einen Vergleich zu den Osterpredigten des Gregor von Nazianz zu ziehen (Or 1 in MPG 35,396–401 und Or 45 in MPG 36,623–664). Die Stärke des Nysseners, die Subtilität seines theologischen Denkens und Fragens, würde sich nämlich bei einem solchen Vergleich als seine Schwäche als Prediger enthüllen: Die theologische Problematik beeinträchtigt nicht nur den rhetorischen Stil, sondern auch die Entfaltung des Oster-Kerygmas. Ein wichtiges Ergebnis dieser Untersuchungen besteht aber darin, daß die patristische Grundlage der byzantinischen Osterfrömmigkeit, wie sie im Motiv der Höllenfahrt Christi als Anastasis ihren Ausdruck findet, sehr eindrucksvoll auch dem nicht nur historisch interessierten Leser vor Augen gestellt wird. Hier findet sich nicht die leiseste Spur einer Theologie des Karsamstags im Sinne von Hans Urs von Balthasar. Hier ist alles schon durchdrungen von der österlichen Freude über den Triumph Christi.

Marburg

Georg Günter Blum

Mittelalter

Lothar Speer, Kaiser Lothar III. und Erzbischof Adalbert von Mainz. Eine Untersuchung zur Geschichte des deutschen Reiches im frühen zwölften Jahrhundert (Dissertationen zur mittelalterlichen Geschichte 3, 1983).

In seiner Dissertation versucht der Autor „aufzuzeigen, daß das Bild des Verhältnisses zwischen Kaiser Lothar III. und Erzbischof Adalbert I. von Mainz einer Revision bedarf“. Es geht dabei um den „Pfaffenkönig“ Lothar III., die Rolle Adalberts von Mainz als Wahlmacher von 1125 sowie als Staufergegner, schließlich um das behauptete enge Verhältnis beider zueinander. Das erste Kapitel der Arbeit gibt einen breiten Literaturüberblick. Dabei werden die Meinungen der älteren Forschung, damit auch die gängigen Topoi, aufgezeigt. So gilt Adalbert „als schlauer, manchmal gewissenloser Politiker“ auf Reichsebene, demgegenüber aber auch als geschickter Territorialpolitiker. Ebenso werden dann die älteren Positionen der Literatur über Lothar aufgeführt, endend bei Schmale, mit der jetzt gültigen Auffassung, nach der Lothars Weg große Aussichten geboten hätte, er freilich wegen der staufischen Opposition nicht realisiert werden konnte.

Die angestrebte Revision gelingt Speer allerdings nur unvollkommen. Was den „Pfaffenkönig“ anlangt, so ist die Forschung ohnehin schon von diesem Bild abgerückt, was ja auch Speer vermerkt. Die Rolle Adalberts als Wahlmacher bleibt recht unentschieden. Einerseits will Speer die Quellen nicht übergehen, die das Gewicht Adalberts bei den Wahlvorgängen von 1125 betonen, andererseits meint er, die Haltung Adalberts lasse sich nach Lage der Quellen nicht konkret herausarbeiten. Gerade aber zu diesem Punkt hätte man nach der versprochenen Revision doch mehr Entschiedenheit im Urteil erwartet. Was das oft behauptete enge Verhältnis zwischen Adalbert und Lothar angeht, kommt Speer, nach umfänglicher Untersuchung der Territorialpolitik wie der politischen Verhältnisse, zum Ergebnis, daß außer politischen Zweckbündnissen keine engere Verbindung bestand, ja, daß gerade die Territorialpolitik Anlaß zu Zerwürfnissen bildete. Dadurch gewinnt dann Speer auch die „Indizien“, die das von Otto von Freising gezeichnete Bild des Stauferhassers relativieren. Speer meint, „die Aussage, Adalbert habe die Staufer 1125 mit Haß verfolgt, sei in dieser Schärfe nicht zutreffend.“

Speer hat Adalbert und Lothar auseinandergerückt. Einen Einfluß auf Lothar sieht er nicht gegeben. Das ist demnach auch der neue Aspekt, den Speer für die weitere Forschung beisteuern möchte. So überraschend ist dies Ergebnis freilich nicht. Es zeichnet sich auch in anderen Untersuchungen ab. Die Arbeit leidet insgesamt etwas an der Unentschiedenheit Speers, der gerade an Punkten, wo eine eigene Meinung erwartet wird, seine Position relativiert und dadurch öfters unverbindlich bleibt.

Zwei Monita noch am Schluß. Text, wie Literaturverzeichnis hätten noch durchgesehen gehört, hier ist zuviel an Verschreibungen unkorrigiert stehen geblieben. Der Verlag schließlich sollte darauf achten, daß die Buchbinderei künftig solider arbeitet. Das Rezensionsexemplar zerfiel schon bei der ersten Lektüre in Einzelteile.

Regensburg

L. Kolmer

Joergen Vogel, Gregor VII. und Heinrich IV. nach Canossa. Zeugnisse ihres Selbstverständnisses. (= Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, Schriftenreihe des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster, hg. von K. Hauck, Bd. 9), Berlin/New York (de Gruyter) 1983. Quart. X, 311 S., Ln., DM 148.-.

Diese bei K. Hauck angefertigte Münsteraner Dissertation geht den „Zeugnissen des Selbstverständnisses“ Heinrichs IV. und Gregors VII. im Zeitraum zwischen dem Februar 1077 und dem Ende des Jahres 1080 nach. Quellen für diese „Zeugnisse des Selbstverständnisses“ sind, wie der Verf. in der Einleitung ausführt, für Gregor VII. im wesentlichen sein Register, für Heinrich IV. die Urkunden seiner Kanzlei, vor allem die vom Notar Adalbero C. verfaßten.

Für Gregor VII. hat diese Verfahrensweise des Verfs. zur Folge, daß der Inhalt der Briefe seines Registers, die für diesen Zeitraum über seine Absichten Auskunft geben, breit nacherzählt wird. Neue Erkenntnisse für das Selbstverständnis des Papstes ergeben sich daraus nicht. Die wenigen, zusätzlich zur Registeredition Caspars vom Verf. in den Briefen ausgewiesenen Bibelzitate sind kaum informativ. Als Beispiel für diese langatmige und wenig ergebnisreiche Darstellungsweise sei Kap. IV Abschn. 4 genannt, wo der Verf. auf 7 1/2 Seiten (224–231) nichts anderes tut, als die Registernummern VIII 5, 7, 9, 12, 13 zu paraphrasieren (entsprechender Umfang der Briefe in Caspars Oktaveditio).

Zur Erklärung für die zweite Exkommunikation Heinrichs wertet der Verf. die nur von Bonizo von Sutri überlieferte Nachricht, Heinrich habe durch seine Gesandten zur Fastensynode des Jahres 1080 Gregor die Einsetzung eines Gegenpapstes angedroht, stärker, als dies sonst die Forschung tut. Er macht die Stelle bei Bonizo zum Angelpunkt seiner Interpretation der Motive Gregors (187–189). Da Bonizos Schrift aus der Ablehnung des Gegenpapsttums Wiberts konzipiert ist, erscheint mir diese Neuinterpretation zu schwach abgesichert.

Besser als für das Selbstverständnis des Papstes präsentiert sich das Ergebnis der Arbeit für die „Zeugnisse des Selbstverständnisses“ Heinrichs IV. Die Betonung der *stabilitas regni* in Arengen königlicher Urkunden vom Sommer 1077, abweichend vom sonstigen Kanzleibruch und offenbar unabhängig von Vorlagen, wird vom Verf. (83–86) überzeugend ausgewertet. Auch die Interpretation der urkundlichen Verleihungen für den Patriarchen von Aquileja und den Bischof von Brixen als „Sicherung der Ostalpenpässe“ (I 2) ist bedenkenswert. Für die Darstellung des königlichen Selbstverständnisses kommt dem Verf. die interdisziplinäre Arbeitsweise der Münsteraner Schule zugute. Die Abschnitte über den Ulmer Pfingsthoftag von 1077 (II 2), über die Deutung des zweiten Speyerer Dombaus (IV 5) für Heinrichs Selbstverständnis und über das Grabrelief Rudolfs von Rheinfelden gehören zu den besten Passagen der Arbeit.

Das umfangliche Literaturverzeichnis und Stichproben im Apparat zeigen, daß der Verf. solide gearbeitet hat. An einigen Stellen blockiert gelehrte Literaturkenntnis das Quellenverständnis, so bei der oben genannten Einschätzung der Nachricht des Bonizo oder bei der umfanglichen Wiedergabe des Brixener Synodaldekrets (210–216), bei der es dem Verf. nicht auffällt, daß hier von einer Papstwahl Wiberts nicht die Rede ist. Zu korrigieren ist (232) der Name des von Gregor VII. in Ravenna eingesetzten Gegenerzbischofs von Richardus in Raydolfus entsprechend Holtzmann, Ein Gegner Wiberts, in: Röm. Quartalschr. 57, 1962. Die durch Caspars Registeredition verbreitete Sigleauflösung von R (auch bei Petrus Pisanus steht nach der Edition von Duchesne nur die Sigle, Vogel dagegen benutzt die ältere Edition von Watterich, die die Sigle unkommentiert auflöst) sollte nach Holtzmanns Arbeit endlich aus der Literatur verschwinden.

Das Buch von Vogel wird wegen seiner gründlichen Aufarbeitung der Beziehungen zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. in den Jahren 1077 bis 1080 in Zukunft als Ergänzung und Korrektur zu den Jahrbüchern zu lesen sein. Es ist eine solide Arbeit, die jedoch durch Beschränkung auf die wirklich neuen Aspekte gewonnen hätte. Zum Selbstverständnis Gregors VII. ist der Ertrag gering. Genau so ärgerlich wie manche Weitschweifigkeit ist freilich der vom Verlag zu verantwortende Preis des Bandes.

Bonn

Ingrid Heidrich

Klaus Kirchert: Der Windberger Psalter. Band I: Untersuchung. Band II: Text. Münchner Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters. München, Artemis 1979, 668 Seiten, Leinen, DM 142.–.

Klaus Kircherts Untersuchung und Textausgabe des Windbergers Psalters sind aus der Dissertation des Autors (1973/74) hervorgegangen und für die vorliegende Arbeit mit weiteren Forschungsergebnissen versehen worden. Durch wissenschaftliche Präzision zeichnet sich Kircherts Arbeit denn auch aus und zeigt über die eigenen Schlußfolgerungen hinaus Perspektiven für zukünftige Forschungen im Zusammenhang mit dieser Psalmenübersetzung auf.

Kircherts Arbeit ist in zwei Bänden erschienen: der Untersuchung (Band I) und der Textausgabe (Band II). Band I enthält im Anhang ein Siglen-, Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie ein Verzeichnis der erörterten Psalmenstellen und ein Namen-, Sach- und Werkregister. Ein Wortregister zu den frühmittelhochdeutschen Interlinearversionen plant der Autor, gesondert vorzulegen. Der Textausgabe sind die Anmerkungen – unterteilt nach Buchstabenverweisen für den lateinischen und Zahlenverweisen für den deutschen Text – nachgestellt. Der Text selbst erscheint als sogenannter „diplomatischer Abdruck“ in interlinearer Version. Während das Siglen- und Abkürzungsverzeichnis erneut aufgeführt werden, wird das Literaturverzeichnis hier nicht wiederholt.

Die Untersuchung zum Windberger Psalter gliedert sich in fünf Großabschnitte. Mit seinem *Forschungsbericht* (Kapitel I) liefert der Autor die theoretischen Voraussetzungen für seine Analyse. Er diskutiert die Arbeiten *Schöndorfs* und *Törnquists*, setzt sich aber vor allem mit den Thesen *Eggers'* kritisch auseinander. Während *Eggers* die wortgetreue Wiedergabe als scharfe Reaktion auf eine freiere Behandlung des biblischen Themas verstehe, sieht Kirchert in ihr vielmehr die schulwissenschaftliche Tradition der althochdeutschen Gebrauchsliteratur fortgesetzt. Dem von *Eggers* angenommenen Archetypus hält Kirchert die Neuentstehung „unregelmäßiger“ Lesarten entgegen. Damit durchbricht Kirchert die traditionelle Verknüpfung von Filiation und Chronologie und eröffnet neue Perspektiven für eine textkritische Würdigung. In der auf *Wallburg* und *Lewark* basierenden Diskussion um Abschrift oder Original wird die Position des Autors nicht klar erkennbar. Nicht nur an dieser Stelle führt die Erörterung des Für und Wider zu einer spröden Aneinanderreihung wissenschaftlicher Fakten.

Die Beschreibung des CGM 17 (Kapitel II) konzentriert sich vor allem auf die Frage nach dem Entstehungsort der Handschrift, obwohl bereits aus dem Besitzervermerk das Kloster Sancta Maria in Windberg als Provenienz hervorgeht. Kirchert sieht es als gesichert an, daß der Kodex in Windberg auf Veranlassung von Abt Gebhard entstanden ist. Fernerhin nimmt er an, daß die Eintragung des lateinischen Textes schon im Hinblick auf den deutschen geschehen sei und unterscheidet im Gegensatz zu *Lewark*, statt sechs nur zwei Schreiberhände. Auch die Untersuchungen zur Mundart widersprechen der Lokalisierung mit Windberg nicht. Die Handschrift wäre damit als nordöstliches Westmittelbairisch identifiziert. Als inhaltlichen Beleg führt Kirchert die im Prämonstratenserorden üblichen Orationes an, die in dem Kodex enthalten sind.

Die Edition und Untersuchung des Kalendars (Kapitel III) ist als abgeschlossene Einheit der Psalmenuntersuchung vorangestellt. Mit der besonderen Auflistung der dazugehörigen Literatur – leider nur bis 1966 – bietet sich ein unmittelbarer Ansatzpunkt für weitere Forschungen. Als Indizien für die gemeinsame örtliche und zeitliche Fixierung von Psalterium und Kalendar dienen dem Autor die Feste und Heiligeneintragen, die Heiligennachträge und Weiheeintragen von gleichzeitiger und späterer Hand sowie der deutsche Text. Mit dem Abdruck des Kalendars und der komputistischen Notizen schließt das Kapitel ab.

In den beiden letzten Großabschnitten wird der Psalter selbst, vor allem im Hinblick auf die Beziehung der Texte untereinander betrachtet. *Der lateinische Psaltertext der Handschriften der Windberger Gruppe* (Kapitel IV) stellt sich nach Kircherts Forschungen als durchschnittlicher Vulgata-Text der Zeit heraus. Nach der Darstellung individuellen Verhaltens der vier Handschriften wendet sich der Autor den Beziehungen zwischen den lateinischen Texten zu. Um diese jedoch genau zu bestimmen, genügen ihm die gemeinsamen Sonderlesungen nicht, und er versucht stattdessen, über die Beziehungen der Handschriften zu Texten außerhalb der Windberger Gruppe ein Zusammenrücken der Windberger Handschriften zu ermitteln. Bei seinen Vergleichen mit dem 19. Psalterzweig und den jüngeren Lesarten in den altnittel- und altniederfränkischen Psalmenfragmenten kommt er zu dem Ergebnis, daß der Windberger und der Wolfenbüttler Psalter den relativ konservativeren, der Millstätter und Trierer Psalter den moderneren Text darstellen.

Der deutsche Psaltertext der Handschriften der Windberger Gruppe (Kapitel V) wird nach Vorausschickung allgemeiner Aspekte und Untersuchungsmethoden zur Überset-

zungstechnik als Wort-für-Wort-Übersetzung im sakralen Bereich charakterisiert, wobei Kirchert das enge Festhalten am Latein nicht als Folge übersetzerischen Unvermögens, sondern als bewußte Beschränkung der eigenen Möglichkeiten sieht. Für die bisher nur in geringem Umfang durchgeführte Wortschatzuntersuchung gibt Kirchert mit dem Beispiel der Übersetzung von *benedicere* ein Untersuchungsraaster vor, mit dem er zu weiteren Forschungen anregt. Auf das methodische Vergleichsverfahren der lateinischen Psalterien zurückgreifend, führt Kirchert seine Filiationsanalyse der Übersetzungen innerhalb und außerhalb der Windberger Gruppe durch. Während Kirchert die Beziehungen des Windbergers zum Wolfenbüttler Psalter bewußt außer acht läßt, um eine Überschneidung mit den Forschungen *Van Nimwegens* zu vermeiden, untersucht er alle anderen Relationen und bezieht möglichst umfangreiches Material aus dem textgeschichtlichen Umkreis ein. Erst nach dessen vollständiger Aufarbeitung könnten sich weitere Aufschlüsse über die Zuordnungsschwierigkeiten ergeben und Kirchert darin bestätigen, daß es sich bei den Übersetzungen der Windberger Gruppe „um eine bereits ineinandergeflossene und sich wieder entfaltende Entwicklung handelt“ (S. 245).

New York

Jutta Rütz

Wilhelm Schmidt-Bleibtreu, *Das Stift St. Severin in Köln, Siegburg 1982* (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 16).

Es ist erstaunlich, daß über die Geschichte der großen Kölner Stifte bis heute nur wenige befriedigende Monographien vorliegen. Grund hierfür mag sein, daß man von dem jeweiligen Autor neben allgemeinen mediävistischen Fertigkeiten ebenso Kenntnisse in kirchlicher Verfassungsgeschichte, in Wirtschafts-, Sozial-, Liturgie- und Rechtsgeschichte u. a. m. voraussetzen muß. Für die hier anzuziehende Dissertation, die unter Anleitung von P. E. Hübinger (Bonn) geschrieben wurde, liegt zwar schon eine größere Vorarbeit von Hermann Heinrich Roth vor, die innerhalb der „*Germania Sacra*“ im Jahre 1925 erschien, doch machte es die Auswertung neuerer archäologischer Forschungen von Fr. Fremersdorf erforderlich, sich wiederum mit dieser Institution zu befassen. Als weitere überzeugende Gründe für die Wiederaufnahme des Themas nennt der Verf. ferner die fehlende umfassende Verfassungsgeschichte, eine genaue Beschreibung der Besitzverhältnisse, die Erforschung der äußeren Beziehungen und eine fehlende ausführliche Personalliste des Stiftes.

Die Arbeit lehnt sich in ihrem Aufbau an bewährte Vorbilder an, wobei auf eine eigentliche Wirtschaftsgeschichte verzichtet wird. Außerdem wertet der Verfasser vorbildlich die Baugeschichte als historische Quelle aus. Eine besondere Leistung stellt die Befassung mit der Frühgeschichte des Stiftes dar, wobei es dem Verf. gelingt, eine Schneise in das Dickicht zu schlagen. Er kann gegen Roth, insbesondere auf die baugeschichtlichen Untersuchungen von F. Mühlberg (1965) zurückgreifend, wahrscheinlich machen, „daß Ende des 8. Jahrhunderts eine Klerikergemeinschaft an St. Severin bestanden hat“ (S. 60), die nach klösterlichem Vorbild lebte, ohne natürlich sagen zu können, ob es Kleriker oder (Benediktiner)-Mönche waren. Ebenso überzeugend ist seine kritische Darlegung der These K. H. Schäfers, Stiftskirchen seien aus Pfarrkirchen entstanden. Ein Beweis ist für St. Severin nicht möglich, weil die Quellenlage dies nicht zuläßt. Der größte Teil der überzeugenden Darstellung ist der Stiftsverfassung gewidmet, wobei der Autor auch andere Stifte im Kölner Sprengel zum Vergleich heranzieht. Damit nimmt die Arbeit teilweise schon eine noch ausstehende Zusammenfassung der rheinischen Stiftsmonographien vorweg.

Am Rande seien noch einige Hinweise gestattet. Bei der Behandlung des Mühlgaus (S. 374 f.) fällt auf, daß überwiegend ältere Literatur (Binterim-Mooren, Norrenberg) zitiert wird, aber ein Verweis auf Oediger, *Liber valoris* (dort Ergänzungen) und W. Herborn und W. Krings, *Kulturlandschaft und Wirtschaft im Erkelener Raum*, in: *Studien zur Geschichte der Stadt Erkelenz, Köln-Bonn 1976*, S. 11 ff., dort S. 15 ff. ein eigener Abschnitt über den Mühlgau und seine Abgrenzung mit einem anderen Ergebnis als das des Verfassers, unerwähnt bleiben.

Die bei Schmidt-Bleibtreu S. 375 mit Hinweisen auf Norrenberg erwähnte Ernennungs-urkunde von 1243 für den Priester Siegfried zum Pfarrer von Gladbach ist in dem nicht zitierten Gladbacher Urkundenbuch ediert. Die S. 136 erwähnte Inkorporation von Rheindahlen ist bei dem zitierten Norrenberg unvollständig dargestellt (s. dazu Rheinischer Städteatlas Rheindahlen, Köln-Bonn 1976, S. 4). Die S. 68 erwähnten „fratres famulantes“ und „fratres servientes“ stammen aus einer Urkundenfälschung, was erst S. 88 ausdrücklich gesagt wird. Der Vergleich der Präbendenzahlen auf S. 69 wird S. 104 weitgehend wiederholt. Daß bei der Zuordnung der Orte mit Stiftsbesitz einiges durcheinander läuft, ist nach der letzten Eingemeindungswelle nicht verwunderlich und sollte nicht überbewertet werden. Dies gilt auch für die anderen Randbemerkungen. Denn insgesamt ist die Arbeit mit erkennbarer Akribie und Fleiß (446 Seiten, davon 236 Listen) erstellt worden und verdient hohe Anerkennung.

Mönchengladbach

Wolfgang Löhr

Weißenu in Geschichte und Gegenwart, Festschrift zur 700-Jahrfeier der Übergabe der Heiligblutreliquie durch Rudolf von Habsburg an die Prämonstratenserabtei Weißenu, Im Auftrag der Katholischen Kirchengemeinde Weißenu und der Ortschaft Eschach hg. v. Peter Eitel, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1983, 418 S.

Die Geschichte des Prämonstratenserstifts Weißenu, das 1145 von dem welfischen Ministerialen Gebizo von Ravensburg mit Zustimmung Welfs VI. und Heinrichs des Löwen, also auf einem „Inwärtseigen“ gegründet und von Chorherren aus Rot an der Rot besiedelt wurde, ist bisher trotz eines reichen Quellenmaterials noch nicht monographisch und umfassend untersucht und dargestellt worden, obgleich die zunächst bescheidene Stiftung zu ansehnlichem Besitz kam, zum Reichsstift aufstieg und durchaus in Blüte stand, als sie im Jahre 1803 säkularisiert wurde und an die Grafen von Sternberg-Manderscheid überging. Natürlich ist mancher Aspekt, sind einzelne Verhältnisse und Beziehungen oder Vorgänge bereits behandelt oder haben wenigstens im Rahmen allgemeinerer oberschwäbischer Landesgeschichte oder noch darüber hinausgreifender Literatur Erwähnung gefunden; aber vieles ist noch unerhell und noch nicht in einen Zusammenhang gebracht. Der Beitrag von Hermann Tüchle („Mehr als 650 Jahre Prämonstratenserstift“, S. 27–57) gibt mit dem knappen, doch die wesentlichen Punkte wenigstens berührenden Überblick über die Gesamtgeschichte des Stifts den gegenwärtigen Kenntnisstand wieder und läßt zugleich erkennen, was alles noch der eingehenderen Erörterung harret und wie viele Fragen mit Aussicht auf Antwort noch gestellt werden könnten. Nimmt man Tüchles Ausführungen als die Skizze einer Weißenuer Klostergeschichte, so wird in der vorliegenden Festschrift, die sich aus äußeren Gründen an dem Jahr der Übergabe der Heiligblutreliquie durch Rudolf von Habsburg (1283) orientiert, nur der eine oder andere Punkt gründlicher erhellt. Otto Beck („Prämonstratenser in Oberschwaben“, S. 11–26) wiederholt allgemein Bekanntes über die Prämonstratenser, trägt aber fast nichts unmittelbar über Weißenu als Prämonstratenserstift bei, und die „Geschichte der Weißenuer Heiligblutreliquie“ (S. 60–88) von Gerhard Spahr bietet zwar durch Archivalien belegte Einblicke in die Frömmigkeitsgeschichte, ist aber etwas zu distanzlos verliebt in den Gegenstand und die seitenweise bloße wörtliche Mitteilung von Einzelheiten – ohne diese zu interpretieren –, die man nach der Lektüre auch wohl wieder vergessen kann. Ein wichtiges Moment für die Existenz des Reichsstifts spricht dagegen Peter Eitel („Kloster Weißenu und die Landvogtei Schwaben“, S. 89–106) aufgrund eines reichen archivalischen Materials an. Er verfolgt in den Hauptzügen die schwierigen Beziehungen des Klosters zu der 1274 eingerichteten Landvogtei Oberschwaben, die um Territorialisierung ihrer Funktionen von Schutz und Schirm bemüht war, wogegen das Kloster oft nur mit Mühe die aus seiner Reichsstandschaft abgeleiteten Rechte zu behaupten vermochte, zumal auch die Untertanen diesen Gegensatz zu ihrem Vorteil auszunutzen suchten; erst rund 40 Jahre vor der Säkularisation (1761) konnte der Abt durch einen relativ günstigen Vertrag die Position des Klosters gegenüber der Landvogtei festigen.

Sehr ausführlich werden von Georg Wieland Teile der „Besitzgeschichte“ des Reichsstiftes Weißenau (S. 109–218) behandelt. Schwerpunkte sind der umsichtige Versuch, das ursprüngliche und bescheidene Stiftungsgut zu bestimmen. Knapper werden sodann die gesamten weiteren Erwerbungen bis zum Höhepunkt um 1266 dargestellt, innerhalb deren wiederum die in Eigenregie des Klosters betriebenen Grangien, speziell aber die Grangie Ravensburg, der ehemalige fiskalische Fronhof – mit wichtigen Bemerkungen zur Stadtgeschichte von Ravensburg – genauer untersucht werden. Man bedauert es mit dem Verfasser, daß er zu der beabsichtigten Struktur- und Herrschaftsgeschichte dieses Besitzes keine Zeit mehr gefunden hat. Über die Rolle, die der „Weinbau in Weißenau“ im Rahmen des Besitzes gespielt hat, erfährt man mit dankenswerten Angaben über Erträge und Preise etwas Näheres durch Gerhard Spahr (S. 219–230).

Neben dieser eher äußeren Geschichte kommt die innere Geschichte, vor allem die der Chorherrengemeinschaft, ihrer Tätigkeit und Leistung, kurz die Geschichte der geistlichen Institution leider kaum zu Wort. Die wenigen Seiten, die Helmut Binder einem geistesgeschichtlich so aussagefähigen Gegenstand wie der Bibliotheksgeschichte widmet („Bibliotheca Weissenaviensis, Aus der Geschichte der Klosterbibliothek“, S. 231–244), die sich aber größtenteils auf die Referierung allgemeiner Literatur oder der Arbeiten von Paul Lehmann über Weißenauer Handschriften stützt, vermögen bestenfalls den Wunsch wachzuhalten, daß die in der Bibliotheksgeschichte liegenden Möglichkeiten einmal gründlicher genutzt würden. Etwas mehr Raum hat dagegen die Architektur und Kunstgeschichte im weiteren Sinn gefunden. In „Der barocke Konventneubau des Klosters Weißenau“ gibt Hubert Krins (S. 245–259) einen kurzen Überblick über das Werden sowohl des Barockbaus wie seiner Ausstattung. Diese wird in einem speziellen Detail, den Stuckarbeiten Franz Schmuzers, von Karl Kosel näher betrachtet („Franz Schmuzer in Weißenau – Zwei Wege zum Regencestil“, S. 261–277); über „Die Medaillen des Klosters Weißenau“ (S. 279–286) schreibt Ulrich Klein und über die Orgel der Klosterkirche Ulrich Höflacher („Johann Nepomuck Holzhay, Aus dem Leben und Schaffen eines schwäbischen Orgelbauers“, S. 287–315).

Mit der Geschichte des Klosters sind sodann die letzten Beiträge nur noch in einem äußerlichen Sinn verbunden. Wenige Jahre nachdem Württemberg die ehemaligen Klostergebäude erworben hatte, wurden sie zum größten Teil an die St. Gallener Tuchfabrikanten Erpf veräußert, die in ihnen einen Textilveredlungsbetrieb einrichteten, dessen Entwicklung Max Preger in der „Geschichte der Bleicherei, Färberei und Appreturanstalt in Weißenau («Bleicherei Weißenau»)“ (S. 317–335) nachzeichnet. Die Gebäude fielen 1851 durch Kauf erneut an den Staat, der die Bleicherei zunächst selbst weiterführte, dann aber verpachtete, bis schließlich 1892 in den ehemaligen Klostergebäuden eine staatliche Irrenanstalt eingerichtet wurde, deren wechselvolle Wege Manfred Kretschmer beschreibt („Von der königlich-württembergischen Staatsirrenanstalt zum Akademischen Krankenhaus, Aus der Geschichte des Psychiatrischen Krankenhauses Weißenau“, S. 337–354). Eine teilweise sehr persönlich gefärbte Rückschau des gegenwärtigen Seelsorgers der Pfarrei Weißenau, der Nachfolgerin der ehemaligen Klosterpfarrei („Geschichte der katholischen Pfarrei Weißenau im 19. und 20. Jahrhundert“ von Hermann Rode, S. 355–375) bildet den letzten Beitrag des Bandes. Eine Zeittafel, ein umfangreicher Abbildungsteil, Erläuterungen zu den Abbildungen und ein Namensregister schließen ihn ab.

Es ist vielleicht nicht ganz angemessen, über eine Festschrift überhaupt, und sicher noch weniger, aus dem Blickwinkel einer speziellen Zeitschrift ein Gesamturteil abzugeben. Auch ist das in sich unterschiedliche Publikum, an das sich diese Festschrift oder wenigstens einige der Autoren zu richten scheinen, dabei zu berücksichtigen. Wohl aber kann man unabhängig von solchen Bedenken die bewußt zugespitzte Frage sich erlauben, in welchen Punkten das Buch die wissenschaftliche Erhellung der Geschichte der geistlichen Institution Weißenau fördert. Die Antwort müßte m.E. lauten, daß unter diesem Gesichtspunkt nur einige wenige Beiträge wirklich weiterführende Schritte bedeuten.

Bochum

Franz-Josef Schmale

Scarpattetti, Beat Matthias von: Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen. Beschreibendes Verzeichnis. Codices 1726–1984 (14.–19. Jahrhundert). Mit einer Einleitung zur Geschichte der Katalogisierung von Johannes Duft. Stiftsbibliothek St. Gallen 1983 (Auslieferung: Verlag am Klosterhof, St. Gallen), 129* u. 306 S., Ln., sFr. 145.–.

Gustav Scherrer bearbeitete das 1875 gedruckte „Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen“. Sein für die Zeit vorzügliches Werk umfaßt die nach dem einfachen System des Numerus currens aufgestellten und signierten Codices manuscripti 1–1725. Der vorliegende neue Band (mit 4 Farbtafeln) beschreibt nach den modernen Regeln der Handschriften-Katalogisierung jene Manuskripte der St. Galler Stiftsbibliothek, die in Scherrers Verzeichnis nicht enthalten sind, weil sie sich damals größtenteils noch nicht in dieser Bibliothek befunden haben, die Codices nr. 1726–1984. Diese nun vorbildliche katalogisierten 259 Handschriften sind zum größeren Teil erst nach der Aufhebung des Stifts (1805) und in den letzten hundert Jahren in den Besitz oder in das Depositum der Stiftsbibliothek gelangt. Sie entstammen zum großen Teil den Frauenklöstern der Stadt und der weiteren Umgebung St. Gallens sowie dem Stift St. Gallen selbst. Besonders eindrucksvoll ist dessen Chorbibliothek mit 20 großformatigen Chorgesangbüchern aus der Zeit der Renaissance, des Barocks und Rokocos vertreten. Die Handschriften aus den Frauenklöstern sind weitgehend auch von Frauen redigiert und geschrieben worden; sie bilden eine reiche Quelle zur Kloster- und Frömmigkeitsgeschichte dieser Gemeinschaften im Spätmittelalter und in der Neuzeit. Die Handschriften des Stiftes spiegeln das innere Leben (geistig, liturgisch, musikalisch) und das äußere Regiment der Fürstabtei. So ist dieser Handschriftenbestand auch ein Dokument der Kontinuität aus dem Spätmittelalter über die Stürme der Reformation und Gegenreformation in die Zeit barocker Vitalität hinein, die sich heute noch in den mächtigen Bauten der Stiftskirche (Kathedrale) und des ganzen ehemaligen Stiftsbereiches darstellt. Chronologisch beginnen die Handschriften mit der 2. Hälfte des Spätmittelalters (14.–16. Jh.); sie bilden hier einen ersten Schwerpunkt, dem ein zweiter im 17. und 18. Jh. gegenübersteht. Im Einleitungsteil (S. 1*–99*) legt Johannes Duft, der hochverdiente Stiftsbibliothekar von 1947 bis 1981, eine Geschichte der Katalogisierung der St. Galler Handschriften vom 9. bis zum 19. Jahrhundert vor. Der Bearbeiter des bisher weithin unbekannt gebliebenen Supplementbestandes, B. M. von Scarpattetti, war als Bearbeiter des „Katalogs der datierten Handschriften in der Schweiz in lateinischer Schrift vom Anfang des Mittelalters bis 1550“ und als Mitglied des Comité International de Paléographie für dieses Werk bestens ausgewiesen. Der vorzügliche, noble Band reiht sich würdig in die große Tradition der Stiftsbibliothek ein.

München

Georg Schwaiger

Le catalogue de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor de Paris de Claude de Grandrue 1514, Introduction historique de la bibliothèque par Gilbert Ouy, Présentation de l'édition par Véronika Gerz von Buren, Texte et index établis par Véronika Gerz von Buren en collaboration avec Raymonde Hubschmid et Catherine Regnier de la Maison des sciences de l'homme Paris, Concordances établies par Gilbert Ouy, Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1983; LXI u. 733 S.; F 300.–.

Obwohl die hervorragende Bedeutung der Bibliothek des 1113 gegründeten regulierten Chorherrnstiftes St. Victor zu Paris längst bekannt ist, sowohl was ihre Beziehung zur Geschichte der Pariser Universität betrifft, als auch was den Reichtum ihres Handschriftenfundus anbelangt, so fehlte bisher doch eine eingehendere Untersuchung zur Geschichte dieser Bibliothek, sieht man einmal ab von dem veralteten Werk von Alfred Franklin, *Histoire de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor à Paris*, Paris 1865. Diese Lücke der Forschung beruhte weniger auf einem Mangel an Interesse als auf den Schwierigkeiten, welche bei der Benützung des Handschriftenbestandes von St. Viktor zu überwinden sind. Sie resultieren aus dem Schicksal dieser Bibliothek nach dem Ende des Mittelalters. Es ist gekennzeichnet durch Naturkatastrophen (Überschwemmung von 1651), verschiedenen örtlichen Verlagerungen, zunehmendes Unver-

ständnis für die organisch gewachsene Struktur des alten Bestandes bis ins 19. Jahrhundert hinein sowie durch politische Ereignisse wie die Französische Revolution, in deren Gefolge das Gros der Handschriften auf drei Pariser Bibliotheken aufgeteilt wurde (Bibliothèque Nationale, Bibliothèque Mazarine, Bibliothèque de l' Arsenal). Weitere Handschriften, deren Herkunft aus St. Viktor feststeht, befinden sich u. a. in Bern, Kopenhagen, Leyden und in der Vaticana, wie Gilbert Ouy in seiner bibliotheksgeschichtlichen Einleitung zu dem vorliegenden Werk mitteilt.

Es handelt sich dabei um die, modernen Anforderungen nachkommende Transskription des im Jahre 1514 fertiggestellten handschriftlichen Katalogs des damaligen, 1520 verstorbenen Bibliothekars Claude de Grandrue (heute: Paris, B.N.lat. 14767). Bei diesem Katalog, der nicht zu verwechseln ist mit dem vom selben Autor verfaßten alphabetischen Katalog aus dem Jahre 1513, dessen Autograph in der Bibliothèque Mazarine (Ms 4184) vorliegt und nur als zeitgenössische Kopie in der Bibliothèque Nationale (B.N.lat. 14768) vorhanden ist, handelt es sich um einen Standortkatalog und zugleich um einen Katalog, der den Inhalt der einzelnen Codices weitgehend aufschlüsselt. Um die Standorte anzugeben, wurde von Claude de Grandrue ein Signatursystem verwendet, das aus drei Alphabeten besteht (A – T, AA – TT, AAA – OOO). Jedem Buchstaben, bzw. jeder Buchstabengruppe, die gleichzeitig die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Pult des Lesesaals der Abtei anzeigte, waren durch arabische Ziffern eine entsprechende Anzahl von Codices zugeordnet. Buchstabengruppe und Ziffer ergaben zusammen die Signatur, die Claude de Grandrue auf dem Rand seines in Buchform angelegten Katalogs neben jeder jeweils den Inhalt eines Codex betreffenden Notiz vermerkte. Der Inhalt der einzelnen in einem Codex zusammengefaßten Werke wird mit Autoren- und Titelangabe angezeigt. Dazu kommt bei jedem Codex die Angabe des Incipit des zweiten, des Explicit des vorletzten und die Folionummer des letzten Titelblattes.

Die Drucklegung dieses Katalogs ist vor allem Gilbert Ouy zu verdanken, der bereits 1957 die Verwirklichung dieses Projekts angekündigt hatte. Vgl. G. Ouy, *Le Catalogue provisoire du Fonds Ancien de Saint-Victor au Cabinet des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, in: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 114 (1956) 192–198. Mit der nun erfolgten Veröffentlichung verbinden die Herausgeber ein doppeltes Ziel.

Das erste ist praktischer Natur. Da sich herausgestellt hat, daß von den 1081 Viktoriner Handschriften, die der Katalog von Claude de Grandrue aufzählt, bisher 893 identifiziert werden konnten, wozu noch 19 wiederentdeckte Fragmente kommen, kann man davon ausgehen, daß von dem damals beschriebenen Bestand noch rund 85 % erhalten sind. Davon befindet sich der weitaus größte Teil in der Bibliothèque Nationale in Paris, wo er bisher ausschließlich über das von Léopold Delisle hergestellte Verzeichnis zugänglich war. Vgl. L. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins de Saint-Victor conservés à la Bibliothèque impériale sous les numéros 14232–15175* (Auszug aus der: *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 6^e série, t. V) Paris 1869. Schon Delisle selbst hatte wegen des summarischen und provisorischen Charakters seines Verzeichnisses den Rückgriff auf den Katalog von Claude de Grandrue angeregt und eine Konkordanz seiner Signaturen mit den heute gültigen vorgeschlagen.

In der vorliegenden Edition erfassen die Konkordanzen nicht nur die Signaturen der in der Bibliothèque Nationale aufbewahrten, sondern auch die Signaturen derjenigen Handschriften, die in anderen Bibliotheken lagern. Diese heutigen Signaturen werden dann nicht nur mit den Signaturen Claude de Grandrues, sondern auch mit denjenigen späterer Signatursysteme (Tafeln I und III) wie auch älterer Systeme des 15. Jahrhunderts, auf denen Claude de Grandrue aufbaute, verglichen (Tafel II). Gerade diese Konkordanzen, die der Sisyphusarbeit von Gilbert Ouy zu verdanken sind, werden den zukünftigen Benützern der Handschriften des *Fonds de Saint-Victor* von großem Nutzen sein.

Hinzu kommen 9 Indices, mit welchen V. Gerz von Buren, unterstützt von R. Huberschmid und C. Regnier, die Angaben von Claude de Grandrue erschließen. Die Indices erfassen der Reihe nach Autoren, Titel, Incipit-Angaben, kommentierte Autoren, Briefempfänger, Eigennamen, Heiligennamen, Übersetzer und Auftraggeber von

Werken. Gerade beim Studium dieser Indices werden einem einige Grenzen der vorliegenden Edition bewußt, vor allem was ihren praktischen Wert angeht. Der edierte Katalog aus dem Jahre 1514 ist ja weder vollständig oder im strengen Sinne systematisch, noch ist er kritisch. Die damit verbundenen anachronistischen und falschen Autorenzuweisungen, unechten Anonyma und unvollständigen Angaben werden in die Indices verschleppt. Die Herausgeber waren sich im übrigen dieses Nachteils voll bewußt, nahmen ihn aber in Kauf, der der immer noch vorhandene Nutzen des Katalogs in der vorliegenden Form die Nachteile überwiegt und eine kritische Ausgabe noch Generationen lang hätte auf sich warten lassen.

Übrigens kommt hier der praktische Zweck mit der zweiten Zielsetzung in Konflikt, welche mit der vorliegenden Veröffentlichung verbunden ist. Sie ist historisch und vergleichbar mit den Zielen der Herausgeber der *Mittelalterlichen Bibliothekskataloge Österreichs, Deutschlands und der Schweiz*. Unter diesem Aspekt erweisen sich die Katalogisierungsbemühungen von Claude de Grandrue in eine historische Strömung eingebettet, die gegen Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts auch in anderen Bibliotheken Europas zur Katalogisierung der alten Handschriftenbestände führte. Zusätzlich zu den von den Herausgebern in diesem Zusammenhang angeführten Katalogen (S. XXXVII) sei besonders auf den erst jüngst von G. Glauche edierten Katalog des Bibliothekars Ambrosius Schwarzenbeck von 1483 aus Tegernsee verwiesen (*Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, 4. Bd., 2. Teil, München 1979, S. 751–849).

Vor allem aber zeigt der Katalog „die natürliche Struktur der mittelalterlichen Bibliothek, wo Gruppen von Handschriften, die eine gemeinsame Herkunft und Geschichte haben und sich so gegenseitig erklären und ergänzen, oft auf denselben Pulten zusammen untergebracht waren“. (S. XXXVI; Übersetzung vom Rezensenten). So Gilbert Ouy in seiner äußerst instruktiven Einleitung, in welcher er selbst auf die Existenz einiger frühhumanistischer Handschriftensammlungen, die in die mittelalterliche Bibliothek von St. Viktor eingegangen sind, hinweist, sowie auf das Vorhandensein noch unentdeckter Autographe der großen Viktoriner aufmerksam macht, wobei der das Beispiel des *Microcosmos* von Gottfried von St. Viktor anführt. Hier ist mit der vorliegenden Edition ein weites Arbeitsfeld der Handschriftenforschung neu eröffnet und man darf auf die von Gilbert Ouy angekündigte *Thèse d'Etat* seiner Mitarbeiterin Françoise Gasparri gespannt sein, die gerade zur älteren Geschichte von Bibliothek und Stift von St. Viktor neue Erkenntnisse erwarten läßt.

Immer muß aber nach Gilbert Ouy bei solchen bibliotheksgeschichtlichen Betrachtungen im Auge behalten werden, daß der Katalog von Claude de Grandrue nur jenen Teil der Handschriften von St. Viktor erfaßt, die im Lesesaal an die dort aufgestellten Pulte angeketet waren und so nur an Ort und Stelle eingesehen werden konnten, wenn sie nicht, was gelegentlich vorkam, ausgeliehen wurden. Daneben gab es aber noch die Chorbücher, die zum Vorlesen bestimmten Bücher des Refektoriums, die Handbibliothek in der Infirmerie, von deren Existenz Codices zeugen, deren Herkunft aus St. Viktor zwar gesichert ist, die aber Claude de Grandrue in seinem Katalog nicht erfaßt hat. Hinzu kommen noch die vielen, im Laufe der Geschichte entwendeten Codices und Fragmente, die sich heute in den verschiedensten Bibliotheken befinden, deren Zugehörigkeit zum Bestand von St. Viktor aber besonders durch die Arbeiten von Elisabeth Pellegrin nachgewiesen werden konnte. Erst sie alle zusammen erlauben einen unverzerrten Blick auf die geistige Physiognomie von St. Viktor, soweit dies von seinem Handschriftenbesitz her überhaupt möglich ist. Das vorliegende Werk erweist sich somit als ein erster, wichtiger Baustein zu einem erst noch zu erstellenden Katalog, der dann alle die Bibliothek des Stiftes und seine Handschriften betreffende Informationen aufzunehmen hätte – utopisches Unterfangen, dem die Herausgeber zu Recht das Hemd am Leib, nämlich den immer noch nützlichen Katalog von Claude de Grandrue vorgezogen haben.

Da es sich bei dem edierten Werk um einen mit Computerhilfe erstellten Text handelt, sind erfahrungsgemäß die Fehlerquellen eher vermehrt als verringert. Die Herausgeber haben aber mit großer Sorgfalt Fehler zu eliminieren versucht. Manche werden

sich erst bei der praktischen Benützung des Katalogs herausstellen. Einer sei hier erwähnt: es ist ärgerlich, wenn G. Ouy in seiner vorzüglichen Einleitung, noch dazu mit Hilfe eines förmlichen Zitates, auf den einzigen Gebrauch von Parenthesen im Original des Katalogs hinweist (S. XXVI), diese Klammern aber dann in dem edierten Text (S. 173) fehlen. Das mindert den Wert des Werkes nicht, dessen Lektüre den Rezensenten mindestens ebenso fasziniert hat wie die, solche bibliotheksgeschichtliche Forschungen zu Unrecht ironisierende Jagd nach dem Plan einer imaginären mittelalterlichen Bibliothek in einem gewissen Bestsellerroman der letzten Zeit.

München

Rainer Jehl

Reformation

Dietrich Emme: Martin Luther: seine Jugend- und Studienzeit 1483–1505; eine dokumentarische Darstellung mit 10 Tafeln und 1 Faltkarte. 3. Aufl. Bonn, Memelweg 7: Emme, 1983. 301 S.

„Bisher gab es sie nicht: Die weitgreifende Biographie über die ersten 22 Lebensjahre Martin Luthers und die Hintergründe seines Klostereintritts“, beginnt der Werbetext im „Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel“ (39 [1983], 2095). Daneben weckt die Behauptung hohe Erwartungen, die Darstellung von Otto Scheel – der in Bd. 1 seines Werkes „Martin Luther“ erstmals 1917 und in 3. Aufl. 1921 denselben Lebensabschnitt auf 340 Seiten darbot – „hält aber in wesentlichen Punkten einer kritischen Überprüfung nicht mehr stand“ (8). Erhalten nun die künftigen Lutherbiographien tatsächlich ein neues Fundament, auf dem sie sicher bauen können?

Wenden wir uns zuerst der „dokumentarischen Darstellung“ zu. Sie erhebt den Anspruch: „Die vorliegende Arbeit ist auf der Grundlage der WA erstellt“ (9), wobei noch besonders auf die Tischreden verwiesen wird. Da der Vf. aber dem Leser einen deutschen Wortlaut bieten will – was durchaus sinnvoll ist –, greift er auf andere Übersetzungen zurück, vor allem auf die der Lutherausgabe von Johann Georg Walch aus dem 18. Jh., aber auch auf das „Kirchen-Lexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften / hrsg. von Heinrich Joseph Wetzer und Benedikt Welter. Freiburg i.Br. 1847–1860“ und Veröffentlichungen von dem „bedeutenden Lutherforscher“ Hartmann Grisar, ohne diese Zitate in der WA nachzuweisen. Von seiner selbständigen Interpretation dieser Luthertexte in ihrem Kontext anhand der Weimarer Lutherausgabe spürt der Leser nichts. Es ist einfach unübersehbar, daß dem Vf. nicht nur das Werk von Adolf Herte „Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochläus. 3 Bde. Münster 1943“ unbekannt geblieben ist, sondern auch die darin verhandelte Problematik. Daher stehen Aussagen von Freunden und von Feinden Luthers ohne quellenkritische Reflexion nebeneinander. Selbst die angeführten Quellen werden nicht in Beziehung gesetzt. Aus Grisar übernimmt der Vf., daß Luther als Student der Völlerei und dem Trunk ergeben war, worüber er auch 1519 und 1521 in Briefen klage (152). Wer das Cranachbild von dem abgemagerten Mönch dieser Jahre vor Augen hat, wundert sich und fragt, warum der Vf. aus der Lutherbiographie Melanchthons – die er verwendet – nicht auch die Aussagen über die frugale Ernährungsweise Luthers heranzieht. Aus Ernst Walter Zeeden: Deutsche Kultur in der frühen Neuzeit. Frankfurt 1968, entnimmt er ein Lutherzitat – ohne es in der WA nachzuweisen oder nach dem Zusammenhang zu fragen –, um zu dokumentieren, daß Luther das Recht auf Faustrecht vertrat (117). Von Luthers Eintreten für den „Ewigen Landfrieden“ und seinem Kampf dagegen, daß jemand Richter in eigener Sache sein will, erfährt der Leser nichts. Das sind nur Beispiele, die veranschaulichen, daß der Leser keine abgewogenen Urteile über Luther erwarten darf.

Überhaupt gefällt sich die Arbeit in einer verallgemeinernden Schwarzmalerei der sittlichen Zustände um 1500. Der Vf. will die Luther betreffenden Texte „auf dem Hintergrund wirtschaftlicher, politischer und kultureller Gegebenheiten erschließen“ (9). Ein guter Vorsatz, aber wie wird er ausgeführt? Der Vf. referiert und zitiert die verdienstvollen Arbeiten von Georg Oergel und Theodor Neubauer über Erfurt, die frei-

lich auch schon im Kaiserreich erschienen, und die vorzügliche Darstellung „Universitas studii Erfordensis“ von Erich Kleineidam (Bd. 2: 1460–1521. Leipzig 1969), aber auch den Artikel „Erfurt“ aus der „Allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften und Künste . . .“ von Johann Samuel Ersch und Johann Gottfried Gruber“ von 1841, ohne sich viel um neuere Untersuchungen zu Erfurt zu kümmern. Das Auftauchen von Begriffen – z.B. Türken, Ablaß – wird zu geschichtlichen Rückblicken und Erläuterungen genutzt. Wiederholungen machen den Text unübersichtlich, besonders im Zusammenhang mit den Disputationen, über die der Leser eine ganze Menge erfährt, nur nicht, wie schwer sie sich gerade während Luthers Studienjahre durchführen ließen. So steht neben einer breiten, allgemeinen Unterrichtung manchmal ein Mangel an Eingehen auf das für diese Jahre Luthers in Erfurt Spezifische. Dieser „weitgreifende“ Stil wirkt daher an einigen Stellen eher „weitschweifend“.

Der Vf. macht bewußt, wie wenig wir über Luthers Kindheit eigentlich wissen, und stellt deshalb verschiedene Erwägungen an, wie es auch gewesen sein könnte. Eine gute Ergänzung zu bisherigen Lutherdarstellungen hätte er einbringen können, wenn er wenigstens in die 3. Aufl. die Ergebnisse von Ian Siggins: *Luther and his mother*. Philadelphia 1981, aufgenommen hätte. Für Luthers Aufenthalt in Eisenach nimmt er an, daß Luther bei Heinrich Schalbe wohnte, der als Leibeigener des Franziskanerklosters einen landwirtschaftlichen Betrieb innehatte. Er schließt seine Mutmaßung mit: „Mangels vorhandener Quellen läßt sich Endgültiges hierüber allerdings nicht sagen“ (30). Inzwischen hat Ernst-Otto Braasch mittels archivalischer Untersuchungen Licht in Luthers Eisenacher Aufenthalt bringen können (Die Familie Schalbe in Eisenach. In: *Mosaiksteine: zweiundzwanzig Beiträge zur thüringischen Kirchengeschichte*. Berlin 1981, 268–270). Die Tatsache, daß Luther von Magdeburg nach Eisenach wechselte, nimmt der Vf. zum Anlaß, mittels einiger Berichte und Darstellungen ein düsteres Gemälde von den Wegen und Straßen, von den Gefährdungen auf ihnen und ihrer Beschaffenheit zu entwerfen. Daß ein Fußgänger, der keinen Reichtum zu verlieren hat, auf trockenen Pfaden besser wandert als auf einer befestigten Straße, wird nicht erwogen.

Es ist tatsächlich möglich, aufgrund von Entwicklungen in der Forschung an einigen Stellen über Otto Scheel hinauszukommen. Wesentliche neue Erkenntnisse über die Erfurter Verhältnisse zur Zeit Luthers und besonders über die damaligen Humanisten haben die Dissertationen von Friedrich Wilhelm Krapp (Köln 1939) und Horst Rudolf Abe (Jena 1953) gebracht, die zum Teil in die Darstellung von Kleineidam eingegangen sind. Doch der Vf. hat nicht nur diese beiden Dissertationen nicht berücksichtigt, sondern von dem Wandel in der Humanismusforschung während der letzten Jahrzehnte auch keine Kenntnis genommen (205–207). Ebenso hat sich von der durch Erich Hochstetter 1927 angestoßenen neueren Ockhamforschung, die das gesamte Ockhambild verändert hat, nichts in der vorliegenden Arbeit niedergeschlagen (229–231). Damit hat der Vf. die größten Chancen für seine Veröffentlichung vergeben.

Am Ende erweist sich diese „dokumentarische Darstellung“ als ein meist aus älteren Darstellungen kompilierter Rahmen um ein Gemälde, das der Vf. von den Hintergründen von Luthers Klostereintritt entworfen und bereits 1978 in einem Aufsatz veröffentlicht hat: „In meinem [vorliegenden] Buch habe ich nachgewiesen, daß der 22jährige Rechtsstudent Martin Luther wegen eines tragischen Vorfalls Mönch wurde: . . . Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit war Luther als Student mit dem Strafrecht in Konflikt geraten, indem er – wahrscheinlich im Zweikampf – einen Studienkameraden getötet hatte“ (1). Der Vf. verfolgt dabei nicht die Absicht, Luther als Bösewicht hinzustellen. Er erklärt den Vorgang vielmehr damit, daß damals „Totschlag und Körperverletzung zu den Alltäglichkeiten“ zählte (117). Streitigkeiten und Straftaten von Luthers Vater und dessen Bruder werden aufgelistet, um Luther mit dem Lutherzorn erblich belastet erscheinen zu lassen (109–116). Auch daß Luthers Vater Klage erhob, weil ein Müller Wasser abgedämmt hatte, das er und andere für ihre Hütten brauchten, und daß sich jemand mit Luthers Knechten prügelte, muß helfen, das düstere Bild zu festigen. Der Vf. geht davon aus, daß der Brief Nr. 1 in WA Br, der wahrscheinlich nicht von Luther stammt und in seiner ursprünglichen Form nicht

erhalten ist, doch von Luther herrühre und bezeuge, daß Luther zunächst in der Himmelspforte wohnte. Während der Vf. die Vorzüge dieser Einrichtung hervorhebt, malt er die Georgenburse, in der Luther nachweislich wohnte, in düsteren Farben, wozu auch die Tatsache beitragen muß, daß ihr Bierprobst 1520 einen Erfurter Lehrer ermordete (143. 168!). Abgesehen davon, daß dieser Wechsel nicht nachweisbar ist – wenn auch möglich –, verdient auch Beachtung, daß die Himmelspforte zu Luthers Studienbeginn gerade nicht gut besetzt war (Kleineidam, 159 f.). Der Vf. ist allerdings davon überzeugt, daß Luther wegen eines Vergehens aus der Himmelspforte ausgewiesen wurde, vermutlich wegen eines Duells, in dem er verwundet wurde. Luthers eigener Bericht, daß er sich selbst mit dem Degen verletzte, hält der Vf. für „nicht glaubhaft“ (146). Er verlegt diesen Vorgang nach Stotternheim, läßt Luther 1505 sich bei seinem Lehrer Johann Braun in Eisenach Rat holen, weil er einen Kommilitonen erstochen hatte, und auf der Rückwanderung den Ratschluß faßte, ins Kloster vor der möglichen Verfolgung zu flüchten. Er vermutet, daß dies während eines Epilepsieanfalls geschah, ohne sich um entsprechende Erörterungen zu Luthers Krankheiten in der Lutherforschung zu bemühen. Um diesen „Ablauf“ zu rekonstruieren, werden die Aussagen von Beteiligten und Akteneinträge in Zweifel gezogen, dagegen unklare Aussagen und Verdächtigungen als wertvolle Hinweise aufgenommen. Es ist nicht zu erwarten, daß ein ernsthafter Lutherbiograph auf diesen unsicheren Grund bauen wird.

So kann diese Arbeit nur an einigen Stellen herausfordern, für einzelne Aussagen zu Luthers Jugend- und Studentenzeit genauere Nachweise als bisher zu finden. Außerdem ruft sie ins Bewußtsein, daß die im ökumenischen Geist abgefaßten Veröffentlichungen von römisch-katholischen Lutherforschern, die das Lutherjubiläum 1983 entscheidend mitprägten, nicht so selbstverständlich sind, wie sie vielen heute schon scheinen. Ansonsten bedauere ich noch, daß diese „dokumentarische Darstellung“ nicht schon vor 45 Jahren erschien, so daß sie schon Adolf Herte mitrezensieren konnte.

Leipzig

Helmar Junghans

Heiko A. Oberman. Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel. [Berlin], Severin und Siedler, [1982]. In -8°, 382 S., 38. Abbildungen, 1 Karte.

Dieses Lutherbuch des Tübinger Professors ist von ihm in drei Teile aufgeteilt worden: Die ersehnte Reformation (S. 9–116); Die unerwartete Reformation (S. 117–219); Die gefährdete Reformation (S. 221–344). Im Anhang (S. 345–380) werden ein kurzes Verzeichnis der zitierten Quellen und Literatur, alle Anmerkungen, eine Zeittafel, ein Namensregister und ein Quellenverzeichnis der Abbildungen geboten. In den drei Teilen findet sich die Hauptmasse des gewöhnlichen Lutherstoffes in nicht immer chronologischer Folge.

Der Verfasser eröffnet sein Buch mit einer Betrachtung über den Tod Luthers, der am 18. Februar 1546 in Eisleben stattfand. Er setzt voraus, daß der interessierte Jurist Justus Jonas zuverlässig über die letzten Stunden Luthers berichtet hat. Während Jonas den Reformator ein Erneuerer der Kirche nennt, stellt Oberman fest, daß Luther die Erneuerung der Kirche nur am Ende der Zeiten von Gott erwartet hat.

Im ersten Teil fragt Oberman sich, ob die ersehnte Reformation ein deutsches, mittelalterliches und in der Familie Luthers verankertes Ereignis gewesen ist. Als typisch deutsch empfanden die Botschafter Venedigs auf dem Reichstag von Augsburg 1518, daß die deutschen Fürsten „durch lächerliches Mönchsgeschwätz“ über die Ablässe sich ablenken ließen von den politischen Notwendigkeiten, d.h. von der Türkenbekämpfung (S. 24). Dagegen sahen diese Fürsten die Lutheraffaire als ein Mittel, sich zu emanzipieren von jedem päpstlichen Übergriff in ihre Landesverwaltung. Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen und Luthers Landesvater, handelte in der Luthersache immer als ein christlicher Landesfürst: „Ist er als Ketzer entlarvt, wird Martin Luther verurteilt; ist er der Kurie nur der unbequeme Reformator, bleibt er in Amt und Würden“ (S. 33). Ganz anders war die Stellungnahme des Kaisers Karl V. Im Verlangen politisches Haupt der ganzen Welt zu werden, entschied er sich für eine enge Zusammenar-

beit mit dem universalen Papsttum. So ließ er auf die päpstliche Verurteilung Luthers (3. Jan. 1521) in Worms sofort die Reischsacht gegen Luthers folgen (18. April 1521). Seinerseits hat Luther sich nicht politisch betragen, weil er sich in seiner Bedrängnis nicht der nationalen Befreiungsbewegung des Ulrich von Hutten angeschlossen hat. In der Schrift *An den deutschen Adel* spricht er nicht als ein gewaffneter Nationalheld, sondern als ein „Bußprophet, der die Nation statt zum Sieg zum Beichtstuhl führt“ (S. 54). Als Schlagwort stammt die Reformation aus dem Mittelalter. Schon im 11. Jahrhundert entstand die Armutsbewegung, die die reiche Kirche reformieren wollte. Nach dem Armutsstreit der Franziskaner, der im 14. Jahrhundert ausgetragen wurde, entstanden in allen Bettelorden die sogenannten Oberservantenbewegungen, die als Reformation die Rückkehr zur ursprünglichen Ordensregel forderten. Luther trat 1505 in die reformierte deutsche Augustinerkongregation ein. Er wies aber die Reformationen des Wyclif und des Hus, d. h. die Forderung nach ausschließlich heiligen Priestern, und ebenso das Tausendjährige Reich des Geistes, wie Joachim von Fiore und Petrus Johannes Olivi es gelehrt hatten, zurück. Im Gegensatz zu „all den mittelalterlichen Spekulant“ und zu den späteren Reformern des Abendlandes (S. 70) wollte Luther das Gottesreich in keiner Weise durch die Kirche herbeiführen. So ist er „der fremde Reformator“ geworden, der zunächst den Antichrist und danach die Wiederkehr Christi erwartete. Er „hat sich nie als Reformator“ bezeichnet (S. 84), sondern der Welt nur bescheidene Besserungsvorschläge und eine Interimsethik angereicht. Er erneuert also nur „die christliche Botschaft vom nahen Einbruch der Gottesherrschaft“ (S. 86). Bisher hat man die Reformation oft erklären wollen aus einem Konflikt zwischen Hans Luther und seinem Sohn Martin. Oberman betont dagegen die Bedeutung von Martins Mutter, Margarete Lindemann, die aus einer akademisch gebildeten Eisenacher Familie stammte. Sie ist es wohl gewesen, die Martin auf den Weg höherer Studien gedrängt hat. Nach Oberman (S. 109) hat Martin von seinen Eltern nicht nur einen starken Christusglauben, sondern auch eine lebendige Teufelsvorstellung bekommen. Christus und der Teufel sind für ihn gleich wirklich. „Es findet ein kosmischer Kampf zwischen Christus und Satan um den Besitz der Kirche und Welt statt. Aus diesem Ringen kann sich kein Mensch heraushalten, es gibt kein Refugium, sei es im Kloster, sei es in der Einsamkeit der Einöde, in das sich der Gläubige in Sicherheit bringen könnte“ (ebd.). „Der neue Teufelsglaube ist so sehr Teil der reformatorischen Entdeckung, daß ohne Gespür für die Wirklichkeit der gottfeindlichen Mächte die Fleischwerdung Christi, die Rechtfertigung und Anfechtung des Menschen zu Glaubensgedanken statt zu Glaubenserfahrungen werden“ (S. 110).

Im zweiten Teil behandelt Oberman die Reformation, zu der Luther sich zwischen 1509 und 1520 unerwarteterweise gezwungen sah (S. 117–219). In einem ersten Kapitel behandelt er gewisse Entscheidungen vor der Reformation (S. 119–158), in einem zweiten den reformatorischen Durchbruch (S. 159–184) und im letzten die Anfechtungen des Reformators (S. 185–219). Unter den Vorentscheidungen ist eine der wichtigsten, daß Luther sich 1501–1505 der ockhamistischen Schule angeschlossen hat. Daneben hat er sich in humanistische Studien vertieft. Als reformierter Augustiner hat er viele Formen von Reformation selbst erlebt. Durch seine Romreise ist er verunsichert worden: Wer weiß, ob es wahr ist? Als reformatorischen Durchbruch, auf 1518 datiert (S. 160; 173), sieht Oberman die Entdeckung, daß Gottes Gerechtigkeit nicht nur „das ewige Gesetz“ ist, „an dem der unerreichbar Heilige alle Menschen am jüngsten Tag einmal messen wird“, sondern auch die Gerechtigkeit, die Christus ohne gute Werke zu fordern den Glauben schenkt (S. 160). Zu der Entdeckung der Gerechtigkeit Christi gesellt sich die des Teufels als des universalen Widersacher Christi. Die doppelte reformatorische Entdeckung hat sich über mehrere Jahre erstreckt. Schon 1509 hat Luther bei Augustin mit Zustimmung gelesen, „daß die ganze Philosophie Torheit ist“ (WA 9, 13, 21 f.). Er findet seine Entdeckung immer neu zurück in der Schrift. Ja, bis zum Ende seines Lebens hat er in ihr reformatorische Entdeckungen gemacht. Nach dem reformatorischen Durchbruch wird Luther angefochten vom Teufel, der alle seine neuen Gewißeheiten in Frage stellt und ihn zur Verzweiflung treibt. Er wird aber von Johannes von Staupitz gerettet und auf das Kreuz Christi verwiesen. Etwa 1518 findet

er die drei reformatorischen Fundamente: sola gratia, sola scriptura, sola fide. Zwischen 1518 und 1521 wird er daher exkommuniziert von seinem Orden, vom Papst und vom Kaiser.

Im dritten Teil (S. 221–337) spricht Oberman von der gefährdeten Reformation. Gefährdet war diese vor allem vom Angriff des Erasmus in seiner Programmschrift *Von dem freien Willen*, auf die Luther seine schwer verständliche Antwort *Vom geknechteten Willen* folgen ließ. Eine weitere Gefahr entstand daraus, daß für die juristisch ausgebildeten Anhänger der Reformation das Prinzip, daß Lehre und Verkündigung der Kirche sich allein an der Schrift auszuweisen haben, das Zentrum der Entdeckung des Evangeliums war. Dagegen gehörte für Luther die alleinige Autorität der Schrift eben nicht zur reformatorischen Entdeckung (S. 237). Er unterscheidet zwischen Gott den Schöpfer und die Schrift seine Kreatur. Die Schrift läßt dem Menschen seine Gebundenheit entweder an Gott oder an Satan erkennen. Sie „führt aber nicht zur Enthüllung der Herrschaftsmajestät Gottes und offenbart nicht seinen Geschichtsplan mit der Welt“ (S. 239). Bei der Neuordnung von Taufe, Abendmahl, Buße, Ehe und Obrigkeit war das Kriterium für Luther nicht die Schrift, sondern „das fremde Wort“, das Evangelium, nicht sosehr als Mitte der Schrift, sondern als Wort von der fremden, nicht eigenen Gerechtigkeit des Glaubenden. Gefährlich für die Reformation war auch die aufsehenerregende Ehe Luthers mit Katharina von Bora, am 13. Juni 1525 vollzogen (S. 296–298). Eine andere Gefahr war Luthers Beichttrat an Philipp von Hessen, mit dem er am 10. Dezember 1539 diesem erlaubte in Bigamie zu leben. Nach Oberman hat Luther hier evangelisch geraten: „Evangelischer Beichttrat ist nicht Bürgermoral“ (S. 303). Schließlich drohte die Reformation Luther ganz aus der Hand zu laufen, als er dazu aufrief, Päpste und Kardinäle zu töten (S. 305), die Bauern zu stechen, zu schlagen und zu würgen (ebd.), die Juden hart zu verfolgen (S. 306).

Obermans Lutherinterpretation basiert auf der lutherischen Lehre, daß die Werke nichts beitragen zum Heil. „Würden gute Werke einst um Gottes willen vollbracht, um seiner hohen Gerechtigkeit Genüge zu tun, so werden sie jetzt um der Menschen willen der Erde zugewendet, im Dienste des Lebens und Überlebens bis zum jüngsten Tag. Reformation der Kirche ist Gottes Werk – am Ende. Besserung der Welt ist das Werk der Reformation – jetzt“ (S. 190). In dieser Weise stützt das Werk den Horizontalismus vieler heutigen Christen und entspricht es ihrer Verzweiflung angesehens der apokalyptischen Gefahren unseres Zeitalters.

Das Buch des Tübinger Professors ist nicht leicht zu lesen, weil er das Leben Luthers über verschiedene Kapitel zerstückelt. Die Schlagzeile, daß Luther ein Mensch sei zwischen Gott und Teufel, scheint uns der göttlichen Majestät abträglich zu sein (S. 109). Wenig glaubwürdig ist, daß Luther die Kirche seiner Zeit nicht reformieren, bzw. nicht auf die apostolische Zeit zurückrufen wollte. Die Verschiebung der Reformation in das eschatologische Zeitalter macht die vorhergehende Kirchengeschichte weitgehend unnützlich und unreal. Nach Oberman „verkauft“ die Kirche Sicherheit, „indem sie durch Ablässe die Christen vor Gottes heilsamer Strafe zu schützen verspricht“ (S. 77; 80). Er denkt offenbar nicht daran, daß es keinen Beweis dafür gibt, daß Gott diese Christen lieber strafen will als ihnen die Schuld erlassen. Auch schreibt er zu unrecht, daß das ganze Mittelalter von den Christen Vollkommenheit fordert, „um vor Gott bestehen zu können“ (S. 146). Tatsächlich fordern die Theologen, daß man Gottes Gesetz erfüllt, ohne dabei Vollkommenheit zu heischen. Merkwürdigerweise scheidet Oberman Gott und die Schrift als Schöpfer und Kreatur (S. 239). Man fragt sich aber, wie das, was Gottes Wort ist, seine Kreatur sein kann. Der Tübinger Professor erklärt, daß Gott „selber das geschlechtliche Band der Ehe ist“ (S. 288). Hier scheint er Schöpfer und Kreatur zu verwirren. Das Buch ist sorgfältig gedruckt und enthält sozusagen keine Druckfehler. Die Fehlform „Redemer“ statt „Redeemer“ (S. 348, A. 7) befand sich vielleicht schon in der von Oberman zitierten Vorlage.

Utrecht

R. Weyenborg, OFM

„Luther ist tot!“. Das Buch zu einem Ereignis. Skript und Regie: Frank Burckner. Unter Mitarbeit weiterer Autoren herausgegeben von Manfred Richter und Hartmut Walsdorff, Wichern-Verlag, Berlin 1983.

Es ist von einem Buch zu berichten, das die Vorarbeiten und Materialien zu einem „Ereignis“ (neudeutsch: Open-air-Festival) enthält: „30. Oktober 1983, nachmittags auf dem Platz an der Philharmonie in Berlin. In mittelalterlicher Szenerie tummeln sich Bauern, Städter, Fürsten, Bettler und Nonnen, Gaukler, Mönche, Ablaßverkäufer. Ein Schrei hallt über den Platz: ‚Luther ist tot!‘ Schauspieler und Amateure ziehen Zehntausende von Besuchern in eine aufregende Auseinandersetzung mit Luther. Predigten und Streitgespräche, Stationen seines Lebens und Kampfes, die Sprache Luthers als Mönch und Theologe, als Bekenner, Reformator, Prophet werden hörbar, sehbar, vielleicht begreiflich“ (Umschlag). Neben der Fülle von Büchern, Vorträgen und Ausstellungen zum Lutherjahr wurde mit dem „Ereignis“ der Versuch unternommen, ein großes Publikum in eine hautnah-lebendige Auseinandersetzung mit Luther zu verwickeln. Vorbereitet wurde das Spektakulum von Theologen, Medienpädagogen und Theaterleuten (Regie: Frank Burckner, Kosten: 260.000 DM). Mitwirkende waren Schauspieler, Sänger, Laiendarsteller, Animatoren . . . und das Publikum.

Der Ablauf war in vier Akte gegliedert:

- „1. 1546, das Sterbejahr Luthers: die Märkte zeigen das normale Geschehen 21 Jahre nach dem Bauernkrieg, kurz vor dem Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges. Dauer ca. 1 Stunde.
2. Luther ist tot! Diese Nachricht bricht ein in das Marktgeschehen. Die verschiedenen Stände artikulieren laut und engagiert ihre Meinung zu Luthers Werk und Wirken (ca. 30 Min.).
3. Luther erscheint noch einmal – kalkweiß – und schreitet, hastet, rennt die Stationen seines Lebens ab, nimmt noch einmal Stellung (ca. 80 Min.).
4. Die Botschaft: die Schauspieler, die die verschiedenen Luther-Gestalten spielen, ziehen ihr Kostüm aus und sprechen zu Gegenwartsproblemen (ca. 30 Min.)“ (S. 36).

Prägend für das „Ereignis“ waren Ausgangspunkt und Intention des Regisseurs Frank Burckner: „Ich habe mich auf ein ungeheures Wagnis eingelassen: zu schreiben und zu inszenieren, wer Martin Luther war und was er tat und was mit ihm getan wurde . . . Und ich habe gelernt, daß fünfhundert Jahre gestern sind: nichts hat sich geändert . . . ‚Luther ist tot!‘ – so habe ich dieses Fest genannt. Wir brauchen keine Helden und Märtyrer mehr . . . Aber noch heute glauben die Menschen an die bessere Moral ihrer Vorgesetzten, an ihr besseres Wissen, an ihre höhere Verantwortung, an ihren besseren Sachverstand . . . ‚Luther ist tot!‘ ist für mich die Suche nach einem Menschen von überragendem Verstand, der in einer Zeit, in der alles drunter und drüber ging, sich mit dem Sinn des Lebens rumschlug und ihn im gnädigen Gott fand, der diese Erkenntnis nicht in seiner Brust verschloß, sondern sie ans und damit ins Leben brachte . . ., weil ich in den Bombennächten des zweiten Weltkriegs meinen Lebenssinn gefunden habe und meine Aufgabe, weil ich bis zur Schwäche nicht anders kann als Menschen zu lieben . . ., deshalb versuche ich, dieses Leben Luthers in einem Stadtfest zu zeigen: als ein deutsches Lehrstück vom Wollen, vom Können und vom Versagen“ (78–81).

Zur Aufführung kamen statt der erwarteten 50.000 ungefähr 70.000 Menschen. Der 1. Akt lief „ganz phantastisch“ (Burckner), dann wurde das Gedränge zu groß. Die Akteure konnten sich nicht zu den Mikrofonen durchdrängen, Lautsprecher versagten, die Darsteller verloren den Überblick. Die frühe Dunkelheit trieb die Zuschauer vom Platz. Nach vier Stunden blieb ein kleines Häufchen von Lutherinteressierten übrig. War damit das Unternehmen gescheitert? Das sicher nicht! Sinnvoll war der Versuch, Luther aus den Fesseln der Gedenkreden und -veröffentlichungen zu befreien und ihn anschaulich und sinnlich, als Handelnden und Erleidenden, darzustellen. Die Vorträge und Publikationen zum Lutherjahr erreichten ja vor allem jene, die schon interessiert und bildungsbeflissen waren. Daher Burckners Gegenkonzept: „es geht gar nicht darum, Wissen zu vermitteln, sondern Motivation: das Wissen wird eh nur in denen lebendig – und sie holen es sich dann auch, es steht ja überall rum –, die wissen, daß

sie es brauchen“ (181). Auch wenn Motivation und Wissensvermittlung nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, sieht Burckner etwas Richtiges: Was an Luther bringt uns nach 500 Jahren noch dazu, uns mit ihm zu beschäftigen? Und wie läßt sich das, was uns an diesem Mann wichtig ist, so ausdrücken, daß es zu keiner Anhäufung von Bildungsstoff führt, sondern „lebendiges Lernen“ provoziert? Burckner benennt, worum es ihm geht: „Die Hoffnung neu beleben: das ist es, wenn man weiß, daß sich das irgendwie gegen den Verfall, als den die meisten Menschen ihr Leben von innen gesehen betrachten und empfinden, richten kann . . .“ (ebd.).

Ob das dem Festival gelungen ist – „die Hoffnung neu beleben“? Hoffnung läßt sich nur schwer einpflanzen, und Menschen lassen sich nur mühsam bewegen. Aber es ist wichtig, den Versuch zu unternehmen. Wichtig sind gemeinsame Projekte von Theologen, Künstlern und Theatermachern. Wichtig ist es, in einer Kirche des „Wortes“ nicht nur auf das gesprochene und geschriebene Wort zu setzen. Wichtig ist es, Luthers Antworten nicht bloß zu applizieren, sondern sich durch ihn anregen zu lassen, erst einmal die richtigen Fragen zu stellen. Das Verdienst des Experiments „Luther ist tot!“ liegt darin, erste Schritte auf diesen Wegen versucht zu haben. Das Beste, was diesem Buch widerfahren könnte, wäre, zu ähnlichen Versuchen anzuregen.

Vienenburg-Lengde

Peter Hennig

Peter Newman Brooks (ed.). *Seven-Headed Luther: Essays in Commemoration of a Quincentenary, 1483–1983*. Oxford University Press, 1983. Pp. xvi. 325.

The quincentenary of Luther's birth is predictably producing several collections of essays, usually the outcome of conferences. The present volume of such devotional exercises is odd in several respects. It enshrines no conference, so that the occasion of its creation remains mysterious. The editor describes it as „a specifically English celebration of *Lutherjahr*“; yet its contributors include only three Englishmen as against two Germans, two Danes and seven Americans. And thirdly, having got hold of quite a good organizing idea it fails to make such use of it as might have justified the whole enterprise.

The volume professes to consider Luther in the seven manifestations suggested by Johann Cochlaeus' attempt to portray him in seven guises – as teacher, monk, worldling, churchman, fanatic, administrator and wild man. The intention was to turn Cochlaeus' hostile exegesis under these heads into positive assessments. Seven essays (in actual fact, the churchman was split between two contributors) were thought insufficient to make a book, for which reason six „other related essays“ were added. Yet these six include Leif Grane's reflections on Cochlaeus' purpose and influence, the outstanding piece in the collection which would have made an ideal opener to provide the scene-setting and the coherence which the book so sadly lacks; they include Heinz Bluhm on Luther as translator which would have fitted the first of the heads very well; and they include Gotthelf Wiedermann's piece on Cochlaeus as polemicist which, as it happens, could very nicely have accompanied the editor's essay on Luther the administrator. That would have left only three extraneous pieces, none of which would have been missed. Ulrich Michael Kremer provides a superficial run-down on the historians' treatment form Cochlaeus to G. H. Williams, a chronicle with no visible purpose. Gordon Rupp, on Luther's apocalyptic thought, meanders around a few quite interesting notions but misses the chance of really analyzing Luther's demonology. Christopher Pearson, bringing up the rear with a chatty production on some of Luther's letters, strikes several false notes in his endeavour to seem both worldly and amusing, though at least he offers what is otherwise nonexistent here – criticism of the hero. On the other hand, „Augustian“ for „Augustinian“ and the citing of a wrong verse from Leviticus are lapses one would not have expected from an Anglican Franciscan. Thus altogether this is a muddled collection which manages to slide past the chance it had of using the *septiceps* notion creatively.

Some of the contributors are theologians and some historians; in the contest between them, the latter win by a nose, with Grane, historian as well as theologian, very suitable

dominating them both. Of the theologians, B. A. Gerrish (*Doctor*), Norman E. Nagel (*Martinus*), and Robert H. Fischer (*Ecclesiastes*) display at some length the worst feature of current Luther scholarship: they see their task as consisting of a tedious description of what is said to be Luther's thought on this or that, supported by selected quotations from the Weimar-Ausgabe. Fischer gives the game away when he speaks of abundant sources being available for the study of Luther's role as churchman and turns out to mean only the Reformer's own works. Nothing of interest emerges from this conventional treatment, except suspicions of deficient scholarship. Gerrish thinks that the Protestants and Roman Catholics no longer disagree about Luther: perhaps he should read more widely. Nagel needs to look to his Latin: he provides a striking accusative formed out of *in flagrante delicto*, namely *in flagrante delictos*. Where was the editor, or indeed the reader of a learned press, when this idiot howler went to the printer? Martin Schwarz Lausten, a church historian leaning towards theology, discusses Luther's relations with the princes without saying anything new; this is chronicle history marred by long exploded errors, such as the opinion that the peasant's war terminated the Reformation's appeal to the people. Among the historians proper, Lewis Spitz, supposedly offering an alternative to the theologians' views on Luther the churchman, rambles around without allowing any visible point to emerge. Brooks himself, on visitations, writes with far too much artifice, but at least he remembers the historical setting, takes Cochlaeus seriously, and notices that Luther possessed a powerful sense of humour. Mark U. Edwards (*Suermerus*) offers a sound and quite interesting account of Luther's relations with men more radical than himself, and Gerald Strauss (*Barrabas*) clinches the historians' victory with a properly organized discussion of Luther's ambivalent attitudes to the problems of freedom and good order.

Cambridge

G. R. Elton

Hans-Walter Krumwiede: Glaubenszuversicht und Weltgestaltung bei Martin Luther. Mit einem Ausblick auf Dietrich Bonhoeffer. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, 222 S.

Der Göttinger Kirchengeschichtler hatte sich eigentlich vorgenommen das Thema zu behandeln: Glaubenszuversicht und Weltgestaltung bei Luther und Bonhoeffer. Es kam aber nur zu einem Ausblick auf Bonhoeffer, weil erst die angekündigte, neue Ausgabe der gesamten Schriften Bonhoeffers eine ausreichende Textgrundlage bieten würde. Doch der Verfasser hat seine Darstellung von Glaubenszuversicht und Weltgestaltung bei Luther so gestaltet, daß der Ausblick auf Bonhoeffer nicht nur am Ende einen besonderen Abschnitt bekommen hat, sondern mitgestaltend bei der Luther-Darstellung gewesen ist. Bonhoeffers Luther-Interpretation ist schon bei der Themenwahl bis in die Formulierungen hinein bei der Luther-Darstellung fast zu einem Neuansatz der Luther-Interpretation geworden. Krumwiede sieht Bonhoeffer als einen großen Erneuerer des echten Luther in polemischer Abgrenzung gegen das sogenannte Luthertum, sprich: deutsche Luthertum. Die Darstellung verteidigt die Sache Luthers gegen die seit den 30iger Jahren besonders außerhalb Deutschlands verbreitete Behauptung, daß Luther für die neuprotestantische Entwicklung bis hin zu Hitler theologisch verantwortlich sei.

Da sowohl die historische Bedeutung Luthers und der Wittenberger Reformation als die Entstehung und der sachliche Gehalt der reformatorischen Theologie Luthers umstritten ist, geht der Verfasser von dem dreifachen „solus“ (solus Christus, sola fide, sola scriptura) als von einem wissenschaftstheoretischen Axiom der Rechtfertigung bzw. Glaubenszuversicht aus. Reformation heißt für Luther nichts anderes als die Wiederentdeckung des Evangeliums und der Folgen für die Kirche sowie für die Gestaltung der Welt. „Chronologisch geht der Verfasser von der Römerbriefvorlesung 1515/16 aus, weil er zu der Überzeugung gekommen ist, daß sich während dieser Vorlesung der „reformatorische Durchbruch“ ereignet hat. Luther ist zur Glaubensgewißheit gekommen. Dabei wird aber nicht bestritten, daß eine neue Hermeneutik schon in den Psalmenvorlesungen 1513/15 greifbar wird“ (S. 4). Verteidigt wird die These, daß Luthers vorreformatorische „Demutstheologie“ in Kap. 1–6 noch herrscht, und daß ab

Kap. 7 eine neue, paulinische Anthropologie und Heilsgewißheit konstatierbar sei. Die Belegstellen für diese These liefern aber kaum eine ausreichende Überzeugungskraft. Die These scheint den Zugang zu den zitierten Texten zu blockieren.

Krumwiede sieht die Rechtfertigung, und zwar die erfahrene Rechtfertigung als das Kernstück des ganzen Luther. In der Römerbriefvorlesung ist die Bestreitung des freien Willens, das „simul justus et peccator“, die Lehre von „Gesetz und Evangelium“ einschließlich des theologischen Gebrauchs des Gesetzes und die Heilsgewißheit vorhanden.

Rechtfertigung und Ethik stehen bei Luther in unlösbarem Zusammenhang. So haben die Abschnitte auf Grund von Kap. 12–16 die Überschrift: „Die Ethik des Römerbriefkommentars“ mit dem Untertitel: „Rechtfertigung und Liebe“. Über diese „erste evangelische Ethik“ heißt es: „Luthers Ringen um die Gewißheit des Heils hatte von Beginn an eine ethische Dimension“ (S. 30). Luther: „Denn zum rechten Verständnis (der Heil. Schrift) ist es am meisten förderlich, wenn man die Lehre, die man lehrt, auf das gegenwärtige Leben anwendet“ (II, 338 ff., A. 30). Es gehe um das Gute für den Gerechtfertigten, nicht um allgemeine Normen, sondern um eine christologisch begründete Ethik. Christus als Exempel für die aktive Gerechtigkeit gegenüber dem Nächsten, als Korrelat zur *justitia passiva* gegenüber Gott.

Ab 1517 sieht Luther die Konsequenz: das öffentliche Bezeugen der evangelischen Wahrheit. Aber erst etwa 1521 hat Luther die Konsequenzen seiner Neuentdeckung der Glaubensgerechtigkeit klar gesehen. Darum geht es im zweiten Abschnitt S. 52–75. Die erste Hälfte des Freiheitstraktats von 1520: „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ behandelt die paradoxe Bestimmung von Freiheit und Knechtschaft als die neue an Paulus anknüpfende Anthropologie (S. 57). Das gepredigte Wort Gottes – die Heilige Schrift ist jetzt Norm. „Die Königsherrschaft Christi bezieht sich auf den ganzen Menschen“ (S. 60). Das dreifache Amt Christi und das Priestertum aller Gläubigen haben ekklesiologische Konsequenzen für die Laien und das geistliche Amt. Der zweite Teil des Traktats behandelt das Liebesgebot als Personal- und Sozialethik, die im Sermon „Von den guten Werken“ im Anschluß an den Dekalog entfaltet wird.

In Verbindung mit Luthers „Adelsschrift“ wird die Frage gestellt, ob hier ein „Germanicismus“ vorhanden ist, wie doch England durch einen Anglikanismus, Frankreich durch einen Gallikanismus und Spanien durch einen Regalismus zu katholischen Nationalkirchen wurden; dies werde von Luther bejaht (S. 90).

Diese Konzeption des Zusammenhangs von Personalität des Glaubens und der Ethik wird auch in der Sakramentenlehre demonstriert (S. 94).

Abschnitt III (S. 96–153) wird unter dem Thema: der Aufbau der evangelischen Gemeinde geschildert. Bürgeraufstände und Bauernkrieg bestimmten viele Themen: Freiheit und Ordnung und die Zwei-Reiche-Lehre. Krumwiede sieht Luthers Konzeption so: Der innerster Kreis seiner Theologie war die Rechtfertigung, der weitere Kreis das Leben in der Gemeinde der Glaubenden. Der dritte Kreis ist der Vollzug der Liebe in der Welt, in Stand und Beruf, wo der Christ mit anderen Menschen ohne das Gemeinsame Band des Glaubens zu tun hat. Auch für diesen Bereich gilt „der Ruf in die Nachfolge, zu einer selbstlosen Liebe“; auch für Christen im Amt der Obrigkeit (S. 129). Das Verbot der katholischen Obrigkeit, im albertinischen Sachsen überhaupt evangelische Bibelübersetzungen zu lesen, veranlaßte Luther zu dieser Lehre, die also eigentlich die Grenze der Kompetenz der Obrigkeit setzen will. Auch hat diese Lehre die Aufgabe des Gewissen zu stärken, weil das positive Recht in den Rechtsbüchern manchmal durch das Vernunftrecht als Maßstab ausgeübt werden müsse, und zwar durch eine vom Eigennutz befreite Vernunft (S. 139). So behandelt Luther im Rahmen dieser Zwei-Reich-Lehre das Verhältnis zwischen göttlichem Recht und Vernunft bzw. Naturrecht (S. 141). Aber der Kern der Darstellung ist, daß hier eine Luther-Interpretation durchgeführt ist, wonach die herkömmliche zwei-Räume-Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre (Vorwurf Bonhoeffers gegen das herkömmliche Luthertum) unter dem Begriff der Königsherrschaft Christi überwunden ist (S. 133).

Das Beispiel zeigt, wie Bonhoeffer überall anwesend ist, obwohl sein Name gar nicht genannt wird. Hier ist der Versuch gemacht, dem Wunsch Bonhoeffers nachzu-

kommen, zum wirklichen Luther zurückzufinden. Der Weg von der Rezeption der Theologie Bonhoeffers zu einer Revision der Luther-Interpretation ist ein fruchtbarer Weg, wenn er nicht in eine Luther-Apologik führt. Es wäre zu hoffen, daß die rezipierte Bonhoeffer-Theologie zu vielen anderen Versuchen der Revision herkömmlicher Interpretationen vieler anderer Theologien der Theologiegeschichte führt; das wäre auch im Sinne Bonhoeffers. Ein Beitrag zu dieser Arbeit ist dieses Buch.

Besonders deutlich ist dieses ungenannte Vorhandensein Bonhoeffers im Abschnitt über die Bauernkriege: Revolution oder Reformation 1521/22 (S. 98 ff.). Ohne Luther zu einem Bonhoeffer zu machen, werden doch Akzente gesetzt, die deutlich Korrekturen zum herkömmlichen Luthertum darbieten: „Im geistlichen Regiment hat die weltliche Obrigkeit ihr Recht verloren, sonst würde man den grotesken Versuch machen, aus Henkern Hirten machen zu wollen“ (S. 135). Greift dennoch die weltliche Obrigkeit über ihr Mandat hinaus ins geistliche Regiment, ist für den Christen gewaltloser Widerstand geboten. „Nicht leidender Gehorsam, wie mit ermüdender falscher Anschuldigung behauptet worden ist, sondern leidender Ungehorsam ist dann das Gebot der Stunde“ (S. 137).

Interessant ist auch zu beobachten, wie fruchtbar es sein wird, die bonhoeffersche, posthume Ethik neuzulesen, nach dem man die Auswahl der Lutherzitate in diesem Buch gelesen hat, so z. B. wo Luther unter einer Bedingung die Revolution der Bauern bejahen könnte: „Soll ihr nun bestehen mit eurem Vornehmen und habt doch beide, göttliches und christliches Recht im neuen und alten Testament, auch das natürliche Recht wider euch, so müsset ihr einen neuen, sonderlichen Befehl von Gott aufbringen, mit Zeichen und Wundern bestätigt solches zu tun Macht gebe und heisse“ (S. 145, aus „Ermahnung zum Frieden . . .“). Den Bauernaufstand einen „revolutionären Präventivkrieg“ nennen (S. 147) trifft wohl kaum das Richtige. Es ging nicht allein um Mord und Raub, sondern um Beseitigung der Obrigkeit als solcher, aber auch um „eine freie, unsträfliche Bosheit“ freien Lauf zu bahnen, und zwar unter Berufung auf dem Evangelium. Luthers Begründung für das Vorgehen mit dem Schwert gegen die Bauernbanden hätte durch einige wenige Zitate zeigen können, daß auch für ein Vorgehen mit dem Schwert gegen einen Tyrannen Argumente bei Luther zu finden sind. Ich erinnere mich noch, wie bei einem Seminar in Basel, Jan./Febr. 1955, Karl Barth in dramatischer Weise den Studenten (nicht wenige waren aus Deutschland!) eine Reihe von Fragen stellte, wozu Ja oder Nein gesagt werden mußte: Luther hat in seiner Schrift: „Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern“ 1525 sich als Christ, als Diener des Wortes, als Doktor der Theologie zu einer konkreten, politischen Frage geäußert und gesagt: „Gleich als wenn ein Feuer angehet, wer am ersten kann löschen, der ist der beste“ (Mü. Bd. 4, 295), also sind Bonhoeffer und seine Freunde des 20. Juli 1944 von Luther gedeckt, denn hier ging es um ein Regime, das auch eine Räuberbande geworden war! Ich erinnere mich auch, wie ein deutscher Theologiestudent wütend ausrief: Ich will das alles vom Ersten bis Letzten verneinen, aber auch die Antwort Karl Barths: „Das hätten Sie vorher sagen sollen!“ Für Luther ging es darum Rechtszustände wiederherzustellen, nicht um Fürstenschmeichelei. Das hätte man wohl den Luther-Texten profilierter abringen können.

Abschnitt IV S. 154–189 behandelt „Die Gründung der Evangelischen Landeskirche und die Nachfolge der Christen zur Gestaltung der Welt“. Krumwiede bemüht sich hier, die Akzente so zu setzen, daß, nachdem die Kontinuität im Kirchenregiment zerbrochen war und der Reichstagsabschied von Speyer (1526) die Beurteilung der evangelischen Lehre in Sachen des Wormser Ediktes den Fürsten freie Hand gegeben hatte, Luther wohl seine Auffassung der Lehre beim Fürsten durchsetzen könnte. Aber es ist auch verständlich, daß die Reformation auf dem kirchlichen Gebiet nur mit Hilfe der Obrigkeit durch Visitationen vorgenommen wurde. Die Zusammenarbeit von Kirche und Staat war unausweichlich, weil „ein Land mit mehreren Bekenntnissen als unregierbar galt“. Luther wurde nicht Visitator oder Bischof, sondern blieb ein Prediger, weil „noch nicht genug gepredigt sei“ (S. 160). Die äußere Organisation der Kirche sollte der Evangeliumspredigt folgen“ (S. 160). Erst eine Generation später hat man den Fürsten auch für das Seelenheil der Untertanen verantwortlich gemacht,

und so die Ära der Staatskirche eingeleitet, die in Deutschland bis 1918 Bestand hatte.

In der ersten Generation ging es für Luther darum, die evangelische Kirchen gegen äußere Gewalt zu verteidigen. Die Rechtsgestalt der Kirche gründet sich in der *lex Dei*, dem Gesetz Gottes und in der *lex naturae* und im positiven Recht. In Luthers Schrift „Warnung an seine lieben Deutschen“ 1530 (WA 30 III 276–320) wird diese Lehre entfaltet. Besonders betont Krumwiede, daß das göttliche Recht das Recht der Obrigkeit bricht. Ein leidender, gewaltloser Ungehorsam kann geboten werden. Eine eigentliche Notwehr ist aber eine Sache des weltlichen Rechtes und der Juristen, nicht aber der Theologen. Das kaiserliche Recht ließe es ja zu, in notorisch ungerechten Dingen der Obrigkeit gewaltsam zu widerstehen. Der Kaiser hat das Mandat, als weltlicher Herrscher die Christenheit gegen äußere Feinde zu schützen, aber ein Angriffskrieg und ein Kreuzzug gegen Nicht-Christen wird von Luther abgelehnt.

Der innere Aufbau der christlichen Erziehung wurde durch die Katechismen gestaltet. Hier ging es besonders darum, gegen den Mißbrauch der Freiheit zu wirken. Das 4. Gebot spielte eine große Rolle. Auch hier sieht man den Verfasser bonhoefferische Grundbegriffe verwenden. Die Mündigkeit der Christen wird gleichgesetzt mit dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen. „Niemand hat ohne ausdrückliches Mandat das Recht, heimliche Sünden des Nächsten öffentlich zu verurteilen. Im Vater-unser heiße es nicht: „Bete und arbeite“, sondern: „bete und sei gehorsam“ (S. 171).

Luther setzt sich besonders gegen „die Anarchie der blinden Liebe“ im Schwärmertum ein. Besonders versucht Krumwiede Luthers Auslegung der Bergpredigt Jesu als Nachfolge der Christen zu verstehen, aber Nachfolge sei nur im Rahmen der Zweireiche-Lehre möglich (S. 187). Es geht aber nicht um die Seele als Quellenort der christlichen Existenz, sondern um „die Verborgenheit der Glaubenden“, deren Früchte sichtbar sind, so wie die Predigt hörbar ist. „Es ist nicht um Hörens willen gepredigt, sondern, daß man's tue und ins Leben bringe“ (S. 189).

Einen Exkurs „Luther und die Juden“ (S. 199–207) liest man natürlich im Bewußtsein moderner Erfahrungen, so ist er auch verfaßt. Hier wird die Auffassung verfochten, „es gibt keine Genealogie des deutschen Antisemitismus von Luther bis zur Gegenwart“ (S. 206). Das elementare Defizit der Position Luthers erlaube ihm allerdings in dieser Frage keinen „reformatorischen Durchbruch“ (S. 206). Luther entwickelte sich wohl vom Judenfreund zum Judenfeind, aber nicht zum Antisemit. Seine theologische Stellungnahme sei nicht verändert. Er ist fürbittend für die Juden auch in seinen härtesten Judenschriften. Er meinte, die Juden seien gegen das Evangelium verstockt und er sah sie als Zerstörer der politischen Ordnung an. Aber nicht Verfolgung, wie bei den Schwärmern, sondern Ausweisung war die Lösung. Übrigens waren weder Calvin noch Erasmus in der Judenfrage positiver als der alte Luther. Papisten, Schwärmer, Juden und Mohammedaner seien für Luther unter diesselbe „scharfe Barmherzigkeit“ zu stellen (S. 204).

Im Abschnitt „Ausblick auf Dietrich Bonhoeffer“ (S. 208–215) ist eine komprimierte Darstellung der Theologie Bonhoeffers auf den Nenner gebracht: „die ‚lutherische‘ Linie sei durch eine barthianische gekreuzt“ (S. 213). Bonhoeffer unterscheidet zwischen Luthertum und Luther und will zum ‚wirklichen Luther‘ zurück (S. 208), befürchtet eine „Rechtfertigungsscholastik“, ist aber in der Sache nicht von Luther geschieden. Krumwiede sieht wohl, daß Bonhoeffer manches von Luther übernommen hat, doch z.B. in der Mandaten-Lehre hat er eine kritische Weiterführung der Drei-Stände-Lehre Luthers entwickelt (S. 213). Ganz kurz wird „Bonhoeffer und Luther über die Juden“ verglichen. Aber im ganzen ahnt man, daß der Ausblick auf Dietrich Bonhoeffer so kurz geworden ist, weil eine eigentliche Identifizierung der vielen Luther-Zitate bei Bonhoeffer noch bei weitem nicht genügend durchgeführt ist. Die angekündigte, neue, kommentierte Gesamt-Ausgabe des gesamten Bonhoeffer-Nachlasses wird hoffentlich hier diese Identifizierung zur Verfügung stellen. Das wird ohne Zweifel viele Aspekte im Verhältnis Bonhoeffers zu Luther ans Licht bringen. Möchte dieses Buch Luther-Forscher und Bonhoeffer-Forscher zum gegenseitigen Austausch inspirieren.

Corrigenda – Nachträge zu Heft 1/84

- S. 25,1: streiche spätere vor preußische
 S. 25, Anm. 89: Martin Kähler, Der lebendige Gott und seine Bezeugung in der Gemeinde. Berlin 1937, S. 103.
 S. 28,30: lies Schillerwort statt Goethewort
 S. 33,5: lies Preußen statt Hohenzollern
 S. 48,27: lies Zezschwitz statt Zeschwitz; ebenso S. 49,1; 66,4 u. 23; 67,17; 73,9
 S. 52, Anm. 168: vgl. aber dagegen WA 1,529,8f.
 S. 72,6: lies verbreiteter statt verbreiteter.
 S. 73,20: lies rationalistischen statt nationalistischen

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. Dr. Norbert Brox, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Regensburg,
 Universitätsstraße 31, 8400 Regensburg;

Prof. Dr. Friedrich Prinz, J.-Weigl-Straße 9, 8024 Deisenhofen bei München;

Dr. Bernhard Neidiger, Historisches Archiv der Stadt Köln, Severinstraße 222,
 5000 Köln 1;

Prof. Dr. Hans Rall, Schloß Nymphenburg, Eingang 6,
 8000 München 19.

ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE

KARL CHRISTIAN FELMY

Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie

Wege und Wandlungen russischer Theologie

Groß-Oktav. XIII, 509 Seiten, 19 Abbildungen. 1984.
Ganzleinen DM 136.- ISBN 3 11 008960 2 (Band 54)

Geschichte der Erklärung des eucharistischen als des wichtigsten Gottesdienstes der östlich-orthodoxen Kirche.

Die Liturgie-Auslegung zeigt paradigmatisch die tiefen Wandlungen des theologischen Denkens in Rußland. Während sich die orthodoxe Theologie bei manchen ihrer Vertreter, vor allem in neuerer Zeit im ganzen als Liturgiedeutung versteht, so kennt sie in ihrer Geschichte auch Phasen, in denen auf solche Deutung völlig verzichtet wurde.

E. I. KOURI

Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870-1919

Zur Sozialpolitik im Bildungsbürgertum

Groß-Oktav. X, 256 Seiten. 1984. Ganzleinen DM 108,-
ISBN 3 11 009577 7 (Band 55)

Aus dem Inhalt:

Staatskirchentum im Industriezeitalter (sozialer und ökonomischer Strukturwandel, Verhältnis Kirche/Staat); Christliche Soziallehre und Sozialpolitik im Zeitalter Bismarcks; Protestantismus und soziale Frage im Wilhelminischen Reich (Spannungen und Entwicklung der christlich-sozialen Bewegung, der deutsche Protestantismus im ersten Weltkrieg); Revolution, staatliche Neuordnung und Protestantismus.

Preisänderungen vorbehalten

Walter de Gruyter



Berlin · New York

Aug

