N12<522673227 021

ubTÜBINGEN

GOTTLIEB HIPP
Schreibwaren - Buchbinderei
7414 Lichtenstein

552 F Schäf

Zeitschrift für Kirchengeschichte

96. Band 1985
Heft 1

wk

Verlag W. Kohlhammer

UB Tübingen
1. Juli 1985 Gh 2554 V Z 0

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

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 96. Band (Vierte Folge XXXIV) Heft 1

Untersuchungen

Robert C. Gregg, Die Ehe: Patristische und reformatorische Fragen . 1

Manfred E. Welti, Die italienische Reformation in den Grundzügen . 13

Wolfgang Seegrün, Das Apostolische Vikariat von Norddeutschland und Dänemark im Übergang von Laurent zu Lüpke (1839/41) . . 34

Kritische Miscellen

Werner Neuer, Der Idealismus und die Erweckung in Schlatters Jugend. Beobachtungen zu einem nichtedierten Manuskript aus Schlatters Nachlaß 62

Literarische Berichte und Anzeigen 73

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft 145

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 7-255820. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1985. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Georg Schwaiger, Institut für Kirchengeschichte, Kath.-Theol. Fakultät der Universität, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Karl-Heinrich Faulenbach, Höhenring 54, 5357 Swisttal-Heimerzheim.

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

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegen Prospekte folgender Verlage bei
- Augustinus-Verlag, 8700 Würzburg
- Walter de Gruyter, 1000 Berlin
- Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 4830 Gütersloh.

Wir bitten unsere Leser um Beachtung.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

96. BAND 1985
VIERTE FOLGE XXXIV

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

UNIV. BIBL. TUBINGEN

9y 2554-96

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

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

Nachruf auf Prof. Dr. Klaus Scholder (1930–1985), von Heiko A. Oberman 295

Gabriel Adriányi: Neue marxistische Kirchengeschichtsschreibung in Ungarn 395

Martin Brecht: Zwingli als Schüler Luthers. Zu seiner theologischen Entwicklung 1518–1522 301

Jørgen Glenthøj: Die Eideskrise in der Bekennenden Kirche 1938 und Dietrich Bonhoeffer 377

Robert C. Gregg: Die Ehe: Patristische und reformatorische Fragen . 1

Konstantin Maier: Residenz, Koadjutorie oder Resignation. Der Kampf Erzherzog Ferdinands von Österreich um das Bistum Konstanz 344

Thomas E. Morrissey: Cardinal Franciscus Zabarella (1360–1417) as a Canonist and the crisis of his age: Schism and the Council of Constance 196

Werner Neuer: Der Idealismus und die Erweckung in Schlatters Jugend. Beobachtungen zu einem nichtedierten Manuskript aus Schlatters Nachlaß 62

Wolfhart Pannenberg: Christentum und Platonismus. Die kritische Platonrezeption Augustins in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige christliche Denken 147

Rudolf Reinhardt: Anton Berlage nach Gießen und Tübingen? . . . 209

Knut Schäferdiek: Bonosus von Naissus, Bonosus von Serdika und die Bonosianer 162

Wolfgang Seegrün: Das Apostolische Vikariat von Norddeutschland und Dänemark im Übergang von Laurent zu Lüpke (1839/41) . . 34

Paul Speck: Artabasdos, Bonifatius und die drei Pallia 179

Manfred E. Welti: Die italienische Reformation in den Grundzügen . 13

Gunter Zimmermann, Die Publikation von „De revolutionibus orbium coelestium“ 320

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

Acta Iohannis. Praefatio, textus, textus olii, commentarius, indices, cura Eric Junod et Jean-Daniel Kaestli (S. 422) K. Schäferdiek
Actes du Colloque Guillaume Farel, Neuchâtel, 29 septembre – 1er octobtre 1980, hg. v. P. Barthel, R. Scheurer, R. Stauffer (S. 265) P. Fraenkel
Ancilli, Ermanno: I Mistici della Riforma cattolica (S. 138) R. M. Schmitz
Archiv für Liturgiewissenschaft 25, 1983 (S. 141) G. Schwaiger
Backes, Herbert: Die Hochzeit Merkurs und der Philologie (S. 230) P. Klopsch
Bartel, Oskar: Jan Laski (S. 270) P. Barton
Bartsch, Hans-Werner: Codex Bezae versus Codex Sinaiticus im Lukasevangelium (S. 421) A. Lindemann
Behnk, Wolfgang: Contra Liberum Arbitrium Pro Gratia Dei (S. 258) B. Lohse
Bentley, James: Martin Niemöller (S. 133) K. Meier
Bernath, Klaus (Hg.): Thomas von Aquin, Bd. 2: Philosophische Fragen (S. 247) P. Engelhardt
Besier, Gerhard: Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära (S. 121) E. Bammel
Ders.: Preußischer Staat und Evangelische Kirche in der Bismarckära (S. 121) E. Bammel
Beyreuther, Erich: Frömmigkeit und Theologie (S. 105) H.-J. Goertz
Ders.: Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit (S. 134) H. Chr. von Hase
Biblia Patristica, Supplément: Philon d'Alexandrie, hg. v. Centre d'analyse et de documentation patristique (S. 424) W. Bienert
Blum, Paul Richard (Hg.): Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert (S. 93) R. Mohr
Bosshart-Pfluger, Catherine: Das Basler Domkapitel von seiner Übersiedlung nach Arlesheim bis zur Säkularisation (1687–1803) (S. 100) M. Weitlauff
Brann, Noel L.: The Abbot Trithemius (1462–1516) (S. 254) P. Barton
Braun, Patrick: Joseph Wilhelm Rinck von Baldenstein (1704–1762) (S. 103) M. Weitlauff
Brenz, Johannes: Frühschriften, Teil 2 (S. 264) B. Jaspert
Brecht, Martin / Ehmer, Hermann: Südwestdeutsche Reformationsgeschichte (S. 268) H. Guggisberg
Ders. u.a. (Hg.): Pietismus und Neuzeit (JPG), Bd. 8: Der radikale Pietismus (S. 107) K. Gottschick
Candido, Luigi de: I mendicanti. Novità dello spirito (S. 137) R. M. Schmitz
Carmel, Alex: Christen als Pioniere im Heiligen Land (S. 124) K. Hammer
Chaix, Gérald: Réforme et Contre-Réforme catholiques. Récherches sur la Chartreuse de Cologne au XVIe siècle (S. 87) J. Vennebusch
Chatháin, Próinséas Ní / Richter, Michael: Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter (S. 436) J. Hennig

Clérissac, Humbert: Das Geheimnis der Kirche, hg. v. R. M. Schmitz (S. 139) R. Haacke
Codices Chrysostomici Graeci, V: Robert E. Carter, Codicum Italiae Pars Prior (S. 228) R. Brändle
Cordes, Martin: Freie christliche Aktion als Herausforderung für Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (S. 119) W. Sommer
Daḥdal, Naṣer Mūsā: Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr Al-Ḥallāǧ. Vom Mißgeschick des „einfachen" Sūfī zum Mythos vom Märtyrer Al-Ḥallāǧ (S. 433) G. G. Blum
Dán, Robert / Vehe-Glirius, Matthias: Life and Work of a Radical Antitrinitarian with his Collected Writings (S. 274) W. Erdt
Das Bistum Konstanz: Die Zisterzienserabtei Bebenhausen, bearbeitet v. Jürgen Sydow (Germania Sacra, N.F. 16) (S. 445) R. Bäumer
Deutsches Archiv 39, Heft 2 (S. 142) G. Schwaiger
Deutsches Archiv 40, Heft 1 (S. 142) G. Schwaiger
Didymos der Blinde; Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus), Teil I–VI (S. 425) W. Bienert
Dizionario degli Istituti di Perfezione, diretto da Guerrino Pellicia e da Giancarlo Rocca, VII (S. 136) F. Renner
Eusebius Werke, VII. Band: Die Chronik des Hieronymus, hg. v. Rudolf Helm (S. 226) W. Bienert
Eusebius Werke, VIII. Band: Die Praeparatio evangelica, hg. v. Karl Mras (S. 227) W. Bienert
Fabiny, Tibor: Bewährte Hoffnung. Die Ev.-Luth. Kirche Ungarns in vier Jahrhunderten (S. 272) P. Barton
Falaturi, A. / Klöcker, M. / Tworuschka, U. (Hg.): Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit (S. 75) R. Flasche
Falla, Claire: L'Apologie D'Origène Par Pierre Halloix (1648) (S. 291) R. Bäumer
Fell, Margret / Güttler, Rainer: Katholische Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik Deutschland (S. 131) P. Hennig
Firpo, Massimo / Marcatto, Dario: Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone (S. 289) M. Welti
Fleischer, Manfred P.: Späthumanismus in Schlesien (S. 269) M. Lackner
Fuhrmann, Horst: Papst Urban II. und der Stand der Regularkanoniker (S. 236) M. Gerwing
Gerda Henkel Vorlesung: Aus der Lutherforschung. Drei Vorträge (S. 256) M. Schulze
Germania Sacra, N.F. 20: Das Bistum Hildesheim 3. Die Hildesheimer Bischöfe von 815 bis 1221 (1227), bearbeitet v. Hans Goetting (S. 443) R. Schieffer
Gherardini, Brunnero: La Spiritualità Protestante. Peccatori Santi (S. 139) R. M. Schmitz
Gnilka, Christian: ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, I. (S. 416) W. Erdt

Goetz, Hans-Werner: Das Geschichtsbild Ottos von Freising (S. 438) E. Mégier
Grant, Robert M.: Christian Beginnings: Apocalypse to History (S. 76) E. Mühlenberg
Grégoire Le Grand: Commentaire sur le Cantique des Cantiques (S. 433) C. van Leeuwen
Greschat, Martin (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. I–VIII (S. 73) M. Weitlauff
Guigues 1er, Prieur de Chartreuse; Méditations (S. 244) M. Olphe-Galliard
Ders.: Coutumes de Chartreuse (S. 246) M. Olphe-Galliard
Haendler, Gert: Die abendländische Kirche im Zeitalter der Völkerwanderung (S. 229) P. Barton
Hechos de Don Berenguel de Landoria, arzobispo de Santiago (S. 250) A. García y García
Heckel, Martin: Deutschland im konfessionellen Zeitalter (S. 84) H. Lehmann
Henke, Günter: Die Anfänge der evangelischen Kirche in Bayern (S. 118) D. Blaufuß
Historia de la Iglesia en España, hg. v. Ricardo Garcá Villoslada, Bd. II, 1+2 (S. 237) K. Herbers
Istituto Paolo VI, Notiziario 1–6 (S. 139) W. Brandmüller
Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte, Bd. 76 (S. 143) H. Faulenbach
450 Jahre Evangelische Landeskirche in Württemberg. Kataloge der Ausstellungen (S. 141) K. Gottschick
Jakubowski-Tiessen, Manfred: Der frühe Pietismus in Schleswig-Holstein (S. 113) L. Hein
Jaspert, Bernd: Studien zum Mönchtum (S. 408) R. Mohr
Ders.: Bibliographie der Regula Benedicti 1930–1980 (S. 137) R. Haacke
Kelly, James J.: Baron Friedrich von Hügel's Philosophy of Religion (S. 123) E. Bammel
Kerff, Franz: Der Quadripartitus (S. 233) F. Lotter
Kim, Yung-Jae: Der Protestantismus in Korea und die calvinistische Tradition (S. 127) W. Holtmann
Kjeldgaard-Pedersen, Steffen: Gesetz, Evangelium und Buße. Theologiegeschichtliche Studien zum Verhältnis zwischen dem jungen Johann Agricola (Eisleben) und Martin Luther (S. 80) A. Peters
Klein, Christoph: Die Beichte in der evangelisch-sächsischen Kirche Siebenbürgens (S. 273) P. Barton
Krabbe, Helmuth / Rublack, Hans-Christoph: Akten zur Esslinger Reformationsgeschichte (S. 266) G. Seebaß
Kroon, Marijn de: Studien zu Martin Bucers Obrigkeitsverständnis (S. 82) R. Friedrich
Kurten, Edmund: Unsere Toten, Bd. 4 (S. 252) R. Haas
Leaver, Robin A.: Bach's theologische Bibliothek (S. 111) G. A. Krieg
Liber Donatium Altaeripae. Cartulaire de l'abbaye cistercienne d'Hauterive (XIIe – XIIIe siècles). Edition critique par Ernst Tremp (S. 443) R. Schieffer

Lilienfeld, Fairy von: Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums (S. 220) W. Rordorf
Linnenbrink, Günter: Luther als politischer Berater (S. 140) H. Faulenbach
Luther in der Neuzeit, hg. v. Bernd Moeller (S. 260) B. Lohse
Luther, Martin: Freiheit und Lebensgestaltung. Ausgewählte Texte v. Karl-Heinz zur Mühlen (S. 255) P. Barton
Macaulay, Ambrose: Dr. Russel of Maynooth (S. 126) J. Hennig
Malcolm, Noel: De Dominis (1560–1624): Venetian, Anglican, Ecumenist and Relapsed Heretic (S. 290) R. Bäumer
Maleczek, Werner: Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216. Die Kardinäle unter Coelestin III. und Innocenz III. (S. 438) A. García y García
Marcocchi, Massimo: La Spiritualità tra Giansenismo e Quietismo nella Francia del Seicento (S. 138) R. M. Schmitz
Melanchthons Briefwechsel, bearbeitet v. Heinz Scheible, Bd. 3 (S. 262) W. H. Neuser
Mews, Stuart (ed.): Religion and National Identity (S. 405) E. Pältz
Mikat, Paul: Doppelbesetzung oder Ehrentitulatur – Zur Stellung des westgotisch-arianischen Episkopates nach der Konversion von 587/89 (S. 140) K. Schäferdiek
Norbert von Xanten. Adliger – Ordensstifter – Kirchenfürst. Hg. v. Kaspar Elm (S. 440) H. Tüchle
O'Meara, Thomas Franklin O.P.: Theology of Ministry (S. 128) L. Hödl
Ortner, Franz: Reformation, katholische Reform und Gegenreformation in Salzburg (S. 275) P. Barton
Osiander d. Ä., Andreas: Gesamtausgabe, hg. v. Gerhard Müller, Bd. 4 u. 5 (S. 262) B. Jaspert
Podskalsky, Gerhard: Christentum und theologische Literatur in der Kiever Ruś (S. 238) K. Onasch
Praktische Theologie mit Luther. Themaheft Pastoraltheologie 9/1983 (S. 78) P. Hennig
Pratiques De La Confession. Des Pères du désert à Vatican II. Ed. Groupe De La Bussière (S. 412) R. Bäumer
Reinitzer, Heimo: Biblia Deutsch. Luthers Bibelübersetzung und ihre Tradition (S. 255) J. Erben
Ruberg, Uwe: Beredtes Schweigen in lehrhafter und erzählender deutscher Literatur des Mittelalters (S. 243) B. Jaspert
Salvian von Marseille: Des Timotheus vier Bücher an die Kirche. Der Brief an den Bischof Salonius (S. 432) H. Kraft
Schade, Herwarth von: Joachim Westphal und Peter Braubach (S. 257) P. Barton
Schmidt, Martin: Der Pietismus als theologische Erscheinung (S. 106) A. Lindt
Schröer, Alois: Die Reformation in Westfalen, Bd. 2 (S. 90) W. Danielsmeyer
Seibt, Ferdinand: Revolution in Europa (S. 414) O. Mörke
Sheils, W. J. (ed.): Persecution and toleration (S. 413) J. Hennig
Sieben, Hermann Josef: Traktate und Theorien zum Konzil (S. 249) R. Bäumer

Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Centuries, hg. v. Lech Szczucki (S. 98) W. Erdt.
Spicker-Wendt, Angelika: Die Querimonia Egilmari episcopi und die Responsio Stephani papae (S. 234) A. Angenendt
Sprunger, Keith L.: Dutch Puritanism (S. 114) S. van der Linde
Stadler, Hubert: Martin Luther und die Reformation (Hermes Handlexikon) (S. 140) H. Scheible
Stadler, Peter: Der Kulturkampf in der Schweiz (S. 125) A. Lindt
Studia Theologica 37, 1983 (S. 144) G. Schwaiger
Temporini, Hildegard u. Haase, Wolfgang (Hg.): Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II. Principat, Bd. 21 (1. Halbband). Philon und Josephus (S. 222); 2. Halbband (Forts.) (S. 418) H.-W. Neudorfer
Tersteegen, Gerhard: Briefe in niederländischer Sprache (S. 116) K. Goebel
The New Testament and Gnosis. Essays in honour of Robert McLachlan Wilson. Ed. by A. H. B. Logan and A. J. M. Wedderburn (S. 420) H. Paulsen
Tigcheler, Jo: Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique (S. 429) W. Bienert
Urban, Detlef u. Weinzen, Hans Willi: Jugend ohne Bekenntnis? 30 Jahre Konfirmation und Jugendweihe im anderen Deutschland 1954–1984 (S. 135) P. Hennig
Vallée, Gérard: A study in anti-Gnostic polemics (S. 221) W. Bienert
Velocci, Giovanni: Crisi e Rinascità della Spiritualità (S. 138) R. M. Schmitz
Walsh, Katherine: A Fourteenth-Century Scholar and Primate. Richard Fitz-Ralph in Oxford, Avignon and Armagh (S. 241) M. Schulze
Weber, Christoph: Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur (S. 117) R. Zinnhobler
Weißensteiner, Johann: Tegernsse, die Bayern und Österreich (S. 253) G. Schwaiger
Welsby, Paul A.: A History of the Church of England 1945–1980 (S. 126) L. R. Wickham
Wilken, Robert L.: The Christians as the Romans saw them (S. 225) W. H. C. Frend
Zisterzienser-Studien IV (S. 251) B. Jaspert
Zwingliana, Bd. XV/Heft 8 – XVI/Heft 3 (S. 144) H. Faulenbach

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

Angenendt, A. (S. 234)
Bäumer, R. (S. 249, 290, 291, 412, 445)
Bammel, E. (S. 121, 123)
Barton, P. (S. 229, 254, 255, 257, 270, 272, 273, 275)
Bienert, W. A. (S. 221, 226, 227, 424, 425, 429)
Blaufuß, D. (S. 118)
Blum, G. G. (S. 433)
Brändle, R. (S. 228)
Brandmüller, W. (S. 139)

Danielsmeyer, W. (S. 90)

Engelhardt, P. (S. 247)
Erben, J. (S. 255)
Erdt, W. (S. 98, 274, 416)

Faulenbach, H. (S. 140, 143, 144)
Flasche, R. (S. 75)
Fraenkel, P. (S. 265)
Frend, W. H. C. (S. 225)
Friedrich, R. (S. 82)

García y García, A. (S. 250, 438)
Gerwing, M. (S. 236)
Goebel, K. (S. 116)
Goertz, H.-J. (S. 105)
Gottschick, K. (S. 107, 141)
Guggisberg, H. (S. 268)

Haacke, R. (S. 137, 139)
Haas, R. (S. 252)
Hammer, K. (S. 124)
von Hase, H. Chr. (S. 134)
Hein, L. (S. 113)
Hennig, J. (S. 126, 413, 436)
Hennig, P. (S. 78, 131, 135)
Herbers, K. (S. 237)
Hödl, L. (S. 128)
Holtmann, W. (S. 129)

Jaspert, B. (S. 243, 251, 262, 264)

Klopsch, P. (S. 230)
Kraft, H. (S. 432)
Krieg, G. A. (S. 111)

Lackner, M. (S. 269)
van Leeuwen, C. (S. 433)
Lehmann, H. (S. 84)
van der Linde, S. (S. 114)
Lindemann, A. (S. 421)
Lindt, A. (S. 106, 125)
Lohse, B. (S. 258, 260)
Lotter, F. (S. 233)

Mégier, E. (S. 438)
Meier, K. (S. 133)
Mörke, O. (S. 414)
Mohr, R. (S. 93, 408)
Mühlenberg, E. (S. 76)

Neudorfer, H.-W. (S. 222, 418)
Neuser, W. H. (S. 262)

Olphe-Galliard, M. (S. 244, 246)
Onasch, K. (S. 238)

Pältz, E. (S. 405)
Paulsen, H. (S. 420)
Peters, A. (S. 80)

Renner, F. (S. 136)
Rordorf, W. (S. 220)

Schäferdiek, K. (S. 140, 422)
Scheible, H. (S. 140)
Schieffer, R. (S. 443)
Schmitz, R. M. (S. 137, 138, 139)
Schulze, M. (S. 241, 256)
Schwaiger, G. (S. 141, 142, 144, 253)
Seebaß, G. (S. 266)
Sommer, W. (S. 119)

Tüchle, H. (S. 440)

Vennebusch, J. (S. 87)

Weitlauff, M. (S. 73, 100, 103)
Welti, M. (S. 289)
Wickham, L. R. (S. 126)

Zinnhobler, R. (S. 117)

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1986 kostet im Abonnement DM 172,– inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 62,– 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 7-255820. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1985. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Knut Schäferdiek, Jahnstraße 38g, D-5204 Lohmar 1.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Karl-Heinrich Faulenbach, Höhenring 54, 5357 Swisttal-Heimerzheim.

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

UNTERSUCHUNGEN

Die Ehe: Patristische und reformatorische Fragen*

Von Robert C. Gregg

Was ist in den Augen Gottes besser: sich zu seinen sexuellen Begierden zu bekennen und dann zu heiraten, oder aber seine Sinnlichkeit zu verleugnen und sich abzumühen, den reinen Christus nachzuahmen? Religiöse Anthropologie wird an dem Punkt konkreter, wo über die Regelung des sexuellen Lebens entschieden wird. Lassen Sie mich diesen Punkt an zwei historischen Ereignissen veranschaulichen. Im frühen 4. Jahrhundert hatte ein 22jähriger Ägypter mit Namen Amoun eine Hochzeitsüberraschung für seine Braut: er schlug vor, daß ihre Ehe jungfräulich sein solle. Sie mußte erst überredet werden; deshalb las er ihr, als sie sich in das eheliche Bett niederlegten, „aus dem Apostel" und aus den Worten Jesu vor. Nach 18 Jahren unter dem gleichen Dach, aber in getrennten Betten, zogen sie sich in die Nitrische Wüste zurück und wurden die bedeutendsten ägyptischen Asketen.[1]

Eine junge Nonne, Jeanne de Jussie, zeichnete das auf, was sie in Genf zwischen 1526 und 1535 beobachtete. Sie berichtet von einer gewissen Marie de Picardy, einst eine Äbtissin, jetzt verheiratet, „die sich an das Predigen begab und somit Menschen, die voll religiöser Hingabe waren, irreführte".[2] Die Protestantin Marie versuchte Nonnen für ihr neues Leben mit Reden wie dieser zu gewinnen:

> Hé pauvres créatures! Si vous savez qu'il fait bon être auprès d'un joli mari, et comment Dieu l'a agréable; j'ai longtêmps été en ces ténèbres et hypocrisie où vous êtes, mais le seul Dieu m'a fais connaître l'abusion de ma chétive vie, et suis parvenue à la vraie lumière de vérité . . . . et grâces au seul Dieu, j'ai déjà cinq beaux enfants, et vis salutairement."[3]

---

* Vortrag für das Symposion „Luthers Wahrnehmung des Menschen und ihre Bedeutung für die heutige Theologie", durchgeführt vom Bonner Ökumenischen Institut am 24. – 28. Mai 1983 unter Beteiligung von Professoren der Divinity School der Duke University in Durham, N. C. (USA) und der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.
Ich danke meiner Kollegin Dr. Elizabeth Clark (Durham) für ihre hilfreichen Anregungen sowie Herrn Kollegen Gerhard Sauter (Bonn), stud. theol. Fried-Wilhelm Kohl und Amanda Berry für ihre Hilfe beim Erarbeiten der deutschen Textfassung.

[1] Palladius, Hist. Laus. 8,1–5

[2] J. D. Douglass, Women and the Continental Reformation, in: Religion and Sexism: Images of Woman in Jewish and Christian Traditions, hg. von R. R. Ruether, New York 1974, S. 312.

[3] Jeanne de Jussie, Le Levain du Calvinisme, ou Commencement de l'heresie de Geneve, Chambery 1661; Neuauflage Genf 1855, S. 173 f., zitiert nach J. D. Douglass, Women and the Continental Reformation, S. 312.

Die Schwestern reagierten auf diese unerbetene Predigt, indem sie auf ihre Ex-Schwester Marie spuckten.

Diese zwei Ereignisse lassen auf die Kräfte schließen, die in der spätrömischen und der Reformationszeit am Werk waren – Kräfte, die es wahrscheinlich, wenn nicht gar unvermeidlich machten, daß man seine Theologie und Anthropologie mit seinem Körper „wählte". Die religiösen Überzeugungen eines Mannes oder einer Frau kamen z.B. durch eine Entscheidung für oder gegen die Ehe zum Ausdruck. Die Bekehrung des Augustin von Hippo zum katholischen Christentum hatte (notwendigerweise, wie er und seine Freunde die Sache betrachteten) die Beendigung einer Verlobung zur Folge. Die Annahme des orthodoxen Christentums bedeutete für ihn auch die Annahme der Enthaltsamkeit, der *Askese* (Conf. 6,15; 8,1; 8,11; 9,3). Wie verhält es sich jedoch nun mit Luthers Entscheidung im Jahre 1525, zu heiraten? Ich bin geneigt, das als eine Realisierung seines theologischen Engagements anzusehen; in den Jahren vor diesem Ereignis war er sehr bedacht darauf, nichts zu predigen, was er nicht selbst praktiziert hatte.[4]

Christliche Debatten über Ehe und Ehelosigkeit tendierten immer dazu, vergleichende Auseinandersetzungen zu sein: nämlich, was besser sei, und warum, und welche biblischen Lehren das bestätigen. Meine Bemerkungen konzentrieren sich auf jene Diskussion, wie sie im späten 4. und frühen 5. Jahrhundert Gestalt annahm. Aber ich möchte auch einige Anmerkungen zu Luthers Ausführungen über die Ehe wagen, da sie in Beziehung zu diesem früheren Streit stehen, und auch zu der noch erhaltenen Literatur dieses Streites.

Luther kennt die patristischen Hauptvertreter dieses Streites gut genug, um sich eine feste Meinung gebildet zu haben, wie wir aus den „Tischreden" wissen:

> „Hieronymus ist ein rechter Gardian gewesen, hat ziemlich garstig gnug, wollt schier sagen unchristlich, von der Ehe geschrieben."[5]

> „Darumb wolt ich yhm gonnen, das er ein weyb het gehabt; sol vil ding anders geschriben haben . . . . In Aesopo certe plus est eruditionis quam in toto Hieronymo."[6]

> „Allein Sanct Augustin hat einen guten Spruch von der Ehe geschrieben, da er spricht: . . . . Wenn einer im Ehestande seyn will nicht um der Kinder, sondern um der Noth willen, darum, daß er sich ohn denselben nicht enthalten, noch keusch leben kann, dasselbige gehöret zur Vergebung der Sünden, ums Glaubens und der Treue willen des Ehestandes."[7]

Luther kritisiert an Augustin, daß er nicht sehe, daß man ein Befürworter der Ehe „auf Grund des Glaubens an das Wort"[8] sein könne. Jedoch nur an

---

4 Vgl. WA 10.2, 299.
5 WA.TR III, (Nr. 2867 b) 41,15 f.
6 WA.TR I, (Nr. 445) 194,14 f. 181.
7 WA.TR III, (Nr. 2867 b) 41,18–23.
8 WA.TR III, (Nr. 2867 b) 41.

einem Punkt ist er der Meinung, daß er Hieronymus ähnlicher sei als Augustin, nämlich in der Neigung zu „Wutausbrüchen".[9]

Was hält Luther von Jovinian, dem Mönch, der sowohl von Hieronymus wie auch von Augustin angegriffen wird?[10] Eine interessante Stelle findet sich in seinem Werk über Ordensgelübde von 1522. Er sagt, daß seine Gegner

„. . . clamabunt . . . me esse Iovinianum et opponent mihi Hieronymum adversus Iovinianum, virginitatis assertorem. Credent enim mihi Hieronymum non esse lectum, lectum autem illi satis esse putant, iudicio inter legendum non habent opus, articulus fidei est, quicquid legerint. Ego plane quid Iovinianus senserit ignoro, forte non tractavit digne hoc argumentum, confidenter autem assero nec a Hieronymo digne tractatum. Virginitatem enim nudam seorsum tractat, fidei non involvit neque superaedificat, qua ratione docendi, cum sit humana, nullum opus, nulla virtus potest sine pernicie aut periculo doceri . . . magisque premit Iovinianum autoritate quam solida eruditione . . ."[11]

Welche Übereinstimmung, wenn überhaupt, besteht zwischen den Vorstellungen Luthers und denen Jovinians? Wir müssen zuerst die Feststellungen, die die Problematik des historischen Jovinian betreffen, kennen, die kürzlich von J. N. D. Kelly in seiner Biographie über Hieronymus zusammengefaßt wurden.[12]

393 erreichte ein Brief, in dem Jovinians Lehre beschrieben wurde, Hieronymus in Palästina. Er war ein Mönch, der unter den Christen in Rom eine bedeutende Anhängerschaft gefunden hatte. Die Leute, die Hieronymus darüber unterrichteten, fanden seine Vorstellungen und sein Verhalten alarmierend. Einst ein Verfechter einer rigorosen Askese östlicher Prägung, war er zu der Überzeugung gekommen, daß „Kasteiungen wie diese nichts mit dem wahren Christentum gemeinsam hätten. Ohne sein mönchisches Leben oder die Ehelosigkeit aufzugeben, nahm er einen normaleren und bequemeren Lebensstil an. . . . ; er entwickelte einen Sinn für gutes Essen, besuchte häufig öffentliche Bäder und verkehrte freimütig mit Frauen."[13] In dem Moment, in dem Hieronymus zur Feder griff, war Jovinian schon als der „Epikur des Christentums" abgestempelt. Was lehrte dieser Mann? Hieronymus berichtet darüber in vier Punkten:

1) „. . . virgines, viduas, et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent caeteris operibus, ejusdem esse meriti.
2) Nititur approbare eos, qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subverti.
3) Tertium proponit, inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum, nullam esse distantiam.
4) Quartum quod et extremum, esse omnium qui suum baptisma servaverint, unam in regno caelorum remunerationem. . ."[14]

[9] WA.TR I, (Nr. 347) 140.

[10] Siehe Hieronymus, Adversus Iovinianum; Augustinus, De peccatorum meritis et remissione 3,13; De nuptiis et concupiscenta 2,15. 38.

[11] WA 8, 611, 7–18.

[12] J.N.D. Kelly, Jerome: His Life, Writings, and Controversies, London 1975.

[13] J.N.D. Kelly, Jerome, S. 180–181.

[14] Hieronymus, adv. Iov. 1,3.

Es ist deutlich, daß Jovinian die Wirksamkeit der Taufe betont; der Ritus der Erneuerung schütze den Glaubenden davor, vom Satan zu Fall gebracht zu werden. Nicht seine strenge Tauflehre, sondern die Konsequenzen, die er daraus ableitete, führten zu seiner schnellen Exkommunikation durch Siricius von Rom und Ambrosius von Mailand.

Obwohl Hieronymus Schrift „Adversus Iovinianum" eine unvorsichtige Reaktion darstellt, die selbst eine Korrektur durch Augustin hervorrief, gibt sie jedoch zu erkennen, was er und zweifellos auch viele andere in der Kirche des 4. Jahrhunderts in der Darstellung des christlichen Lebens und der christlichen Hoffnung dieses Mönchs als ärgerniserregend und unorthodox empfanden. Jovinian hob Unterscheidungen auf, die innerhalb der Kirche seit langem geschätzt wurden. Er nivellierte hierarchisch geordnete Berufe und Gebräuche, indem er erklärte, daß es keine Unterschiede der Tugend, der Ehre oder des Verdienstes zwischen Jungfräulichkeit, dem Versprechen der Keuschheit von Witwen und der Ehe gebe, und auch keine zwischen Fasten und dankbarem Essen. Jovinians Aussagen, Aussagen eines gemäßigten Mönchs, rüttelten an den Grundvoraussetzungen christlicher Askese. Und doch beeinflußte er und seine Ideen die gleichen aristokratischen Kreise Roms, in denen Hieronymus für sich den Ruf eines geistlichen Führers und Ratgebers beanspruchte.[15]

Die zweite und dritte These Jovinians und deren Widerlegung durch Hieronymus können vor den anderen beiden kurz abgehandelt werden. Jovinian hatte behauptet, daß jene, „qui in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subverti." Hieronymus wird seiner Behauptung nicht gerecht, sondern ändert das „non posse subverti" in „non posse tentari" um und geht dazu über, anhand biblischer Texte zu zeigen, daß Gläubige wirklich Versuchungen erleiden, sündigen und „tenemurque rei in similitudinem praevaricationis Adam" (adv. Iov. 2,2). Hieronymus erkennt an, daß die Taufe vergangene Sünden auslöscht, aber daß sie „in futurum servare non potest, nisi baptizati omni custodia servaverint cor suum" (adv. Iov. 2,4). Wie wir sehen werden, würde Jovinian dem nicht widersprechen, aber seine Behauptung würde in eine etwas andere Richtung gehen. Wie er sagte, bedroht der Teufel nicht jene Menschen am meisten, „qui plena fide in baptismate renati sunt", und wenn Glieder der Kirche abtrünnig werden, deutet das nach seiner offensichtlichen Argumentation an, daß „eos aqua tantum, et non spiritu baptizatos, quod in Simone Mago legimus" (adv. Iov. 2,1).

Hieronymus behandelt die Ansicht seines Gegners, daß dem Fasten kein Vorzug vor dem dankbaren Verzehren von Nahrung gegeben werden kann, in zwei Schritten. Zuerst geht er in einem Diskurs auf die Freiheiten und Beschränkungen im Essen, die von Philosophen und Geschichtsschreibern bekannt sind, ein und hält sein Lob für jene Beispiele nicht-jüdischer Mäßigung; Pythagoras, Sokrates und Antisthenos, noch zurück (adv. Iov. 2,14). Dann beweist er aus der biblischen Geschichte, daß das Essen von Fleisch ein

[15] J.N.D. Kelly, Jerome, S. 179–194.

Zugeständnis an die Menschheit bedeutet, die in ihrer Schwachheit und Bosheit schon weit fortgeschritten war; so lange Adam fastete, blieb er im Paradies, und das Essen von Fleisch war erst nach der Sintflut erlaubt. (Ob sich Jovinian seinerseits auf Texte wie Gen 9,3f. zur Unterstützung seiner Behauptungen berufen hat, ist aus des Hieronymus Zusammenstellung seiner eigenen Belegstellen, die von Tertullian übernommen sind, nicht mehr beweisbar.[16]

Die Erwägung der 4. Aussage Jovinians bringt uns den brennenden Fragen näher, die er für seine Kritiker aufwarf. All jene, die in den Verpflichtungen, die sie mit der Taufe annahmen, nicht schwankend geworden sind, erwartet ein- und derselbe Lohn. An diesem Punkt können wir Jovinians Denken etwas umfassender betrachten.

Er behauptet, daß es nur eine nennenswerte eschatologische Unterscheidung gibt, und zwar die zwischen Geretteten und Verdammten, zwischen Gerechten und Ungerechten, zwischen Schafen und Böcken. Die biblische Geschichte liefert ihm seine Beweise. Zur Zeit der Sintflut gibt es für alle Gerechten mit Noah nur ein Schicksal und ein einziges Schicksal für Sünder. In der Geschichte von Sodom und Gomorrha „exceptis duobus gradibus bonorum malorumque, nulla diversitas invenitur. Qui est justus, eripitur; qui peccator, pari voratur incendio. Una salus liberatis unus interitus remanentibus." In diesem Zusammenhang erscheint Jovinian alles andere als nachlässig. Er fügt hinzu: „Ne paululum quidem a justitia declinandum, indicio est uxor Lot" (adv. Iov. 2,18).

Hieronymus' Einwände konzentrieren sich besonders auf drei Bibelinterpretationen seines Gegners. Obwohl Jesus von vielen Wohnungen in seines Vaters Haus spricht, hält Jovinian das für einen Hinweis auf die vielen Kirchen in der Welt und nicht für eine Verheißung der vielen Wohnungen oder Rangstellungen im Himmelreich. Aus diesem Grund sagt Jesus, er gehe, um für seine Anhänger einen Platz, nicht Plätze, zu bereiten (adv. Iov. 2,19).

Das Gleichnis von den fünf klugen und den fünf törichten Jungfrauen redet von einem einzigen, scharfen Unterschied – fünf ohne Öl und fünf, die es bekommen hatten. Jovinian beschreibt die Klugen als solche, „quae sibi lumen bonorum operum praeparaverunt" (adv. Iov. 2,18) und die deshalb hineingingen zur Hochzeit. Solche guten Werke bringt anscheinend das Halten des Taufgelübdes mit sich, das nach Jovinians Meinung einen einzigen Lohn zur Folge hat. Aber warum müht sich dann ein gerechter Mensch in einfachen oder schweren Zeiten ab, Gutes zu tun, wenn er keine größere Belohnung, d.h. größer als die, die andere von den Geretteten erhalten, haben soll? Jovinians Antwort lautet:

> „. . . scias hoc eum facere, non ut plus quid mereatur, sed ne perdat quod accepit" (adv. Iov. 2,18).

[16] Zur Behandlung dieses Abschnitts siehe J.N.D. Kelly, Jerome, S. 184 ff.; für Hieronymus' Abhängigkeit von Tertullians biblischen Beispielen vgl. R. Schultzen, Die Benützung der Schriften „De monogamia" und „De ieiunio" bei Hieronymus, „Adv. Iovinianum" in: JDTh 3, 1894, S. 485–502.

Man kann hier seine Auslegung des Gleichnisses vom Sämann vorausahnen. Als den springenden Punkt dieser Geschichte sieht er an: „in duos ordines dividit, bonae terrae et malae. . . [non] in terra mala, triplex sterilitatis varietas indicatur" (adv. Iov. 2,18). Die Meinungsverschiedenheit zwischen Jovinian und Hieronymus über die Bedeutung des Gleichnisses vom Sämann hebt die Verbindung der 4. These des römischen Mönchs über den einzigen himmlischen Lohn mit seiner 1. These hervor, die Hieronymus in dem ganzen ersten, längeren seiner beiden Bücher „Adversus Iovinianum", beschäftigt. Hieronymus besteht darauf, daß „centesimum et sexagesimum et tricesimum fructum ed una terra et de una exposuimus semente generari, licet multum in numero differat" (Hier. Ep. 49,3). Er meint mehr so etwas wie Qualität oder Verdienst, da er im Folgenden erklärt, daß die „Erträge" die heilige Jungfräulichkeit, die Keuschheit der Witwen, bzw. die Ehe bedeuten.[17] Hieronymus Empörung, daß Jovinian „ausus sit perpetuae castitati matrimonium conparare" (Hier. Ep. 49,2) verleitet ihn zu negativen Bemerkungen über die Ehe – Bemerkungen, die er später auf Grund der Unzufriedenheit seiner römischen Anhänger mäßigen mußte. Obwohl er darauf beharrt, daß er kein Manichäer ist (adv. Iov. 1,3; Ep. 49,3)[18] und zugesteht, „concedo et nuptias Dei donum" (adv. Iov. 1,8), führen Hieronymus' Vergleiche zu negativen Reaktionen. Der Unterschied zwischen Ehe und Jungfräulichkeit ist der Unterschied zwischen „non peccare et benefacere" (Hier. Ep. 49,7), zwischen Gottes Zugeständnis an die Schwachheit und dem Leben der Engel (adv. Iov. 1,8; Ep. 49,14). Andere Stellen seines Angriffs gegen Jovinian sind eigentlich noch mehr ärgerniserregend. Er weist darauf hin, daß die Schöpfungsgeschichte nach dem zweiten Tag nicht berichtet, „Gott sah, daß es gut war"; wir sollen vielmehr daraus ersehen, daß „non esse bonum duplicem numerum, quia ab unione dividat, et praefiguret foedera nuptiarum." Hieronymus bemerkt auch, daß die Tiere, die paarweise in Noahs Arche gingen, unrein waren (adv. Iov. 1,16). Aber Hieronymus bemüht sich, die „dreifache Abstufung" zu bewahren: „. . . sicut hae maioris apud deum praemii sunt quam nuptae coniugali officio servientes, ita et ipsae aequo patiantur animo virginitatem sibi praeferri" (Ep. 48,9). Was sein Argument unterstützt und seine Auslegung kontrolliert, ist die Logik und Dynamik der *Askese*, wie Hieronymus seine höhere Berufung versteht. Christus war rein, geboren von einer Jungfrau. Seine reine Geburt ist ein Zeichen seiner Göttlichkeit, während sein jungfräulicher Lebenswandel „hoc humanae conditionis est et laboris" (adv Iov. 1,8). Der Lohn im Himmelreich kann also für verheiratete Gläubige, für jene, die, nachdem sie verwitwet waren, keusch lebten, und für jene, die ihr ganzes

[17] Hieronymus, Ep. 49,2. Im folgenden Abschnitt bemerkt Hieronymus: „et certe multo clementioris erga coniugia fuimus omnibus paene Latinis et Graecis tractatoribus, qui centesimum numerum ad martyras referunt, sexagesimum ad uirgines, tricesimum ad uiduas. atque ita fit iuxta illorum sententiam, ut de bona terra de patris familiae semine excludantur mariti."

[18] J.N.D. Kelly, Jerome, S. 183 f.

Leben der Enthaltsamkeit verschrieben hatten, nicht der gleiche sein. Nach Hieronymus liebt Christus „plus. . . virgines. . . , quia sponte tribuunt, quod sibi non fuerat imperatum" (adv. Iov. 1,12).

Was sollen wir nun von Jovinian halten? Moderne Analogien mögen uns dazu verleiten, ihn als einen Mönch zu betrachten, der den Forderungen und der Einzigartigkeit seines Lebens überdrüssig wurde und den Unterscheidungen, die für seinen Stand verpflichtend waren, abschwört – und doch unfähig oder nicht willens ist, diese Identität aufzugeben. Aber ich vermute, daß dies eine unfaire Beurteilung ist.

Jovinian scheint durch eine Krise hindurchgegangen zu sein, die ihn zu einer neuen Auffassung von den Möglichkeiten führte, das Heil zu erlangen. Sie enthielt sowohl die Revision seiner Vorstellungen von dem, was Gott schätzt, als auch eine Revision seiner Überzeugungen von der rechten menschlichen Antwort auf Gottes rettendes Handeln. Die verschiedenen Wege, auf denen Christen ihr Leben als sexuelle Wesen ordnen und ihre Ernährung kontrollieren, bestimmt Jovinian als *Adiaphora*. Taufversprechen, die im Glauben geleistet und gläubig befolgt werden, sichern dagegen das Heil zu, sichern den einzigen Lohn, den Gott jenen gewährt, die ihn lieben und ihm gehorchen. Kelly bemerkt, daß „Jovinians Betonung des Glaubenselementes in der Taufe und seine Überzeugung, daß die dadurch bewirkte Umwandlung eines Menschen nicht nur von der Macht der Sünde rette, sondern ein geeintes, heiliges Volk schaffe, in welchem jeder Verdienstgedanken bedeutungslos werden, seinen Auffassungen eine theologische Basis und einen inneren Zusammenhang verliehen habe."[19] Zur Unterstützung dieser Argumentation führt er Bibelstellen an, die sich für die Ehe aussprechen, wie z.B. Gen 1,28; 2,24; Mt 19,5; 1 Tim 2,14 f.; 5,14 und Hebr 13,4. Wir erfahren, daß er die Heiligkeit von verheirateten Helden und Heldinnen von Henoch über Noah, Abraham und Sara bis zu Zacharias, Elisabeth und Petrus pries. Und wir sehen aus Hieronymus' Darstellung, ebenso wie aus den Schriften Augustins, daß Jovinian es wagte, sich auf 1 Kor 7, zumindest auf die Verse 25 und 26, zu berufen. Von ihnen aus gelangt er zu zwei Gesichtspunkten. Zum einen sagt er, daß der Apostel für die Jungfrauen kein Gebot habe, keines jedenfalls, was den häufigen biblischen Aussagen zu heiraten, gleichzusetzen sei; und zum anderen stellt er fest, daß Paulus erklärt, daß es gut sei, „auf Grund der gegenwärtigen Not und nicht auf Grund des zukünftigen ewigen Lebens" unverheiratet zu bleiben (adv. Iov. 1,12; Augustin, De sanct. virg. 13).

Wie wurde Augustin in diese Kontroverse verwickelt? Da gab es natürlich seine Rolle als Bischof und Seelsorger. In dieser Funktion begegnete er ethischen Problemen in Nordafrika, die ebenso schwierig waren wie die, die Paulus in Korinth antraf. Ein Beispiel findet sich in seiner Epistel 262 an eine Frau mit Namen Ecdicia. Diese wohlhabende Dame, zu christlicher Besserung entschlossen, drängte ihrem Gatten einen Vertrag über sexuelle Enthalt-

[19] J.N.D. Kelly, Jerome, S. 181.

samkeit auf. Um ihm bei seiner Entscheidung zu helfen, begann sie ihr neues, enthaltsames Leben schon vor seiner Zustimmung. Zwei weitere fromme Handlungen folgten darauf: die Spende von Wertgegenständen an zwei wandernde Mönche und Ecdicia's symbolische Wahl eines Witwengewandes – beides ohne Befragen ihres Ehemannes. Paulus (und Augustin) hätten das Ergebnis voraussehen können. Ihr Ehemann suchte irgendwo anders seine Befriedigung, offensichtlich in dem Wunsch nach Vergeltung. Augustins Rat ist schwierig; ohne ihre Verpflichtung der Enthaltsamkeit aufzugeben, soll Ecdicia ihren Ehemann durch Entschuldigung, Liebe und angemessenen weiblichen Gehorsam wiedergewinnen. Fragen bezüglich des Wertes von Ehe und Enthaltsamkeit waren für Augustin während seiner gesamten priesterlichen und bischöflichen Laufbahn an der Tagesordnung.

Seine formalen Beiträge zu diesem Streit erschienen 400–401, als er „De bono coniugali" und „De sancta virginitate" schrieb. Eine Passage aus dem letztgenannten Werk legt seine Position deutlich dar:

> „Alii quippe adpetendo virginitatem nuptias tamquam adulterium detestandum esse putaverunt; alii vero defendendo coniubium excellentiam perpetuae continentiae nihil mereri amplius quam coniugalem pudicitiam voluerunt. Quasi vel Susannae bonum Mariae sit humilitatio vel Mariae maius bonum Susannae debeat esse damnatio" (de sanct. virg. 20).

Augustin baut sein bekanntes Argument für die Güter der Ehe (Nachkommen, Treue und Sakrament: de bono con. 3–4, 32) so auf, daß er Hieronymus korrigieren und auf die Anklage, daß die orthodoxen christlichen Haltungen der Ehe gegenüber manichäisch seien, überzeugender antworten kann. Zu Hieronymus' harten Worten über die Ehe und Sexualität stehen seine Bemerkungen in einem auffallenden und beabsichtigten Kontrast:

> „Quod enim est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis, et utrumque non est sine delectatione carnali, quae tamen modificata et temperantia refrenante in usum naturalem redacta libido esse non potest. . . " (de bono con. 18).

Dieses Thema, das schon 401 am Platze war, mußte ein Jahrzehnt später in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern eine schärfere Form annehmen. Bereits damals warnte Augustin jene Aspiranten, die eine höhere Heiligkeit erstrebten, nämlich die Jungfrauen. Nach dem Zitat von Eph 2,8–10 (V. 8b: . . . „und das nicht durch euch – Gottes Gabe ist es") und 1 Kor 7,7 („doch jeder hat eine eigene Gabe von Gott") bemerkt er:

> „Quapropter haec prima sit induendae humilitatis cogitatio, ne a se sibi putet esse dei virgo, quod talis est, ac non potius hoc donum optimum desuper descendere a patre luminum" (de sanct. virg. 42).

In Augustins Augen bedurfte Hieronymus' Geringschätzung der Ehe und seine große Betonung der menschlichen Anstrengung, die Lohn verdient, am meisten der Korrektur.

Aber Augustin wandte sich scharf gegen Jovinians zentrale erste These, und an diesem Punkt befand er sich in voller Übereinstimmung mit seinem

aufbrausenden ehemaligen Freund. Er nimmt eine hierarchische Skala von Gütern (oder wie er lieber sagen würde, von Gnaden) als selbstverständlich an, die von einer bewußt gewählten Sexualität in der Ehe bis zu einer Gott geweihten Jungfräulichkeit reicht. Die unverheiratete Frau genießt eine größere Heiligkeit als die verheiratete (de bono con. 13). Obwohl es keine Sünde ist, „reddere debitum coniugale", sind jedoch jene, die sich enthalten, von höherer Vortrefflichkeit (de bono con. 6). Die Fortpflanzung, der Zweck der Ehe, wird im Himmel enden, aber „ab omni autem concubito immunitas et hic angelica meditatio est et permanet in aeternum" (de bono con. 8).

Augustins Behandlung kontroverser Bibelstellen ist pointiert antijovinianisch. Über Joh 14,2 sagt er, daß „non impari non vivet alius alio prolixius; in multis autem mansionibus honoratur alius alio clarius" (de sanct. virg. 26). Und die Heldinnen der Bibel werden entschieden in eine Rangfolge gebracht: „ita bonum Susannae in coniugali castitate laudamus, sed tamen ei bonum viduae Annae ac multo magis Mariae virginis anteponimus" (de bono con. 8).

Gibt es im Himmel einen Lohn für alle? Augustin bejaht das – „cum Abraham et Isaac et Iacob recum[bere] in regno dei" (de bono con. 35). Aber er sagt auch mit Hieronymus und mit der überwältigenden Mehrheit der westlichen Christenheit seiner Zeit „Nein". Das ist seine eigentliche Meinung. Denn jene, die auf das Gottesreich zuströmen, „inter se distante pro meritis gloriae luce fulgentibus" (de bono con. 35). Wenn Augustin Hieronymus kritisiert, weil dieser einen zu scharfen Keil zwischen die verschiedenen christlichen Lebensweisen und zwischen die Menschen, die sie verfolgen, treibt, so ist doch sein Widerwille gegen Jovinians Ekklesiologie und deren nivellierende Wirkung noch stärker. Als Asket, als Bischof (und als Platoniker!) muß er die Vorstellung von einer Nivellierung als unerträglich empfunden haben.

Nach über 1000 Jahren mit vielen kulturellen und geistigen „Paradigmen-Wechseln" wurde Martin Luther ein Beteiligter eines etwas anders gelagerten Streites. Die Worte „Ehe" und „Keuschheit" waren die gleichen geblieben; die Phänomene und ihre Inhalte hatten sich jedoch beträchtlich geändert. Luther behauptet, daß das Zölibat in der Kirche zur Zeit Augustins nicht so korrumpiert gewesen sei wie zu seiner Zeit.[20] Als er in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts den Stand der Ehe als „eine göttliche und edle Einrichtung" ausruft,[21] bezieht sich jede positive Aussage auf einen negativen Zug der römisch-katholischen Kirche, besonders auf das teuflische und nicht dem Evangelium entsprechende Gelöbnis des Zölibats, das der Papst befiehlt.[22] Luthers Behauptung, daß die Ehe höher als das Zölibat stehe, wäre Hie-

[20] J.K. Yost, „The Reformation Defense of Clerical Marriage in the Reigns of Henry VIII and Edward VI", in: ChH 50.2, S. 152, Anm. 1.

[21] WA 12, 94, 29: „. . . als eyn gottlich edles gescheffte. . . "

[22] WA 8, 538 ff. Vergleiche WA 10.2, 150 ff.

ronymus, Augustin oder Jovinian (oder in dieser Form sogar auch Julian von Eclanum) nicht in den Sinn gekommen.[23]

Trotz allem ist es jedoch legitim, nach patristischen Einflüssen auf Luthers Auslegung von 1 Kor 7 und seine Abhandlung „Vom ehelichen Leben" zu fragen, da er sich völlig darüber im klaren war, daß die Kirchenväter Seite an Seite mit ihm vor dem biblischen Text oder zwischen ihm und dem biblischen Text standen.

Interessanterweise taucht der Name Johan Faberi oder irgendeines anderen zeitgenössischen Verteidigers der klerikalen Enthaltsamkeit in Luthers Abhandlung über 1 Kor 7 nicht auf. Hieronymus ist sein deutlichster Gegner, denn dieser wird angeklagt, Paulus falsch zu interpretieren, wenn er (von V. 1b ausgehend: „so ist es für den Menschen gut, kein Weib zu berühren") argumentiert, daß „als were ehn keusch mensch besser fur Gott denn ehn ehlich mensch".[24] Für Luthers Befürwortung der Ehe ist sein Glaube von grundlegender Bedeutung, daß Paulus von den Korinthern keine Enthaltsamkeit erwartete, sondern „Er acht die keuscheyt nicht so gemeyne, wie wyr bis her than haben und noch thun, sondern will sie gemeyniglich alle zur ehe verpunden haben. Und er hatt doch (als der voll des heyligen geysts war) bas de menschliche natur, art und vermugen erkennet, denn on zweyffel alle Bischoff, die nach yhm komen sind."[25] Die Ehe ist eine göttliche Anordnung, da sie natürlich, notwendig, und es den Menschen sogar unmöglich ist, sich ihr zu entziehen, es sei denn, sie sind besonders beschenkte „Eunuchen um des Himmelreiches willen" (Mt 19,12), was nicht mehr als einmal in tausend Fällen vorkommt. Enthaltsamkeitsgelübde sollten jedoch nicht abgelegt oder gefordert werden. Jene, die von „fleischlichen Gelüsten" abhängig sind, sollten heiraten. Als wichtigstes Beispiel einer solchen Person wählt Luther Hieronymus, der „die keuscheyt hoch und auffs aller ferlichst preysset, bekennet, wie er seyn fleysch mit keynem fasten noch wachen habe konnen zwingen, das yhm seyne keuscheyt uber die mas ist saur worden."[26]

Für seinen Angriff auf die Tendenz zur Selbsterhöhung unter Mönchen und Nonnen fühlt sich Luther durch Paulus genügend gerüstet. Aber neben der Sprache des Apostels und der verschärften Kritik des Reformators an der klösterlichen Korruption und Heuchelei entdeckt man Anklänge an Augustins Warnungen bezüglich des Stolzes, der Jungfrauen in Gefahr bringt:

> „Und haben also eyn hantierung aus yhrer Jungfrawschafft gemacht, das sie fur Gott wollen gewinst damit treyben. . . [27]. . . machen da mitt hoffertige, unchristliche, gottloße leutt, die sich mehr auff yhren stand und werck verlassen, denn auff Christus glawben und gottis gnaden, und verachten die ehe als viel geringer, auch fur Gott, denn yhren stand, und nennen sich ‚Christus breutte'. . . "[28]

[23] Siehe A. Bruckner, Julian von Eclanum (TU 15.3, 1897), und P. Brown, Augustine of Hippo, London 1967, S. 381–397.

[24] WA 12, 99, 221; 134,27 f. und WA 8, 611.

[25] WA 12, 100, 32–34; 101,1 f.

[26] WA 12, 115, 22–25; siehe auch WA TR III, (Nr. 3777), 607.

[27] WA 12, 135, 36; 136,1.

[28] WA 12, 104, 37–39; 105,1.

Ein beliebtes Thema Augustins, die Wirkungen der Sünde Adams auf die menschliche Natur und Sexualität, herrscht nicht vor, obwohl es in beiden Schriften, die wir hier in Betracht ziehen, auftaucht. Es erscheint mehr als ein Nachtrag oder nachträglicher Gedanke am Ende der Abhandlung über die Ehe und dort als eine Form der hilfreichen Feststellung Augustins, die von Luther bewundert wurde:

> . . . ßondern ich sage, das fleysch und blutt, durch Adam verderbt, ynn sunden empfangen und geporn wirt, lautts des 50 [51]. psalm, und das keyn ehepflicht on sund geschicht, aber gott verschonet ihr auß gnaden darumb, das der eheliche orden seyn werck ist und behellt auch mitten unnd durch die sund all das gutt, das er darein gepflantzt und gesegenet hatt."[29]

Es hat vielleicht zu lange gedauert, bis ich zur Ausgangsfrage zurückgekommen bin. Hatte Luther trotz seiner Gegenerklärung in der Tat irgendeine Vorstellung von dem, „was Jovinian wirklich meinte"? Stellt man ihre Lehrabsichten klar heraus, sind die Unterschiede offenkundig: Jovinian trat im Blick auf den Verdienstgedanken für die Gleichheit von Ehe, Witwenschaft und Jungfräulichkeit ein, während Luther die Überlegenheit der Ehe über das Zölibat aufzeigen wollte. Die Gleichheit, die Jovinian nahelegt, ist an die eine Taufe und den einzigen himmlischen Lohn für treue Christen gebunden. Die höhere Qualität der Ehe verband Luther mit der Prüfung des Glaubens und dem Kreuz, das Gott Männern und Frauen im Familienleben auferlegt.[30]

Aber es finden sich auch Spuren Jovinian'schen Einflusses in Luthers Argumentation. Es ist die Exegese des römischen Mönchs von 1 Kor 7,25f, mit der Luther den Kampf gegen Hieronymus (und seine zeitgenössischen papistischen Feinde) aufnimmt: Keuschheit ist ein Geschenk in dieser Welt, „in dieser gegenwärtigen Not", aber Paulus sagt nichts darüber aus, daß sie in irgendeiner Beziehung zu dem himmlischen Lohn stehe.[31] Luthers Berufung auf Gen 1,28 ist nicht entscheidend. Diese Stelle wäre jedem in den Sinn gekommen, der sich gegenüber denjenigen verteidigen wollte, die die Ehe abwerten. Gen 1,28 gehört jedoch zu den Texten, die, wie Hieronymus andeutet (adv. Iov. 1.5), von Jovinian herangezogen werden. Noch bezeichnender ist jedoch m.E. Luthers Verweis auf verheiratete Heilige des Alten Testaments, die gesegnet wurden (Jakob, Abraham, Isaak und Lot).[32] Solch eine Auflistung von Verheirateten, die Gottes Gunst genossen, war, wie wir gesehen haben, eine bedeutsame biblische Untermauerung für Jovinian. Und noch ein anderes Moment verdient Aufmerksamkeit. Luther bemüht sich, während er die seltene und besondere Gabe der wahren Keuschheit lobt, die allgemeine und normale Begabung zu rühmen.[33] Die Ehe, als das Leben im Glauben, ist daher der sicheren Existenz von Nonnen und Mönchen vorzu-

---

[29] WA 10.2, 304,7–12.
[30] WA 32, 378 f. 516 f.
[31] WA 12, 134, 30–32; 135,1 f.
[32] WA 10.2, 303, 13–17.
[33] WA 12, 105.

ziehen.[34] Jedoch ist der Vergleich an sich wieder nicht Luthers eigentliches Anliegen. Es geht vielmehr um das, womit Jovinian traurige Berühmtheit erlangte:

> „Der glaube und Christlicher stand ist so eyn frey ding, das er an keynen stand verbunden ist, sondern ist uber allen stenden, ihn allen stenden, und durch allen stenden, darumb keyn not ist, das du yrgent eynen stand an nemist odder verlassest, das du selig werdist."[35]
>
> „Sihe, da sihestu, das S. Paulus keynen stand eyn seligen stand seyn lesst, on den eynigen, den Christliche stand, die andern macht er alle frey, das sie widder zur seligkeyt noch verdamnis dienen von yhn selbs, . . . "[36]

Ob Luther nun das, was Jovinian mit seinen vier Thesen beabsichtigte, völlig verstand oder nicht, er hat m.E. jedenfalls eine Reihe seiner Vorstellungen und Argumentationsweisen benutzt. Er verwendete einige dokumentierte Argumente des in Mißkredit geratenen römischen Mönchs, obwohl er wußte, daß Kritiker seine Position mit der des Jovinian verbinden konnten. Luther war jedoch ebenso wie alle anderen Verfasser seiner Zeit nicht dazu verpflichtet, alle Quellen seiner Beweisführung deutlich anzugeben. Wenn Luther seiner gedanklichen Übereinstimmungen mit Jovinian hätte anführen und verteidigen müssen, so wäre er m.E. in Schwierigkeiten geraten, nicht so sehr weil Jovinian als ein heterodoxer Mönch verrufen war, der mit den Bischöfen in Rom und Mailand in Streit geraten war, sondern eher weil er das Etikett eines ‚christlichen Epikur' trug. Das war nämlich gerade jene Anklage, die Luther gegen den Luxus und gegen Fleischeslust im Lager seiner Gegner richten wollte.

Die Ähnlichkeit zwischen Luther und Jovinians Gedanken in diesem Punkt ist weder zufällig noch allgemein. Es besteht eine tiefergehende und deutlichere Übereinstimmung hinsichtlich der Ehe, weil dieses Problem die Frage nach dem Wesen der Kirche aufwirft. Irgendetwas in dem Verständnis der christlichen Offenbarung führt beide zur Ablehnung einer Ekklesiologie, die gleichzeitig eine Leistungsgesellschaft verkörpert. Luther und Jovinian fühlten sich beide nicht einem Gleichheitsprinzip gegenüber verpflichtet, sondern sie teilten die Überzeugung, wie der gerechte Gott sein Volk rettet. Daher sah sich der Reformer des vierten Jahrhunderts dazu gezwungen, von der „una remuneratio in regno caelorum" für jene zu sprechen, „qui plena fide in baptismate renati sunt", während der Reformator des sechzehnten Jahrhunderts seine Mitchristen mit der Botschaft von der Rechtfertigung aufrüttelte, mit der Gott ein Priestertum aller Gläubigen erschafft.

---

[34] WA 12, 107 f.
[35] WA 12, 126, 17–20.
[36] WA 12, 126, 33–35; 127,1.

Die italienische Reformation in den Grundzügen*

Von Manfred Welti

Daß Italien eine Reformationsbewegung gekannt hat, ist in den deutschsprachigen protestantischen Ländern seit längerem bekannt. In der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts verbreitete sich der Memminger Bibliothekar Johann Georg Schelhorn schon mit einer gewissen Ausführlichkeit über einzelne Gestalten und einzelne Publikationen der Bewegung innerhalb Italiens und im Exil; die zusammenhängende Abhandlung über die Reformation in Italien, die er zu schreiben vorhatte, kam hingegen nicht zustande. Diese entstand etwa 20 Jahre später, als sich der in Bremen geborene und in Groningen lebende Daniel Gerdes des Gegenstands annahm, wobei er kräftig über Italien hinausgriff und das italienische Exil miteinbezog. Fast ausschließlich mit dem Exil beschäftigte sich der Königsberger Friedrich Samuel Bock in seiner Geschichte der Antitrinitarier (1774–84). Es folgt Ranke mit einigen einschlägigen Notizen in der Papstgeschichte. Vor 100 Jahren endlich gedieh die Behandlung des Themas, oder eines größeren Teilgebiets davon, zur forschend-archivarischen Wissenschaftlichkeit mit Karl Benrath. Den Deutschen kommt damit das Verdienst zu, die Ansätze zu einer kritischen Betrachtung einzelner Gestalten der italienischen Reformationsgeschichte, die wir bei Pierre Bayle finden, zu ersten historischen Darstellungen der größeren Zusammenhänge ausgeweitet zu haben. Nach den Deutschen kamen die Briten, zuerst mit Thomas M'Crie, dann mit andern Autoren im viktorianischen Zeitalter. Die einheimische, die italienische Geschichtsschreibung zog relativ spät nach. Der erste war Cesare Cantù, der in den 1860er Jahren schrieb. Dann geschah ein einschneidendes Ereignis, ein politisches, welches das kulturelle Leben Italiens zutiefst geprägt hat. Ich meine den Krieg der garibaldischen Armeen gegen den Papst und die Gründung des laizistischen modernen Nationalstaates. Nun kam ein kritisches Verhältnis zur traditionellen Kirche und ein Freidenkertum in Mode, das sich präfiguriert sah im Denken von Häretikerfiguren des 16. Jahrhunderts. Ein relativ abgeklärter Ausdruck dieses spätaufklärerischen Sturm und Drang spricht zu uns aus den

---

* Nachstehend folgt der Text eines Vortrages, der im März 1984 im Historischen Zirkel in Basel gehalten wurde. Für eine umfassendere und mehr narrative, weniger strukturell gegliederte, Darstellung des Themas verweist der Verfasser auf sein Buch *Kleine Geschichte der italienischen Reformation*, das 1985 in den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte und auf italienisch im Verlag Marietti erscheinen wird.

Aufsätzen des liberalen Turiner Juristen Francesco Ruffini. In den 1930er Jahren erfolgte dann durch Delio Cantimori der Durchbruch zur modernen Geschichtsschreibung. Sie ist methodisch eng quellenbezogen und weltanschaulich sowohl dem Atheismus wie insbesondere jeglicher Kirchlichkeit gegenüber distanziert eingestellt; sie will so offen sein wie möglich gegenüber den individuellen Frömmigkeitsformen. Der 2. Weltkrieg und die Sorgen der Nachkriegsjahre verhinderten eine rasche Verbreitung dieses Zugangs zur Materie, doch von etwa 1960 an veröffentlichten die Schüler und Geistesverwandten Cantimoris – vornehmlich in Italien, aber auch in Polen und in den USA – in immer rascherer Folge Detailstudien, welche die zahlreichen Anregungen ausschöpften, die vom Meister ausgegangen waren. Wir befinden uns heute noch mitten in dieser publizistischen Flutwelle, und es ist kein Verebben abzusehen. Der Publikationsorte sind viele, einige kirchennahe und mehrere kirchenferne, profanhistorische Zeitschriften sowie eine in editorischer Aufmachung und inhaltlicher Durcharbeitung anspruchsvolle Reihe von Werkausgaben und Monographien, das „Corpus Reformatorum Italicorum". Die führende Position in der Forschung liegt nun eindeutig bei den Italienern, die in ihrer Frömmigkeitsgeschichte der Spätrenaissance mit Recht einen originellen Beitrag an die europäische Geistesgeschichte sehen. Die Fragestellungen haben sich ausgeweitet von der Personalgeschichte, der Theologie- und der Philosophiegeschichte bis hin zur politischen[1] und zur sozialen[2] Geschichte. Gehen wir in die Einzelheiten!

Der Ablauf der italienischen Reformation läßt sich in drei Phasen gliedern, die alle grosso modo ein halbes Jahrhundert dauern und sich gegenseitig zu zwei Dritteln ihrer Länge überlappen. Die erste Phase, die etwa mit dem 5. Laterankonzil beginnt und etwa 1560 endet, ist der Evangelismus, eine innerkatholische Bewegung, die über die innerkirchlichen disziplinären und sakramentalen Reformbestrebungen hinausgeht und für die Reformation von großem Belang wird. Die zweite Phase ist die Reformation auf der Halbinsel selbst, die sich zumeist in Kryptoprotestantismus und in Kryptoheterodoxie manifestiert und von etwa 1530 bis etwa 1570 dauert. Bleibt die dritte Phase, jene des italienischen Protestantismus und der italienischen Heterodoxie im Exil, für die wir die Daten 1542 und 1604, das Todesjahr Fausto Sozzinis, festhalten wollen. Allen drei Phasen ist verschiedenes gemein. Erwähnen wir

---

[1] Aldo Stella, *Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotestanti italiani (1545–1547)*, in: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 27 (1965) S. 133–182. – William J. Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty*, Berkeley/Los Angeles 1968, S. 40 f. – Leandro Perini, *Gli eretici italiani del '500 e Machiavelli*, in: Studi storici 10 (1969) S. 877–918. – Paolo Simoncelli, *Evangelismo italiano del Cinquecento*, Rom 1979. – Massimo Firpo/Dario Marcatto, *Il primo processo inquisitoriale contro il cardinal Giovanni Morone (1552–1553)*, in: Rivista storica italiana 93 (1981) S. 71–142.

[2] E. William Monter, *The Italians in Geneva, 1550–1600: A New Look*, in: *Genève et l'Italie. Etudes publiées à l'occasion du 50e anniversaire de la Société genevoise d'Etudes italiennes* par Luc Monnier, Genf 1969, S. 53–77.

vorerst bloß zwei Dinge. Da ist einmal der Umstand, daß die religiöse Neuerung bei der mittleren und obern Schicht auf dem Hintergrund einer humanistischen, vor allem philologischen Grundausbildung erwuchs und von dieser beeinflußt wurde; da ist zweitens die neuerdings stark betonte Tatsache, daß sämtliche Schichten erfaßt wurden, auch die Unterschicht wie Wollarbeiter und Soldaten, kaum aber Bauern. Die einzigen Gebiete, in denen sich in Italien die Neuerung nicht nachweisen läßt, sind bezeichnenderweise die ländlichen Berggebiete der Abruzzen, des Molise und der Basilicata. Sonst haben Evangeliums und Reformation, also die Phasen eins und zwei, in ganz Italien ihre Anhänger gefunden und mit zwei oder drei Tausend davon die Phase drei, das italienische Exil, gespiesen.

Der Evangeliums – um uns der Phase eins zuzuwenden – ist begrifflich eine Schöpfung der Historiographie des 20. Jahrhunderts, hat aber insofern eine Verankerung in der damaligen Zeit, als die italienischen Anhänger der Bewegung sich als eine Partei sui generis innerhalb des vortridentischen Katholizismus betrachteten und sich „Spirituali" nannten.[3] Der Begriff, dem Hubert Jedin Bürgerrecht in der deutschen Sprache verliehen hat, leitet sich von „Evangelium" her, verstanden als Gegensatz zu „Gesetz", leitet den Blick also in einem etwas erweiterten Sinn auf das ganze Neue Testament hin. Er will sagen, daß für die Menschen, die der Phase 1 unserer Einteilung angehören, das Neue Testament im Zentrum ihres Interesses, ja ihrer Leidenschaft, stand. Innerhalb dieser Ausrichtung gab es zwei Tendenzen: Eine erasmische Gruppe, die als Kern der Neuen Botschaft die Bergpredigt betrachtete,[4] und eine solafideistische Gruppe, für die der Kern des Neuen Testaments in den paulinischen Briefen lag mit ihrer Verheißung der Rechtfertigung aus dem Glauben. Niemand bestreitet heute mehr, daß zu den Möglichkeiten der vortridentinischen katholischen Kirche die Rechtfertigung aus dem alleinigen Glauben gehörte. Zwischen den beiden genannten Gruppen gab es Verbindungsglieder. Solche waren zum Beispiel gewisse Anhänger des Reformators Juan de Valdés in Neapel, bei denen sich zugleich erasmisches und solafideistisches Denken nachweisen läßt. Der Evangelismus kann demnach dogmatisch nicht eindeutig festgelegt werden. Beim Haupttext des italienischen Evangelismus, beim *Beneficio di Cristo crocifisso*, sind augustinische und mystische Tendenzen einwandfrei feststellbar; eine pelagianisch tönende Stelle ist umstritten. Wie die dogmatische Einheit so fehlte dem Evangelismus auch die soziale und die geographische: Er war in allen des Lesens kundigen Schichten und über die ganze Halbinsel verbreitet. Geistig-

[3] Adriano Prosperi, *Tra Evangelismo e Controriforma: G. M. Giberti (1495–1543)*, Rom 1969, S. 314. – Gigliola Fragnito, *Gli „spirituali" e la fuga di Bernardino Ochino*, in: Rivista storica italiana 84 (1972) S. 777–813.

[4] Zur Rezeption von Erasmus in Italien: Benedetto Croce, *Sulle traduzioni e imitazioni italiane dell' „Elogio" e dei „Colloqui" di Erasmo*, in: Derselbe, *Aneddotti di varia letteratura* Bd. 1, Neapel 1942, S. 327–338. – Silvana Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia*, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 24 (1974) S. 537 ff., sowie die meisten andern ihrer detailreichen Studien.

religiöse Zentren waren zuerst das Neapel des Juan de Valdés, bis zum Beginn der 1540er Jahre; dann für etwa acht Jahre das Viterbo von Reginald Pole und Marcantonio Flaminio; dann hatte er kein Zentrum mehr und serbelte dahin, bis zu seinem allmählichen Erlöschen unter dem Druck der Gegenreformation, um 1560. Er hatte Vertreter unter hochgestellten Laien – Gasparo Contarini und Vittorio Colonna gehörten zu ihm – wie unter Prälaten von Rang und Namen: Jacopo Sadoleto, Giovanni Morone, Pietro Bembo, Ercole Gonzaga. Einen Augenblick lang sah es aus, als würde einer der seinen den Papstthron besteigen. Aber von 1542 an, seit der Wiederbelebung der Römischen Inquisition, wurde er verfolgt, hauptsächlich auf Betreiben des zelotischen Giampietro Carafa, des späteren Paul IV. Morone saß zwei Jahre lang im Gefängnis der Engelsburg, und auch Pole stand – statt daß er die Tiara erreichte – vor dem Inquisitionsprozeß. Beide wurden in der Folge rehabilitiert, zu Idealfiguren von Prälaten umstilisiert und erschienen in einem Bild, wie die Gegenreformation es brauchen konnte. Die orthodoxe Partei an der Kurie hatte von den späten 1550er Jahren an die innerkirchliche Dissidenz nicht mehr zu fürchten. Diese war aus der Kirche praktisch ausgeschlossen, denn die geistigen Grundlagen des Exponenten des einen Flügels, die Werke des Erasmus, waren auf dem Weg zur Indizierung, und das Leitprinzip des andern Flügels, der Solafideismus, war seit 1547 durch das tridentinische Rechtfertigungsdekret als unkatholisch verworfen.

Kommen wir zur Phase 2 – die, ich wiederhole es, in die Phase 1 zeitlich weit hineingreift –, zum Protestantismus und zur Heterodoxie innerhalb Italiens. Von beidem sprechen wir dann, wenn zur Forderung sola fide jene nach sola Scriptura tritt, also das exklusive Schriftprinzip, oder eine protestantische Sakramentenlehre oder ein protestantischer resp. heterodoxer (enger) Kirchenbegriff. Die Übergänge vom Evangelismus her zu diesen fortgeschritteneren Positionen sind aber zahlreich und fließend, und unsere Hauptquellen, die Inquisitionsakten, erlauben uns oft nicht festzustellen, welche Haltung vorliegt. Die Vorsitzenden der Inquisitionsgerichte waren zwar Theologen, aber sie kannten sich in der nichtkatholischen Theologie sowenig aus, daß sie sich zur Abstempelung eines Abweichlers, sei er „Spirituale", Protestant oder Heterodoxer, stets mit einem Epithet begnügten: „luteranus". Die moderne Aufteilung stammt von uns und erfolgt aufgrund von theologischen Eigenheiten, welche die Forschung ermittelt hat.

Der italienische Protestantismus bestand aus Zwinglianismus/Calvinismus und Luthertum, die Heterodoxie aus Täufertum und Antitrinitarismus. Von allen diesen Strömungen gilt, daß sie mehrheitlich im Verborgenen lebten, daß ihre Anhänger unter der Maske der Anpassung an die katholischen Kultformen ein nikodemitisches Dasein führten. Der Nikodemismus ist die Existenzform par excellence der italienischen Reformation im Mutterland, so daß wir eigentlich von einem Kryptoprotestantismus und einer Kryptoheterodoxie sprechen sollten. Sicher nachweisbar finden wir offenen Protestantismus, der sich im Kult frei äußerte, nur in einigen calvinistischen Bergtälern des Piemont. Spätestens seit der Verabschiedung des tridentinischen Recht-

fertigungsdekrets, 1547, waren im übrigen auch die „Spirituali" mehrheitlich zu einem nikodemitischen Dasein gezwungen. Der Nikodemismus leitet sich her vom 3. Kapitel des Johannesevangeliums, wo vom Pharisäer Nikodemus die Rede ist, der Christus des Nachts besucht, um seinen Glauben den andern nicht zu offenbaren. Der Begriff ist modern wie „Evangelismus", doch hat er eine noch prägendere Vorlage im 16. Jahrhundert als jener, nämlich Calvins – sarkastisch so genannte – *Excuse à Messieurs les Nicodémites* von 1544. Die *Excuse* entschuldigt in Wirklichkeit die Nikodemiten nicht, wie es im Titel heißt, sondern klagt sie an und fordert vom Gläubigen das freie Bekennen seiner Überzeugungen bis hin zum Martyrium, oder die Flucht. Calvin hatte hinter sich Luther und Hutten unter den Zeitgenossen, Augustin unter den Vätern; ihm entgegen, auf der Seite eines Verbergens des Glaubens und Vortäuschens nicht vorhandener Überzeugungen, wenn tödliche Gefahr drohte, stand Erasmus und in der Spätantike Hieronymus. Beide Parteien konnten gewichtige Bibelstellen für sich anführen. Den unmittelbaren Anlaß für die Polemik Calvins sollen auf dem theoretisch-biblischen Gebiet die *Pandectae veteris et novi Testamenti* des oberrheinischen Naturforschers und Theologen Otto Brunfels geliefert haben.[5] Brunfels, der im Bauernkrieg auf der Seite der Aufständischen stand, legte nach deren Niederlage in seinen *Pandectae* mit biblischen Argumenten dar, wie sie ihre täuferischen und die damit verbundenen sozialrevolutionären Überzeugungen beibehalten und sich trotzdem der konfessionellen und weltlichen Ordnung ihrer Gebieter unterziehen konnten. Sein Plädoyer bedeutete eine Verinnerlichung des Wesentlichen und eine Anpassung des als Unwesentlich Eingestuften; es ging aus von einer Situation der Niederlage, der Schwäche, des Sympathie-Suchens. Aus einer solchen Haltung heraus erfolgte auch die Verbreitung des theoretischen, biblisch fundierten, Nikodemismus im Reformationszeitalter: Am Anfang stand wahrscheinlich die Niederlage im Bauernkrieg, später kam die unabdingbare Unterwerfung unter die katholische Kirche mit ihrer Inquisition oder unter die großen protestantischen Landes- und Magistratskirchen. Es wird zu zeigen sein, daß es zum Schicksal der italienischen Reformation gehörte, daß sie auch dort, wo sie sich von der Vorherrschaft der katholischen Kirche befreite, sich bisweilen nicht frei entfalten konnte, weil sie in den protestantischen Landes- und Stadtkirchen keinen Platz fand. Der Nikodemismus ist ein Phänomen, das auch die dritte Phase unserer Einteilung, das Leben im Glaubensexil, sporadisch begleitet.

Ich habe gesagt, daß wir vieles, was wir über Protestantismus und Heterodoxie in Italien wissen, aus den Protokollen von Inquisitionsprozessen erfahren. Die Verfahren des Hauptinstrumentes zur Bekämpfung der Neuerer in Italien, der Inquisition, sind indessen noch nicht systematisch erforscht worden. Eine Geschichte der Inquisition in der Frühneuzeit würde,

[5] Carlo Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*. Turin 1970.

so glaubt ein Kenner,[6] eine gewisse Rehabilitation des Instituts mit sich bringen. Die Prozesse seien weniger arbiträr geführt worden, als man gemeinhin annimmt; sie hätten einer strengen Reglementierung unterlegen, die eingehalten worden sei. Was den Akt des Abschwörens betrifft, der bei diesen Prozessen oft vorkommt und der die Unterwerfung unter die katholische Kirche schlechthin darstellt, so möchte ich eine Bemerkung dazu anfügen. Man neigt dazu, den Akt generell als verlogen und als Einleitung zu einem nikodemitischen Dasein zu interpretieren. Federico Chabod hat uns zu bedenken gegeben, daß das Abschwören in einigen Fällen aus einer aufrichtigen Gesinnung heraus erfolgen konnte.[7] Es handelt sich um jene Fälle, wo der Gläubige sich von der Kirche, dem mystischen Corpus Christi mit seinem weltlichen Oberhaupt im Papste, nie lösen wollte, und wo er zu spät merkte, daß er Stellungen bezogen hatte, die von der Kirche nicht oder nicht mehr gedeckt wurden. Der „Spirituale" Pole bekannte sich in Viterbo zu einer Rechtfertigungslehre, die sich von derjenigen Luthers kaum unterschied, doch ging ihm die Einheit der Kirche über alles. Der vortridentinische Katholizismus hatte bekanntlich eine größere dogmatische Unbestimmtheit und damit auch Breite als der nachtridentinische, und wer geistig noch in jenem zu Hause war, konnte in diesem, der nach 1550 entstand, leicht in die Irre gehen, ohne daß er sich dessen bewußt war. Das Abschwören konnte dann aus aufrichtiger Reue über das, was offiziell als Fehltritt qualifiziert werden mußte, geschehen.

Evangelismus, Protestantismus und Heterodoxie entfalteten sich in Italien unter dem Einfluß von verschiedenen Anregungen, auf die ich eingehen will. Die einheimische Forschung betont die vorlutherischen Wurzeln der Bewegungen, oder zum mindesten des Evangelismus, wobei sie in Entsprechung zu den beiden Flügeln, die wir im Evangelismus unterschieden haben, auf die savonarolianisch-solafideistische und auf die ficinianisch-humanistische Tradition hinweist. Es ist bekannt, daß Pietro Speziale, Rektor der Schule des Ketzernestes Cittadella, sich rühmte, die Rechtfertigung durch den Glauben verfochten zu haben, als Luther noch nicht aufgetreten war, und daß Gasparo Contarini schon 1511 eine Bekehrung zum Solafideismus erlebte, die zu Recht mit dem Turmerlebnis Luthers verglichen worden ist. Trotzdem können wir nicht von einem italienischen Protestantismus vor dem entscheidenden Jahr 1520 sprechen, sondern nur von einem Evangelismus. Zum Protestantismus brauchte es mehr als nur die Hinwendung zu gewissen neutestamentlichen Bibelstellen; da brauchte es – um die zwei wichtigsten Faktoren zu nennen – Gespräche und briefliche Kontakte mit Bekehrten aus den Ländern jenseits der Alpen einerseits und die Lektüre von häretischen Büchern

[6] John A. Tedeschi, *Preliminary Observations on Writing a History of the Roman Inquisition*, in: *Continuity and Discontinuity in Church History. Essays Presented to G. H. Williams on the Occasion of his 65th Birthday*. Hg. von F. Forrester Church und Timothy George, Leiden 1979, S. 242.

[7] *Lo stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, in: *Opere di Federico Chabod* III 1, Turin 1971, S. 311.

andererseits. Die Begegnungen und Kontakte ergaben sich insbesondere im Bereich des Handels, aber auch im soldatischen und im universitären Leben waren sie vorhanden. Dementsprechend finden wir drei Berufsgruppen, in denen sich Protestantismus leicht verbreitete: Kaufleute, Soldaten und Studenten. Die religiöse Neuerung erscheint in einer gewissen Dichte in Handelszentren wie Venedig, Modena, Neapel, Messina und Palermo. Sie erscheint zudem in universitären Zentren wie Padua und Bologna. Von der Universität Padua hat man festgestellt, daß nahezu alle Vertreter des Protestantismus und der Heterodoxie mit höherer Ausbildung in ihren Hörsälen gesessen haben. Ob die auch unter den italienischen Handwerkern stark vertretene Neuerung zum Teil gleichfalls auf persönliche Gespräche mit Nordländern zurückzuführen ist, läßt sich nicht nachweisen. Möglich wäre es schon, denn bei der großen Mobilität, die das 16. Jahrhundert generell kennzeichnet, sind Reisen von Handwerksgesellen über die Alpen nicht auszuschließen.

Die Lektüre von häretischen Büchern war in Italien sehr verbreitet. Von Luther erschienen, zum Teil anonym und unter fremden Verfassernamen, vier gedruckte Schriften in italienischer Übertragung, so zwei der drei großen Reformationsschriften von 1520, der Traktat *An den christlichen Adel deutscher Nation* und der Traktat *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Der Luther, der mit diesen Übersetzungen in Italien rezepiert wurde, ist fast überall der Vertreter kat'exochèn des Solafideismus; in einer Schrift zudem der krude und aggressive Luther, der Polterer, und in den übrigen ein milder Exponent reformerischer Bestrebungen in der systematischen und der pastoralen Theologie, dem man den Namen des Erasmus oder Kardinal Fregosos, eines „Spirituale", überkleben konnte. Ähnliche Collagen bei der Verfasserschaft lassen sich in den Fällen der in Italien stark rezepierten Melanchthon und Bucer nachweisen. Melanchthons *Loci communes* zirkulierten in italienischer Übersetzung: ihr Verfasser verbarg sich unter dem durchsichtigen Pseudonym Ippofilo da Terranegra. Vielleicht ebenso intensiv wie die Schriften der berühmten Melanchthon und Bucer wurden die Werke des Predigers und künftigen Druckers Bartholomäus Westheimer und des schon erwähnten Otto Brunfels aufgenommen. Daß Brunfels' Name unter anderem für Rechtfertigung des Nikodemismus stand, wissen wir. Sein Hauptgegner in dieser Hinsicht, Calvin, wurde gleichfalls ins Italienische übertragen, und zwar gerade die *Excuse à Messieurs les Nicodémites*. Seit 1557 lag auch das Hauptwerk des genferischen Reformators, die *Institutio religionis christianae*, in italienischer Sprache vor. Die lateinische Originalfassung war noch mit einer gewissen Dichte nach dem Süden gelangt – Flaminio las sie spätestens im Jahre 1541 –;[8] daß ein solcher Erfolg der genferischen Übersetzung von 1557 auch beschieden war, ist zweifelhaft. Die Inquisition verfolgte nach ihrer Wiederbelebung im Jahre 1542 nicht nur die Häretiker, sondern auch das Hauptvehikel häretischen Gedankenguts, das Buch. Ihr Instrument war der Index librorum prohibitorum. Die verschiedenen Indices, die in den

[8] Alessandro Pastore, *Marcantonio Flaminio*, Mailand 1981, S. 114 n. 95.

ersten 15 Jahren nach 1542 erschienen, erlangten noch regionale Bedeutung; von allgemeiner Gültigkeit wurde der Index Pauls IV. – bezeichnenderweise des Inquisitionspapstes – von 1559. Auf diesem Index erschienen neben reformatorischen Titeln die Werke des Erasmus: der Index bildet somit ein weiteres Verbindungsglied zwischen den Personengruppen, die zu den Phasen 1, 2 und 3 gehören. Man kann sagen, daß das Erscheinen dieses Index die Situation der Verfolgung von häretischem Gedankengut quantitativ änderte, nicht aber qualitativ. Schon 1524 ist nämlich eine erste Verbrennung von Lutherschriften in Venedig nachgewiesen; 1527 kennt man eine an demselben Ort, von 1543 datiert eine in Mailand. Die Verbrennungen gingen in loser Folge weiter und verdichteten sich mit dem Erscheinen des Index Pauls IV. Am Sonnabend vor Palmsonntag 1559 wurden in Venedig 10 bis 12 Tausend Bücher den Flammen übergeben.[9] Auch wenn man annehmen muß, daß die hohe und verläßlich dokumentierte Zahl ganze Auflagen von identischen Büchern in sich schließt, illustriert sie doch aufs schönste die rapide Zunahme der Lesebefähigung in der venezianischen Spätrenaissance – einer Lesebefähigung, die wie überall in der Frühneuzeit in der Mittelschicht unter den Handwerkern verbreiteter war als unter den Bauern.

Unter den sozialen Gruppen, bei denen Evangelismus, Protestantismus und Heterodoxie Eingang fanden, haben wir bisher zwei übergangen: Die „Akademiker" und die niedern Geistlichen. Die „Akademiker" waren Mitglieder der zahlreichen Gesellschaften zur Pflege der Dichtung, der Musik, der bildenden Künste, der Gelehrsamkeit und der Geselligkeit, die sich in den italienischen Städten des 16. Jahrhunderts konstituierten. Diese Akademien, in denen sich der Manierismus früh zeigte, hatten alle eine Tendenz zum Ausgefallenen, zum Gesuchten, und im religiösen Bereich zum antikonformistisch Protestantischen oder Heterodoxen. Es mag sein, daß eine häretische Haltung zu einem gewissen Moment in den 1540er Jahren geradezu „in" war, daß sie bei diesen der Mittel- und Oberschicht angehörigen Bürgern zum guten Ton gehörte. An Berufen ragten hervor: Ärzte, Juristen, Schullehrer, Literaten und Detailwarenhändler.

Was den niedern Klerus anbetrifft, so wurde er in großer Zahl für den Evangelismus oder die Reformation gewonnen. Wenn man die nach Basel exulierten Italiener auszählt, kommt man auf das Verhältnis 1:5 zwischen Klerikern und Laien. Die wirkliche Proportion scheint mir aber einen viel größern klerikalen Anteil einzuschließen; ich vermute, daß die Forschung einmal zu einem Verhältnis wie 1:3 oder sogar 1:2,5 gelangen wird. Es mag auch ein unterschiedlicher Anteil gelten für die Zeit vor 1542, dem Krisenjahr des Evangelismus, und der Periode nachher: eine größere Zahl von Geistli-

[9] Carlo de Frede, *Roghi di libri ereticali nell'Italia del Cinquecento*, in: *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo* II, Neapel 1970, S. 325. – Zur Zensur in Italien: Antonio Rotondò, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in: *Storia d'Italia* V/2, Turin 1973, S. 1399–1492. – Zur Zensur in Venedig: Paul F. Grendler, *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540–1605*, Princeton 1977.

chen für den ersten Zeitraum, eine kleinere für den zweiten.[10] Sicher ist vorläufig nur, daß der klerikale Anteil beträchtlich war und daß die spirituelle Introspektion, die für einen Kleriker gegeben war (oder: gegeben hätte sein sollen), sich auf der Suche nach neuen Glaubensformen fördernd ausgewirkt hat.

Wir haben Padua als Pflanzstätte des Protestantismus und der Heterodoxie von universitärem Zuschnitt erwähnt. Padua war im Prinzip ein Ausbildungsort für Studenten weltlichen Standes. Das Aequivalent für Geistliche, eine vorzügliche Ausbildungsstätte progressiver Spiritualität für Kleriker, bestand auch und sogar in mehrfacher Ausführung. Nennen wir hier nur die drei berühmtesten Benediktinerklöster dieser Art, die Pflanzstätten des norditalienischen Evangelismus und Philoprotestantismus waren: Santa Giustina in Padua, San Giorgio Maggiore in Venedig und San Benedetto Po' (San Benedetto in Polirone) bei Mantua. Die Klöster waren mit vielen andern desselben Ordens in einer Kongregation zusammengeschlossen, die eine Wiederbelebung der Ordensdisziplin sowie eine Neuerweckung des geistigen und spirituellen Lebens mit sich gebracht hatte. Diese Kongregation von Santa Giustina war zu Beginn des 15. Jahrhunderts gerade von einem unserer drei Klöster ausgegangen, hatte die beiden andern auch bald erfaßt und bildete in ihrer zentralisierenden Tendenz beinahe eine eigene Körperschaft, beinahe einen eigenen Orden. Der Aufschwung setzte sich im folgenden Jahrhundert fort, und noch stets stand das Mutterkloster Santa Giustina wenn nicht an seiner Spitze, so doch weit vorn. Hier lebte die neue, von Valla und Erasmus begründete Bibelkritik; hier ließ sich Pole in diese Wissenschaft einführen.[11] In San Benedetto Po' studierten unter der Leitung von Gregorio Cortese[12] die Brüder Folengo, Giambattista und Teofilo,[13] sowie Luciano degli Ottoni, der heterodoxe Sympathien hatte.[14] Auf San Giorgio Maggiore, der Insel vor Venedig, treffen wir Vincenzo Maggi, der später nach Basel floh.[15] Der Übergang vom Evangelismus zur Reformation war in diesen Klöstern gereinigter benediktinischer Disziplin ein fließender. Er illustriert aufs schönste die Richtigkeit der von Delio Cantimori wiederholt gemachten Feststellung, daß nämlich in Italien das Bedürfnis nach einer religiösen Erneuerung Hand in Hand ging mit dem Bedürfnis nach einer Erneuerung des moralischen Lebens.

---

10 Valdo Vinay, *La Riforma protestante*, Brescia 1970, S. 319.

11 Dermot Fenlon, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counterreformation*, Cambridge 1972, S. 30 f.

12 Gigliola Fragnito, *Il cardinale Gregorio Cortese nella crisi religiosa del Cinquecento*, in: Benedictina 30 (1983) S. 1–144.

13 Giuseppe Billanovich, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio*, Neapel 1948, S. 42 ff.

14 Carla Faralli, *Per una biografia di Luciano degli Ottoni*, in: Bollettino della società di studi valdesi 94 Nr. 134 (1973) S. 34–51.

15 Frederic C. Church, *Vincenzo Maggi, a Protestant Politician*, in: *Persecution and Liberty. Essays in Honor of George Lincoln Burr*. New York 1931, S. 227–254.

Neben dem Orden der Benediktiner gab es zum mindesten einen andern, der auch zahlreiche und namhafte Vertreter hatte, die auf der progressiven Seite der Spiritualität angesiedelt waren. Ich meine jenen der Augustiner-Eremiten. Der Orden war schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts suspekt und wurde vom Oberdenunzianten Dionisio Zanettini, genannt Grechetto, in globo als häretisch gebrandmarkt; die moderne Forschung hat die Berechtigung dieses Verdachts bestätigt. Es lag für seine Angehörigen auf der Hand, daß sich die regsameren unter ihnen nicht mit der Zur-Kenntnisnahme der Ordensregel begnügten, sondern daß sie zum Studium der Schriften ihres Ordenspatrons vorstießen. Augustin wiederum führte sie weiter zu Paulus, und damit waren sie am selben Ort angelangt wie die Reformatoren. Luther hatte bekanntlich auch als Augustiner-Eremit begonnen.

Augustinern begegnen wir bei der Reformation im Mailändischen, in Bologna und in Lucca.[16] Die betreffenden Geistlichen waren einfache Ordensbrüder. Aber sogar zuoberst in der Hierarchie, beim General, roch es eine Zeitlang nach Häresie. Girolamo Seripando verteidigte auf dem Konzil von Trient die Lehre von der Rechtfertigung nach der imputativen, sonst von den Protestanten vertretenen Form. Noch 1561 wollte er eine Konzilschrift von Pole zum Druck bringen, während Paul IV. doch zuvor gegen den verstorbenen Kardinal einen Inquisitionsprozeß angestrengt hatte. Seripando mußte für seine Haltung nicht büßen: Pius IV. ernannte ihn zum Erzbischof von Salerno, dann zum Kardinal und als Legaten zum Präsidenten des Konzils von Trient. Für mehrere Ordensangehörige Seripandos in den niedrigeren Rängen blieb aber nur der Weg ins Exil übrig.

Schließlich sind neben den Benediktinern und den Augustinern noch die Franziskaner als häresieträchtig zu nennen, wenn auch in geringerem Maße. In den Kreisen dieses Ordens entwickelte sich die Lehre von der essentiell menschlichen und leidensfähigen Natur Christi, vom Christus pauper, eine Lehre, die sich bei den Antitrinitariern im Exil wiederfindet. „Die Kirche steht bei den Armen", soll der Franziskaner Bartolomeo Fonzio gesagt haben, „bei den Menschen, welche die Welt nicht kennt, und nicht bei den Päpsten und den Prälaten".[17]

Ich habe gesagt, daß die Übergänge vom Evangelismus zum Protestantismus fließend sind und daß es bisweilen schwer hält festzustellen, wo die eine und wo die andere Haltung vorliegt. Wir sind nichtsdestoweniger imstande, in den großen Zügen eine Karte der Italia reformata (oder: kryptoreformata) zu entwerfen. Da ist einmal der Süden, das Gebiet südlich von Rom, in dem sich neben dem valdésischen Evangelismus der Calvinismus

---

[16] Ugo Rozzo, *Vicende inquisitoriali dell'eremitano Ambrogio Cavalli (1537–1545)*, in: Rivista di storia e letteratura religiosa 16 (1980) S. 223–256. – Marino Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Turin 1974², S. 403 ff.

[17] Cesare Bianco, *Bartolomeo della Pergola e la sua predicazione eterodossa a Modena nel 1541*, in: Bollettino della società di studi valdesi Nr. 151 (1982) S. 33. – Vgl. auch Achille Olivieri, *„Ortodossia" ed „eresia" in B. Fonzio*, in: Bollettino della società di studi valdesi 91 Nr. 128 (1970) S. 39–55.

nachweisen läßt. Das Hauptziel der Vertriebenen aus Messina und Palermo ist Genf. Da ist weiter Rom, in dem alle zeitgenössischen religiösen Strömungen vorkommen. Dann haben wir im Gebiet nördlich von Rom bis zu den Alpen eine relativ starke Durchsetzung mit Calvinismus mit Zentren in Piemont, im südöstlichen Zipfel des Herzogtums Mailand, in Modena und in Lucca (wo am Ende des Jahrhunderts kaum eine Familie lebte, die nicht ein Glied in Genf hatte). Überall vorhanden, im Süden wie im Norden, waren antitrinitarische und spiritualistische Tendenzen, wenn auch als eigentliches Zentrum dieser Richtung fast nur Modena genannt werden kann.[18] Ungleich der Situation nördlich der Alpen verbanden sich in Italien die antitrinitarischen Strömungen oft mit dem Täufertum, und für dieses kann sehr wohl ein Zentrum angegeben werden: Venedig und die Terra ferma. Vielleicht schon 1546, sicher 1550, versammelten sich die italienischen Täufer unter Zuzug ausländischer Glaubensbrüder zu einem Täuferkonzil, dessen Ziel es war, die Divergenzen in der Auffassung von der Gottheit Christi zu glätten. Man einigte sich darauf, daß Christus nicht Gott sei, sondern gezeugt von Maria und Joseph und dann „ripieno de tutte le vertude de Dio". Das Täuferkonzil von 1550, zu dem auch ein Celio S. Curione aus Basel angereist kam, war Höhepunkt und zugleich fast Endpunkt der täuferisch-antitrinitarischen Bewegung. Ein Jahr später verriet einer, der in alle Verästelungen eingeweiht war, Pietro Manelfi, dem Inquisitor die ganze Organisation und diese wurde zerschlagen. Wäre das antitrinitarische Täufertum zur Kirche Italiens geworden, wenn es siegreich geblieben wäre? Wohl kaum. Der Calvinismus war numerisch viel stärker, konnte sich an gewissen Orten, wie in den piemontesischen Tälern sogar offen manifestieren und genoß dort eine beschränkte Kultusfreiheit. Der Calvinismus war dogmatisch kompakter als das antitrinitarische Täufertum, das sich in individuellen Positionen aufzulösen drohte. Vielleicht hätte er auch auf die politische Lenkung durch einen Fürsten zählen können, genauer: durch eine Fürstin, durch Renée de France in Ferrara. Der Calvinismus hätte sich wohl durchgesetzt, wenn Italien sich zum Protestantismus bekehrt hätte.

Zu einer solchen Bekehrung kam es bekanntlich nicht. Die Reformation scheiterte in Italien. Zählen wir zuerst auf, was der Bewegung fehlte, um zum Erfolg zu gelangen, und nennen wir dann die traditionsfesten Kräfte und ihre Wandlungen, die einem Erfolg der Neuerer entgegenstanden.

a) Trotz der weiten Verbreitung der Reformation in Lucca, im Piemont, in Bologna, Modena und im venezianischen Gebiet litt die Bewegung im allgemeinen an einer mangelnden Verwurzelung im Volk. Es gab keine Städte und keine Landstriche außer den Waldensertälern, in denen Mehrheiten der Bevölkerung für die neue Lehre nachgewiesen werden könnten. Der Philoprotestantismus fand zwar in allen Schichten der Bevölkerung

[18] Susanna Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese*, Mailand 1979.

seine Anhänger, war aber im Bauerntum doch relativ schwach vertreten. Im weitern fehlte er fast vollständig im südlichen Appenin.

b) Mit Ausnahme von Renée de France[18a] unterstützten die höhern Fürsten die Neuerungsbewegung nicht. Galeazzo Caracciolo, der sich nach Genf flüchtete, und Giovanni Bernardino Bonifacio, der in Danzig sein Leben beschloß, waren weniger bedeutende Lokaladlige.

c) Die Bewegung brachte keine Führerfigur hervor, hinter der man sich geschart hätte.

d) Sie hatte keine einheitliche Lehre.

e) Sie hatte kein geographisches Zentrum, wie Wittenberg und Kursachsen für das Luthertum und stärker noch Genf für den cisalpinischen Calvinismus es waren. Genf konnte kaum zum Zentrum für den italienischen Calvinismus werden; die Alpen waren da ein zu hohes Hindernis. Von einem Zentrum in Italien aus hätte missionierend gewirkt werden können. Die intellektuellen Pole in Italien (Padua, Bologna) und die „spirituellen" Pole wie Neapel, Viterbo oder Santa Maria Maggiore bei Venedig fielen aber nicht zu einem Punkt, in dem sich Stoßkraft entwickelt hätte, zusammen.

Die traditionsfesten Kräfte, die eine weite Ausbreitung der Reformation verhinderten, waren die Kircheneinflüsse im Alltag sowie die Macht der kirchlichen Hierarchie, insbesondere ihrer Spitze, des Papsttums.

f) Die Kircheneinflüsse auf das Alltagsleben waren weitgespannt. Sie reichten von der Beobachtung der zahlreichen Festtage bis zur Anrufung der Heiligen beim Feldzug. Man hat von britischer Seite neulich darauf hingewiesen, daß die Religiosität in Italien am Vorabend der Reformation nicht weniger weitgespannt war und nicht weniger tief ging, als in den Ländern nördlich der Alpen.[19] Innerkirchliche Reform und Gegenreformation beschnitten die superstitiösen Arten dieser Devotionsformen, ließen aber viele andere weiterbestehen.

g) die Macht der kirchlichen Hierarchie beruhte auf ihrem ausgedehnten Landbesitz, auf der Durchsetzung ganz Italiens mit Bistümern (von denen kein anderes Land eine solche Dichte aufzuweisen hatte) und auf der Autorität des Hauptes der Hierarchie, des Papstes. Das Papsttum, das für die Italiener geographisch und machtpolitisch nahe lag, wurde im Verlaufe der innerkirchlichen Reform in verschiedener Hinsicht gestärkt. Mit Hilfe der Jesuiten wurde es wieder geistliche Führungsinstanz; durch die Integrität Giampietro Carafas und seiner Nachfolger wurde es wieder – abgesehen von seiner inhumanen Intoleranz – moralisch unanfechtbar, und über seine Instrumente zur Ketzerbekämpfung, die Inquisition und den

[18a] Charmarie Jenkins Blaisdell, *Politics and Heresy in Ferrara, 1534–1559*, in: The Sixteenth Century Journal 6 (1975) S. 67–93.

[19] Denys Hay, *Religion North and South: Christendom and the Alps on the Eve of the Reformation*, in: *Società, Politica e Cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio*. Atti del Convegno internazionale, Bd. 1, Padua 1981, spec. S. 201 f.

Index, erstreckte es seine Lehrautorität bis zum hintersten Kirchenglied im Lande. Die innerkirchliche Reform ging von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an stark vom Haupt der Kirche aus, und Italien, das diesem Haupt am nächsten lag, bekam die Folgen der Initiative merklich zu spüren.

Soviel zur Reformation innerhalb Italiens. Außerhalb der Halbinsel, im Exil, dauert ihre Geschichte mindestens 30 Jahre länger. Der Phase 3 unserer eingangs erwähnten Einteilung, dem Exilprotestantismus und der Exilheterodoxie, wollen wir uns nun zuwenden. Am Anfang dieser Phase stehen die Gründung der Gesellschaft Jesu, die Wiederbelebung der Römischen Inquisition und das Scheitern des Glaubensgesprächs von Regensburg, bei dem sich der „Spirituale" Contarini engagiert hatte. Bernardino Ochino und Pietro Martire Vermigli, zwei „Spirituali" oder vielleicht schon Kryptoprotestanten von außergewöhnlichem Format, sahen unter diesen Umständen keine Möglichkeit mehr, ihren Überzeugungen in Italien zu leben und flohen aus dem Land. Ihrem Vorbild folgten bald Hunderte und Tausende. Die wichtigsten Asylorte waren Graubünden und die protestantischen Schweizerstädte, England, Mähren, Kleinpolen und Siebenbürgen. Der Weggang der Italiener erfolgte in drei Wellen, in drei Generationenfolgen, um mit Cantimori zu reden. Die erste Generation, jene von 1542, verläßt die Heimat fluchtartig unter dem Schock der ersten Verfolgungen durch die Inquisition. Die bedeutendsten Vertreter dieser Refugiantenwelle sind neben den beiden Genannten Curione und Pietro Perna. Ihr Ziel ist die Schweiz. Nach dem Verebben des ersten Schocks der Verfolgung richteten sich die Zu-Hause-Gebliebenen auf ein Leben im Nikodemismus ein. Gingen sie später über die Alpen, so mochte dies sehr wohl aus Anlass eines aktuellen religiösen Notstandes geschehen; die Grundlagen für das spätere Leben waren aber schon früher gelegt worden und der Entschluß zum Wegzug war reiflich überlegt. Dies war die Situation der Lucchesen, die nach 1555 nach Genf emigrierten, und dies war die Situation für die ganze zweite Generation von Flüchtlingen, die um 1560 ins Exil zog. Exponenten dieser zweiten Refugiantenwelle waren Giorgio Biandrata, Valentino Gentile, Bonifacio d'Oria, wahrscheinlich Silvestro Tegli und Niccolò Buccella, sicher Simone Simoni. Unmittelbarer Anlaß zum Exil war für mehrere der Verfolgungseifer von Paul IV. Was das Ziel des Exodus anbelangt, so ist es schon schwieriger anzugeben als im Fall der ersten Generation. Die einen wenden sich Genf zu, die andern – wie Aconcio – London, die dritten Krakau. Von dieser letztern Stadt, der alten polnischen Hauptstadt, sagt Cantimori, daß sie, „freilich stets in beschränktem Sinn", das wahre Zentrum der zweiten Häretikergeneration gewesen sei. Sicher ist, daß der Exodus bereits weite Kreise zieht und sich nicht mehr auf die Schweiz beschränkt.

Es bleibt eine dritte Generation von Refugianten, die um 1575 Italien verläßt. Ihre Hauptvertreter sind Fausto Sozzini und Francesco Pucci. Das geographische Ziel ihrer Wünsche rückt in weite Ferne, – man möchte

sagen, es rückt in utopische Ferne, bald in eine siebenbürgische Stadt, bald in ein polnisches Dorf. Raków, der spätere Hauptort der Sozzinianer, kann nicht als das Zentrum dieser Exulanten angesprochen werden, weil die dortigen Polnischen Brüder – so scheint es – weniger mit Italienern durchmischt waren als zum Beispiel die Einwohner vom ebenfalls kleinpolnischen Pińczów. Diese dritte Generation kennt kein geographisches Zentrum mehr, und sie ist auch in ihrer theologischen Zielsetzung nicht mehr einheitlich. Die italienische Diaspora endet in einem extremen Individualismus.

Ich habe auf die Frage nach den Zentren der italienischen Emigration vorwiegend Städte genannt und nicht Landschaften. In der Tat hielten sich die Religionsflüchtlinge vorwiegend in Städten auf. Es waren insbesondere die freien Reichsstädte, welche anziehend auf sie wirkten, sowie solche Städte, die nach italienischem Vorbild über die umliegende Landschaft herrschten. Nürnberg, Straßburg, Zürich, Basel sind die wichtigsten Namen in diesem Zusammenhang. Die Italiener kamen aus einem Land, in dem das stadtbürgerliche Leben vorherrschte, und sie suchten in ihrem Exil analoge Verhältnisse. Die für die Reformation gewonnenen rekrutierten sich, wie oben angeführt, vorzugsweise aus nicht-ländlichen Gebieten: Ein Zug zur Stadt war auch von diesem Standpunkt aus das gegebene Verhalten. Schließlich bleibt die umstrittene Frage des kommunal-städtischen Autonomiebewußtseins, das in einigen der Flüchtlinge noch lebendig war. Dieser republikanische Gedanke wird – außer bei Giovanni Michele Bruto – bei einigen Florentinern und vielleicht auch Lucchesen noch wach gewesen sein, aber bestimmend in der Frage des Aufenthaltsortes war er im allgemeinen nicht. Dazu lag die Periode der Kommunalherrschaft der italienischen Städte zu weit zurück, dazu war der Gedanke zu schwach geworden. Bestimmend war vielmehr die religiöse Einstellung, die mehrheitlich auf einen der reformierten Orte verwies, und diese waren eben Städte. Unter den lutherischen Gebieten überwogen die Territorialstaaten; Nürnberg bildete eine Ausnahme. Im anglikanischen Gebiet gab es eine einzige größere italienische Gemeinde: diese lag in der Hauptstadt des Landes, in London, und war mehrheitlich calvinistisch. Die Landschaften Mährens, Polens und Siebenbürgens wurden erst aufgesucht, als in den schweizerischen Städten keine Bleibe mehr war. Man kann demnach sagen, daß der Durchschnittstyp des italienisch sprechenden Refugianten städtisches Leben bevorzugte und einer reformierten oder calvinistischen Kirche angehörte.

Neben der Stadt, und in geringerem Maß als diese es war, gab es ein zweites gesellschaftliches Substrat, in das sich die Italiener gerne einnisteten: die Universität. Der Eintrag in die Matrikel verlieh ihnen Privilegien wirtschaftlicher, sozialer und juristischer Art, die sie für das mangelnde Bürgerrecht entschädigten. Sie kamen mehrheitlich nicht um zu studieren, sondern um – wie in Basel – Rechtsschutz zu erwerben, um von Zöllen und Warenumsatzsteuern befreit zu werden, um Mieterschutz zu genießen und um vor Verhaftung, die ohne Einwilligung des Rektors nicht möglich war, sicher zu sein. Aber nicht nur in den unteren Rängen der offiziell Lernenden, treffen

wir Italiener, sondern auch unter den Professoren. Von Genf über Altdorf bis Oxford saßen sie auf den mittel- und westeuropäischen Lehrstühlen. Das intellektuell-gesellige Leben einer Universität des 16. Jahrhunderts stand in der direkten Fortsetzung der Hauslehrertätigkeit, die einige der Flüchtlinge ausgeübt hatten; es stand auch in der Fortsetzung des Tuns und Treibens der gelehrten Akademien sowie des koinobitischen Klosterlebens, dem manche Flüchtlinge angehangen hatten. Francesco Porto, der Gräzist von Genf, war Hauslehrer bei Renée de France gewesen und hatte vorher in der Akademie von Modena Griechisch gelehrt. Girolamo Zanchi, Emanuele Tremellio und Pietro Martire Vermigli, Professoren in Heidelberg, Cambridge und Oxford, waren Laterankanoniker gewesen oder hatten dem Orden nahegestanden. Der gemeinsame Nenner zwischen dem Leben vor dem Exil und dem Leben nachher war stets: Hochstehende intellektuelle Tätigkeit, die das geistvolle Gespräch als lebenswichtiges Elixier nötig hat.

Stadt und Universität als Auffangbecken für die italienische Refugiantenwelle waren keine einmaligen Erscheinungen. Mehrere Städte und mehrere Universitäten boten sich dem Flüchtling an. Man muß sich das Leben im Exil für viele der Betroffenen als ein häufiges Wandern von Ort zu Ort, von Universität zu Universität, vorstellen. Oft waren diese Wanderungen aber kein Hin- und Herpendeln, sondern führten gezielt von den Orten orthodox-reformierter Konfession zu den Orten mit heterodoxer Freiheit. Die Bewegung ging von Genf aus (wo allerdings viele hundert Exulanten schon seßhaft wurden), berührte manchmal das relativ tolerante Basel und endete in den damaligen Ländern der Religionsfreiheit, Mähren, Polen und Siebenbürgen. Diese Dinge sind bekannt; hier sei nur daran erinnert, daß Forschungen zu diesem Thema individualgeschichtliche Forschungen sind und daß wir kaum mehr Gruppen zusammenfassen können (wie das in Genf und bei den Locarnesen in Zürich der Fall ist). Als Paradigma diene uns deshalb das Leben eines einzelnen, das vielzitierte Schicksal von Bernardino Ochino.[20]

Der ehemalige Kapuzinergeneral und bedeutendste Bußprediger des Jahrhunderts hielt sich nach seiner Flucht zuerst kurz in Zürich auf und ging dann für drei Jahre nach Genf, wo er zu Calvin in einem distanzierten, aber freundlichen Verhältnis stand. In Augsburg ergaben sich in der Folge seine ersten Kontakte mit dem Spiritualismus. Nach der Niederlage der Protestanten im Schmalkaldischen Krieg zog er nach England, aus dem er durch den Regierungsantritt Maria Tudors wieder vertrieben wurde: er berührte Basel, wo er vermutlich die Bekanntschaft mit Curione und Castellio erneuerte, und nahm eine Berufung nach Zürich als Pfarrer der Locarneser Gemeinde an. Er publizierte Predigten und einen Katechismus; fatal wurde für ihn aber erst die Veröffentlichung der *Dialogi triginta* (beim Exulanten Pietro Perna, 1563). Die *Dialogi* sind kein offen, sondern ein verkappt hete-

20 Daniel Bertrand-Barraud, *Les idées philosophiques de B. Ochin de Sienne*, Paris 1924. – Benedetto Nicolini, *Il pensiero di B. Ochino*, in: Atti della R. Accademia Pontaniana di scienze morali e politiche 59 (1938) S. 171 ff. – Roland H. Bainton, *Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del Cinquecento, 1487–1563*, Florenz 1940.

rodoxes Buch. Sie sprechen keine fixierbaren Urteile aus, sondern stellen Meinungsäußerungen, die Drittpersonen in den Mund gelegt werden, einander gegenüber und überlassen das Verdikt dem Leser. Dieser wird nur insofern geleitet, als der Verfasser eine der Meinungen mit besonderem Nachdruck hervorbringt, sie ausführlicher als die anderen zu Worte kommen läßt oder sie anderswie hervorhebt. Ochino insistiert auf dem absoluten oder doch vorwiegenden Wert der göttlichen Inspiration, legt einen starken Nachdruck auf die unendliche Barmherzigkeit von Gottes Vergebung, so daß er die Sünde wider den Heiligen Geist praktisch leugnet, faßt Christus nicht als Messias und göttlichen Mittler zwischen Gott und den Menschen sondern als Propheten und Bußprediger auf, und betont, daß unsere Kräfte zusammen mir der Gnade Gottes genügten, um die Rechtfertigung zu erlangen. In einem der Dialoge verleiht er dem Verteidiger der Polygamie solches Gewicht, daß beim Leser der Eindruck entstehen muß, er trete für diese Lebensform ein.

Die – angebliche oder wirkliche – Verteidigung der Polygamie wurde Ochino zum Verhängnis. Am 2. Dezember 1563 mußte er, 76jährig, Zürich verlassen. Auch Basel und Mülhausen verschlossen vor ihm die Tore; in Nürnberg konnte er wenigstens überwintern. Das folgende Jahr verbrachte er in Kleinpolen, in Krakau, wo es ihm gut ging und wo man sich zu seinen Predigten drängte, und in Pińczów, wo ihm die Pest drei seiner Kinder dahinraffte. Im Sommer 1564 erließ der König das Edikt von Parczów, das landesfremden Antitrinitariern den Aufenthalt im Lande verbot. Ochino war bereit, sich in das königliche Geheiß zu schicken und das Land zu verlassen, obschon sich mehrere Adlige für ihn einsetzten und ihm Gastrecht auf ihren Gütern anboten. Gegen Weihnachten zog er mit dem einzigen ihm verbliebenen Kind nach Mähren, wo er bei einem Exilvenetianer, dem Täufer Niccolò Paruta in Austerlitz, Unterkunft fand.[21] Etwa drei Wochen später starb er.

Ochino lehnte die Todesstrafe für Häretiker ab. Sein Freund Castellio, der große Vorkämpfer des Toleranzgedankens in Basel, hat bezeichnenderweise einige von Ochinos Schriften vom Italienischen ins Latein übersetzt. Vom Toleranzgedanken, den mehrere unter den nichtcalvinistischen italienischen Exulanten hochhielten, ist zu sagen, daß er in seiner psychologischen und sozialen Dimension mit dem Nikodemismus eng verwandt ist. Er erwächst wie dieser aus der Verinnerlichung der religiösen Empfindungen und aus der Einsicht in die persönliche Schwäche. Die Feststellung mag banal klingen, aber sie scheint mir bei der starken Betonung, die der biblische und philosophisch-ideengeschichtliche Überbau und – in bescheidenerem Maß – die

[21] Valerio Marchetti, *Ricostruzione delle tesi antitrinitarie di N. Paruta*, in: *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI–XVII*, Florenz 1974, S. 211–256. – Massimo Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, Florenz 1977, S. 186–271.

wirtschaftlichen und politischen Faktoren erfahren haben,[22] nicht überflüssig zu sein. Die Italiener, wie der pseudonyme Alphonsus Lyncurius Tarraconensis, argumentierten biblisch und philosophisch-ideengeschichtlich.

Mit Ochino haben wir nicht nur den Toleranzgedanken, sondern auch den Antitrinitarismus berührt. In welchem Verhältnis stand dieser zum Täufertum und zu den visionären Erscheinungen? Die Kritik an der traditionellen Trinitätslehre ging entweder von rationalistischen, modern anmutenden Prämissen aus, oder sie war philologisch-biblizistisch. Gemeinsam haben die beiden Kritikformen, daß das durch sie entstandene Vakuum im Verhältnis von Gott und Mensch durch Spiritualismus gefüllt wird. Es ist dies der Glaube, daß Gott das Wunder der Erlösung, das er an Christus beispielhaft vollzog und das ein Wunder seiner göttlichen Kraft, seiner Gnade, ist, an dem einzelnen Gläubigen wiederholen könne, und zwar auf direktem Weg, ohne die Interzession Christi. Dieser Glaube wurde vom italienischen Täufer oft geteilt. Der Täufer nahm zudem an, daß die Zustimmung zum Vorgang der individuellen Erlösung, oder der Wiedergeburt, wie er sie nannte, nicht im Säuglingsalter gegeben werden konnte, sondern erst im Alter eines erwachten kritischen Bewußtseins. Insofern finden wir auch beim Täufer ein gewisses Vertrauen in die Kräfte der menschlichen Vernunft. Was endlich den Visionär betrifft, so geht bei ihm der Inspirationsglaube noch weiter, denn er umfaßt nicht nur die Wiedergeburt im Geist, sondern auch ein Missionsbewußtsein prophetischer Art.[23]

So wie Täufertum, Antitrinitarismus und visionäre Phänomene in der italienischen Reformation dogmatisch nicht streng voneinander scheidbar sind, so fließen sie ineinander in der Soziologie ihrer Anhängerschaft. Das Täufertum umfaßte mittlere und untere Schichten, der Antitrinitarismus mittlere und höhere Schichten, die visionäre Haltung – man merke sich das – ebenfalls mittlere und höhere Schichten. Alle fanden ihre Anhänger vornehmlich in der Stadt, nicht auf dem Lande. Unter den Berufen, die von allen drei Strömungen erfaßt wurden, ragt einer heraus, und zwar einer der höhern Schicht, jener des Arztes. Ärzte sind an der italienischen Emigration religionis causa – um nur von dieser zu sprechen – maßgeblich beteiligt. Der praktische Arzt, einer der heute stark durch die Landesgrenzen eingeengten Berufe, verfügte damals über internationale Beweglichkeit. Er brauchte nicht ins Zunftsystem integriert zu werden, wie das für den Handwerker vonnöten war. Sein Rüstzeug waren zum Teil die Hände; wo er die Sprache brauchte, war es die Koiné des Latein. Die Nachfrage nach italienischen Medizinern war groß, bedingt durch den hohen Stand von deren Ausbildung. So konnten sie sich

---

[22] Hans R. Guggisberg, *Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Hg. von Heinrich Lutz. Darmstadt 1977, S. 455–481. – Lech Szczucki, *Heterodoksja XVI wieku wobec problemu tolerancji religijnej*, in: Odrodzenie i Reformacja w Polsce 19 (1974) S. 65–78.

[23] Albano Biondi/Adriano Prosperi, *Il processo al medico Basilio Albrisio, Reggio 1559*. (Contributi 2 Nr. 4). Reggio Emilia 1978.

einiges erlauben, was ihren Landsleuten und Schicksalsgenossen in weniger attraktiven Berufen nicht ohne weiteres gestattet war. Sie vertraten progressive religiöse Ansichten wie Biandrata, Buccella, Simoni, Squarcialupi und Agostino Doni. Oder sie arbeiteten in einer feindlichen Umgebung als Informant für Calvin wie Guglielmo Grataroli.[24] Nur wenige fallen nicht auf und fügen sich ganz in ihre Umgebung ein. Mit seiner theologischen und kirchenpolitischen Tätigkeit hat Biandrata, auch er ein Arzt,[25] Entscheidendes zur Entstehung des Unitarismus als Kirche beigetragen.

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf diese Entstehung der unitarischen Kirche. Die Väter des organisierten Unitarismus heißen Giorgio Biandrata und Franz Dávid in Siebenbürgen sowie Fausto Sozzini in Polen.

Biandrata kam 1563 als fürstlicher Leibarzt an den Hof Johann Sigismund Zápolyas in Siebenbürgen. Zusammen mit dem Hofprediger Franz Dávid verbreitete er im Land seine antitrinitarische Überzeugung. 1571 wurde der Unitarismus auf dem Landtag von Neumarkt als gleichberechtigt mit den übrigen drei Konfessionen, dem Katholizismus, dem Luthertum und dem Calvinismus, anerkannt. Die Wege Biandratas und Dávids trennten sich erst 1578, als Dávid die Anbetung Christi zu verwerfen begann. Diese Lehre, der Non-Adorantismus, war seit mehreren Jahren in Siebenbürgen latent vertreten worden; nun aber zeigte sie sich offen.[26] Biandarata verwarf sie und setzte sein ganzes Gewicht ein, um die mit dem Non-Adorantismus gegebene Radikalisierung des Antitrinitarismus, die einer Annäherung an das Judentum gleichkam, Einhalt zu gebieten. Er war Diplomat und sah die Gefahren für die gesamte Bewegung, welche die neue Entwicklung bei den politischen Instanzen, vor allem beim katholischen Nachfolger Johann Sigismunds, Stephan Báthory, auslösen konnten. Als sein Zureden bei Dávid nichts fruchtete, ließ er aus Krakau Fausto Sozzini für die Diskussionen gegen den eigenwilligen Superintendenten kommen. Auch Sozzini richtete wenig aus; er erreichte nur, daß man die Streitfrage schriftlich den Polnischen Brüdern zur Entscheidung vorlegte. Noch bevor ihre Antwort eintraf, wurde aber Dávid von Staates wegen der Ketzerprozeß gemacht wegen Nichteinhaltens des Status quo in Religionsangelegenheiten. Er wurde zu lebenslänglicher Haft verurteilt, überlebte den Urteilsspruch nur um fünf Monate und starb im November 1579.

Biandratas Einfluß in der jungen unitarischen Kirche hielt auch nach Dávids Sturz unvermindert an. Er bestimmte den neuen Superintendenten in der Person seines Anhängers Demetrius Hunyadi, des Schulrektors von

---

[24] Guido Jüttner, *W. Gratarolus, B. Aretius. Naturwissenschaftliche Beziehungen der Universität Marburg zur Schweiz im 16. Jahrhundert*, Marburg 1969, S. 152–161. – Uwe Plath, *Calvin und Basel in den Jahren 1552–1556*, Zürich 1974, S. 82 f.

[25] Beste Kurzbiographie: Antonio Rotondò in: *Dizionario Biografico degli Italiani* Bd. 10, Rom 1968, S. 257–264.

[26] Earl M. Wilbur, *A History of Unitarianism in Transylvania, England and America*, Cambridge Mass. 1952, S. 64 ff. – Antal Pirnát, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*, Budapest 1961, S. 168 ff.

Klausenburg. Er nahm die für ihn günstige Antwort der Polnischen Brüder auf die von Dávid und Sozzini an sie gerichtete Anfrage wegen des Adorantismus-Problems entgegen und leitete sie an die unitarische Synode weiter, wo die Pfarrer durch ihre Unterschrift ihr Einverständnis mit den Polen (und mit ihm) bezeugen mußten. Dann verschwindet Biandrata von der Bildfläche. Das letzte Zeugnis, das man von ihm besitzt, ist ein Brief an Dávids alten Freund und Reformkollegen Jacob Palaeologus, in dem er sein Vorgehen verteidigt und erklärt, daß er weniger bestürzt gewesen sei über die neue Lehre Dávids als über deren mögliche Konsequenz, die Aufspaltung des Unitarismus. Er starb im Mai 1588 im Alter von 72 Jahren.

Trotz des tiefen Einflusses, den Biandrata auf die Ausbildung des institutionalisierten siebenbürgischen Unitarismus ausgeübt hat, ist der Bewegung nie sein Name angeheftet worden. Es gibt keine Kirche, die „blandratisch" oder „georgianisch" oder ähnlich heißen würde, wohl aber eine, die „sozzinianisch" heißt und die auch den von Biandrata begründeten siebenbürgischen Zweig in sich schließt. In seinem Nachleben war Fausto Sozzini, unter anderem wegen seiner umfassenderen Produktion an theologischem Schrifttum, der stärkere.

Sozzini verbrachte die letzten 25 Jahre seines Lebens in Kleinpolen, in Krakau und dessen Umgebung. Er trat nie einer der polnischen Kirchen bei, obschon er den Täufern innerhalb der Ecclesia Minor in manchen Belangen nahestand. Ohne Mitglied zu sein, wurde er zur beherrschenden Figur der Ecclesia Minor, zur Figur, welche diese Kirche zusammenhielt und zwischen Tritheisten, Dytheisten, Non-Adorantisten und Anabaptisten vermittelte. Manche seiner Positionen klingen trotz seiner Neigung zum Täufertum untäuferisch. So trat er zwar im theologischen Bereich für die auch von den Täufern praktizierte Anbetung Christi ein, den Adorantismus, wandte sich aber gegen die Erwachsenentaufe und gegen jeglichen Chiliasmus. Im sozialen Bereich anerkannte er die bestehenden Untertanenverhältnisse und die Verteilung der Güter, plädierte für die Bezahlung der Steuern und gestattete das Einnehmen von Staatsämtern, die Beteiligung an Kriegen und eine begrenzte Ausübung der richterlichen Gewalt. Die Schwertgewalt lehnte er allerdings ab. Den reichen Bürgern gestand er die Entgegennahme von Zinsen als Frucht ihrer Kapitalien zu. Luxus verwarf er, was seinen Lieblingsschüler Valentin Schmalz jedoch nicht hinderte, ein wahres Loblied auf die Begüterten anzustimmen, die mit ihren Schätzen der Ecclesia Minor zum Unterhalt verhülfen.[27]

Die Sammelbewegung der Ecclesia Minor konstituierte sich als eigentliche Kirche mit allgemeinverbindlichen Lehrinhalten und einer festen Organisation im Jahre 1601. Von da an kann das etwa 100 km nordöstlich von Krakau gelegene Raków als administratives und geistiges Zentrum des polnischen

[27] Stanislas Kot, *Socinianism in Poland. The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians*. Boston 1957, S. 82 ff., S. 122. – Lech Szczucki, *L'antitrinitarismo in Polonia*, in: *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI–XVII*, Florenz 1974, S. 17.

Unitarismus bezeichnet werden. In dem kleinpolnischen Städtchen versammelten sich in der Folge alle Synoden, eine bedeutende Schule entstand dort und eine Presse, deren Erzeugnisse Weltgeltung erlangten. Die geistige Grundlage der unitarischen Lehre wurde der Katechismus von Raków, der aufgrund von Vorarbeiten Fausto Sozzinis zwischen 1603 und 1605 ausgearbeitet wurde. Er lehrt ein weitgehend sozzinianisches Christentum, in dem die traditionellen Lehren von den Sakramenten, der Inkarnation und der Trinität aufgegeben werden und der reformatorische Biblizismus sich mit philologischem Rationalismus verbindet. Nach dem Katechismus gibt es eine einzige göttliche Person, nämlich Gott Vater. Christus ist sein Sohn, den er durch den Heiligen Geist gezeugt hat, aber dessen Natur durchwegs menschlich ist. Wie Christus, so ist auch der Heilige Geist keine göttliche Person, sondern eine göttliche Kraft im Herzen der Menschen.[28] Von den Sakramenten bleibt nur das Abendmahl bestehen, während der Taufe kein sakramentaler Wert zugesprochen wird. Der Tod Christi ist kein Sühnetod, sondern ein ethisches Vorbild. Eine Satisfaktionslehre kennt diese Theologie nicht. Der Wille des Menschen wird als frei betrachtet. Eine Erbsünde gibt es nicht. Die Rechtfertigung ergibt sich aus dem Zusammenwirken von göttlichem Willen und menschlicher Leistung. Die Lehre von der doppelten Prädestination wird als ein großer Irrtum betrachtet. Was das soziale Denken anbetrifft, so ist es das sozzinianische, wie ich es eben skizziert habe.

Der Sozzinianismus hatte in Polen ein halbes Jahrhundert Bestand. 1638 erhielt er seinen ersten Schlag, als die ultrakatholische Mehrheit des Sejm ein unkluges Verhalten von Rakówer Bürgern ausnützte, um die antitrinitarische Schule, die Presse und die Kirche des Ortes aufheben zu lassen. Den Todesstoß versetzte den Sozzinianern König Jan Kasimir, der den Jesuiten sehr nahestand und der 1658 vom Sejm die Zustimmung zur endgültigen Verbannung der Unitarier aus dem Königreich erlangte.

Der Sozzinianismus lebt aus der ernsthaften Auseinandersetzung zwischen Ratio und Offenbarung, zwischen Vernunft und Bibelwort. Wie verhält er sich zur Vernunftreligion des 18. Jahrhunderts, zum Deismus? Noch vor drei Jahrzehnten stand fest, daß auf jeden Fall eine gerade Linie vom italienischen Antitrinitarismus über den polnischen Sozzinianismus ins metaphysische Denken der Aufklärung führt. Inzwischen sind wir etwas vorsichtiger geworden. Wir wissen nun, daß zum mindesten bei Pierre Bayle von einer geradlinigen Entwicklung nicht die Rede sein kann.[29] Bayle wendet sich heftig gegen den Sozzinianismus, weil er das Eindringen der Vernunft in den Bereich des Religiösen verwirft. Er ist Fideist. Sein Fideismus führt ihn indessen zum Agnostizismus, denn gerade die Vernunft verbietet ihm, eine übernatürliche Herkunft der irrationalen Glaubensinhalte als erwiesen anzu-

[28] Paul Wrzecionko, *Die Theologie des Rakówer Katechismus*, in: *Kirche im Osten*. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, Bd. 6, Göttingen 1963, S. 92 ff.

[29] Krzysztof Pomian, *Piotr Bayle wobec socynianizmu*, in: Archiwum historii filozofii i myśli społecznej 6 (1960) S. 101–180.

nehmen. Auch bei Pierre Bayle, so kann man sagen, hat das sozzinianische Gedankengut kräftig nachgewirkt, aber nicht weil er unter seinem Einfluß die christlichen Offenbarungsinhalte geradlinig zu einem deistischen Glaubensgebäude gefügt hätte, sondern weil der Sozzinianismus ihn veranlaßte, jegliche Verbindung von Glaube und Wissen zu verwerfen und zu einem konsequenten Skeptizismus voranzuschreiten.[30]

Bayle ist zwar einer der namhaftesten Väter der Aufklärung, aber er ist nicht der einzige. John Locke las gleichfalls manche sozzinianische Autoren und war in einem positiven Sinn von ihnen beeinflußt, ohne daß er das zugeben wollte. Er lebte in einer Umgebung, die von sozzinianischem Ideengut durchdrungen war. Einer der besten Kenner des Sozzinianismus des 17. Jahrhunderts konnte feststellen, daß die Sozzinianer von etwa 1630 an das Verhältnis von Glaube und Wissen gleich sahen wie später die englischen Deisten.[31] Unter diesen Gruppen gab es direkte, positive Abhängigkeiten und nicht, wie im Fall von Bayle, negativ aufgenommene Denkanstöße, die zur Flucht in die Skepsis veranlaßten. Die Antwort auf unsere Frage nach einer eventuellen Kontinuität im Verhältnis von Ratio und Offenbarung im Übergang von Sozzinianismus zur Aufklärung lautet also bejahend. Mit der Einschränkung allerdings, daß wir uns nicht auf Fausto Sozzini als unsern Gewährsmann a quo berufen können. Er entwickelte noch keine natürliche Religion, erst eine natürliche Moral. Er glaubte, daß alle Menschen imstande seien, Gut und Böse zu unterscheiden. Eine natürliche Religion finden wir erst bei der Generation seiner Schüler, bei Johann Crell und Joachim Stegmann. Man kann demnach – und damit möchte ich schließen – von einem nicht autochthonen, von einem abgeleiteten italienischen Gedankengut sprechen, das da in der Aufklärung weiterlebt.

---

30 Massimo Firpo, *Pierre Bayle, gli eretici italiani del '500 e la tradizione sociniana*, in: Rivista storica italiana 85 (1973) S. 612–666.

31 Zbigniew Ogonowski, *Socynianizm a Oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII wieku*, Warschau 1966, S. 502 ff. – Vgl. dazu die ausführliche und nuancenreiche Rezension in Critica storica 10, N. S. 2, (1973) S. 243–297.

Das Apostolische Vikariat von Norddeutschland und Dänemark im Übergang von Laurent zu Lüpke (1839/41)

Im Gedenken an Peter Meinhold († 2. Oktober 1981) und Karl Jordan († 24. Februar 1984)

Von Wolfgang Seegrün

Im Zuge der großen Neuordnung des katholischen Deutschland nach Säkularisation und Napoleonischen Kämpfen legten mehrere Gründe auch grundsätzliche Änderungen im Bereich der Diaspora nahe. Papst Gregor XVI. (1830–1846) war vor seiner Wahl Präfekt der Kongregation für die Ausbreitung des Glaubens gewesen, darin von Kardinal Fransoni gefolgt. Nachdem in den Jahren 1821 und 1824 Preußen und Hannover in Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl ihre Diözesen organisiert hatten, bestand das der Kongregation unterstehende „Apostolische Vikariat des Nordens" nur noch aus den Gebieten von Dänemark, Holstein, der zwei Mecklenburgs und der drei Hansestädte. So stellte es ein recht geschlossenes Gebilde dar und sollte nicht mehr von einem Diözesanbischof im Nebenamt, sondern von einem hauptamtlichen Apostolischen Vikar im Bischofsrang geleitet werden, der in Hamburg als der gesichertsten Gemeinde residieren müßte. Der ohnehin kaum aktive Bischof von Paderborn, also preußischer Untertan, Friedrich Clemens von Ledebur-Wicheln, hatte bereits 1836 nach 10-jähriger Amtsführung die Niederlegung angeboten. Ihm lag mehr die passive Rolle des jeweils von der Regierung für bestimmte Amtshandlungen „requirierten" Bischofs aus der vorherigen preußischen Praxis.[1]

Ende Oktober 1838 forderte der Kongregationspräfekt Fransoni den Internuntius in Brüssel, Gabriele Fornari (1788–1854) auf, zu dieser bereits länger erwogenen Neukonzeption Stellung zu nehmen. Weil Fornari kein Gutachten in einer Angelegenheit abgeben wollte, deren Umstände er nicht voll überblickte, begnügte er sich am 6. November damit, vorbehaltlich eingehender Studien in Rom die Realisierung zu befürworten. Denn die Abmahnungen des Königs von Preußen, welche die Korrespondenz mit Ledebur erwähnt, stellten einen zusätzlichen Grund dar, jetzt zu handeln.

[1] *Tüchle* S. 130 und *Gatz* n. d. Namen, dazu z.B. *Lehmann-Granier*, Preußen und die katholische Kirche IX (1902) Nr. 869 S. 458.

Die Kongregation werde aus ihrer Kenntnis der lokalen Umstände und der Einstellung des Hamburger Senats rasch ersehen, ob die Stadt Hamburg sich dagegenstellen könnte. Und einer möglichen Opposition könne man gut zuvorkommen. Jedoch hielt der Internuntius den Hamburger Senat für sehr entgegenkommend. Dann hörte Fornari von dem Ganzen nichts mehr, bis Ende Mai 1839 der Präfekt ihn um einen Kandidatenvorschlag ersuchte. Am 19. Juni benannte der Brüsseler 5 Kandidaten, wies aber auf einen besonders hin, auf Johann Theodor Laurent, 1804 in Aachen geboren, doch jetzt Pfarrer in Gemmenich, Diözese Lüttich. Für ihn entschied sich die Kongregation, und der Brüsseler erhielt den Auftrag, den Kandidaten zu benachrichtigen und das Einverständnis des Lütticher Bischofs van Bommel einzuholen. Er entledigte sich Ende August dieser Aufgabe, der Vorgänger wurde am 14. September benachrichtigt, Laurent am 17. September ernannt.[2]

Doch bereits vorher hatte Bischof van Bommel, obwohl vom Internuntius zum Schweigen verpflichtet, den Plan ausgeplaudert.[3] Jetzt stürzten sich die Zeitungen auf die Neuigkeit. Das seelsorglich notwendige und zukunftsweisende Projekt, an dessen Ende ein Bistum Hamburg hätte stehen können, konnte nur noch scheitern. Das freiheitliche Belgien hatte entscheidenden Schaden angerichtet. Mußten doch die beteiligten Senate und Regierungen sich durch die Form, einen päpstlichen Amtsträger per Zeitungen anzukündigen, brüskiert fühlen. Die nun einsetzenden diplomatischen Verwicklungen offenbaren zwei darüber hinausgehende Dilemmata.

Zunächst galt Laurent sofort, obwohl im preußischen Aachen geboren, als Belgier und daher als gleichermaßen papstfromm wie aufwieglerisch.[4] Die Brüsseler Nuntiatur, mit antirevolutionären Erwartungen begründet, wurde unter ihrem zweiten Leiter Fornari bereits mit dem preußischen Vorwurf bedacht, „daß die katholischen Grundsätze die Revolution anheizten". Zwei Gründe hatte Preußen, um dem jungen belgischen Königreich mit Abbruch der Beziehungen zu drohen. Der Bischof von Mecheln solle angeblich Administrator für Köln anstelle des verhafteten Erzbischofs Droste-Vischering werden und die Nuntiatur mische sich stark in den Konflikt der preußischen

---

[2] Nach dem zusammenfassenden Bericht Fornaris an Kardinalstaatssekretär Lambruscini 1839 Dez. 11 (*Simon*, Correspondance Nr. 173 S. 110 f.). Die Abmahnungen des preuß. Königs an Ledebur ebd. 190 S. 121. Die Aufforderung, Kandidaten zu benennen, vom 25. Mai 1839 bei *Möller* I S. 482 f. Die Kandidaten waren nach *Simon* der Burtscheider Pfarrer Adam Keller (1801–1882; s. *Schwedt* S. 215 f.), der Katechet am Aachener Waisenhaus Johann Hubert Josef Istas (geb. 1807, gest. als Kaplan an St. Paul in Aachen) entweder Hutmacher, Christian Josef (geb. 1773, Priesterweihe 1809, seit 1810 bis zu seinem Tod 1858 an St. Gereon zu Köln) oder Hutmachers, Johann Heinrich (geb. 1803, 1837 Pfarrer in Oeckhoven, 1846–1879 gest., Oberpfarrer an St. Peter in Köln) sodann ein Fennig, der nicht Priester der Erzdiözese Köln war. Für die Angaben danke ich Herrn Kollegen Tekath vom Historischen Archiv des Erzbistums Köln. – Über Laurents Ernennung s. Anm. 8. *Simon* datiert das Ernennungsbreve unrichtig auf Sept. 7 und den Tod Laurents auf 1864.

[3] Bericht wie vor. Anm., dazu ebd. Nr. 162 S. 104 f. v. 1839 August 23 und 170 S. 108.

[4] Dazu *Möller* I S. 518 f. und unten S. 41 f.

Regierung mit dem Erzbischof ein. Die erste Behauptung konnte dementiert werden. Fornari gab die Zusage größter Zurückhaltung. Aber die antipreußischen Aktivitäten von Teilen des belgischen Klerus konnten nur die Bischöfe eindämmen.[5] Und in diese war der Pfarrer von Gemmenich tief verwickelt.

Bereits der junge Seminarist hatte gegenüber der Lehre des Bonner Professors Georg Hermes (1775–1831), welcher den Verstand beim Zustandekommen des Glaubensaktes betonte, den Geschenkcharakter des Glaubens für wichtiger angesehen, sein Heimatbistum Köln deshalb verlassen und in Lüttich die Priesterweihe empfangen.[6] Als Pfarrer bekämpfte er den Hermesianismus und die ihn stützenden Kirchenoberen durch Flugschriften und untergrub das Staatskirchentum durch einen Kurier- und Informationsdienst, welcher besonders nach der im Streit um die konfessionell gemischten Ehen erfolgten Verhaftung Erzbischof Drostes wichtig wurde. Seine kirchliche und freiheitliche Einstellung waren zu bekannt, als daß Preußen diese Ernennung, auch wenn sie für dessen Gebiete keine Bedeutung hatte, hinnehmen konnte. Eine kirchenpolitische Einkreisung und Isolierung waren zu befürchten.

Ein zweites Dilemma ging tiefer. Papst Gregor XVI. (1831–1846) hatte diesen Namen als Programm gewählt. Ähnlich wie Gregor VII. wollte er dem Staatskirchentum den Boden entziehen, die weltliche Gewalt auf ihre säkularen Ordnungsfunktionen verweisen und die päpstliche Führung in Kirche und Welt durchsetzen. Gerade die Nuntiatur in Brüssel hatte für diese neuen Leitlinien zu wirken.[7] Und aus diesem Geist stammen die Pläne mit Laurent.

Das Staatsverständnis des neuen apostolischen Vikars beweist dies deutlich und leider auch, daß mit dieser Linie einige Realitätseinbußen in Kauf zu nehmen waren. Bald nachdem er seine Ernennung erhalten hatte, die Pressenachrichten sich jedoch schon ausbreiteten, verlangte der Ernannte,[8] ihn und sein Amt bei den beteiligten Regierungen sowie bei Österreich, Bayern und Frankreich zu empfehlen. Nicht etwa, weil die Regierungen der ihm unterstellten Gebiete ein Recht darauf hätten, sondern mit der bezeichnenden Begründung: Es könne ja notwendig werden, daß er die Hilfe der weltlichen Regierungen zugunsten der Religion oder auswärtige Protektion gegen feindliche Angriffe in Anspruch nehmen müsse. Das Dilemma ist perfekt. Hier, der päpstliche Vertreter, sah im Staat den Gehilfen der Kirche entsprechend

---

[5] *Simon*, Instructions S. 41 und Fornari S. 478 f.

[6] Dazu *Gatz* n. d. Namen und *Claeßen* S. 32–48 mit *Schwedt* S. 2–29.

[7] Handbuch der Kirchengeschichte VI,1 (1971) S. 313–319; 416.

[8] Das Ernennungsbreve vom 17. Sept. ist am 12. Okt. an Fornari gesandt worden. Der Paderborner Bischof erhielt sein Breve am 21. Oktober (*Mejer* S. 509), benachrichtigte die Priester in Hamburg aber erst nach Laurents Bischofsweihe: *Dreves* S. 289–291. Laurent wird seine Urkunde also unmittelbar vor der Pressenotiz vom 12. Nov. (s. Anm. 15) erhalten haben. Am 22. Nov. schrieb er an Fransoni um den Avis: *Möller* I S. 492.

dem neu aktivierten gregorianischen Weltbild. Dort erwarteten ihn protestantisch orientierte Regierungen, die eine Kirche höchstens als Gehilfin des Staates gelten ließen. Vor nahezu 20 Jahren hatten diese Staaten sich in den Frankfurter Konferenzen auf „Grundzüge" von 100 Paragraphen geeinigt. Ziel war „das Verhältnis der in protestantischen Staaten wohnenden Katholiken zur Hierarchie überhaupt und insbesondere zur römischen Curie zu regulieren, alle Willkühr zu entfernen, die Rechte der Regierungen behufig zu salvieren, keine Bischöfe, als die den Regierungen genehm sind, anzuerkennen, und die Geistlichen den Landesgesetzen zu unterwerfen; auch keine Verbindung mit einem nahem oder entfernten Bisthume ohne Wissen und Genehmigung der Regierungen zu gestatten".

So faßte jedenfalls Bürgermeister Bartels die Frankfurter Absprachen zusammen.[9] Von den 1821 veröffentlichten „Grundzügen" ging das gewiß zweckmäßige Gerücht, der Hl. Stuhl habe sich auf sie „eingelassen". Motor und Hauptanreger aber war der Bremer Bürgermeister Johann Smidt (1773–1857),[10] in dessen Wohnung zu Frankfurt viele der Zusammenkünfte stattgefunden hatten. Sein Beharren auf den „Grundzügen" war Teil eines protestantischen Regentenbewußtseins, welches das Paritätsgebot der deutschen Bundesakte streng auf den bürgerlich-politischen Individualbereich beschränken und seiner Ausweitung in den der Kirchenverfassung vorbeugen wollte.

Smidt war selbst Theologe. Unterstützt wurde er katholischerseits von dem damals sog. „Nassauischen Kirchenvater" Johann Ludwig Koch (1772–1853),[11] dem es auf den Erhalt typisch deutscher Verfassungsentwicklungen der Kirche im Sinne von Hontheim-Febronius ankam und der in der Zentralisierung um den Papst die bedenklichste Fehlentwicklung sah. Er mußte sich jedoch 1821 aus den offiziellen Beratungen des Frankfurter Gremiums zurückziehen, da er, ein katholischer Priester, um heiraten zu können, evangelisch geworden war. Seit 1837 war er Landesbibliothekar in Wiesbaden, und, wie wir sehen werden, drängender wie gesuchter Berater antirömischer Kirchenpolitik.

Um das vorweg zu nehmen: Das Projekt Laurent, pastoral notwendig und zukunftweisend wie es war, ist nicht gescheitert an der Presse noch an Preußen, nicht allein an protestantischer Intoleranz und nicht an den schlechten Katholiken in Hamburg.[12] Es ist gescheitert, weil der neu sich ent-

---

[9] Hamburg Stück 51/1, nach Stück 13 (Anm. 30) von Bürgermeister Bartels verfaßt. Dazu *Hegel* S. 29–31.

[10] Über ihn s. ADB 34 (1892) S. 488, *Röhrbein* S. 10 f. und *Werra* S. 89–92. Das Paritätsverständnis s. Hamburg Stück 21 wie Anm. 45.

[11] Über ihn s. Hans *Becker*, Der nassauische Geheime Kirchen- und Oberschulrat Johann Ludwig Koch, ein Exponent der episcopalistischen, staatskirchlichen und antizölibatären Bewegung. Archiv für mittelrheinische Kirchengesch. 15 (1963) S. 147–179 und Klaus *Schatz*, Geschichte des Bistums Limburg (Mainz 1983) S. 38–40.

[12] Vorwürfe an die Presse wurden von Fornari erhoben: S. u. S. 41. Die schlechten Katholiken S. 51; zu Preußen S. 53. Zum Thema Intoleranz oben zu Anm. 10.

wickelnde Kirchenbegriff unbekümmert um die auftreffenden Realitäten auf Verhältnisse angewandt wurde, die darauf nicht vorbereitet waren und auch in Einklang mit diesem Selbstverständnis nicht vorbereitet werden konnten. Und erst, als das neue Projekt nicht mehr in den eigenen Schuhen, sondern in diplomatischer Manier einherkam, öffneten sich die politischen Türen.

1. Die gegenseitige Abstimmung der Hansestädte

Doch zu den Ereignissen selbst. Bereits drei Tage nach Erlaß der päpstlichen Verfügungen, mit denen das neu umschriebene Apostolische Vikariat errichtet und Laurent zu dessen erstem Leiter bestellt wurde, bereitete Bürgermeister Smidt in Bremen den Abwehrkampf vor. Er muß etwas von einem Nuntius gehört haben und bestellte ein Gutachten bei Koch (s. S. 37).

Der empfiehlt am 26. September 1839,[13] den örtlichen Geistlichen jeden Kontakt mit dem Entsandten zu verbieten, damit dieser sich nicht unvermutet durch irgendeine symbolische Handlung in den Besitz des Amtes bringen kann. Wenn er bloßer Privatmann bleibe, unterstehe er weiterhin der Polizei. Dem Papst käme es hauptsächlich auf die Durchsetzung seines Visitationsrechtes an. Dies aber stehe nach dem Konzil von Trient ausschließlich dem Bischof zu, und wo keiner amtiere, sei der nächste Nachbardiözesan dazu verpflichtet. An diese Regel habe Bremen sich immer gehalten. Die Auslegung ist ebenso falsch wie auf die Situation zugeschnitten. Ehe jedoch der Bremer Senat seinen derartigen Beschluß vom 2. Oktober 1839 durchführte, regte Smidt bei Lübeck und Hamburg einen Vergleich der staatsrechtlichen Stellung der Katholiken an mit dem Ziel, diese zu vereinheitlichen und gegebenenfalls zu verschärfen.[14]

Hamburg wurde mit der Angelegenheit erst befaßt nachdem die dortige Zeitung „Correspondent" unterm 19. November 1839 diese Nachricht brachte: „Lüttich, den 12. November 1839. Herr Laurent, Pfarrer in der Diözese Lüttich, hat die päpstlichen Bullen erhalten, in Gemäßheit derer er zum Bischof von Chersones in partibus ernannt worden ist. Er wird in Hamburg seinen Aufenthalt nehmen und seine Iurisdiction wird sich über die freien Städte Hamburg, Bremen und Lübeck, so wie über das ganze Königreich Dänemark erstrecken. Herr Laurent wird vor seiner Abreise in Lüttich zum Bischof geweiht werden".[15]

Der Artikel elektrisierte geradezu den Norden. Er machte nicht nur das Gerücht zur Gewißheit, sondern setzte auch die hansestädtischen Senate in Zugzwang. Galt doch das Blatt als zensuriert, und eine derart hochpolitische

---

[13] Hamb. Stück 2, Beilagen 1–2; am 20. September hat demnach Smidt bereits den Abwehrkampf eröffnet. Zur Ernennung Anm. 8.

[14] Ebd. Stück 1, Curtius an Sieveking 1893 Nov. 20. Smidts zweite Initiative muß etwa 10 Tage davor datiert werden.

[15] Staats- und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheischen Correspondenten Nr. 279, Hamb. Stück 5 a/b.

Nachricht mußte beinahe wie ein Versuchsballon der Hamburger Obrigkeit wirken.[16] Vorsitzender der Zensurkommission und Referent der auswärtigen Angelegenheiten war der Senator Karl Sieveking (1787–1847), in mehrerer Hinsicht ein Außenseiter der Hamburger Führungsschicht.[17] Für uns hier bedeutsam ist seine hervorstechend antipreußische Einstellung sowie seine Sympathie für die sich geistlich und ultramontan erneuernde Katholische Kirche, so daß er es begrüßte, falls diese ihr nördlichstes Zentrum in Hamburg einrichten wollte. Die Familie gehörte zu jener neukonservativen Bewegung, die religiöse Erweckung in Unternehmungen des praktischen Christentums einmünden ließ. Seine Cousine Amalie Sieveking (1794–1859) gründete in der Vorstadt St. Georg einen Frauenverein für Armen- und Krankenpflege. Der gleichen Einstellung war auch der Senator Martin Hieronymus Hudtwalcker (1787–1865). Der Gedanke der Binnenmission hat die Konfessionen überbrückt. Denn auch Laurent war ein eifriger Förderer sozialfürsorgerischer Freundeskreise. Dies verband ihn mit Sieveking über das Scheitern der Vikariatspläne hinaus. Hierauf ist zurückzukommen. Doch muß jetzt schon hingewiesen werden darauf, daß Sieveking sofort aus dem Entscheidungsprozeß ausgeschaltet worden ist.

Durch die Pressenachricht vom 19. November im „Correspondent" bewogen, wandte sich aus Lübeck Senator Curtius an Sieveking in Hamburg um weitergehende Informationen. Zuständig als Präfekt der Senatsdeputation für die Angelegenheiten der christlichen nichtlutherischen Religionsverwandten war Senator Amsinck. Ihm sandte drei Tage später Bürgermeister Johann Hinrich Bartels (1761–1850) einen Brief Smidts zu, der vorschlägt, „den belgischen Jesuiten nicht zuzulassen". Dabei lag ein hochvertrauliches Urteil über Sieveking, das Bartels teilte und Smidt zu verbrennen gebeten hatte.[18] Schon am nächsten Tag empfiehlt Bartels ein wohlüberlegtes, energisches Vorgehen gleich von Anfang an. Anlaß war ein weiteres Schreiben Smidts, mit dem er auf Grund eines aktuellen Koch-Gutachtens die Einigkeit der Hansestädte beschwört. Sonst müßten sie sich von Dänemark oder Preußen ins Schlepptau nehmen lassen und gerieten dann in die Gefahr, von diesen in der Kirchenpolitik dauernd abhängig zu werden. Preußen aber habe

---

16 Diese Begründung in Hamb. Stück 12 Amsinck an Smidt 1839 Nov. 25 und Stück 24 (wie Anm. 48).

17 Sieveking befürchtete, vom preußischen König zum Katholiken gestempelt zu werden, empfand es persönlich schmerzlich, daß die Laurent-Mission nicht zustande kam und blieb mit dem Ernannten in schriftlicher Verbindung. *Röhrbein* S. 6–9; *Baasch* S. 25 f., *Dreves* S. 297 u. 303. Zur geistig-sozialen Einstellung: *Loose* S. 454 und dazu Thomas *Nipperdey*, Deutsche Geschichte 1800–1866, München 1983, S. 424–426 sowie *Claeßen* S. 236.

18 Stück 2, Bartels an Amsinck 1839 Nov. 23. Die beiden genannten Anlagen sind nicht dabei, wohl Gutachten und Begleitbrief Kochs sowie ein vom preußischen Innenminister v. Rochow übersandter Bericht betr. Laurent, der aber nach Febr. 4. 1840 geschrieben sein muß (s. u. Anm. 54). Über die „Jesuitenriecherei" s. Heribert *Raab*, Kirchengeschichte im Schlagwort. Arch.Hist.Conc. 9 (1976) S. 507–540, bes. S. 524 f.

deswegen Rom gegenüber falsch taktiert, weil es keinen tüchtigen Kanonisten unter seinen Ressortchefs habe. Er möchte daher, daß die Hansestädte gemeinsam den Koch unter Beratervertrag nehmen. Die Ausgaben dafür wögen die bei falschen Maßregeln drohenden Kosten bei weitem auf. Wenn gegen den „Weihbischof des Papstes" gar nichts helfe, dann sollten die Hansestädte, wie sie in Frankfurt bereits erwogen hatten, sich einer der Diözesen der rheinischen Kirchenprovinz anschließen. Gedacht worden war damals an Limburg.[19] Bereits am 20. November 1839, also parallel zu dem soeben Dargestellten, hatte Amsinck, nachdem der Pastor Schiff von Hamburg durch Rückfrage beim Sekretär des Paderborner Bischofs die Nachricht bestätigen konnte, selbst dem Senat einen Vortrag über die Angelegenheit gehalten.[20] Dessen Tenor war: Die Hamburgische Position ist so günstig wie nur denkbar. Denn alle Dokumente weisen nach, daß eine Visitation der staatlichen Genehmigung bedarf und die Katholiken wie ihre Geistlichen sind jeder Steuerung durch Rom abgeneigt. Daher ist von kirchenrechtlichen Erörterungen – mit Skepsis gegen Koch gesprochen – ganz abzusehen. Zu jedem Gegenschritt reichen die staatsrechtlichen Grundlagen aus, besonders die Grundzüge von 1821. Es müßten die Gemeindevertreter und Geistlichen vorgefordert und ihnen geboten werden, dem Gesandten keinerlei Einsicht zu gewähren, vielmehr ihn an den Senat zu verweisen und diesem Kenntnis zu geben. Die Vorsteher hätten ihm erklärt, sie wollten sich ohnehin so verhalten. Die neue Anweisung käme ihnen aber recht, denn so könnten sie „jede Aufforderung sofort beseitigen". Laurent[21] berichtet sogar in Rom, das Kirchenkollegium, von Pastor Schiff gebildet, habe beim Senat formell Einspruch gegen seine Zulassung eingelegt, da diese die Harmonie zwischen Katholiken und Protestanten stören werde, mit Berufung auf den Mischehenkonflikt. Andererseits weiß Dreves,[22] der noch Zeitzeugen gekannt hat, daß die beiden Priester Schiff und Schürhoff in Gegenwart der Kirchprovisoren erklärt hätten, sie würden im geistlichen Bereich dem Vikar gehorchen. Sogar zwei Vorsteher, Biancone und Scheinert, gerieten beim Presse-Senator Edward Banks in den Verdacht, beim Papst den Wunsch nach einem Amtsträger in Hamburg ausgesprochen zu haben.[23] Die Katholiken werden als Hamburger gefühlt und gehandelt haben.

Der Sekretär des Kirchenkollegiums hat dem Senat mit Informationen über den Stand der Angelegenheit gute Dienste erwiesen. Die erste dieser Nachrichten geht auf das Bedürfnis der katholischen Gemeinde nach Information

---

[19] Stück 3, 1839 Nov. 24 mit Smidt an Bartels v. Nov. 23 mit Koch an Smidt v. Nov. 19. Anschluß an Limburg erwähnt auch Lützow an Buchholz 1839 Dez. 3, Anl. zu Stück 16.

[20] Stück 5a, ohne Datum; aber am 20. November entsprach der Senat diesem Vortrag.

[21] Im Bericht von 1840 Nov. 15, s. Anm. 73.

[22] *Dreves* S. 296, übernommen von *Möller* I S. 514, also nicht, wie *Hegel* S. 200 meint, nach einem Brief Laurents.

[23] Stück 19, Banks an Amsinck 1839 Dez. 22.

zurück.[24] Charles De Liagre wandte sich an seinen Neffen Emmanuel in Brüssel und erhielt einen vom 12. November datierten Brief, dem gleichen Datum also wie die belgische Zeitungsmeldung. Bereits dieses Schreiben hat der Sekretär dem Senator Amsinck mitgeteilt; nur wissen wir leider nicht, ob sofort oder erst mit dem nächsten Brief. Doch erklärt sich der Tenor seiner Stellungnahmen eigentlich erst aus diesem Hintergrundwissen. Der Neffe beruft sich nämlich auf eine Unterredung mit dem Internuntius Fornari für zwei Mitteilungen:

1. Wenn die Hamburger Gemeinde noch nicht offiziell von der Ernennung und bevorstehenden Ankunft des päpstlichen Vikars unterrichtet ist, so liegt es an den Spannungen zwischen Rom und Berlin. Nicht klar wird, ob damit der noch andauernde Kölner Konflikt gemeint ist oder die bereits dem Ledebur gegenüber formulierte Abneigung Preußens gegen die Neuerrichtung des Vikariates. Laurent werde im Januar in Hamburg eintreffen und die bevollmächtigenden Dokumente mitbringen. Nur die Unklarheit über die Finanzierung des Projekts hat seinen Aufbruch bis jetzt verzögert. Rom hatte demnach gehofft, Preußen durch Heimlichkeit aus der Sache herauszuhalten. Etwas weiter geht die Information, welche Fornari selbst dem Gesandten Belgiens am dänischen Hof, Graf Marnix, in den Mund legt: „. . . daß, falls jene Blätter geschwiegen hätten, die Sache zweifelsohne ihren naturgemäßen Verlauf genommen hätte und die betreffenden Regierungen den Wechsel des Apostolischen Vikars kaum bemerkt haben würden". Es sollten in möglichster Stille vollendete Tatsachen geschaffen werden. Nach der aus Amsincks Papieren gewonnenen Einschätzung wäre allerdings eine Frühabstimmung mit Hamburg nicht ohne Aussicht gewesen. Doch die enge Verzahnung der städtischen mit der kirchlich-lutherischen Pfarrstruktur in den seit 1529 bestehenden Bürgerkollegien zwangen den Senat zu höchster konfessionspolitischer Sensibilität.

2. Die andere Mitteilung war brisanter. Dem Hamburger Senat war bekannt, daß die katholischen Seelsorger aus der von Bischof Ferdinand von Paderborn (Baron v. Fürstenberg) 1682 gemachten Stiftung besoldet wurden. Aus dem Brüsseler Brief erfuhren sie nun, daß der neue Vikar ebenfalls von diesen Kapitalien leben solle, die jedoch erst aus der preußischen Beschlagnahme befreit werden müßten. Der Internuntius habe es für notwendig erklärt, „daß alle katholischen Gemeinden, die an dieser Angelegen-

[24] In der Beilagen-Mappe (51) befinden sich drei französische Briefe:
(1) Brüssel, den 12. Nov. 1839. „Auszug aus einem vertraulich von C(harles) De Liagre mitgeteilten Schreiben" – Handschrift Amsincks. Zum folgenden *Möller* I S. 515; 518 und zur Fürstenbergschen Stiftung *Metzler* S. 56–58; 173–176; 187.
(2) Brüssel, den 17. Dez. 1839 „Mon cher Oncle", von Charles De Liagre, Sekretär der Katholischen Gemeinde, beglaubigte Abschrift. Antwort auf dessen Anschreiben vom 9. Dez. Dazu Stück 20, Curtius an Amsinck 1839 Dez. 24 und 21, Smidt an Amsinck Dez. 29.
(3) Copie, Brüssel, den 4. Febr. 1840, „Mon cher Oncle", Signé Emmanuel. – Für Hilfe bei der Übersetzung danke ich Herrn Oberstudiendirektor Peter *Mühlmann*.

heit interessiert sind, sich verständigen, um zu reklamieren – Lärm schlagen hat er gesagt – und die preußische Regierung zu einer Rückgabe zu zwingen".

Diese beiden Gesichtspunkte dürfte Amsinck in seiner vorliegenden wie der gleich zu nennenden (s. u. S. 43) Überlegung berücksichtigt haben. Einerseits wollte er einen voll legitimierten nicht abweisen und einen neuen Amtsträger, welcher sogar noch Kapitaleinkünfte mitbrachte, innerhalb der Stadt nicht vor den Kopf schlagen, sondern lieber dabehalten und zugleich einzäunen. Andererseits durfte er nie zulassen, daß Hamburg vor einen antipreußischen Wagen gespannt wird, indem es etwa der katholischen Bewegung die Plattform bietet. Ähnlich hatte es sich vor 2 Jahren Hannover verärgert und damit würde Preußen durch das Hintertor eingelassen. Nur so kann sich auch die gerade wiedergegebene Ansicht der katholischen Kirchenvorsteher erklären, sie möchten „jede Aufforderung sofort beseitigen können". Das Vorurteil von dem scharfmacherischen Belgier schien sich jetzt zu bestätigen und der im nächsten Schreiben genannte Antikatholizismus der Bevölkerung wirkte umso bedrohlicher. In der Furcht vor einer Verflechtung mit antipreußischen Machenschaften auf Grund römischer Bewegungsimpulse dürften sich auch Senat und Katholikenschaft befunden haben. Nicht den Apostolischen Vikar fürchtete man, sondern die Bewegung, gleichgültig von wo aus und wo hin.

So ohne Rückhalt dürfte der Bischof also nicht gewesen sein. Amsinck empfiehlt weder, den Würdenträger am Betreten der Stadt zu hindern, noch, ihn sofort auszuweisen, sondern wie er selbst auftritt abzuwarten. Vorbeugen wäre jedoch das Beste. Über die belgische Regierung könne sein Erscheinen „in diesen kirchlichen Verhältnissen" nicht abgeblockt werden. Mit dem Papst eine direkte Verbindung aufzunehmen, verbiete sich von selbst. Bleibt also der gleiche Weg, wie ihn die römische Kurie zwecks Ansage gewählt hat, der über die Zeitung, in Form einer Absage, weil vorher nicht verhandelt worden ist. Mit den interessierten Regierungen in Bremen und Lübeck sollte aber das innerstädtische wie medienpolitische Verfahren abgestimmt werden. Der Senat betraute am 20. November Amsinck mit den Entwürfen für das Protokoll mit den Katholiken, den Presseartikel und die Benachrichtigungen. Er legte sie am 25. November vor, der Senat hieß sie gut, beschloß aber zusätzlich, „mit der hiesigen königlich-dänischen Gesandtschaft eine vertrauliche mündliche Communication einzuleiten".[25] Wenn der Senat somit über den hansestädtischen Aktionsverbund hinaus will, dann einmal Altonas wegen, welches ein alter dänischer Störfaktor Hamburg gegenüber ist und das Privileg der Religionsfreiheit genossen hatte, um Hamburg zu schwächen. Eine derartige Konstellation sollte nicht wieder eintreten, zumal Dänemark dabei war, die Reichsstadt in verkehrs- und wirtschaftspolitischer Hinsicht abzuschnüren.[26] Eine Interessengemeinschaft kam also wie gerufen. Von Preußen ist überhaupt nicht die Rede.

[25] Stücke 6–12.
[26] *Loose* S. 465.

Der Zeitungsartikel erschien bereits am 27. November im „Hamburgischen Correspondenten". Während dieser sich mit dem Hinweis begnügte, eine solche Neuerung sei unnötig, der Residenz hier stünden schwer zu beseitigende Schwierigkeiten entgegen und daher sei das Ganze wohl ein Gerücht, fügte Bremen noch an, daß für eine solche Neuerung kein Bedürfnis vorhanden sei und die entsendende Stelle die Folgen einer unerbetenen Einmischung nicht unbeachtet lassen dürfe.[27]

Laurent deutete die Nachricht so, als habe Hamburg etwas gegen sein Residieren; Furcht, er könne mit Pomp und Hoheitszeichen auftreten. Sollten sie ihn doch als „Propst von Hamburg" annehmen.[28] Nur gut, daß das unbekannt blieb. Der amtliche Daueraufenthalt eines Bischofs in den norddeutschen Ländern hätte nach Ansicht der Senate – hier den Kochschen Ausführungen folgend – jene Aussage des Westfälischen Friedens widerrufen, nach der in ihren Ländern die geistliche Jurisdiktion suspendiert ist, und diese erneut aufleben lassen. Der päpstliche Protest gegen den Westfälischen Frieden wäre sogar in Kraft getreten. Und ein Propst hätte die unangenehmsten Erinnerungen an die mittelalterlichen Streitigkeiten der Stadt mit diesem obersten Funktionär des Domkapitels heraufbeschworen. Es ist nicht nur über das Staatskirchenrecht, sondern auch über dessen historische Hintergründe und Ausformungen sich hinweggesetzt worden.

Hamburgs Linie war, es zu keinem Kontakt mit Rom, schon gar nicht zu einem Ersuchen um Zulassung des „Belgiers" kommen zu lassen. Ein Erscheinen des Laurent in diesem Stadium hätte, das muß man gewußt haben, einen neuen Entscheidungsprozeß auslösen müssen, dessen Ausgang nicht so programmierbar war, wie Amsinck es darstellte. Nicht besonders lauter Widerspruch[29] war Hamburgs Reaktion, sondern, ähnlich wie in Lübeck, eine demonstrative Überlegenheit. Wenn Smidt dies anders darstellte, dann höchstens, um sein eigenes recht grobschlächtiges Verfahren abzusichern und zu motivieren.

Amsinck hat Smidt in einem weiteren sehr ausführlichen Schreiben[30] seine allerdings als persönlich gekennzeichneten Ansichten dargelegt. Der Senat könne in diesem Fall locker taktieren, da das Volk in seinem Antikatholizismus und seiner Aufregung über den preußischen Mischehenstreit eine jede Neuerung undurchführbar machen werde. In dieser Lage kann der Senat – selbst wenn er wolle – einen geistlichen Vorgesetzten nicht zulassen, insonderheit nicht zu dauerndem Aufenthalt. Als politische Rückendeckung scheide Preußen aus, denn vor seinen Wagen könne Hamburg sich nicht spannen lassen. Besser den eigenen Weg gehen und aus Preußens Fehlern lernen. „In *diesem* Falle scheint mir Dänemark, eventuell Mecklenburg, und

---

27 Der Entwurf Stück 10, abgedruckt bei *Dreves* S. 293. Laurent hatte also recht, wenn er den Artikel als offiziell empfand: *Möller* I S. 509. Bremer Zeitung von 1839 Nov. 29, Stück 14 Anl. 2.

28 *Möller* I S. 509.

29 So *Werra* S. 99.

30 Stück 13, Amsinck an Smidt 1839 Nov. 30.

selbst Hannover, deren Verhältnis dem unsrigen (nämlich: zur Katholischen Kirche) ziemlich analog seyn wird, unsere natürlichsten und fähigsten Verbündeten, zumal bei der bekannten Antipathie des Königs von Dänemark gegen die katholische Religion". Der Anschluß an ein auswärtiges Bistum liegt ihm noch in weiter Ferne, denn das bedarf der Verhandlungen mit Rom und dafür stehen die Zeichen der Zeit weit ungünstiger als vor 20 Jahren.

Die Verbindung nach Dänemark hatte Smidt direkt mit dem Senatsbeschluß vom 27. November, bei dem allein die Geistlichen vorgefordert und instruiert worden waren, über den gemeinsamen Kopenhagener Residenten Pauli aufgenommen: Er solle kein Geheimnis daraus machen, daß Bremen den Sendling nicht aufnehmen werde.[31] Wie Bremen hat Lübeck mit einer Pressenotiz reagiert, jedoch in Form eines Leserbriefes, mit der Anweisung des Priesters, sowie seinerseits mit Mecklenburg den Kontakt aufgenommen. Curtius sah jedenfalls in Smidts Einstellung keine Hinneigung zu Preußen. Koch zu beschäftigen wünscht er ebensowenig wie Amsinck. Eine Änderung in der Person des Vikars könne man dem Papst nicht verwehren, aber residieren dürfe er nicht.[32]

Verweilen müssen wir bei Amsincks Ausschau nach Hannover. Eine bloße Erinnerung an die Frankfurter gemeinsamen Verhandlungen ist da unwahrscheinlich. Vielmehr hängt es zusammen mit der Haltung der Hansestadt zu Hannover in dessen Konflikt mit den Ständen im Jahre 1837.[33] König Ernst August hatte das erst 1833 erlassene Staatsgrundgesetz für aufgehoben erklärt und eine eigene Versammlung zur Neuformulierung berufen. Dagegen hatte u.a. die Stadt Osnabrück bei der Versammlung des Deutschen Bundes Protest eingelegt. Die Hansestädte hatten, ähnlich wie die beiden Mecklenburgs, jene Minderheit unterstützt, die die Eingabe für legitim erklären wollte und sich damit außerhalb der Mehrheit gestellt. Hamburg insbesondere hatte der Hannoverschen Opposition eine publizistische Basis geboten. Es suchte nun nach Gelegenheiten, die Brücken zum Königreich Hannover neu zu schlagen. Der angekündigte päpstliche Sendbote gab Amsinck eine Chance, die hannoversche Karte zu spielen. Eine Verbindung zur schließlichen Kompromißlösung ist allerdings nicht erkennbar.

2. Die Reaktion der Landesregierungen und des Nuntius

Ab Dezember liefen die Rückmeldungen der Länder ein. Mecklenburg-Schwerin[34] erklärte seine Bereitschaft, amtliche Verhandlungen mit Dänemark und den Hansestädten aufzunehmen, um von den landesherrlichen

---

[31] Stück 14, Smidt an Amsinck 1839 Nov. 29. Er stellt die Abfolge so dar, als sei die Hamburger Linie für den Bremer Senat ausschlaggebend gewesen.

[32] Stück 15, Curtius an Amsinck 1839 Dez. 4 mit Anlage „Kieler Correspondenzblatt" Nov. 30.

[33] *Röhrbein* S. 93 f. 113; 142.

[34] Stück 16, Curtius an Amsinck 1839 Dez. 18 mit Anl. Lützow an Buchholz Dez. 3, dazu *Tüchle* S. 131.

Rechten nichts zu vergeben. Die beiden katholischen Gemeinden zu Schwerin und Ludwigslust erhielten namhafte Zuwendungen von Großherzog Paul Friedrich. Er war dem katholischen Christentum wohlgesonnen, denn seine Schwester hatte den Herzog von Orleans geheiratet. Um das Verhältnis der Gläubigen zu ihren geistlichen Oberen habe die Regierung, da nie Konflikte aufgetreten waren, sich nicht gekümmert. Nun aber zeigten die Katholiken selbst sich besorgt, weil sie von dem neuen Subordinationsverhältnis eine Verschlechterung ihrer Gesamtlage befürchteten. Im Gebiet von Mecklenburg-Strelitz existierten noch gar keine katholischen Gemeinden. Die Regierung antwortete[35] befriedigt über die von den Hansestädten ergriffenen Maßregeln, daß der Großherzog gern die Hand bieten werde zu allen gemeinsamen Schritten. Doch ein Interesse am Problem hatte man nicht. Schwerin aber hatte Mitte Januar 1840 den Hamburgern seinen Standpunkt verdeutlicht.[36] Ob dies auf eine römisch-französische Initiative zurückgeht, läßt sich nicht entscheiden, doch vermuten. Die Regierung erklärt nämlich, zu einem Vertrag mit Rom könne Mecklenburg sich vielleicht verstehen, doch werde es nie ohne vorherige Einwilligung einen päpstlichen Amtsinhaber zulassen. Hiervon war Hamburg nicht so weit entfernt, wie einige starke Worte vermuten lassen. Vielmehr ist der Stadt nach Banks noch im Juni 1840 „alles daran gelegen, daß der Papst nicht am Ende überredet wird, daß unser Widerstand leicht zu beseitigen sei".[37]

Während es also Smidt in Bremen offenkundig auf das „Nein" ankam, sah Hamburg in dem Projekt eine Chance mit vielen Möglichkeiten diplomatischer Aktivität.

Internuntius Fornari hatte aus den Zeitungen von der Reaktion in den Hansestädten erfahren. Er hatte amtlich nichts deswegen unternommen, aber sofort war er sich sicher, daß Preußen „aus Haß gegen die katholische Religion" beim Hamburger Senat agitiert und diesen veranlaßt habe, Schwierigkeiten zu machen. Erst das Schreiben von Pastor Schiff aus Hamburg, als „Präsidenten" der norddeutschen Kuratien bezeichnet, mit dem dieser eine Abschrift des Senatsbeschlusses übersandte und seine starke Furcht vor Gegenmaßnahmen der beteiligten Regierungen ausdrückte, veranlaßte Fornari, mit dem Dekret einen zusammenfassenden Bericht an den Kardinal-Staatssekretär zu übermitteln.[38] Es wäre nun doch möglich, daß der Apostolische Vikar vertrieben oder an der Amtsausübung gehindert werde. Das hätte sich nicht ereignet, wenn man sich vorher mit dem Senat verständigt

---

[35] Stück 20, Curtius an Amsinck 1839 Dez. 24 mit Anl. Dewitz an Buchholz Dez. 12.

[36] Stück 26, Lützow an Sieveking 1840 Jan. 10, zit. im Senatsprotokoll v. Jan. 13, dazu *Tüchle* S. 131. Es wird nur beschlossen, den Beschluß vom 20./25. Nov. 1839 mitzuteilen.

[37] Stück 36 Anl., Banks an Amsinck 1840 Juni 8. Der Brief gehört zwar in einen anderen Zusammenhang, doch gibt es keinen Hinweis, daß die Einstellung der Stadt sich geändert hat.

[38] Das ist der bereits Anm. 2 genannte Bericht von 1839 Dez. 11. Das Schreiben von Kuratus Schiff ist vom Dez. 6 (*Simon*, Correspondance S. 112 Anm. 1).

oder die Zeitungen geschwiegen hätten, ein Hinweis wieder darauf, daß Rom am liebsten in aller Stille vollendete Tatsachen hatte schaffen wollen. Er schlägt vor, Österreich und Bayern auf diplomatischem Wege bei Dänemark und Mecklenburg die Schwierigkeiten beseitigen zu lassen und macht sich anheischig zu veranlassen, daß auch die belgischen Vertretungen sich mit den genannten gleichschalten, um so die päpstlichen Pläne doch noch zu verwirklichen bzw. Preußen auszumanövrieren. Verkannt wird offenkundig, wie die Hansestädte gerade auf das Eigenständige ihrer Kirchenpolitik Wert legten und weder für noch gegen Preußen sich entscheiden wollten. Die antipreußische Faszination[39] hat hier wie in anderen Fällen mehr zurückgeworfen als vorangebracht.

Parallel zu diesen Vorgängen unternahm De Liagre einen weiteren Klärungsversuch über Brüssel.[40] Sein Neffe hatte daraufhin ein neues Gespräch mit dem Internuntius, „der sehr gut informiert erschien über den wenig günstigen Eindruck, den die Nominierung des Abbè Laurent gemacht hatte. Dieser ‚ärgerliche Eindruck' und der Wunsch, Herrn Laurent nicht einem unangenehmen Empfang auszusetzen, hat Mons. Fornari dazu veranlaßt, ihn den Zeitpunkt seiner Reise auf unbestimmte Zeit verschieben zu lassen, und er scheint an den Hof von Rom geschrieben zu haben, um von dem Motiv dieses Aufschubs Kenntnis zu geben und ihn dazu zu bewegen, Verhandlungen mit ihrem Senat zu eröffnen". Diese bedingte Entwarnung vom 17. Dezember 1839 wurde nach Lübeck und Bremen weitergemeldet. Umso eigenartiger mußte es die Senate berühren, daß der Besagte dennoch eine Woche nach seiner Bischofsweihe Aachen, seine Vaterstadt, aufsuchte. Doch davon später.

Während dieser Tage muß auch der hansestädtische Gesandte Preußens v. Haenlein die unterm 20. November begonnenen Schritte des Senates nicht nur nach Berlin gemeldet haben, sondern dort den Eindruck erweckt haben, als sei Hamburg an einer diplomatischen Aktion Preußens interessiert. Bürgermeister Bartelt hatte dagegen Einspruch erhoben, und der Direktor des auswärtigen Departements, Legationsrat Eichhorn, ließ ihm mitteilen,[41] daß gewisse Mitteilungen vom 11. Dezember keinen diplomatischen Charakter hätten, sondern vom Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten nur als „eng vertrauliche persönliche Äußerung" betrachtet würden. Diese Verwahrung gegen jede vorgetäuschte Zustimmung Hamburgs bei kirchenpolitischem Vorgehen Preußens dürfte auch die Feder geführt haben, als die preußische Staatszeitung am 1. Januar 1840 aus Hamburg meldete,[42] die Ernennung eines Apostolischen Vikars sei eine Neuerung, die nicht geduldet werden könne. Vorläufig nur aus Bremer Akten erfahren wir, daß um die

[39] Dies entspricht der Sicht Metternichs, z.B. bei *Bastgen* S. 143 angeführt im Zusammenhang mit der Gründung des Archäologischen Instituts zu Rom durch Preußen.

[40] Siehe Anm. 24 (2).

[41] Stück 17 v. 1839 Dez. 15/16.

[42] Zit. bei *Dreves* S. 294.

Jahreswende Österreich auf Veranlassung Preußens gegenüber dem Vatikan den Wunsch geäußert hat, „daß man den Pfarrer Laurent unterwegs lassen möge".[43] Aus Pressekampagnen hielt Hamburg sich möglichst heraus. Banks lehnte einen den katholischen Standpunkt erläuternden Artikel ab, „da man hier solche Dinge nicht in den Zeitungen diskutieren lasse". An das gleiche Prinzip hielt sich Mitte Februar 1840 der Senat Preußen gegenüber. Anlaß gab ein geistreicher, die Erneuerung der Katholischen und die Stagnation der Evangelischen Kirche vergleichender Artikel des evangelischen Redakteurs Florencourt in der „Börsenhalle". Sieveking hatte ihn bewußt nicht verhindert und Haenlein eine Gegendarstellung im „Correspondenten" verlangt. Der Senat bat diesen, von seinem Wunsch abzusehen, weil Hamburg es sich mit Belgien nicht verderben wolle und gab der Zensurkommission auf, außer einer Widerlegung in der „Börsenhalle" nichts mehr zuzulassen. Dennoch erschien zusätzlich eine Entgegnung des Florencourt.[44]

Dänemark reagierte erst zwei Monate nach Mecklenburg und Preußen. Wie weit eine mehrfache Unterhaltung des Koch mit dem dänischen Außenminister Graf Reventlow-Criminil in Wiesbaden „über jenen Gegenstand, der ihn als Referenten in dieser Branche besonders interessiere",[45] zur Formulierung oder Beschleunigung der dänischen Maßnahme beigetragen hat, ist nur zu vermuten. Am 3. Februar 1840 erst werden die (protestantischen) Kirchenvisitatoren der Propstei Altona ersucht,[46] den dortigen Geistlichen, Kirchenbedienten und Vorstehern der katholischen Gemeinde zu eröffnen, sie hätten sich jeder Verbindung mit dem Abbé Laurent zu enthalten. Einerseits hatte Koch seine Gutachten stark vom Visitationsrecht her aufgebaut, andererseits war Dänemark mit seiner Propsteiverfassung in diesem Punkt besonders empfindlich, wie sich noch zeigen wird (s. u. S. 57). Ein ähnliches Verbot erging im Königreich selbst. Somit war die Haltung der betroffenen Staatswesen hauptsächlich dank der Aktivität aus Bremen festgelegt. Immer noch drohte aber die Möglichkeit, daß „er" doch kommt.

3. Laurent unterwegs. Ein letzter Versuch

10 Tage nach seiner Weihe reiste der Neubischof von Lüttich aus in seine Heimatstadt Aachen. Hier wurde er am 4. Februar von den preußischen Polizeibehörden ausgewiesen. Er entschied sich, statt nach Paderborn wieder nach Lüttich zu gehen und dort für seine neuen Aufgaben zu kollektieren. Am 21. April reiste er über Paris und Lyon nach Rom, wo er am 13. Mai 1840 eintraf.[47]

---

[43] *Werra* S. 99 f. Diese Darstellung wird bestätigt durch Metternich in der Anm. 72.

[44] S. Anm. 50.

[45] Stück 21, Smidt an Amsinck 1839 Dez. 29 Anl. o. D. Hier die Vorgeschichte für den Übertritt Kochs zum Protestantismus im Zusammenhang mit den Frankfurter Konferenzen.

[46] Stück 28, Abschrift von 1840 Febr. 24, zit. bei *Dreves* S. 298.

[47] *Möller* I S. 520–546; *Metzler* S. 186; *Hegel* S. 201.

Immer wieder begegnet uns Verwundern darüber, wie kühl der Bischof in Rom empfangen worden ist. Nach dem Brüsseler Brief vom 17. Dezember 1839 müßte ein Grund darin liegen, daß seine Abreise nicht mehr im Sinne des Hl. Vaters gewesen ist. Am Tag seiner Bischofsweihe, dem 27. Dezember, hatte Laurent, ähnlich wie Fornari es ebenfalls beabsichtigte, in Rom einen Vorstoß unternommen, damit man seine Sendung dem Hamburger Senat ankündige. Nirgens erwähnt er aber, daß seine Reise dorthin auf unbestimmte Zeit verschoben werden solle. Sein Versuch, nach Norddeutschland zu gelangen, kann also weder mit Rom noch mit Fornari abgestimmt gewesen sein. Ja dieser wußte Anfang Februar 1840 nicht einmal, daß sein Favorit sich in Aachen aufhält. Am gleichen Tag, an dem Preußen den „Belgier" auswies, schreibt Emmanuel De Liagre seinem Onkel mit Berufung auf den Internuntius:[48]

1. „Daß die Blätter, die die Ankunft des Abbé Laurent in Aachen angekündigt haben, schlecht informiert waren". Das mag einer so verstehen, als ob das in der Presse genannte Endziel der Reise, Hamburg, zum Phantasieprodukt erklärt werde. Tatsächlich lagen Anfang Januar der Hamburger Zensurbehörde derartige Zeitungsartikel vor, und Edward Banks drückt eine verbreitete Befürchtung aus, der Vikar könne nunmehr als Privatmann kommen, worauf der Senat nicht vorbereitet sei. Hier liegt der Anlaß zur Nachfrage in Brüssel.
2. „Daß er nicht in Aachen gewesen ist und daß er ohne neue Order weder dorthin noch nach Paderborn noch nach Hamburg gehen wird".
Hierin kann nur Unkenntnis der Tatsachen sich ausdrücken.
3. „Daß er *hier* erwartet wird, wo sein Aufenthalt sich auf unbestimmte Zeit verlängern kann,
4. daß in keinem Fall und in welcher Eigenschaft es auch sei, die römische Kurie einen Geschäftsträger oder Vertreter nach Hamburg senden wird, außer vermittels *vorheriger* Zustimmung Ihrer Behörden". Nochmals autorisierte er den De Liagre, zu erklären, er wisse aus guter Quelle, „daß ohne neue Order der Abbé Laurent nicht nach Hamburg gehen werde". Fornari tat alles, um dem neuen Seelsorgeprojekt einen Startpunkt wieder zu geben, nachdem der erste durch die undiplomatisch-verletzende Form der Ankündigung verspielt worden war.

---

[48] Der Brief wie Anm. 24 (3). Zeitungsartikel von Banks an Amsinck 1840 Jan. 7, Stücke 22–24. Dazu *Möller* I S. 513. Leider ist der bei *Simon*, Correspondance 175 S. 114 f. wiedergegebene Brief Fornaris an den zu Paris amtierenden Internuntius Garibaldi nicht datiert. Die Frage, ob und wann Fornari von Laurents Abreise nach Aachen erfahren hat, ist daran nicht zu klären. Simon datiert ihn auf 1840 Januar. Es ist darin nur die Rede von der Erlaubnis des preußischen Königs für Laurent, durch Preußen nach Hamburg zu reisen. Die Briefe 176–177, 1840 Febr. 15, drücken nur Fornaris Mißbilligung für Laurents allzu öffentliches Auftreten in Aachen aus. Damit wird die aus preußischen Akten geschöpfte Feststellung von *Keinemann* (I S. 274 Anm. 6) bestätigt, Laurent sei von Fornari wegen seines Verhaltens in Aachen „zur Untersuchung" gezogen worden. – Sperrungen im Text, weil vom Schreiber unterstrichen.

Solche Bemühungen waren vergeblich. Vom Tag der Bischofsweihe des Laurent, dem 27. Dezember 1839, datiert die Anweisung seiner Regierung an den österreichischen Geschäftsträger in Hamburg, Generalkonsul Depretis, sich in der Laurent-Sache völlig zurückzuhalten. Bis Mitte 1840 erstrecken sich die Bemühungen zunächst der vatikanischen Behörden, dann des Ernannten selbst, wenigstens Österreich für eine Vermittlung zu gewinnen. Die einzige Zusage von dieser Seite, man wolle „vor allem bei Preußen die Vorurteile zu beseitigen suchen", erwies sich als Ausflucht.[49]

Hamburg selber tat alles, um die eigene Standfestigkeit keinem Zweifel auszuliefern. Der Florencourt-Artikel in der „Börsenhalle" galt nämlich dem Senat als gefährlich, weil dadurch Preußen verletzt werden könne, denn auf dessen Antrag hin habe Österreich sich in Rom für einen Verzicht auf die Entsendung des Prälaten eingesetzt. Überdies wissen sie „aus Berlin vertraulich wie aus glaubwürdigen belgischen Blättern", daß der Hl. Stuhl vor Entsendung des Bischofs mit Hamburg und den betroffenen Staaten Verhandlungen führen will.[50] Die erste Erwähnung einer preußischen Gegenmaßnahme wird also mit der Nachricht von einer Verhandlungsansage des päpstlichen Hofes gekoppelt. Die städtischen Politiker wollten sich ihre Position dabei durch nichts erweichen lassen.

Die von Laurent gewünschte Hochstilisierung seines Auftrages zu einer Prinzipienfrage[51] wollte Rom nicht, sondern versuchte, auf direktem Weg sein Ziel zu erreichen. Nachdem der päpstliche Nuntius in Paris, Garibaldi, davon überzeugt worden war, der Widerstand der Hansestädte ginge nicht so sicher, wie er erst gemeint hatte, auf Preußens Konto,[52] nahm er Anfang April 1840 Kontakt mit dem hansestädtischen Ministerresidenten Rumpff in Paris auf, der sich rühmte, den Nuntius zu seinen besten Bekannten zu zählen.[53] Der Prälat erklärte, er müsse Mißverständnisse aufklären. Der Plan mit dem Bischof Laurent sei leider ruchbar geworden, bevor er ausgereift war. Der Hl. Stuhl hätte immer vorgehabt, durch irgendeine Vermittlung, vielleicht Österreichs, im voraus sich mit dem hohen Senat von Hamburg wegen der Residenz des Vikars ins Benehmen zu setzen. Auch seien von der Persönlichkeit des Ernannten keine unangenehmen Reibereien zu befürchten. Rumpff nahm die Mitteilungen als netten Gestus entgegen, verschwieg aber, daß er bereits durch den Innenminister v. Rochow zu Berlin

---

[49] *Baasch* S. 25 m. Anm. 70, dazu *Hegel* S. 201–203.

[50] Stück 29a, Senatsprotokoll von 1840 Febr. 25.

[51] *Möller* I S. 511, II S. 22 und dazu Fornari an Lambruschini 1840 Apr. 8, *Simon*, Correspondance Nr. 191 S. 121 f.

[52] Einen Bericht über die Vorgeschichte und mit Argumentationshilfen hatte Fornari bereits Jan/Febr. 1840 an Garibaldi gesandt: *Simon*, Correspondance Nr. 175 S. 114. Zur Datierung s. Anm. 48. Weiterhin Fornari an Fransoni 1840 März 31 bei *Möller* I S. 516 ff.

[53] Stück 31, Rumpff an (Banks) 1840 Apr. 13. Dazu Hartmut *Müller*, Bremen und Frankreich zur Zeit des deutschen Bundes (1984) S. 15–20.

über Entsendung und Charakter des Laurent informiert war.[54] Lübeck war vom Residenten genau so informiert worden wie Hamburg, setzte diesen in Kenntnis über die vorbeugenden Maßnahmen der Hansestädte und gab die Nachricht von der neuen diplomatischen Initiative nach Schwerin wie nach Kopenhagen weiter.[55] Der neue dänische König Christian VIII. (1839–1848) war somit innerhalb eines guten Monats Ziel von wenigstens 3 Vorsprachen in dieser Angelegenheit. Fornari hatte mit dem belgischen Gesandten in Dänemark gesprochen, und Graf Marnix hatte ihm zugesagt, er wolle die im dänischen Königreich darob hochgehenden Stimmungswogen glätten helfen. Der Internuntius erhoffte auch vom dortigen österreichischen Gesandten Baron v. Langenau, er werde diesbezügliche Verhandlungen mit dem dänischen Hof günstig beeinflussen. Zudem hielt im Mai 1840 auch Senator Sieveking sich in Kopenhagen auf.[56] Immerhin fällt auf, daß Dänemark die erste Regierung war, welche bereits im September 1840 sich auf den Standpunkt stellte: Wir sind nicht gegen das Amt eines Apostolischen Vikars eingestellt, aber die Person Laurent sei inzwischen zu umstritten.[57]

Der Hamburger Senat begab sich auf die neue Nachricht hin in die alte Position:[58] Die Residenz werde keinesfalls genehmigt, und jedem anderweitigen Wunsch der päpstlichen Regierung behalte der Senat sich die gänzlich selbständige Entscheidung vor. Mit dieser Linie seien die hiesigen Katholiken einverstanden. Amsinck erläuterte dem Residenten die Einstellung gerade so wie einst dem Bremer Bürgermeister:[59] Hamburg sei weniger ängstlich als Lübeck und Bremen; es kann und will eigenständig und unparteiisch entscheiden; es wird sich hüten, „nicht unbedingt gemeinschaftliche Sache mit Preußen zu machen". Will Rom etwa behaupten, die Bekanntgabe der neuen Einrichtung sei gegen seinen Willen geschehen? Eine Bischofsweihe ist schließlich eine öffentliche Tatsache. Man habe die Senate ja gezwungen, zur Ablehnung ebenfalls in die Presse zu gehen. Selbst wenn die Regierungen auf Grund der neuen Einlassungen des Hl. Stuhles nicht gegen die Residenz des Vikars mehr eingestellt wären: Dem Volk wäre hierin nicht zu trauen. „Man gönnt den Catholiken gern ihre stille freye Religions-Übung, aber jedes öffentliche Auftreten dieses Cultes würde, zumal nach den Aufregungen der

---

[54] Siehe Anm. 18. Es scheint sich hier um eine offiziös verbreitete Darstellung zu handeln, ähnlich dem von der preußischen Regierung gewünschten Artikel im „Correspondent": s. Anm. 50.

[55] Stück 32, Curtius an Amsinck 1840 April 24.

[56] *Möller* I S. 517 f. s. Anm. 49, dazu Stück 34 wie Anm. 59.

[57] *Möller* II S. 24 f.; Hegel S. 203.

[58] Stück 33, Protokoll v. 1840 April 29.

[59] Stück 34, Amsinck anstelle des erkrankten Banks und anstelle Sievekings, der sich für Banks in Kopenhagen aufhält, an Rumpff 1840 Mai 11. Das Wort „unbedingt" ist im Konzept eine Zufügung. Vgl. dazu bei Anm. 30. – Um diese Zeit muß das preußische Außenministerium Nachricht wegen der Gespräche in Paris erhalten haben, denn Eichhorn sandte ein massiv vor der römischen „Herrschkirche" warnendes „Memoire" nach Bremen, das dort 1840 Mai 26 eintraf. S. Stück 51/2 und dazu *Werra* S. 100. Eine Wirkung kann es auf Hamburg nicht mehr gehabt haben.

letzten Jahre, hier sowohl unter den bürgerlichen Behörden als unter dem Volke eine so entschiedene Abneigung finden, daß ein apostolischer Vikar wohl kaum gegen öffentliche Beweise des Widerwillens zu schützen seyn würde". Die sehr liberalen hiesigen Katholiken, „welche ein strenger Catholik vielleicht etwas freigeisterisch nennen würde, scheuen den apostolischen Vikar und seine hiesige Residenz ebenso sehr wie wir". Für den Erfolg eines derartigen päpstlichen Antrages sind diese Gesichtspunkte wie die Person des Vorgesehenen in Anschlag zu bringen. Inzwischen eröffnete der preußische Gesandte v. Haenlein den Hamburgern,[60] der Laurent sei von sich aus nach Rom gereist, um den Papst zur formellen Akkreditierung beim Senat von Hamburg zu bewegen, welcher sich jedoch keiner Absage aussetzen wolle. Er machte sich anheischig, sofern er den Inhalt der vorigen Instruktion für den Pariser Residenten erführe, werde Preußen „schon an den Papst zu bringen wissen, wie man im Hamburg denke". Antwort erhielt der unerbetene Zwischenträger erst Ende Juni, nachdem der letzte Versuch gescheitert war:[61] Amsinck solle dem Haenlein gelegentlich und nur in allgemeinen Ausdrücken von der an Rumpff ergangenen Anweisung Kenntnis geben.

Banks hatte dem Pariser Residenten die Nachricht weitergegeben und ihm wie Amsinck eingeschärft: „Es muß uns alles daran liegen, daß der Papst nicht am Ende überredet wird, daß unser Widerstand leicht zu beseitigen sei". Bereits am 18. Juni suchte Rumpff, um nicht erst mit einer Verbalnote bedacht zu werden, den Nuntius Garibaldi auf.[62] Ihm erklärte er, der Senat könne unmöglich die Verantwortung für die Genehmigung der Residenz eines päpstlichen Vikars in Hamburg übernehmen. Andererseits komme es ihm „unglaublich vor, daß es in der römischen Politik liegen dürfe, den Senat in den unvermeidlichen Fall zu setzen, ein förmliches Anliegen der Art förmlich und öffentlich abweisen zu müssen". Die feinsinnige Diplomatie lief darauf hinaus: Wenn ihr jetzt nicht darauf besteht, dürft ihr vielleicht wiederkommen. Rumpff schildert weiter, wie die geistliche Leitung durch einen deutschen Seelenhirten allen Bedürfnissen voll entspreche, und daß der Laurent nie als persona grata angenommen würde. Der Nuntius hörte ihn an, gab der „unglückseligen Presse die Schuld", daß die Sache verpfuscht sei, entwikkelte die väterlichen Absichten des Papstes „und meinte, es müsse auch der Hamburgischen Regierung viel lieber sein, gute als verwilderte Catholiken zu Einwohnern zu haben, die dann umso besser und gewissenhafter ihre bürgerlichen Pflichten erfüllen; denn das ginge Hand in Hand". Abgesehen davon, daß Garibaldi hier in etwa die Einstellung Sievekings zur Laurent-Mission trifft,[63] ist es erhellend, aus welchen Anlässen das Papsttum sich genötigt sah, die Staatstreue der Katholiken herauszustellen.

---

60 Stück 36 Anl., Banks an Amsinck 1840 Juni 8.
61 Stück 37/38, Senatsprotokoll v. 1840 Juni 29.
62 Stück 35, Rumpff an Amsinck 1840 Juni 20.
63 Siehe Anm. 17.

Trotz der wenig aussichtsreichen Worte Rumpffs übergab der Pariser Nuntius noch am 20. Juni 1840 den Entwurf einer Verbalnote,[64] die vorklären sollte, ob der Senat den Laurent zulasse und bejahenden Falls noch endgültig redigiert werden mußte. Der Resident betonte zwei Tage darauf, daß er sich gehütet habe, in dem so vorzüglichen Memoire auch nur ein Wort zu ändern, jedoch seinem persönlichen Eindruck aus vielen Mitteilungen und seiner Ortskenntnis nach sei die Position des Senats den Deputierten-Kollegien gegenüber noch heikler als die des französischen Hofes gegenüber den Kammern. Dem Senat wird es daher unmöglich sein, den Wünschen des Hl. Stuhles zu entsprechen, und er kann sich gerade angesichts der hohen und väterlichen Absichten seiner Heiligkeit und bei dem Interesse, welches der Hof von Rom an dem angestrebten Ziel hat, nicht vorstellen, daß dieser den Senat nötigen könne, sich offiziell über die Residenz eines Apostolischen Vikars in Hamburg zu erklären. Kommt hinzu: der mißgeleitete Eifer derer, die in Lüttich den Fall aufgerollt haben, der katholischen Presse in Belgien und gewisser Parteien in Deutschland, die sich seiner vorzeitig bemächtigt haben, die neuesten und beklagenswerten religiösen Debatten, haben in Norddeutschland Vorurteile gegenüber dem belgischen Klerus entstehen lassen. Die gesamten Überlegungen sowie die Grundsätze des öffentlichen Rechts verpflichten den Senat, in dieser Hinsicht mit äußerster Vorsicht und Klugheit vorzugehen. Eine Vermittlung seitens des französischen Hofes, die der Nuntius neuerdings in Aussicht stellte, werde „eine der beabsichtigten entgegengesetzte Wirkung haben".[65] Immerhin hatte Hamburg sich so nur präliminarisch festgelegt und den Tisch rein gehalten.

Nachdem Rumpff auch erklärt hatte, eine Änderung in der Person des Amtsträgers könne die Hindernisse, die sich der Residenz in Hamburg entgegenstellen, nicht ausräumen, warf er hin: „Wenn einmal die Mißverständnisse mit Preußen . . . völlig ausgeglichen sein würden, werde sich vielleicht eine andere Combination ausfindig machen lassen". Warum der Nuntius die österreichische Vermittlung nicht erwog, sondern „fast absichtlich" umging, wunderte den Residenten. Mit dem Ersuchen, den Memoire-Entwurf als nicht erhalten anzusehen, endete die letzte päpstliche Initiative zugunsten eines Apostolischen Vikariates in Hamburg. Der Senat ließ dem Pariser Residenten für die „zweckmäßige Leitung der Sache" danken.[66] Es kam offenkundig und unausgesprochen beiden Unterhändlern gleich wichtig vor, jede Einmischung Preußens zu verhindern, also auf eine Art kirchenpolitische

---

[64] Stück 36, Rumpff an Amsinck 1840 Juni 23 mit den Anlagen Garibaldi an Rumpff 1840 Juni 20, Memoire-Entwurf sowie Rumpff an Garibaldi 1840 Juni 22. *Simon*, Fornari, zitiert aus letzterem nur die Abneigung gegenüber dem belgischen Klerus und entstellt die Ablehnungsformel.

[65] Stück 39, Rumpff an Amsinck 1840 Juni 23 als Ergänzung der vorgen. Schreiben. Diese wurde im Senat erst am 1. Juli verlesen, ist also in der abschließenden Stellungnahme (Anm. 61) nicht mehr berücksichtigt worden.

[66] Wie Anm. 61, zum Folgenden Fornari an Lambruschini 1840 Apr. 7, *Simon*, Correspondance Nr. 190 S. 121.

Isolierung des bekanntermaßen inzwischen todkranken Friedrich Wilhelm III.

Doch wie kommt es dazu, Preußen die Hauptverantwortung an dem ablehnenden Beschluß des Hamburger Senats zuzuschreiben? Dreves[67] hat trotz des auf die Akten verweisenden Einspruchs von Mejer an seinem Urteil festgehalten, der damalige preußische Gesandte Ludwig v. Haenlein sei „der eigentliche Träger dieser Gesinnung und die Hauptveranlassung der ganzen Maßregel" gewesen und sich dafür wiederholt auf Syndikus Sieveking berufen. Auch der Abgelehnte dürfte sich für seine Einschätzung, der Widerstand der nordischen Regierungen weiche umso weniger, als er sich auf den Preußens gründe, auf Nachrichten aus Hamburg bezogen haben. Und daß Sieveking mit ihm in Verbindung blieb, teilt uns wieder Dreves mit.[68] Wir müssen daraus schließen: der neukonservative Evangelische, der Katholikenfreund und Preußengegner hat gegenüber dem Geschichtsschreiber wie dem Bischof die eigene Vaterstadt Hamburg in Schutz genommen auf Kosten der Berliner Regierung. Die Akten geben – wir sahen es – ein anderes Bild.

4. Der Kompromiß

Selbst von dem mit allen Anzeichen des Endgültigen versehenen Resultat der direkten Fühlungnahme Roms mit Hamburg erhielt der preußische Gesandte nur gelegentlich, und zwar in sehr allgemeinen Ausdrücken, Kenntnis. Die Rolle Berlins für die Entscheidung dieser und der beiden anderen Hansestädte gegen die Residenz eines Apostolischen Vikars in ihrer Mitte kann nach den Akten nur als rein passiv und rezeptiv beurteilt werden. Es hat sich höchstens vorschicken lassen, nicht die Städte als Speerspitze eingesetzt. Ein weniger vages Bild bietet die Terminierung der Vikariats-Angelegenheit mit der Beilegung der Kölner Wirren. Bereits Anfang Juli 1840, also etwa zwei Wochen nachdem der neue preußische König Friedrich Wilhelm IV. durch eine erste Instruktion eine weitreichende Verständigungsbereitschaft bekundet hatte, rechnete Laurent damit, daß die römischen Behörden an einen Wechsel in der Person des Missionsvikars denken könnten und erhielt einen Brief des Lütticher Bischofs van Bommel voll großer Hochachtung für den Weihbischof Carl Anton Lüpke (1775–1855), derzeit Apostolischer Administrator von Osnabrück.[69]

Dieser muß aber in Rom noch von zwei anderen Gelegenheiten her geschätzt worden sein. Der Unterstaatssekretär Cappaccini hatte ihn auf seiner Deutschlandreise im September 1837 kennengelernt und berichtet, Lüpke habe von allen Bischöfen, die er erlebt hätte, den günstigsten Ein-

---

[67] *Dreves* S. 295 f. mit Anm. 31 (gegen *Mejer* S. 511) = *Möller* I S. 514 = *Metzler* S. 186 = *Hegel* S. 199 = *Tüchle* S. 131.

[68] *Dreves* S. 303 und *Möller* II S. 23.

[69] Laurent an seinen Bruder Joseph 1840 Juli 3, *Möller* II S. 21 f. und v. Bommel an Laurent 1840 Juli 5, *ebd.* S. 26. *Lill* S. 100 ff. Für Lüpke s. jetzt *Holtmann* in *Gatz* nach dem Namen sowie dort S. 869.

druck auf ihn gemacht. Charakterlich mild, heiligmäßig in der Lebensführung, klug, intelligent und von apostolischer Festigkeit sei er ebensosehr ein Mann des Staates wie der Kirche, denn auch die Protestanten sind ihm gewogen. Dies Urteil deckt sich mit dem Laurents.[70] Es wird auch beeinflußt sein von der Initiative Lüpkes im Jahr zuvor gegen die Ausbreitung der Hermes-Lehren. Er verlangte von den Weihekandidaten die Unterschrift unter eine Ablehnungsformel, die er sich in Rom bestätigen ließ. Als einziger Bischof der Welt hat der Osnabrücker eine derartige Anfrage an den Papst gerichtet und so seine Pflichttreue bewiesen, ja anerkennen lassen.[71]

Diese Einstellung Lüpkes zugunsten von Glaube und Kirchenverfassung muß den Ausschlag gegeben haben, weshalb Laurents unterm 15. November dem Staatssekretär Lambruschini unterbreiteter Vorschlag Annahme fand. Laurent gehörte zu denjenigen, die in Rom vor Hoffnungen auf den neuen König der Preußen warnten. Doch dürfte er indirekt, indem er Preußens Schuld am Scheitern seines Amtsantritts überspitzt darstellte, die Bereitschaft der Kurie zum Verzicht auf seine Person als Vorleistung zugunsten einer Verständigung mit Preußen erhöht haben. Liegt doch sein Verzichtsangebot noch vor dem seit Dezember durch den bayerischen König Ludwig I. und den österreichischen Staatskanzler Metternich angebahnten Kurswechsel Roms. Und bereits am 8. Januar 1841 hat Metternich den österreichischen Gesandten in Berlin, Graf Trauttmannsdorff, davon unterrichten können, daß der Papst statt des Laurent „den Administrator von Osnabrück, Bischof Lüpke, zur Führung des Apostolischen Vikariats im Norden designiert" habe.[72]

Laurents Argumente für Lüpke sind interessant: „Da er zum Königreich Hannover gehört, dessen König Freund und Verbündeter von allen Fürsten des Nordens ist, wird er von ihnen nicht abgelehnt werden, die übrigens nichts zu sagen haben werden; da er an den Grenzen des Vikariats wohnt, wird er von dort aus leicht die Missionen überwachen und sogar besuchen können; in seiner eigenen Diözese genügend mit Priestern versehen, kann er die fähigsten in die Missionen schicken".[73]

Der Wiener Hof ließ parallel in Wien und Kopenhagen sondieren. Preußen gab sofort seine Zufriedenheit mit der nun gefundenen Lösung zu erkennen. Komplizierter gestalteten die diplomatischen Bemühungen sich gegenüber Dänemark. Zwar war von hier am ersten das Signal gekommen, nicht das Amt, sondern die Person des Trägers erwecke Bedenken. Auch konnte

---

[70] *Bastgen* S. 226 f. und 411 f., vgl. *Hegel* S. 133 Anm. 434. Laurent (wie Anm. 73) nennt Lüpke den eifrigsten, festesten, strenggläubigsten und dem Hl. Stuhl ergebensten unter den Prälaten des Nordens.

[71] *Schwedt* S. 224 mit Dokument 69 S. 453.

[72] *Keinemann* II Dok. 264 S. 323, dazu *Claeßen* S. 210–216.

[73] Laurents Aide memoire nach einer Audienz bei Lambruschini von 1840 Nov. 15, Archiv der Propaganda-Fide-Kongregation (APF) Scritture Riferite rei congressi – Germania Bd. 19, fol. 153 ff. (Claeßen S. 215 f.). – Herrn Prof. *Aschoff* danke ich für die Einsicht in diese und in die Anm. 80 u. 84 genannten Kopien aus diesem Fond.

Österreich sich hier wirksam für die Katholiken einsetzen, weil deren Gottesdienst in der kaiserlichen Botschaft zu Kopenhagen stattfand. Doch da konnte eine Interessenkollision eintreten.

Am 20. Januar 1841 übergab Baron v. Langenau der dänischen Regierung eine vertrauliche Note, worin die Unterstützung des Staatskanzlers für die Gründe, mit denen der Papst beabsichtigt, statt des zunächst Ernannten den Bischof von Osnabrück mit der Aufsicht über die katholischen Gemeinden des Nordens zu betrauen, dargelegt wird. „Bei der bekannten großen Abneigung hier, auf päpstliche Anträge irgendeine Erklärung von sich zu geben", vermeinte der Gesandte, Mißverständnissen vorzubeugen, wenn er die vertrauliche Anfrage schriftlich stellt, berichtet der hansestädtische Ministerresident Pauli dem Syndikus Sieveking am 30. Januar.[74] Preußen stand hier zu seiner gegebenen Antwort, und so war man auch in Kopenhagen mit der Ernennung Lüpkes sehr zufrieden. Nur, so bemerkte Pauli treffsicher, wird man sich innerhalb der Regierung entscheiden müssen, ob man den Apostolischen Vikar zwecks Visitation oder zu Amtshandlungen ins Land lassen soll, da dies bisher nie möglich war. Die Note selbst konnte Pauli nicht vorlegen.

Das Visitationsrecht berührte auch die Souveränität der Botschaftskapelle. Und Staatssekretär Lambruschini hielt es allgemein für richtig, die Weiterungen der Befugnis an beiden Höfen nicht zu erörtern, damit der Gesandte auch das nötige Interesse an dem Ziel einsetzen konnte.

Von Lübeck aus wurden Schwerin und Neustrelitz über den neuesten Stand der Sache informiert. Mit Hamburg und Bremen war man sich einig, daß der katholische Kirchenvisitator „nur unter Vorwissen und Genehmigung der Regierung" amten dürfe, welche befugt ist, ihm einen landesherrlichen Kommissar beizuordnen, und daß es tunlichst jede direkte oder indirekte Beziehung mit Rom zu vermeiden gelte.[75] Im übrigen warteten die Senate ab, ob Österreich auch bei ihnen anfragen werde. Am 16. April 1841 konnte Sieveking dem Senat vortragen,[76] daß der neue österreichische Gesandte Herr v. Kaisersfeld ihm eine vertrauliche Depesche des Staatskanzlers Metternich mit dem bekannten Inhalt vorgetragen hatte, genau wie in beiden Mecklenburgs. Amsinck schlug dem Senat vor, mündlich antworten zu lassen, es beständen weder Bedenken dagegen, daß die Katholiken von einem deutschen Bischof wie bisher betreut würden, noch gegen die Person des Osnabrückers. Entsprechend beschloß das Gremium am 19. April[77] und

---

[74] Stück 41, Pauli an Sieveking, Kopie datiert von 1841 Jan. 3 (!) Da die auf das offenkundig gleichzeitig nach Lübeck ergangene Schreiben sich beziehenden Stücke 42 (nächste Anm.) dieses auf den 30. Jan. datieren und nach Anm. 72 Metternich erst am 8. Jan. die Abstimmung mit Preußen eingeleitet hat, muß ich von einem Kopistenfehler ausgehen und das Stück auf den 30. Jan. datieren. Zum Folgenden siehe APF (wie Anm. 73) fol. 168–170, Lambruschini an Fransoni 1841 Febr. 13. und 19.

[75] Stück 42, Curtius an Amsinck 1841 März 1 mit Anlage P. M.

[76] Stück 40, Senatsprotokoll v. 1841 April 16.

[77] Stück 43/44 Senatsprotokoll v. 1841 April 19.

sah zudem folgende Mitteilung vor: Gelegentlich an den preußischen Gesandten, vertraulich nach Lübeck und Bremen, zur Kenntnisnahme an die Vorsteher der katholischen Gemeinde zu Hamburg.

„Über den erwünschten Gang" der „anfangs etwas drohend erscheinenden Angelegenheit" unterrichtete Amsinck den Bürgermeister Smidt und den Senator Curtius am 22. April.[78] Dem Senat sei es darauf angekommen, den Status quo zu sichern, und er habe dazu erreicht, daß das Recht der Regierung, eine Person für genehm oder ungenehm zu erklären, anerkannt sei. Dies Recht, welches er bereits in Hinsicht auf die Seelsorger praktizierte, hatte nunmehr der Senat sich auch für die Person des Apostolischen Vikars gesichert, ein nicht unerheblicher Gewinn zugunsten der Grundzüge aus den Frankfurter Konferenzen. Ähnlich reagierte Mecklenburg-Schwerin.[79] Während also Preußen sich auf dem Weg zu einer Koordination von Kirche und Staat begab, erfolgte in den norddeutschen Küstenstaaten eine Reaktion in Richtung der febronianischen Einordnung der Kirche in den Staat.

Das Breve, mit dem der Osnabrücker sein neues Amt erhielt, datiert vom 26. Februar 1841. Doch erst am 22. April lag das Einverständnis Hamburgs vor. Sieveking teilte dem Gesandten mit, der Senat stimme dem Entscheid des Hl. Stuhles voll zu und halte ihn für heilsam und zufriedenstellend. Nun ließen auch die beiden Mecklenburgs nicht mehr lange auf sich warten. Der Wiener Nuntius Altieri fragte daher bei Lüpke an, ob er bereit sei, diese Aufgabe zu jedem Zeitpunkt zu übernehmen. Dieser sagte grundsätzlich zu, hielt es aber für sehr angebracht, ja notwendig, bei der Regierung in Hannover vorstellig zu werden, damit diese dem Verdacht vorbeugen kann, sie wolle sich mittels der Amtstätigkeit Lüpkes in die inneren Angelegenheiten der nördlichen Staaten mischen. Genau dies konnte aber erst geschehen, wenn Dänemark sich erklärt hatte. Allein von diesem Umstand wollte aber Kardinalpräfekt Fransoni eine weitere Verzögerung der Seelsorge in den übrigen Gebieten nicht abhängig machen und entschied wie der Staatssekretär für eine Zustellung des Breve an den Weihbischof durch die Wiener Nuntiatur, obwohl diese sich noch dagegen ausgesprochen hatte.[80]

Nahezu gleichzeitig mit diesem Entscheid traf in Wien die Antwort der dänischen Regierung ein. Sie konnte nur enttäuschen. Die Resolution Christians VIII. vom 9. Juni 1841 gibt sich als Ausnahme vom Grundgesetz des Königreiches, welches eine päpstliche Jurisdiktion eigentlich nicht zuläßt, zugunsten einer nur mittelbaren Ausübung dieses Amtes. Der Apostolische

---

[78] Stück 45, Amsinck an Curtius u. Smidt v. 1841 April 22; an die Vorsteher der Gemeinde v. gl. Tag; an Kaisersfeld s. Anm. 80.

[79] *Hegel* S. 203: 1841 April 30.

[80] *Metzler* S. 188, abgesandt am 2. Juli (APF wie Anm. 73, Bedini an Fransoni 1841 Juli 21) eingetroffen am 10. Juli (s. Anm. 88). Am 1. Mai hatte der Wiener Nuntius der Kongregation die Erklärung Hamburgs vom 22. April mitgeteilt und diese wurde ihr vom Staatssekretär am 15. Mai zugestellt. (APF fol. 178 f.) Am 4. Juni teilt Bedini Fransoni mit, daß Lüpke zur Übernahme bereit sei (fol. 186 f.). Abschließend Lambruschini an Fransoni Juli 14 (ebd. fol. 194). Wegen Mecklenburg s. vor. Anm.

Vikar darf also weder persönlich eine Funktion in Dänemark oder den Herzogtümern ausüben noch in unmittelbare Verbindung mit einer Gemeinde oder einem Einwohner treten, außer wenn er einen neuen Priester dort anstellt, wo einer zugelassen ist. Natürlich muß der so Ernannte um königliche Zulassung nachsuchen und es unterliegen alle amtlichen Bekanntmachungen der Genehmigungspflicht. Die Ausnahme von der ganzen Regel bildet der Gesandtschaftskaplan. Damit hatte die dänische Regierung sich nicht an ihre Bürgschaft des Vorjahres gehalten, den Aufenthalt eines Amtsträgers zu gestatten, sondern nur den Zustand legalisiert, der faktisch bereits bestanden hatte. Ja als Lüpke in Kiel eine Messe gelesen hatte, erfolgte Anfang 1842 Beschwerde dagegen beim österreichischen Hof, und das gerade erlassene Gesetz wurde erneut eingeschärft.[81]

Schaut man auf das Ergebnis, so kann man es nur als echten Kompromiß werten. Konnten es die norddeutschen Küstenstaaten nebst Dänemark für sich buchen, daß alles beim alten blieb und sie durch einen Präzedenzfall sich das Recht, über die Person des päpstlichen Vikars zu entscheiden, erworben hatten, so blieb doch auch die Kirche nicht ohne Vorteil. Zwar mußte Rom auf den ultramontanistisch belasteten Laurent verzichten, erhielt jedoch einen an kirchlicher Prägung gleichwertigen Amtsträger, der zudem der norddeutschen Problem- wie Rechtslage näherstand. Rom gab den Plan eines Missionsbistums Hamburg vorläufig auf,[82] bahnte aber alternativ den Anschluß der norddeutschen und skandinavischen Diaspora an ein wieder ausgestattetes Bistum Osnabrück an, wogegen in den Frankfurter Besprechungen Limburg in den Blick genommen worden war. Der Papst gab den hauptamtlichen Vikar auf, konnte aber den derzeit als Apostolischen Administrator amtierenden Lüpke ernennen, welcher in seiner gegenwärtigen Stellung durchaus disponibel war und bei Scheitern etwa der Verhandlungen über die Wiederbesetzung Osnabrücks oder auch bei Umschwung in den norddeutschen Staaten, die ihn einmal zur persona grata erklärt hatten, dorthin versetzt werden konnte. Selbst die so ungünstige dänische Resolution stellte nach Ansicht Fürst Metternichs insofern einen Schritt zur öffentlich-geregelten Existenz der dortigen katholischen Gemeinden dar, als darin erstmalig formell deren Bindung an den Hl. Stuhl ausgesprochen wird. Man kehrte also nicht zum alten System zurück, man tat nur so.[83]

---

[81] Die Resolution von 1841 Juni 9 in der Collegialzeitung Kopenhagen vom 19. Juni, danach in der Hamburger „Börsenhalle" vom 22. Juni und in der Hannoverschen Zeitung vom 24. Juni. Aus den Unterlagen der Kongregation ersieht *Tüchle* S. 131, daß „sich Dänemark für den ruhigen Aufenthalt . . . verbürgt" haben muß. Über Kiel s. *Hegel* S. 204 mit Anm. 239.

[82] Die Tatsache, daß Lüpke nur zum Provikar anstelle des verhinderten Laurent ernannt worden ist, blieb in den Zielländern anscheinend verborgen. Es spielte eine Rolle beim Einverständnis der hannoverschen Regierung; s. u. Anm. 85.

[83] *Tüchle* spricht S. 131 von Rückkehr zum alten System. Anfänge eines Bistums Hamburg betont *Mejer* S. 515 f. Zu Metternich s. Anm. 84.

5. Anerkennung in Hannover

Lüpkes dringenden Wunsch nach einer vorherigen Fühlungnahme mit der Regierung Hannovers vereitelte die dänische Informationspolitik. Man teilte die Resolution vom 9. Juni sechs Tage später dem österreichischen Gesandten mit, machte sie aber weitere vier Tage später bereits in der amtlichen Collegialzeitung bekannt: Nicht allein dies. Um sich keiner Seite zu verpflichten und zu demonstrieren, wer die Geschäfte des Vatikans betreibe, schilderte die Zeitung einleitend die von Österreich und Preußen ergangenen Initiativen.[84]

Durch die Veröffentlichung des gleichen Artikels in der Hannoverschen Zeitung vom 24. Juni 1841 wurde der hannoversche Minister der geistlichen- und Unterrichtsangelegenheiten Karl Wilhem August v. Stralenheim (1777–1847) auf des Osnabrückers neues Amt aufmerksam. Ihm kamen dagegen zwar keine Bedenken, doch da ein Untertan amtliche Funktionen in einem auswärtigen Staat nur mit Genehmigung der eigenen Regierung ausüben darf, erkundigte er sich beim österreichischen Gesandten und beim Außenministerium in Kopenhagen nach dem Hintergrund der Nachricht.[85]

Von hier kam eine ausführliche Schilderung der Vorgeschichte seit 1839,[86] die Bedeutung der dänischen Ablehnung Laurents unterstreichend. Der kaiserliche Gesandte Baron v. Kreß konnte ein Schreiben Metternichs vom 26. Juli vorlegen.[87] Er selbst habe Rom angesichts des Rechts der Regierungen, eine Person anzunehmen oder abzulehnen, geraten, aus Liebe zur Sache in der Person zu wechseln. „Man fand in Rom unsere Bemerkungen begründet, übertrug die . . . Stelle dem Herrn Administrator von Osnabrück und ersuchte uns zugleich, diesen von uns herausgerufenen Beweis freundlichen Eingehens in fremde Wünsche" an den betroffenen Höfen geltend zu machen. Dies sei keineswegs so offiziell erfolgt, „wie der unpassende Artikel" es darstellt. Wesentliche Gegenbemerkungen seien nirgends gemacht, nur in Dänemark die ersichtlichen Einschränkungen. Das Untertanenverhältnis Lüpkes habe er nicht in Betracht gezogen, weil es ja geregelt sei und er damit rechnete, „daß die Regierung es beifällig aufnehmen werde, wenn der erste (!) katholische Geistliche ihres Landes gleichzeitig vom Papst und fremden weltlichen Regierungen einen solchen Vertrauensbeweis erhält".

Doch vor dem Beifall kam die Ermahnung. Der Osnabrücker mußte sich äußern, „ob, in welcher Art und zu welchem Zweck ihm etwa Mitteilungen

---

[84] Siehe Anm. 81. Die Resolution wurde dem österreichischen Gesandten am 15. Juni eröffnet (APF wie Anm. 73 fol. 193), von der Wiener Nuntiatur an die Kongregation übersandt und kommentiert am 2. Juli, u.a. aus der Sicht Metternichs (ebd. fol. 190 ff.), am gleichen Tag von dort Lüpke die Bestallungsurkunde übersandt, wie Fransoni und Lambruschini gewünscht hatten (ebd. fol. 196 f.). Auf die Einzelheiten der vatikanischen Politik wird die Dissertation von Georges *Hellinghausen* eingehen.

[85] Hannover 113 J 20 fol. 5 v. 1841 Juni 28. Die Vorgänge liefen jeweils über den Außenminister Georg v. Schele (1771–1844).

[86] Ebd. fol. 9 f.

[87] Ebd. fol. 13 ff.

oder Anträge" gemacht worden sind.[88] Er konnte in aller Unschuld Auskunft geben. Das Breve, vom 26. Februar datiert, war am 10. Juli bei ihm eingetroffen, also „erst in letzterer Zeit". Zudem sei der Auftrag nur provisorisch, er heiße Provikar und habe dem Außenminister Schele bereits Anfang August mündlich versichert, sobald ein definitiver Auftrag ergangen sei, werde er dem König Anzeige davon machen. Gegenüber Präfekt Fransoni betont Lüpke, er habe das Breve einsenden müssen, obwohl er damit das staatliche Plazet anerkannte, weil nur so der Kultusminister sich ein eigenes Bild von dem Inhalt machen könne, und ihm selbst keine Schwierigkeiten entständen.[89] Der Weihbischof blieb zeit seiner Amtstätigkeit nur Vertreter für den verhinderten und zum Apostolischen Vikar für Luxemburg ernannten Laurent. Theoretisch war dessen Rückkehr in das Amt möglich. Hamburg als Sitz des Nachfolgers wünschten die Katholiken der Diaspora nach Lüpkes Tod 1855. Doch allen Seiten war klar, daß eine Alternative zu dem wieder eingeschlagenen Weg der nebenamtlichen Besetzung des Vikariates nicht mehr bestand.

In der jetzt nötigen Kontaktnahme mit Schele kamen Stralenheim doch einige Bedenken.[90] In Hildesheim gestaltete sich die Bischofswahl nach dem Tode des Bischofs Fritz schwierig, weil die Regierung mit massiven Methoden die Wahl des Kapitelskandidaten Wandt zu verhindern suchte. Er war ihr in seiner kirchlichen Haltung zu den konfessionell verschiedenen Ehen zu streng eingestellt. Erst Ende 1841 durfte das Kapitel ihn dennoch wählen. Stralenheim befürchtete nun, die Bestellung des Osnabrückers zum päpstlichen Vikar könne in ihm ein Streben nach dem Bischofsstuhl von Hildesheim wecken. Weil Lüpke jedoch in Sachen gemischter Ehe vor zwei Jahren eine strenge Weisung an die Pfarrer gegeben hatte, mag es sein, daß dies dem Kultusminister eine Kandidatur Lüpkes für Hildesheim als nicht wünschenswert erscheinen ließ. Doch wenn sich schon der österreichische und der preußische Hof für dessen Einsetzung in dies Amt interessierten, dürfte dem Weihbischof die Zustimmung nicht zu verweigern sein. Was Stralenheim jedoch als Monitum für Lüpke vorschlug, änderte König Ernst August ab. Er verlangte nur eine Anzeige, falls den Weihbischof ein definitiver Auftrag erreichen sollte, nicht aber eine Überprüfung der etwa dagegenstehenden Bedenken mit abschließender königlicher Erlaubnis. Der Monarch wünschte nämlich, „einen unerfreulichen Prinzipienstreit mit der römischen Kirche zu vermeiden und alles, was ihn hervorrufen könnte".[91] Genau so war seine Einstellung auch in dem Mischehenstreit gewesen. Er sei-

[88] Ebd. fol. 17 Stralenheim an Lüpke 1841 Aug. 14. Darauf Lüpke an Stralenheim 1841 Aug. 26, fol. 18. Dazu Lüpke an Kath. Gemeinde Hamburg 1841 Jul. 31, Bistumsarchiv Osnabrück.

[89] *Metzler* S. 188, dazu *Tüchle* S. 132.

[90] Hann. 113 J 20, fol. 20 f. Stralenheim an Schele 1841 Sept. 22. Dazu *Aschoff* S. 222–225 und ders. in *Gatz* n. d. Namen.

[91] Ebd. fol. 24, Schele an Stralenheim 1841 Okt. 4. Fol. 28, Stralenheim an Lüpke 1841 Okt. 14.

nerseits hatte die preußische Starrheit vermieden, die Bischöfe ihrerseits sich bemüht, diese und weitere Auseinandersetzungen nicht hochzuspielen.

Als aber 1857 Hannover die Besetzung Osnabrücks mit einem residierenden Bischof wieder ermöglicht hatte, erklärte König Georg V. dem Papst, es werde ihm sehr angenehm sein, wenn der künftige Bischof Paulus Melchers ebenfalls mit dem Apostolischen Vikariat betraut würde, durch das Lüpke eine so ausgezeichnete Stellung eingenommen hatte.[92]

Laurent aber verdiente sich noch Hamburgs Dank. Seit dem 1. Dezember 1841 Apostolischer Vikar von Luxemburg, ließ er nach dem grausamen Brand Hamburgs vom Mai 1842 in seiner Diözese einen Hirtenbrief verlesen und eine Kollekte abhalten, die den Hamburgern einen Scheck von 1424,12 Bancogulden erbrachte. Sieveking dankte im Namen des Senates bereits für das Hirtenwort: „Die Teilnahme, welche sich von der Nachbarschaft auf das ganze Vaterland und in immer weiteren Kreisen auf das Ausland verbreitet, haben Euer Hochwürden damit unter den Segen der Kirche gestellt".[93] Selten erlebt der Geschichtler einen so harmonischen Ausklang.

Archivalische Unterlagen

Staatsarchiv Hamburg Cl. VII Lit. Hf Nr. 3 Vol. 34a. Zitiert nach *Stücken*, da nicht foliiert, sondern nach Vorgängen geordnet und rectanguliert. Für den Hinweis auf diese Akte danke ich Herrn Prof. Dr. Hans-Dieter Loose, Direktor des Staatsarchivs.

Hauptstaatsarchiv Hannover Rep. 113 J Nr. 20.

Mehrfach angeführte Werke.

Dreves, Lebrecht, Geschichte der Katholischen Gemeinden zu Hamburg und Altona. 1. Aufl. Schaffhausen 1850.

Mejer, Otto, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht. 2. Teil, Göttingen 1853, S. 508–517.

Dreves (wie oben) 2. Aufl. ebd. 1866.

Möller, Karl, Leben und Briefe von Johannes Theodor Laurent. 3 Bände, Trier 1887–1889.

Metzler, Johannes, Die Apostolischen Vikariate des Nordens. Paderborn 1919, S. 183–192.

Bastgen, Hubert, Forschungen und Quellen zur Kirchenpolitik Gregors XVI. Paderborn 1929.

Baasch, Ernst, Hamburg und Österreich 1814–1866. Freiburg im Breisgau 1930, S. 24–26.

Hegel, Eduard, Die kirchenpolitischen Beziehungen Hannovers, Sachsens und der norddeutschen Kleinstaaten zur römischen Kurie. Paderborn 1934, S. 196–204.

Werra, Otto, Die Katholische Kirche in Bremen seit der Kirchenspaltung. Osnabrück 1950, S. 89–100.

Meinhold, Peter, Der Katholizismus in Schleswig-Holstein in den letzten hundert Jahren. Preetz 1954.

---

[92] Ebd. fol. 29–34, 1857 Mai 12, v. Bothmer an Bischof Müller von Münster.

[93] Hamb. Stück 48–50, Senat an Laurent 1842 Juni 7.

Simon, Alois, La Nonciature Fornari à Bruxelles 1838–1842. Revue d'histoire ecclesiastique 49 (1954). S. 462–506; 808–834; bes. S. 476–482.
ders. (Hrsg.) Correspondance du Nonce Fornari 1838–1843. Analecta Vaticano-Belgica II C 1, Bruxelles-Rome 1956.
ders. (Hrsg.) Documents relatifs à la Nonciature de Bruxelles 1834–1838. Ebd. II C 2, 1958.
ders. (Hrsg.) Instructions aux Nonces de Bruxelle 1835–1889. Ebd. II C 4, 1961.
Lill, Rudolf, Die Beilegung der Kölner Wirren 1840–1842. Düsseldorf 1962.
Röhrbein, Waldemar, Hamburg und der hannoversche Verfassungskonflikt 1837–1840. Hildesheim 1965.
Keinemann, Friedrich, Das Kölner Ereignis, sein Widerhall in der Rheinprovinz und in Westfalen. Münster 1974.
Aschoff, Hans-Georg, Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover (1813–1866). Hildesheim 1976.
Tüchle, Hermann, Hilfe auf dem Weg zur Selbständigkeit, in: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. Band III,2, Rom 1976, S. 130–132.
Schwedt, Herman H., Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831), Rom–Freiburg–Wien 1980.
Loose, Hans-Dieter (Hrsg.), Hamburg, Geschichte der Stadt und ihrer Bewohner. Band 1, Von den Anfängen bis zur Reichsgründung, Hamburg 1982.
Claeßen, Robert O.M., Johannes Theodor Laurent, Titularbischof von Chersones. Sein politisches, sozialfürsorgliches und pastorales Wirken. Diss.-Druck Bonn 1983, S. 210–218.
Gatz, Erwin (Hrsg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, ein biographisches Lexikon. Berlin 1983.

Der Idealismus und die Erweckung in Schlatters Jugend

Beobachtungen
zu einem nichtedierten Manuskript aus Schlatters Nachlaß

Von Werner Neuer

Leben und Werk Adolf Schlatters sind in mancher Hinsicht noch nicht genügend erforscht. Ein wesentlicher Grund für die noch nicht hinreichend geklärten Fragen der Schlatter-Forschung (z.B. Schlatters Kantkritik oder seine Stellung zum 3. Reich) ist die Tatsache, daß in den bisherigen Veröffentlichungen über Schlatters Leben und Theologie dessen großer Nachlaß nicht verwertet wurde, der eine Fülle von biographisch, theologiegeschichtlich und theologisch interessanten, bislang nicht edierten Quellen enthält. Eine Auswertung dieser Quellen könnte eine ganze Reihe von offenen Fragen, insbesondere zur Biographie und theologiegeschichtlichen Einordnung Schlatters klären bzw. einer Klärung näherbringen. Die Mißachtung von Schlatters Nachlaß war lange Zeit insofern verständlich, als die Nachlaß-Materialien nicht archivarisch aufbereitet waren. Dies ist nun anders: Nach fünfjähriger Archivtätigkeit von Herrn Pfarrer i.R. Ernst Bock (im Auftrag des württembergischen Oberkirchenrates) steht der Nachlaß Schlatters jedem wissenschaftlich Arbeitenden in einer übersichtlich geordneten Form zur Verfügung (Landeskirchliches Archiv, Gänsheidestr. 4, 7000 Stuttgart 1). Um einen kleinen Eindruck von der Bedeutung des Schlatter-Archivs für die wissenschaftliche Erforschung von Leben und Werk Schlatters zu geben, soll im folgenden ein bislang nicht ediertes Nachlaß-Manuskript, Schlatters „Der Idealismus und die Erweckung in meiner Jugend" [Archiv-Nr. 365] vorgestellt werden.

Das genannte Manuskript, das vermutlich um 1926 verfaßt wurde, gehört zu den *autobiographischen* Abhandlungen Adolf Schlatters. Sie ist neben seinem „Rückblick auf meine Lebensarbeit" [Abk.: R] die einzige größere autobiographische Darstellung, die zu Lebzeiten Schlatters nicht ediert wurde.[1] Da der „Rückblick auf meine Lebensarbeit" posthum (1952 in

[1] Zu Lebzeiten Schlatters wurden veröffentlicht: Die Entstehung der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie und ihr Zusammenhang mit meiner theologischen Arbeit zum Beginn ihres fünfundzwanzigsten Bandes, BFChTh 25,1 (1920) [Abk.: Ent], Erlebtes. Erzählt von D. Adolf Schlatter, Berlin ^{1}1924–^{5}1929 [Abk.: Er] und Adolf Schlatter, Sonderdruck aus: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen I (hg. v. E. Stange), Leipzig 1925, 1–27 [Abk.: Se].

1. Auflage und 1977 in 2. Auflage) veröffentlicht wurde, stellt sie die einzige nichtedierte autobiographische Studie aus Schlatters Feder dar.

Das Manuskript ist wie die anderen autobiographischen Darlegungen Schlatters von der Frage bestimmt, welche lebensmäßigen Voraussetzungen seinem theologischen Denken zugrundeliegen. Sie unterscheidet sich aber von den anderen Darstellungen im mehrfacher Hinsicht. Im folgenden möchte ich *drei charakteristische Unterschiede* herausarbeiten:

1. Das Manuskript konzentriert sich ganz auf die Zeit vor Schlatters Dozentur in Bern (1880–1888), also auf die Zeit vor *1880*, während die anderen autobiographischen Abhandlungen auch Schlatters Erfahrungen bis zur Zeit seiner Berliner bzw. Tübinger Lehrtätigkeit in die Darstellung miteinbeziehen.[2]

2. Das Manuskript konzentriert sich ganz auf die Frage, in welcher Weise Leben und Denken des jungen Schlatter von den beiden Bewegungen des „Idealismus" und der „Erweckung" bestimmt wurde. Die anderen autobiographischen Werke gehen begrifflich nicht vom Gegenüber „Idealismus" und „Erweckung" als die das weitere Leben des jungen Schlatter vor allem prägende Grunderfahrung aus, sondern nennen stattdessen beispielsweise die Antithese „Griechentum und Christentum" (wobei der Idealismus als Teil des „Griechentums" und die Erweckung als Teil des „Christentums" zu verstehen sind)[3] oder „Liberalismus" (bzw. „Reform") und „Pietismus" (bzw. „Erweckung").[4] Außerdem vermeiden sie es, die Darstellung von Schlatters Jugenderfahrungen von *einem* Grundgegensatz her zu entfalten.

Es wäre verfehlt, in den genannten Unterschieden einen sachlichen *Gegensatz* des Manuskriptes zu Schlatters anderen autobiographischen Darstellungen zu sehen: Wenn Schlatter beispielsweise in den anderen Werken den Idealismus letztlich als Teil des „Griechentums" versteht, dann entspricht dies ganz der Auffassung des Nachlaß-Manuskriptes, nach welcher der Idealismus letztlich eine Frucht der griechischen Philosophie und damit des „Griechentums" ist (vgl. z.B. S. 12c und S. 15), und wenn Schlatter seine Jugendzeit in diesem Manuskript unter *einem* fundamentalen Gegensatz zur Darstellung bringt, dann soll dies nicht die Vielheit der geistig-religiösen Einflüsse auf sein junges Leben nivellieren, sondern hinter dieser Vielfalt jene beiden geistigen Bewegungen sichtbar machen, welche die ersten drei Jahrzehnte seines Lebens vor allem bestimmten. Trotzdem läßt sich in den oben skizzierten Unterschieden auch eine für die Beurteilung von Schlatters Werk nicht unerhebliche *unterschiedliche sachliche Akzentuierung* nicht übersehen:

Indem Schlatter die Darstellung seiner Jugendzeit ganz von den beiden Geistesströmungen Idealismus und Erweckung her entwirft, bringt er zum

---

[2] Ent behandelt den Zeitraum bis 1897, Se, Er und R verarbeiten Erfahrungen bis zu den 1920er Jahren.

[3] Vgl. Ent 36, Se 3.7.8.10.16.18 und R 31.40.

[4] Vgl. R 56 ff. und Se 3 f.

Ausdruck, daß er in diesen beiden Bewegungen die beiden *Hauptfaktoren* für seine geistige und religiöse Entwicklung sieht, und indem er anstelle des in den anderen Darstellungen betonten Gegensatzes „Griechentum – Christentum" die Formulierung „Idealismus und Erweckung" gebraucht, präzisiert er die sehr pauschale Formel „Griechentum – Christentum" dahingehend, daß er einerseits in seiner Frühzeit vor allem mit dem *erwecklichen* Christentum des 19. Jahrhunderts konfrontiert war und andererseits mit der *Philosophie des Idealismus*, in der er die im 19. Jahrhundert wirksame philosophische Ausprägung des „Griechentums" sah. Diese Präzisierung ist vor allem für die Beurteilung von Schlatters lebenslanger Auseinandersetzung mit dem „griechischen Erbe" von nicht geringem sachlichen Gewicht: Diese ist nämlich nicht in erster Linie als Auseinandersetzung mit der klassischen griechischen Philosophie zu verstehen, sondern – jedenfalls zunächst – als Auseinandersetzung mit der Philosophie des *Idealismus*, in der Schlatter eine konsequente Weiterentwicklung der griechischen Philosophie sah!

Diese Einsicht ist von grundsätzlicher Bedeutung für das rechte Verständnis von Schlatters *Auseinandersetzung mit dem „Griechentum"*:

Schlatter ist nämlich nicht in erster Linie an einer Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie „als solcher" interessiert, sondern an der *Rezeption* dieser Philosophie in der Theologie und Philosophie *seiner Zeit*! Seine Auseinandersetzung mit dem „Griechentum" ist also nicht primär *historisch* (als Verhältnisbestimmung zur vorchristlichen griechischen Philosophie) zu verstehen, sondern als Verhältnisbestimmung zu *aktuellen* geistig-religiösen Strömungen, soweit er in ihnen eine Fortwirkung bzw. Weiterentwicklung der griechischen Philosophie sah. Dabei ist zu beachten, daß Schlatter sich nicht pauschal gegen eine positive Rezeption und Pflege des griechischen Erbes in Kirche und Geistesleben wandte, sondern nur gegen eine *evangeliumswidrige* Aufnahme dieses Erbes, wie sie sich seiner Ansicht nach in der Philosophie seiner Zeit besonders kräftig im Idealismus manifestiert hat. Schlatter hat nie die Notwendigkeit bestritten, *daß* eine Rezeption des griechischen Erbes stattfinden muß, sondern nur darum gekämpft, daß diese Rezeption in einer dem Evangelium ensprechenden Weise vollzogen wird. Im vorliegenden Manuskript kommt diese Differenzierung deutlich zum Ausdruck:

Schlatter betont ausdrücklich, daß die Kirche „das Erbe der vorchristlichen Zeit nicht verlieren" durfte, da Paulus „seine ganze Kraft dazu verwendet hatte, daß der Grieche nicht in einen Juden verwandelt wurde, sondern Grieche bleibe, weil er so, wie er durch die Geschichte geworden war, zu Jesus berufen war" (S. 12c). Zum „Kampf" gegen die griechische Philosophie komme es erst dann, „wenn das griechische Erbe in der Weise, wie es der Hegelsche Idealismus tat, als der letzte, höchste Ertrag der Geschichte beschrieben werde, in dem die Religion aufgehoben sei" (ebd). Diese Zitate zeigen unmißverständlich, daß Schlatter erst dort den *Kampf* gegen die griechischen Einflüsse für geboten hielt, wo sich diese Einflüsse in einer vom Evangelium nicht gereinigten und damit unchristlichen oder gar antichristlichen Gestalt geltend machen. Dies waren in der geschichtlichen Situation des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert für Schlatter in erster Linie die verschiedenen Ausprägungen der *idealistischen* Philosophie. Seine Auseinandersetzung mit dem „Griechentum" ist daher vor allem als Auseinandersetzung mit dem *Idealismus* zu verstehen! Diese Tatsache wird im vorliegenden Manuskript in besonders deutlicher Weise sichtbar. Sie läßt sich aber auch durch Schlatters *Veröffentlichungen* belegen: Schlatter setzt sich viel seltener und weit weniger intensiv unmittelbar mit griechischen Philosophen auseinander als mit idealistischen Denkern.[5]

[5] Vgl. die verhältnismäßig seltenen Erwähnungen griechischer Philosophen in der zweiten Auflage von Schlatters Dogmatik (Aristoteles 5 mal, Epiktet und Epikur je

Während man bei ihm eine zusammenhängende literarische Auseinandersetzung mit der antiken vorchristlichen Philosophie vergeblich sucht, widmet er der Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie seine große, zweimal (WS 1905/6 und SS 1908) gehaltene und später (in gekürzter Form) veröffentlichte Vorlesung „Die philosophische Arbeit seit Cartesius. Ihr religiöser und ethischer Ertrag."

Daß sich Schlatter vor allem mit dem Idealismus und nicht mit der vorchristlichen griechischen Philosophie auseinandersetzte, ist nicht nur auf den starken Gegenwartsbezug seines Denkens[6] zurückzuführen, sondern auch auf seine *Kenntnis der Philosophie*:

Schlatter hat offensichtlich die idealistischen Philosophen wesentlich besser gekannt als die vorchristlichen griechischen Denker! Wohl hatte er schon als Schüler insofern eine erste Berührung mit griechischem Denken, als er die Dichter Homer und Hesiod im Original las,[7] aber die intensive Beschäftigung mit lateinischen Autoren ließ es nicht zu, daß er „ausgiebig zur ernsthaften Literatur der Griechen kam."[8] Zwar hat er sich als Student in Basel mit der aristotelischen und platonischen Philosophie beschäftigt, aber er bekennt ausdrücklich, daß er beispielsweise Aristoteles – den er in seinen Werken von allen griechischen Philosophen am häufigsten anführt[9] – „leider" nicht gründlich studiert habe.[10] Stattdessen hätten ihn „die Neueren gefesselt. . . ",[11] d.h. vor allem die Philosophen des Idealismus. Der Schwerpunkt seines Basler Philosophiestudiums lag offensichtlich nicht auf dem Studium der antiken Philosophie, sondern auf der Beschäftigung mit der idealistischen Philosophie. Dies ergibt sich auch aus den Themen der Vorlesungen von Steffensen, die von allen philosophischen Lehrveranstaltungen auf den jungen Schlatter den nachhaltigsten Eindruck hinterließen:[12] Die von Steffensen wäh-

---

1 mal) mit der Erwähnung idealistischer Philosophen (Kant 15 mal, Baader 8 mal, Fichte 7 mal, Leibniz 6 mal, Hegel 5 mal, Herbart 4 mal, Schelling und St. Martin je 2 mal). Nimmt man die häufigen Verweise auf idealistisch geprägte Theologen hinzu (Ritschl 15 mal, Schleiermacher 13 mal, Biedermann 6 mal, Kaftan 5 mal u.a.), dann wird deutlich, daß der Idealismus das Interesse Schlatters weit mehr beansprucht hat als die griechische Philosophie.

[6] Dieser Gegenwartsbezug wird beispielsweise an Schlatters „Die philosophische Arbeit seit Cartesius" deutlich: Das Ziel dieser Vorlesung liegt nicht in der Darstellung der verschiedenen philosophischen Überzeugungen als solchen, sondern in der Darstellung ihres ethischen und religiösen „Ertrages", d.h. ihrer (religiösen und sittlichen) Wirkung auf Geschichte und Gegenwart. Auch Schlatters Reformationskritik war weniger eine Kritik an der historischen Gestalt der Reformation, sondern vielmehr eine Kritik an ihrer aktuellen Nachwirkung auf die kirchliche Situation der Gegenwart (vgl. Se 21 ff.).

[7] Vgl. R 31, Er[5] 90. Daß es auch eine erste Begegnung mit Plato gab, erwähnt das Nachlaß-Manuskript auf S. 3.

[8] R 31.

[9] Vgl. vor allem Das christliche Dogma, Stuttgart [2]1923, 563.565.570.571.573, Die philosophische Arbeit seit Cartesius, Gießen [5]1981 (= [3]1923) 9.29.36.50.57 f.182.212 f. und Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian, Stuttgart [4]1977 (= [3]1925) 28.83.89.90.204.408.

[10] Vgl. R 38: Die Beschäftigung mit dem Arabischen hat Schlatter „daran gehindert, Eucken ernsthaft zu folgen, der mir den Weg zu Aristoteles geöffnet hätte. Hier blieb ich leider bei den ersten Elementen" (Schlatter spielt hier wohl auf die im WS 1871/72 gehaltene Vorlesung „Kritische Darstellung der wissenschaftlichen Methode und der Grundprinzipien des Aristoteles" an). Das Gleiche dürfte für *Platon* gelten: Nach R 42 hat er zwar F. Nietzsche „während eines Semesters über Plato gehört" (Schlatter meint hier wohl die im WS 1871/72 gehaltene Vorlesung „Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge"), aber es deutet nichts darauf hin, daß Schlatter dieses einführende Platon-Studium wesentlich vertieft hätte.

[11] R 38.

[12] Vgl. R 39 ff. und Ent 35 ff.

rend Schlatters Basler Studienzeit gehaltenen Vorlesungen befaßten sich vor allem mit der neuzeitlichen Philosophie, wobei der deutsche Idealismus besonders intensiv erörtert wurde.[13] Vorbereitet war Schlatters Idealismus-Studium durch seine Schulzeit, da er durch einen von Kant geprägten Philologen namens Misteli und einen von Hegel geprägten Religionslehrer sechs Jahre lang unterrichtet wurde und dabei (wie das vorliegende Manuskript mit Nachdruck bezeugt!) eine erste Einführung in die Gedankenwelt idealistischer (vor allem hegelianischer) Philosophie erhielt.[14]

All dies bestätigt unsere oben dargelegte These, daß Schlatters systematische Auseinandersetzung mit dem „griechischen Erbe" zunächst und vor allem eine Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie seiner Zeit gewesen ist. Wenn das Nachlaß-Manuskript anstelle der in den anderen autobiographischen Darstellungen betonten Antithese „Griechentum – Christentum" die Antithese „Idealismus – Erweckung" verwendet, dann markiert diese Formulierung historisch und biographisch präziser die geistige Auseinandersetzung, vor die der junge Schlatter gestellt war. Man wird zwar zugestehen müssen, daß die dem jungen Schlatter *lebensmäßig* vorgegebene Antithese Idealismus – Erweckung sich später für den theologischen Lehrer Schlatter *denkmäßig* zur grundsätzlicheren Auseinandersetzung Griechentum – Christentum verdichtete (insofern ist die in den anderen autobiographischen Schriften verwendete Begrifflichkeit in Schlatters Sicht auch zutreffend!), aber es blieb auch beim späteren Schlatter dabei, daß er sich in seiner systematisch-theologischen Arbeit vor allem mit den vielfältigen Erscheinungsformen des Idealismus auseinandersetzte, während die antike griechische Philosophie für ihn nicht als eigenständiges historisches Phänomen, sondern nur als Ursache einer bis in die Gegenwart hineinragenden Denkgeschichte zum Gegenstand der Auseinandersetzung wurde.

Eine letzte Bestätigung dafür, daß sich Schlatter in seinem systematischen Denken nicht in erster Linie mit der griechischen, sondern mit der idealistischen Philosophie konfrontiert sah, ergibt sich aus dem *Inhalt* des Nachlaß-Manuskriptes:

Schlatter schildert in einer Breite wie in keiner anderen autobiographischen Schrift die philosophischen Einflüsse, mit denen er sich als junger Mensch vornehmlich konfrontiert sah (S. 2–34). Während er detailliert aufzeigt, wie der Idealismus „in immer neuer Gestalt" um ihn warb,[15] fehlen irgendwelche Hinweise darauf, daß ihn die griechische Philosophie unmittelbar herausgefordert oder angefochten hätte oder daß er sich zu einer gründlichen Beschäftigung mit ihr veranlaßt gesehen hätte. Im Nachlaß-Manuskript wird die griechische Philosophie daher an keiner Stelle eingehender erörtert.[16]

Mit all dem soll Schlatter nicht eine solide Kenntnis wesentlicher Elemente griechischer Philosophie abgesprochen werden, denn zum einen hat er in Basel mindestens drei Vorlesungen über griechische Philosophie gehört[17] und zum anderen zeigen seine Jahrzehnte später erschienenen Werke, daß er lebenslang mindestens über ein Grundwissen in griechischer Philosophie verfügte. Sein Naturverständnis zeigt sogar eine bemerkens-

---

[13] Nur im WS 1872/73 behandelte Steffensen die griechische Philosophie (in seiner Vorlesung „Geschichte der Philosophie des Alterthums und des Mittelalters"). Die übrigen drei Semester widmete er ausschließlich der Philosophie der Neuzeit (mit dem Schwerpunkt auf idealistische Philosophie): Im SS 1871 las Steffensen „Geschichte der Philosophie, zweiter Theil", im WS 1871/72 „Geschichte der neueren Philosophie" und im SS 1872 „Geschichte und Kritik der philosophischen Systeme seit Kant".

[14] Vgl. S. 2–12b des Nachlaß-Manuskripts.

[15] Er ^{5}93.

[16] Das Manuskript enthält nur sporadische Verweise auf Platon (S. 3.16.17) und Aristoteles (S. 16) bzw. auf die griechische Philosophie, insofern sie als Vorläuferin des Idealismus anzusehen ist (S. 7b.9.12c.15).

[17] Vgl. die in Anm. 10 erwähnten Vorlesungen zu Platon (von Nietzsche) und Aristoteles (v. Eucken) und die in Anm. 13 erwähnte Vorlesung zur antiken und mittelalterlichen Philosophie (von Steffensen).

werte Affinität zur aristotelischen Naturphilosophie.[18] Aber all dies wird unsere These nicht infragestellen können, daß Schlatter sein systematisches Gespräch weit mehr mit dem Idealismus als mit der griechischen Philosophie als solcher führte. Eine anschauliche Bestätigung dafür ist auch – um einen letzten Beleg anzuführen – Schlatters *Lehrtätigkeit in Bern*: Während er sich in Vorlesungen und Übungen mit der „Geschichte der speculativen Theologie seit Cartesius" (WS 1881/82) bzw. mit den „Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie seit Cartesius" (WS 1883/84), mit „Biedermanns Dogmatik" (SS 1885) und mit der „Theologie Franz von Baaders" (WS 1884/85) befaßt, fehlt eine direkte Auseinandersetzung mit den klassischen griechischen Denkern.

Wir können also als *abschließendes Ergebnis* festhalten: Wenn Schlatter in „Der Idealismus und die Erweckung in meiner Jugend" im Unterschied zu seinen edierten autobiographischen Schriften anstelle des „Griechentums" den „Idealismus" als die ihn hauptsächlich herausfordernde philosophische Bewegung beschreibt, dann drückt sich darin sachlich und biographisch präziser die Tatsache aus, daß der primäre Adressat von Schlatters systematisch-theologischer Auseinandersetzung – soweit sie die Philosophie betrifft – die verschiedenen Entwürfe des deutschen Idealismus sind, nicht aber die griechischen Philosophen! *Schlatters philosophische Auseinandersetzung mit dem „Griechentum" ist vor allem eine Auseinandersetzung mit dem Idealismus.*

3. Das Nachlaß-Manuskript unterscheidet sich von Schlatters anderen autobiographischen Werken dadurch erheblich, daß es viele Erinnerungen weitergibt, die sich in keinem der anderen wiederfinden. Dies hängt damit zusammen, daß die vorliegende Studie sich wie kein zweites Werk aus Schlatters Feder um eine konkrete Analyse der vielfältigen Einflüsse bemüht, welche Idealismus und Erweckung auf seine Jugend und sein weiteres Leben ausübten. Die Konzentration auf Idealismus (S. 2–34) und Erweckung (S. 35–83) als den beiden Hauptfaktoren für Schlatters geistige und religiöse Entwicklung [s. o. 2.] hat zur Folge, daß das vorliegende Manuskript vieles enthält, was in dieser Form nirgendwo sonst bei Schlatter zu lesen ist. Schon das *Inhaltsverzeichnis* vermittelt einen Eindruck von der bunten Vielfalt der Einflüsse, über die Schlatter hier Rechenschaft ablegt:

Der die Welt schaffende Begriff	2 – 8a
Der kantische Kritizismus	8 – 12b
Unter Schellings Einfluß	12b – 20a
Der Pessimismus	20a – 22b
Der Anti-Kant	22b – 23
Der Idealismus auf der Kanzel	24 – 26
Franz Baader	27 – 34
Die Mission	35 – 38b
Die Verbreitung der Bibel	39 – 45d

[18] Schon Adolf Köberle hat auf „den aristotelischen Ansatz" in Schlatters „Schöpfungslehre" hingewiesen (Adolf Schlatter als systematischer Theologe 86, in: Aus Adolf Schlatters Berner Zeit, Bern 1952, 83–96). Schlatters Nähe zur aristotelischen Naturphilosophie zeigt sich an seiner Bejahung von Wesensformen (in Schlatters Terminologie „Typen" oder „Formen"), an seiner Betonung des Teleologischen und an seiner scharfen Abwehr des Descartes'schen Naturverständnisses, insofern dieses die Natur auf das mathematisch Erfaßbare reduziert.

Die Rettungsanstalt	46 – 47
Der Erwerb	47 – 54d
Die Natur	55a – 59
Die Politik	59 – 64a
Die Beseitigung des Laientums	64a – 73
Die Geschichte und die Weissagung	73 – 77
Die Bildung der Gemeinde	77 – 83

Im *folgenden* möchte ich wenigstens stichwortartig a) zunächst für den großen Abschnitt über den Idealismus (S. 2–34) und dann b) für den großen Abschnitt über die Erweckung (S. 35–83) einige Passagen hervorheben, die mir zum besseren Verständnis von Schlatters Leben und Werk besonders wichtig zu sein scheinen:

a) In keinem anderen autobiographischen Manuskript findet sich eine so ausführliche Beschreibung jener Einflüsse, die Schlatters hegelianischer Religionslehrer, der Kantianer Misteli, der Schellingianer Steffensen, Jacob Burckhardt und Franz von Baader auf Schlatters weiteres Leben besaßen. Von besonderem Interesse scheinen mir die beiden Kapitel über Steffensen (S. 12b–20a) und über Baader (S. 27–34) zu sein: Der Abschnitt über *Steffensen* gibt nicht nur wie die anderen autobiographischen Schriften einen summarischen Eindruck von der Bedeutung dieses Philosophen für Schlatters Denken wieder, sondern schildert beispielhaft fünf einzelne Vorlesungen, die für Schlatters geistige Entwicklung von wesentlicher Bedeutung waren.[19] Der Abschnitt über *Baader* zeigt so ausführlich wie nirgendwo sonst den Einfluß Baaders auf Schlatters Erkenntnislehre, auf seine dogmatischen und ethischen Grundbegriffe und auf sein sozialethisches Denken und bestätigt I. Kindts Analyse[20] insoweit, als Baaders Philosophie dem Selbstzeugnis Schlatters im Nachlaß-Manuskript zufolge „die einflußreichste Form des Idealismus" (S. 34) war.

Auch hinsichtlich eines besseren Verständnisses von Schlatters Stellung zu *Kant* ist das Manuskript von nicht zu unterschätzender Bedeutung: Im Kapitel „Der Anti-Kant" (S. 22b–23) beschreibt Schlatter zum einen, wie sehr er sich schon in seiner Studentenzeit (zusammen mit Mitstudenten) um eine Widerlegung von Kants Phänomenalismus bemüht hat, und zum anderen, daß ein Kommilitone namens Adolf *Bolliger* später in einer umfassenden Monographie den „tapfer(en)" Versuch unternahm, Kants Erkennt-

[19] Dieser Bericht ist für das Verständnis der Genesis von Schlatters Theologie von unersetzlichem Wert. Er zeigt nämlich, wie sehr wesentliche systematische Grundeinsichten des späteren Schlatter bereits auf seine Studienzeit zurückgehen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Schlatters immer wieder geäußerte Grundüberzeugung, daß das „Schicksal des Wahrheitsgedankens und das des Gottesgedankens . . . identisch" sind (Das christliche Dogma, aaO 98), ist Frucht einer Vorlesung Steffensens über Spinoza.

[20] Vgl. I. Kindt, Der Gedanke der Einheit. Adolf Schlatters Theologie und ihre historischen Voraussetzungen, Stuttgart 1978.

nislehre wissenschaftlich zu widerlegen.[21] Da Kant „dem Grundgedanken" von Bolligers Kritik ausdrücklich zustimmt (S. 23), wäre es zum besseren Verständnis von Schlatters Kantkritik interessant, einmal genauer zu untersuchen, ob bzw. in welcher Weise Schlatter in dieser Hinsicht von Bolliger beeinflußt ist.[22] Das Manuskript zeigt einerseits, wie früh Schlatter Position

---

[21] Adolf Bolliger (12. 4. 1854 – 31. 5. 1931) studierte gleichzeitig mit Schlatter im SS 1872 und im WS 1872/73 an der Universität Basel und im SS 1873 und WS 1873/74 an der Universität Tübingen [nach: Biographisches Lexikon des Aargaus (1803–1957). Argovia. Jahresschrift der Historischen Gesellschaft des Kantons Aargau. Bd. 68/69. Aarau 1958, 91]. Die von Schlatter erwähnte (über 400 Seiten umfassende) Monographie Bolligers trägt den Titel „Anti-Kant oder Elemente der Logik, der Physik und der Ethik", Bd. 1, Basel 1882. Bolliger war zur Zeit der Abfassung dieses Buches (seit SS 1879) Privatdozent für Philosophie an der Universität Basel. Von 1891 bis 1905 war er ordentlicher Professor der Theologie für Dogmatik, Ethik und Neues Testament, danach wurde er Pfarrer an der Neumünstergemeinde in Zürich und Vorkämpfer für eine liberale Theologie [nach: Biograph. Lexikon, aaO 92]. Aus Schlatters Nachlaß geht hervor, daß Schlatter und Bolliger über die Studienzeit hinaus in freundschaftlicher Verbindung standen. Ein Zeugnis für diese Beziehung stellen die 80 im Nachlaß befindlichen Briefe Bolligers an Schlatter dar [Archiv-Nr. 425], die den Zeitraum von 1873–1915 umfassen.

[22] Eine grundlegende Übereinstimmung zwischen der Position Schlatters und der Bolligers besteht darin, daß beide den *empirischen* Charakter *aller* Erkenntnis (einschließlich der Erkenntnis Gottes) betonen. Die kantsche Bestreitung einer Erkennbarkeit Gottes ist für Bolliger eine Verwüstung des Reiches Gottes (Anti-Kant 22), da ein nicht erkennbarer Gott im Grunde ein „nichtwirkende(r)" Gott und damit ein „Nicht-Gott" ist (ebd 23). Der lebendige Gott ist aber (im Unterschied zu den nichtigen heidnischen Göttern) der in allem *Wirkende* und daher „überall *offenbar*" Seiende (ebd). „Was aber wirkt, was offenbar ist, das muß ich hören, fühlen, sehen oder auf analoge Weise irgendwie seelisch inne werden; davon gibt es wie von allem Empirischen eine Erkenntnis" (ebd). Es ist nur konsequent, daß Bolliger von diesem philosophischen Ansatz her als Theologe ähnlich wie Schlatter das Programm einer „empirischen Theologie" vertrat, bei welcher der christliche Glaube nicht auf irrationalen Postulaten beruht, sondern als „Bejahen . . . von Erfahrenem, von Erkanntem" verstanden wird (Drei ewige Lichter. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit als Gegenstände der Erkenntnis dargestellt, Berlin 1903, 47): Gott muß „um Gegenstand des Glaubens zu werden, erst in Erfahrung resp. Erkenntnis gegeben sein . . ." (ebd 78). Er „erweist sich *empirisch* als der *lebendige* Gott . . ." (Beiträge zur Dogmatik und Ethik. Acht Vorträge, Aarau 1890 V). All dies hätte Schlatter genauso oder ähnlich sagen können. Trotzdem gibt es zwischen ihm und Bolliger sowohl theologisch als auch philosophisch tiefgreifende Unterschiede, so daß der möglicherweise bestehende Einfluß Bolligers auf Schlatter nicht überschätzt werden darf: In der *inhaltlichen* Durchführung des Ansatzes einer empirischen Theologie gehen beide sehr verschiedene Wege, insofern Bolliger als freisinniger Theologe eine ziemlich skeptische Einstellung gegenüber der geschichtlichen Überlieferung des Neuen Testaments (vgl. z.B. Beiträge, aaO 166 ff.), insbesondere gegenüber den biblischen Wundergeschichten einnahm (vgl. z.B. Die biblischen Wundergeschichten, Freiburg i.Br. ^{2}1890) und zentrale Glaubenslehren wie den stellvertretenden Opfertod Jesu leugnete (vgl. Beiträge, aaO 1–28). *Philosophisch* unterscheiden sich die beiden Theologen fundamental darin, daß Schlatter einen erkenntnistheoretischen *Realismus* vertritt, der den klassischen Wahrheitsbegriff einer „adaequatio intellectus et rei" festhält, während Bolliger im „Anti-Kant" eine teilweise von Berkeley beeinflußte (vgl. 178 ff. 182. 221) Form des Phänomenalismus vertritt (vgl. 221. 407 u.ö.), bei dem die „Dualität von Vorstellung und Erkenntnisobjekt" verlassen (161) und „Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung" miteinander identifiziert werden (177).

gegen den kantschen Phänomenalismus bezog, andererseits aber macht es auch sichtbar, daß der junge Schlatter durchaus auch *positive* Impulse von Kant empfing: Im Kapitel „Der kantsche Kritizismus" (S. 8a–12b) beschreibt Schlatter, wie er bereits in seiner Schulzeit durch seinen Lehrer Misteli „mit Kant in Berührung" kam (S. 8a). Der Kantianer Misteli erzog den jungen Schlatter erstens zur *kritischen Beobachtung des Gegebenen* und zeigte ihm zweitens „die moralische Kraft des Kantianusmus . . . die entschlossen erfüllte Pflicht, die die eigenen Ziele hintansetzte, damit die Pflicht getan sei" (S. 1of). Das Insistieren des späteren Schlatter auf der Beobachtung als der Basis alles Wissens und der „antispekulative" Zug in Schlatters Denken, der ihn beispielsweise von Baader unterschied – wie das vorliegende Manuskript auch deutlich werden läßt (S. 33) –, gehen anscheinend auf Schlatters erste Berührung mit Kant in seiner Schulzeit zurück! Dies zeigt, daß Schlatters Verhältnis zu Kants Erkenntniskritik nicht nur von Abwehr, sondern auch von Zustimmung bestimmt war. Das vorliegende Manuskript macht jedenfalls deutlich, daß Schlatter dem Idealismus Kants viel näher stand als dem Idealismus hegelscher Prägung: „Der Einfluß des Kantianer schloß den des Hegelianers aus. Nach Hegels Bänden griff ich nicht, nahm aber schon in der Schulzeit gern einige der älteren Kantischen Schriften durch" (S. 10). Dieses Zitat ist für die Beurteilung von Schlatters Kantkritik auch insofern interessant, als es ein erstaunlich früh einsetzendes Kantstudium Schlatters bezeugt.
Diese Hinweise mögen genügen, um beispielhaft die Bedeutung des Manuskriptes für das Verständnis von Schlatters Auseinandersetzung mit dem Idealismus aufzeigen.

b) Der große Abschnitt über die *Erweckung* zeigt deutlicher als in den anderen autobiographischen Darstellungen, wie sehr Schlatters weiteres Leben nicht nur speziell von der individuellen Frömmigkeit seiner beiden Eltern, sondern in einer ziemlich grundsätzlichen Weise vom Gedankengut und der Frömmigkeit der Erweckungsbewegung bestimmt war. Schlatters Bericht zeigt, daß hierbei weniger an die Einflüsse jenes erwecklichen Typus zu denken ist, den seine berühmte Großmutter *Anna Schlatter* und ihr Freundeskreis repräsentierten,[23] sondern vor allem an jenen separatistischen Typus der Schweizer Erweckung, den sein *Vater* und dessen Freundeskreis vertraten und der 1863 zur Bildung einer freien evangelischen Gemeinde in St. Gallen führte.[24] Auch wenn Adolf Schlatter *kirchlich* dem Weg seiner Mutter folgte, so gingen doch die *geistlich* bestimmenden Einflüsse primär auf seinen Vater und dessen Prägung zurück. Dies zeigt das vorliegende

[23] Vgl. dazu J. Ninck, Anna Schlatter und ihre Kinder, Leipzig/Hamburg 1934 und F. M. Zahn (Hrsg.), Anna Schlatters Leben und Nachlaß, drei Bde, Bremen 1865.

[24] Am 28. 3. 1863 wurde die Gemeinde rechtlich anerkannt (vgl. D. Schlatter, Ein Diener seines Meisters. Aus dem Lebend des Stephan Schlatter, St. Gallen 1923, 48 f.). Die innere Grundlegung fand allerdings bereits Ostern 1837 durch die Feier eines Privat-Abendmahls statt (ebd 34).

Manuskript dadurch zweifelsfrei, daß kaum von seiner Mutter und von positiven Kräften innerhalb der reformierten Kirche die Rede ist, sehr viel dagegen von jenem separatistischen Kreis, dem sein Vater angehörte. Von besonderer Bedeutung scheinen mir jene Abschnitte zu sein, in denen Schlatter das Missionskonzept seines Onkels Daniel Schlatter (S. 35 ff.), den Biblizismus der Erweckung (S. 39 ff.), die Entstehung der freien ev. Gemeinde in St. Gallen (S. 60 ff.), Größe und Grenzen der erwecklichen „Sozialethik" (S. 46 ff. 59 ff.) und die Naturverbundenheit der väterlichen Erweckungsfrömmigkeit (S. 55a ff.) beschreibt. Letztere hat Schlatter in seiner Schöpfungstheologie und seiner Abwehr eines schwärmerischen Heiligungsverständnisses zutiefst geprägt.

Schlatters Reflexionen über den Einfluß der Erweckung auf sein weiteres Leben sind von der Frage bewegt, inwieweit die Erweckungsbewegung sowohl für seine persönliche Existenz als auch für den Fortgang der evangelischen Kirchengeschichte eine „Keime hervorbringende Kraft" war (S. 83), welche zur seiner Ansicht nach notwendigen „Vollendung der Reformation"[25] beitrug. Dabei sieht er durchaus die Grenzen und Gefahren der Erweckungsbewegung (vgl. z.B. seinen Vorwurf des zum Separatismus tendierenden Subjektivismus' der Erweckung S. 72 u. 79 oder seine Beschreibung der mit dem erwecklichen Biblizismus verbundenen Gefahren S. 45a f.). Das Manuskript zeigt aber in eindrucksvoller Weise, wie sehr Schlatter durch die Impulse der Erweckung zur für seine theologische Lebensarbeit fundamentalen Einsicht geführt wurde, daß die evangelische Christenheit einer grundlegenden Erneuerung bedarf, die nur durch eine über das reformatorische Erbe hinausgehende vertiefte Aneignung der Heiligen Schrift möglich ist. So sehr Schlatter als theologischer Lehrer die Grenzen der Erweckung hinter sich ließ, er blieb ihrem innersten Anliegen dadurch zeitlebens verbunden, daß er „vor der Kirche . . . als zur Buße rufender Mahner" stand,[26] der die von der Schrift bezeugte Gabe und Aufgabe des Evangeliums gegen jede Selbstgenügsamkeit der Kirche geltend machte, die sich mit dem vorhandenen Dogma oder gar mit der vorhandenen kirchlichen Wirklichkeit zufrieden gibt. Schlatter blieb nicht nur darin der Erweckung verbunden, daß er bestimmte Anliegen der Erweckungsbewegung (innere Mission, allgemeines Priestertum der Gläubigen etc.) selbständig weiterverfolgte, sondern vor allem darin, daß er den Grundsatz „ecclesia semper reformanda" nicht nur auf das kirchliche Leben, sondern auch (anders als konfessionalistische Restaurationstheologen) auf die Theologie und sogar auf das Bekenntnis der Kirche bezog und damit den über

[25] Se 6.
[26] R 240.

Bekenntnis und Wirklichkeit der Kirche hinausweisenden Impuls der Schrift beständig wachhielt.[27]

Dies mag genügen, um beispielhaft aufzuzeigen, daß Schlatters Nachlaß-Manuskript „Der Idealismus und die Erweckung in meiner Jugend" in mehrfacher Hinsicht eine wertvolle Ergänzung der bereits erschienenen autobiographischen Werke Schlatters darstellt (s.o. S. 9–15). Das Manuskript ist den anderen autobiographischen Arbeiten darin überlegen, daß es in einer Präzision, Detailliertheit und systematischen Geschlossenheit wie keine zweite Darstellung die geistig religiösen Einflüsse auf den jungen Schlatter vor dem Beginn seiner theologischen Lehrtätigkeit in Bern schildert. Sie enthält viele Erinnerungen und Selbstaussagen, die sich bei den anderen Darlegungen entweder überhaupt nicht oder nicht in dieser Ausführlichkeit wiederfinden. Die Konzentration der Darstellung auf die Bewegungen des Idealismus und der Erweckung als den beiden Hauptfaktoren für Schlatters inneren Werdegang ist nicht nur biographisch interessant, sondern erweist sich auch als wertvolle Hilfe zum Verständnis von Schlatters theologischem Lebenswerk. Eine Veröffentlichung dieser letzten bisher nichtedierten autobiographischen Studie Adolf Schlatters wäre daher wissenschaftlich sehr zu wünschen.

[27] Vgl. dazu Schlatters Aufsätze Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses, BFChTh 11 (190) H. 3 und Das Evangelium und das Bekenntnis (in: A. Schlatter/W. Lütgert/H. Strathmann, Müssen wir heute lutherisch oder reformiert sein? Beiträge zur Frage einer neuen kirchlichen Einheit, Essen 1936, 21–31). Schlatter hat aber bei aller Betonung der Schrift als kritischen Maßstab für die kirchlichen Bekenntnisse daran festgehalten, daß die Bekenntnisse zu Recht eine *bleibende* Geltung für die Kirche besitzen (vgl. Das Evangelium und das Bekenntnis, aaO., S. 25).

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Martin Greschat (Hrsg.): Gestalten der Kirchengeschichte I–VIII. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz (Verlag W. Kohlhammer) 1981–1984 (I–II: Alte Kirche, 304, 304 S., 1984; III–IV: Mittelalter, 336, 340 S., 1983; V–VI: Reformationszeit, 356, 336 S., 1981; VII: Orthodoxie und Pietismus, 396 S., 1982; VIII: Die Aufklärung, 400 S., 1983). Ln., zahlreiche Abbildungen, je Band DM 79.– (Subskr.-Preis).

Nach einer Phase betont soziologischer Geschichtsbetrachtung, die ihr Augenmerk fast ausschließlich auf Strukturen, Quantitäten, Mentalitäten richtete und nicht selten Gefahr lief, alles Individuelle darin aufzulösen, ist seit einiger Zeit wieder eine stärkere Hinwendung zur historischen Biographie zu beobachten. „Klassiker des politischen Denkens", „Klassiker der Pädagogik", „Klassiker der Philosophie", „Klassiker der Theologie", „Gestalten des Hochmittelalters" – man könnte die Titel der in den letzten Jahren erschienenen biographisch-essayistischen Sammelwerke beliebig fortsetzen. Zweifellos haben die Fragestellungen der Sozialwissenschaften und die Anwendung der von ihnen entwickelten Methoden auch die historische Forschung befruchtet und vertieft und ihr wertvolle Erkenntnisse geliefert. „Aber Leben läßt sich nicht als bloße Summe von Einzelmerkmalen oder als typischer Ablauf ganz begreifen. Statistische Aussagen sind lehrreich, doch aus der alltäglichen Erfahrung wissen wir, daß sie zugleich Distanz schaffen. Nur aus Individualisierung erwächst persönliche Betroffenheit; – und angesichts der uns alle bedrohenden Vermassung stünde es manchem Zeitgenossen gut an, öfters einmal betroffen zu sein" (Goez, Werner, Gestalten des Hochmittelalters. Personengeschichtliche Essays im allgemeinhistorischen Kontext, Darmstadt 1983, X).

Unter den neuen biographisch-essayistischen Sammelwerken ragt die vom Gießener Kirchenhistoriker Martin Greschat herausgegebene und auf insgesamt zwölf Bände berechnete Reihe „Gestalten der Kirchengeschichte" schon durch ihre breit angelegte Konzeption heraus. Es geht dem Herausgeber nämlich nicht einfach darum, eine lose Folge markanter Gestalten der Kirchengeschichte von der Frühzeit des Christentums bis in die kirchliche Gegenwart herein vorzustellen. Seine Absicht ist es vielmehr, die zweitausendjährige Geschichte des Christentums – christlichen Kirchentums – im Spiegel sie bewegender und prägender oder auch nur bestimmte christliche Ausformungen repräsentierender Persönlichkeiten lebendig werden zu lassen: kirchen-, theologie-, frömmigkeits- und konfessionsgeschichtliche Perioden, Entwicklungen, Umbrüche, auch „Erstarrungen" biographisch zu erschließen oder zu veranschaulichen. Von den bislang erschienenen acht Bänden sind je zwei Bände der Alten Kirche (mit insgesamt 34 Porträts), dem Mittelalter (mit insgesamt 38 Porträts) und der Reformationszeit (mit ingesamt 33 Porträts) gewidmet, ein Band beleuchtet die (hauptsächlich lutherische) Orthodoxie und den Pietismus (mit insgesamt 22 Porträts), ein weiterer die Aufklärung (mit insgesamt 22 Porträts). Nicht etwa „Heldengeschichte" („Helden und Heilige") wird hier produziert, sondern in den insgesamt 149 biographischen Einzelporträts werden lauter Einzelschicksale sichtbar von Menschen, die als Kinder ihrer Zeit gewiß in vorgegebene Strukturen eingebunden und in vielfältiger Tradition gefangen waren – ohne welche das Individuum nicht ist. Sie alle aber haben (von einigen dargestellten Aufklärern abgesehen, die jedenfalls aus dem „Rahmen" des Kirchlichen fallen) durch ihr Leben, Denken, Wirken je auf ihre Weise, in unauswechselbarer Eigentümlichkeit, exemplarisch Christentum realisiert und zugleich als Theologen und Philosophen, als Bischöfe und Kirchenführer, als christliche Kaiser, als Vorkämpfer altkirchlicher Orthodoxie, als Asketen, Mönche, Ordensstifter, als Mystiker

oder „Erweckte", als Reformatoren oder Kirchenorganisatoren, als Prediger, im sozialcaritativen Engagement, als geistliche Dichter oder als Künstler ihrer Zeit und über ihre Zeit hinaus Impulse gegeben, Veränderungen verursacht oder doch mitgetragen oder ihren Einsatz geleistet für die Bewahrung des Überkommenen. Auf ihrer aller Schulter stehen die Kirchen der Gegenwart, in ihrer Besonderheit wie in ihrem Zueinander.

Nur einige Namen seien angeführt: Cyprian von Karthago, der der römischen Kirche die Begriffe „cathedra Petri", „primatus Petri" schenkte, damit die Herrenverheißung an Petrus in Beziehung setzte zu Rom und so den theologischen Anstoß gab für die folgenschwere Entwicklung der römischen Primatstheorie; Konstantin der Große, dem das Christentum nach einer Periode schlimmer Unterdrückung und Verfolgung die nicht weniger folgenschwere Erhebung zur Reichsreligion verdankte; Athanasius von Alexandrien, der durch seine Unbeugsamkeit dem nicaenischen Glauben zur Durchsetzung verhalf; Ambrosius von Mailand, römischem Senatorenadel entstammend, der durch seine bischöfliche Amtsführung wie durch sein unerschrockenes Eintreten für Recht und Eigenständigkeit seiner Kirche richtungweisend wurde und auch als theologischer Denker (und „Übersetzer" östlicher Theologie) das theologische Denken des Westens nachhaltig befruchtete; Aurelius Augustinus, der den Höhepunkt altkirchlich-westlicher Theologie markiert, auf dessen Gedanken und Ideen – im Guten wie im weniger Guten – die ganze mittelalterliche Theologie (die das Ganze des geistigen Lebens beherrschte) aufbaute; Cyrill von Alexandrien, der auf dem Konzil von Ephesus (431) gewalttätig die Verurteilung des gelehrten, aber von ihm glühend gehaßten Patriarchen Nestorius von Konstantinopel herbeiführte (dem damit – nach allem, was wir wissen – bitteres „konziliares" Unrecht zugefügt wurde!); Benedikt von Nursia, der durch seine weise, ausgewogene, „menschenmögliche" Regula zum eigentlichen Vater des abendländischen Mönchtums wurde; Bonifatius, der angelsächsische Missionar und päpstlich autorisierte Organisator der fränkischen Kirche; Anselm von Canterbury, Abaelard, Bernhard von Clairvaux, Hildegard von Bingen – Mystikerin, vielleicht mehr noch Prophetin –, Abt Joachim von Fiore, Franziskus und Dominikus; die großen Denker und Theologen des Hochmittelalters: Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Duns Scotus; Meister Eckhart und Johannes Tauler als die wohl bedeutendsten und tiefgründigsten Vertreter einer Deutschen Mystik; John Wyclif und Jan Hus; Nikolaus von Kues und Erasmus von Rotterdam; Martin Luther, Huldrych Zwingli, Johannes Calvin, ihre reformatorischen Mitstreiter und reformatorische Enthusiasten; der Ingolstädter Professor Johannes Eck, der wohl profilierteste theologische Gegenspieler Luthers auf altkirchlicher Seite; Kaiser Karl V., der um die Wiederherstellung der zerbrochenen kirchlichen Einheit – aus tiefem christlichem Verantwortungsbewußtsein – rang wie kein zweiter seiner Zeitgenossen, von den Päpsten seiner Zeit ganz zu schweigen (ausgenommen lediglich der nur kurzfristig regierende deutsche Papst Hadrian VI., der mit seinen Reformansätzen am Widerstand der Römischen Kurie scheiterte); Ignatius von Loyola, dessen straff organisierter Orden ganz entscheidend zur inneren Erneuerung der katholischen (Rest)-Kirche im Geist des Konzils von Trient beitrug; der Mathematiker und Astronom Johannes Kepler, der als Christ und theologischer Denker zwischen den konfessionellen Blöcken stand und lebenslang unter konfessionell-orthodoxer Engstirnigkeit zu leiden hatte; der mystisch-fromme, „prophetische" Görlitzer Schuhmachermeister Jakob Böhme; Philipp Jakob Spener, der als der Vater des lutherischen Pietismus gilt; August Hermann Francke, der Schöpfer des pietistisch geprägten Halle'schen Waisenhauses; Nikolaus Ludwig Graf Zinzendorf, der Begründer der Herrnhuter Brüdergemeinde; der gottselige Johannes Tersteegen, Dichter geistlicher Lieder (von zum Teil bleibendem Wert), der – mehr Mystiker als Pietist – sein Leben im christlichen Bruderdienst verströmte und im Grunde über die Konfessionen sich erhob (auch wenn ihm nie der Gedanke kam, sich von seiner „Erbreligion", der Reformierten Kirche, zu trennen); Gottfried Wilhelm Leibniz, der tiefreligiöse Universalgelehrte, der sich mit dem ganzen Einsatz seiner Persönlichkeit um eine echte Verständigung zwischen den Konfessionen bemühte; René Descartes, Baruch Spinoza, Voltaire, Denis Diderot, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant – Namen, die dem Grundsatz „Sapere aude" die Bahn gebrochen haben, deren „Gedanke" endlich das

Gesicht Europas grundstürzend verändert hat und auch den Kirchen und ihren Theologien zum Schicksal geworden ist – bis zum heutigen Tag.

Freilich, biographische Sammelwerke unterliegen stets dem Zwang der Beschränkung, und natürlich läßt jede getroffene Auswahl auch Wünsche offen. So mag man bedauern, daß die östliche Kirche und ihre Tradition im wesentlichen Berücksichtigung nur findet in den beiden Bänden „Alte Kirche". Daß in der Reformationszeit die „actio" entschieden auf Seiten der reformatorischen Bewegung lag und der in die Defensive gestoßenen alten Kirche nur noch die „reactio" blieb, steht gewiß außer Frage. Dennoch hat es im 16. Jahrhundert auch auf altkirchlicher Seite nicht an bedeutenden Persönlichkeiten gefehlt, von denen man die eine oder andere in den beiden nicht der „Reformation", sondern der „Reformationszeit" gewidmeten, also einen biographischen „Querschnitt" der ganzen Epoche intendierenden Bänden vermißt. Eine Liste der Namen anzuführen, erübrigt sich. Aber das Bild der Reformationsepoche wäre wohl ein wenig ausgewogener, wenn in ihm zum Beispiel auch Persönlichkeiten wie der gelehrte, wahrhaft reformeifrige Bischof von Chiemsee Berthold Pürstiger oder Petrus Canisius oder die Äbtissin des Nürnberger Klarissenklosters Charitas Pirckheimer (der Philipp Melanchthon seinen Respekt nicht versagte) aufschienen. Und wenn im Band „Die Aufklärung" Friedrich II. von Preußen, den man auch „den Großen" genannt hat, als Beispiel eines aufgeklärten (protestantischen) Fürsten rangiert, so hätte des „Alten Fritzen" jedenfalls menschenfreundlicher, in seinen kirchlichen Reformmaßnahmen zwar heftig angefeindeter, aber nichtsdestoweniger weitsichtiger katholischer Zeitgenosse Kaiser Joseph II. gewiß auch eine Darstellung verdient, von einem so respektablen, im besten Sinn des Wortes „aufgeklärten" geistlichen Fürsten wie Franz Ludwig von Erthal (Fürstbischof von Bamberg und Würzburg) ganz abgesehen – zumal das Werk ja „Gestalten der Kirchengeschichte" vorstellen will. Doch diese wenigen kritischen Anmerkungen am Rande beeinträchtigen den Wert des Sammelwerkes und das Verdienst des Herausgebers nicht.

Die dargebotenen Beiträge, allesamt sehr sorgfältig und aus bester Kenntnis der Materie heraus gearbeitet, sind zu einem nicht geringen Teil Ergebnis und Zusammenfassung, Ertrag jahrelanger intensiver Forschung. Ihre Lektüre vermag, eben weil an Persönlichkeiten orientiert, ein tieferes Verständnis der genannten Epochen, Perioden, geistig-religiösen Strömungen, ihrer Voraussetzungen und Anliegen, zu vermitteln, bisher vielleicht übersehene Zusammenhänge aufzudecken und damit – aus der „Zusammenschau" – durchaus neue Perspektiven der Erkenntnis, des Urteils zu eröffnen. Hervorzuheben sind im übrigen die durchweg ausgezeichneten Einleitungen: „Die Alte Kirche" (Frits van der Meer); „Das Mittelalter" (Martin Anton Schmidt); „Die Reformationszeit", „Orthodoxie und Pietismus", „Die Aufklärung" (Martin Greschat). Den Einleitungen wie jedem Beitrag sind weiterführende Literaturverzeichnisse angefügt. Besondere Sorgfalt ist auch auf die Auswahl der Bebilderung gelegt, wie überhaupt Herausgeber und Verlag keine Mühe gescheut haben, die Bände gediegen auszustatten. Dem ebenso verdienstvollen wie ansprechenden Sammelwerk, dessen letzte Bände „Das Papsttum" und „Die neueste Zeit" im Erscheinen begriffen sind, ist ein möglichst breiter Leserkreis zu wünschen.

Luzern *Manfred Weitlauff*

A. Falaturi, M. Klöcker, U. Tworuschka (Hrsg.), Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit. Böhlau Verlag, Köln/Wien 1983, 207 pp.

Mit diesem Sammelband eröffnen die Herausgeber M. Klöcker und U. Tworuschka die „Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte". Der Band enthält 9 Beiträge von durchaus unterschiedlicher Qualität und Themenbezogenheit, was aber nicht Wunder nimmt, da es sich um die gesammelten Beiträge der ersten Tagungen des von den Mitherausgebern begründeten „Interdisziplinären Instituts für Religionsgeschichte e.V." handelt, die gemeinsam mit der „Islamischen Wissenschaftlichen Akademie" in Köln veranstaltet wurde. Im einzelnen enthält der Band folgende Beiträge:

M. Klöcker versteht seine Überlegungen „Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit: Vorüberlegungen zur interdisziplinären Forschungsarbeit" wohl als programmatischen Beitrag, bleibt jedoch bei einer Oberflächenanalyse und einigen Allgemeinplätzen stehen. Neben A. Silbermann „Aspekte der öffentlichen Vermittlung der Judentum-Geschichte in Deutschland" stehen D. Denzler „‚Kirche von oben' und ‚Kirche von unten' im Kampf miteinander. Historische und aktuelle Aspekte" und V. Drehsen „Protestantische Frömmigkeit im neuzeitlichen Strukturwandel der Öffentlichkeit", in dem einige Teilüberschriften durcheinandergeraten sein müssen. Der Beitrag von E. M. al-Shabassy „Öffentliche Vorurteile gegen den Islam – Kommentare einer deutschen Muslimin zu einer Erhebung –" geht doch sehr blauäugig mit der Gesamtproblematik um und versucht, Vorurteile einseitig anzulasten, die an typischen Beispielen festgemacht werden. Leider lassen sich Klischees nicht durch andere Klischees ersetzen. C. Ratsch's Beitrag „Das Islambild im Werk Karl Mays" nimmt das Thema Vermittlung anderer Religionen durch Literatur auf, das von D. Savramis mit „Religion und Comics: Tarzan und Superman als Erlösergestalten" fortgesetzt wird, der die Frage unter dem Zusammenhang von „Utopie und Religion" abzuhandeln sucht, wobei er allerdings mit einem Religionsbegriff arbeitet, der zu einsträngig ist, was auch seine Ergebnisse zeigen. G. Kehrers Überlegungen „‚Jugendreligionen' in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit" greift eines der Themen der aktuellen öffentlichen Diskussion auf und zeigt als empirische Fallstudie vor allem das interne Zusammenspiel der Bekämpfungsszenerie dieser neuen Religionen. Es wäre wünschenswert gewesen, dabei einmal näher auf die Manipulierbarkeit der öffentlichen Meinung gegenüber religiösen Minderheiten einzugehen, wodurch dieser Beitrag dem Gesamtthema wohl am nächsten gekommen wäre. Den Abschluß bildet U. Tworuschka mit seinem leider bereits in ähnlicher Form an zwei anderen Stellen veröffentlichten Beitrag „Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Thema: Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit", in dem er zum einen die Erweiterung der Fragestellungen der modernen Religionswissenschaft nachzeichnet, zum anderen einen eigenen Forschungszweig „Religionswissenschaft in der Öffentlichkeit" zu begründen sucht, was freilich ein wenig zu hoch gegriffen erscheint, zumal die Verantwortung des Wissenschaftlers für die „Wirkung" seiner Forschungserlebnisse in der (auf die) Öffentlichkeit ohnehin zum Selbstverständnis einer redlichen Wissenschaft gehört. Der vorliegende Band hat sicherlich das im Vorwort angesprochene Ziel „die Vermittlung der religiösen Traditionen (unter besonderer Berücksichtigung der großen Religionstraditionen des Judentums, des Christentums und des Islams) in der Öffentlichkeit intensiver zu erhellen, und zwar sowohl in den grundlegenden Forschungsproblemen als auch beispielhaft in bezug auf Träger, Strukturen, Vermittlungsprozesse und Inhalte" (2) nicht erreicht, kann aber der Religionswissenschaft und ihren vielen Nachbarwissenschaften sinnvolle Anregungen und konkrete Fragestellungen vermitteln. Das Verdienstvollste an dem vorliegenden Buch scheint mir, daß es auf ein Hauptproblem der Religionswissenschaft überhaupt aufmerksam zu machen vermag, daß sie es nämlich bis heute nicht versteht, ihre Erkenntnisse und Forschungsergebnisse über vor allem nichtchristliche Religionen – und das ist ihr Hauptgegenstand – in der Öffentlichkeit so zu vermitteln, daß durch Sachgemäßheit der Informationen nicht nur nicht ein Wust von Vorurteilen, Verzerrungen, Verstellungen und schablonenartigen Pauschalierungen abgebaut wird, sondern daß bis heute innerhalb des breiten Medienspektrums eher das (negative) Sensationelle und das auf Un- und Mißverständnis stoßende und diese hervorbringende, im Ganzen unverstandene Andersartige (Abnorme) den Hauptteil der Informationen über andere Religionen bildet.

Marburg *Rainer Flasche*

Robert M. Grant, Christian Beginnings: Apocalypse to History. London: Variorum Reprints 1983. 336 Seiten. Leinen £ 26.–.

Es ist gut, daß Aufsätze des amerikanischen Gelehrten Robert Grant in einem Band

gesammelt wurden. Unsere Generation erfährt durch die Vielfalt des Gedruckten Anregungen, aber wir klagen auch darüber, daß nicht einmal mehr die Beiträge zu einem eigenen Spezialgebiet zu überschauen sind. Hier liegen Anregungen vor, die prägend gewirkt haben in dem Sinne, daß das Studium des frühen Christentums in den USA lebendig ist und blüht. R. Grant hat entscheidend dazu beigetragen, und dieser Band erleichtert es, seine Impulse aufzunehmen. 27 Aufsätze sind nachgedruckt, die ältesten von 1947 und der jüngste von 1981; zehn Aufsätze sind aus Festschriften übernommen, die übrigen waren in einschlägigen Fachzeitschriften veröffentlicht worden. Die Studien sind in fünf ungleiche Teile gegliedert, der größte Teil ist dem Obertitel der Sammlung zugeordnet. Es ist nicht sinnvoll, alle 27 Beiträge aufzuzählen und sie mit einer Nachbemerkung zu beurteilen oder gar abzuurteilen. Die Beiträge sind zwar vielfältig, aber sie zeigen auch ein gebündeltes Interesse. Ich möchte es mindestens Spaß am Geschäft der Patristik nennen. Beispielhaft ist seine Antrittsvorlesung (= Nr. XI) anläßlich der Verleihung der Stiftungsprofessur im Jahre 1973 an der Universität von Chicago, wo er seit 1953 unterrichtete. Zum Thema wählte er: „Religion und Politik auf dem Konzil von Nicäa". Obwohl wir spätestens seit E. Schwartz von den krummen und holperigen Wegen der Kirche nach Konstantins Übernahme der Macht wissen, gewinnt Grant dem Spektakel mehr ab als die Antithese zu erbaulicher Geschichte. Ich zitiere ein Beispiel und lasse es aus Gründen, die gleich zu nennen sind, unübersetzt: „By July 25 the council's work was finished. On that date Constantine inaugurated his twentieth year with a great banquet for the bishops. The ‚men of God' reclined on couches near him, surrounded by security guards with swords at the ready. Eusebius of Caesarea, who had survived the council, thought that this was what the kingdom of Christ would be" (Nr. XI S. 9). Suggestive Assoziationen, die ein Geschehen der Vergangenheit beleben. Die bildliche Wirkung der historischen Erzählung zieht ihre Wirkung zu einem nicht geringen Teil aus der Mentalität des kirchlichen und theologischen Publikums in den USA. Grant setzt eine Interessenverbindung zwischen Theologie und Geschichte voraus, vor allem der Geschichte von der Erstlingszeit und den Anfängen des Christentums. Sein scharfer historischer Blick erlaubt ihm zweierlei: Einerseits eine Rekonstruktion vergangener Ereignisse bis in Einzelheiten und andererseits eine erzählende Darstellung, die Einzelheiten zu Anspielungen auf gegenwärtige Trends werden läßt, ohne sie durch billige Aktualisierung ihrer Geschichtlichkeit zu entkleiden. Seine stilistische Ausformung ist nur bedingt von der Gesprächssituation amerikanischer Kirchlichkeit zu trennen. Aber Grundsatz und Intention sind für kirchengeschichtliche Forschung vorbildlich. Es geht darum, die Theologie mit ihrer Vergangenheit zu konfrontieren, vor allem dem anfänglichen Werden von Kirche. Zu diesem Zweck wird mit historischer Entdeckerfreude die werdende christliche Kirche in die Kultur und Gesellschaft des Römischen Reiches hineingestellt. Das Ziel ist nicht die Suche nach Parallelen, sondern die Anschaulichkeit von Ereignissen und literarischen Werken. Also die Umstände für eine Entscheidung wie z.B. „The Religion of Maximin Daia" (Nr. IX) oder „Jewish Christianity at Antioch in the Second Century" (Nr. XVIII). Religions- und kulturgeschichtliche Zusammenhänge sind z.B. beleuchtet in „Charges of ‚Immorality' against Various Religious Groups in Antiquity" (Nr. V), „Dietary Laws among Pythagoreans, Jews and Christians" (Nr. VII), „War – Holy, Just, Unjust – in Hellenistic and Early Christian Thought" (Nr. X), „Civilization as a Preparation for Christianity in the Thought of Eusebius" (Nr. XII). Literargeschichtliche Probleme werden behandelt z.B. in „Eusebius and Gnostic Origins" (Nr. XVII), „Two Gnostic Gospels" (Nr. XVI) und „The *Stromateis* of Origen" (Nr. XXV). Fünf Aufsätze zu Theophilus von Antiochien sind aufgenommen.

Überzeugende Anschaulichkeit erreicht Grant dadurch, daß er die antiken Quellen und die antike Literatur kennt, sich auf die Quellentexte berufen kann und nicht auf Handbücher verweisen muß. Das gilt insbesondere für sein literaturhistorisches Ethos. Darin ist er E. Schwartz vergleichbar, auf dessen Analyse der Kirchengeschichte Eusebs er sich in dem Aufsatz „Papias in Eusebius' Church History" (Nr. XIV) einläßt. (Inzwischen zu einem Buch über die Kirchengeschichte Eusebs erweitert: Oxford 1980). Wie Schwartz nimmt er das von Christen Geschriebene als Literatur ernst, ohne

sich den Maßstab über das, was Literatur ist, dadurch korrumpieren zu lassen. Die Analysen werden unter solchen Bedingungen sehr scharf; sie lassen die Autoren in ihren menschlichen Grenzen erscheinen. Aber entgegen Schwartz sieht Grant die christliche und menschliche Wahrhaftigkeit gerechter. Der Unterschied lohnt, durch ein Beispiel verdeutlicht zu werden. Von Schwartz ist der Ausspruch bekannt: „The so-called historical writings of Athanasius are nothing other than the pamphlets of an agitatior, which, slovenly in style and outward form as they were, cunningly utilised documentary material against his opponents". Grant versucht eine Umformulierung unter Voraussetzung des gleichen historischen Sachverhaltes: „Athanasius made intelligent use of documentary materials against his opponents; like them, he was not primarily concerned with history for its own sake; and he was concerned with content rather than with form".

Grant gibt seinen Arbeiten das Motto, das er von seinen Lehrern übernimmt: „It was to find out what writings meant to their authors and first readers and to find out, as far as history was concerned, what happened and how it happened" (Nr. XXVI S. 42). Es ist also verständlich, daß Formkritik oder Redaktionskritik keine übergeordneten Methoden in Bezug auf die frühchristliche Literatur sein können. Denn die frühchristliche Literatur gehört in den Kulturzusammenhang des Hellenismus, für den literarhistorische Maßstäbe gelten. Den Spott über die „scissors and paste" Neutestamentler (vgl. Nr. XVI) kann sich der erlauben, der sich selbst in dieser Disziplin genügend ausgewiesen hat. Als Kirchengeschichtler trägt er dadurch zum theologischen Gespräch bei, daß er den Fundamentalisten wie auch den Liberalen im Protestantismus anschaulich die Fakten der Geschichte christlichen Denkens (und Lebens) entgegenhält: Theologie müsse die Kraft haben, den Tatsachen der Vergangenheit ins Auge zu sehen, ohne sie einseitig zu verbrämen oder verkürzend abzutun. Mit diesen Gedanken schließt „Development in Early Christian Doctrine: Review Article" (Nr. XXVII) die Sammlung ab.

Göttingen *Ekkehard Mühlenberg*

Reformation

Praktische Theologie mit Luther. Themaheft Pastoraltheologie 9/1983, hg. von G. Brakelmann und P. Stolt, Göttingen 1983.

Die Praktische Theologie als eigenständige Disziplin gibt es seit dem Zeitalter der Aufklärung. Luther, der schon aus historischen Gründen kein „praktischer Theologe" sein konnte, war ein auf die Erfahrung bezogener, mit den praktischen Folgen seines Denkens konfrontierter Theologe. Es kann daher reizvoll sein, Vertreter der Praktischen Theologie zu befragen: „Was bedeutet mir Luther für die praktische Theologie?" (335). Kein Zweifel, daß der Jubilar allen viel bedeutet. In summa: Luther wird „bezeugt als der tief einflußreiche Pastoraltheologe! Kein Zweifel an seiner Ausstrahlung und Unausweichlichkeit. Er steht dicht bei uns als Prediger und Pastor, als Mensch, Sünder und gerecht zugleich, und in allem als der doctor ecclesiae, der alle zu seinen Schülern macht in seiner Entschlossenheit, der wahren Kirche zu dienen" (ebd.). Freilich: Luther ist uns in vielem fremd; ein breiter Graben trennt uns von ihm: „Wir können ihn also nicht repetieren; wir sind ihm nicht gleichzeitig. Aber wir werden mit ihm gleichzeitig, wenn wir seinem Hinweis auf die Gegenwart Christi in Wort und Sakrament folgen. Dann wird er unser Lehrer, ein Wegweiser zu Jesus Christus" (337). *H.-R. Müller-Schwefes* Beitrag kommt das Verdienst zu, sich dem hermeneutischen Grundproblem von Nähe und Ferne zu stellen. Dadurch wird der Gefahr vorgebeugt, aus Luthers Schriften pastoraltheologische Idealbilder oder Rezeptanweisungen zu extrahieren.

Auf einen einzigen Punkt reduziert *R. Bohren*, was von Luther zu lernen sei. Bohren benutzt den Reformator als Kronzeugen für einen Rundumschlag gegen die gegenwärtige Praktische Theologie und volkskirchliche Praxis. Luthers Bedeutung bestehe darin,

den Schaden dieser Praxis aufzudecken und zur Buße zu rufen. Damit ist sicher ein genuin reformatorisches Anliegen aufgegriffen. Allerdings helfen Pauschalurteile nicht weiter. Sie sind allenfalls geeignet, die Wahrnehmung einer komplexen Wirklichkeit zu verzerren. Den „Aufruf zur Buße" von Luther zu lernen, ist viel. Nur diesen Aufruf zu lernen, ist zu wenig.

Daß man von Luther mehr lernen kann, zeigt der Beitrag *H. M. Müllers*. Von Luthers Auffassung der Theologie als scientia practica ausgehend, betont er das rechte Verständnis von Praxis und Erfahrung als grundlegend für die Praktische Theologie. Diese ist für Müller die „Wissenschaft von der Praxis der christlichen Freiheit, die damit die Empirie transzendieren muß, wenn sie zu ihrem Eigenen kommen will" (355). Daraus ergeben sich Konsequenzen für das Kirchen- und Amtsverständnis. Der Praktischen Theologie kommt hierbei eine kritische Funktion zu: „Immer wenn andere Merkmale für die kirchliche Gemeinschaft als konstitutiv hingestellt werden, als die aus der Dialektik von Wort und Glaube frei hervorgegangenen, wird sie unterscheiden und nötigenfalls Einspruch erheben" (356). Das kirchliche Amt kann allein als Dienst bestimmt werden: „Der Hirte als Knecht aller (Mk 9,35) – das ist die Basis, auf der alle Kunstregeln der Kirchenleitung fußen" (357). Hier wird eine Zielbestimmung kirchlicher Wirklichkeit sichtbar, die theologisches Denken und praktisches Handeln vermittelt. Und wer wollte bestreiten, daß diese Zielbestimmung noch längst nicht verwirklicht ist – vielleicht gerade auch dort nicht, wo gemeindepädagogisch versierte Funktionäre eine geistliche Rundumversorgung anbieten.

„Lehre" und „Leben" lassen sich nicht auseinanderreißen. Gerade Luther hat das gezeigt und erlitten. Es leuchtet daher ein, von Luther als einem „leidenschaftlichen Menschen aus Fleisch und Blut" (358) zu lernen. Diesen Aspekt entfaltet *D. Stollberg*, der Luthers Denken im Zusammenhang seiner Person beschreibt. Stollbergs Versuch ist überzeugend, weil er erahnen läßt, warum Luthers Theologie situations- und erfahrungsbezogen, konkret und leidenschaftlich ist. Luthers Denken hängt mit seiner „Leidenschaft und Sinnlichkeit", seinem „Realismus" und „Pathos der Freiheit und Mündigkeit" (358 f.) zusammen. Stollbergs Anregungen sind ein Korrektiv zu allen abstrakten Systematisierungen; sie machen Mut, im Gefolge Luthers seinen eigenen Lern- und Lebensweg zu gehen.

Auf den eigenen Weg kann Luther dadurch führen, daß er Fragen stellt. *Chr. Bizer* beschreibt sehr persönlich seine Beziehung zu Luther, der vereinigt habe, was heute schwer zusammenzubringen sei – „die Einheit von Fühlen und Denken, von wissenschaftlicher Theologie und verständlichem Schreiben, ja überhaupt von Frömmigkeit, Theologie und Leben" (370). Daraus resultiert seine Bedeutung für die Praktische Theologie: „Luther verhilft ihr dazu, am richtigen Ort stumm und ratlos zu werden, so oder so: vor den unvermittelten dogmatischen Hämmern und vor den schnell praktikablen Modellen. An Luther wird deutlich, daß unserm kirchlichen Denken und Handeln (und seiner praktisch-theologischen Reflexion und Konstruktion) ein Reichtum vorausliegt, der erschlossen werden kann. Das Glauben begreifen als Antwort auf die Nähe von Christus – das ist praktisch-theologisch eine ganze Menge" (ebd.). Das bedeutet: die Praktische Theologie hat darauf zu achten, daß die Kirche Christus „als Schenkenden und Befreienden bemerkbar (macht), als Evangelium, das mit Zeitgenossen, die nicht glauben können, solidarisch ist und ihnen Zutrauen zu Christus gibt" (371).

Fazit: Was kann man als Praktischer Theologe von Luther lernen? Ich meine: wenig und viel! Wenig, wenn man den Reformator vor seinen eigenen Karren spannt oder auf zu simple Maximen zurechtbiegt. Wenig kann man wohl auch von ihm lernen für eine Aufgabe, deren Erledigung der Praktischen Theologie noch ins Haus steht: differenziert zu beschreiben, welche Formen des Zusammenspiels von Glaube und Leben (Frömmigkeit) es gibt sowie zu untersuchen, wie die Subjektivität des Theologen sein theologisches Denken und praktisches Tun prägt.

Man kann von Luther viel lernen, wenn man über die Grundlagen seines Tuns nachdenkt. Die Beschäftigung mit ihm verhindert einen blinden Pragmatismus. Sie drängt die Frage auf, welches Ziel mein Tun hat und inwieweit ich selbst davon betroffen bin. Luther – nicht dogmatisch nachgebetet – führt zu der Frage nach der eigenen beruf-

lichen Identität und persönlichen Frömmigkeit. Diese Fragen nicht nur theoretisch zu bedenken, sondern existentiell zu erleben, bedeutet für jeden Theologen ein lebenslanges Lernpensum.

Vienenburg-Lengde *Peter Hennig*

Steffen Kjeldgaard-Pedersen: Gesetz, Evangelium und Buße. Theologiegeschichtliche Studien zum Verhältnis zwischen dem jungen Johann Agricola (Eisleben) und Martin Luther (Acta Theologica Danica 16), E. J. Brill, Leiden 1983, X. 394 S.

Diese Kopenhagener Doktordissertation von 1981 will eine notwendige Vorarbeit zur theologischen Klärung des ersten Antinomerstreites zwischen Agricola, Melanchthon und Luther leisten. Dem „Modus loquendi theologicus" seines Doktorvaters Leif Grane folgend, arbeitet der Verfasser in minutiösen Textanalysen die weithin unbeachtet gebliebenen Unterschiede zwischen den frühen Schriften Agricolas und Luthers gleichzeitigen Werken heraus. Eine kurze Einleitung (S. 1–36) verweist auf die Psychologiesierung der Kontroverse durch Veit Ludwig von Seckendorf und Gottfried Arnold, bietet Ergänzungen zur Biographie Agricolas und wendet sich gegen die These einer „Fehlentwicklung" desselben mit der Gegenthese: die „theologische Divergenz" zwischen Luther und Agricola habe von Anfang an bestanden und sei nicht in ihren theologischen Meinungen zu suchen, sondern in der Art und Weise, auf die Schrift zu hören und Theologie zu treiben (S. 31). Freilich muß sich diese Divergenz doch wohl auch in den „theologischen Meinungen" abspiegeln, wie sollte sonst eine Kontroverse entstanden sein?

In einem ersten Teil wird in unverdrossener Diskussion mit Gustav Hammann, Joachim Rogge und Susi Hausammann Agricolas Schrifttum bis 1527 vorgeführt (S. 37–212). De capitibus ecclesiasticae doctrinae . . . epistola (1524) skizziert die Christusnachfolge in Glaube und Liebe; hierbei werde freilich der Zusammenklang von den vier entscheidenden Größen: Christus, Wort, Geist, Glaube nicht recht einsichtig. Die Praefatio zu den Annotationen zum Lukasevangelium (1525) geht unter einem „bis ans Geschwätzige grenzenden Wortreichtum" (S. 85) der Streitfrage nach, unter welchem Vorzeichen die Schrift zu lesen sei. Die heilsgeschichtliche Wende wird anthropologisch nachvollzogen im Umschlag von der ersten Geburt aus Adam zur zweiten aus Christus. Die kleine Schrift „Ein kurze Verfassung des Spruchs Matthäi am 16." (1525) bildet so etwas wie eine Musterkatechese, darin ist sie ein gewisser Ersatz für den Agricola zusammen mit Justus Jonas anvertrauten Katechismus, zugleich ein Vorgriff auf die Arbeit am Gymnasium zu Eisleben. In die Fehde mit Thomas Müntzer greift er erst im Kontext des Bauernkrieges ein durch eine Auslegung des 19. Psalms, worin er sich mit Müntzers Brief an Christoph Meinhard auseinandersetzt. In drei Schriften von 1526/27, einer Auslegung des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner (Luk 18,9–14), des Komplet-Psalms 91 sowie in auf dem Speyrer Reichstag gehaltenen Predigten zum Kolosserbrief, welche Luther „übersehen" hat, gewinnt Agricolas Theologie deutlichere Konturen. Bei seinen eindringlichen Nachzeichnungen geht es dem Verfasser nicht so sehr um fixierbare „Lehre" als um die innere Dynamik der Argumentation. Das Kapitel beschließt ein Nachhall von Luthers Freiheitstraktat: „Das Evangelium freihet das gewissen / und setzt es uber alle creaturen zu yhrem Herrn / Das sie yhm alle zur selikkeit dienen / Den Leib und das gut aber wirfft es unter alle creaturen / also das der mensch damit allen creaturen dienen mus und uber keine regieren" (S. 211).

Ein zweiter Teil (S. 213–279) geht innerhalb der zunächst erhobenen Übereinstimmung der „theologischen Divergenz" zwischen Luther und Agricola nach. Zunächst wird Agricolas Kontroverse mit Müntzer verglichen mit Luthers ja wesentlich gegen Karlstadt gerichtete Attacke „Wider die himmlischen Propheten". Agricola vergleichgültigt die Unterscheidung zwischen dem Dekalog als dem Sachsenspiegel der Juden und dem in aller Mensch Herzen eingemeißelten Gottesgesetz, zugleich läßt er das Zustoßen des heiligen Gotteswillen auf Herz und Gewissen der Menschen, also den Usus elenchticus legis, der für Luther der Usus theologicus ist, zurücktreten. Entspre-

chende Beobachtungen zeigt ein eindringlicher Vergleich zwischen Agricolas Auslegung des 19. Psalms und Luthers Operationes in Psalmos. Agricola greift zentrale Chiffren wie etwa Usus oder Fructus Christi auf, doch schwächt er die eschatologische Realdialektik zwischen überführendem Gesetz und freisprechendem Evangelium ab und büßt damit auch den Totalaspekt zwischen dem Heiligen und dem Sünder in uns ein. Mit seiner Kernthese: die Buße erwachse „ex amore iustitiae, non ex timore poenae", kann sich Agricola fraglos auf Luthers Sermo de poenitentia von 1518 berufen, doch hebt dies für den Reformator den Rückbezug der Reue auf das Gesetz keineswegs auf. Auch der Hinweis auf den Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi von 1519 kann nur bestätigen, daß die Funktion der Anklage im Gewissen, der Usus elenchticus legis, durchaus und erst recht vom Kreuz Christi übernommen werden kann. In der „violatio filii" wird die „violatio legis" auf die Spitze getrieben (S. 256 ff., Anm. 33); „denn an dem Son Gottes sehe ich, als jnn der that, den zorn Gottes, den mir das Gesetze mit worten und geringern wercken zeiget" (WA 50,473,24). Der Verfasser zitiert die diesbezüglichen Lutherworte, macht aber nicht reflex deutlich, daß der Reformator den Dekalog mit Hilfe des ersten Gebotes radikalisiert und in jenes die Tiefendimension des vollen Christusglaubens einträgt (etwa WA 39 I,84, Th. 7.11); insofern erlangt die Violatio legis in der Violatio filii ihren Höhepunkt. Hierauf dürfte die „formelhafte" These hindeuten, „daß Luther gerade dort, wo Agricola ein Entweder-Oder behauptet, ein Sowohl-Als-Auch behaupten muß, um einem eigentlich theologischen Entweder-Oder zwischen Gesetz und Evangelium Raum zu verschaffen" (S. 266). Ein Vergleich der Praefatio mit Luthers Kleinem Unterricht aus der Weihnachtspostille von 1522 läßt erkennen, daß Luther in Entsprechung zu Konzentration des Gesetzes im christzentrisch radikalisierten ersten Gebot auch das Evangelium als uns unmittelbar zugerufene Heilsbotschaft auslegt, in der sich die gesamte Schrift heilsmächtig erschließt. Dies vermag Agricola nicht voll aufzunehmen. Auch hier bleibt die zusammenfassende Gegenüberstellung blaß: Agricola komme es auf „die Aneignung des einmal Geschehenen" an, Luther hingegen „auf Christi Gegenwart und Anwesenheit im Wort, und das heißt auf die Gleichzeitigkeit des Christen mit Christus" (S. 279).

Nachdem somit die Divergenz zwischen Agricola und Luther bereits an den Texten von 1524 bis 1527 aufgewiesen wurde, geht der dritte Teil (S. 281–378) der Frage nach, ob Agricolas Position in Luthers vorreformatorischer Theologie gründe. Zunächst weist der Verfasser Susi Hausammanns Rückgriff auf Albrecht Ritschl zurück; diese möchte Luther eine ungute „Pendelbewegung" zwischen vorchristlicher Verzweiflung und christlicher Glaubensgewißheit unterstellen. In dieser Kontroverse wird der Sermon de poenitentia erneut bemüht und Texte bis 1522 ausgelegt. Im Zentrum steht die Leipziger Disputation zwischen Eck und Luther mit dem Streit um „timor servilis" und „timor filialis". In dieser „spänigen" Diskussion bleibt verschleiert, daß Luther die durchaus tradtionellen Thesen, das „initium poenitentiae" sei der Gnade zuzuschreiben und ohne Liebe sei die Furcht fruchtlos, nicht aus einer abstandhaltenden Überschau heraus in einen kontinuierlichen Wachstumsprozeß einzuzeichnen, sondern aus der Situation des vor Gottes Angesicht Gerufenen heraus nachzuvollziehen sucht. Dabei wird bewußt, daß unsere Finsternis sich nicht aus eigener Machtvollkommenheit heraus in das Gotteslicht zu verwandeln vermag, daß der Gotteshaß von sich aus nie zur Gottesliebe wird, vielmehr muß das Licht die Finsternis austreiben und die Gottesfurcht und -liebe des neuen Menschen die Knechtsliebe oder Krämergerechtigkeit des alten Adam zurückschlagen. Dies wird freilich nur verständlich, wenn man sich selbst als unter Gericht und Gnade vor Gott Gerufenen in die nachdenkende Analyse einbezogen weiß. Anthropologisch gesehen, blitzen hier erste Einsichten in die exzentrische, responsorische und eschatologische Grundstruktur allen Menschseins auf. Im Ringen um die Zeugnisse von Schrift und Kirchenvätern, vor allem des Paulus und des Augustin, sucht Eck deren Aussagen in das Gitternetz abständiger scholastischer Distinktionen einzufangen, Luther hingegen sucht von den unmittelbaren Zeugnissen des Apostels her und mit Hilfe der tiefen Einsichten Augustins die scholastischen Unterscheidungen auf ihren Existenzvollzug hin aufzuschließen. Da er diesen Umbruch in

der Weise des Vorgehens jedoch nicht ins reflektierende Bewußtsein zu heben vermag, hinterläßt der Disput den frustrierenden „Eindruck eines unbeweglichen Stellungskrieges" (S. 330). Abschließend setzt sich der Verfasser langatmig mit Ernst Bizer (Fides ex auditu), Oswald Bayer (Promissio) und Matthias Kroeger (Rechtfertigung und Gesetz) auseinander; unter Schützenhilfe von Heinrich Bornkamm, Leif Grane und Mogens Lindhardt möchte er zeigen, daß eine grundstürzende „Wende" oder „fundamentale Verschiebung" zwischen der Römerbriefvorlesung und den Operationes in Psalmos nicht nachzuweisen sei. Hierbei legt er die auch von ihm nicht übersehenen Unklarheiten der frühen Texte auf die eindeutige Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium hin aus. So kann er die weitere These zurückweisen, daß sich in Agricolas „Fehlentwicklung" das „Spannungsverhältnis" zwischen einer vorreformatorischen und einer reformatorischen Theologie Luthers widerspiegele (S. 378).

Das doppelte Ergebnis dieser Studie: Agricolas Theologie bildet sich schon 1524/27 heraus; sie geht nicht unmittelbar auf den vorreformatorischen Luther zurück!, dürfte sich in der weiteren Diskussion bewehren. Gerade von dieser Doppelthese aus stellen sich nun freilich die Fragen für eine Weiterarbeit: Einerseits, lassen sich nicht doch die auch von Kjeldgaard-Pedersen (durchweg in den Anmerkungen) festgehaltenen Unklarheiten des frühen Luther sowie der Akzent auf der Conformitas Christi in vergröberter Weise bei Agricola aufzeigen? Andrerseits, wird hieraus streng ein Entweder-Oder bzw. ein Nicht-Sondern gezogen: entweder das Mose-Gesetz oder das Christus-Evangelium; die Buße sei nicht aus dem Gesetz, sondern aus der Violatio filii heraus zu verkünden!, muß man dann nicht sachnotwendig vor allem mit dem Katecheten Luther in Konflikt geraten? Wie läßt sich darauf eine Katechese aufbauen, die nicht der Struktur der Kurzen Form von 1520 oder von Luthers Katechismen widerspricht? Ordnet in ihnen der Reformator doch sowohl das Credo als auch das Vaterunser dem Dekalog zu. Aus diesen Fragen resultiert die tiefgreifendere Problematik: Wodurch wird aus gewissen Abweichungen oder relativen Vergröberungen ein nicht mehr aufzuhebender Dissensus? Ist nicht hierzu eben doch der Schritt notwendig, daß ein Entweder-Oder oder auch ein Nicht-Sondern schroff aufgerichtet wird? Dies vollzieht Luther im Blick auf die mittelalterliche Theologie eben doch erst im Frühjahr 1518; das impliziert nicht eine radikale Wende in seiner Theologie, wohl aber das reflexe Abstreifen gewisser Unklarheiten. Eine derartige Alternative hat hingegen Agricola in den analysierten Texten von 1524 bis 27 noch nicht expressis verbis fixiert. Erst wo ein derartiges Nicht-Sondern streng aufgerichtet wird, ist man zur Entscheidung aufgerufen. Die ungute Spannung zwischen Luther und Agricola resultiert daraus, daß Agricola das Mose-Gesetz wieder von der in Jesus Christus offenbarten Radikalität des Doppelgebotes selbstloser Gottes- und Nächstenliebe abkoppelt, während Luther beides zusammensieht und darum gerade in der Violatio filii den Grundverstoß gegen das erste Gebot und damit gegen den ganzen Dekalog sehen kann. Insofern richtet Agricola ein Entweder-Oder auf, das Luther nicht anzuerkennen vermag. Zugleich bleibt eine gewisse Äquivokation zwischen beiden weithin unaufgeklärt: Gesetz ist für Luther nicht nur Legislatur, sondern auch Gubernatur und vor allem Iudikatur Gottes, Agricola grenzt es durchweg auf die Legislatur ein. Die Aufgabe weiterer Studien wäre es, die Schritte zur Fixierung wie Bestreitung jenes Entweder-Oder bzw. Nicht-Sondern an den Texten nachzuzeichnen. Dabei wäre die gewisse Spannung zwischen dem Katecheten Luther und dem Exegeten der paulinischen Texte zu beachten und auch gewisse Entsprechungen bei Agricola sorgsam zu erheben. Hierzu dürfte die oft mühsam zu lesende Studie eine wichtige Vorarbeit geleistet haben.

Heidelberg *Albrecht Peters*

Marijn de Kroon: Studien zu Martin Bucers Obrigkeitsverständnis. Evangelisches Ethos und politisches Engagement, 212 Seiten. Verlag Mohn, Gütersloh 1984 (kart. DM 58.–).

Die Forschung über den Straßburger Reformator Martin Bucer und die damit verbundene Edition seiner Werke, die in den letzten Jahrzehnten einen erfreulichen Auf-

schwung genommen hat, fördert in neuester Zeit mehr und mehr grundlegend neue tiefgehende Erkenntnisse von Bucers Denken und Wirken zu Tage. Endlich gelingt es, über die bisher diesem großen Geist des 16. Jahrhunderts zugelegten grundsätzlich pauschalen Schlagworte und Parolen, wie Vermittlungs- oder Einigungstheologe u.ä.m., hinauszukommen.

In dem vorliegenden Buch unternimmt ein Experte in der Bucerforschung, Marijn de Kroon, den Versuch, eines der Zentren von Bucers theologischem Denken, nämlich sein Obrigkeitsverständnis, näher zu beleuchten.

Bevor die sorgfältige Erörterung des 13. Kapitels des Römerbriefkommentares Bucers vor Augen gestellt wird, um daran Bucers Obrigkeitsverständnis zu manifestieren, wird in einem ersten Kapitel „Die Religionsfrage in politischer Sicht" (S. 1–36) zunächst auf das wachsende politische Engagement des Reformators, das zu Beginn der 30er Jahre des 16. Jahrhunderts festzustellen ist, eingegangen. Bucers Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam in der „Epistola Apologetica" (1530), die Streitigkeiten mit Anton Engelbrecht aus dem Jahre 1533 und Bucers Schriften „Vom amest der oberkait" und „Dialogi" (1535) zeigen, wie es Martin Bucer in immer stärkeren Maße um die Bestimmung des Verhältnisses der weltlichen Obrigkeit zu Religion, d.h. konkret dem Eingreifen der Obrigkeit in Glaubensfragen bestellt ist. Bucer beantwortet diese Frage im positiven Sinn, d.h., die weltliche Obrigkeit hat grundsätzlich das Recht, in Religionsfragen zu entscheiden, ja obliegt sogar der weltlichen Obrigkeit die Fürsorge für die Religion als höchste Pflicht.

In einem zweiten grundsätzlichen Kapitel „Wege zur Verständigung" (S. 37–69), wird ein zweiter wichtiger Grundzug der Person Bucers herausgearbeitet, nämlich sein leidenschaftlicher Einsatz für die Wiedervereinigung der zerstrittenen Glaubensgemeinschaft. Entscheidende Impulse gingen auch hier von Erasmus von Rotterdam auf Bucer aus, diesmal aber als Kampfgenosse an seiner Seite durch seine Schrift „Liber de sarcienda ecclesiae concordia" (1533).

Der Weg zur Wiedervereinigung der Christenheit wird von Bucer durch den Terminus „Epikie" geprägt und veranschaulicht. In seiner Schrift „Furberegtung zum Concilio" (1533) verwendet er diesen Begriff in seiner heilsökonomischen Bedeutung und erläutert ihn ausführlich. Bucer zeigt sich als „Ökumeniker ersten Ranges, der den Schein – Ökumenismus nach dem II. Vatikanum von Rom bis Genf und Wittenberg an den Pranger" stellt. In einem Ratschlag an den französischen König Franz I., wird die entgegenkommende Haltung des Straßburger Reformators in der Glaubensfrage sehr deutlich unterstrichen. Dieses Dokument zeigt zugleich, daß Bucers ökumenisches Interesse von seinem politischen Engagement nicht zu trennen ist. „Das Werk der Wiedervereinigung der zerstrittenen Christenheit machte Martin Bucer zum Politiker." Er wußte, daß der Weg zur Wiedervereinigung der Kirchen und das Werk der Reformation ohne die weltliche Obrigkeit undenkbar wäre.

Der weitaus größte Teil des Buches ist aber nun Bucers Auslegung von Röm. 13 im Zusammenhang seines Römerbriefkommentars (S. 70–159) gewidmet, dem locus classicus für das Obrigkeitsverständnis. Man lernt Bucer als excellenten Schriftausleger kennen, und daß seine Ausführungen von Paulus' Wort über die Obrigkeit durch sein wachsendes ökumenisches und politisches Engagement und Interesse getragen werden.

In einem ersten Unterparagraphen wird Bucers Römerbriefkommentar als Unionsschrift gewürdigt (S. 70–78). In der Ennaratio von Röm 13,1–7 (S. 79–90) und der anschließenden Quaestio (S. 91–98) wird deutlich die absolute Gehorsamspflicht jedes Menschen gegenüber der Obrigkeit, wie Bucers Exegese zeigt, herausgearbeitet. Als Pointe dieser Quaestio wird dann auch die Immunität der Kleriker in Frage gestellt. Bucers Angriff auf die kirchliche Immunität folgt völlig logisch aus seiner Auslegung von Röm. 13 (S. 99–113).

In den Ausführungen Bucers über Röm. 13 spielt auch der Begriff der „pietas" als ethische Norm eine wichtige Rolle (S. 114–122), wobei hier zuallererst der Glauben an Christus und die Liebe zum Nächsten gemeint ist. Im Zusammenhang mit seinen Obrigkeitsvorstellungen und seinem Kampf um die Wiedervereinigung der Kirchen geht Bucers auch in einer Auseinandersetzung mit dem Bischof von Carpentras,

Sadolet, in der Auslegung von Röm. 13 auf das Primat des Papstes ein (S. 123–143), nicht um diese Institution abzuschaffen, aber um auf den evangeliumswidrigen Gebrauch hinzuweisen und um die Betonung dieses Amtes auf seine Funktionalität und Kollegialität festzulegen.

In einem letzten Kapitel geht es um das Recht des Widerstandes vor allem in Bezug auf die Stadt Straßburg (S. 144–159), mit dem Ergebnis, daß die Reichsstadt ihre eigene unabhängige Verantwortung für die reine Religion hat. Dafür hat sie auch dem Kaiser gegenüber einzutreten, denn sie hat sich nicht vor ihm, sondern vor Gott zu verantworten.

Bleibt zu erwähnen, daß Martin Bucer trotz intensivem Bemühens letztlich zu viel von der weltlichen Obrigkeit erwartete und damit in Straßburg auch scheiterte.

Ansbach *Reinhold Friedrich*

Martin Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, 277 S., kart. DM 16,80 = Deutsche Geschichte, hrsg. v. Joachim Leuschner, Bd. 5.

Nicht diskutiert sei im folgenden, ob es angesichts der weltweiten Dimension aller Menschheitsprobleme im ausgehenden 20. Jahrhundert noch sinnvoll ist, „Deutsche Geschichte" zu schreiben und, wenn man diese Frage bejaht, was denn heute sinnvollerweise der Inhalt einer „Deutschen Geschichte" sein könnte; nicht weiter erörtert werden soll auch, ob die Jahre 1555 und 1648 in der „Deutschen Geschichte" so gravierende Zäsuren bilden, daß sie, wie in der vorliegenden Reihe geschehen, als Einschnitte zwischen einzelnen Bänden dienen können. All dies war, als Martin Heckel „seinen" Band übernahm, wahrscheinlich entschieden und somit vorgegeben. Aber auch wenn man sich auf die von ihm gegebene Darstellung „Deutscher Geschichte" zwischen 1555 und 1648, so wie sie vorliegt, konzentriert, ist zu konstatieren, daß der Autor seinen Lesern zwar fundierte Antworten gibt auf vieles, was diese in diesem Zusammenhang möglicherweise interessiert, daß er auf viele Anfragen an eine „Deutsche Geschichte" zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem Westfälischen Frieden aber auch die Antwort schuldig bleibt; dazu kommen einige Antworten, über die man lange diskutieren könnte. Gehen wir jedoch der Reihe nach vor.

Von profunder Kenntnis aller relevanten Zusammenhänge zeugen die Abschnitte und Kapitel in Heckels Buch, in denen er sich mit den juristischen Aspekten seines Themas beschäftigt: Rechtstradition und Rechtsbewußtsein, Rechtswissenschaft und Rechtspraxis, Rechtsbildung und Rechtsbruch, Rechtseinheit und Rechtsvielfalt, Rechtstreue und Rechtlichkeit sowie die Rechtsnot des nachreformatorischen Zeitalters – dies alles schildert er ebenso wie das Verhältnis von Recht und Konfession und das Verhältnis von Recht und Politik präzise, anschaulich, differenziert und auf hohem wissenschaftlichen Niveau. Wo immer es in seinem Buch um Rechtsprobleme geht, erweist sich Heckels Meisterschaft. Höhepunkte des vorliegenden Bandes sind denn auch die Kapitel zwei und fünf, in denen er sich mit dem Augsburger Religionsfrieden und dem Westfälischen Frieden auseinandersetzt. Im Kapitel über den Augsburger Religionsfrieden unterscheidet Heckel beispielsweise zwischen dem Fernziel, der Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen, und dem Nahziel, einer interimistischen Ordnung von Not-, Teil- und Zwischenlösungen. Außerdem weist er hin auf Lücken und Zweifelsfragen und kann dadurch klarmachen, was dieser Vertrag kurzfristig – für die Zeitgenossen – und langfristig – für die nachkommenden Generationen – bedeutete. Ebenso durchdacht ist, was Heckel über den Westfälischen Frieden schreibt, den er als Ergebnis eines europäischen Friedenskongresses, eines deutschen Verfassungskongresses und eines Religionsparteien-Kongresses begreift.

Nicht ganz von der gleichen Qualität, wenngleich sehr informativ und wissenschaftlich gediegen, sind die Kapitel drei bis sechs, in denen es um die Entwicklung der Verhältnisse im Reich zwischen 1555 und 1648 und dann um den Dreißigjährigen Krieg geht. Auf der einen Seite ist hervorzuheben, wie detailliert Heckel hier den Gang der

politischen Ereignisse erörtert und wie anschaulich er insbesondere den Zusammenhang von Macht, Konfession und Recht im Zeitalter der Gegenreformation beschreibt. Auf der anderen Seite gibt es in diesen Kapiteln jedoch auch einige Lücken. Im dritten Kapitel über „das Ringen um die Religionsverfassung des Reichs seit 1555" geht Heckel beispielsweise zwar auf eine Reihe von Streitfällen ein; was er nicht beschreibt und was mir ebenso wichtig erscheint, das ist jedoch die Entwicklung in „normalen" Territorien, wie überhaupt die Territorialgeschichte im Verhältnis zur Reichsgeschichte bei ihm m.E. zu kurz kommt. Dieses Vorgehen erscheint mir auch von seinem eigenen Ansatz her durchaus inkonsequent, da er einleitend nachdrücklich betont, daß sich in der von ihm behandelten Phase der Übergang „von der Einheit zur Vielheit, von der Universalität zur Partikularität" (21) vollzog. Neben der Reichsgeschichte hätte demnach auch die Territorialgeschichte durchgehend – und nicht nur dort, wo es „brannte" – geschildert werden müssen.

Sowohl im dritten als auch im vierten Kapitel, das „die politische und religiöse Entwicklung in den Habsburger Landen und im Reich" bis 1618 zum Inhalt hat, vermisse ich ferner eine eingehendere Beschäftigung mit der innerkatholischen Erneuerung. Denn während Heckel sich kenntnisreich und ausführlich über die Lutheraner (und, etwas kürzer, auch über die Calvinisten) äußert, beläßt er es, wo es um den Katholizismus geht, bei einigen knappen Bemerkungen, die zudem neben den gegenreformatorischen Elementen die auch im deutschen Katholizismus jener Epoche spürbare innere religiöse und theologische Erneuerung nicht genügend würdigen (so redet er vom „geistlichen und politischen ‚roll back'", 82, und von den „Wellen der Gegenreformation", die „unaufhaltsam" auf die Protestanten zurollten, 100). Ähnlich fällt auch das Urteil über Heckels Kapitel über den Dreißigjährigen Krieg aus: Auf der einen Seite enthält es brilliante Passagen, über Wallenstein beispielsweise; auf der anderen Seite setzt sich der Vf. nicht ausführlich mit den materiellen, demographischen und psychologischen Folgen dieser Kriegskatastrophe auseinander.

Am schwierigsten sind die Kapitel eins und sieben zu beurteilen, in denen sich Heckel mit den „Grundfragen des Konfessionellen Zeitalters" und mit den „geistige(n) Grundlagen und Wandlungen" beschäftigt. Einleitend (9) definiert er: „Das Konfessionelle Zeitalter ist vornehmlich bestimmt durch das Ringen um die Konfession und um den Staat. Diese beiden Momente haben ihm das besondere Gepräge gegeben, wenn man die bunt wogende Fülle der Ereignisse und Entwicklungen dieser spannungsreichen und turbulenten Epoche überblickt." Dieser Definition folgend konzentriert er sich im ersten Kapitel auf Konfessionsbildung und Staatsbildung sowie auf deren Verbindung, gegenseitige Verstärkung, wechselseitige Störung und Verfremdung sowie schließlich auch auf das, was er Unausgeglichenheiten und Widersprüche nennt. Sein Fazit: Es habe „die – sub specie aeternitatis zufällige – Koinzidenz des Konfessionsbildungs- und Staatsbildungsprozesses eine spannungsreiche, bunte Vielgestalt historischer Bildungen hervorgebracht" (17). Dieser Schlußfolgerung ist nicht unbedingt zuzustimmen. Schon im Zeitalter der Reformation bedingten sich die Steigerung der fürstlichen Macht und die Durchsetzung des Konfessionalismus gegenseitig. In der sich anschließenden Epoche war dies nicht anders. Von einer Koinzidenz würde ich deshalb nicht reden, sondern eher von einem außerordentlich folgenreichen gegenseitigen Wechselverhältnis von Machtpolitik und Konfessionalismus.

Nur knapp in der Einleitung und nicht ausführlicher in den folgenden Kapiteln und in der Schlußbetrachtung geht Heckel auf Fragen der Wirtschaft ein. „Die sozio-ökonomischen Gegebenheiten" wirkten, wie er an einer Stelle bemerkt (210), seiner Meinung nach „im Konfessionellen Zeitalter noch weniger stark und tief als die bewußtseinsbildenden geistig-religiösen Kräfte, die eine wirtschafts- und gesellschaftsbetonte Historiographie allzuleicht unterschätzt". Man könnte, wenn man die neuere Forschung auswertet, auch viel Interessantes über die verschiedenen sozialen Gruppen berichten, über Mentalität und Lebensstil des Adels und der Unterschichten, über die Unterschiede zwischen Stadt und Land, Höfen und Bürgern, zwischen katholisch und protestantisch geprägten Territorien, zwischen dem Norden, dem Süden, dem Westen und dem Osten des Reichs. Wenn Heckel den geistig-religiösen Kräften so große

Bedeutung zumißt (und ich würde ihm in diesem Punkt weitgehend folgen), dann verwundert aber, daß er zwar auf Recht und offizielle Religion, kaum dagegen beispielsweise auf Literatur und Kunst sowie die von den Kirchen teilweise unabhängigen religiösen Bewegungen eingeht. Nicht nur Andreas Gryphius, in dessen Dichtung so viel vom Zeitgeist eingeflossen ist, sucht man im Personenregister vergeblich; auch Gestalten, die auf die religiöse Entwicklung viel direkter als Gryphius einwirkten, wie Johann Arndt oder Johann Valentin Andreä, werden nicht erwähnt, um von Philipp Nicolai, Jakob Böhme oder Johann Jakob Meyfart – allesamt in den Jahrzehnten um 1600 außerordentlich einflußreich – zu schweigen.

Die geistige Entwicklung des nachreformatorischen Zeitalters, die Heckel im siebten Kapitel schildert, war seiner Meinung nach bestimmt von großen Versuchen zur Objektivierung und Stabilisierung der Konfessionen, vom Autoritätshunger der Herrschenden, vom Streben nach Absicherung und Abgrenzung, von Förmlichkeiten, ritueller Selbstdarstellung und Traditionsgebundenheit. Den Umbruch zu Neuem sieht er zum einen begründet in der Kriegswirtschaft nach 1618, zum zweiten darin, daß der Kampf der Konfessionen eine ungeheure religiöse und intellektuelle Zumutung für alle ernsten Christen darstellte, zum dritten in der Reaktion der sensibleren Geister, die sich mit der Verrechtlichung der Religion nicht abfanden und sich verstärkt für geistliche Fragen interessierten, und viertens in neuen wissenschaftlichen Beobachtungen und Ergebnissen, die das traditionelle biblische Welt- und Geschichtsbild ins Wanken brachten. Dies alles kann und soll hier nicht bestritten werden, wie Heckel auch zuzustimmen ist, wenn er betont, daß sich das Neue nicht im Kampf gegen das Christentum durchsetzte, sondern durchaus im Gewand des Alten auftrat. Kritisch anzumerken ist jedoch, daß Heckel die ganze Vielfalt der religiösen Fixierungen und Wandlungen um 1600 kaum annähernd beschreibt. Wenn er beispielsweise nur in einem einzigen Satz anmerkt „Erbauungsliteratur war die verbreiteste literarische Gattung" (224), dann ist dies durchaus nicht falsch. Den Lesern hätte an dieser Stelle jedoch zusätzlich mitgeteilt werden können, welche Autoren diese Erbauungsbücher schrieben, wann und mit welchen zeitlichen und geographischen Schwerpunkten dies geschah, welche Themen die erbaulichen Werke behandelten, welche älteren und auch welche außerdeutschen Einflüsse hereinwirkten, wie hoch die Auflagen waren, was die Erbauungsliteratur für das kirchliche Leben bedeutete, um nur einige von vielen Fragen, über die wir in diesem Zusammenhang inzwischen Bescheid wissen, zu erwähnen. Wenn Heckel, um ein anderes Beispiel zu nennen, wiederum nur in einem Satz erwähnt, das Volk habe an „Hexenunwesen und Hexenbekämpfung" geglaubt und in diesem Zusammenhang von „religiösen Entartungen" schreibt (228), dann übergeht er, wie sehr sich Juristen, Theologen und überhaupt die meisten geistlichen und weltlichen Obrigkeiten in dieser Sache engagierten, daß es im Alten Reich um 1590 und dann wieder um 1630 und 1650 eine ganze Lawine von Hexenprozessen gab – mit zahllosen Opfern: Männern, Frauen und sogar Kindern. Den Hinweis, daß um 1600 viele gebildete Theologen eine zweite Reformation anstrebten, weil die erste ihrer Ansicht nach steckengeblieben war, sucht man bei ihm ebenso vergeblich wie Informationen darüber, daß einige dieser Theologen auch überzeugt waren, das Ende der Welt und das Jüngste Gericht stünden unmittelbar bevor.

Überblickt man Heckels Werk, fällt auf, daß es zum größten Teil konzipiert ist als ausführliche Nachgeschichte der Reformation und dann, im siebten Kapitel, in knappen, summarischen Bemerkungen als Vorgeschichte der Aufklärung. Daß das Erbe der Reformation schwer war, soll hier ebensowenig geleugnet werden wie die lange Vorgeschichte der Aufklärung. Zu fragen ist jedoch, ob mit dieser Sichtweise das Zeitalter zwischen 1555 und 1648 erschöpfend und zutreffend charakterisiert werden kann. Mir scheint das nicht der Fall zu sein. Geht man aus von den tiefen religiösen Veränderungen in den Jahrzehnten um 1600, auf die vor allem Winfried Zeller aufmerksam gemacht hat, dann gewinnen, um bei den genannten Beispielen zu bleiben, Erbauungsliteratur und Hexenwahn eine größere, eine geradezu symptomatische Bedeutung, dann erhält die ganze Epoche ein eigenes Gesicht: nicht mehr Reformation – noch nicht Aufklärung. Als ihre innere Mitte erscheint dann, wie mir scheint, nicht nur der von Heckel

genau beschriebene Hang zur Vergewisserung und Verfestigung, also der Hang zur Hierarchie, Tradition und Ordnung, sondern ebenso das Bewußtsein, daß die Ordnung häufig und immer wieder und auf den verschiedensten Gebieten des Lebens gestört wurde. Vieles von dem Neuen, auf das Heckel abschließend kurz eingeht, kann verstanden werden als Versuch, die gestörte Ordnung zu deuten, wiederherzustellen und neue Ordnung zu stiften: in der Politik wie in der Wirtschaft, in der Philosophie wie in der Theologie. Ob „selbst in den Verheerungen des 30jährigen Krieges" die „Grundlagen christlicher Weltbejahung und Weltverantwortung intakt" blieben, wie Heckel an einer Stelle, ohne es weiter auszuführen, schreibt, so daß durch „Familie, Gemeinde, Obrigkeit, Berufsethos und Arbeitssinn" die „Kriegsschäden in erstaunlich kurzer Zeit behoben" wurden (226), scheint mir allerdings fraglich. Doch brechen wir hier ab.

Daß die Lektüre dieses Buches lohnt, sei abschließend noch einmal nachdrücklich unterstrichen. Vieles, was Heckel schreibt, kann nirgendwo sonst so klar und zugleich so differenziert nachgelesen werden. Daß er als Jurist von seinem Fach her eindeutige Akzente setzt, das provoziert Fragen. Vielleicht ist seine Darstellung gerade deshalb als besonders geglückt zu bezeichnen.

Kiel *Hartmut Lehmann*

Gérald Chaix: Réforme et Contre-Réforme catholiques. Récherches sur la Chartreuse de Cologne au XVI^e siècle. Tome 1–3 (Analecta Cartusiana, hg. von James Hogg, Bd. 80), Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1981, XVIII und 1119 S.

Als „Thèse pour le Doctorat de troisième cycle" (Universität Tours) hat G. Chaix eine eindringliche Studie über die Kölner Kartause St. Barbara vorgelegt. Die drei gewichtigen Bände enttäuschen bibliophile Ansprüche; sie sind mit der Schreibmaschine geschrieben und dann ohne Verkleinerung vervielfältigt. Allerdings sind viele Abbildungen beigegeben – teils nützliche Illustrationen, teils ein erfreulicher Augenschmaus. Band 1 enthält die eigentliche Darstellung (S. 1–411), Band 2 eine Liste der Quellen und das Literaturverzeichnis (S. 415–790), Band 3 Anmerkungen und Register (S. 793–1119).

Seitdem Joseph Greven 1935 seine anregende Arbeit über „Die Kölner Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland" veröffentlicht hat, weiß man, daß die Kartause St. Barbara weit mehr als andere in die religiösen Auseinandersetzung des 16. Jahrhunderts eingegriffen hat. An Grevens Studie knüpft denn auch Chaix an. Freilich sucht er neue methodische Zugänge, indem er auch sozialgeschichtliche und mentalitätsgeschichtliche Aspekte berücksichtigt. Zudem erweitert er beträchtlich den zeitlichen Rahmen; er behandelt die Geschichte der Kartause von 1507 bis 1624.

Die Darstellung ist in vier Teile gegliedert. Im ersten Teil beschreibt Chaix unter dem Stichwort „enracinements" die „Felder", in denen das Wirken der Kölner Kartäuser seine Wurzeln hat: die Gebäude der Kartause (sie lagen, entgegen den Gewohnheiten des Ordens, innerhalb der Kölner Stadtmauern), die vielfältigen Verflechtungen mit der weiteren geographischen Umgebung und schließlich die Lebensbedingungen in der Kartause. Bemerkenswert ist die Feststellung (in graphischen Darstellungen veranschaulicht), daß ein großer Teil der Kölner Kartäuser aus dem Gebiet des heutigen Belgien und aus den Niederlanden kam, und daß der Zustrom neuer Mitglieder keine großen Schwankungen aufweist (1475–1524: 40 Aufnahmen; 1525–1574: 53; 1575–1624: 53).

Die drei folgenden Teile behandeln das Priorat von Peter Blomevenna (1507–1536), das Priorat von Gerhard Kalkbrenner (1536–1566) und die Zeit von Kalkbrenners Tod bis 1624. Die Gliederung des Zeitraums in diese drei Perioden erscheint wohlbegründet. Jede der Perioden hat ihr besonderes Gesicht. Unter Blomevennas Priorat setzten die Kartäuser die Beschäftigung mit der christlichen Mystik fort (Edition von Werken des Heinrich Herp und der hl. Gertrud von Helfta; zahlreiche Schriften des Johannes Lan-

spergius). Diese Arbeiten, deren Wurzeln im 15. Jahrhundert liegen, hatten zum Ziel, das spirituelle und moralische Niveau des einzelnen – im Orden ebenso wie in der ganzen Kirche – zu heben. In dieselbe Zeit fallen die ersten kritischen Reaktionen der Kölner Kartäuser auf die Reformation; an erster Stelle ist P. Blomevennas „Candela evangelica" (1526) zu nennen. Wenn auch diese Reaktionen allenfalls ein mittelmäßiges theologisches Argumentationsniveau erreichten, so verdeutlichten sie doch in aller Öffentlichkeit den Standpunkt der Kölner Kartause: entschiedene Ablehnung der Reformation. Die eigentliche Antwort der Kartäuser auf die neue reformatorische Theologie erblickt Chaix mit Recht in einer editorischen „entreprise gigantesque": Dietrich Loher und einige seiner Mitbrüder veröffentlichten von 1530 bis 1537 in mehr als 20 Bänden die Werke des Dionysius Cartusianus (1402–1471), in dessen vielschichtigem Opus sich theologische Spätscholastik und mystisch-aszetischer Reformgeist verbinden. Chaix macht deutlich, daß die Dionysius-Ausgabe ohne nachhaltige Wirkung blieb. Ein dem 15. Jahrhundert verhaftetes theologisches Werk konnte den neuen Fragen und Bestrebungen des 16. Jahrhunderts nicht gerecht werden. – In die zweite Periode, also unter das Priorat Kalkbrenners, fällt der Versuch des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied, sein Territorium der Reformation zuzuführen. In der Ablehnung dieses Versuchs waren sich die Kölner Kartäuser mit dem Rat der Stadt, mit der Universität und mit Johannes Gropper einig. Allerdings läßt sich nicht feststellen, mit welchen Mitteln und auf welchen Wegen sie den Reformationsbestrebungen des Erzbischofs entgegengewirkt haben. Im Jahre 1543 hat Kalkbrenner die jahrzehntelang andauernde Freundschaft mit den Jesuiten begründet; später hat er die Niederlassung des jungen Ordens in Köln gefördert. Die literarische Produktion der Kartause ging unter Kalkbrenner zunächst zurück, nahm aber bald, kurz vor der Jahrhundertmitte, einen neuen Aufschwung, als Laurentius Surius (1523–1578) mit seinen ersten Veröffentlichungen auftrat. Der Umstand, daß Surius seine Arbeiten teils unter Kalkbrenners Priorat, teils in der folgenden Periode veröffentlichte, spricht nicht unbedingt gegen die von Chaix vorgenommene Periodisierung; denn eben in Surius' Werk zeigt sich um 1565 ein Umbruch. Hatte Surius zunächst die Schriften deutscher und niederländischer Mystiker (Tauler, Seuse, Ruusbroec) und gegenreformatorischer Theologen ins Lateinische übersetzt und herausgegeben, so veröffentlichte er später überwiegend historische Werke, in denen sich, eingebettet in apologetische und pastorale Zielsetzungen, gelehrte Ansprüche ankündigen: die Darstellung der Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts, eine Ausgabe von Konzilsakten und sein sechsbändiges hagiographisches Hauptwerk „De probatis sanctorum historiis". – Der dritten Periode, also der Zeit von 1566 bis 1624, widmet Chaix nur 80 Seiten. In diesem Zeitraum nahmen die nach außen gerichteten Aktivitäten der Kartause ab; die Buchproduktion ging seit 1575 stark zurück. Allerdings blühte die geistige Arbeit im ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts noch einmal kräftig auf. Unter den Autoren ragen Theodor Petreius (patristische Materialsammlungen als Werkzeug kontroverstheologischer Diskussion; ordensgeschichtliche Arbeiten) und Anton Dulcken (Übersetzungen aszetischer und mystischer Schriften aus dem Spanischen, Französischen, Italienischen) hervor. Dann jedoch verstummte allmählich die Stimme der Kölner Kartäuser. Hatten sie die geistige Kraft verloren? Waren sie enttäuscht, weil ihren Bemühungen der durchschlagende Erfolg versagt blieb? Zogen sie sich aus extravertierter Aktivität zurück in das ihrem Orden eigentümliche kontemplative Leben? Hatten sie den Zugang verloren zu den neuen Erfordernissen einer neuen Zeit? Die Analysen von Chaix zeigen, daß alle diese Fragen mit Ja beantwortet werden können, mit besonderem Nachdruck die letzte: „Les Chartreux, au moins ceux de Cologne, devinrent alors anachroniques et furent réduits au silence, à l'âge du Baroque et des Lumières" (S. 410).

Das Bild vom Wirken der Kölner Kartause, das Chaix zeichnet, ist differenzierter und nuancenreicher als das vorstehende Referat, das eben nur den Rahmen des Bildes abstecken und einige Hauptlinien nachzeichnen kann. Chaix untersucht die Einbettung der Kartause ins politische und soziale Milieu der Zeit und in allgemeine kirchengeschichtliche Entwicklungen. Er untersucht auch die Wechselwirkungen zwischen der Kartause und der Kölner städtischen Gesellschaft und ihrer Kultur, wenngleich gerade

für dieses Gebiet kaum ergiebige Quellen verfügbar sind. Die Darstellung stützt sich hauptsächlich auf die von den Kartäusern veröffentlichten Bücher. Dem entspricht eine überwiegend ideengeschichtliche Betrachtungsweise. Allerdings, wo immer dies möglich erscheint, bemüht sich Chaix, sozialgeschichtliche, auch quantifizierende Methoden anzuwenden. Das Übergewicht ideengeschichtlicher Methodik ist gewiß kein Nachteil, sondern dem Gegenstand durchaus angemessen: einer Zeit, die von religiösen Ideen bewegt war, und einem Kloster, dessen Mönche als Hauptwerkzeug ihres Handelns das Buch wählten. Die Wirkungen, die die Kartäuser im 16. und 17. Jahrhundert erzielt haben, beurteilt Chaix mit nüchterner Skepsis. Er sieht ihre bedeutendste Leistung darin, daß sie gediegenes mystisches Gedankengut erschlossen und verbreitet haben. Ihr Einfluß auf den kontroverstheologischen Disput erscheint dagegen verhältnismäßig gering.

Chaix stellt seine Studie unter das Begriffspaar „katholische Reform und Gegenreformation". Dieses Begriffspaar, 1946 von Hubert Jedin eingeführt, hat sich inzwischen auf vielen Arbeitsfeldern bewährt. Angewandt auf die Kölner Kartause, erweist es sich erneut als brauchbar. Es fixiert genau die beiden Ziele, auf die das Wirken der Kartäuser ausgerichtet war. Das Reformziel, dem sich die Kartause schon im 15. Jahrhundert verschrieben hatte, prägt maßgeblich deren Arbeiten bis etwa 1565, in schwächerer Form auch noch später. Doch schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, erst recht in der zweiten Hälfte tragen die Aktivitäten der Kartause mehr und mehr auch reaktive Züge; sie sind von der Reformation provoziert.

Der 2. Band der Studie, in dem auf 376 Seiten Quellen und Schrifttum aufgelistet sind, verdient Erwähnung und Lob. Ist er doch ein brauchbares Arbeitsmittel, auch für den, der auf Teilgebieten über den von Chaix erreichten Wissensstand hinausstrebt. Hauptbestandteil ist eine Liste aller Veröffentlichungen Kölner Kartäuser, die von 1507 bis 1624 erschienen sind (S. 430–696). Zunächst sind die Anoyma verzeichnet (S. 437–441), dann die Dionysius-Ausgaben einschließlich aller Übersetzungen und späterer Auflagen (S. 443–507). Es folgen die übrigen Veröffentlichungen Kölner Kartäuser, wobei unter dem Namen eines jeden Autors alles zusammengefaßt ist, was dieser verfaßt oder übersetzt oder herausgegeben hat. Die bibliographischen Angaben sind genau und zufriedenstellend. In der Regel zitiert Chaix bei den ersten Auflagen die weitschweifigen Angaben, die auf den Titelblättern stehen. Das ist zwar für die bibliographische Identifizierung nicht notwendig, aber doch sehr nützlich, weil der Leser so Genaueres über den Inhalt der Schrift und die Absichten des Verfassers oder Herausgebers erfährt. Eine kurze Liste aller Veröffentlichungen in chronologischer Reihenfolge (Appendice II: S. 759–770) vermittelt einen willkommenen Überblick über die zeitliche Verteilung des Schrifttums. Lehrreich sind auch ein Verzeichnis der Druckorte und der Drucker (S. 697–706) und eine tabellarische Übersicht über die den Veröffentlichungen beigegebenen Widmungsbriefe (Appendice III: S. 771–790), aus der sich das Geflecht tatsächlich vorhandener oder erstrebter sozialer Beziehungen ersehen läßt. Leider fehlt in Band 2 ein Inhaltsverzeichnis. Die knappen Angaben in Band 1, S. XVIII genügen nicht.

Die Studie von G. Chaix – das ist zu erwarten und zu hoffen – wird anregend wirken. Ordensgeschichte, Geschichte der Theologie und der Frömmigkeit, Stadtgeschichte und Reformationsgeschichte sind betroffen. Gewiß ist auch Widerspruch zu erwarten, zumal da Chaix das vorgelegte Material durchweg kühn und geistvoll deutet. Damit liefert er selbst die Ansatzpunkte künftiger Kritik. Manche Fragen bleiben offen, zum Beispiel die alte Streitfrage, warum in Köln im Gegensatz zu den übrigen großen Reichsstädten die Reformation nicht Fuß fassen konnte. Chaix vertröstet seine Leser auf die Zukunft: „Nous espérons pouvoir entreprendre cette recherche prochainement" (S. 890).

Köln *Joachim Vennebusch*

Alois Schröer, Die Reformation in Westfalen. Der Glaubenskampf einer Landschaft. Zweiter Band. Die evangelische Bewegung in den geistlichen Landesherrschaften und den Bischofsstädten Westfalens bis zum Augsburger Religionsfrieden (1555). Aschendorff, Münster 1983, 778 S.

Nachdem er 1979 den ersten Band der Reformationsgeschichte Westfalens vorgelegt hat, kann Alois Schröer jetzt den zweiten veröffentlichen. Damit liegt eine neue Reformationsgeschichte Westfalens geschlossen vor, von einem katholischen Kirchenhistoriker verfaßt.

Der Band besteht aus drei Teilen. Der erste beschreibt den Gang der Reformation in den geistlichen Fürstentümern bis zum Augsburger Religionsfrieden (1–257), der zweite die Reformation in den Bischofsstädten (265–510). Der knappe dritte Teil ist ein zusammenfassender Rückblick, der das Ergebnis festhält (511–545). Der Anhang enthält ein Quellenverzeichnis und einen Auszug aus der Literatur (547–562). Der ausführliche Anmerkungsteil belegt in sorgfältigen Verweisen auf Quellen und Literatur die Ausführungen im Text (565–709).

Die Landschaft Westfalen, über die berichtet wird, deckt sich nicht mit dem heutigen Landschaftsverband. Das ergibt sich aus der politischen Situation des 16. Jahrhunderts. Zum Hochstift Münster gehörte das oldenburgische Niederstift, zu Osnabrück im heutigen Westfalen die Stadt Wiedenbrück mit einigen Ortschaften. Das Herzogtum Westfalen und das Vest Recklinghausen unterstanden den Kurfürsten von Köln als Landesherren. Von daher ist Schröer zuzustimmen, wenn er die Landschaft Westfalen weit faßt, die „Kölner Reformation" und die „Kerkordnung" des Hermann Bonnus in Osnabrück in die Darstellung einbezieht.

Die zeitliche Begrenzung durch das Jahr 1555 ist vertretbar, da ein weiterer Band in Aussicht gestellt wird: „Die Kirche in Westfalen nach der Reformation. Katholische Reform und Gegenreformation". Der Titel des angekündigten Buches läßt allerdings nicht erkennen, daß die Reformation auch nach dem Augsburger Religionsfrieden noch Erfolge hatte, auch in den als katholisch geltenden Gebieten der Stifte, die der sogenannte „Geistliche Vorbehalt" des Vortragswerkes von 1555 schützte.

Die „Declaratio Ferdinandea" sicherte den Landständen die Freiheit des religiösen Bekenntnisses auch in den geistlichen Staaten, von der sie Gebrauch machten, auch wenn sie ihnen bestritten wurde. Schröer trägt dem Rechnung, indem er seinen Bericht verschiedentlich über 1555 hinaus erweitert, für die Fürstentümer Minden (41), Paderborn (66 f.), Köln bzw. Herzogtum Westfalen (117), Münster (180 ff.), für die Städte Paderborn (313 ff.), Osnabrück (510).

Für den Gesamtaufriß des Buches läßt sich geltend machen, daß für die Territorien andere Bedingungen galten als für die Städte, vor allem die Bischofsstädte, aus denen der Landesherr durch städtische Behörden geradezu verdrängt war. Der Nachteil des Aufrisses ist, daß der Leser des zweiten Teiles den Bezug auf im ersten Teil behandelte Vorgänge ständig herstellen muß; denn die Städte mußten sich mit dem Landesherrn immerhin auseinandersetzen, über deren politische und kirchenpolitische Aktivitäten aber bereits berichtet wurde. Auch im ersten Teil sind Querverbindungen erforderlich, da einige der Fürsten, Bischöfe bzw. Administratoren mehrer Bistümer waren.

Jedenfalls gibt die gewählte Ordnung des Stoffes dem Verfasser die Möglichkeit, die religiösen, geistigen, sozialen und politischen Vorgänge auf dem Boden der Städte Minden, Osnabrück, Paderborn und vor allem Münster über drei bis vier Jahrzehnte zu untersuchen, wobei er neuere Arbeitsergebnisse über die Stadt in der beginnenden Neuzeit nutzen kann. Die Einwirkungen der allgemeinen Geschichte in den Glaubenskampf der Landschaft werden ständig einbezogen; so erfährt man die Beziehungen von Kirchenpolitik und Politik, die weitgehend identische sind, beim Kaiser, bei den Schmalkaldenern, bei den Welfen, bei Philipp von Hessen u.a. Über politische Bündnisse, die z.T. ohne Rücksichten auf die konfessionelle Bindung stattfanden, wird berichtet.

Folgende Merkmale mögen die Arbeit charakterisieren:

1. Der Zustand der alten Kirche wird vielfältig energisch kritisiert. Der Bischof war den Gläubigen entfremdet (6); er verweigerte den Empfang der Weihen (7); er stand der

reformatorischen Bewegung ratlos gegenüber (7); das Domkapitel diente häufig der Versorgung der Sekundogenitur, es kämpfte um seine Machtstellung (13); das führte zum Verlust geistiger und religiöser Werte (15); das Verhältnis der Kurie zur deutschen Kirchenführung war nicht immer von Einsicht und Wohlwollen getragen (22); ihre Sorge galt weniger den Glaubenskämpfen als der politischen Unabhängigkeit des Papsttums (23).

Diese Kritik wird vor allem bei den Bischöfen in Einzelaussagen belegt, wenn auch das Urteil differenziert ausfällt: Erich von Braunschweig-Grubenhagen, Bischof von Osnabrück, Paderborn (1508–1532) und Münster (1532), sorgte sich um den Erhalt des politischen und konfessionellen Friedens (50), hatte aber eine betont politische Grundeinstellung, so daß er auch unter den neugläubigen Landesherren zahlreiche Freunde hatte (200). Friedrich von Wied, Bischof von Münster (1522–1532), mangelte es an Einfühlungsvermögen in die religiös-explosive Atmosphäre der Zeit (132), ist der Konspiration mit Rothmann verdächtig (333). Franz von Waldeck, Bischof von Münster und Osnabrück (1532–1553), Administrator von Minden, verstand sich in erster Linie als Landesherr, war in der Religionsfrage schwankend, im Grunde mehr der Reformation zugeneigt (149 ff.), Franz von Braunschweig-Wolfenbüttel (1508–1529) war für Minden eine schwere Belastung (514). Günstiger ist das Urteil über die Domkapitel. Sie waren in der Reformationszeit durchweg verantwortungsbewußte Hüter des alten Glaubens, wenn auch ihre Motive nicht immer selbstlos und uneigennützig waren (15). Das Kapitel vermittelte in Minden zwischen Kaiser und Stadtrat (35), verhinderte in Köln die geplante „Reformation" (86 ff.), trug in Münster zum Verzicht des Bischofs Wilhelm von Ketteler bei (193 ff.).

Der Klerus wird getadelt wegen mangelhafter Bildung, rechtskirchlichen Verengung und religiösen Veräußerlichung, wegen des Eingriffs in gewerblich-wirtschaftliche Rechte des Bürgertums u.a. (512), doch das Volk identifizierte sich in überwältigender Mehrheit mit seiner Kirche (513). Im Paderborner und Corveyer Stiftsgebiet begegnete die Visitatoren „zwar nicht gerade einer blühenden altkirchlichen Landschaft, aber auch ebensowenig einer durch reformatorische Ideen in ihrer katholischen Substanz bedrohten Kirche" (62).

2. Zu solchem Urteil, das für andere steht, kommt der Verfasser, weil er die Reformbestrebungen auf dem Boden der alten Kirche in ihren Wirkungen hoch wertet. Zwar war die Erneuerungswelle, die um die Mitte des 15. Jahrhunderts eingesetzt hatte, am Beginn der Reformationszeit kraftlos geworden, doch gab es auch im Zeitalter der Reformation unter den deutschen Fürstbischöfen Männer der Kirche und des Geistes (9 ff.); es gab ausgezeichnete, theologisch gebildete Weihbischöfe (10), daneben bedeutende Theologen, unter denen für Westfalen besonders Otto Beckmann und Johannes Gropper Interesse verdienen (11). Beckmann wird gerühmt, der sich um Paderborn (45 ff.), Münster (150; 346) und Osnabrück (485) Verdienste erworben hat. Gropper erarbeitete für Köln vorbildliche Statuten einer Reform (52; 77 ff.). Der Druckausgabe der Provinzialstatuten war sein „Enchiridion christianae institutionis" beigefügt, das in grundsätzlich-theologischen Fragen kompromißlos war und bei den konfessionellen Gegnern böse Kritik hervorrief; namentlich „der sonst so milde Melanchthon" reagierte scharf und polemisch, auch Butzer lehnte das Werk mit „verunglimpfenden Worten ab" (78 f.). Ab 1530 hatte sich Gropper klar gegen Luther und für die alte Kirche entschieden (75); er distanzierte sich von dem Kurfürsten Hermann von Wied, als dieser die Reformation einführen wollte (82).

Auch Einigungsbestrebungen werden recht positiv beurteilt, vor allem Butzers „Kölner Reformation", an der Melanchthon mitgearbeitet hatte (82 ff.). Luthers Enttäuschung über dieses Werk wird nicht verschwiegen (92), jedoch heißt es: „Nach Ranke wäre diese Regelung für die nationale Entwicklung in Deutschland die beste Lösung gewesen" (95). Auch das kaiserliche Reformwerk von 1548, das Interim und die Formula reformationis werden als Beitrag zu einer möglichen Erneuerung verstanden und recht positiv gewertet (56; 235 ff.).

3. Es muß dem Verfasser selbstverständlich zugestanden werden, daß der Wunsch nach dem Laienkelch oder nach der Legitimation der Priesterehe noch nicht den Durchbruch

der Reformation bedeutete. Weil sie in ihrem Kern eine Predigtbewegung war, lassen sich Einführung und Scheitern schlecht markieren; weniges war zunächst endgültig entschieden. Es kann auch zugestanden werden, daß die reformatorische Bewegung sich mit dem Humanismus, mit sozialen, geistigen und politischen Bewegungen verband. Es stimmt, daß jede Stadt ihre eigene Reformationsgeschichte erlebte (534). Es mag aber auch an der Gliederung des Stoffes liegen, obschon sie bei der politischen Struktur Westfalens naheliegend ist, daß der Eindruck entsteht, als ob es sich um punktuelle Geschehen handelte, bei denen variable Elemente stark hervortraten. Die Konstante in der Reformation aber ist die Predigt. „Je weiter die Zeit fortschritt, desto stärker wuchs unter dem Einfluß zahlreicher Winkelprediger auch in der Landbevölkerung die Neigung zum Luthertum" (515). Woher kam es, daß die „Winkelprediger", deren Rhetorik vermutlich nicht überzeugend war, mit ihrer Predigt die Herzen der Menschen gewannen, so daß sie von dem neuen Glauben nicht lassen wollten? Woher kam es, daß diese Predigtbewegung trotz aller Unterdrückung immer wieder aufflackerte? Warum geschah das selbst später in Münster noch, obwohl es heißt: „Münster war zum alten Glauben zurückgekehrt"? (474). Wer sich diesen Fragen stellt, sieht die sozialen und kommunalpolitischen Komponenten, aber er gelangt dann in die Mitte dessen, was unter Reformation zu verstehen ist.

4. „Es kann keine Rede davon sein, daß alle Welt – wenn wir von den aufgeklärten Humanisten und deren Anhängern in den Städten absehen – nach Reform gerufen und die Lehre Luthers als eine seelische Befreiung begrüßt habe" (513). Möller wird zitiert, der bestreitet, daß der Mißstand in der Kirche „wirklich einer nennenswerten Anzahl von Menschen bewußt gewesen ist; daß alles nach einer Reform rief, stimmt einfach nicht . . ." (706[3]).

Dieses Urteil ist sicher richtig. Die Behauptung, die Reformation verdanke ihrem Ursprung Mißständen in der alten Kirche, ist zu einfach und gehört in die Polemik früherer Zeiten, wenn auch der Ablaßhandel der konkrete Anlaß war. Jedoch: „ . . . war auch ein vom Rat angeordneter Glaubenswechsel ohne Mitwirkung oder gar gegen den Willen der Bürgerschaft undurchführbar, wie die Geschichte des Interims und der Formula in den westfälischen Städten deutlich macht" (524). Warum war das so? Nicht Mißstände waren der Grund, sondern die Reformation gab Antwort auf Fragen, die seit Generationen unbeantwortet blieben, deren man sich wahrscheinlich nicht immer bewußt geworden war. Es ging um tiefere Nöte als um verweltlichte Bischöfe und einen verachteten hohen Klerus.

Man bedauert mit dem Verfasser die Folgen der Glaubensspaltung, wird aber verstehen müssen, daß nicht gutgemeinte Reformversuche halfen, sondern, daß erst durch eine nationale Katastrophe hindurch ein relativer Ausgleich erkämpft werden konnte. So kann man dem letzten Satz des Werkes durchaus zustimmen: „In den aufbauwilligen Kreisen begann die Erkenntnis zu reifen, daß die Kirchenkrise nicht allein durch Reformdekrete und schon gar nicht durch Diplomatie und politischen Druck, sondern letztlich nur durch die von Gott in den Menschen gewirkte Heiligkeit überwunden werden könnte" (545).

Man kann dem katholischen Kirchengeschichtler die Trauer über die verlorene Einheit, sein Engagement für die alte Kirche nicht verargen. Er müht sich um Objektivität, rügt Fehler und Fehlentwicklungen auf beiden Seiten.

Der Verfasser schöpft die Quellen sorgsam aus. Die Literatur wird kritisch aufgenommen. Das Buch ist ein zuverlässiger Führer durch das komplizierte Gefüge eines wichtigen Teilgebietes der westfälischen Reformationsgeschichte. In der Bewertung des Geschehens wird ihm nicht jeder folgen können. Häufig wird man anders gewichten. Das mindert den Wert dieser neuen Reformationsgeschichte nicht. Sie beantwortet alte Fragen, stellt neue, fördert das Mitdenken und Nachdenken, regt die Diskussion an. Dem Verfasser gebührt Dank für seine Arbeit.

Bielefeld *W. Danielsmeyer*

Paul Richard Blum (Hrsg.), Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert, Wolfenbüttel 1983. Wolfenbütteler Forschungen Bd. 22. (Ausliefernder Verlag: Otto Harrasowitz). 1985. DM 64.–.

Der Sammelband enthält Vorträge, die bei einem von Paul Richard Blum unter Beteiligung von Richard Toellner geleiteten Gastseminar vom 1. bis 3. April in der Herzog August Bibliothek gehalten wurden.

Am Anfang steht ein kenntnisreicher und instruktiver Überblick von *Kuno Böse* über die Behandlung des Themas „Tod" in der neueren französischen Geschichtsschreibung, das heißt, bei jenen Historikern, die in Abgrenzung zur herkömmlichen Ereignisgeschichte mit Herrschern, Politik und Kriegen ihr Interesse der alltäglichen Wirklichkeit der Massen und ihren Existenzbedingungen zuwandten. Die Theorie der „longue durée" besagt dabei, daß langfristige Wandlungen in den Lebensgewohnheiten festgestellt werden können.

Wenn das menschliche Verhalten gegenüber dem Tod Forschungsgegenstand wird, so ist diese wissenschaftliche Bemühung der von der Geistes- und Kulturgeschichte zu unterscheidenden Mentalitätsgeschichte zuzuordnen. Zwei Methoden des Umgangs mit den Quellen sind entwickelt und gelegentlich auch zu einer Synthese verbunden worden. Erstens eine intuitive und subjektive Interpretation einer großen Vielzahl von Dokumenten aus weltlicher und religiöser Literatur, persönlichen Aufzeichnungen, Malerei, Inschriften und Denkmälern aus mehreren Jahrhunderten mit dem Ziel, das sich dort äußernde Unbewußte zu erfassen. Der wichtigste Vertreter dieses Verfahrens ist Philippe Ariès. (Man könnte hier beinahe von einer psychoanalytischen Methode sprechen, wenn die betreffenden Historiker in dieser ausgebildet wären).

Die andere Art des Vorgehens, bei der solche sog. qualitative Quellen, zu denen auch Berichte von Ärzten, Schilderungen von Epidemien und andere Mitteilungen in Chroniken gehören, nicht unberücksichtigt bleiben, ist die serielle, statistisch-quantitative. Sie benutzt im Gefolge der historischen Demographie und Sozialwissenschaft hauptsächlich Quellen mengenmäßigen Charakters, wertet etwa die Kirchenbücher aus hinsichtlich des durchschnittlichen Heiratsalters, der Anzahl und des zeitlichen Abstandes der Geburten, der Kindersterblichkeit und der Lebenserwartung. Zu den Forschern dieser Richtung gehören Michel Vovelle, François Lebrun und Pierre Chaunu, der für seine Veröffentlichung *La mort à Paris. XVIe, XVIIe, VIIIe siècles*, Paris 1978, mit Hilfe seiner Schüler etwa 10.000 Testamente und Nachlaßverzeichnisse herangezogen hat. François Lebrun verband in seinem Werk *Les hommes et la mort en Anjou au 17e et 18e siècles*, Paris und Den Haag 1971 (dt. Mensch und Tod in Anjou) beide Methoden zu einer Synthese.

Kuno Böse unterrichtet kritisch über die drei Ebenen des Todes, die Vovelle in *Mourir autrefois*, Paris 1974, zu unterscheiden vorgeschlagen hat: *mort subie* (erlittener, amtlich registrierter und in Mortalitätskurven darstellbarer Tod), mort vécue (erlebter Tod, der Tod, mit dem der Lebende im Alltag konfrontiert wird) und *discours sur la mort* (den in Religion, Kunst, Philosophie und Wissenschaft behandelten und dargestellten Tod) und referiert dann die verschiedenen Stadien, die Philippe Ariès in seinem Entwicklungsmodell der Einstellung des Menschen zum Tod herausgearbeit hat (*L'homme devant la mort*, Paris 1977, dt. *Geschichte des Todes*, München und Wien 1980).

Kuno Böse hält es für notwendig, daß sich die Historiker auch in Deutschland mit dem Thema Tod unter den von der französischen Geschichtsschreibung entwickelten Methoden und Gesichtspunkten zuwenden – was m.E. bestimmt zu teilweise anderen Ergebnissen führen würde, weil beispielsweise hierzulande bei den Evangelischen in der Barockzeit die Fegfeuervorstellung nicht die von Vovelle in Frankreich registrierte Rolle gespielt hat – und erachtet es, worin ihm voll zuzustimmen ist, als eine Aufgabe für die Zukunft, eine Entwicklung der menschlichen Einstellung zum Tod nicht nur darzustellen, sondern auch zu begründen, d.h. ihre Ursachen aufzuzeigen.

Wolfgang Eckart bespricht, hauptsächlich aus dem großen Sammelwerk von Arthur Henkel und Albrecht Schöne (Hg.) *Emblemata, Handbuch der Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Stuttgart 1967, Darstellungen von Skeletten als Todessymbol

mit dem Ergebnis, daß eine große Vielfalt herrscht und deutliche Entwicklungslinien schwer feststellbar sind. Das Skelett, schon im 16. Jahrhundert, nicht erst im 17., wie Ariès meint, als Emblem verbreitet, drückt nicht nur Schrecken aus (Huizinga) und steht nicht nur traditionell für die vanitas-und memento mori-Thematik, sondern kann in humanistischer Verwendung auch auf die Größe des menschlichen Geistes hinweisen, die sich in und nach dem Tode erweist.

In einem hochinteressanten Beitrag führt *Thomas Brückner* aus, welche allegorischen Deutungen die Episode vom Tod des Steuermanns Pallinurus, der von dem Gott Somnus ins Meer gestoßen wird, aus dem fünften Buch der *Aeneis* in mittelalterlichen und humanistischen Kommentaren gefunden hat.

Für Fabius Planciades Fulgentius (5. Jh.), der in der *Aeneis* die Entwicklung des menschlichen Lebens dargestellt findet, ist Pallinurus eine Allegorie der Verirrung. Hier wie auch in den weiteren Fällen ist diese Auffassung begründet in einer aus heutiger Sicht falschen Etymologie. Die gleiche Deutung erfährt der Tod des Steuermanns auch in zwei Kommentaren aus dem 12. Jahrhundert von Bernadus Silvestris und Johannes von Salisbury, die in der *Aeneis* ebenfalls die Lebensalter dargestellt finden und im Abstieg in die Unterwelt den Weg aus Verirrung zur Erkenntnis bzw. – so von Salisbury – von Schuld und Strafe zur Gnade. In den etwa aus dem Jahr 1474 stammenden *Disputationes Calmaldulenses* des Christofer Landino mit verschiedenen auffälligen Unterschieden zu vorherigen Vergilerklärern – situative Allegorese dort, strukturale hier, zwei Formen von Platonismus und unterschiedliche Haltung in ästhetischer Hinsicht – ist der Tod des Steuermanns auch bei Landino das Sinnbild für die Abkehr der menschlichen Seele vom irdisch gerichteten Begehren, aber nun nicht länger mehr wie bei den mittelalterlichen Kommentatoren als Voraussetzung für den Weg zu Gott, sondern für eine *vita contemplativa* in einem säkularisierten Sinn als die Beschäftigung mit der Philosophie und die Haltung von Philosophen. Innerhalb der 1500 in Paris erschienenen kritischen Ausgabe der Werke Vergils steht der Kommentar von Iodocus Badius Ascensius, der hauptsächlich philologische Erklärungen gibt. Dort findet sich eine Parallelisierung – nicht Gleichsetzung, wie *Brückner* sagt – von Christus und Pallinurus, indem nämlich das Schicksal Jesu gedeutet wird durch das Wort Neptuns „Unum pro multis dabitur caput" (V, 815), was an das Wort des Kaiphas über Christus erinnert, es wäre gut, „unum hominem mori pro populo" (Joh. 18,14).

Brückner macht darauf aufmerksam, daß in keinem der Kommentare bis zum 16. Jahrhundert das Problem eine Rolle spielt, das den Leser der letzten hundert Verse des 5. Aeneisbuches seit dem 19. Jahrhundert bewegt: Die Willkür der Götter und die Schuldlosigkeit des Opfers.

Thomas Habel bespricht zehn Fastnachtsspiele, in denen der Tod auftritt oder als Thema vorkommt. Dabei haben am wenigsten mit der Todesproblematik zu tun Vigil Rabers *Rex Mortis* und Hans Sachs' *Der dot mon*. In dem zuerst genannten Spiel geht es darum, den wahren Sohn und berechtigten Nachfolger eines Herrschers – es könnte auch ein anderer als der Tod sein – ausfindig zu machen. Wie das geschieht, nämlich durch verlangte Schüsse auf das Herz des exhumierten Vaters, was der wahre Sohn zu tun sich weigert, verrät m.E. deutlich den Einfluß von 1. Könige 3 und ist gewissermaßen eine Umkehrung des salomonischen Urteils, das bezweckt, die rechte Mutter eines strittigen Kindes zu entdecken. In Hans Sachs' *totem Mann* stellt sich einer tot, um die Liebesschwüre seiner Ehefrau zu testen und sie als hinterhältig und falsch zu entlarven.[1]

[1] Es wäre reizvoll, einmal die tatsächlich vorgekommenen Vortäuschungen von Tod und Beerdigung zusammenzustellen und auch das Motiv in der Dichtung weiter zu verfolgen. Hier jeweils ein Beispiel. Luther macht in „*Wider Hans Worst*" (1541) Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel folgenden Vorwurf: „Dazu kanstu dein schendliche hurerey ja Ehebruch nicht volbringen / musts mit Göttlichs namens schmach vnd schande thun / vnd die arme metzen / als verstorben / mit deinem heiligen

In den andern von *Haber* vorgestellten Fastnachtsspielen geht es um das Motiv des wohlvorbereiteten Sterbens, um die schlimme Möglichkeit, in einem langen Leben, vorgeführt in zehn verschiedenen Altersstufen, sein Seelenheil zu versäumen – nehmen die Stelle der Lebensalter Gruppen- und Standesvertreter ein, dann ist die Nähe zu den Totentanzmotiven offenkundig – konfessionspolemische Anprangerung der Seelenmessen und Spenden als einer kirchlichen Geschäftemacherei, die Gefährlichkeit des Reichtums für Leib und Seele, die Mahner-und Helferfunktion des Todes zur Seligkeit.

Das Erstaunliche an diesen konventionellen Themen ist, daß sie in Fastnachtsspielen abgehandelt werden. Dietz-Rüdiger Moser hat in zahlreichen Arbeiten die These vorgetragen und modifiziert, daß es sich bei der Fastnacht bzw. dem Karneval um ein von der katholischen Kirche initiiertes Schauspiel des Reiches der Welt im Gegensatz zum Reich Gottes handelt. Unter dieser Voraussetzung findet das Auftauchen des Todes, der auch in vielen Fastnachtsumzügen überraschenderweise vorkommt, seine Erklärung, ja, erscheint eigentlich als unentbehrlich.

Thomas Habel hat sorgfältig die Arbeiten von Moser in Anm. 10 registriert, sich aber nicht explizit mit ihnen auseinandergesetzt, äußert sich auch nicht zustimmend, sondern läßt es zur Erklärung des auffälligen Phänomens bewenden bei „der durch das Kirchenjahr zeichenhaft gesetzten Hinordnung der Fastnacht auf die Fastenzeit und Ostern" (S. 85).

Elisabeth Blum führt mit eindrucksvollen Beispielen die hauptsächlichsten Motive und Topoi aus evangelischen Kirchenliedern des 16. Jahrhunderts vor, die von Tod und Begräbnis handeln: Bereitschaft zum Tod, Sündenbewußtsein, Hinwendung zu Jesus, Trostsuchen in seinen Wunden, Todesfreudigkeit und Gewißheit der Auferstehung. Ein besonderes Problem stellt der unerwartete und plötzliche Tod dar und die im Blick auf diese Möglichkeit umso dringlichere Buße. In auffälliger Weise fehlt zunächst der Trost für die Hinterbliebenen. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts findet sich dann die Form einer direkten Ansprache der Sterbenden oder Toten an die Hinterbliebenen mit der Absicht, sie zu trösten. Je mehr die besten Jahre der Dichter in die Nähe des 17. Jahrhunderts kommen, umso mehr gelangt dieses Motiv in die vorderen Strophen der Sterbelieder. Eine Wendung zum Subjektiven ist seit der Mitte des 16. Jahrhunderts, besonders in den oft in den Mund der Angehörigen gelegten Liedern zum Begräbnis von Kindern oder der Ehefrau, unverkennbar. Diese Dichtungen unterscheiden sich mit ihrer Neigung zum Sentimentalen beträchtlich von den monologisierenden Sterbeliedern der ersten Jahrhunderthälfte, die sich ganz auf Glaubensinhalte konzentrieren.

Außer den hier skizzierten großen Linien enthält der Aufsatz wichtige Einzelbeobachtungen, z.B. zu den ganz unterschiedlichen, negativen und positiven Stimmungen im Blick auf das Weltgericht in Ringwalds „Es ist gewißlich an der Zeit" einerseits und Nicolais „Wachet auf! ruft uns die Stimme" andererseits, ferner die Feststellung – nebst einer einleuchtenden psychologischen Begründung dafür – daß gerade in der Brüder-

---

Gottes dienst Messe vnd Vigilien / lassen verbergen". WA 51, 548. Bo 4, 364, 29–32. Das bedeutet: „Keiner habe lästerlicher als er den Ehestand geschändet durch sein skandalöses Verhältnis zu Eva von Trott, die er bekanntlich zum Schein hatte sterben und mit allen kirchlichen Zeremonien begraben lassen, um mit ihr auf der Stauffenburg in aller Heimlichkeit weiter zu verkehren". Friedrich Koldewey, Der erste Versuch einer Rechtfertigung der Bigamie des Landgrafen Philipp von Hessen. In: ThStKr 1884, S. 553–562. Hier S. 556.

Jean Paul Richter schildert einen genialischen Advokaten und Schriftsteller, der sich totmelden und scheinbar begräben läßt, um seiner guten, aber prosaischen Frau Lienette zu entkommen. Unter dem Namen seines Freundes, mit dem (für das Doppelgängermotiv) bezeichnenden Namen Leibgeber heiratet der angeblich Tote dann die geistreiche Engländerin Natalie. – Jean Paul: *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs im Reichsmarktflecken Kuhschnappel.* Der humoristische Roman erschien zuerst 1796/97.

gemeinde bezüglich der Trauer eine fast an Kälte grenzende Gefühlsaskese zu beobachten ist.

Von Wichtigkeit für die Einschätzung der Mentalität eines Jahrhunderts ist auch der Hinweis der Autorin, daß das Entstehen von Liedern mit Tendenzen, die neu sind gegenüber früheren derselben Gattung, noch nichts besagt über deren Aneignung durch den Leser oder gar die singende gottesdienstliche Gemeinde.

Paul Richard Blum stellt in seinem Vortrag über Leichenpredigten zunächst die Gattung der von ganz unterschiedlichen Fachrichtungen erforschten, einst auf Kosten der Angehörigen gedruckten Leichenpredigten vor und hält die Masse des Materials, etwa 200.000, für ein zentrales Forschungsproblem, das auch auf den beiden Marburger Leichenpredigten- bzw. Personalschriftensymposien – ein drittes fand 1983 statt – eine Rolle spielte.

Im zweiten Teil seiner Ausführungen kommt *Blum* auf eine Quelle zu sprechen, die innerhalb dieses Forschungsgegenstandes ein Unikum und ein Kuriosum darstellt, nämlich die rund siebentausend Predigten, die der Professor Martin Crusius in Tübingen als Predigthörer mit- oder aus dem Gedächtnis nachgeschrieben hat, darunter auch Leichenpredigten, meist in Griechisch. Der Vorteil dieser Aufzeichnungen ist der, daß sich darunter auch einige zum Tod solche Leute finden, die keine gedruckten Leichenpredigten zu bekommen pflegten.

Aus dieser Quelle führt *Blum* dann Beispiele vor und zieht Schlüsse daraus. Er stellt wie andere Autoren vor ihm fest, daß die Leichenpredigten in erster Linie Predigten und oft so allgemein gehalten sind, daß sie auf ihren eigentlichen Anlaß kaum eingehen. Wenn *Blum* einen „Verzicht auf Trauer" meint feststellen zu können, dann wird man das im Zusammenhang damit sehen müssen, was *Elisabeth Blum* über das auffällige Fehlen des Trostmotives in den Sterbeliedern ausgeführt hat. Richtig ist *P. R. Blums* Feststellung, daß die Viten durch ihre Ausrichtung auf die Gemeinde notwendigerweise eine gewisse Stereotypie erhalten. Wenn *Blum* daraus folgert, „daß unsere Leichenpredigten sich nur beiläufig als biographische Quellen eignen können" (S. 119) im Gegensatz zu den angeblich viel ergiebigeren weltlichen Leichenreden, dann trifft das so mit Sicherheit nur für die Frühzeit der Leichenpredigten im 16. Jahrhundert und speziell für den Tübinger Raum zu. Keineswegs darf dieses Urteil verallgemeinert werden. Die gedruckten protestantischen Leichenpredigen des 17. Jahrhunderts, ihrer Blütezeit, sind eine sehr ausführliche und in der Regel trotz der Typisierung und des Gattungszwanges auch eine zuverlässige Quelle, und sie wagen auch vorsichtig negative Urteile. Sie sind keineswegs für die Forschung unergiebiger als die Standes-, Abdankungs- oder Universitätsreden für einen Verstorbenen. Es ist ein noch ungeklärtes Problem, worin der je spezifische Quellenwert der Leichenpredigt und der Leichenrede liegt. Jedenfalls – auf die ganze Epoche der Leichenpredigt gesehen – nicht darin, daß die Leichenpredigt weniger Informationen böte als die weltliche Leichenrede, die im übrigen auch eine durch rhetorische Tradition und gesellschaftliche Funktion bedingte Stereotypie aufweist.

Die Überschrift des Beitrages von *Mary Lindemann* „Armen- und Eselbegräbnis in der europäischen Frühneuzeit, eine Methode sozialer Kontrolle" erweckt Interesse und Neugierde, besonders wegen des Begriffes Eselbegräbnisses. Was erfährt der gespannte Leser darüber? Es sei dies gar keine Beisetzung, „sondern ein Aussetzen des Körpers an einer oft außerhalb der Stadt liegenden Kreuzung" (S. 130). Aus dem „oft" meint man doch entnehmen zu dürfen, daß diese Methode der Leichenbeseitigung oder der Nichtbeseitigung häufig vorgekommen sein müsse. Aber es wird kein einziges Beispiel für diesen angeblichen Brauch angeführt.[2] Die Autorin bringt lediglich einen Hinweis auf

[2] Ein besonderes, aber von *Lindemann* nicht behandeltes Problem stellt das Verfahren mit Leichen Hingerichteter dar. Sie blieben offenbar gelegentlich wenigstens eine Zeitlang unbestattet, um eine abschreckende Wirkung auszuüben. Das gilt aber auch wieder nicht generell, da es auch Leichenpredigten auf Hingerichtete gibt, die nach ihrer Reue, Buße und Sühne ein ehrliches Begräbnis erhielten. Bekannt ist, daß die drei führenden Männer des Münster'schen Wiedertäuferreiches am 22. Januar 1536 hingerichtet

die mögliche Herkunft des Begriffes aus Jer. 22,19, eine Stelle, die aber nicht genannt, sondern in einer außergewöhnlich verklausulierten, ja falsch zitierenden Weise, sozusagen auf Umwegen, verifiziert wird. In dem betreffenden Bibelwort droht Jeremia dem König Jojakim ein Eselbegräbnis an. Daß der König dann offenbar eines normalen Todes gestorben und auf die übliche Weise wie seine Väter begraben wurde (2. Könige 24,6; 2. Chr. 36,8) ist der Autorin entgangen oder sie hielt es nicht für erwähnenswert. Auf die Drohung Jeremias, die natürlich etwas anderes ist als ein tatsächlich stattgefundenes Eselbegräbnis, weist sie hin, indem sie in Anm. 21 eine Seite aus dem Jeremiakommentar von A. Weiser angibt, aber diesen nicht als Verfasser identifiziert, sondern ihn zusammen mit Herntrich als Herausgeber der Reihe ATD nennt. Aber abgesehen von dieser verschleiernden Literaturangabe bleibt völlig unerörtert und ungeklärt, was ein Prophetenwort aus dem 6. Jahrhundert vor Christus mit Trauerriten in der europäischen Frühneuzeit zu tun hat. Soll man folgern, eine bei Jeremia angedeutete Möglichkeit sei im 16. Jahrhundert oder später in Europa Wirklichkeit geworden? Aus dem Aufsatz von *Lindemann* geht nur hervor, daß es den Begriff Eselbegräbnis gibt, und daß er bei Jeremia definiert ist, aber gar nichts darüber, ob und wo je ein solches stattgefunden hat.

Bezüglich der Duelle verweist die Verfasserin auf ein interessantes Mandat der Stadt Hamburg vom 29. Februar 1660, das einigemale wiederholt wurde und den Duellanten grundsätzlich ein Eselbegräbnis angedroht habe. Dieses Ratsmandat verallgemeinert die Autorin in höchst unzulässiger Weise, indem sie schreibt, im Interesse der öffentlichen Sicherheit „bedrohte der Staat Duellanten, den Herausgeforderten ebenso wie den Herausforderer mit der *sepultura asina*" (S. 13 I.). Der Rat der Hansestadt Hamburg ist zwar für sein Gebiet die Obrigkeit, aber keineswegs der Staat. Diese Ausdrucksweise verführt zu dem Mißverständnis, das Ratsmandat sei gleichbedeutend mit einer generell gesetzlich verhängten Beerdigungsverweigerung für Duellanten. Davon kann aber gar keine Rede sein. Wir haben im 17. Jahrhundert Beispiele eines standesgemäßen Begräbnisses für Adlige, die durch ein Duell ums Leben kamen, mit ausführlicher Leichenpredigt, die dann allerdings das Duellwesen kritisiert.[3]

Eine sachgerechte historische Forschung müßte bei der interessanten Quelle des Hamburger Ratsmandates zwei Fragen nachgehen. Erstens: Ist in Hamburg selbst jemals diese Androhung eines Eselbegräbnisses wahr gemacht, das Gesetz also in Anwendung gekommen; und zweitens: Gibt es in anderen Territorien ähnliche Erlasse und wie steht es mit deren Bedeutung für die Praxis?

Mary Lindemann hat sich auch nicht ansatzweise der Mühe unterzogen, diese Fragen zu stellen und zu beantworten. Es wird ihr folglich kaum jemand widersprechen wollen, wenn sie selbst ihr Bemühen, wichtige Aspekte des Trauerritus zu erhellen, einen sehr bescheidenen Versuch nennt (S. 136). Es ist auch unwahrscheinlich, daß befriedigende Ergebnisse erzielt werden können, wenn eine derartige Untersuchung von der Voraussetzung ausgeht, daß „der Trauerritus vor allem ein geschäftlicher Ritus ist" (S. 136). Daß Beerdigungen immer auch eine ökonomische Seite hatten und haben, ist bekannt, aber in dem vielschichtigen Phänomen der Trauer und der ihrer Überwindung dienenden Riten dem finanziellen Aspekt eine dominierende Bedeutung zuweisen

---

und ihre Leichname in Käfigen am Lambertiturm aufgehängt wurden. (Robert Stupperich, *Geschichte der Reformation*, München 1967, S. 172, dtv 413). – Ein Mörder, der am 14. März 1791 das neun- oder zehnjährige Mädchen Margarete Terporten grausam umgebracht hatte, weil er entsprechend einem verbreiteten Aberglauben meinte, daß jeder, der das Herz eines unschuldigen Kindes im Besitz habe, unentdeckt stehlen könne, wurde in Jülich enthauptet und seine Leiche dann auf der sog. Galgenheide vor Dülken aufs Rad geflochten. Hermann L. Strack, *Der Blutaberglaube in der Menschheit, Blutmorde und Blutritus*. Vierte neu bearb. Aufl. München 1892, S. 59. Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 14.

[3] Rudolf Mohr, *Der unverhoffte Tod*, Marburg 1982, S. 119–152. Marburger Personalschriften-Forschungen, hrsg. von Rudolf Lenz, Bd. 5.

zu wollen, heißt: Die nötige Weite des Gesichtsfeldes so rigoros einschränken, daß der Betrachter statt des Ganzen nur noch eine Einzelheit wahrnimmt.

Achim Aurnhammer und *Friedrich Däubler* haben in einer verdienstvollen und gründlichen Arbeit die Exeqien für Kaiser Karl V. untersucht und beim Vergleich der Feierlichkeiten, die die beiden Nachfolger des Kaisers, Ferdinand I. in Augsburg und Philipp II. in Brüssel, und das Collegio di Spangna in Bologna veranstalteten, die Verpflichtung gegenüber der zeremoniellen und liturgischen Tradition hervorgehoben, vor allem aber gezeigt, wie die Gestaltung der Exequien von dem jeweiligen historischen Rahmen abhängig ist. In Augsburg trägt sie Kompromißcharakter zwischen der Demonstration des Kaisertums Ferdinand I., dem die päpstliche Legitimation noch fehlte, und politischer Rücksichtnahme auf die religionspolitische Souveränität der Fürsten. In Brüssel konnte Philipp II. als Landesherr trotz latenter Opposition die Totenfeier für seinen Vater viel stärker als dessen Bruder Ferdinand zu einer dynastischen Machtdemonstration und der Betonung eines militanten Katholizismus ausformen. Dabei spielt ein in den Trauerkondukt eingebettetes Triumphschiff mit einer Symbolik, die der Heroisierung des Kaisers dient, und an christliche Jenseitsvorstellungen unter herkömmlichen nautischen Emblemen erinnert, eine besondere Rolle. In Bologna, wo es sich bei den Feierlichkeiten anläßlich des Todes von Karl V. um keinen eigentlichen Staatsakt handelte, war man im Umgang mit der zeremoniellen Tradition viel freier, was sich z.B. in der Ausgestaltung des Trauergerüstes zeigte, und in einem starken antiken Bezugssystem zur Heroisierung des Kaisers. Deutlich ist auch in Bologna eine propagandistische Ausnutzung der Feier zu einer aufwertenden Selbstdarstellung.

Aurnhammer und *Däubler* bringen die Unterschiede und Besonderheiten der drei Feiern auf die folgende prägnante Formel: „Während in Augsburg die spätmittelalterliche Tradition dominiert, die die Person des Toten seinem Rang unterordnet, wird Karl V. in Brüssel sanktifiziert und in Bologna nach dem Vorbild der antiken Apotheose sogar deifiziert" (S. 161).

Die acht Beiträge des vorgestellten Bandes, an dem noch lobend hervorzuheben ist, daß er wenigstens über ein Namensregister verfügt, sind naturgemäß unterschiedlich, aber sie verweisen besonders durch ihre verschiedene Herkunft und Interessenrichtung auf die Möglichkeit und Notwendigkeit der Zusammenarbeit diverser Fachrichtungen, Methoden und Schulen in der Forschung, besonders bei dem Thema „Tod", das wissenschaftlich und existentiell eine gewaltige und je neu zu bewältigende Aufgabe darstellt.

Düsseldorf *Rudolf Mohr*

Neuzeit

Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Centuries, edited by Lech Szczucki in cooperation with Zbigniew Ogonowski, Janusz Tazbir. Polish Academy of Sciences, Institute of Philosophy and Sociology, PWN-Polish Scientific Publisher, Warsaw-Lódź 1983, 239 S., Preis 240 Zł.

Der vorliegende Sammelband enthält die meisten Vorträge, in gekürzter Form, die auf der internationalen Sozinianismustagung in Warschau vom 25.–27. September 1979 gehalten worden sind. Diese vom Institut für Philosophie und Soziologie sowie vom Institut für Geschichte der Polnischen Akademie der Wissenschaften veranstaltete Tagung ist in ihrer Bedeutung für die Erforschung des Sozinianismus gar nicht zu überschätzen. Polen ist ja in diesem Jahrhundert in der Sozinianerforschung führend geworden. Das Interesse der polnischen Forschung am Sozinianismus hat nach 1900 eingesetzt, in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen fortgedauert. Nach dem 2. Weltkrieg sind die Forschungen über die Sozinianer bzw. über die „Polnischen Brüder", wie diese sich selbst nannten, in Polen noch intensiver geworden – gerade auch auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen Veränderungen, die stattfanden. Eine erste Auslese der polnischen Nachkriegsforschung zum Sozianismus liegt vor in dem noch von Ludwik Chmaj herausgegebenen Sammelband „Studia nad Arianiszmem"

(Warschau 1959). In diesem Sammelband sind die Beiträge der polnischen Forscher noch in polnischer Sprache gedruckt. In der Zwischenzeit von 1959 bis heute ist die polnische Sozinianismusforschung so stark angewachsen, daß heute jeder Forscher auf dem Gebiet Polnisch können muß. Namentlich sind es die Zeitschriften „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" sowie „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", in denen die Beiträge der polnischen Wissenschaftler zu dem Thema publiziert werden. Hinzuweisen ist aber auch auf die Quellenpublikation „Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych", die vom Institut für Philosophie und Soziologie der Polnischen Akademie der Wissenschaften betreut wird.

Der vorliegende Sammelband „Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Centuries" reflektiert die heutige Lage der Sozinianismusforschung. In ihm melden sich die bekannten polnischen Fachgelehrten Janusz Tazbir und Zbigniew Ogonowski zu Worte, die zusammen mit dem Herausgeber dieses Bandes Lech Szczucki die Führungselite der jetzigen polnischen Sozinianismusforschung sind. Von den übrigen Forschern, die in dem Band einen Beitrag publizieren, zählen noch der Ungar Róbert Dán sowie vor allem natürlich der Amerikaner George Huntston Williams zu den Prominenten in der Sozinianer- oder Antitrinitarierforschung. Bekannt sind dem Fachmann auch die drei italienischen Gelehrten Marchetti, Stella, Zucchini.

Schon an der Übersicht über die Autoren zeichnet sich ab, wo Sozinianismusstudien heute betrieben werden. Traditionell treten neben Polen Italien und die USA. In den Jahren vor und nach dem 2. Weltkrieg hatten diese Länder in Stanislaw Kot (Polen), Delio Cantimori (Italien) und Earl Morse Wilbur (USA) große Gelehrte auf dem Gebiet der Antitrinitarierforschung gehabt. Daneben hat Ungarn nach dem 2. Weltkrieg diesen Forschungszweig stark entwickelt. Einen Überblick über die ungarische Nachkriegsforschung gibt der von Róbert Dán und Antal Pirnát herausgegebene Sammelband „Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century" (Budapest und Leiden 1982), in dem die Vorträge eines Kolloquiums zur Antitrinitarierforschung in Siklós/Ungarn vom 15.–19. Mai 1979 abgedruckt sind. Er ist eine Parallele zu unserem Sammelband.

Was die deutsche Forschung betrifft, so gilt auch heute noch ein Wort Gottfried Schramms, demzufolge Deutschland die ‚terra incognita' der Antitrinitarierforschung ist. Ansätze einer Beschäftigung mit dem Sozinianismus sind bisher nur von einzelnen deutschen Gelehrten (Klaus Scholder, Siegfried Wollgast, Paul Wrzecionko) gegeben worden. Die Bemühungen dieser Forscher machen deutlich, wie schwer es ist, an ein einmal „abgelegtes" Forschungsthema wieder heranzutreten. In Deutschland ist die Sozinianismusforschung vor gut 100 Jahren jäh abgerissen. Dabei wäre gerade Deutschland berufen – und das deutet der bekannte Pietismusforscher Johannes Wallmann in seinem Beitrag „Pietismus und Sozinianismus" (S. 147–156) an –, sich diesem Forschungszweig zu widmen. Die zahlreichen sozinianischen und antisozinianischen Schriften in unseren alten Bibliotheken sollten insbesondere die heimische Kirchengeschichtsforschung antreiben, sich mit der sozinianischen Bewegung eingehend zu befassen, zumal ohne sie auch der Pietismus und die protestantische Orthodoxie nicht zu verstehen sind. Sowohl von seiner Wissenschaftstradition als auch von seiner historischen Lage her wäre Deutschland berufen, eine Führungsrolle in der Sozinianerforschung zu übernehmen.

Der Sammelband zeigt, daß die Sozinianerforschung sowohl interdisziplinär als auch international angegangen wird. Von daher ist sie in besonderer Weise geeignet, den Blick des Fachgelehrten zu weiten über den Rand seines eigenen Faches hinaus und auch hinaus über die Grenzen des eigenen Landes. Der Sozinianismus als gesamteuropäisches Phänomen verdient die Aufmerksamkeit der modernen Geschichtsforschung – insbesondere auch in Deutschland. In der Weise möchte der Rezensent die – allesamt in ‚westlichen' Sprachen abgefaßten – Akten der Warschauer Sozinianertagung als einen Appell der polnischen Wissenschaftler gewertet sehen, zusammen mit ihnen auf diesem Gebiet gemeinsam zu arbeiten und so einen Beitrag zu leisten für das gegenseitige Verständnis der Völker Europas.

Tornesch bei Hamburg *Werner Erdt*

Catherine Bosshart-Pfluger: Das Basler Domkapitel von seiner Übersiedlung nach Arlesheim bis zur Säkularisation (1687–1803) (= Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 11), Basel (Kommissionsverlag Friedrich Reinhardt AG) 1983. Leinen geb., 420 S., DM 78.–.

Die Geschichte der Dom- und Stiftskapitel der alten Reichskirche als Adelsinstitutionen und Wahlgremien der geistlichen Reichsfürsten (nicht selten auch als deren „Mitregenten") liegt immer noch weitgehend im Dunkel, obwohl zumal seit dem ersten Erscheinen der grundlegenden und wegweisenden Untersuchungen Aloys Schultes („Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter", Stuttgart 1910) und Hans Erich Feines („Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648–1803", Stuttgart 1921) eine ganze Reihe sorgfältig aus den Quellen geschöpfter Arbeiten das überkommene Bild der Reichskirche – ihrer Verfassung, ihrer Institutionen und Persönlichkeiten, ihrer politischen Bedeutung im Reichsgefüge, auch ihrer kulturellen Leistungen – nicht unerheblich differenziert und korrigiert hat. Dies gilt insbesondere für die letzte Epoche der Germania Sacra vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zu ihrem Untergang in der Säkularisation am Beginn des 19. Jahrhunderts. Hier haben die verdienstvollen Arbeiten Max Braubachs – zuletzt noch seine große, sehr um gerechtes Urteil bemühte Monographie über „Wilhelm von Fürstenberg (1629–1704) und die französische Politik im Zeitalter Ludwigs XIV". (Bonn 1972) –, Georg Schwaigers, Heribert Raabs, Rudolf Reinhardts, Karl Otmar von Aretins (um nur einige Namen anzuführen) nicht nur eine Fülle neuer Erkenntnisse im Detail zutage gefördert und auf zahlreiche neue oder doch bislang zu wenig beachtete Perspektiven aufmerksam gemacht, sondern auch neue Fragestellungen entstehen lassen, die für ein vertieftes Verständnis jener Vergangenheit und für deren weitere Erforschung überaus fruchtbar geworden sind. Nicht zuletzt diese Arbeiten haben Untersuchungen wie zum Beispiel Günter Christs scharfsinnige Analyse „Praesentia regis. Kaiserliche Diplomatie und Reichskirchenpolitik, vornehmlich am Beispiel der Entwicklung des Zeremoniells für die kaiserlichen Wahlgesandten in Würzburg und Bamberg" (Wiesbaden 1975) oder Alfred Schröckers vielschichtige Studien „Der Nepotismus des Lothar Franz von Schönborn" (in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 43, 1980, 93–157) und „Die Patronage des Lothar Franz von Schönborn" (Wiesbaden 1981) erst eigentlich angeregt. Wichtige Impulse hat aber auch speziell die Erforschung der Domkapitel, etwa im Hinblick auf ihre personellen und ständischen Zusammensetzungen und familiären Verflechtungen, empfangen, wie vor allem Friedrich Keinemanns fundierte Arbeit über „Das Domkapitel zu Münster im 18. Jahrhundert. Verfassung, persönliche Zusammensetzung, Parteiverhältnisse" (Münster 1967) zeigt (deren Ergebnisse Wilhelm Kohl in den von ihm bearbeiteten Germania-Sacra-Band „Das Domstift St. Paulus zu Münster", Berlin 1982, im wesentlichen übernommen hat). Keinemanns Darstellung darf in ihrer Konzeption und Durchführung für künftige Unternehmungen ähnlicher Art als mustergültig bezeichnet werden. Mit gutem Grund orientiert sich an ihr deshalb auch die vorliegende Studie über das Basler Domkapitel, die von Heribert Raab betreut und von der Philosophischen Fakultät Freiburg/Schweiz als Doktordissertation angenommen wurde.

Das Domkapitel des Fürstbistums Basel hatte in der Neuzeit sein eigenes Schicksal. Infolge der Reformationswirren und der Hinwendung Basels zur Reformation mußte es 1529 mit dem Fürstbischof aus der alten Bischofsstadt fliehen. Während der Bischof seine Residenz nach Pruntrut im Jura verlegte, einem hochstiftisch-baslerischen Ort, der allerdings der geistlichen Jurisdiktion des Erzbischofs von Besançon unterstand, fand das Domkapitel eine Bleibe in der Stadt Freiburg im Breisgau, die kirchlich zum Bistum Konstanz gehörte, aber doch auch wiederum genügend nahe bei den domkapitelischen Besitzungen (im Oberelsaß und Sundgau) lag, um über deren Einkünfte verfügen zu können. Die Spannungen zwischen Frankreich und Habsburg-Österreich nach dem Dreißigjährigen Krieg und die daraus erwachsende Gefährdung der Einkünfte zwangen das Domkapitel 1678 endlich zur Rückkehr in das angestammte Bistum. Im Dorf Arlesheim bei Basel (und in unmittelbarer Nähe seiner Besitzungen) errichtete es seine neue Residenz, gab sich neue Statuten und baute auch einen neuen Dom – das

Dorf selber nahm durch den Zuzug des Domkapitel einen beträchtlichen Aufschwung. Als aber 1792 die französischen Revolutionstruppen einmarschierten und die Raurachische Republik ausriefen, wurde das Domkapitel erneut zerstreut. Die Mehrzahl seiner Mitglieder floh wieder nach Freiburg im Breisgau. Hier fand man sich 1794 nochmals zusammen, um (ohne es zunächst zu ahnen) den letzten Basler Fürstbischof zu wählen: Franz Xaver von Neveu († 1828). Die Wahl fand am 2. Juni im Freiburger Pfarrhaus statt. Mit der Säkularisation von 1803 entfiel die materielle und ideele Grundlage des Domkapitels völlig. Es löste sich auf – obwohl es de iure bis zur Organisation des neuen Bistums Basel 1828 bestand.

Mit einem von ursprünglich 24 auf 18, zwischenzeitlich (1704/05) wegen schlechter Versorgungslage sogar auf 12 Kanonikate reduzierten Bestand zählte das Basler Domkapitel während der Arlesheimer Zeit zu den kleinen Domkapiteln der Reichskirche. Tatsächlich stieg in all diesen Jahren die Zahl der Kapitulare (mit Sitz und Stimme) nie auf 18; sie wurde nur erreicht, wenn man die Domizellare mitrechnete. Nichtsdestoweniger hielt man an der Zahl von 6 Dignitäten fest (Propst, Dekan, Kantor, Archidiakon, Kustos, Scholaster, die allesamt zugleich Kapitulare waren) und sah sehr auf Exklusivität, hierin einer auch anderwärts zu beobachtenden Entwicklung nacheifernd. Freilich konnte man Bewerbungen nicht – wie zum Beispiel in den fränkischen Domstiften – von der Herkunft aus reichsunmittelbaren Familien oder aus ganz bestimmten Ritterschaftskreisen abhängig machen, weil damit ein Teil des Adels aus dem eigenen Bistum und Hochstift ausgeschlossen worden wäre. Aber die neuen Statuten von 1681 erhöhten für Bewerber um ein dem Adel vorbehaltenes Kanonikat die ritter- und stiftsmäßige Ahnenprobe auf 16 Vorfahren mütterlicher- und väterlicherseits, wobei stets deutsche oder altelsässische Abstammung vorausgesetzt wurde. Zwar blieb ein gewisses Gewohnheitsrecht in Geltung, indem sich der Domkapitelsnachwuchs nach wie vor mehrheitlich aus dem Fürstbistum selbst, dem Oberrheinischen Kreis, dem Sundgau und Elsaß, teilweise auch aus dem südschwäbischen Raum rekrutierte; aber durch die verschärfte Ahnenprobe hob sich das Basler Domkapitel von nicht wenigen bedeutenden Domkapiteln des Reiches (zum Beispiel Lüttich und Augsburg) ab. Schweizer fanden als adelige Bewerber keine Aufnahme mehr; sie konnten nur noch eines der (ursprünglich dem bürgerlichen Element vorbehaltenen) Graduierten-Kanonikate erlangen, deren Inhaber jedoch bei Bischofswahlen nur über das aktive Wahlrecht verfügten. Im übrigen gingen diese Kanonikate – 5 an der Zahl – allmählich in die Hände des seit dem 17. Jahrhundert immer häufiger werdenden Briefadels über (unter der Voraussetzung eines abgeschlossenen Studiums der Theologie oder beider Rechte).

Die Verfasserin zählt insgesamt 103 (adelige und graduierte) Domherren, die zwischen 1678 und 1803 beim Basler Domkapitel aufgeschworen worden sind. Es korrigiert nun schon das (freilich von mit den tatsächlichen Verhältnissen vertrauten Historikern nie vertretene) gängige Bild der alten Domkapitel, wenn man beispielsweise erfährt, daß von den genannten Domherren die große Mehrzahl ein mehrjähriges Hochschulstudium absolviert hat, sei es in Rom (38 Germaniker) oder an deren Orten (zum Beispiel 31 in Freiburg im Breisgau), daß des weiteren 60 von ihnen die Priesterweihe (15 als nachmalige Fürst- und Weihbischöfe die Bischofsweihe) empfangen haben, alle Kapitulare aber jedenfalls gemäß der Vorschrift der Statuten Subdiakone gewesen sind und das durchschnittliche Alter der adeligen Domherren bei der Zulassung zur ersten Posseß bei 23 Jahren, das der graduierten Domherren bei 35 Jahren gelegen hat, außerdem Bepfründung in zwei und mehr Domkapiteln bei den Basler Domherren selten gewesen ist (im Gegenteil die Aufnahme in das Basler Domkapitel mehrmals den Verzicht auf ein anderen Kanonikat zur Folge gehabt hat).

Im einzelnen untersucht die Arbeit 1. die Verfassung des Basler Domkapitels auf Grund der geltenden Statuten (von 1681): die Aufnahmebedingungen, die Akte der Aufschwörung sowie der ersten und zweiten Posseß, die Dignitäten und Ämter des Domkapitels, die Besetzungsarten (so wurde der Propst als ranghöchster Dignitär bzw. Prälat nach dem Fürstbischof auf Grund päpstlichen Privilegs vom Domkapitel stets frei gewählt, mußte jedoch binnen sechs Monaten beim Heiligen Stuhl um Bestätigung der Wahl nachsuchen), die Einkünfte (in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts beliefen

sich die von jedem Kapitular zu erwartenden Jahreserträgnisse auf etwa 700–900 Gulden aus der Domkapitelskasse und auf etwa 360 Gulden aus der fürstbischöflichen Kasse); 2. die Bischofswahlen von 1688 (Koadjutorwahl), 1705, 1724 (Koadjutorwahl), 1737, 1744, 1762 (mit 14 Wahlgängen an zwei Tagen!), 1775, 1782, 1794, bei denen die jeweils vorherrschenden familiären Verflechtungen und die jeweils gebotenen politischen Rücksichtnahmen regelmäßig den Ausschlag gaben, wenngleich das Basler Domkapitel ungeachtet wechselnder politischer Einflußnahmen von außen immer „intra gremium" blieb und stets auf einen fähigen und würdigen Kandidaten sich einigte; 3. die Wahlkapitulationen der Basler Fürstbischöfe (mit einer zusammenfassenden Inhaltsübersicht, die deutlich zeigt, daß es hier in erster Linie um die Sicherung des Hochstiftsbestandes, der geistlichen Verwaltung des Bistums und um die Wahrung überkommener oder erworbener domkapitlischer Rechte und Besitzstände ging).

Der zweite Teil der Arbeit umfaßt die sehr sorgfältig, zu nicht geringem Teil aus archivalischem Material erstellten Kurzbiographien der einzelnen Domherren mit Darstellung der jeweiligen Abstammungsverhältnisse und Beschreibung des Familienwappens. Es handelt sich um Domherren aus 51 Familien, unter denen die Familien der Andlau (mit 8 Domherren), der Blarer von Wartensee (mit 5 Domherren), der Reich von Reichenstein (mit 5 Domherren), der Reinach (mit 8 Domherren), der Rinck von Baldenstein (mit 6 Domherren), der Roggenbach (mit 6 Domherren), der Haus (mit 3 Domherren) und der Schnorf (mit 4 Domherren) dominierten. Die Reinach stellten während der Arlesheimer Zeit 1 Fürstbischof (Johann Konrad, 1705–1737) und 1 Koadjutor (Johann Baptist, Bruder des Fürstbischof Johann Konrad, 1724–1734), die Rinck von Baldenstein 2 Fürstbischöfe (Wilhelm Jakob, 1693–1705, seit 1688 Koadjutor; Joseph Wilhelm, 1744–1762) und die Roggenbach ebenfalls 2 (Johann Konrad, 1656–1693; Joseph Sigismund, 1782–1794); die Haus stellten 2 Weihbischöfe (Johann Christoph, 1704–1725; Johann Baptist, 1729–1745), die Schnorf 1 (Johann Kaspar, 1661–1704). Eine tabellarische Liste der Domherren in der Reihenfolge ihrer ersten Posseß, der Kapläne im Domkapitel, der Syndici und Sekretäre (1678–1794) schließt die Arbeit ab.

Nur wer die Mühe archivalischer Forschung aus eigener Erfahrung kennt, vermag die Leistung dieser auf breiter Quellenbasis (33 benützte Archive) beruhenden Untersuchung mitsamt der hinter ihr sich verbergenden immensen Kleinarbeit wirklich zu ermessen. Aber eben nur Arbeiten solcher Art treiben die Forschung auf dem Gebiet der Historie wirklich voran. So vermittelt etwa das Kapitel über die Basler Koadjutor- und Bischofswahlen – also in einem stets gefährdeten Grenzterritorium des Reiches – viele neue Aspekte bis hin zu der bemerkenswerten Tatsache, daß noch die letzte fürstbischöfliche Wahl (Franx Xaver von Neveus) 1794 im Freiburger Exil in Anwesenheit eines kaiserlichen Wahlkommissars und unter Beobachtung des herkömmlichen (wenn auch in Anbetracht der gegebenen Umstände sehr vereinfachten) Zeremoniells vollzogen wurde. Wenigstens eine Ergänzung – nämlich bezüglich der Art der französischen Wahlbeeinflussung – findet auch die Darstellung der Bischofswahl von 1744 bei Patrick Braun („Joseph Wilhelm Rinck von Baldenstein [1704–1762]. Das Wirken eines Basler Fürstbischofs in der Zeit der Aufklärung", Freiburg/Schweiz 1981). Im Horizont der (gar nicht so kurzen, teilweise sogar recht „plastischen") Kurzbiographien erschließt sich ein bislang kaum bekanntes Kapitel der Reichskirchengeschichte: eine kleine Welt für sich, ein unter schwierigen konfessionellen, politischen, wirtschaftlichen Bedingungen und trotz mancher auch vorhandenen Schwäche offensichtlich bis zuletzt im ganzen wohlfunktionierender, unentwegt sich selber regenerierender geistlicher Organismus. Der letzte – am 23. April 1794 im Freiburger Exil – aufgeschworene Basler Domherr war übrigens der jüngste Bruder (Aloys) des nachmaligen Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg. Es mag ja sein, daß dieses geistliche Gebilde samt der bischöflichen Reichsfürstenherrlichkeit im endenden 18. Jahrhundert in politischer Hinsicht, zumal im Verständnis aufgeklärten Staatsdenkens, endgültig überholt gewesen ist. Ausgelöscht aber wurde es de facto mit Gewalt.

Schade, daß die Verfasserin zuweilen auf die formale und stilistische Durcharbeitung der Darstellung zu wenig Wert gelegt hat. Die Arbeit hätte, nicht nur hinsichtlich ihrer

Lesbarkeit, noch gewonnen. Eine gewisse Flüchtigkeit ist auch im Literaturverzeichnis zu konstatieren. In nicht wenigen Fällen sind die hier angeführten Titel unpräzise zitiert.

Luzern *Manfred Weitlauff*

Patrick Braun: Joseph Wilhelm Rinck von Baldenstein (1704–1762). Das Wirken eines Basler Fürstbischofs in der Zeit der Aufklärung (= Historische Schriften der Universität Freiburg/Schweiz. Band 9), Freiburg/Schweiz (Universitätsverlag)1981. Paperback, 286 S.

Die vorliegende Arbeit, eine von Heribert Raab betreute phil. Dissertation der Universität Freiburg im Uechtland, zeichnet höchst eindrucksvoll das Leben und Wirken eines hochgebildeten, den Anforderungen seiner aufgeklärten Zeit sich öffnenden geistlichen Reichsfürsten in der Mitte des 18. Jahrhunderts.

(Georg) Joseph Wilhelm (Aloys) Rinck von Baldenstein entstammte einer landsässigen Adelsfamilie ursprünglich rätischer Herkunft, die es dank der maßgeblichen Förderung durch den bedeutenden Basler Fürstbischof Jakob Christoph Blarer von Wartensee (1575–1608) und ihrer Versippung und Verschwägerung mit zahlreichen stiftsfähigen Adelsgeschlechtern, aber auch dank der Tüchtigkeit ihrer Mitglieder in der oberdeutschen Germania Sacra zu hohem Einfluß und Ansehen gebracht hatte. Sie war seit 1670 bei der breisgauischen Ritterschaft immatrikuliert, saß zeitweilig in den Domkapiteln von Eichstätt und Worms, in den Fürstabteien St. Gallen und Murbach, im Deutschen Orden und Malteserorden; sie stellte einen Weihbischof (in Eichstätt), zwei Äbtissinnen (im Klarissenkloster zu Freiburg im Breisgau), zuletzt noch den Großprior und Fürsten von Heitersheim (1798). Ihre eigentliche Domäne aber war das Hochstift Basel. Hier übten die Rinck von Baldenstein seit Fürstbischof Blarers Zeiten als Domkapitulare und Dignitäre, als Inhaber hoher weltlicher Chargen, mit den Familien der südbadischen Roggenbach und der elsässischen Reinach wetteifernd, ihren mächtigen Einfluß, und dreimal konnte ein Mitglied ihrer Familie die bischöfliche Kathedra besteigen: Wilhelm (1608–1628), dessen Neffe Wilhelm Jakob (1693–1705, seit 1690 Koadjutor) und schließlich Joseph Wilhelm (1744–1762).

Dem letzten der drei genannten Fürstbischöfe ist die in der Hauptsache aus archivalischen Quellen gearbeitete biographische Darstellung gewidmet. Sie präsentiert einen weitblickenden, um das Wohl seiner Untertanen besorgten geistlichen Fürsten, der, durch jesuitische Erziehung (im Pruntruter Kolleg), juristisches Studium (in Freiburg im Breisgau) und hochstiftische Verwaltungstätigkeit für seine Regentenaufgabe wohlvorbereitet, das ihm anvertraute – in administrativer Hinsicht äußerst vielgestaltige – Hochstift mit starker Hand auf einen Höhepunkt fortschrittlicher Verwaltung führte, indem er sich von den Grundsätzen des im stiftischen Deutschland entwickelten fürstbischöflichen Kameralismus wie der französischen „administration éclairée" leiten ließ. Die während Joseph Wilhelms Regierung konsequent durchgeführten Reformen betrafen u.a. die Neuorganisation von Archiv und Registratur nach den Bedürfnissen moderner Staatsverwaltung, die Verbesserung der Hofökonomie (zur Erzielung von Einsparungen und höheren Einkünften) durch Aufteilung der Hofämter, durch Einrichtung einer regulären Hofkammer mit Hofzahlamt und Kammerregistratur (die hochstiftisch-speyerische Verwaltung diente hier als Vorbild), die Neuvermessung des Hochstifts und besonders der bischöflichen Kammergüter mit dem (freilich aus finanziellen Gründen nicht erreichten) Fernziel der Erstellung eines Hochstiftskatasters, die Erschließung des Hochstifts durch einen großzügigen Ausbau des Straßennetzes (nach französischem Vorbild), endlich die Hebung der Hochstiftswirtschaft durch Förderung der Eisenindustrie und der Forstverwaltung (Forstschutzgesetzgebung, die etwa in der Forstverwaltung der eidgenössischen Orte bahnbrechend wirkte).

Mit dem Reformkurs nach innen korrespondierte eine taktisch kluge Politik nach außen, die natürlich zum einen durch die geographisch exponierte Randlage des Hochstifts erzwungen wurde, zum anderen aber auch in den durch die Reformationswirren und den Westfälischen Frieden geschaffenen Konfessions- und Territorialverhältnissen

im Umkreis begründet lag – der Verfasser schildert in einem prägnanten Überblick die historische Entwicklung. Mit Berufung auf den Solothurner Vertrag mit Frankreich von 1739 (der nach den Landesunruhen 1726–1740 die landesfürstliche Autorität des Basler Fürstbischofs wiederhergestellt hatte) als strikte Neutralitätspolitik etikettiert, orientierte die sich de facto stark am übermächtigen westlichen Nachbarn Frankreich, ohne jedoch je die Bindung an Kaiser und Reich preiszugeben. Dadurch vermochte Fürstbischof Joseph Wilhelm nicht nur sein Hochstift aus den Fährnissen des Österreichischen Erbfolgekrieges und des Siebenjährigen Krieges weitgehend herauszuhalten und zumal vor finanzieller Überlastung zu bewahren, sondern auch den angestrebten Reformen im Innern den Erfolg zu sichern. Die Anlehnung an Frankreich hinderte ihn indes nicht, zum Beispiel mit Nachdruck die „deutschen" Interessen seines (in Arlesheim residierenden) Domkapitels zu unterstützen: Er erwirkte die kaiserliche Bestätigung eines neuen Domkapitelsstatus (1759), das die deutsche Abkunft adeliger und graduierter Bewerber verbindlich vorschrieb (daneben nur noch altelsässische und schweizerische Abkunft zuließ), um den Zudrang französischer Bewerber abzuwehren. Am Wiener Hof erwarb er sich damit den Ruf eines „guten teutschen Fürsten". Übrigens wurden bischöfliches Gesuch und kaiserliche Bestätigung auf 1751 zurückdatiert, um die Beziehungen zu Frankreich möglichst wenig zu stören.

Gegenüber der Sorge um Fortbestand und staatlichen Ausbau des Hochstifts trat die Erfüllung der bischöflichen Hirtenpflichten nicht zurück. Fürstbischof Joseph Wilhelm war in der Tat eine von geistlichem Ernst beseelte Persönlichkeit. 1736 – vier Jahre nach seiner Aufnahme in das Domkapitel zu Arlesheim – hatte er die Priesterweihe, noch im Jahr seiner Bischofswahl (1744) die Bischofsweihe empfangen (durch den Erzbischof von Besançon, den zuständigen Metropoliten). Übertriebener Repräsentation abhold, pflegte er eine bescheidene Hofhaltung und persönlich einen priesterlichen Lebensstil. Wie er nach Möglichkeit täglich zelebrierte (so die Aussage des Verfassers, ohne Beleg), so vollzog er auch die in seinem Bistum anfallenden Pontifikal- und Weihehandlungen in eigener Person. Er unternahm ausgedehnte Visitationsreisen (in die Dekanate Salisgau und Masevaux 1746 und 1749) und bemühte sich tatkräftig um eine Hebung der Priesterbildung, zunächst durch ein erweitertes Vorlesungsangebot im Pruntruter Lyzeum, 1760 durch die Gründung einer eigenen theologischen Fakultät (in jesuitischer Hand) mit vierjährigem verpflichtendem Vorlesungszyklus, schließlich durch Verlängerung der obligatorischen Vikariatszeit (auf ein Jahr) und konsequente Durchführung des Pfarrkonkurses. Nachdrücklich verteidigte er auch geistliche Immunität und bischöfliches Recht gegenüber staatlichen Eingriffen (Ehegesetzgebung) und solidarisierte sich dabei mit den Ordinariaten von Konstanz, Augsburg und Chur.

„Selbstverständlich ist es nicht so, daß Rinck alle geistigen Möglichkeiten, die in der Aufklärung ruhten, hätte erfassen und bejahen können, denn sein Weltbild wurzelte noch allzu tief im alten, scholastisch geprägten kirchlichen Glauben" – schreibt der Verfasser; und er nennt „die Art und Weise, wie Joseph Wilhelm seine Reformen verwirklichte, . . . absolutistisch; . . . ein patriarchalischer Zug war ihm eigen" (261). Dennoch wird man in diesem Basler Fürstbischof, der in vielem – wie immer wieder deutlich wird – auf dem Werk seiner Vorgänger aufbauen konnte, einen respektablen frühen Vertreter einer maßvollen katholischen Aufklärung sehen dürfen: eine Bischofsgestalt von bemerkenswertem geistig-geistlichem Profil, die freilich in der damaligen Reichskirche nicht einzig (allerdings für sie auch nicht typisch) war, aber eben deshalb einmal mehr zeigt, daß in der Reichskirche der Wille, sich den geistigen Impulsen der Zeit zu öffnen, mit der Zeit zu gehen, durchaus lebendig war, – und die mit anderen episkopalen „Erscheinungen" der Zeit wiederum ein wenig versöhnen kann.

Der Verfasser hat mit seiner Arbeit einen wertvollen – positiven – Forschungsbeitrag zur Erhellung der Geschichte der Germania Sacra im 18. Jahrhundert geliefert. Die Darstellung erweist seine umfassende Kenntnis der einschlägigen Literatur und seine Fähigkeit, die Vorgänge im Licht historischer Entwicklungen und Zusammenhänge oder der jeweiligen politischen Konstellationen ebenso präzise wie knapp zu zeichnen (es sei nur verwiesen auf das instruktive Kapitel über die Basler Bischofswahl von 1744, aus der Joseph Wilhelm Rinck von Baldenstein sozusagen als gemeinsamer „Kandidat"

beider verfeindeter Mächte Frankreich und Österreich als Sieger hervorging): sie erweist nicht zuletzt auch sein abgewogenes historisches Urteilsvermögen. Der durchgehend saubere, flüssige („Modernismen" meidende) Stil macht die Lektüre zur Freude.

Luzern *Manfred Weitlauff*

Erich Beyreuther, Frömmigkeit und Theologie. Gesammelte Aufsätze zum Pietismus und zur Erweckungsbewegung. Georg Olms Verlag, Hildesheim und New York 1980. VIII und 414 S., Ln.

In diesen Sammelband hat Erich Beyreuther die Ernte seiner wissenschaftlichen und publizistischen Aufsätze aus mehr als fünfundzwanzig Jahren eingefahren: von 1951 bis 1978. Es sind Aufsätze, die zu Festschriften beigesteuert wurden oder vorwiegend in solchen Zeitschriften erschienen, die sich stärker theologisch-systematischer und praktischer Arbeit als theologiegeschichtlicher und kirchenhistorischer Untersuchung verpflichtet wissen. Nur zwei Aufsätze wurden aus einem historischen Fachorgan, dem Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, übernommen; und zwei weitere Beiträge, über Albrecht Bengels Kritik an der Brüdergemeine und Nikolaus von Zinzendorfs Versuche einer Bibelübersetzung, waren im Rahmen der Zinzendorf-Ausgabe erschienen. Da es versäumt wurde, dieser Sammlung eine Bibliographie der Arbeiten Beyreuthers beizugeben, kann der Leser die tatsächliche Publikationsbreite dieses Autors leider nicht erkennen. Je nach ursprünglichem Erscheinungsort wechselt auch das Genre der Aufsätze. Historische und theologiegeschichtliche Beiträge werden mit Aufsätzen gemischt, die eine erbauliche oder aktuell orientierende Intention verfolgen. Diese Mischung ist interessant, aber sie verwirrt den Leser, genauso wie das nichtchronologische Schema, nach dem die Beiträge geordnet sind, nicht ohne weiteres zu durchschauen ist. Offensichtlich will Beyreuther nicht Rechenschaft über die Entwicklung seiner weitgestreuten Arbeiten ablegen, sondern einlösen, was er im Vorwort zu diesem Band, ein wenig ungeschickt, beschreibt: „Daß Menschen zu Christus kommen als eine Tatsächlichkeit gestern wie heute und in Zukunft, der wir uns nicht entziehen, und daß wir uns verantwortlich wissen in allem Bemühen, einer in ihre Widersprüche verwickelten Welt, aus der wir uns nicht lösen können, das Evangelium so auszurichten, daß wir es nicht durch unsere eigenen Unklarheiten verdunkeln, faßt das Anliegen zusammen, das zur Entstehung dieses Bandes führte" (S. VIII).

Der Untertitel trifft die thematische Weite dieser Aufsätze nicht ganz. Er ist nur korrekt, wenn er den Schwerpunkt andeuten soll. Pietismus und Erweckungsbewegung sind auch in den größeren Publikationen Schwerpunkte Beyreuthers. In diesem Band wird der zeitliche Rahmen jedoch nach vorn und hinten erweitert. Aufgenommen werden auch Aufsätze zur Alten Kirche, zum Mittelalter, zur Reformation, zur Orthodoxie und zur neueren Kirchengeschichte. Die Themen und Gesichtspunkte entstammen allerdings einer theologischen Grundhaltung, die sich zutiefst mit pietistischer und erwecklicher Gemeindefrömmigkeit, freilich nicht unkritisch angeeignet, verbunden weiß. Insofern ist Beyreuther gut beraten gewesen, diese Ansätze so allgemein sie oft sind, nicht zu übergehen.

Das innere Spannungsfeld dieser Sammlung soll der Titel angeben: Frömmigkeit und Theologie. Gemeint ist aber nicht die Frömmigkeit, die sich im Verhalten und Denken der Gläubigen ganz untheologisch äußert („Volksfrömmigkeit", wie sie immer mehr das Interesse der Forschung erregt), sondern pietistische und erweckliche Frömmigkeit, die sich theologisch expliziert und oft wissenschaftlicher Theologie entgegenstellt. Beyreuther tritt für eine gegenseitige Befruchtung von Frömmigkeit und Theologie ein; er läßt aber keinen Zweifel daran, daß für ihn die entscheidenden Themen der Theologie – und das mindert leider die Spannung – aus reformatorisch-pietistischer Gemeindefrömmigkeit erwachsen. So treten in diesem Aufsatzband zwei große Themen hervor: Mission und Evangelisation. In diese Themen werden Diakonie und Ökumene hineingezogen. Behandelt werden: Martyrium und Mission in der Alten Kirche, Seelsorge als missionarischer Auftrag in der Kirchengeschichte, Reformation als missionarisches Ereignis, Missionstheologie im 16. und 17. Jahrhundert. In zwei Aufsätzen kommt

Beyreuther auf das Thema seiner Dissertation zurück: das missionarische Wirken Bartholomäus Ziegenbalgs; in anderen Beiträgen beschäftigt er sich mit Johann Hinrich Wichern und dem Katholizismus „im Spiegel seiner Volksmissionen". Das Thema der Evangelisation („Zeugengeist") schlägt durch in „Der Ursprung des Pietismus und die Frage nach der Zeugenkraft der Kirche", in „Die Bedeutung des Pietismus und seiner Impulse für das gegenwärtige Gemeindeleben im evangelischen Deutschland", in „Merkmale geistlicher Bewegungen". Weiter schreibt Beyreuther über Zinzendorf und Buber, über Johann Friedrich Oberlin, Friedrich August Tholuck und Eva von Thiele-Winkler – mehr oder weniger populär gehaltene Skizzen. Vom wissenschaftlichen Ertrag her geurteilt, dürften die Aufsätze über „Die lutherische Kirche des 16. Jahrhunderts im Spiegelbild der Predigten von Johannes Mathesius" und über „Die Auflösung des reformatorischen Gottesdienstes in der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts" am wichtigsten sein, ebenso die Beiträge zur Bedeutung des Pietismus für die Mission.

Für diejenigen, die in der kirchlichen Arbeit stehen, ist es nützlich, das eigene Engagement in historische Zusammenhänge eingezeichnet zu finden. Das gilt nicht zuletzt auch für „erweckliche" Kreise. Für diejenigen, die sich mit der Verkündigungssituation ihrer Kirche ernsthaft auseinandersetzen, liegen hier und da wichtige Beobachtungen und Hinweise bereit. Störend wirken allerdings allgemeine Bemerkungen zur „Verkündigungsnot" unserer Zeit oder die zum Ressentiment erstarrte Kritik an der Sympathie für revolutionäre Bewegungen oder einem exponiert sozialethischen Engagement. Die Probleme der Christen in der Dritten Welt schlagen noch nicht auf die Argumente dieser Aufsätze durch. Und auf diejenigen schließlich, die das wissenschaftliche Werk Beyreuthers in der Zusammenschau würdigen möchten, wartet die Aufgabe, zwischen den Arbeiten, die zur Forschung beitragen, und allgemeineren Aufsätzen erst einmal zu trennen, bevor darangegangen werden kann, den Forschungsertrag des Autors im Lichte der sich kräftig entwickelnden Pietismusforschung zu beurteilen.

Hamburg *Hans-Jürgen Goertz*

Martin Schmidt, Der Pietismus als theologische Erscheinung. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, Band II. In Verbindung mit K. Breuer und E. Stöve herausgegeben von K. Aland (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 20). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1984. 338 S.

Die neuere Pietismusforschung ist ohne die Lebensleistung von Martin Schmidt gar nicht zu denken. Er hat in allen heute gängigen Nachschlagewerken die maßgebenden Artikel zur Geschichte des Pietismus geschrieben. Wer ihn kannte, staunte immer wieder über das stupende Detailwissen von Personen und Fakten des 17. und 18. Jahrhunderts, das Schmidt ständig präsent hatte. Er hat aber auch durch die Impulse, die von ihm ausgingen, die Forschungsarbeit anderer wesentlich angeregt. Mit Kurt Aland und Oskar Söhngen zusammen hat er 1964 die Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus ins Leben gerufen. Bis zu seiner schweren Erkrankung leitete er als Vorsitzender ihre vielfältigen Aktivitäten. Die Bibliographie in der ihm 1975 gewidmeten Festschrift („Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen", AGP 14) zeigt den Umfang seines wissenschaftlich-publizistischen Wirkens. Intentionen und Erträgnisse seiner Analysen und Deutungen des Pietismus als historisches und theologisches Phänomen haben in bleibend bedeutsamer Weise sich niedergeschlagen in dem von ihm 1969 veröffentlichten Aufsatzband „Wiedergeburt und neuer Mensch – Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus" (AGP 2). Dort schon hatte er einen zweiten Sammelband angekündigt. Seine Erkrankung machte es ihm unmöglich, diesen Band noch selbst herauszubringen. Erst nach dem Tod Martin Schmidts am 20. Mai 1982 ist das Vorhaben zum Ziel gekommen.

Der heute vorliegende Band stellt so eine Nachlese aus Schmidts weitverbreitetem Schrifttum dar. Von den elf abgedruckten Aufsätzen wurden zwei hier zum erstenmal veröffentlicht. Während in dem von ihm selber herausgegebenen ersten Sammelband Schmidt seine Aufsätze selber noch überarbeitet und auf den neusten Forschungsstand

gebracht hatte, verzichteten die Herausgeber hier mit Recht auf Nachträge und Ergänzungen: Schmidts Texte sollten so bleiben, wie er selber sie redigiert hatte. Willkommene Beigaben bilden ein Nachtrag zur Bibliographie und ein Register zu den beiden Aufsatzbänden.

Von ganz besonderem Interesse ist Schmidts 1974 in Zeist gehaltener Vortrag „Epochen der Pietismusforschung". Hier hat er auf Grund seiner profunden Kenntnisse das Bild des Pietismus herausgearbeitet, wie es in sehr verschiedener Weise im 19. und 20. Jahrhundert entworfen worden ist. Die Forschungen und Darstellungen von A. Tholuck, M. Goebel, H. Schmid, H. Heppe und schließlich A. Ritschls monumentales Werk werden eingehend und sorgfältig analysiert. Dabei wird deutlich, wie sehr die Interpretationen des Pietismus abhängig sind von den Positionen der jeweiligen Verfasser in der theologisch-kirchlichen Landschaft des 19. Jahrhunderts. Dann wird die Bedeutung der großen Monographien zur „Vorgeschichte" des klassischen Pietismus von W. Goeters und H. Leube, wie auch der perspektivenreichen Deutung Gottfried Arnolds durch E. Seeberg und der Hochmann-Biographie von H. Renkewitz hervorgehoben. Schließlich gibt Schmidt einen umfassenden Überblick über die Pietismusforschung seit 1945: die vor allem durch Kurt Alands Initiativen in Gang gekommenen wissenschaftlichen Texteditionen, – die intensiven Bemühungen um die Herausarbeitung der theologischen Grundintentionen des Pietismus (hier gibt Schmidt einen sehr instruktiven Rückblick auf Motive, Zielsetzungen und Erträge seiner eigenen Forschungen, referiert aber auch über E. Hirsch, F. E. Stoeffler, E. Beyreuther, E. Peschke, W. Zeller, J. Wallmann, G. Mälzer, M. Greschat, M. Kruse), – schließlich die für unsere heutige Sicht von Geschichte und Wirkungsgeschichte des Pietismus höchst wichtigen Arbeiten nicht-theologischer Historiker, unter denen besonders C. Hinrichs, K. Deppermann und H. Lehmann herausragen.

Die übrigen in dem Band enthaltenen Aufsätze zeigen alle den besonderen Forschungs- und Denkstil Schmidts: Paraphrasierende Wiedergabe von Quellentexten, eine Fülle von Kenntnissen über einzelne, auch abgelegene Ereignisse, Schriften und Personen, betonte Ausweitung des Blickfelds über Deutschland hinaus, besonders in den angelsächsischen Raum. Ebenso deutlich ist die Konzentration auf die theologie- und geistesgeschichtliche Interpretation. Andere, etwa sozialhistorische Aspekte tauchen nur am Rande auf.

Die bleibende Bedeutung wie wohl auch die Grenzen von Schmidts Leistung für das Verständnis des Pietismus in der Vielfalt seiner Erscheinungsweisen kommen so nochmals klar zur Geltung. Den Herausgebern ist für ihre Arbeit sehr zu danken.

Bern *Andreas Lindt*

Martin Brecht u.a. (Hrsg.), Pietismus und Neuzeit (JGP), Band 8, Der radikale Pietismus, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht 1984, 306 Seiten kart., DM 48.–.

Es hat sich bewährt, die Bände von JGP einem Schwerpunktbereich zu widmen – diesmal dem radikalen Pietismus.

Vorangestellt ist eine dankbare und respektvolle Würdigung der 1982 verstorbenen Pietismusforscher Martin Schmidt und Winfried Zeller durch Kurt Aland.

Ein breit angelegter und überaus instruktiver Forschungsbericht von Hans Schneider, fortgesetzt und abgeschlossen im kürzlich erschienenen Band 9, führt in die Vielfalt der Probleme und in die dazu gehörige Literatur ein. Daß häufig mit einem nur scheinbar geklärten Gattungsbegriff von radikalem Pietismus gearbeitet wird, ist Anlaß zu zwei grundlegenden Fragen: Inwiefern und mit welchem Recht lassen sich die Personen und Gruppen, die unter dieser Sammelbezeichnung erfaßt werden, überhaupt dem Pietismus zurechnen? Und: In welcher Hinsicht kann man von einem radikalen Pietismus sprechen? S. 16. Durch begriffsgeschichtliche Beobachtungen, beginnend bei den sog. pietistischen Streitigkeiten wird der Gang in das weite Feld eröffnet. Die Bezeichnung ‚radikaler Pietismus' (aufgekommen in der Ära Bismarcks; von Ritschl eindeutig negativ bewertet) stellt vor Fragen, die sich im Fortgang des Berichtes immer wieder stellen. Das zeigt sich schon im Abschnitt II, in dem drei Grundkonzeptionen mit cha-

rakteristisch verschiedenen Modellen der Zuordnung von kirchlichem und radikalem Pietismus vorgestellt werden. Am lutherischen Pietismus i.w. orientiert und interessiert sind in Deutschland seit 1945 die Entwürfe von E. Hirsch und M. Schmidt. Hirsch kennt zwei Väter: Spener für den kirchlichen, Böhme für den radikalen Pietismus. Auf Böhme geht nach Hirsch die überaus wirksame Verdrängung der Rechtfertigung durch die Wiedergeburt zurück. Hier werden von Spener markierte Grenzen deutlich überschritten. Mit Brecht fragt Schneider, ‚ob Hirsch mit dieser Scheidung zwischen lutherischem und radikalem Pietismus nicht die Einheitlichkeit des Pietismus verkennt, und ob er mit dieser Sicht der Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts gerecht wird'. S. 24. Ist es auch richtig, die dominierende und integrierende Kraft Böhmes so hoch zu schätzen oder muß da nicht eine stärkere Vielfalt von Traditionen beachtet werden? (Diese Fragen sind noch kritischer an die Darstellung zu richten, die der Germanist Chr. Zimmermann in ‚Das Weltbild des jungen Goethe' vorgetragen hat).

M. Schmidt sieht mit Hirsch Speners Bedeutung in seiner theologischen Leistung. Deren ‚innere Mitte' ist die Wiedergeburt. Von daher wird das Selbstverständnis des kirchlichen *und* des radikalen Pietismus begründet. Aber wenn Schmidt die Verkirchlichung mystisch-spiritualistischer Traditionen für seine Sicht von Pietismus als grundlegend ansieht, dann kann er eigentlich den radikalen Pietismus, dem dieses Merkmal fehlt, nicht mehr als Pietismus gelten lassen. ‚Zugespitzt könnte man sagen: Eigentlich ist bei Schmidt der mystische Spiritualismus der Oberbegriff, der Pietismus seine kirchliche Variante'. S. 28. Der Verfasser merkt an, daß im Gefolge von Hirsch und Schmidt die Rede von einem niederländischen oder gar englischen Pietismus nicht einfach verschwunden ist, aber doch ist die Konzentration auf die Erforschung des lutherischen Pietismus und seiner Hauptvertreter für die Arbeit in Deutschland bestimmend geworden. ‚Außer dem radikalen wurde auch der kirchliche reformierte Pietismus in Deutschland zum stark vernachlässigten Stiefkind'. S. 29, vgl. dazu den Forschungsbericht von Faulenbach in JGP 4.

Anders ist der Ansatz des Amerikaners F. Ernest Stoeffler. Er greift zurück auf frühere Generationen (Heppe, Lang) und geht damit aufs neue aus vom englischen Puritanismus. Er kann das Drängen auf ‚religious experience' in England *und* auf dem Kontinent feststellen. Phänomenologisch kann er eine sehr breite, vielförmige, i.w. aber gleichartige Frömmigkeitsströmung in England, in den Niederlanden und Deutschland schildern, die als ‚experiental religion' zu bestimmen ist – von W. Perkins bis zu Jung-Stilling. Überraschend bei Stoeffler ist, daß er die Verwendung des Begriffes radikaler Pietismus auf Deutschland und auf die Ära Speners und Franckes eingrenzt. Anders als Hirsch sieht er drei Ströme mystischer Frömmigkeit, die hier zusammenlaufen: Ein von Arndt herkommender Traditionsstrang, der nach 1650 zunehmend wachsende Einfluß Böhmes und die Einwirkung des romanischen Quietismus. S. 30. Stoeffler will weit und offen bleiben, aber Schneider fragt, ob nicht ‚das historische Proprium der sich an Spener anschließenden Bewegung verschwimmt', und erst recht ob nicht der ‚historische Kontext der Radikalen' fast ganz aus dem Blickfeld verschwindet. S. 34. In Teil III, der in JGP 9 weitergeführt wird, werden Einzeluntersuchungen, z.T. sehr kritisch, dargestellt. In einer 1955 entstandenen Dissertation (phil. in Boston), die hierzulande kaum bekannt geworden ist, hat Chauncey D. Ensign zwar weithin die These von Hirsch über die Bedeutung von Böhme für den radikalen, deutschen Pietismus übernommen, aber ‚trotz mancher Untiefen und Lücken' eine Fülle trefflicher Beobachtungen und Perspektiven vermittelt. So ist diese Arbeit auch heute noch anregend, so wenig man seiner Hauptthese folgen mag. Über G. Arnold und Tersteegen ist schon in früheren Forschungsberichten referiert worden. Nachwievor wichtig und fruchtbar ist die 1935 zum erstenmal erschienene, in AGP 5 aufs neue veröffentlichte Arbeit von Heinz Renkewitz über Hochmann von Hochenau, die ja vielfach benützt wird. Weniger günstig ist das Urteil über Arbeiten, die den ‚Schlüsselfiguren' Dippel und Horche gelten. (Über die – erstaunlich vielfältige Material bringende – Fortsetzung in JGP 9 ist hier nicht zu berichten).

Die 1981 gehaltene Tübinger Antrittsvorlesung von B. Hamm über Johann Arndts Wortverständnis wird als Beitrag zu den Anfängen des Pietismus charakterisiert. Sie

fügt sich in die Thematik des Bandes gut ein. Auf Arndt haben sich ja radikale Pietisten (Arnold, Reitz, Tennhardt und die Inspirierten) ohne Scheu berufen. Arndt ist als Theologe ernstzunehmen, ‚der einen eigenen theologischen Ansatz, den Ansatz eines verkirchlichten Spiritualismus, entwickelt und gerade damit den pietistischen Frömmigkeitstyp innerhalb der lutherischen Kirche begründet hat'. S. 53. Die folgenreiche Umakzentuierung wird im Vergleich von Arndts und Luthers Wortverständnis deutlich gemacht: die puritas doctrinae wird abhängig gemacht von der puritas vitae. Das hat Folgen für die auf den Pietismus Speners hinlaufende, weithin außeruniversitäre Frömmigkeitsrichtung. Arndt ist seinen eigenen Weg gegangen. ‚Der bedeutendste Erbauungsschriftsteller des Luthertums, ja sein meistgelesener Theologe überhaupt, vertritt keine lutherische Theologie'. S. 72. Zu fundamental sind die am Wortverständnis beobachteten Gegensätze. Es ist deutlich, daß Arndt je länger je mehr zu einer Schlüsselfigur für die Frömmigkeitsgeschichte, nicht nur des 17. Jahrhunderts, und für die Bemühung um die Anfänge des Pietismus vor und auf Spener zu geworden ist.

Die Beiträge von Gertraud Zaepernick, M. Benad und M. Brecht gelten drei bisher weithin vernachlässigten oder ungenau erschlossenen Bereichen. Ihre Lektüre ist ein spannender Weg von Gipfel zu Gipfel.

G. Zaepernick behandelt Johann Georg Gichtels und seiner Nachfolger Briefwechsel mit den hallischen Pietisten, besonders mit A. M. (= Anna Magdalena) Francke. Sie geht aus von der ‚Jugendbewegung' in der Universität Halle. Darin haben sich sehr heterogene Elemente, zunächst noch verbunden durch die Gegnerschaft gegen die Orthodoxie, zusammengefunden. Die Scheidung dieser Geister beginnt kurz nach 1700. Eine dieser Gruppen ist deutlich zu erfassen: Gichtel mit seiner Jesus-liebenden Gesellschaft, seinen Engelsbrüdern, den Unterführern und Nachfolgern. Ideale und Ziele Gichtels und der von ihm angezogenen und z.T. wieder abgestoßenen Personen sind Wiedergeburt, Nachfolge Christi unter der unerläßlichen Voraussetzung der Ehelosigkeit und der Enthaltung von der Arbeit, schließlich das Melchisedekische Priestertum. In seiner Lehre sind drei Schichten zu unterscheiden: Mystisch-spiritualistisches Gedankengut, Böhme und Modifikationen Böhmischer Gedanken durch Gichtel selbst. Seine wiederholt, aber nie vollständig gedruckten Sendschreiben stellen eine Quelle von besonderem Rang dar. Er berichtet, z.T. weitschweifig und ungeordnet über sein äußeres Leben und sein inneres Erleben, er legt seine Lehre dar samt den daraus resultierenden Folgerungen für die Lebensgestaltung seiner Korrespondenten. Schließlich finden sich Nachrichten und Urteile über Freund und Feind. Ein besonderes Kapitel ist der Ehestreik von Frau Francke, vor und nach Gichtels Tod. Das war nicht nur ein vorübergehender Zwist zwischen zwei Eheleuten. Die Freunde Franckes hatten Grund, sich darüber Gedanken zu machen, wie Schaden von Francke und seinem Werk abgewendet werden könnte. Die Gewissensskrupel von Frau Francke gehen über die Ehefrage hinaus um die christliche Vollkommenheit, die Sophia und den ‚mittleren Zustand der Seelen' nach dem Tod, also alles Fragen, die in diesen Kreisen von großer Bedeutung waren. Frau Francke hat schließlich ‚mit vielen Tränen' ihrem Mann den Kummer, den sie ihm bereitet hat, abgeboten. Die Vorwürfe aus Amsterdam gegen Francke wurden nicht nur wegen dessen Ehe massiv vorgetragen, sie richteten sich ebenso gegen dessen Anstalten, die Mission und gegen ihn selbst; er lade sich schwere Verantwortung auf ‚mit Verfolgung der Gläubigen' etc. Es ist ein fesselndes Bild, das Frau Zaepernick von diesem intoleranten ‚Don Juan wider Willen', seiner für Spenden empfänglichen Art und von seinen sich ja lange haltenden Nachfolgern entwerfen und ausführen konnte. Sie hat auch einen Namensschlüssel erarbeitet: Die Empfänger von 838 der 883 Briefe Gichtels konnten festgestellt werden. Es handelt sich um 107, meist durch Kryptonyme gekennzeichnete Personen, 84 von ihnen sind bekannt. Von diesen 84 bekannten Korrespondenten haben 32 ständig oder zeitweise in Halle gewohnt.

In ein anderes Gebiet führt M. Benad: Ekstatische Religiosität und gesellschaftliche Wirklichkeit – Eine Untersuchung zu den Motiven der Inspirationserweckung unter den separatistischen Pietisten in der Wetterau 1714/15. Zwei von den Quellen her gebotenen Fragerichtungen soll nachgegangen werden: Sozialgeschichtliche Faktoren bei der Herausbildung inspirierter Religiosität – und umgekehrt die Auswirkung dieser Reli-

giosität auf die gesellschaftliche Wirklichkeit. Mit H. Lehmann sieht Benad den Pietismus allgemein und die Separation und die Inspirationserweckung im Besonderen als christlichen Versuch einer Antwort auf die Herausforderung jener Epoche. Über Recht und Grenze sozialgeschichtlicher und psychologischer Methoden und Problemstellungen in Sachen Pietismus wird sicher weiter diskutiert werden. Der vorliegende ‚Fall' und die beteiligten Personen bieten sich für solche Fragestellungen geradezu an. Letzte Worte können dabei nicht gesprochen werden. Das äußere Fazit ist freilich unbestreitbar: Das politisch-wirtschaftliche Programm des Grafen Ernst Casimir für den Wiederaufbau seiner Residenz und ihrer Vorstädte war nicht durchführbar mit einer religiös und auch sozial so geprägten Gruppe, die weithin aus zugewanderten Personen zusammengesetzt war.

M. Brecht untertreibt erheblich, wenn er seinen 1981 vor dem Verein für westf. Kirchengeschichte gehaltenen Vortrag über die Berleburger Bibel mit dem Vermerk ‚Hinweise zu ihrem Verständnis' versieht. Es ist sachgemäß, daß auch hier mit einem biographischen Abschnitt begonnen wird. Johann Friedrich Haugs (1680 geb. in Straßburg, 1753 gest. in Berleburg) Weg ist beispielhaft für viele seiner Zeitgenossen, auch wenn seine Lebensarbeit besonderen Rang erreicht hat. Die Ursprünge seiner Kirchen- und Theologiekritik gehen auf seine Straßburger Jugend-und Studienjahre zurück. Er war auch nie mehr als eben ‚studiosus Haug'. Der Abschnitt über die Träger, Herausgeber und Mitarbeiter der Berleburger Bibel bringt neues Material. Die im dortigen Pfarrarchiv von Landesarchivdirektor Dr. Steinberg-Bielefeld gefundenen und in ihrer Bedeutung erkannten Akten wurden Brecht zur Verfügung gestellt – ein nobles Beispiel guter Zusammenarbeit. Der entgegen früheren Meinungen doch recht kleine Kreis der Mitarbeiter ist der gleiche, der auch die wirtschaftliche Verantwortung für das große und schwierige Unternehmen zu bewältigen hatte. Angesichts der Fülle der sich anbietenden Aspekte (und auch im Blick auf die Seltenheit des Werkes) wird dessen Konzeption vorgeführt und auf eine Reihe inhaltlicher Schwerpunkte hingewiesen. Vorreden, Titelei und Titelkupfer leiten dazu an. Es fällt auf, wie stark die Tradition der Kirche Beachtung findet, wie sehr die damalige wissenschaftliche und erbauliche Literatur aufgenommen und verarbeitet wird. Zeitgenössische Kritik wird beachtet und abgewehrt.

Die sprachliche Kraft des statt der vorgesehenen 7 (!) auf 8 Bände ausgedehnten Werkes ist deutlich. Ausführliche Zitate belegen das! Das Gesamtwerk hat eine durchgehende philadelphisch-ekklesiologische und eschatologische Linie. Die Probleme einer Bibelübersetzung sind erkannt. Gesucht wird ein Mittelweg zwischen wortgetreuer und verständlicher Übersetzung. ‚An der Lutherbibel darf man sie nicht messen; für die damaligen Frommen war sie eher so etwas wie die heutige Züricher Bibel und wurde wegen ihrer Übertragungstreue geschätzt'. S. 183.

Beachtlich ist der Rückgriff auf ein vorreformatorisches Erklärungsprinzip – buchstäbliche, geistliche Auslegung und dazu ein geheimer geistlicher Sinn. Verständlich nur denen, die sich in der geistlichen Gemeinschaft Christi befinden. Also das, was einst typologische oder *allegorische* Auslegung genannt war! Hier ist ein Ansatzpunkt für weitergehende interdisziplinäre Diskussion gegeben. Die Exegese kann teilweise als konservativ gelten. Neben ‚tiefernster Konzentration auf das Sühneleiden Christ' (zu Jes. 53) finden sich klare Bekenntnisse zum Chiliasmus und zur Wiederbringungslehre. Auch direkte politische Kritik fehlt nicht (‚Kinder' als Regenten sind keine geringe Strafe). Die Kirche gilt als Babel. Das ganze Werk wird geprägt durch einen Protest gegen den Mißbrauch der Rechtfertigungslehre. Auf die Wassertaufe allein darf man sich nicht verlassen. Beim Abendmahl ist im Anschluß an Joh 6 die geistliche Nießung wichtig. Die manducatio impiorum wird abgelehnt. Überraschend ist aber dann auch wieder das ingesamt positive, keineswegs radikale Ideal der Berleburger Bibel, etwa bei der Auslegung der erstmaligen Bezeichnung ‚Christen' in Apg 11. Beim Zungenreden (zu 1. Kor. 14) findet sich zurückhaltende Selbstkritik. ‚Versammlungen müssen eine Schildwache bey sich haben, daß nicht eine Selbstgefälligkeit mit einschleiche'. S. 197. Bei den Sendschreiben der Offbg Joh, bes. Kp. 3, wird nocheinmal deutlich unterschieden: Die Reformationskirche = Sardes ist lebendig und doch tot, Philadelphia gibt ‚ein Bild von einem besseren Kirchenzustand'. Die Berleburger Bibel stellt sich ‚als ein

insgesamt weithin geschlossenes Auslegungswerk' dar, orientiet an der durchlaufenden Linie der biblischen Heilsgeschichte. Brecht ordnet das Werk eher dem radikalen Pietismus vom Anfang als von der Mitte des 18. Jahrhunderts zu, also einer Spätphase. In manchen Punkten ist eine eher zurückhaltende Linie zu beobachten, Extrempositionen der Inspirierten finden sich nicht. – Der Vortrag bietet mehr als nur Hinweise, er gibt einen Gesamteindruck dieser bedeutenden Quelle für die Geschichte des Pietismus. Wie in ein ‚Sammelbecken' sind darin viele Traditionen und Beziehungen jener Zeit zusammengeflossen. Weitere Forschungsarbeiten stehen an und sind dringlich. Brecht regt diese nicht nur an, er hat einen gewichtigen Beitrag dazu geleistet.

Wie in anderen Bänden des Jahrbuches findet sich auch in Band 8 ein Beitrag, der nicht im direkten Zusammenhang zum Schwerpunktthema steht. Udo Sträter schreibt angriffig, anregend und besonnen über Pietismus und Sozialtätigkeit – Zur Frage nach der Wirkungsgeschichte des ‚Waisenhauses' in Halle und des Frankfurter Armen-, Waisen- und Arbeitshauses. Er möchte die Gründungen von Frankfurt und Halle im Kontext der Gründungen ähnlicher Anstalten ihrer Zeit sehen. S. 206. Er berichtet über verschiedene, regional weit getrennte Anstalten mit verschiedenen Zielen. Eine Vereinnahmung derselben für das Vorbild Halle scheint nicht statthaft. In Halle kann man eher die Grundzüge der Frackeschen Pädagogik, nicht aber die einer pietistischen Sozialfürsorge studieren. S. 220. ‚Daß Pietismus und Merkantilismus keine notwendigen Gegensätze sind, ist ohnehin bekannt'. S. 223. An Friedrich Ernst von Solms-Laubach und seinem Armen- und Waisenhaus kann ein dafür kennzeichnendes Beispiel gezeigt werden ‚für das um die Wende zum 18. Jahrhundert nicht seltene Zusammentreffen von pietistischer Sozialverantwortung und merkantilistischem Unternehmergeist'. S. 229. Sträters abschließende These: ‚Vermutlich wird sich bestätigen, daß kaum jemals dort, wo sich pietistische Sozialverantwortung in einer Anstaltsgründung erwiesen hat, eine Nachahmung der Franckeschen Stiftungen versucht oder ein Waisenhaus nach dem Muster des Halleschen gegründet worden ist; fast durchweg handelt es sich entweder um kleine Stiftungen im traditionellen Stil des Hospitals oder um ‚moderne' Zentralanstalten mit Manufakturbetrieben. An der äußeren Gestalt läßt sich das ‚pietistische' vom ‚merkantilistischen Waisenhaus' nicht unterscheiden; auch für pietistische Landesherren war das Frankfurter Haus ein maßgebendes Modell, nicht die Halleschen Anstalten. S. 230. Damit ist der Weiterarbeit, regionalgeschichtlich und interdisziplinär zu betreiben, eine lockende Aufgabe gestellt.

Der weite Horizont des Jahrbuches zeigt sich auch in den Besprechungen von sachlich in weit auseinanderliegende Bereiche gehörenden Arbeiten (14 Titel). Wie unentbehrlich JGP in den wenigen Jahren seines Bestehens schon geworden ist, weist der Abschnitt Pietismus-Bibliographie 1981 mit Nachträgen aus, bearbeitet von Klaus Deppermann, Dietrich Blaufuß u.a. In 18 Abteilungen gegliedert werden 248/49 Titel nachgewiesen. In der 19. sind frühere Rezensionen zusammengestellt. Das von Wolfgang Schöllkopf gefertigte Personen- und Ortsregister erleichtert den Gebrauch des Bandes. Es ist zu wünschen, daß das Jahrbuch über seinen bisherigen Wirkungskreis hinaus bekannt wird und die ihm gebührende Beachtung und Anerkennung findet.

Stuttgart *Konrad Gottschick*

Robin A. Leaver, Bachs theologische Bibliothek / Bach's Theological Library. Eine kritische Bibliographie / A Critical Bibliography. Mit einem Beitrag von Christoph Trautmann / With an essay by Christoph Trautmann (= Beiträge zur theologischen Bachforschung. Schriftenreihe der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für theologische Bachforschung. Herausgegeben von Walter Blankenburg und Renate Steiger, 1), Neuhausen-Stuttgart, Hänssler 1983, DM 48.–.

Leavers Arbeit „Bachs theologische Bibliothek" bildet in der Reihe „Beiträge zur theologischen Bachforschung" einen zweifellos charakteristischen Auftakt. Sie legt etwas von den Intentionen frei, aus denen die Internationale Arbeitsgemeinschaft für theologische Bachforschung 1976 gegründet worden ist – nämlich einen Beitrag zur „theologisch-musikalischen Erforschung der Werke Bachs im Zusammenhang von Wis-

senschaft und Frömmigkeit seiner Zeit" zu liefern (S. II). Innerhalb dieses Rahmens bestimmt sie sich des näheren von der Absicht her, zum einen angesichts des nur noch in drei Originalexemplaren vorhandenen Bestandes von Bachs Bibliothek dazu zu „ermutigen, in den Bibliotheken der Welt nach Originalexemplaren von Büchern aus Bachs Bibliothek zu suchen", und zum anderen die Grundlagen zu legen, von einer besseren Kenntnis der theologischen Bibliothek Bachs her „zu einem besseren Verständnis seiner Kantaten, Passionen und sonstigen für den Gottesdienst geschaffenen Musik" zu gelangen (S. VII). In einer Einleitung wird anhand der – erstmals in Spittas Bach-Biographie abgedruckten – *Specificatio*, d.h. der Auflistung von Bachs Hinterlassenschaft, das weitere Geschick dieser Hinterlassenschaft und vornehmlich der Buchbestände dargelegt (S. 4 f. Der Abschnitt ist von Chr. Trautmann); des weiteren wird der Versuch unternommen, den Sachwert der Bibliothek Bachs – in kritischer Würdigung der Forschungen Spittas – zu taxieren (S. 10 f.); sodann erfolgt nach zahlreichen Anmerkungen zu einer dem Gegenstand angemessenen bibliographischen Methodik die Sichtung von Einzelwerken im Sinne der Bedeutung der von Bach verwendeten theologischen Literatur sowohl für Bachs frömmigkeitsgeschichtlichen Ort allgemein als auch für sein kompositorisches Schaffen insbesondere (S. 19 ff.). Daß diese Sichtung summarisch verbleibt, liegt angesichts der Intentionen der Arbeit auf der Hand.

Wichtiger ist jedoch die umfangreiche – und von Leaver in einem Zeitraum von etwa dreizehn Jahren erstellte (S. VII) – Dokumentierung und Bibliographierung des Befundes selbst (S. 29 ff.). Die *Specificatio* wie die Titel der einzelnen Werke werden umfassend – auch reprographisch – wiedergegeben. Über den Aufweis der Fundorte hinaus werden gegebenenfalls Nachdrucke von Einzelschriften bibliographisch erfaßt; ebenso erfolgen Hinweise auf die anderweitige Behandlung der von Bach verwendeten Schriften in der im Umkreis der Bach-Forschung vorfindlichen Sekundärliteratur. Eingefügt ist schließlich – im Blick auf mögliche weitere Entdeckungen von Originalexemplaren aus Bachs Bibliothek – eine Liste verschiedener Namenszüge, „die sich in den Bänden befinden und sie als aus Bachs Besitz stammend ausweisen könnten" (S. VII; vgl. S. 43 f.).

Leaver hat Recht: „ . . . die Arbeit daran, den ganzen Inhalt von Bachs Bibliothek zu verstehen und zu zeigen, wie er zu seinem Leben und Werk in Beziehung steht, hat tatsächlich gerade erst begonnen" (S. 21). Diese Feststellung mag auf den ersten Blick verwundern im Angesicht der Tatsache, daß zumindest das kirchenmusikalische Werk Bachs im gemeinkirchlichen wie theologischen Bewußtsein einen geradezu klassisch-breiten Raum einnimmt, darüberhinaus Bachs „Theologie" im Kontext seiner Musik schon mancherorts auch in Einzeluntersuchungen gewürdigt worden ist. Nicht übersehen werden kann jedoch, daß eben diese „klassische" Bedeutung Bachs für protestantisches Bewußtsein im Blick auf sein wirkliches „Verstehen" eine Gefahr dargestellt hat, d.h. der Blick auf das „Ganze" des kirchenmusikalischen (und des gesamtmusikalischen) Schaffens Bachs, seine grundlegende Verwurzelung in lutherischer Kantoraltheologie (mitsamt ihren mystischen, pietistischen und aufklärerischen) Implikationen den Blick auf das Detail eher zu versperren und insofern einer theologisch-musikalischen Dogmatisierung Vorschub zu leisten vermochte (wobei Theologen einer solchen Dogmatisierung häufiger zu erliegen scheinen als Musiker). Alledem gegenüber bleibt mithin geschichtlicheres Denken in Anschlag zu bringen – in der Hoffnung auf Gewinnung neuer Einsichten.

Zum einen historisch-theologisch: Im Sinne einer achtsameren Aufdeckung der verschiedenen frömmigkeitsgeschichtlichen Bezüge, wie sie sich in Bachs Umgang mit der Theologie seiner Epoche darstellen und zugleich in die konkrete musikalische Faktur eines konkreten Werkes umgesetzt erscheinen, in jener Freiheit textlichen wie musikalischen Gestaltens, welche der Generation der theologischen wie musikalischen Bach-Rezeption nach dem ersten Weltkrieg – im gebannten Blick allein auf die „kosmologischen" Elemente von Bachs Musikverstehen – oft nicht sonderlich im Bewußtsein stand. Hier dürften sich zugleich – in einem längst noch nicht zureichend bedachten Teilbereich interdisziplinärer Historiographie – auch methodisch reizvolle und sachlich relevante Zugänge zur Frömmigkeitsgeschichte des 18. Jahrhunderts erschließen.

Zum anderen praktisch-theologisch: Untersuchungen der von Leaver angeregten Art dürften zugleich die Reflexion der Beziehung zwischen Theologie und Musik – zwar paradigmatisch, aber doch grundlegend – vertiefen und damit zumindest implizit – und wiederum paradigmatisch – das im Raum protestantischer Theologie immer noch unterschätzte Problem einer theologischen Ästhetik allgemein auf neue Fragerichtungen hin öffnen. Nicht unerwähnt bleiben kann auch die Relevanz dieses Horizontes theologisch-musikalischer Bach-Forschung für die gottesdienstliche Geschichte und Gegenwart. Immerhin vermöchte ein gründlicheres Bedenken der theologischen Voraussetzungen, von welchen aus Bach sich der Frage der gottesdienstlichen Musik nähert, um sie zugleich in seinem eigenen Schaffen zu beantworten, einen gewichtigen Beitrag für eine – immer noch nicht geschriebene – Geschichte gottesdienstlicher Musik unter theologischem Aspekt zu liefern. Erinnert werden muß in diesen Zusammenhängen auch an das noch nicht zu Ende gedachte Problem einer – nicht nur musikalisch-formalen, sondern auch theologisch-reflektierten – Integration von Bach-Kantaten in den Gottesdienst mitsamt seinen Folgerungen etwa für die Frage einer gegenwärtigen Predigtgestaltung.

Leaver will seine Arbeit – und auch hierin hat er Recht – vor allem als Impuls für die Bach-Forschung selbst verstehen (S. 21). Zu hoffen bleibt jedoch, daß die hier möglichen Ergebnisse nicht nur im Erkenntnishorizont der Bach-Forscher verbleiben, sondern über ihren Kreis hinaus in der historischen wie praktischen Theologie wahrgenommen werden.

Köln *Gustav A. Krieg*

Manfred Jakubowski-Tiessen, Der frühe Pietismus in Schleswig-Holstein. Entstehung, Entwicklung und Struktur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 188 S. (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 19).

Pietismus und Schleswig-Holstein, das scheint nicht zusammenzupassen, es sei denn, man denkt an die sprichwörtliche ‚Bordelumer Rotte'. Der Vf. hat in seiner 1982 fertiggestellten Kieler phil. Dissertation (Doktorvater: Hartmut Lehmann) seltenes archivalisches und gedrucktes Quellenmaterial ausgewertet und die Entfaltung des Pietismus im Rahmen der verwickelten politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse in den Herzogtümern Schleswig und Holstein aufgezeichnet. Bis ins zweite Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts gab es im kirchlichen Pietismus dieser Herzogtümer kaum Konventikel. In den zwanziger und dreißiger Jahren mehrte sich deren Zahl im Raum zwischen Flensburg und Tondern. Wegen wiederholter Klagen über radikalpietistische Tendenzen in Sondertreffen der Erweckten versuchte 1741 eine königliche Verordnung zu regeln, „in wie weit die Haltung geistlicher Versammlungen außer dem öffentlichen Gottesdienst zugelassen, oder untersagt seyn solle" (S. 106). Negativerfahrungen mit Friedrich Breckling (1629–1711), dessen Pazifismus und heftige Sozialkritik den Herrschenden zu schaffen machte, erleichterte der Orthodoxie die Abwehr des Pietismus. Es fällt auf, daß Christian Kortholt (1633–1694), ein Freund Speners, ‚collegia pietatis' nicht begünstigt hat, obschon er sonst als Theologe und Prorektor der 1665 gegründeten Kieler Universität den ‚Vorpietisten' zuzurechnen ist. Die sozialen Träger der pietistischen Bewegung waren in den Herzogtümern, wie der Vf. herausstreicht, vor allem Pastoren, die treu zur Kirche standen und im Blick auf Reformen behutsam ans Werk gingen. Am Beispiel Tondern zeigt der Vf. den Wandel der Einstellung der schleswig-holsteinischen Pietisten zu Konventikeln. Propst Samuel Reimarus hatte hier, wiewohl selbst Pietist, ihm unterstehende Pastoren, um Verwirrung zu vermeiden, verboten, erbauliche Versammlungen in der Kirche abzuhalten. Sein Nachfolger Propst Johann Hermann Schrader, der in der Landeskirchengeschichte einen Namen hat, stütze ‚Hauskirchen' im Sinne Speners, durch die auch in den Herzogtümern der Pietismus allmählich stärker eine Laienbewegung wurde. Deutlich hat Jakubowski-Tiessen die sozialen Voraussetzungen herausgestellt und sozialpsychologische Aspekte beleuchtet. In den erwecklichen Zusammenkünften (Hauskirchen) erlebten Laien im

Umgang mit der Heiligen Schrift anders als im üblichen Sonntagsgottesdienst, wie in Zeiten wirtschaftlichen Niedergangs, kriegerischer Auseinandersetzungen und Naturkatastrophen (Sturmfluten) ihre Ängste ernstgenommen und aufgearbeitet wurden.

Ausführlich wird auch der radikale Pietismus in Schleswig-Holstein zu Beginn des 18. Jahrhunderts zur Darstellung gebracht und im Zusammenhang damit die politische Einstellung der frühen Pietisten in den Herzogtümern. Der einzige bekannte radikale Pietist, der aus Schleswig-Holstein stammte und auch dort wirkte, war der gebürtige Flensburger Otto Lorentzen Strandinger (1650–1724). Der Vf. hat sich eingehend mit Strandinger befaßt (s. auch seinen Aufsatz ‚Otto Lorentzen Strandingers Weg in den Separatismus, in: Schriften des Vereins f. Schlesw.-Holst. Kirchengeschichte II, 37, 1981, S. 155–171) und die Faktoren aufgezeigt, die den Nordstrander Lutheraner zum Separatisten machten. Enttäuscht hatte sich Strandinger von der Kirche abgewandt, die er nicht verstand und die ihn in seiner Kritik an wirklichen oder vermeintlichen Schäden der Staatskirche und der Ständegesellschaft nicht verstehen konnte.

In der Einleitung hat der Vf. sein gestecktes Ziel mit den Worten umschrieben: „Hauptgegenstand der Untersuchung ist die Entstehung, Entfaltung und besondere regionale Entwicklung der pietistischen Bewegung in den Herzogtümern. Dabei soll am Beispiel Schleswig-Holsteins auch ein Beitrag zur Frühgeschichte des allgemeinen deutschen Pietismus geleistet werden". Jakubowski-Tiessen ist seiner Aufgabe gerecht geworden, nicht nur die Landeskirchengeschichtsschreibung hat ihm zu danken. In Band IV der vom Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte herausgegebenen Gesamtdarstellung der Schleswig-Holsteinischen Kirchengeschichte (dieser Band erscheint Sommer 1984) stammt das Kapitel ‚Der Pietismus' aus der Feder von Manfred Jakubowski-Tiessen und Hartmut Lehmann. Ein pium desiderium bleibt: Eine ausführliche theologische Würdigung des frühen Pietismus in den Herzogtümern im Blick auf die Wiederentdeckung der geistlichen Struktur der Kirche im Sinne der Reformation, hängen doch damit entscheidende Nach- und Fernwirkungen zusammen, u.a. auch im Lebenswerk von Claus Harms.

Oldenburg *Lorenz Hein*

Keith L. Sprunger, Dutch Puritanism, A history of English and Scottish Churches of the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, XII + 485 S., E. J. Brill, Leiden, 1982. (*Studies in the history of Christian thought*, vol. XXXI).

Der Autor dieses Buches hat gut daran getan, die Geschicke der englischen und schottischen Glaubensflüchtlinge in den Niederlanden von ca. 1550–1670 ausführlich darzustellen. Das war bisher unterlassen worden; so war es mehr als eine Ehrensache, das Versäumte nachzuholen.

Es läßt sich vermuten, daß besonders die Wallonen in ihrer Tragik sosehr auffielen, daß andere, wenn auch in gleicher Not verkehrend, nicht ins Blickfeld kamen. Wenigstens nicht als Ganzes, denn die rührigsten unter ihnen, namentlich Brownisten und Anabaptisten fanden Beachtung. Die Mehrheit lebte sehr isoliert; das kann erklären, daß sie so wenig auffielen.

Zuerst wird der Hintergrund skizziert: Seit langer Zeit gab es Kontakte zwischen den beiden Ländern. Sehr verschiedene Leute spielten dabei ihre Rolle: Großkaufleute, Studenten, Soldaten. Die Erstgenannten haben in Antwerpen und Middelburg schon früh auf eine eigene pastorale Betreuung Wert gelegt, so auch die Befehlshaber der englisch-schottischen Garnison. Seit ca. 1600 kommt es zur Kirchenbildung. Sprunger weiß von 40 Gemeinden mit ca. 350 Pfarrern zu berichten. (Nur 2 davon haben bis heute überlebt in Amsterdam und Rotterdam).

Die meisten dieser Kirchen waren puritanisch orientiert, die Schotten hielten fest am „covenant". Aber Sprunger läßt nicht unerwähnt, daß nicht nur Puritaner das Kreuz des Exils zu tragen bekamen, denn bei einem Umschlag in der Politik wurden sie von vertriebenen Anglikanern abgelöst.

Es geht nicht um Geschichte großen Stils. Einerseits wußten die Exulanten die ihnen

gebotene Freiheit positiv auszunützen, besonders in der Produktion polemischer und erbaulicher Bücher, die den Bischöfen viel Sorge bereiteten, andererseits scheint uns die Kraft stark gebrochen durch Kontroversen und Schismen. Vieles darin mag uns kleinlich scheinen, es soll uns aber nicht entgehen, daß es den dabei Beteiligten um eine Gewissenssache ging. Und der Puritanismus schätzt das „zarte Gewissen" ja hoch.

Also keine innere Einheit. Das Verhältnis zur niederländischen Kirche und Obrigkeit war einheitlicher, kann aber nicht warm und herzlich genannt werden. An nur wenigen Stellen kam es zur Aufnahme in das lokale Konsistorium. Es kam zur Bildung einer „englischen Klasse oder Synode", die aber nicht von vielen anerkannt wurde und so wenig Autorität hatte. Die Brownisten waren mit dem Zustande der niederländischen Kirche sehr unzufrieden und gaben ihrer Kritik kräftigen Ausdruck. Aber auch den anderen muß manches in dieser Kirche anstößig gewesen sein, namentlich die laxe Kirchenzucht und Sonntagsfeier. Auch dort muß eine stille Reserve zur niederländlischen Kirche angenommen werden, die zur Isolierung führte. Die niederländische Kirche ihrerseits trat den Exulanten mit Vertrauen entgegen und ließ ihnen viel Freiheit. Allerdings war ein reformiertes Bekenntnis conditio sine qua non, und die lokale Obrigkeit wünschte sich eine Stimme bei der Wahl der Prediger. Die Obrigkeit war sehr entgegenkommend und genehmigte Kirchengebäude und Gehalter. Die niederländischen Magistrate waren den einheimischen Geistverwandten der Exulanten (den Freunden einer „zweiten Reformation") gar nicht sympathisch gesinnt. So läßt es sich vermuten, daß die gebotene Hilfe mehr politisch als religiös begründet war.

Man kann zusammenfassend sagen, daß man nicht undankbar war, aber sich auch nicht wirklich zu Hause fühlte. Man rechnete natürlich mit einer Heimkehr; wenn das Heimweh zu stark wurde, war das „Neue England" jenseits des Atlantik anziehender als die Niederlande.

So kann es nicht wundern, daß es in den 150 Jahren, die Sprunger uns miterleben läßt, nicht zu einem nachweisbaren Einfluß dieser Puritaner auf die Niederlande gekommen ist. Es hätte dennoch auch anders sein können. Denn Puritaner haben nicht nur eine Kirchenkritik zu ihrem Programm, sondern auch ein Konzept einer inneren und äußeren Mission. Wie angedeutet, haben die Exulanten feststellen müssen, daß es in ihrem neuen Vaterland viele „Libertiner" gab, die für die puritanisch verstandene Lebensführung gewonnen werden müßten. Das liegt noch mehr auf der Hand, weil es ja, wie schon angedeutet, in den Niederlanden die Bewegung der „zweiten Reformation" (reformierten Pietismus) gab, die in hartem Kampf mit den „Libertinern" stand und mit Freude Bundesgenossen aufgenommen hätte. Man hat dann und wann diese Bewegung wohl einen „niederländischen Puritanismus" genannt, um damit anzudeuten, daß sie zwar keine einfache Kopie der englischen Bewegung war, aber dennoch viel Analoges mit ihr hat. Jedenfalls wäre zu erwarten gewesen, daß die sosehr verwandten Bewegungen einen sehr intensiven Umgang gepflegt hätten, um zusammen zu kämpfen gegen die großen Übel in Welt und Kirche.

Sprunger ist sehr gut vertraut mit den niederländischen Verhältnissen von damals; man vergleiche auch sein vortreffliches Buch über Wilhelmus Amesius. Es ist ihm bekannt, daß es noch immer eine offene Frage ist, wo die wirklichen Wurzeln des niederländischen „Puritanismus" liegen. Jedenfalls kann auch er nicht dokumentieren, daß die wichtigen von ihm gezeichneten 150 Jahre darin eine bedeutende, resp. durchschlagende Rolle gespielt haben.

Die Führer der niederländischen „zweiten Reformation" haben alle ein positives Verhältnis zum englischen Puritanismus. Aber sie verdanken das nicht den unter ihnen weilenden Exulanten, sondern Besuchen, die sie England abstatteten und der Lektüre puritanischer Literatur, die in großem Umfang durch Übersetzungen ihnen und vielen zugänglich war. Männer wie Voetius und die Teellincks haben so den Puritanismus schätzen lernen; das erklärt ihr Wohlwollen den Exulanten gegenüber und gewisse Kontakte mit ihnen. Aber entscheidend sind auch sie von ihnen nicht beeinflußt. Wenn es anders gewesen wäre, so hätte Sprunger es natürlich freudig berichtet. Was immer die skizzierten 150 Jahre auch für die Exulanten bedeutet haben mögen, sie haben bestimmt nicht einen wirklichen *niederländischen* Puritanismus zur Folge gehabt.

Diese Sachlage führt zur Konklusion, daß der Titel des sonst vortrefflichen Buches einer Revision bedarf. Die 150 Jahre haben nicht zu einem niederländischen Puritanismus geführt. Die Bewegung blieb so englisch-schottisch wie sie war, stark introvertiert und zu starkt isoliert. Der Titel müßte m.E. lauten: Der (englisch-schottische) Puritanismus während seines Exils in den Niederlanden. Seine Isolierung von der niederländischen Kirche kann auch erklären, daß sogar die niederländische historische Forschung ihn so wenig ins Bild bekam.

Utrecht *Simon van der Linde*

Gerhard Tersteegen, Briefe in niederländischer Sprache. Herausgegeben von Cornelis Pieter van Andel. Göttingen 1982. XXII und 312 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus. Abt. V: Gerhard Tersteegen, Werke. Herausgegeben von Winfried Zeller (†), Bd. 8, DM 94.–.

Den 1979 mit den „Geistlichen Reden" verheißungsvoll eröffneten Werken Gerhard Tersteegen folgt der zweite, in der Reihenfolge der Werkausgabe achte Band. Er wurde von C. P. van Andel betreut, dessen zunächst in niederländischer, dann in deutscher Sprache erschienene Tersteegen-Biographie den Autor ausweist, die besten Voraussetzungen für die Herausgabe der niederländischen Briefe mitzubringen. Erneut bewährte sich Arthur Klein als sorgfältiger Kenner der niederländischen Sprache, dem die deutschen Einleitungen zu danken sind.

Wenn auch Tersteegens deutsche Briefe ungleich umfangreicher sind, so zeigen doch auch die holländischen Briefe den hohen Rang Tersteegens als Briefschreiber: das wird hier umso deutlicher, als viele dieser Briefe bislang kaum bekannt waren. Von den 203 Briefen dieser Ausgabe gelten allein 42 dem Amsterdamer Freiherrn Adriaan Pauw; weitere 57 Briefe sind an namentlich bekannte Empfänger gerichtet. Die Adressaten der übrigen 104 Schreiben sind nicht bekannt; die meisten wurden einer 1772 in Amsterdam erschienenen Ausgabe niederländischer Briefe entnommen. Angesichts der abenteuerlichen Überlieferung der Handschriften Tersteegens und ihrer erbaulichen Verwendung in Kopien wie auch in der Literatur ist die wissenschaftliche Publikation eines jeden Tersteegenschen Gattungsbestandes als besondere Leistung anzuerkennen. Der Umgang mit diesen Texten wird durch eine vorsichtige Modernisierung der Schreibweise erleichtert; es sind nur wichtige Textvarianten bei sowohl gedruckt wie in Abschrift vorhandenen Briefen vermerkt. Da überhaupt nur ein einziger Brief in Tersteegens eigener Handschrift vorliegt, hätte eine philologisch-kritische und auf restlose Vollständigkeit bedachte Edition ohnehin keine Bezugspunkte in Originalen, so daß man dieses methodische Vorgehen des Herausgebers zu akzeptieren vermag. Die zwischen 1733 und 1768 datierten Briefe befassen sich zwar auch mit Familienangelegenheiten der Adressaten, Reiseplänen Tersteegens nach Holland und gesundheitlichen Fragen, sind zuallererst und überwiegend aber seelsorgerlicher Natur. Tersteegen interpretiert und paraphrasiert Bibelstellen. Er spricht Mut und Trost zu und kehrt immer wieder zum Ausgangspunkt aller Überlegungen zurück: zum Vater Jesu Christi und zu seiner unbegreiflichen Liebe, die er den Menschen in seinem Sohn geschenkt hat. Selbstverleugnung, Verzicht, Bereitschaft, Abgeschiedenheit, Armut, Schwäche, Unterwerfung, Hingabe sind die häufig wiederholten Stichwörter, die Tersteegens vor allen aus seinen Liedern und Versen bekannte Haltung umschreiben. So wollen seine Briefe verkündigen, zum Glauben führen und Glauben stärken.

Der 1982 erfolgte Heimgang des Hauptherausgebers Winfried Zeller, der an dem vorliegenden Band noch mitgewirkt hat, ist für das Vorhaben ein schwerer Verlust. Es bleibt zu hoffen, daß die Gesamtausgabe nicht allzusehr ins Stocken gerät.

Wuppertal *Klaus Goebel*

Weber Christoph, Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur. Ungeschriebene, ungedruckte und verschollene Werke vorwiegend liberal-katholischer Kirchenhistoriker aus der Epoche 1860–1914 (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Bd. 4). (177.) Böhlau Verlag Köln 1984. Kart. DM 48.–.

Gegen eine weise und vornehm gehandhabte Zensur, die die Verbreitung von Unwahrheiten verhindern, das Destruktive vereiteln und darüber hinaus der Wahrheitsfindung förderlich sein will, ist m.E. nichts einzuwenden. Gefährlich wird die Zensur dann, wenn sie anfängt, zugunsten von Ideologien Fakten zu unterschlagen, die Freiheit der Forschung zu behindern, ja Menschenrechte einzuschränken. Wenn Papst Leo XIII. dem Historiker das Wort Ciceros ans Herz gelegt hat: „Ne quid fali dicere audeat, ne quid veri non audeat", so ist dem Papst voll zuzustimmen, auch wenn er sich selber nicht immer an seinen eigenen Rat gehalten hat. Was für Leo gilt, gilt für die Kirche. Grundsätzlich dem Wort Jesu verpflichtet, daß es die Wahrheit ist, die frei macht (Joh 8,32), hat sie, gleich anderen Großorganisationen wie Staaten und Parteien, immer wieder einmal versucht, ihre Vergangenheit zu reglementieren (146).

Ein erregendes Kapitel aus der Geschichte der Kirchengeschichte hat Ch. Weber in dem vorliegenden Buch behandelt. Wenn ich es trotz des wenig augenfreundlichen Druckes in einem Zug durchgelesen habe, so liegt das nicht nur am Thema, sondern vor allem auch an der glänzenden Darstellungsgabe des Autors. Er will einen Beitrag zu einer Geschichte nicht geschriebener kirchengeschichtlicher Werke im Zeitraum von 1860 bis 1914 bieten, wobei er freilich nur die Spitze eines Eisberges aufdecken kann, denn vieles harrt noch der Erforschung, vieles ist nicht mehr aktenkundig. Aber auch so gelingt es Weber aufzuzeigen, wie Zensur und Selbstzensur wirkten, wieviele Projekte liegengeblieben und eingestellt wurden, wie oft sich Forscher auf „harmlosere Gebiete" verlegten (XV), in welchem Ausmaß die „Schere im Kopf" der Theologen selbst tätig zu werden begann (10), nicht nur bei Geistlichen, auch bei Laien, ja bei Andersgläubigen (z.B. beim Protestanten W. Goetz), die ihren katholischen Kollegen nicht schaden wollten, nicht nur bei liberalen und modernistischen Geistern, sondern auch bei eher ultramontanen Gelehrten wie H. Grisar, dessen Arbeiten über römische Reliquien und Legenden lebhaften Widerspruch hervorriefen.

Weber führt uns, und zwar jeweils nur unter dem Aspekt des Buchthemas, Schicksale wie die von Lord Acton und I. v. Döllinger, Augustin Theiner und Ch. Montalambert, F. X. Kraus und H. Schröers, A. Knöpfler und S. Merkle, A. Ehrhard und A. de Waal vor, um nur die bekanntesten Namen zu nennen. Er verweist auch auf Beispiele wie das ausgeprägte Mißtrauen vor kirchengeschichtlichen Seminarübungen im Rahmen der theologischen Ausbildung oder auf massive Stellungnahmen für längst als unecht erkannte Reliquien wie das Heilige Haus von Loreto. So wurde ein Klima geschaffen, durch das Zensur und Selbstzensur gefördert und wissenschaftlicher Fortschritt behindert wurde. Der bekannte Integralist Dompfarrer C. Braun in München schrieb noch 1902: „In der eigenen Fachwissenschaft, der Theologie, wird auf Quellenforschungen, auf Spezialarbeiten über irgendeine verhältnismäßig nebensächliche Frage, auf kritische historische und andere Übungen in Fachseminarien ein besonderer Wert gelegt. Hierdurch wird nicht bloß dem gründlichen und gleichmäßigen Studium aller notwendigen Fächer Zeit, Kraft und Interesse weggenommen, sondern auch eine absprechende und selbstbewußte Gesinnung großgezogen, welche überhaupt einem junge Manne und besonders einem Priester schlecht ansteht" (72 f.). Und Kardinal B. Lorenzelli übernahm noch 1913 den Ehrenvorsitz eines „Collegium Defensorum Almae Domus", dessen Ziel die „ständige Verteidigung der Echtheit der Santa Casa" war (114).

Webers Buch stellt einen wichtigen Baustein zur Kirchengeschichte sowie zur Kirchengeschichtsschreibung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts dar, darüber hinaus aber kann es der Gegenwart als heilsamer Gewissensspiegel dienen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

Günter Henke: Die Anfänge der evangelischen Kirche in Bayern. Friedrich Immanuel Niethammer und die Entstehung der Protestantischen Gesamtgemeinde (= Jus ecclesiasticum. Bd. 20). München (Claudius Verlag) 1974. 448 S., geb., DM 43.–. ISBN 3-532-71420-5.

Die durch erhebliche Mitschuld des Rezensenten sehr verspätete Anzeige dieses Buches soll um der Wichtigkeit und Qualität dieser Veröffentlichung willen nicht unterbleiben. Kirchenrechtliche Studien mögen bei Studenten der Theologie nicht ein besonderes Gewicht haben. Vorliegende Arbeit vermag indessen das Verständnis für die Wichtigkeit auch mühsamer Kirchenverfassungsprozesse ganz entscheidend zu wecken. Wer Henkes durch den auch um das evangelische Kirchenrecht hochverdienten Erlanger Kirchenhistoriker Wilhelm Maurer[1] angeregte Erlanger Dissertation von 1971 wirklich gelesen und zur Kenntnis genommen hat, der sieht, daß in den dargestellten 20 Jahren 1799–1819 für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern Entscheidungen gefallen sind, die bis heute nachwirken, da auch das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments nach dem Ersten Weltkrieg nicht einen totalen Neuanfang bedeutete.[2] Was man aus vielen Darstellungen kennt über die Anfänge und Schwierigkeiten einer Anerkennung geordneten protestantischen Lebens und seiner Selbstdarstellung und Entfaltung im neuen bayerischen Staat, das erlebt man bei Henke gleichsam jeweils eine Stufe eher und aus einer anderen Perspektive: der der Administration i.w.S.! Der überragenden evangelischen Figur dieser Zeit, Niethammer (1766–1848) verdankten die Protestanten in Bayern unendlich viel und nun von Henke vielfach erst sichtbar Gemachtes, da z.B. das Ringen bis in Formulierungen hinein bei Gesetzen, Erlassen u.ä. dem schließlich veröffentlichten Text natürlich nicht mehr anzumerken ist. Niethammers Ringen um eine Lösung aus der zu engen Umklammerung durch den Summepiskopat ist nicht erfolglos geblieben – vielleicht auch deshalb, weil Niethammer fähig war, den Weg kleiner Schritte zu gehen. Das ist von Henke mit einem umfangreichen Archivmaterial dann auch wieder eindrücklich vorgeführt. Niethammer als der führende Kopf hat sein unverdrossenes und geschicktes Eintreten für den Kollegialismus, gegen den Territorialismus von Zentners, durch mehrfaches Übergangenwerden bei Beförderungen ‚bezahlt'. Seine Einweisung in die Stelle eines Oberkonistorialrates war nicht weniger als ein Affront. Das nimmt Niethammer nichts von seiner Bedeutung und von seinem Verdienst bei der Schaffung einer kirchlichen Verfassung, durch die die „Protestantische Gesamtgemeinde" eine äußere Gestalt erhalten hat, ohne die auch die weitere innere Entwicklung (abermals durch Niethammer entscheidend geprägt!) nicht möglich gewesen wäre.

Die Fülle des Materials, aber auch der wichtigen Probleme hat den Verfasser nicht von seiner zielstrebigen Darstellung der ersten beiden Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts abgebracht. Rasche Aktualisierungen verbieten sich bei einer kirchlich-rechtlich-historischen Arbeit. Daß aber aus dem damaligen Umgang mit schwierigen Fragen der kirchlichen Gesetzgebung und Verwaltung (Schule, Universität, konfessionsverschiedenen Ehe, Kirchenvorstände, Konkordat 1818, u.v.a.m.) angesichts einer erdrückenden katholischen ‚Übermacht' nichts für die Gegenwart zu lernen sei, das wird man nach der Lektüre von Henkes Buch nun wirklich nicht mehr sagen können! Auf dem Feld der Kulturpolitik hat manches sogar unerwünschte Aktualität!

Vorliegende Arbeit fällt auch hinsichtlich an sich selbstverständlicher Anforderungen an wissenschaftliche Publikationen angenehm auf. Sie ist übersichtlich gegliedert, Zusammenfassungen helfen rasch den Darstellungsgang zu überblicken, auf Beigaben (Register) muß nicht verzichtet werden, Setzfehler begegnen kaum (Ausnahme: Seitenwechsel 245/256). Die Grenze der Arbeit hin zur Darstellung des inneren Aufbaus der „erst seit den ersten Generalsynoden [1823] wirklich vorankommen konnte", ist in

[1] Wilhelm Maurer: Die Kirche und ihr Recht. Gesammelte Aufsätze zum evangelischen Kirchenrecht (= Jus ecclesiasticum Bd. 23). Tübingen 1976. X, 589 S.

[2] Vgl. nur neuestens die Hinweise bei Gerhard Pfeiffer: Bayern und Brandburg-Preußen. Ein geschichtlicher Vergleich. München 1984, S. 119–123.

einem wichtigen „Ausblick" (362 ff.) markiert. – Im übrigen hat sich der Claudius-Verlag als Verlag der Evang.-Luth. Kirche in Bayern mit dieser Arbeit über ihren so wichtigen Vorkämpfer aus der von Martin Heckel geschäftsführend herausgegebenen renommierten Reihe „Jus ecclesiasticum" fast schon verabschiedet . . . Bereits die o.g. kirchenrechtlichen Aufsätze *Wilhelm Maurers* erschienen in Tübingen bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Erlangen *Dietrich Blaufuß*

Martin Cordes, Freie christliche Aktion als Herausforderung für Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum evangelischen Vereinswesen in Göttingen und zur Theologie Friedrich Lückes. (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, Bd. 24) Göttingen 1982, 267 S.

Diese Untersuchung, eine Göttinger theologische Dissertation aus dem Jahre 1981, versteht sich als eine kirchen- und theologiegeschichtliche Darstellung des evangelischen Vereinswesens in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Wie im Titel sinnvoll zum Ausdruck gebracht, geht sie der spannungsgeladenen Beziehung zwischen freien christlichen Aktionen und den Reaktionen in Kirche und Theologie nach, in denen sich die Herausforderung der Landeskirchen durch das aufblühende freie Vereinsleben widerspiegelt. Die Arbeit ist aber nicht nur von einem historischen, sondern auch von einem systematischen Interesse bestimmt, das die Frage nach der Bedeutung für die Gegenwart einschließt. Vf. stellt in seinem Vorwort fest: „Kirche und Theologie haben sich der Herausforderung gestellt, die durch die freien Aktivitäten gegeben war. Über ihre Antworten kann man unterschiedlich urteilen. Sie sollten aber Ansporn sein, die gegenwärtigen Erscheinungen kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens zu überprüfen – mit aller Sorgfalt und dem Bewußtsein eigener Verflochtenheit: Wo gibt es heute vergleichbare freie Initiativen und welche Herausforderungen stellen sie für traditionelle Theologie und geordnetes Kirchenwesen dar?" (S. 5).

Die Konzentration auf das Vereinswesen in der Universitätsstadt Göttingen und ihrer näheren Umgebung ergab sich vor allem durch die Erkundung neuen Aktenmaterials und neuer Quellen, womit ein bedeutendes exemplarisches Anschauungsmaterial für die Geschichte des evang. Vereinswesens insgesamt in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts teilweise erstmals erschlossen werden konnte. Die Gründung der Göttinger Bibelgesellschaft (1818), das Scheitern einer geplanten Missionsgesellschaft (1827), die Gründung eines Missionshülfsvereins (1836/37) und eines Hauptvereins zur Gustav Adolf-Stiftung (1843) fallen in die erste große Epoche des Vereinslebens innerhalb der evang. Kirchen im 19. Jahrhundert, so daß die Vorgeschichte und Geschichte dieser Göttinger Vereine mit ihren Beziehungen zu anderen Orten übergreifende, paradigmatische Bedeutung gewinnt. Der Bezug zu Göttingen ergibt sich aber auch durch einen Mann, der sowohl am Vereinsleben regen Anteil nahm, wie auch durch eine besondere Theologie der freien Bildungen in Kirche und Gesellschaft hervorgetreten ist: den Göttinger Theologieprofessor Friedrich Lücke (1827–1855 in Göttingen). Der für das allgemeine theologische Bewußtsein kaum näher bekannte, nur durch Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre der namentlichen Vergessenheit entzogene Göttinger Theologe wird in dieser Arbeit mit seinen bisher noch nicht ausgewerteten Vorlesungen über christliche Ethik vorgestellt, in denen er über das Phänomen der freien Vereine theologisch intensiv reflektiert.

Die Untersuchung ist in drei Hauptteile gegliedert. Der Teil A „Die Anfänge freier christlicher Organisationen" beleuchtet kurz den Hintergrund, auf dem das Vereinswesen innerhalb und außerhalb der evang. Kirche in Deutschland entstanden ist. Durch eine Begriffsbestimmung wird der „Verein" als eine bestimmte soziale Organisationsform definiert, die durch die Prinzipien der Freiwilligkeit, der Offenheit, Öffentlichkeit und einer autonomen rechtlichen Ordnung charakterisiert ist. Erst seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts kann in diesem Sinne von einem Verein als einer Erscheinungsform des neuzeitlichen Lebens gesprochen werden, bei der die ältere Bedeutung von „Verein"

im Sinne einer ideellen Vereinigung und einer Gesinnungsgemeinschaft jedoch noch durchaus lebendig ist. In der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts habe sich dann die rein zweckrationale Auffassung im Vereinsverständnis durchgesetzt. Am Beispiel der Deutschen Christentumsgesellschaft (Basel 1780), des christlichen Vereins im nördlichen Deutschland (Helmsdorf/Halle 1812) und der Bibelgesellschaften werden die Beziehungen und Abgrenzungen der deutschen evangelischen Vereine vor allem zu England deutlich. „Die hier genannten Vereine sind im deutschsprachigen Raum überhaupt die ersten großen sozialen Gemeinschaften im modernen Vereinsverständnis" (S. 12). Bei dem kurzen Hinweis auf die Deutsche Christentumsgesellschaft ist die sozialpsychologische Kritik bemerkenswert, mit der der Göttinger Kirchenhistoriker Gottlieb Jakob Planck die inneren Gesetzmäßigkeiten einer solchen Gesellschaft beschreibt, womit er „von der heutigen Gruppenforschung definierte Mechanismen schon damals deutlich zum Ausdruck gebracht (hat)" (S. 27).

Im Teil B wird die Geschichte der Göttinger Vereine von den Anfängen bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts dargestellt. Vor allem die Darstellung des Göttinger Missionsvereins und des Hauptvereins zur Evangelischen Stiftung Gustav-Adolf erfolgt aus z.T. neu zusammengetragenem Aktenmaterial und Tagebuchauszügen, so daß die lebhaften kontroversen theologischen Diskussionen um die Themen Kirche und Konfession, z.B. zwischen dem Göttinger und dem Hannoverschen Missionsverein, weitere Aufhellung erfahren konnten. So ist nach Cordes die Ansicht zu korrigieren, daß Ludwig Adolf Petris Schrift „Die Mission und die Kirche. Schreiben an einen Freund", Hannover 1841, „eine direkte Antwort auf Lückes Vortrag ‚Über das Verhältniß der confessionellen Verschiedenheiten der Kirche zu ihrem Missionswerke' sei", wie H. Holze, Kirche und Mission bei L. A. Petri, Göttingen 1966, S. 88, meinte. Nicht Lücke sei der Adressat Petris, sondern der Göttinger Superintendent Justus Hildebrand (S. 85). Aus der Geschichte der Göttinger Vereine wird deutlich, welche schweren Auseinandersetzungen die konfessionelle Frage zwischen den verschiedenen Vereinen und inmitten der eigenen Reihen hervorrief. Cordes hebt hervor, „daß die das Missionswerk treibenden Kräfte, nämlich erweckte Frömmigkeit und kirchliches Bewußtsein, wie sie zu der Zeit etwa in Hannover und später in Hermannsburg mit je verschiedener Gewichtsetzung, eine wirkliche Bewegung darstellten, in Göttingen nur schwach wirksam waren. Anders als die Bibelgesellschaft mit ihrem religiös-patriotischen Antrieb und der Gustav-Adolf-Verein mit seiner evangelisch-nationalen Ausrichtung hatte in Göttingen der Missionsverein nie eine bewegte Mitgliederschaft besessen" (S. 80). Die hohen Erwartungen auf kirchliche, konfessionelle und politische Einheit, die im Vereinsleben geweckt wurden, mußten im Laufe der Zeit immer mehr zurückgeschraubt werden. Auch die Erwartungen der Vereine gegenüber den Landeskirchen, die „wie Geschwister die Kirche als ihre Mutter ansahen", erfüllte sich nur sehr beschränkt. „Die Kirche hatte diese Mutterrolle nicht voll akzeptiert" (S. 174).

Im abschließenden Teil C wird den vielfältigen Beziehungen zwischen Kirche und freiem Verein, wie sie im 2. Teil sichtbar wurden, theologisch-systematisch nachgegangen. Verschiedene Typen des Verhältnisses Kirche – Verein werden mit je anderen theologischen und kirchenpolitischen Begründungen herausgestellt. Neben dem Selbstverständnis des Vereins als Kritik an der Kirche steht die Kritik des Vereins von einem kirchlichen Standpunkt aus (hier wird vor allem auf Petri und Münchmeyer kurz eingegangen). Besondere Bedeutung erhält dieser dritte Teil jedoch durch die Darstellung der Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Verein bei Friedrich Lücke. Der Untersuchung von Cordes kommt das Verdienst zu, die bisher noch nicht ausgewerteten Vorlesungen über christliche Ethik von Friedrich Lücke in ihren einzelnen Entwicklungsstadien vorzustellen, in denen er das Phänomen der freien Vereine in einem theologischen Gesamtzusammenhang intensiv reflektiert. Ausgehend von der frühen Vorlesung zur neutestamentlichen Hermeneutik des Göttinger Repetenten Lücke (WS 1815/16), in der die freie Tätigkeit in der Kirche der Theologie als dem beweglichen Element in der Kirche zugeordnet wird, wird dann vor allem auf die Ethikvorlesung vom WS 1829/30 in einer Nachschrift aus der Hand J. H. Wicherns eingegangen. Aus weiteren Manuskripten Lückes aus den Jahren 1836 bis 1845 zeigt sich, wie er, auf den

Spuren seines Lehrers Schleiermacher fortschreitend, dessen Theorie von der freien Geselligkeit zu einer eigenen Darstellung der freien Vereine ausweitet, jedoch in einer charakteristischen Abweichung von Schleiermacher. Können nach Schleiermacher alle Verbindungen der freien Geselligkeit „ihrer Natur nach ebensowenig in bestimmte Formen, als in bestimmte Grenzen gefaßt werden" (Glaubenslehre, Berlin 1960, 2. Bd., § 121,1), so bezieht Lücke die Idee der freien Geselligkeit direkt auf die organisierte Form des Vereinswesens. So kommt Lücke zu einer selbständigen Theologie des Vereins (1845/46) zu einem Zeitpunkt, als der Gustav-Adolf-Verein tatsächlich in voller Blüte stand. Aber nach diesem Höhepunkt kam die Ernüchterung, die schließlich zu einer realistischeren Einschätzung der Möglichkeiten des Vereins führte.

In einer Gegenüberstellung der theologischen Ethik Lückes mit einer Abhandlung seines Schülers J. H. Wichern („Die wahre Geschichte des Herrn", 1839) kommt der eigene Weg Wicherns zum Ausdruck. Während sich Wichern durch die Spannung zwischen bestehender kirchlicher Verfassung und idealer christlicher Liebesgemeinschaft zur Tat herausgefordert sah, blieb das prozeßhaft-harmonisierende Denken Lückes weitgehend in der Reflexion. Freilich muß das theologische Beziehungsverhältnis zwischen Lücke und Wichern noch weiter verfolgt werden, was erst dann möglich ist, wie Vf. selbst bemerkt, „wenn die Vorlesungsnachschriften Wicherns aus seiner Göttinger und Berliner Zeit . . . aufgearbeitet sind" (S. 147).

Die Untersuchung von Cordes stellt einen beachtlichen Beitrag zur Geschichte des evangelischen Vereinswesens im 19. Jahrhundert dar, die vor allem für das Kirchenverständnis der im Vereinsleben tätigen Theologen z.T. neue, interessante Einsichten zu vermitteln vermag.

Abschließend seien nur noch einige wenige kritische Anfragen angeführt. Im Hauptteil A scheint mir die Darstellung des Hintergrundes für die Geschichte des Vereinswesens in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts allzu kurz ausgefallen zu sein. Überhaupt ist m.E. das Verhältnis zwischen interessanter Detailinformation und geistes- und theologiegeschichtlichem Hintergrund und Zusammenhang nicht recht überzeugend. In der Fülle der mitgeteilten Einzelfakten hätten die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge doch stärker gewichtet werden müssen. Z.B. wird Julius Müller im Zusammenhang des Verhältnisses von Bibelgesellschaft und Kirche nur kurz erwähnt, ohne dessen wichtige Stellung in der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts selbst in den Blick zu nehmen (S. 55 f.).

Im 3. Teil hätte man sich eine eingehendere Akzentuierung des Verhältnisses zwischen Schleiermacher und Lücke gewünscht, das auch für das Nachwirken Schleiermachers auf Wichern von erheblicher Bedeutung ist. Am Schluß der Untersuchung wäre eine Zusammenfassung nicht nur von Lückes Vereinstheorie, sondern des gesamten Ertrages der Arbeit sinnvoll gewesen, die gewiß wichtige Einsichten und Impulse zum Verständnis der Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts vermittelt.

Celle *Wolfgang Sommer*

Gerhard Besier, Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära. Die Diskussion in Staat und Evangelischer Kirche um eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse Preußens zwischen 1866 und 1872 (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin Bd. 49) Berlin (de Gruyter) 1980, 608 Seiten, Ganzl., DM 176.–.

Gerhard Besier, Preußischer Staat und Evangelische Kirche in der Bismarckära (= Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, hsg. v. G. Ruhbach Heft 25) Gütersloh (Mohn) 1980, 132 Seiten, DM 24.–.

Die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts ist im Unterschied zur Theologiegeschichte lange von der Zukunft vernachlässigt worden. Dabei bietet sie überaus reizvolle Themen, Themen, die freilich auf Bearbeiter warten, die sich den Stillstand am Ende größten geistigen Einsatzes nicht verdrießen lassen. Eines derselben wird von dem Verf. angegangen. Der Obertitel des Werks ist freilich etwas mißverständlich. Tatsächlich wird nur der Zeitraum 1867–72 in extenso behandelt, während die vorangehenden

Jahre zwar einbezogen, die nachfolgenden mit ihren wichtigen Entwicklungen (Generalsynodalordnung, Positive Union, Stöcker) aber ganz außerhalb des Horizontes der Berichterstatters bleiben (‚Ära' ist wohl auch eine etwas schiefe Bezeichnung, da sie als terminus technicus für die der Bismarckzeit vorangehende Neue Ära gilt). Die vom Verf. tatsächlich vollzogene Beschränkung hat freilich sachlich viel für sich, da in der Tat die Weichen des staatskirchenpolitischen Verhaltens in diesen Jahren gestellt wurden: Nichteinbeziehung der neuen Provinzen in die APU, Beiseiteschieben der kirchlichen Einigung ganz Deutschlands und Beibehaltung des staatskirchlichen Systems. Scholder, der Doktorvater, schreibt in seinem Vorwort es dem Verf. als besonderes Verdienst zu, die Zusammengehörigkeit der Jahre vor und nach dem Einigungskrieg aufgezeigt zu haben. Daß dem so ist, liegt für den engeren Bereich der Fragen der Evangelischen Kirche auf der Hand (und ist auch zuvor nicht anders gesehen worden), so sehr auch der Kulturkampf als ein die Entwicklung beschleunigender (in anderen Bereichen allerdings auch hemmender) Faktor gewirkt hat und, hätte Bismarck sich durchgesetzt, zu einer grundlegenden Richtungsänderung sowohl was die Verhältnisse der evangelischen Kirche wie die Beziehungen Staat-Kirche überhaupt anbelangt, geführt haben würde.

Hat nun freilich zumeist der größere Zusammenhang die Aufmerksamkeit der Geschichtschreibung auf sich gezogen, so ist es sehr verdienstlich, daß Besier es unternimmt, die Entwicklung der Verfassungsdiskussion zu verfolgen. Er tut dies, indem er die Stellungnahmen führender Kirchenrechtler, der kirchlichen Wortführer und Gruppierungen (insbesondere des Ev. Kirchentags) und vor allem des Oberkirchenrats nachzeichnend, die Verhandlungen der Provinzialsynoden (die Vorverhandlungen der Kreissynoden, unter denen so manche bezeichnenden Vorschläge sich finden, werden nicht in die Betrachtung einbezogen), sich der Reorganisation der neupreußischen Provinzen zuwendet und bei der Kirchenpolitik der preußischen Staatsregierung verweilt. Hier werden die verschiedenen auf diese ihren Einfluß nehmenden Kräfte bis hin zum Kronprinzen (hier wären die an den Kronprinzen gerichteten Denkschriften Hoffmanns und Bethmann-Hollwegs – vgl. dazu Festschrift E. Barnikol S. 251 ff. – heranzuziehen gewesen) behandelt.

Dies alles ist in umfassender Weise erarbeitet worden. Der Verf. hat nicht nur die Literatur bis hin zu entlegenen Broschüren durchgesehen, sondern die Archive insbesondere in Berlin und Merseburg (hier allerdings mit gewissen Einschränkungen; s. z.B. S. 122 A 211) durchforscht und dabei, wenn nicht das Gesamtbild verändernde so doch Einzelnes akzentuierende Materialien ans Licht befördert.

Interessant ist der Versuch, eine konservative Episode in Bismarcks Kirchenpolitik herauszustellen (S. 511 ff.). Ob die These erwiesen ist? Besier meint, das Jahr 1872 sei dadurch bestimmt gewesen. Erst im Dezember dieses Jahres habe Bismarck das Steuer herumgeworfen. Dabei war der von Bismarck herangezogene Fabri der Ansicht, daß der Kanzler im Frühjahr spätestens im Sommer 72 „in evangelicis abgedankt" habe (so von Besier, S. 519, selbst zitiert). Das spricht nicht für des Verf.'s These, vielmehr dafür, daß Bismarck, dessen kirchenpolitische Auffassungen lange zuvor durch seine Nähe zum Altluthertum geprägt worden waren und der erst, als eine Handlungsmöglichkeit in greifbarer Nähe war, sich Fabris versichert hatte, hinsichtlich der Erfolgsaussichten anderen Sinnes geworden war und die Dinge sich entwickeln ließ, ohne selbst einzugreifen. Die zwiespältigen Aussagen für das Jahr, die Besier selbst bringt, erklären sich so eher als durch die These des Verf.'s. Was Bismarcks Zielvorstellung anbelangt, so wird es ihm viel weniger um die Unabhängigkeit des Staats von der Kirche (die war im protestantischen Bereiche doch gegeben – der Hinweis auf andere Tendenzen war bei Bismarck nur politischer Theaterdonner) als um die Trennung beider Bereiche gegangen sein.

Handelt es sich um eine noch zu sehr am Stoff haftende Bestandsaufnahme, um den höchsten Maßstäben der Geschichtsschreibung zu genügen, so ist das Werk doch ein würdiges Seitenstück zu Reichles Buch über Mühler. Das Interesse, das heute Preußen bei den Vielen und die Nachfolge, die der preußische Geist bei Einzelnen findet, werden ein Übriges tun, um die Aufmerksamkeit auf das gehaltvolle Werk zu lenken.

Eine nicht unwichtige Ergänzung stellt das Quellenheft dar. Die Dokumente gehen im letzten Teil (S. 108 ff.) über den im Buch behandelten Zeitraum hinaus und geben, den Fortgang der Verfassungsfrage aussparend, im wesentlichen Quellen wieder, die die Entlassung Herrmanns betreffen.

Cambridge *Ernst Bammel*

James J. Kelly, Baron Friedrich von Hügel's Philosophy of Religion (Löwen 1983) = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXII.

Die seit dem Erscheinen des Syllabus verdächtigten und verfolgten Gestalten im römischen Katholizismus finden neuerdings wieder Aufmerksamkeit und Gehör. Zu ihnen zählt Friedrich von Hügel.

Der Verf. hat sich beinahe als erster[1] daran gemacht, den umfangreichen in St. Andrews niedergelegten Nachlaß durchzuackern. Die Arbeit an H. ist ihm zu einem Liebesdienst geworden, der er schon ein ganzes Jahrzehnt gewidmet hat. Nach einer Reihe von Aufsätzen legt er dies Buch vor, das aus einem lebensgeschichtlichen und einem systematischen Teil besteht.

Der erstere erhält durch reiche Angaben aus den Tagebüchern seinen Wert. Er ist eigentlich eine Zusammenfassung der Tagebücher mit beigegebenen Erklärungen. Sie zeigen den Baron als einen hochgebildeten, immerzu auf der Reise befindlichen, mit einer großen Anzahl von Koryphäen bekannten, dabei doch unendlich fleißigen Mann. Mittelpunkt seines Interesses ist seit der Jugend die Religion. Ohne je eine Ausbildung im üblichen Sinne genossen zu haben, hatte er sich durch intensives Selbststudium in den Stand gesetzt, zu den Fragen des Tages ein selbständiges und viel beachtetes (eine Ausnahme, über die nachzulesen sich lohnt, ist auf S. 69, Anm. 59 angegeben) Urteil abzugeben. Es waren dies die Fragen, die sich durch die immer stärker werdenden antimodernistischen Bestrebungen in der katholischen Kirche ergaben und die Männer wie Loisy, Tyrrell, Kraus in die Verbannung trieben. H. stand weitgehend auf deren Seite (S. 99), wurde jedoch nie ein Parteigänger, da er selbst in einer mystischen Theologie verwurzelt war, die ihn auf der einen Seite fest an der Kirche und ihren Sakramenten hielt, auf der anderen den modernistischen Tendenzen gegenüber eine gewisse Zurückhaltung einnehmen ließ (so kam es auch zu einer gewissen Entfremdung dem Empirismus Loisys gegenüber). Dagegen ergab sich eine spontane Zuneigung zu Heiler.

H. sah die Theologie im Zusammenhang mit der Philosophie und konnte der von Döllinger auf der einen (S. 150) und Ritschl auf der anderen Seite (S. 77) geforderten Abstandnahme keinen Geschmack abgewinnen. Darin traf er sich mit Tröltsch (S. 77), zu dem er sich überhaupt immer stärker hingezogen fühlte (bewegend ist die Beschreibung der Szene, wie er für den eben verstorbenen Freund dessen für Oxford vorbereiteten Vortrag vorliest, dabei zusammenbricht, um 10 Monate später selbst zu verscheiden; S. 114). Dahinter stehen erhebliche Veränderungen in den Grundanschauungen, auf die der Verf. hinweist (S. 138: Intentionalität des Bewußtseins).

H.'s Einfluß, der sich immer mehr auf den anglikanischen Bereich verlagerte, ist groß gewesen. Was ansprach, war die große Weite des Interesses, die Vielfalt von Gebieten, die sein tiefreligiöses Suchen miteinander verband.

Für ihn, der als Sohn eines österreichischen Diplomaten und einer Schottin in Florenz geboren wurde und der erst im Alter von 15 Jahren in England seine Heimstatt fand, war der deutsche Einfluß überwiegend – so sehr, daß man seinem Stil ‚Germanisms' attestierte (S. 95). Die Anregungen, die etwa von Möhler ausgingen, hat der

[1] Vorausging die von K.-E. Apfelbacher und P. Neuner veranstaltete und mit einer ausführlichen, auch für die Hügel-Forschung nicht unwichtigen Einleitung versehene Ausgabe der Briefe Ernst Tröltschs an F. v. Hügel (Paderborn 1974 = Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 11). Es ist seltsam, daß diese Arbeit von Kelly nie erwähnt wird.

Verf. erstmalig ans Licht gebracht (S. 58 ff.). Daß er den eigenen Beitrag nicht in deutscher Sprache leisten konnte, lag an allgemeinen Umständen, die schon damals der deutschen Kultur zum Nachteil gereichten. Daß er aber in der Lage war, deutsches Geistesgut zu vermitteln, trug in einem erheblichen Maße zu der Aufmerksamkeit bei, die seinen Schriften geschenkt wurde. So hat man auch in Deutschland Grund, des Wirkens des Barons nicht uneingedenk zu sein.

Cambridge *Ernst Bammel*

Alex Carmel: Christen als Pioniere im Heiligen Land. Ein Beitrag zur Geschichte der Pilgermission und des Wiederaufbaus Palästinas im 19. Jahrhundert. Theologische Zeitschrift Basel, Sonderband X. Friedrich Reinhardt Verlag Basel 1981. 204 S., Leinen.

Es ist erfreulich, daß der israelische Historiker A. Carmel sich anläßlich der 200 Jahrfeier der Basler Christentumsgesellschaft 1980 berufen sah, der Arbeit der Basler Pilgermission im Hl. Land unter der Ägide *Chr. Fr. Spittlers*, des langjährigen Sekretärs der Christentumsgesellschaft, anhand von Dokumenten des Spittler-Archivs ausführlich nachzugehen. Dadurch werden die Anfänge der Basler Palästinaarbeit, die Errichtung eines protestantischen Bistums in Jerusalem besonders mit dem durchaus nicht völlig vergessenen (vgl. S. 11) Schweizer Bischof *Samuel Gobat* († 1879), sowie die Wirksamkeit der evangelischen Anstalten in Jerusalem im 19. Jh. eindrücklich dokumentiert und dargestellt.

Um die, nur aus dem Aufbruchgeist konfessionellen Konkurrenz- und Allianzdenkens in der Nähe der Heiligen Stätten im 19. Jh. zu verstehende Errichtung und schwierige Erhaltung eines anglikanisch-unierten, englisch-preußischen Bistums in Jerusalem neben andern, bereits bestehenden lateinischen, griechischen, armenischen und russischen Hierarchen haben bereits Erwin Roth (Preußens Gloria im Hl. Land, München 1973) und der Schreibende (Weltmission und Kolonialismus, München 1978 und 1981) erstmals seit 80 Jahren bahnbrechende Schritte getan, die hier unerwähnt bleiben.

Darstellung und Sicht Carmels sind nun auf die „Achse Basel – Jerusalem" beschränkt. Vf. kann hierfür deren Entwicklungen zwischen 1820 und 1880 detaillierter in allen einzelnen Etappen, Hoffnungen und Rückschlägen nachzeichnen. Etwas verwirrend in den Titeln und auf den ersten Seiten die Betonung der Schweizer Präsenz im Hl. Land, die im Geleitwort A. Lindts fast zur Identifikation mit dem „Aufbau christlicher Präsenz" dort führt (S. 9). Dabei war es ja gerade die internationale, „ökumenische" Einigung des englischen und preußischen Königs samt allen diplomatischen Konsequenzen, die zur Ernennung eines neutralen Schweizers in S. Gobat führte, wie auch die Aussendung von Chrischona-Leuten aus Württemberg, der Nordwestschweiz und dem Elsaß damals nicht unter den heutigen nationalen Gesichtspunkten gesehen werden kann, sondern aus dem *allenthalben* vorhandenen Sendungsbewußtsein, das die nationalen und religiösen Schranken überwinden wollte.

Wertvoll an Carmels Darstellung sind nicht nur die den Archiven entnommenen Originalbriefe und christlichen Pressestimmen (wo sind die weltlichen?), sondern auch zeitgenössische Illustrationen des Werks, die beide zusammen einen lebendigen Eindruck von den Schwierigkeiten der europäischen Ausgesandten in jüdischer und mohammedanischer Umgebung vermitteln. Die Verbindung von Diakonie, Juden- und Mohammedanermission, Kultivationsarbeit und deren Finanzierung durch die Mutterländer und Palästina ist *ein* instruktives Modell für die evangelische Welteroberung und -durchdringung im 19. Jh., hier mehr von ihrer geistigen als materiellen Seite angepackt und sollte gerade von denen studiert werden, die gegenwärtig ihre Fortsetzung, meist ohne Kenntnis ihrer Ursprünge im 19. Jh. weiter betreiben und propagieren.

Basel *Karl Hammer*

Peter Stadler, Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888. 787 S. Verlag Huber, Frauenfeld und Stuttgart, 1984.

Hundert Jahre nach Abschluß des schweizerischen Kulturkampfes haben die bewegten Ereignisse von damals endlich ihre umfassende und wohl auch abschließende Darstellung gefunden. Der Zürcher Ordinarius für Neuere Geschichte und Schweizergeschichte Peter Stadler legt nach langjährigen Forschungen und Vorarbeiten sein großes Werk vor. Das Buch stellt in jeder Beziehung eine magistrale Leistung dar. Ein weitverstreutes und sehr umfangreiches Archivmaterial wurde ausgeschöpft. Dazu gehören die Bestände des schweizerischen Bundesarchivs und der kantonalen Archive, aber auch die hier erstmals durchforschten einschlägigen Akten der Vatikanischen Archive sowie die diplomatischen Akten in deutschen, französischen, englischen und österreichischen Archiven. Neben der bisherigen Sekundärliteratur sind auch die zeitgenössische Presse und die vielen im Druck erschienenen Äußerungen bekannter und unbekannter politischer und kirchlicher Wortführer ausgewertet worden.

Wohl waren die wesentlichen Fakten des Kulturkampfs in der Schweiz bekannt. Aber viele Einzelheiten und vor allem Hintergründe, Zusammenhänge und Motivationen werden bei Stadler ganz neu erhellt.

Die Darstellung setzt zu Recht schon im späten 18. Jahrhundert ein. Die Traditionen der katholischen Aufklärung und die Ära Wessenberg haben in vielen Gebieten der katholischen Schweiz noch lange nachgewirkt. Das wird sorgfältig nachgezeichnet. Dann werden die politischen Umwälzungen von Revolution, Restauration und liberaler Regenerationszeit in dem halben Jahrhundert zwischen 1798 und 1848 (vom Zusammenbruch der alten Eidgenossenschaft bis zur Begründung des neuen Bundesstaates) in ihren Auswirkungen auf den schweizerischen Katholizismus geschildert. Eingehend kommt das Erstarken des katholischen Selbstbewußtseins nach den Demütigungen der Niederlage im Sonderbundskrieg zur Darstellung. Die immer stärkere Polarisierung zwischen dem Antiklerikalismus der siegreichen Radikalen und dem etwa durch die Bischöfe Mermillod und Lachat pointiert vertretenen Ultramontanismus gipfelt im Ersten Vatikanum und in den ersten harten Konfrontationen des einsetzenden Kulturkampfs. Die dramatische Zuspitzung des Kampfs zwischen den freisinnigen Machthabern und den die Treue zu Papst und Bischof entschlossen verteidigenden Katholiken im Berner Jura und in Genf wird lebendig und facettenreich erzählt und analysiert. Manches neue Licht fällt dabei auch auf die Entstehung und Entwicklung der von den radikalen Regierungen begünstigten und mit großen Hoffnungen begleiteten Christkatholischen Kirche. Ebenso sorgfältig werden aber auch die „Nebenkriegsschauplätze" (d.h. die Kantone, wo der Kulturkampf nur sporadisch oder nur in milderen Formen aufflammte) untersucht.

Schließlich wird die 1878 sich deutlich abzeichnende Wende dargestellt und hüben und drüben auf ihre verschiedenen Motive und Aspekte hin befragt. Die sich noch bis 1884 hinziehenden Verhandlungen, das erneute Aufflackern kulturkämpferischer Emotionen in der „Schulvogt"-Abstimmung von 1882, endlich die rechtlichen und personellen Konsequenzen der zwischen Rom und Bern ausgehandelten Übereinkünfte bilden den Inhalt weiter Kapitel. Das führt hin zu den abschließenden Betrachtungen, in denen Stadler in souveräner Weise ein Fazit zu ziehen versucht. Dabei hat er immer auch den gleichzeitigen Bismarck'schen Kulturkampf mit im Blickfeld : sowohl Parallelen wie Unterschiede, die aus der anderen geschichtlichen Entwicklung Deutschlands und der Schweiz im 19. Jahrhundert resultieren, werden herausgestellt.

Alles in allem ist Stadlers Buch nicht nur für den Schweizerhistoriker, sondern gerade auch für den Kirchenhistoriker sehr bedeutsam und instruktiv. Wer den Triebkräften der geistigen, kirchlichen und politischen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts nachspürt, wird durch Stadlers Buch vieles lernen können. Eine wertvolle Ergänzung wäre es, wenn in absehbarer Zeit wichtige kirchliche Exponenten jener Zeit wie der Bischof (und Kardinal) Mermillod und der erste christkatholische Bischof Eduard Herzog endlich wissenschaftlichen Ansprüchen genügende biographische Darstellungen bekämen.

Bern *Andreas Lindt*

Macaulay, Ambrose, Dr. Russell of Maynooth. London: Darton, Logman & Todd 1983. 338 S., £ 21.–.

Der 1812 in der Grafschaft Down geborene Charles William Russell wurde 1835 Priester und Professor der Geisteswissenschaften, 1845 Professor für Kirchengeschichte und 1857 (bis zu seinem Tode 1880) Präsident des irischen Nationalkollegs des Heiligen Patrick in Maynooth (20 km westlich von Dublin). Durch seine Herkunft, seine umfassende Bildung und seine Toleranz verfügte er über einen breiten Freundeskreis im geistlichen und politischen Bereich. John Henry Newman erkannte dankbar den Einfluß an, den Russell auf seinen Weg ausgeübt hat. Kaum ein bedeutender Name im irischen Leben des 19. Jahrhunderts kommt nicht in Russells Leben vor. Er lehnte Ernennungen zum Apostolischen Vikar von Ceylon, zum Bischof von Dromore und zum Erzbischof von Armagh ab, da er sich nicht für geeignet erachtete und da er Rücksicht auf die finanziellen Schwierigkeiten seiner Geschwister nehmen wollte. Ab 1836 war er regelmäßiger Mitarbeiter der Dublin Review; er schrieb für 17 weitere Zeitschriften. 1858 erschien sein *Life of Cardinal Mezzofanti* († 1849), des bedeutenden Linguisten. 1871 gab Russell den *Report on the Carte Manuscripts in the Bodleian Library* und 1872–1877 den *Calender of Irish State Papers during the reign of James I* heraus.

Ambrose Macaulay, Kaplan an der Queen's University, Belfast, hat nun die erste umfassende Biographie dieses Mannes vorgelegt. Sein Buch verbindet historische mit systematischer Darstellung von Leben und Wirken Russells. Der Teilnahme an den politischen Bewegungen seiner Zeit (Daniel O'Connell, William Ewart Gladstone u.a.) und dem inneren Leben des Maynooth College (Verhältnis der Professoren untereinander und zu den Studenten, Finanzen, Bau- und Lehrpläne) wird besonderes Interesse zugewandt. Trotz der Fülle von faktischen Details, die in mühevoller Forschungsarbeit vor allem aus unveröffentlichten Briefen in 27 Archiven in Irland, England, Rom und München (Döllinger) ermittelt wurden, ist das Werk gut lesbar. Druckfehler: S. 79 Z 12 v.u. lies *extreme*, S. 179 Z 2 *at*, 208 Z. 1 *Lieutenant*, S. 251 Z. 8 *Christoph*.

Besonders interessant sind Russells Verbindungen mit Deutschland. Deutsch war eine der Sprachen, die er beherrschte. In München traf er Johann Ignaz Döllinger, Johann Görres, dessen Sohn Guido, sowie Konstantin Höfler, dessen „Deutsche Päpste" kürzlich erschienen waren, verfehlte aber zu seinem Bedauern Friedrich Windischmann. Als Lehrbuch für seine kirchengeschichtlichen Vorlesungen in Maynooth benutzte Russell Johann Baptist Alzogs Universalgeschichte der Kirche (1840). 1839 schrieb er eine längere Besprechung des 1835–1836 erschienenen Buches des obskuren Konvertiten Julius Vinzenz v. Paula Hoeninghaus. Er besprach enthusiastisch Werke vom Döllinger 1839–1841. Jahrelang stand er in Kontakt mit Augustin Theiner († 1874), der von 1855–1870 Präfekt der Vatikanischen Archive war. Russell beschäftigte sich mit Luthers Bild der Patristik und theologischen Lehren. 1841 brachte er mit seinem Kollgen Matthew Kelly in Maynooth eine Übersetzung aus Christoph v. Schmids Erzählungen für Kinder und Kinderfreunde heraus, von der er Newman Kenntnis gab. Vor allem aber veröffentlichte er 1850 seine Übersetzung von Leibniz' (hier, wie im Englischen meist, von Leibniz selbst manchmal geschrieben: „Leibnitz") posthum herausgekommener Schrift Systema theologicum, ein wichtiges Werk in den europäischen Bemühungen um Einigung zwischen Katholiken und Protestanten.

Basel *John Hennig*

A History of the Church of England 1945–1980. By Paul A Welsby with a Foreword by the Archbishop of Canterbury. 300 + xii pages. Oxford University Press 1984, £ 15.

This book comes from a respected historian of the 17th century Church of England, one who has been a contributor to the Church's counsels during a good part of the period which his book describes. He is, therefore, admirably placed, by training and experience, to give a belanced assessment of events, trends and personalities which have,

during the last 35 years or so, produced striking changes in the Church of England. The reviewer is, in general, happy to second the commendations of his Archbishop: „He gives a lucid presentation of the material which cannot fail to give Anglicans a better understanding of where the Church of England now stands. In his scholarly restraint and care, Canon Welsby had produced a book which is in itself a good example of the best traditions of Anglican sound learning" (p. vii).

The chronological scheme of presentation follows approximately the primacies of Fisher, Ramsey and Coggan in the fifties, sixties and seventies. In part one (1945–1959) we are shown the Church of England in the aftermath of the second world war when churches had been destroyed, there had been few ordinations and a host of practical problems, shelved for six years, had to be resolved. It was a period which saw the founding of the Welfare State and changes in national life some of which the Church had adjust to *nolens volens* and others it contributed to more actively. Larger questions of doctrine and the reunion of the Churches were raised during the period, but were to become more pressing during the sixties when a new public mood was in evidence, a mood of questioning and irreverence to ancient institutions. The seventies saw an intensification of some of the doctrinal debates and an abortive attempt, at reunion with the Methodists in 1972. (A further attempt at reunion with Methodists, the United Reformed Church and others failed, it will be recalled, in 1982, when the General Synod refused the required majority). Changes in the Church's liturgy, its relations with the State, its pastoral methods and general ethos and morale throughout the period are all described and given a setting in the nation's life. In an epiloque the author takes the story a little further and stands back to give a modestly hopeful assessment of the present state of the Church of England despite its obviously smaller size and sharply decressed importance to the English when one compares it now with what it as 40 years ago.

The author has set himself a peculiarly difficult task, for it demands that he take a view as to the durable effects of courses of action still in process and of personalities still alive. So far as the latter is concerned, he is not sycophantic – as the observations on Ramsey, Coggan and Runcie make plain: the tone is that of a *Times* obituary, kindly but firm. If duty compells the reviewer to some negative criticisms of this book, it also compells him to acknowledge its general good sense and candour. The book's chief flaw is this: though its judgements may very well be sound, the evidence adduced in support of them tends to be thin and vague and its analyses seem often superficial. We often learn that ‚many' thought this or felt that. Who and approximately how many? We are not told. Is this Dr. Welsby's remenbered impression, one asks, or has he particular evidence to point to? Thin too is the discussion of intellectual issues. Why was there such (false) ‚self-confidence and security' in the theology of the forties and fifties that ‚the radical questione of the sixties caught many theologians unaware and unprepared' (p. 67)? More could and should have been said in this connection about the influence of the critique of metaphysics by A. J. Ayer and others. Again, was it actually a simple perversity of Archbishop Fisher that the Church of England embarked on an estensive reform of Canon Law when, as the author implies, there were more vital and spiritual tasks to be performed? As a historian, and so more than an simple reporter of marvels, Dr. Welsby could be expected not to have handed this on to us unexplained as merely ‚an extraordinary feature of the Church of England' in the period (p. 41). I think perhaps it is the thinness of analysis that causes me to feel more puzzlement now about this period through which I have lived than I had before I read the book. Did it *really* all happen like this? Were the ideas, causes and prospects that stirred and alarmed really so *un*important as they appear when summarized in Dr. Welsby's flat (I would almost say bland) prose? Unfortunately, I think they probably were. But that fact, if it be a fact, *above all* demands analysis.

There are some irritating misprints over names: Ramsay, Christine Keiler, Hollenwager. The incautious reader might suppose that the Russians invaded Bulgaria in 1956 (p. 97). And did Pope Paul VI. really tell Archbishop Ramsey that he was ‚building a bridge with for centuries has *lain fallow*' (p. 179, my italics). But these are trivia. This

is a useful book. It tells the reader a lot about the Church of England in the period. Only a fool would expect too much of a so taxing enterprise. As it is, we learn a good deal from it.

Huddersfield *L. R. Wickham*

Thomas Franklin O'Meara, O.P., Theology of Ministry, New York 1983, VI + 211 S., Kt., $ 11,95.

Thomas F. O'Meara O.P., Präsident der Catholic Theological Society of America und Professor der Universität von Notre Dame, versucht in dieser Studie, den Begriff des kirchlichen Amtes und Dienstes neu zu bestimmen, und zwar in einer soziokulturellen Perspektive, um den Begriff des kirchlichen Dienstes so zu bestimmen, daß die Engführung des überkommenen Amtsbegriffes überwunden werden kann. Entweder leistet die Kirche heute die von ihr geforderten (sozialen, resozialisierenden, kulturellen) Dienstleistungen oder sie scheitert in ihrer Sendung. In 7 Kapiteln strengt sich der Autor um Begriff und Definition von „ministerium" (Dienstleistung) an:

c.1 (S. 3–25) Die kirchlichen Dienstleistungen sind immer schon das Ergebnis und Ereignis der Wirksamkeit des Geistes und der Herausforderung der Gemeinde in einer bestimmten religiösen, sozialen, kulturellen Umwelt. Das Charisma der Dienstleistung ist die geschichtliche Chance der Kirche; jede geschichtliche Epoche der Kirche hat ihre besondere Chance, die immer auch verfehlt werden kann. Dienstleistungen und Leitungsämter der Kirche gehören zusammen.

c.2 (S. 26–46) Die Kirche ist nicht das Reich Gottes; aber sie ist Sakrament des Gottesreiches, weil in der Kirche Gottes Herrlichkeit und Herrschaft in der Geschichte den Religionen, Kulturen und Naturen der Menschen begegnet und in dieser Begegnung die Grenzen und Horizonte aller irdischen Bereiche mit dem Reich Gottes verschmelzen.

c.3 (S. 47–75) In dieser Begegnung des einen und einzigen Reiches mit allen menschlichen Bereichen erschließt und eröffnet der erhöhte Herr in seiner und durch seine Kirche den Zeit-Raum der Freiheit und des geisterfüllten, geistmächtigen, geistlichen Dienstes. Für das Verständnis und den Vollzug dieser Dienstleistungen gelten die überkommenen Kategorien des Kultes, Priestertums und Opfer nicht mehr. Die Entsakralisierung des kirchlichen Dienstes bedeutet nicht dessen Profanierung, bringt dessen wohlverstandene Säkularisierung.

c.4 (S. 76–94) Nach den neutestamentlichen Zeugnissen besaß die apostolische Gemeinde die vielfältigen charismatischen Dienstleistungen und Leitungsämter; aber diese Zeugnisse sagen nichts über die Struktur dieser Dienste und Ämter. Sie werden in ihren Funktionen beschrieben, in ihrer Bedeutung gewürdigt und als Gabe des Geistes dankbar akzeptiert.

c.5 (S. 95–133) Von ihrem Ursprung und ihrem Wesen her erwiesen sich Dienste und Ämter im Lauf der Kirchengeschichte als außerordentlich wandlungsfähig. O'Meara spricht von sechs Metamorphosen: Die Episkopalisierung und Sazerdotalisierung in der alten Kirche, die Monastizierung und Hierarchisierung im frühen und hohen Mittelalter, die Pastoralisierung in der Reformation, die papale Organisierung in der Gegenreformation und die Romantisierung im 19. Jahrhundert. Keine Gestalt darf in ihrer Bedeutung verkannt werden, keine darf aber auch fixiert werden.

c.6 (S. 134–175) Die kirchlichen Ämter und Dienste müssen so bestimmt werden, daß sie den Herausforderungen der Zukunft gerecht werden: „Christian ministry is the public activity of a baptized follower of Jesus Christ flowing from the Spirit's charism and an individual personality on behalf of a Christian community to witness to, serve and realize the kingdom of God" (S. 142). Das Amt des ordinierten Bischofs, Presbyters und Diakons ist Weiheamt, und das muß heißen, der Ordinierte handelt kraft seiner Weihe. Jede andere kirchliche Dienstleistung ist Glaubenszeugnis des Getauften in den Ordnungen und Bereichen der Schöpfung zur Verwirklichung des Reiches Gottes durch die Kirche.

c.7 (S. 176–207) Das Weihe-Amt ist nicht Institution der Kirche, und das Charisma

ist nicht die fromme Sache des einzelnen. Das Weihe-Amt ist Leitungsamt, das die charismatischen Dienste weckt, fördert und ordnet; der charismatische Dienst ist Reich-Gottes-Zeugnis für die Welt. Da nicht die Weihe das Amt schafft, sondern verleiht und präsent macht, sollten auch die charismatischen Dienste in einer Weihe kirchenöffentlich verliehen werden. Damit würde zwar der Unterschied von Klerikern und Laien hinfällig, nicht aber der von Ordinierten und Dienst-Geweihten.

Im Umfeld des ordinierten Amtes (des Bischofs, der Presbyter und Diakone) gab es in der Kirche immer schon die vielen anderen Dienste und auch diese „ordines minores" wurden durch Weihe verliehen. Die Kirche kann und soll diese Dienste erneuern und den Erfordernissen der Geschichte anpassen. Wir brauchen heute keine „Türhüter" (Ostiarier) mehr, sondern Wegbereiter! Sind aber diese Dienste einfach eine Herausforderung der Zeit, eine Funktion der Gemeinde, sozio-kulturelle Gegebenheit, welche die Gemeinde selbst findet und ordnet? Die Ämter und Dienste der Kirche müssen einzeln und insgesamt auf den priesterlichen Dienst der Kirche – das „ministerium sanctificandi et reconciliandi" – bezogen werden, wenn der Dienst der Kirche nicht einfach in einen soziokulturellen Dienst umfunktioniert werden soll. Die harte soziologische Analyse des Dienstes muß in einer theologischen Darlegung des kirchlichen Amtes begründet werden. Wüßte man doch immer genauer zu unterscheiden, was soziologische Beschreibung und theologische Darlegung leisten muß!

Den Begriff des Dieners und Dienstes („ministerium"), der seit dem Vaticanum II zu einem Grundbegriff der kirchlichen Ämterlehre geworden ist, verwendet Thomas F. O'Meara einerseits so weit, daß er alle Dienstleistungen der Gemeinde umfaßt, andererseits bezieht er ihn aber auch auf das ordinierte Amt (des Bischofs, der Presbyter und Diakone). In dieser Äquivokation erlangen die Dienstleistungen der Gemeinde „amtlichen" Charakter und das dreifache Amt der Kirche, das im potenzierten Hirtenamt Christi gründet, erlangt den Charakter der kirchlichen Dienstleistung. Das „ministerium" der Kirche, alle ihre Ämter und Dienste, müssen vom „munus Jesu Christi" her ausgelegt werden.

Bochum *L. Hödl*

Yung-Jae Kim, Der Protestantismus in Korea und die calvinistische Tradition. Eine geschichtliche Untersuchung über Entstehung und Entwicklung der Presbyterianischen Kirche in Korea. Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, Theologie. 211 Seiten. Verlag Peter D. Lang GmbH, Frankfurt/Main, Bern, Oakridge Lynch 1981.

Über den Protestantismus in Korea, über seine Entstehung, Geschichte und gegenwärtige Situation sind wir bisher insgesamt nur wenig unterrichtet. Dabei gehört es zu den nicht leicht zu erklärenden Phänomenen, daß die Entwicklung der Kirchen Koreas in den letzten Jahrzehnten ungeheure Fortschritte gemacht hat. Die Protestantische Kirche Koreas gehört zu den am schnellsten wachsenden Kirchen in der Missionswelt.

Yung-Yae Kim, dessen vorliegende Untersuchung im Wintersemester 1980 in Marburg als Dissertation vorgelegen hat, versucht in fünf Kapiteln Geschichte, Entwicklung, Abhängigkeit, Anpassung und Eigenständigkeit des Protestantismus in Korea darzulegen. Das erste Kapitel schildert den Gang der protestantischen Mission im vorigen Jahrhundert, wobei die Tätigkeit der ersten Missionare, deren evangelistischen Methoden, die Missionspolitik und die Einteilung des Missionsgebietes dargelegt werden. Im zweiten Kapitel wendet sich der Verfasser der Gründung und Konsolidierung der Protestantischen Kirche in Korea zu. Deutlich werden die politischen Umstände in Korea um die Jahrhundertwende aufgezeigt und geschildert, wie eine Erweckungsbewegung das Wachsen und Werden der Kirche beeinflußt haben. Kurz werden die selbständig werdenden Kirchen und ihre theologischen Ansichten skizziert. Die presbyterianischen Missionen setzten schon früh der „Mission ein gemeinsames Ziel, nämlich eine einheimische presbyterianische Kirche zu gründen, die den reformierten Glauben und eine presbyterianische Kirchenform haben sollte" (S. 63). Es

kommt zur Bildung einer koreanischen Synode im Jahre 1907 mit 33 Missionaren und 36 koreanischen Presbytern. Seit 1915 sind dann die Moderatoren der Generalsynode mit einer Ausnahme immer Koreaner. Theologisch beherrscht bis in die Mitte der zwanziger Jahre „die konservative, evangelikale Theologie die koreanisch protestantischen Kirchen" (S. 68), wobei die Predigt viel christozentrischer als im Westen ist und das theologische Interesse in den noch zahlenmäßig kleinen Kirchen wächst.

Das dritte Kapitel schildert die Entwicklung der protestantischen Kirche unter der Herrschaft der japanischen Kolonialmacht, während der Unabhängigkeitsbewegung von 1919 und das Wachsen der Kirche. Im vierten Kapitel beschäftigt sich der Verfasser mit der Krise der protestantischen Kirchen in Korea. Zunächst geht es um die theologischen Auseinandersetzungen, die dazu führen, daß die „Neue Theologie", die u.a. die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung übernimmt, eingeführt wird und die Tür zur „theologischen Freiheit" öffnet. Hart geprüft wird dann die Kirche durch die Maßnahmen Japans „zur Verehrung des Shinto-Schreines", eine Maßnahme, die die Besatzungsmacht von der Mitte der dreißiger Jahre bis zur Befreiung 1945 durchsetzt. Der Verfasser zeigt den Widerstand und das Nachgeben der koreanischen Christen, aber auch den Glauben der Gegner der Shinto-Verehrung und den Beginn der theologischen Polarisierung der presbyterianischen Kirche in Korea auf. Hier ergeben sich einige Berührungspunkte mit dem Kirchenkampf in Deutschland. Es wäre interessant und nötig, die vom Verfasser gemachten knappen Ausführungen zu diesem Komplex zu vertiefen und detailliertere Untersuchungen vorzulegen.

Das fünfte Kapitel beschäftigt sich mit der protestantischen Kirche nach dem Ende der japanischen Herrschaft über Korea. Der Verfasser untersucht zunächst das Verhältnis zwischen der protestantischen Kirche und der befreiten, seit August 1945 geteilten, Nation. Besonders schwer von der Zweiteilung betroffen wurden die Protestanten im Norden, wo es zunächst eine starke politische Bewegung unter den Christen gegeben hat. Eine ausführlichere Darstellung der Geschichte des Nordens gibt der Verfasser nicht, hält aber die Verfolgung durch die Kommunisten fest und betont die Tatsache, daß die protestantische Kirche in Nordkorea mit der These „Trennung zwischen Politik und Religion" in der schwierigen „Situation der Konfrontation mit der nordkoreanischen Regierung die Religionsfreiheit" verlangt, die ihr aber nicht gewährt wird. Religionsfreiheit bekommen dagegen die Kirchen in Südkorea, deren Entwicklung nach 1945 geschildert wird. Zwei Bewegungen werden konstatiert: „Einerseits ist die politische Aktivität der Christen zu nennen, andererseits die Erneuerungsbewegung, nämlich die geistige Bußbewegung innerhalb der Kirche" (S. 132). Die Erneuerungsbewegung setzt nach der Befreiung ein und führt zu Auseinandersetzungen mit denjenigen, die der Shinto-Verehrung Tribut gezollt haben. Und da es zu keiner öffentlich bekannten Schulderklärung kommt, spaltet sich die Kirche Anfang der fünfziger Jahre in drei und später noch in weitere Teilkirchen. Im Laufe der Jahre organisieren sich die einzelnen Teilkirchen und errichten eigene Ausbildungsstätten. Heftig umstritten bleibt die Stellung zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Es heißt: „Das Prinzip ‚cuius regio eius religio' . . . wirkt auch noch bei der Spaltung der Kirche in Korea mit, jedoch in etwas anderer Weise: Die Gemeinden folgten meistens blind ihrem Pastor" (S. 149).

Die gespaltenen Gruppen der presbyterianischen Kirchen in Korea machen verschiedentlich den Versuch einer Annäherung und Wiedervereinigung. Im ganzen bleiben sie aber durch ihre theologischen Standorte und auch organisatorisch getrennt. Die in der Mitte stehenden beiden Gruppen, Haptong und Tonghap, folgen dem traditionellen Bekenntnis der koreanisch-presbyterianischen Kirche, das von den beiden extremen Kirchengruppen, Koryo und Kichang, aufgegeben wird. Die eine nimmt 1972 das Westminster-Bekenntnis und dessen großen und kleinen Katechismus als Bekenntnisschriften an, letzte schließt sich im gleichen Jahr einem neuen Bekenntnis an, das deutlich Züge enthält, die sich im Bekenntnis der Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA von 1967 finden. Die Forschung der Kirchen selbst ist noch wenig ausgeprägt. Es fehlt an Übersetzungen der Quellen und wichtiger theologischer Bücher. Nach der Machtergreifung der Militärregierung im Jahre 1962 versuchen die nicht konservativen Vertreter, „die nationalistische kulturpolitische Forderung der Gesellschaft zu erfüllen"

(S. 156). Das theologische Problem der Säkularisierung beschäftigt seitdem die theologische Auseinandersetzung, aber auch die Missionsmethoden.

Der Verfasser schließt seine Untersuchung ab mit Ausführungen über „die Assimilation des Christentums und die calvinistische Tradition in Korea". Die hier gemachten Ausführungen zeigen, wie sich die presbyterianischen Kirchen schwer tun die eigenen Traditionen mit dem Erbe der protestantischen Väter zu verbinden. Yung-Jae Kim meint: „Die Aufgabe der Assimilation des Christentums in Korea sollte also nicht immer im Licht der koreanischen Vergangenheit, sondern mehr im Blick auf die heutige Realität der Kirche und der Gesellschaft wie auch auf konstruktive künftige Beiträge in der ökumenischen Ebene gesehen werden" (S. 173). Und „der Calvinismus wird in Korea . . . hoffentlich weniger als Konfessionalismus fortgesetzt, sondern vielmehr als ‚Reformismus' . . . als eine Theologie der Reformen . . ., die die Kirchen und das christliche Leben in Kirche und Gesellschaft nach dem Wort Gottes, der Bibel immer frisch erneuert und die Kirchen in der christlichen Gemeinschaft des einen Leibes Christi bewahrt, wie es Calvin eigentlich meinte" (S. 177).

Im Anhang werden u.a. noch abgedruckt Glaubensbekenntnisse,Tabellen, Statistiken, Bilder, Karten, Kirchenlieder und ein Literaturverzeichnis.

Trier *Wilhelm Holtmann*

Margret Fell / Rainer Güttler: Katholische Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik Deutschland. Dokumentation zur ihrer Geschichte. Autorisierte Ausgabe der offiziellen Verlautbarungen, Konzepte, Resolutionen und Stellungnahmen über den katholischen Beitrag zur Erwachsenenbildung. Lexika Verlag, München 1983, 308 S., DM 19,80.

Die Erwachsenenbildung hat sich in der Nachkriegszeit einen festen Platz in den beiden großen Kirchen errungen. Fachlich qualifizierte Mitarbeiter machen gezielte Angebote und unterstützen die Arbeit in den Ortsgemeinden. Inhaltliche und methodische Fragen werden breit diskutiert, das Gespräch mit den humanwissenschaftlichen Nachbardisziplinen wird geführt. Seit einiger Zeit bemüht man sich auch um die Aufarbeitung der eigenen Geschichte. Für den evangelischen Bereich hat das Christoph Meier in seiner gründlichen Arbeit „Kirchliche Erwachsenenbildung. Ein Beitrag zu ihrer Begründung" (Stuttgart 1979) getan. Die hier zu besprechende umfangreiche, kommentierende Darstellung stellt die Motive und Ziele der katholischen Diskussion dar. Dabei wird deutlich, daß die katholische Erwachsenenbildung kein einheitliches Gebilde ist, sondern eine Vielfalt von Denkansätzen umfaßt. Das erklärt sich aus den unterschiedlichen Gruppen und Institutionen, die Erwachsenenbildung betreiben. Das Buch belegt diese Vielfalt in drei Hauptteilen:

1. Erklärungen und Stellungnahmen zur Bildungspolitik.
2. Ziele und Aufgaben katholischer Erwachsenenbildung. (In diesem Kapitel werden Konzeptionen zu ausgewählten Teilbereichen dargestellt und erläutert: Arbeiterbildung, berufliche Bildung, Familienbildung, politische und soziale Bildung, Theologische Bildung und Altenbildung).
3. Erwachsenenbildung in Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und als Gegenstand von Katholikentagen.

Die verschiedenen Stellungnahmen dokumentieren die Grundbedingungen der Arbeit:

a) „Katholische Erwachsenenbildung ist Teilhabe an der Erfüllung einer öffentlichen Aufgabe" (S. 12). Diese Feststellung bejaht die Pluralität des Bildungsangebotes und wendet sich gegen jede Monopolstellung (z.B. des Volkshochschulverbandes).

b) „Erwachsenenbildung ist keine private, sondern eine öffentliche Aufgabe", d.h. sie hat „eine politische Bedeutung und kommt dem Gemeinwesen insgesamt zugute" (ebd.).

c) Katholische Erwachsenenbildung ist ein Ausdruck des Engagements von Laien, sie muß aber auch in Beziehung zum kirchlichen Amt gesetzt werden: „Die katholische

Erwachsenenbildung ist die von überzeugten Katholiken getragene sich ständig am Evangelium orientierende, in der Kirche konkret beheimatete, die Eigengesetzlichkeit der Kultursachbereiche und die Freiheit des einzelnen respektierende mit der Geschichte korrespondierende, ständige Weiterbildung von Erwachsenen zum mündigen Menschen und kirchen- und weltfähigen Christen" (Zitat S. 13).
d) Katholische Erwachsenenbildung geschieht in eigener Verantwortung nach eigenen Gesetzen. Sie steht „im Dienst an ihren Mitgliedern, dem öffentlichen Bereich und der Deutschen Bischofskonferenz" (S. 14).
e) „Bildung und Bildungspolitik haben einen ganzheitlichen Ansatz". Das bedeutet, „daß Bildungspolitik für Erwachsene mit allen Bereichen der sonstigen Gesellschaftspolitik eng verzahnt ist" (ebd.).
f) Erwachsenenbildung hat einen „Plattformcharakter" (S. 15); in einer Zeit divergierender Werte und Lebensmuster hat sie die Aufgabe, das gemeinsame Gespräch zu fördern.
g) Die Bedeutung der Erwachsenenbildung steigt, bedenkt man die wachsenden Auswirkungen des gesellschaftlichen Wandels auf den Einzelnen.
h) „Erwachsenenbildung kann Bewußtsein schaffen. Erwachsenenbildung kann zwar nicht die zentralen Probleme der Menschen lösen, sie kann aber ein Bewußtsein schaffen, das notwendig ist, um wenigstens das Terrain für Problemlösungen zu bereiten" (S. 17).

Die Dokumente belegen den Anspruch der katholischen Erwachsenenbildung, nicht nur religiöse Bildung zu sein, sondern auch die soziale und politische Dimension des Menschen zu berücksichtigen. Dieser Anspruch wurde vor allem ins Feld geführt, um sich bildungspolitisch nicht ins Abseits drängen zu lassen (was z.B. die Volkshochschulen im Streit zwischen „freier" und „gebundener" Erwachsenenbildung versuchten).

Die im 2. Teil aufgenommenen Konzepte unterstreichen die Ausrichtung auf eine umfassende Bildung. Diese Zielvorstellung leitet sich aus der Theologie der Lebensordnungen ab, die den Menschen ganzheitlich sieht. Damit hängt zusammen, daß nach 1945 die katholische Arbeiterbildung einen großen Aufschwung nahm. Sie entfaltete eine neue Arbeitsphilosophie: Die Arbeit dient dazu, dem Menschen zur Verwirklichung seines Lebenssinns zu helfen.

Ein zweiter Schwerpunkt war die Hinwendung zu Ehe und Familie. In einer Welt schneller Wandlungen wurden sie als zu gestaltende Aufgabe gesehen, der Unterstützung durch Bildungsmaßnahmen bedürftig.

Ein drittes Arbeitsfeld ergab sich mit der Ausprägung einer sozialen und politischen Erwachsenenbildung. Dabei versteht sich die politische katholische Bildungsarbeit nicht nur als wissenschaftsbezogen, sondern auch als wertegeleitet. Grundlagen christlicher Weltsicht und -verantwortung sollen vermittelt werden. Das geschieht durch Information über die katholische Soziallehre sowie als Bildung der menschlichen Sozialität.

Der vierte Bereich, die religiös-theologische Erwachsenenbildung, bekam vor allem durch das 2. Vatikanische Konzil Auftrieb, wurde doch deutlich, daß das Verschwinden des traditionsgeleiteten Glaubens einen „reflektierten" Glauben erforderlich machte.

Die Autoren haben mit ihrer Dokumentation eine sinnvolle Arbeit geleistet. Als Ergänzung zu der Darstellung von Margret Fell (Mündig durch Bildung. Zur Geschichte katholischer Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1945 und 1975) hat der Interessierte nun auch die Originaldokumente der letzten 35 Jahre zur Hand. Hilfreich ist das Buch für alle, die sich mit konzeptionellen und grundsätzlichen Fragen der Erwachsenenbildung befassen. Sie finden hier Anregung und Material für die bildungspolitische Diskussion.

Vienenburg-Lengde *Peter Hennig*

James Bentley: Martin Niemöller. Oxford (Oxford University Press) 1984. 253 S.

Die Biographie rückt englischen Lesern die Gestalt Martin Niemöllers plastisch vor Augen, dessen internationale Bedeutung als Symbolfigur kirchlichen Widerstands gegen den nationalsozialistischen Totalstaat nur verstärkt wurde, als er nach Verhaftung und Prozeß im Frühjahr 1938 widerrechtlich als „Gefangener des Führers" in das Konzentrationslager Sachsenhausen, später nach Dachau überführt worden war. Für die Kirchenkampfphase bleibt natürlich die ausführliche wissenschaftliche Teilbiographie von *Jürgen* Schmidt (Martin Niemöller im Kirchenkampf, Hamburg 1971) weiterhin wichtig und unersetzbar, die bis 1938 führt, aber auch die voraufgehende Lebensphase seit Kindheit und Jugend berücksichtigt. Im Standard etwa der mehr populären Biographie von *Dietmar* Schmidt (1959, 2. Aufl. 1960) vergleichbar, die seinerzeit bei Rowohlt erschien, partizipiert die Lebensbeschreibung, die James Bentley vorlegt, aspekthaft an der inzwischen weitergeführten zeitgeschichtlichen Forschung auf dem Gebiet des Kirchenkampfes unter Einschluß der Ökumene- und Bonhoefferforschung. Gegenüber der seinerzeit auch ins Englische übersetzten Biographie von Dietmar Schmidt hat Bentleys Niemöller-Vita nicht nur den Vorzug weiterer ökumenischer Quellenverarbeitung; sie bietet auch die Letztphase dieses wandlungsreichen Lebensschicksals: Martin Niemöller – geboren am 14. Januar 1892 – erlebte das Erscheinen nicht mehr; er starb am 5. März 1984. Doch sind biographische und zeitgeschichtlich relevante Äußerungen aus Interviews, die Niemöller seinem Biographen Bentley in den letzten Lebensjahren gab, verarbeitet und zitiert. Die Biographie, mit insgesamt 16 Photos aus verschiedenen Lebensphasen illustriert, setzt Forschungen im Zentralarchiv der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau voraus, der Niemöller von 1947 bis 1964 als Kirchenpräsident vorstand. Von englischen Bibliotheken sind die Lambeth Palace Library (Akten Bischof Bells) und die Machnaghten Library – diese im Blick auf Weltkriegsmarineliteratur – besonders erwähnt: der Tätigkeit als U-Boot-Kapitän wird ausführliche Beachtung geschenkt. Auf Anmerkungen ist verzichet worden; Belege werden nur ganz pauschal gegeben. Auswahlbibliographie und Personenindex sind beigegeben. Fernab jeder hagiographischen Tendenz, mit kritischer Gelassenheit und angelsächsischem Sinn auch für das Pragmatische vieler Lebensumstände auf individueller wie umgreifend politischer Ebene läßt Bentley die Gestalt Niemöllers, auch im Kontext seiner nächsten Freunde und Zeitgenossen, aus Quellen, Literatur und persönlicher Befragung Konturen gewinnen, ohne darauf zu verzichten, dem Bild wirklich Farbe und Nuancen zu geben. Das einfühlsame Moment läßt sich bis ins Persönliche und Familiäre hinein verfolgen und gewinnt auch dadurch für den deutschen Leser seinen Reiz, daß die Optik des Geschehens eben eine außerdeutsche Betrachtungsweise ist. Die nationalistische Vergangenheit, schon in Niemöllers Buch „Vom U-Boot zur Kanzel" (1934) eindrücklich geschildert, blieb während der Weimarer Republik für Niemöller prägend (Beteiligung am Kapp-Putsch, Aversion gegen Versailler Diktat und Ruhrbesetzung, Ehrungs Schlageters nach dessen Exekution durch die Franzosen, Stimmabgabe für die Nationalsozialisten schon 1924 u.a.).

Der Wandlungsprozeß Niemöllers in den ersten Jahren des Dritten Reiches wird auch in einen ökumenischen Kontext eingezeichnet. Mit A. S. Duncan-Jones, Dekan von Chichester, damals um zutreffende kirchenpolitische Information zur deutschen Kirchensituation bemüht, könnte wohl auch der Verfasser sagen: Niemöller „was still an convinced supporter of Nationalsocialism as far as the political position of Germany was concerned, but he had become a determined opponent of State interference in the affairs of the Church" (S. 57 f.). Zunächst galt: „Naïvely enough, he trusted to Hitler (influenced by Hindenburg) to preserve the church's independence" (S. 58). Doch der forcierte Überfremdungs- und Gleichschaltungsversuch gegenüber der evangelischen Kirche trieb Niemöller in einen sich auch politisch auswirkenden Gegensatz zur NS-Kirchenpolitik hinein, der ihn als Exponent kirchlicher Systemgegnerschaft erscheinen ließ. Biographische Verstehensprobleme, z.B. die Tatsache, daß er sich aus dem KZ heraus bei Kriegsbeginn als Marineoffizier reaktivieren lassen wollte, was aber abgelehnt wurde (S. 147, 160), werden ventiliert.

Auch die Nachkriegsära wird aspektreich behandelt (Niemöllers Kampf gegen Restauration der Kirche, Kritik an der alliierten Entnazifizierungspolitik (S. 194 f.), sein Eintreten für Hungerhilfe für das notleidende Nachkriegsdeutschland, für die Einheitsfrage wie gegen die Wiederaufrüstung. Diese Linie kämpferischen Engagements in ökumenischer und friedenspolitischer Hinsicht setzt sich bis in die letzte Lebensphase fort. Die Beschreibung des geistlichen Profils und seiner Auswirkung im praktischen Lebensvollzug fehlt nicht. Es entsteht ein Persönlichkeitsbild, dem Ecken und Kanten nicht fehlen, voller Dynamik, stets wandlungsbereit im Gehorsam gegenüber dem einen Herrn, wie in der Barmer Theologischen Erklärung (These 1) beschrieben, die ihm zum „whole dogma of theology" geworden sei (S. 105).

Daß bei allem eindringenden Bemühen, dem hohe Anerkennung gilt, dem englischen Biographen nicht erspart bleibt, auch überholte Richtungsstereotype der Kirchenkampfforschung unbesehen zu wiederholen, bedeutet demgegenüber wenig (Aversion gegenüber dem lutherischen „Konfessionalismus" usw). Es ist aber denkbar, daß eine deutsche Fassung der Biographie durchaus ein breites Lesepublikum fände. Neben wichtigen Druckversehen sei auf folgende errata bzw. corrigenda verwiesen: Julius *S*mend (S. 23 und Reg.); Kirchenwahlen am 2*3*. Juli 1933 (S. 58); Reichsgesetz zur Verfassung der DEK am 14. Juli 1933 vom Reichs*kabinett* (nicht: Reichstag) erlassen; als Leiter der „Volksmissionarischen Bewegung Deutsche Christen" fungierte Landesbischof Friedrich *Coch* in Dresden (Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens), nicht der provinzialsächsische Bischof Friedrich Peter in Magdeburg (S. 76); Erzbischof Erling Eid*em* (S. 88; in Reg. richtig); Sup. Buth in Gr*ei*fenberg (S. 114); die fünf verhafteten Pastoren beziehen sich nur auf Nassau-Hessen; in Sachsen waren weitere 22 verhaftet, 20 davon im Schutzhaftlager Sachsenburg (S. 114); eight und twelve months (nicht: years, S. 195); auf S. 52 mehrmals: der singuläre Fehler älterer Kirchenkampfgeschichtsschreibung, daß F. v. Bodelschwingh in Eisenach zum Reichsbischof designiert worden sei, sollte endgültig ausgemerzt werden; er wurde von den Vertretern der Landeskirchen in *Berlin* am 26. Mai 1933 *gewählt* und trat am 24. Juni 1933 auf der Tagung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses in Eisenach zurück. – Todestag M. Niemöllers ist Dienstag, der 6. März 1984 (nicht: Tuesday 5 March; vgl. s. VIII).

Leipzig *Kurt Meier*

Erich Beyreuther, Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit, dritte, erweiterte Auflage, Berlin – CZV – 1984. 304 Seiten – kart. DM 32.–.

Der Münchener Kirchenhistoriker, als Pietismusforscher ausgewiesen, publizierte 1962 auf Bitten des Diakonischen Werks einen kurzgefaßten Abriß der Geschichte christlicher Diakonie, besonders für die (heute) 31.600 Studierenden und Fachschüler der 515 dem Diakonischen Werk angeschlossenen Fachhoch- und Fachschulen, Diakonen und Diakonissenanstalten und weiteren Ausbildungsstätten der Diakonie. Da ein entsprechendes Werk völlig fehlte, sollte es auch den Theologiestudenten dienen. Der Vf. erfüllte seine Aufgabe mit Eleganz, indem er die großen Linien zeichnete und zugleich den handelnden Gestalten durch persönliche Zitate Leben gab.

Nach zwei starken Auflagen mußte nun die dritte um den Zeitraum von 1945–1982 erweitert werden, in dem die Diakonie einen tiefen Gestaltswandel und eine explosionsartige Entfaltung erfuhr, die ökumenische Diakonie ganz neu ins Leben trat und die Zahl ihrer Berufskräfte von 36.000 auf 240.000 stieg. Beyreuther hat auf knappen 50 Seiten erstmalig aufgrund intensiver Quellenstudien die Ereignisse dieser Zeit zusammengefaßt und einen Überblick gegeben, den auch der Kirchenhistoriker gern als Ausgangspunkt wählen wird. In drei Kapiteln (7–9) wird der Wiederaufbau der Inneren Mission, die neue Schöpfung des Hilfswerks der EKD und die Vereinigung beider nach 1957 zum Diakonischen Werk beschrieben.

Natürlich konnte der Vf. nur einige der über 100 Fachgebiete – alte und neue – mit ihren jeweils eigenen konzeptionellen, personellen, ökumenischen, gesetzgeberischen und christlichen Problemen als Typen herausstellen, auch konnte er die Grundproble-

matik der Diakonie als einer eigenen Dimension der Kirche in und gegenüber Kirche, Gemeinde und Ökumene – und einem gewichtigen Partner des öffentlichen Wohlfahrtswesens in einem säkularen Sozialstaat und seiner Sozialgesetzgebung sowie gegenüber den Staaten und Gesellschaften der Dritten Welt nur eben andeuten. Eine Geschichte, die bis ins Erscheinungsjahr des Werks reicht, muß manche Frage und Wertung offen lassen. Umso mehr ist dem Vf. zu danken, daß er es gewagt hat, und daß unsere Studierenden wissenschaftlich zuverlässig erfahren können, woher die Diakonie kommt, in der sie ihren Beruf suchen und welchen Weg sie geht. Zugleich ist dem Vf. zu wünschen, daß sich in seiner Nachfolge noch mancher junge Wissenschaftler aufmacht, sich dem so überaus reichen, reiz- und spannungsvollen Gebiet der Diakoniegeschichte zuzuwenden, das weithin noch brach liegt.

Stuttgart *Hans Christoph von Hase*

Detlef Urban / Hans Willi Weinzen: „Jugend ohne Bekenntnis? 30 Jahre Konfirmation und Jugendweihe im anderen Deutschland 1954 bis 1984", Wichern-Verlag Berlin 1984, 212 Seiten, kt., DM 22.–.

Seit 1954 wird in der DDR die Jugendweihe praktiziert. Inzwischen hat sie einen festen Platz im Alltag und Familienleben der sozialistischen Gesellschaft gewonnen. Die Jugendweihe ist zu einem verbreiteten, aber auch vielschichtigen Phänomen geworden. Im Westen wird sie freilich noch immer von ihrem Ursprung her als sozialistisches Konkurrenzunternehmen zur Konfirmation gesehen.

Eingeführt wurde die Jugendweihe, um „einen Kraftquell für die weitere Entwicklung der Jugend zu erschließen, diese auf den Eintritt ins Leben der Erwachsenen vorzubereiten und diesen Schritt zum Ende der damals achtjährigen Pflichtschulzeit festlich zu begehen" (S. 23). Die Kirchen reagierten scharf ablehnend: „Die Jugendweihe ist von jeher eine Angelegenheit derjenigen Menschen gewesen, die die Kirche und ihre Botschaft ablehnen . . . Eltern und Kinder müssen wissen, daß sich das Bekenntnis zum evangelischen Glauben nicht mit der Teilnahme an einer Jugendweihe in Einklang bringen läßt" (Verlautbarung der Evang. Kirchenleitung in Berlin-Brandenburg vom 30. 11. 1954, zit. S. 25). Dennoch wuchs die Zahl der Teilnehmer an der Jugendweihe von 17,7 (1954/55) auf 97,5 % (1978/79). Die Jugendweihe hat also die Konfirmation auf den Platz einer Minderheiten-Veranstaltung verwiesen.

Verändert haben sich im Laufe der Jahre die bei der Jugendweihe verwendeten Materialien und Themenpläne. Daraus läßt sich ablesen, daß die Jugendweihe „immer stärker zu einem – nur noch beiläufig auch atheistisch ausgerichteten – Mittel der außerschulischen staatsbürgerlichen Bildung und Erziehung" (S. 40) geworden ist. Falsch wäre es, diese Veranstaltung allein von ihrem Gegenüber zur Konfirmation her zu begreifen. Die Jugendweihe dient vielmehr dem Ziel, „jene Einstellungen mit herauszubilden oder zumindest zu festigen, welche auch die staatsbürgerliche Erziehung der DDR bewirken will" (S. 112).

Es liegt auf der Hand, daß die evangelischen Landeskirchen in der DDR ihr Konfirmationsverständnis in Auseinandersetzung mit der Jugendweihe weiterentwickelt haben. Detlef Urban zeichnet in seinem Beitrag die Linie dieser Entwicklung nach. Auf die Einführung der Jugendweihe reagierte die evangelische Kirche zunächst mit schroffer Ablehnung: „Kinder die sich einer Handlung unterziehen, die im Gegensatz zur Konfirmation steht (Jugendweihe oder dgl.), können nicht konfirmiert werden" (Verlautbarung der Evang. Kirchenleitung in Berlin-Brandenburg vom 30. 11. 1954, zit. S. 123). Die Frage der Beteiligung an der Jugendweihe wurde zum „status confessionis", wobei die Kirchen offensichtlich die Stabilität der volkskirchlichen Konfirmationstradition überschätzten. Freilich reagierten die einzelnen Landeskirchen verschieden scharf und konsequent. Man merkte in der Folgezeit, daß der formale Entzug kirchlicher Rechte nichts bewirkte. Gefordert war eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Atheismus. Aus dem Problem individueller Entscheidung wurde eine weltanschauliche Entscheidungsfrage. Die Fronten verhärteten sich, während immer mehr Jugendliche an der Jugendweihe teilnahmen.

Neue Gesichtspunkte machten sich Ende der 50er Jahre bemerkbar, als die Kirchen grundsätzlicher über ihren Standort in einer sozialistischen Gesellschaft nachdachten. Die rigorose Position wurde zugunsten einer stärkeren seelsorgerlichen Verantwortung gegenüber den Jugendlichen aufgegeben. Unter dem Stichwort „konfirmierendes Handeln" wurde eine Entzerrung des Katechumenats vorgeschlagen. In einem mehr prozessualen Verständnis wurde die Hinführung zur Abendmahlsgemeinschaft stärker betont als der bloß formale Akt der Zulassung. Damit stellte sich das Problem der Abendmahlspraxis neu: „Dem Verständnis der Konfirmation als einem konfirmierenden Handeln und als Prozeß entspricht hinsichtlich des Abendmahls die Abkehr von der punktuellen Zulassung und dem einmaligen Konfirmandenabendmahl zugunsten einer Hinführung zum Abendmahl mit wiederholter Feier unter verantwortlichem Beistand und Geleit während der Konfirmandenzeit" („Zur Theologie der Konfirmation". Von der Leitung der VELK an die Gliedkirchen übergeben. 19. 9. 1969, zit. S. 157).

Die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen (Minderheitsposition der Kirchen) sowie die skizzierten theologischen Neuansätze haben die Konfrontation zwischen Konfirmation und Jugendweihe entschärft. Hinzu kommen praktische Lösungen, die dazu beitragen: „Konfirmationsaufschub, Abtrennung der Abendmahlszurüstung, Altersverschiebung auf 16 Jahre, mehrmalige Feiern der Konfirmation in einem Jahr etc." (S. 188). Kirche und Staat in der DDR sind stärker als früher bemüht, unnötige Konfrontationen zu vermeiden.

Die beiden Autoren legen mit ihrem Buch eine knappe und präzise Analyse der Entwicklung seit 1954 vor. Breiten Raum nehmen (z.T. bisher unveröffentlichte) Dokumente und Statistiken ein. Damit wird der Leser befähigt, eine einseitig westliche Sicht zu differenzieren. Ein Sach- und Namensregister ermöglichen eine schnelle Orientierung. Das Buch ist hilfreich für Mitarbeiter in der politischen Bildung und für DDR-Interessierte. Für BRD-Theologen kann es nützlich sein, am Fremdbeispiel DDR zu erkennen, wie das Absterben einer volkskirchlich geprägten Sitte flexible Reaktionsformen erfordert, aber auch Neuaufbrüche ermöglicht.

Vienenburg-Lengde *Peter Hennig*

Anzeigen und Notizen

Dizionario degli Istituti di Perfezione, diretto da Guerrino Pelliccia (1962–1968) e da Giancarlo Rocca (1969–), Roma (Edizioni Paoline) 1983, VII, vol. Pag. 26, col. 2078.

Wenn die Schriftleitung in einem Beiblatt das verzögerte Erscheinen dieses Bandes mit dem Hinweis entschuldigt, daß das neue Kirchenrecht (CIC^2) zu berücksichtigen und einzuarbeiten war, so stellt sie sich damit das beste Zeugnis aus. Und um es gleich zu sagen: Es haben Gelehrte mitgearbeitet, die besten Einblick in die Entstehung des CIC^2 hatten, wofür als Musterbeispiele die Artikel über die Übungen der Frömmigkeit (Pratiche di Pietà) oder jener über die Vollmachten (Potestà, Kol. 143–190) oder die Profeß gelten dürfen. Überhaupt fällt schon beim Durchblättern in die Augen, daß die Stichworte selbst zum Teil aus der heutigen Fragestellung entstanden sind, und daß tatsächlich in weitem Rahmen zeitgemäße Orientierung geboten wird. So liegt in den thematischen Beiträgen, die in diesem Band einen großen Raum einnehmen, geradezu der Schwerpunkt dieses Bandes. Von diesen Abhandlungen füllen einzelne viele Kolumnen, so das Stichwort Gebet (Preghiera, Kol. 580–719), wobei eigens behandelt wird das charismatische Gebet; über die geistliche und Bußpraxis (Kol. 431–502), über die Armut (Kol. 245–410). Daß die großen Themen differenziert untergegliedert und die Untergruppen je von verschiedenen Autoren behandelt werden, ist schon in den vorausgehenden Bänden angenehm aufgefallen. Von den geographisch ausgerichteten Artikeln verdient Interesse jener über Polen (Kol. 45–77), vor allem aber jener über Rom (Kol. 1895–1990) unter dem Gesichtspunkt der Präsenz der Orden und ihres Einflusses

auf die Stadt. Aus den beigegebenen Statistiken ist zu erfahren, daß derzeit (1982) insgesamt 465 männliche und 1142 weibliche klösterliche Gemeinschaften in Rom bestehen.

Spezielle Beachtung darf, zumal bei den Ordenshistorikern, die Thematik über die Ordensregeln im allgemeinen (Regola, Kol. 1410–1451) und die einzelnen Regeln (1451–1621) finden. Hier ist auf 200 Kolumnen wohl erstmalig alles Wissenswerte über diesen Gegenstand auf dem Stand des heutigen Wissens lückenlos dargestellt. Dasselbe gilt auch bezüglich der Vorstellung der einzelnen religiösen Genossenschaften, der bedeutendsten alten Klöster und einschlägigen Persönlichkeiten. Dankbar darf man sein für die vielen Porträts (Photos) von Gründerpersönlichkeiten, überhaupt für die ausgezeichnete Illustrierung des Bandes. Als Musterbeispiel einer gediegenen Information über einen klösterlichen Zweig werden wir Deutsche in etwa würdigen dürfen, den Artikel über die Armen Schulschwestern und die Geschichte ihrer Gründung (Povere Suore scolastiche die Nostra Signora, Kol. 222–227) von C. Rocca.

Dieser 7. Band hat mit dem Stichwort Pio II begonnen und schließt mit Rzadka. Der folgende Band dürfte den Abschluß bringen zu diesem hervorragenden Standardwerk, wie man jetzt schon sagen darf.

St. Ottilien *Frumentius Renner OSB*

Jaspert Bernd, Bibliographie der Regula Benedicti 1930–1980 (Regulae Benedicti Studia Supplementa 5) Hildesheim Gerstenberg Verlag 1983, 207 S., Ln., DM 79.–.

Das vorliegende Werk setzt den Katalog von den Drucklegungen der Benediktsregel seit dem Erstdruck 1489 fort, den für die Jahre 1489–1929 Jan D. Brokaert, Sint-Andriesabtei Brügge, 1980 veröffentlichte (Studia Anselmiana 77–78, Rom), der seinerseits die erste Bibliographie von Anselm M. Albareda, Montserrat 1933, verbesserte und erweiterte. Die hohe Zahl der für sozusagen alle Sprachen festgestellten Drucke rechtfertigt eine solche Katalogisierung: Albareda zählt 902, Brokaert 1239, Jaspert allein für 1930–1980 424 Drucke. Das augenscheinlich große Bedürfnis versteht sich sicherlich vor allem aus der steten Praxis: Tischlesung, Noviziat, Ausrüstung der Oblaten, Freunde und Förderer. Zahl und Vielfalt erschwerten ein Werturteil, aber leider hat der Verf. uns sein gewiß kompetentes Urteil völlig vorenthalten. Möge er es nachholen in der von ihm für die Supplementa Bd. 18 angekündigten Fortsetzung für die Jahre 1971–1981, wo ein Bericht – und bitte auch ein Urteil! – vom literarischen Ertrag des Benediktsjubiläums 1980 zu erhoffen ist. Aber warum verlangt der Verlag einen so hohen Preis für die Flattersatzausgabe?

Siegburg *Rhaban Haacke*

Luigi de Candido, I mendicanti. Novità dello spirito. (La spiritualità cristiana. Storia e testi 9), Edizioni Studium – Roma 1983, pp. 244, L. 8000.

Zu der beinahe unübersehbaren Literatur über die Bettelorden und deren spirituelle Eigenart fügt Verf. hier ein weiteres hinzu, dessen besonderer Akzent im Aufweis der Neuheit eben jener religiösen Impulse liegt, die von den Mendikanten ausgingen. Verf. sieht diese Ordensfamilien als Miterben der gregorianischen Reform und er beurteilt in diesem Zusammenhang besonders die Einfachheit, verwirklicht etwa im Leben Franz von Assisis, als augenfälligste Ausprägung des neuen Geistes.

Jeder der 17 existierenden Bettelorden wird kurz in Geschichte und Charakter beschrieben. In der Herausarbeitung ihrer Unterschiede bedient sich Verf. der frühen Dokumente jeder einzelnen dieser Gründungen. Diese Dokumente finden sich im Anhang vorgestellt. Gerade diese Sammlung teils wenig bekannter Zeugnisse gibt dem Buch einen Wert, den der notgedrungen summarische Überblick im ersten Teil sonst nicht in jedem Fall garantiert hätte.

Siegburg/Neuss Rudolf Michael Schmitz

Ermanno Ancilli, I Mistici della Riforma cattolica. Il „castello interiore" (La spiritualità cristiana. Storia e testi 13), Edizioni in Studium – Roma 1982, pp. 292, L. 9000.

Verf. stellt dar, wie im 15. und 16. Jahrhundert Humanismus und Protestantismus gemeinsam mit Ideen und Erfordernissen einer neuen Kultur eine Spiritualität entstehen ließen, die gemeinhin mit dem Beiwort „modern" belegt wird. Sie ist in erster Linie auf apostolische Wirkung ausgerichtet. Viele Ordensneugründungen weisen in die gleiche Richtung. Diese gesamte Epoche kennen wir unter dem Sammelnamen der „Gegenreform bzw. der katholischen Reform, deren bekanntester geschichtlicher Ort das Konzil von Trient ist. Das Heimatland der bekanntesten religiösen Persönlichkeiten dieser Zeit jedoch ist Spanien. Nach Verf. bringen Ignatius von Loyola, Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz gerade durch ihre tiefe Mystik die ganze Bewegung erst in die Lage, eine wirklich apostolische Stoßkraft zu entwickeln. Für Verf. sind in dieser Zeit Mystik und christliches Handeln eng verbunden. Durch die Sammlung signifikanter Texte scheint es ihm gelungen, sein Bild der Spiritualität vor allem für das 16. Jahrhundert zu belegen.

Siegburg/Neuss *Rudolf Michael Schmitz*

Massimo Marcocchi, La Spiritualità tra Giansenismo e Quietismo nella Francia del Seicento (La Spiritualità cristiana. Storia e testi 15), Edizioni Studium – Roma 1983, pp. 216, L. 8000.

In seinem Werk über die spirituellen Bewegungen im Frankreich des 17. Jahrhunderts untersucht Verf. eine der fruchtbarsten Perioden der Spiritualität überhaupt. In Frankreich spannt sich der Bogen dieses geistlich-religiösen Reichtums zwischen den beiden entgegengesetzten Polen von Jansenismus und Quietismus.

Das christozentrische Denken eines Bérulle und seiner Schüler Olier, Condren und Eudes finden bei Verf. genauso Behandlung wie die von dieser Strömung beeinflußten großen Persönlichkeiten französischer Religiösität Vinzenz von Paul, Saint Cyran und die Ursuline Maria von der Menschwerdung.

Doch auch Franz von Sales mit seinen von Verf. als christlicher Humanismus charakterisierten Gedanken zur Spiritualität erhält eine ausgewogene Würdigung. Zusammen mit dem Dienst am bedürftigen Nächsten, dessen geistliche Begründung vor allem von Vinzenz von Paul stammt, entdeckt Verf. hier den Ursprung einer ganzen Schule, als deren tragende Säule er die Auffassung vom Menschen als dem privilegierten Weg zu Gott sieht. Durch eine interessante Textauswahl ergänzt Verf. einen guten Überblick über die von ihm verfolgte Zeitspanne in der Entwicklung französischer Frömmigkeit, ihrer Vertreter und ihrer Konsequenzen.

Siegburg/Neuss *Rudolf Michael Schmitz*

Giovanni Velocci, Crisi e Rinascità della Spiritualità. Del Sette all' Ottocento (La Spiritualità cristiana. Storia e testi 17), Edizioni Studium – Roma 1982, pp. 240, L. 7000.

Verf. versucht auf 103 Seiten im ersten Teil seines Werkes eine grundsätzliche Gesamtschau über die religiöse Gedankenwelt des 18. und 19. Jahrhunderts zu geben. Er behandelt dabei so exakt wie durch den beschränkten Umfang seiner Darstellung möglich L. Grignon de Monfort, Paul v. Kreuz, Alfons v. Liguori, A. Rosmini, H. Lacordaire, P. Guéranger, J. H. Newman, F. W. Faber und S. Kierkegaard. Darüberhinaus bietet er summarische Bemerkungen zur Spiritualität des 19. Jahrhunderts insgesamt sowie zur religiösen Erneuerung im Deutschland jener Jahre.

Die angeführten Texte aus Werken von Rosmini, Newman und Kierkegaard ergänzen den bisher erhaltenen Überblick harmonisch. Auch wenn keine neuen Erkenntnisse erschlossen werden, wie es wohl tatsächlich nicht in der Absicht von Verf.

lag, ist das vorliegende Buch doch eine brauchbare Lektüre zur ersten Information über die religiösen Strömungen des 18. und 19. Jahrhunderts.

Siegburg/Neuss *Rudolf Michael Schmitz*

Humbert Clérissac, Das Geheimnis der Kirche, hg. v. Rudolf Michael Schmitz, Studi Tomistici 23, Rom, Libreria Editrice Vaticana, 1984, 122 S., 6000 Lire.

Die schnell lesbare, doch zum tieferen Studium anregende Schrift vermag dem Leser unaufdringlich die starke Persönlichkeit ihres Verfassers nahezubringen – Anlaß für uns, sie als eines der führenden „Subjekte" der Kirchengeschichte seiner Zeit (1864–1914) zu werten. Clérissac, Dominikaner, Prediger, Mystiker, konnte kaum im ordensfeindlichen Frankreich wirken, predigte – am liebsten vor Ordensgemeinschaften – in Holland, England, Italien. Großen Eindruck machte sein Vortrag vor dem schwedischen Königshof, denn zwanzig Jahre später, als die Dominikaner sich in Lund niederlassen konnten, erinnerte man sich noch genau daran. Maritain, gerade von Léon Bloy für den Glauben gewonnen, bezeichnete sich als seinen Schüler, als er diese Schrift nach dem Tode seines Meisters herausgab (1919) und mit einem geistvollen Vorwort bereicherte; es ist jetzt mitübersetzt worden. Jede Übersetzung klassischer französischer Theologie ist willkommen, sie erleichtert das Verständnis der dortigen Geisteskämpfe sowohl gegen Modernismus wie Apologetismus bis zu der phänomenalen Entdeckung der „Kirche" als Heimat und Objekt zärtlicher Liebe.

Siegburg *Rhaban Haacke*

Brunnero Gherardini, La Spiritualità Protestante. Peccatori Santi (La spiritualità cristiana. Storia e testi 14), Edizioni Studium – Roma 1982, pp. 312, L. 9000.

Dieses Werk des leider im deutschen Sprachraum viel zu wenig bekannten Ordinarius für ökumenische Theologie und für Ekklesiologie der Lateranuniversität, der neuerdings wieder durch eine ausgewogene Studie zum Eucharistiepapier von Lima einen bedeutenden Beitrag zur richtigen Einschätzung der Ökumene geleistet hat (vgl. B. Gherardini, Eucaristia ed Ecumenismo, in: A. Piolanti, Il Mistero Eucaristico, Roma 1983³, 631–661), beleuchtet hier die kulturellen und spirituellen Momente in der Geisteshaltung Martin Luthers. Verf. unterstreicht hierbei in besonderer Weise das Neue in Luthers Denken sowie dessen biblische und patristische Grundlegung. Als Zentralpunkt erscheint dabei die *theologia crucis*, die nach Verf. die Mitte der protestantischen Spiritualität schlechthin darstellt. Diese Spiritualität, die die Verborgenheit Gottes hervorhebt, kennt keine Unterscheidung in verschiedene christliche Stände, da gerade diese Verborgenheit für alle Christen gleich ausgeprägt ist. So ist sie für alle gleichermaßen Pflicht der Verkündigung innerhalb jeder Lebensstellung.

In dieser protestantischen Spiritualität finden Verf. zufolge auch Aufklärung, Idealismus, Romantik und Liberalismus Basis und Wurzel. Die vergleichende Religionswissenschaft und die Schule Bultmanns haben in diesem Gefühl vom unbekannten, verborgenen Gott ebenso Nahrung gefunden wie die radikale Theologie vom Tode Gottes. All das weiß Verf. durch eine Fülle aufschlußreicher Texte zu belegen. Das Buch gibt daher reiche Anregungen zur Vertiefung und bietet eine erste solide Grundlage für das Kennenlernen einer Hauptströmung protestantischer Religiosität.

Siegburg/Neuss *Rudolf Michael Schmitz*

Instituto Paolo VI, Notiziario 1–6, Brescia 1979 ff.

Schon bald nach dem Tode Pauls VI. entstand im Kreise seiner Brescianer Landsleute der Plan, ein Institut zu gründen, das sich der Erforschung des Pontifikats und darüber

hinaus des Lebens von Giovanni Battista Montini widmen solle. Am 10. April 1979 fand die Eröffnung des Instituts zu Brescia statt.

Im Dezember erschien das erste Notiziario, dem bis heute fünf weitere Hefte gefolgt sind. Zweck dieses Mitteilungsblattes ist es, über die Tätigkeit des Instituts zu berichten, und vor allem Material zu einer künftigen Biographie Montinis zu veröffentlichen.

Es sind in der Hauptsache drei Arten von Quellen, die hier dargeboten werden.

Einmal handelt es sich um Korrespondenzen privater Natur, sodann um geistliche Texte – Gebete, Betrachtungen, Ansprachen aus der Feder Pauls VI. und schließlich um „Testimonianze" von Zeitgenossen über ihre Begegnung mit Montini, insbesondere von Wissenschaftlern und Schriftstellern, auffallend viele Franzosen. Auch bibliographische Information nimmt ihren gebührenden Raum ein.

Zusammen mit den „Quaderni dell Istituto", die umfangreichere Quellen über Paul VI. darbieten – und mit den Akten der beiden bisher über Pauls VI. Enzyklika „Ecclesiam suam" und über seinen an der Vorbereitung und der 1. Phase des 2. Vatikanums abgehaltenen Symposien stellen die in lockerer Folge erscheinenden Notiziari ein wertvolles Instrument für die Erforschung dieses bedeutenden Papstes dar. In der Tat wird sich die Forschung vorerst auf Montinis vorpäpstliches Wirken, vor allem auf seine Persönlichkeit beschränken müssen, bis späteren Generationen der Zugang zu den Archiven möglich sein wird. Hervorzuheben sind die zahlreichen Faksimile von handschriftlichen Texten wie auch das informative und qualitativ gute Bildmaterial.

Die notiziari werden sich in der kirchlichen Zeitgeschichte bald unentbehrlich machen.

Augsburg *Walter Brandmüller*

Nach dem Übergang der westgotischen Arianer zur katholischen Kirche findet man in einzelnen spanischen Städten zeitweilig ein Nebeneinander des katholischen und des konvertierten, ehemals arianischen Ortsbischofs. Paul Mikat, Doppelbesetzung oder Ehrentitulatur – Zur Stellung des westgotisch-arianischen Episkopates nach der Konversion von 587/89 ([Rheinisch-westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 268], Opladen 1984, 37 S., DM 34.–) analysiert den darauf bezüglichen Quellenbefund im Licht der im zeitgenössischen Spanien bekannten kanonistischen Überlieferung und erneuert mit eingehender Begründung die schon von Z. García Villada vertretene Auffassung, daß den betreffenden konvertierten Bischöfen in analoger Anwendung des c.8 von Nikaia lediglich eine Ehrentitulatur eingeräumt worden sei.

Bonn *Knut Schäferdiek*

Unter Beachtung der theologischen Voraussetzungen wie der seelsorgerlichen Intentionen wird Luther als politischer Berater in drei Abschnitten in Hinblick auf die Innen- und Rechtspolitik, die Außen- und Verteidigungspolitik sowie auf die Sozialpolitik von Günter Linnenbrink in der von E. Lohse herausgegebenen Reihe Vorlagen, Heft 18, Lutherhaus Verlag, Hannover 1984, S. 31, in erste Orientierung anbietender Weise vorgestellt.

Bonn *H. Faulenbach*

Hubert Stadler: Martin Luther und die Reformation. Gestalten, Ereignisse, Glaubensinhalte, Kontroversen (Hermes Handlexikon). Düsseldorf: Econ Taschenbuch Verlag 1983. 256 S., kart. DM 19,80.

Zu einem mäßigen Preis bekommt man viele Bilder, geschickt angebrachte Quellen-

zitate und behaglich breite Artikel, die aber durch unangemessen dürftige kompensiert werden. Der Informationswert des Buches ist durch unbeholfene Formulierungen und sogar Fehler erheblich gemindert, so daß es nicht empfohlen werden kann.

Heidelberg *Heinz Scheible*

450 Jahre Evangelische Landeskirche in Württemberg. Kataloge der Ausstellungen. Stuttgart: Calwer Verlag. Kataloge: 1. Reformation in Württemberg. Hrsg. vom Landeskirchlichen Archiv Stuttgart. o.J. – 2. Glaube, Welt und Kirche im evangelischen Württemberg. Hrsg. vom Landeskirchlichen Archiv, Stuttgart. (Cop. 1984). – 3. 450 Jahre Kirche und Schule in Württemberg. (1984). (Pädagogisch-Theologisches Zentrum der Evangelischen Landeskirche in Württemberg – Stuttgart).

Die 450-Jahr-Feier der Evang. Landeskirche in Württemberg gab Anlaß zu drei stark besuchten Ausstellungen. Mit nachdrücklicher Empfehlung werden die dafür durch sachkundige Mitarbeiter erstellten, mit Zeittafeln und Registern erschlossenen und gut bebilderten Kataloge angezeigt. Vermutlich werden Nachdrucke nötig werden. – Die Ausstellung ‚Reformation in Württemberg' galt der politischen Situation und den theologischen, kirchlichen Besonderheiten bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Der Katalog bringt für die 20 Gruppen präzise Einführungen. Jedes Exponat wird gründlich beschrieben. Für wissenschaftliche Arbeit ist dieser Band besonders ergiebig. – Die Ausstellung ‚Glaube, Welt und Kirche im evang. Württemberg' führte bis zum Jahr 1945. Der Katalog enthält exemplarisch aufs beste ausgewählte Texte – von der Kirchenordnung 1559 bis zum jüngeren Blumhardt, zu den ‚Erinnerungen eines Sozialdemokraten (W. Keil) und einem Aufsatz von Bischof Haug über ‚Amt und Geist'. Dazu kommen Untersuchungen über landes- und landeskirchengeschichtliche Themen, z.B. Buchkultur auf dem Lande oder gemischtkonfessionelle Dörfer. Von Gewinn ist der Abdruck eines Berichtes über ‚die königliche Schloßkapelle in Stuttgart' von Hofprediger von Grüneisen anläßlich deren Restaurierung 1866. Die knappe Beschreibung der ausgestellten Stücke zeigt, daß es auch im evangelischen Bereich möglich ist, über bedrucktes Papier hinaus ‚greifbare' Anschauung zu vermitteln. – Der Katalog zur Ausstellung ‚450 Jahre Kirche und Schule in Württemberg' enthält Bilder, Dokumente und Texte – vom Mittelalter bis in die Zeit nach 1945 (Schwerpunkt: die Jahre nach 1933). Dieser Band bietet zuverlässig Material auch für den Religionsunterricht (nicht nur in Württemberg) und für Sozial- bzw. Kulturkunde.

Stuttgart *Konrad Gottschick*

Zeitschriftenschau

Archiv für Liturgiewissenschaft 25, 1983.

Aufsätze: S. 1–8: A. A. Häußling, Kosmische Dimension und gesellschaftliche Wirklichkeit. Zu einem Erfahrungswandel in der Liturgie (kritische Betrachtung angesichts der evidenten Krise eines altbewährten, in der Liturgie geübten Gebetsstiles: des Einbezuges der kosmischen Symbolik). S. 9–33: A. Chavasse, Les fragments palimpsestes du Casinensis 271 (Sigle Z 6). A côté de l'Hadrianum et du Paduense, un collatéral, autrement remanié (zu den Palimpsest-Fragmenten des fragmentarisch erhaltenen bzw. rekonstruierbaren Liturgiebuches, ediert von A. Dold: Vom Sakramentar, Comes und Capitulare zum Missale . . . aus Codes 271 von Monte Cassino. Beuron 1943). S. 121–137: F.-E. Wilms, Blutige Opfer oder Opfer der Lippen. Eine Alternative der Theologie von Qumran (Die Gemeinde von Qumran ersetzt die blutigen Opfer durch das „Opfer der Lippen und den rechten Wandel"). S. 138–154: A. A. Häußling – P. L. Hey, Liturgie und Mönchtum. Bibliographie Dr. phil. Emmanuel v. Severus OSB 1974–1982. S. 249–275: F. Schulz, Luthers liturgische Reformen. Kontinuität und

Innovation (Luthers Reform der Taufliturgie als Beispiel für Kontinuität, seine Reform der Meßliturgie als Beispiel für Innovation innerhalb der Kontinuität, seine Reform der Ordinationsliturgie als Beispiel für Innovation; mit Text-Synopse im Anhang). S. 276–296: A. Fries, Die Trinitätssequenz „Profitentes" und Albertus Magnus (Albert hat die Sequenz wohl unter Verwertung einer Vorlage dem dominikanischen Geschmack angepaßt).

Miszellen: S. 155–160: M. B. Merz, Gottesdienst und Theorie (Theorie des Gottesdienstes in fundamentalliturgischen Arbeiten Peter Cornehls innerhalb der evangelischen Praktischen Theologie). S. 161–168: A. Rosenthal, Die Sequenzen des Bursfelder Missales (zur Untersuchung von Hubert Vogt, Die Sequenzen des Graduale Abdinghof aus Paderborn, Diss. Münster 1972). S. 297–307: B. Neunheuser, Neue Beiträge im Gespräch um die Mysteriengegenwart (ausgehend von der Mysterientheologie Odo Casels zu Werken Arno Schilsons und Franziskus Eisenbachs v. 1982).

München *Georg Schwaiger*

Deutsches Archiv 39, Heft 2.

S. 357–378: K. Schäferdiek, Der irische Osterzyklus des sechsten und siebten Jahrhunderts (Aus den Angaben über eine Ostertafel auf der Grundlage eines 84jährigen Zyklus, die sich in einem durch Clm 14456 überlieferten irischen Komputus v. 719 finden, sowie begründeten Annahmen über ihr Einsatzjahr, ist diese Tafel rekonstruierbar. Sie stellt wahrscheinlich einen breiteren Konsens der irischen Osterterminpraxis der 2. Hälfte des 6. und der 1. Hälfte des 7. Jh. dar). S. 379–394: R. Pokorny, Ein unbekannter Synodalsermo Arns von Salzburg (Der Sermo – mit Textedition – setzt Karls d. Gr. Rundschreiben v. Nov. 805 in Fastenanweisungen für die bayerische Kirchenprovinz um und ist auf einer Frühjahrssynode zwischen Ostern 806 und Pfingsten 811 wohl auch vorgetragen worden, wahrscheinlich auf der Synode zu Regensburg 806). S. 395–416: T. Reuter, Zur Anerkennung Papst Innocenz' II. Eine neue Quelle (aus der Domkapitelbibliothek Olmütz, mit Edition S. 415 f.; Brief Ludwigs VI. von Frankreich über die Doppelwahl von 1130, an fünf Kardinalbischöfe, worin er den von ihnen gewählten Kardinal Gregor von S. Angelo als den rechtmäßigen Papst Innocenz II. anerkennt). S. 417–466: H. Möhring, Heiliger Krieg und politische Pragmatik: Salahadinus Tyrannus (Die politischen Beziehungen zwischen den Staaten der Kreuzfahrer und der Muslime sind in der 2. Hälfte des 12. Jh. auf beiden Seiten weniger von Religion als von einer situationsbedingten Pragmatik bestimmt. Dies läßt sich an der Geschichte Saladins und in der Geschichtsschreibung Wilhelm von Tyrus zeigen). S. 467–554: W. Stürner, Rerum necessitas und divina provisio. Zur Interpretation des Prooemiums der Konstitutionen von Melfi (1231) (mit kritischer Würdigung der handschriftlichen Überlieferung, lat. Text und deutscher Übersetzung). S. 555–581: H. J. Rieckenberg, Die Katechismus-Tafel der Nikolaus von Kues in der Lamberti-Kirche zu Hildesheim (Als Kardinal Nikolaus von Kues im Juli 1451 auf seiner Visitationsreise in Hildesheim weilte, ließ er in der Lamberti-Kirche in der Neustadt eine Lindenholztafel mit dem Vaterunser, Ave Maria, dem Glaubensbekenntnis und den Zehn Geboten in niederdeutscher Sprache aufhängen; mit Abbildung der Tafel und Textedition). S. 582–590: P. G. Schmidt, Heinrich III. – Das Bild des Herrschers in der Literatur seiner Zeit (kritischer Bericht zu Kaiser Heinrich III.).

München *Georg Schwaiger*

Deutsches Archiv 40, 1984, Heft 1.

S. I–XIV: H. Fuhrmann, Monumenta Germaniae Historica. Bericht für das Jahr 1983/84. S. 1–20: J. Wollasch, Kaiser und Könige als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in liturgischen Handschriften des 9. bis 11. Jahrhunderts (Vortrag im Kolloquium „Herrscherbild und Buchproduktion im hohen Mittelalter" des Historischen Kollegs München, 1983). S. 21–54: F. Staab, Die Wurzel des zisterziensischen Zehntprivilegs. Zugleich: Zur Echtheitsfrage der ‚Querimonia Egilmari episcopi' und der

‚Responsio Stephani V papae' (Querimonia und Responsio sind eindeutig Fälschungen; gegenüber der im östlichen Frankenreich üblichen Aufteilung der Zehnten zwischen Bischof und Klöstern gelangt das Mainzer Reformverständnis des 11. Jahrhunderts, wonach Mönche keine Kirchen, Altäre oder Zehnten besitzen, wahrscheinlich durch Vermittlung Bischof Pibos von Toul an Odo von Cambrai und Robert von Molesme). S. 55–175: H. Bloch, der Autor der „Graphia aureae urbis Romae" (In kritischer Würdigung der Forschung kommt Verf. zu dem Ergebnis: Autor ist Petrus Diaconus von Montecassino (12. Jh.), gebürtiger Römer, erfüllt von der antiken Größe Roms. „Unter allen seinen mit Rom verknüpften Abschriften, Auszügen und Werken, die seine Liebe zu Rom bezeugen, ist die Graphia aureae urbis Romae die persönlichste. Anknüpfend an einen Versuch seiner Jugend . . ., angeregt durch den Regierungsantritt Konrads III., auf den er offensichtlich große Hoffnungen setzte sowie durch das Erscheinen der Mirabilia urbis Romae und ermutigt durch die ständig anschwellende Renovatio-Bewegung in Rom hat er zunächst den Liber dignitatum Romani imperii in seiner neuen Gestalt geschaffen. Aber während der Verfasser der Mirabilia die unter oder in christlichen Gebäuden verborgenen Monumente der römischen Antike vor Augen führen will, hat Petrus Diaconus versucht, den kaiserlichen Hof der Vergangenheit als Wunschbild für die nahe Zukunft heraufzubeschwören. Er hat das getan unter bewußtem Ausschluß des Christentums". S. 157. Der Zusammenhang mit der römischen Revolution seit 1143 sei nicht zu übersehen. Die römischen Ereignisse von 1155 hätten wohl die Hoffnungen des Petrus Diaconus auf Wiederherstellung des Römischen Reiches begraben. Mit Handschriftenverzeichnis S. 174f.). Miszellen: S. 176–199: G. Schmitz, Die Überlieferung der sog. „Abbreviatio Ansegisi et Benedicti Levitae". S. 200–209: A. J. Stoclet, Zur politisch-religiösen Tendenz der Chronik Frutolfs von Michelsberg (Die moderne Geschichtswissenschaft macht aus Frutolf einen gemäßigten Anhänger Heinrichs IV.; er sei aber in Wirklichkeit eher gregrorianisch gesinnt). S. 210–224: H. Boockmann, Über Schrifttafeln in spätmittelalterlichen deutschen Kirchen (Ergänzung zu H. J. Rieckenberg: DA 39, 1983, S. 555–581).

München *Georg Schwaiger*

Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte, Bd. 76, 1983.

Motive, Anfänge und Durchbruch der Reformation in Westfalen zeichnet R. Stupperich, indem er sich der kaum behandelten Frage nach dem inneren Gang der Reformation in Westfalen stellt, S. 13–29. – Am Beispiel des Soester Kriegstagebuches wird von H.-K. Heimann der enge Zusammenhang von Stadthistoriographie und Stadtreformation nachgewiesen; die Reformation in dieser Stadt hat eine lokale, politische Vorgeschichte, S. 30–49. – W. H. Neuser stellt den vermutlich einzigen westfälischen Druck des Augsburger Bekenntnisses aus dem 16. Jahrhundert vor, S. 50–54. – W. Gerber zeichnet ein Lebensbild des Staatsministers Ernst von Bodelschwingh (1794–1854), S. 55–61. – Der Versuch einer Revision der Kirchenordnung durch die westfälischen Provinzialsynoden nach der bürgerlichen Revolution (1849 bis 1853) scheiterte nach W. Danielsmeyer am Widerstand der Staatsbehörden; lediglich bei der Beschreibung des Bekenntnisstandes zeichneten sich Fortschritte ab, S. 62–91. – Bis in Einzelheiten informiert W. Danielsmeyer über die Entstehung der Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz vom 6. November 1923 im Kontext alter Revisionsvorlagen wie der neuen kirchlichen und politischen Verhältnisse, S. 92–191. – E. Brinkmann vermittelt die geistige Entwicklung wie die erste kirchliche Tätigkeit des in Gütersloh geborenen späteren Reichsbischofs Ludwig Müller in Westfalen, S. 192–200. – W. H. Neuser ermittelt die Gründe, warum die Deutschen Christen bei den Kirchenwahlen des Jahres 1933 in Westfalen nicht die Mehrheit erhielten, S. 201–221. – Der erste Direktor des Instituts für Westfälische Kirchengeschichte an der Universität Münster, R. Stupperich, gibt einen Überblick über eine 25jährige erfolgreiche Institutsarbeit, S. 222–230. – W. Bauks liefert eine erste Series von wichtigen Nachträgen zum westfälischen Pfarrerbuch, S. 231–258.

Bonn *H. Faulenbach*

Studia Theologica 37 (Oslo 1983).

Das 1. Heft ist thematisch ganz dem frühen Christentum gewidmet, zugleich kritische Würdigung neueren Schrifttums: S. 3–16: H. Simonsen, The Gospel Literature as a Source for the History of Primitive Christianity. S. 17–32: J. Jervell, The Acts of the Apostles and the History of Early Christianity. S. 33–53: E. Larsson, Die paulinischen Schriften als Quellen zur Geschichte des Urchristentums. S. 55–78: P. Borgen, The Early Church and the Hellenistic Synagogue. S. 79–99: H. Räisänen, ‚Werkgerechtigkeit' – eine ‚frühkatholische' Lehre? Überlegungen zum 1. Klemensbrief („Was den 1. Klemensbrief und die neutestamentliche Literatur betrifft . . ., ist die Werkgerechtigkeits-These grundfalsch" S. 95). – S. 101–124: B. Hägglund, Theologische und philosophische Anthropologie bei Luther (Zwei Grundvoraussetzungen, wenn man die Eigenart der theologischen Anthropologie angeben will: Der Mensch wird in einen umfassenderen, nämlich theologische Zusammenhang gestellt, in die Relation zu Gott und den ewigen Dingen. Daraus folgt, daß die Aussagen Glaubensaussagen sind). S. 125–145: T. Bakkevig, The Doctrine on Just War – Relevance and Applicability (zum „gerechten Krieg", vornehmlich bei Augustinus, Thomas von Aquin, Luther und in modernen Interpretationen). S. 147–179: H. Sahlin, Wie wurde ursprünglich die Benennung „Der Menschensohn" verstanden? (Anlayse des AT und NT, des spätjüdischen und frühchristlichen Schrifttums).

München *Georg Schwaiger*

Zwingliana, Bd. XV / H.8 – XVI / H.3.

Das Urteil von Freunden und Gegnern über Zwinglis Tod prüft J. Courvoisier hinsichtlich der inhaltlichen Berechtigung, S. 607–620. – Unter der Überschrift „Kappel – eine Katastrophe?" geht H. Meyer einer in alter wie neuer Zeit kontrovers beantworteten Frage nach, S. 621–631. – Die Existenzbasis der Eidgenossenschaft wird vornehmlich für das 16. Jahrhundert von H. R. Guggisberg anhand der Begriffe Parität, Neutralität und Toleranz dargelegt, S. 632–649. – J.-P. Bodmer stellt das Stammbuch des noblen Zürchers Hans Hartmann Escher (1567–1623) vor, S. 1–18. – Wegen seiner auch für diese Tage vorbildlichen ökumenischen Grundhaltung wird von E. G. Rüsch, Vadians Brief an Bullinger vom 2. 11. 1536 mit einer historischen Einleitung in deutscher Übersetzung vorgelegt. Angesichts der Ablehnung der Wittenberger Konkordie durch die Zürcher Kirche zeigt dieser Brief Vadians Ringen um die Glaubenseinheit, S. 19–34. – J. van den Berg untersucht die aufgeklärte Frömmigkeit des Predigers der französischen Gemeinde in Basel, Pierre Roques, anhand seiner Schrift Le Vray Piétisme, S. 35–53. – R. Stauffer prüft unter Herausarbeitung des Reformatorischen, Einfluß und Kritik des Humanismus in Zwinglis Commentarius de vera et falsa religione, S. 97–110. – Ch. Christ erarbeitet Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Schriftverständnis von Zwingli und Erasmus im Jahre 1522, S. 111–125. – Wolfgang Fabricius Capitos reformatorische Eigenart wird von H. Scholl als durch spätmittelalterliche Tradition geformte eigenständige Position gegenüber allen anderen Parteien im Reformationsgeschehen erkannt, S. 126–141. – Der Weg zum Réveil in Genf ist nach U. Gäbler von herrnhutischen und schottischen Elementen mitbestimmt worden, S. 142–167. – Bd. XVI, Heft 3 (= 1984/1) ist der Frage nach der Aktualität Zwinglis gewidmet, der vor 500 Jahren geboren wurde. F. Büsser stellt Beobachtungen zur Aktualität von Zwinglis Ekklesiologie an, S. 186–200. – Im historischen, theologischen und religiösen Sinne ist nach A. Ziegler Zwingli eine katholische Aufgabe und ein ökumenisches Anliegen, das dringend aufgegriffen werden sollte zum Nutzen der Zwingli-Forschung, S. 201–216. – Das bewußte Weiterleben und die Aktualität Zwinglis bei den Reformierten ungarischer Sprache vermittelt I. Tökés, S. 217–238. – Was man bei Zwingli lernen, ihm verdanken kann und wo man Kritik zu üben hat, stellt als Baptist H. W. Pipkin vor, S. 239–246. – Zwingli unter den Waldensern verhandelt P. Ricca, S. 247–262. – Alte wie neue Gründe für ein nur schmales Weiterwirken wie eine nur geringe Aktualität Zwinglis in den Kirchen der DDR zeigt J. Langhoff auf, S. 263–269.

Bonn *H. Faulenbach*

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Robert C. Gregg, The Divinity School,
Duke University, Durham, N.C. 27 706/USA;

Privatdozent Dr. Manfred E. Welti, Ulmenstraße 11/6, CH-4123 Allschwil;

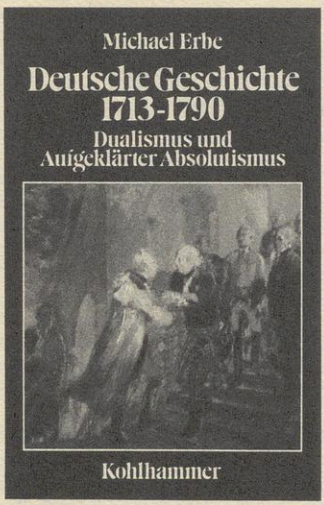
Dr. Wolfgang Seegrün, Körnerstraße 2, 4504 Georgsmarienhütte;

Werner Neuer, Bachstraße 87, 7413 Gomaringen.

Der 16. Internationale Kongreß der Geschichtswissenschaften wird von Sonntag, 25. August bis Sonntag, 1. September 1985 in Stuttgart stattfinden. Die zweite Ankündigung, die über das wissenschaftliche Programm und über das vorläufige Rahmenprogramm informiert, aber auch das Anmeldeformular, kann bei folgender Anschrift angefordert werden.

16. Internationaler Kongreß
der Geschichtswissenschaften
Congress Project Management
Letzter Hasenpfad 61
D-6000 Frankfurt 70

Kohlhammer



Michael Erbe
Deutsche Geschichte 1713–1790
Dualismus und
Aufgeklärter Absolutismus
1985. 185 Seiten. Kart. DM 29,80
ISBN 3-17-008351-1

Der Autor beleuchtet die deutsche Geschichte aus dem Blickwinkel des Reiches: Seine Institutionen und seine sozialen wie wirtschaftlichen Strukturen werden ebenso in den Vordergrund gestellt wie die mittleren und kleineren Territorien. Ausführlich beschreibt er die Entwicklung des theresianischen und josephinischen Österreichs und läßt Preußen in diesem Umfeld als das erscheinen, was es wirklich war: Nämlich als einen Sonderfall deutscher Territorialentwicklung, konsequent modernisiert im Sinne des Aufgeklärten Absolutismus und ein Sprengkörper der überkommenen Reichseinheit.

Heinz Thomas
Deutsche Geschichte des Spätmittelalters 1250–1500
Taschenbuchausgabe
1983. 544 Seiten. Kart. DM 29,80
ISBN 3-17-007908-5

Diese vielschichtige Epoche bildet einen entscheidenden Dreh- und Angelpunkt der deutschen Geschichte, obwohl die Zeit von der Mitte des 13. Jahrhunderts bis zu Beginn des Reformationszeitalters außer Karl IV. keine überragende Herrscherpersönlichkeiten aufweist. Die mittelalterlichen Strukturen, letztmals geprägt von den Staufern, verlieren sich, die Strukturen der Neuzeit nehmen Gestalt an.

Hans Eberhard Mayer
Geschichte der Kreuzzüge
5. Auflage 1980. DM 16,–
ISBN 3-17-005744-8
Urban-Taschenbücher, Bd. 86

Richard William Southern
Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters
Das Abendland im 11. und 12. Jahrhundert.
Aus dem Englischen
von Friedrich Schöne
2. Auflage 1980. 263 Seiten mit 12 Abbildungen, einer Karte und einer Stammtafel
Leinen DM 36,–
ISBN 3-17-005565-8

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis „Geschichte/Zeitgeschichte/ Kulturgeschichte" an!

1010(245)–485–166

Verlag W. Kohlhammer · Postfach 800430 · 7000 Stuttgart 80

wk

UNTERSUCHUNGEN

Christentum und Platonismus

Die kritische Platonrezeption Augustins in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige christliche Denken

Von Wolfhart Pannenberg

Es kann nicht die Aufgabe der hier folgenden Darlegungen sein, eine Spezialuntersuchung zum Denken Augustins vorzutragen. Vielmehr soll Augustin uns als Beispiel für die christliche Rezeption und Umformung platonischen Denkens beschäftigen, und dieser Vorgang selber, der so häufig und nach vielen Seiten hin erforscht worden ist, interessiert hier nicht aus rein historischen Gründen, sondern als Paradigma des Verhältnisses von christlichem Glauben und hellenistischem Denken. Augustin ist dabei einer unter vielen möglichen konkreten Bezugspunkten solcher Überlegungen. Die Gründe dafür, daß gerade sein Denken als paradigmatisch herausgehoben wird, liegen nicht nur in seiner dominierenden Autorität für die Geschichte des westlichen christlichen Denkens. Das wird sich im Gang der Erörterung selbst erweisen.

I

Die bleibende Bedeutung der Verbindung von christlichem und hellenistischem Denken, wie sie uns neben anderen Beispielen auch im Platonismus Augustins entgegentritt, versteht sich heute nicht mehr von selbst. Seit dem ausgehenden 19. Jh., genauer seit A. Ritschl und Adolf v. Harnack, ist die „Hellenisierung" des Evangeliums im patristischen Zeitalter des Christentums als ein problematischer Vorgang betrachtet worden, problematisch in den Augen eines Zeitalters, das von den metaphysischen Fragestellungen und Denkformen der Tradition Abstand zu nehmen müssen meinte im Namen einer positivistisch gewordenen Wissenschaft einerseits, einer moralisch orientierten Deutung des christlichen Glaubens andererseits. Heute ist die damals als solide betrachtete Basis des moralischen Bewußtseins zerfallen. Die Moral scheint eher abhängig von der Religion zu sein als umgekehrt. Die positivistische Denkweise aber weicht einer noch weitgehend unbestimmten Sehnsucht nach einer geistigen Erneuerung aus den Wurzeln von Religion und Metaphysik. Dennoch bleibt ein Gefühl der Distanz zur hellenistisch geprägten Gestalt, die das Christentum im Zeitalter der Patristik gewonnen hat. Die hellenistische Gestalt der christlichen Dogmen erscheint im Blick auf

die Kulturen der heutigen Dritten Welt als ein nur partikular bedeutsames Erbe der europäischen Kirchen und ihrer Theologie. Ihr gegenüber müsse, so meint man, das heutige Christentum eine neue ökumenische Offenheit für eine Pluralität von Kulturen entwickeln.

Wenn irgendetwas dem hellenistischen Zeitalter vertraut war, dann gehört dazu allerdings das Erlebnis der Pluralität von Kulturen. Nur suchte man in solcher Pluralität das Bewußtsein einer umgreifenden Einheit des gemeinsam Menschlichen zu bewahren, und das geschah im Medium des Denkens, wie es die Griechen entwickelt hatten. Auch der christliche Glaube konnte seinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, der von seinem Gedanken der Einheit Gottes unabtrennbar ist, nur in diesem Medium artikulieren.

Es kam jedoch noch etwas anderes hinzu. Die eschatologische Botschaft Jesu, die den Ursprung des Christentums bildete, hatte das von den Juden erwartete kommende Reich Gottes zum Bestimmungsgrund alles gegenwärtigen Denkens und Verhaltens erklärt. So war die Zukunft des Gottesreiches in Jesu Auftreten schon gegenwärtig. Ebenso wurde die eschatologische Heilszukunft der Totenauferweckung in der Auferweckung Jesu schon Gegenwart. Diese Gegenwart der Zukunft Gottes in Jesus drückten seine Anhänger aus durch die Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes, als Christos, Messias, dessen endzeitliche Herrschaft in der Gegenwart zwar noch verborgen, der aber doch schon gegenwärtig zur Herrschaft erhöht ist. Nun hat man mit Recht gesagt, daß die Gottessohnschaft Jesu in den Anfängen des christlichen Bekenntnisses nicht physisch, sondern funktional verstanden worden sei, als Ausdruck des Verhältnisses Jesu zu seinem himmlischen Vater, der ihn gesandt und dessen kommendes Reich er verkündet hatte. Doch die Funktion gegenwärtiger Repräsentation der Herrschaft Gottes durch Jesus war wegen ihres eschatologischen Charakters mehr als nur vorübergehend. Sie war mit dem Anspruch auf Endgültigkeit verbunden. Darauf beruhte nicht nur die eigentümliche Autorität, die Jesus für seine Verkündigung in Anspruch nahm, sondern auch die christliche Mission an die Völkerwelt. Der ihr zugrunde liegende Anspruch auf eschatologische Endgültigkeit aber mußte auf das Gottesverständnis zurückwirken. Er involvierte die Zugehörigkeit Jesu zur Ewigkeit des einen Gottes selbst. An dieser Stelle mußte mit innerer Notwendigkeit die ursprünglich funktionale Aussage über die Gottessohnschaft Jesu in eine Seinsaussage über die Zugehörigkeit des Sohnes zur ewigen Gottheit Gottes übergehen. Die Aussage dieses Sachverhalts aber wurde erst im Medium griechischen Denkens und seines Begriffs des wahrhaft Seienden möglich, in der Begriffssprache der philosophischen Theologie. Erst sie ermöglichte es, genauer zu sagen, was in den Paradoxien der eschatologischen Sprache der ersten Christen enthalten war, wenn von der Gegenwart der eschatologischen Zukunft Gottes in Jesu Person und Geschichte gesprochen wurde. Das Ergebnis der auf die Formulierung dieses Kerngehalts christlicher Verkündigung gerichteten Bemühungen ist die trinitarische Gotteslehre der Kirche und ihr Bekenntnis zur unverkürzten Einheit des Göttlichen und des Menschlichen in der Person Jesu. Die sog. Helleni-

sierung des Christentums ist also nicht etwas Nachträgliches, das zur in sich fertigen, ursprünglichen Gestalt des Evangeliums äußerlich hinzugekommen wäre und dann allerdings leicht als Resultat einer sekundären Anpassung und als Abfall von der ursprünglichen, jüdischen Form des Evangeliums erscheinen könnte. Vielmehr geht es beim Übergang des Evangeliums in die Welt griechischer Sprache und hellenistischen Geistes schon früh, schon bei Paulus und Johannes, nicht nur um Anpassung an die Denkgewohnheiten neuer Kreise von Empfängern der Botschaft, sondern auch um die noch nicht abgeschlossene Identifizierung ihres Inhalts.[1] Man könnte meinen, es dabei mit einem fortgesetzten hermeneutischen Prozeß zu tun zu haben, der bis zum Ende der Geschichte unabgeschlossen bleibt und die Botschaft in immer wieder neue Zeithorizonte und Kulturbereiche hineinträgt. Aber dieser Prozeß ist jedenfalls nach dem Urteil der Kirche selber nicht gleichförmig verlaufen. Er ist mit dem trinitarischen und christologischen Dogma in gewissem Sinne zu einem Abschluß gelangt. Das trinitarische und christolo-

[1] H. Langerbeck: Aufsätze zur Gnosis, 1967, 142. Zur Gnosis vgl. bes. 38 ff., 73 f., 82 f. Bei Paulus selber findet Langerbeck „eine ganz auffällige Parallelität" mit dem platonischen Wissens- und Erkenntnisbegriff (119), die aber „nicht auf Einflüssen" beruhe. „Die paulinische „Erkenntnis" ist nicht ableitbar aus dem Platonismus, sondern ganz aus der christlichen Erfahrung geschöpft". Entgegengesetzt urteilt über das Verhältnis der frühchristlichen Theologie zum Platonismus H. Dörrie (Die andere Theologie, in: Theologie und Philosophie 56, 1981, 1–46). Danach hätte es sich beim sog. christlichen Platonismus nur um äußerliche Anpassung zum Zwecke missionarischer Agitation gehandelt (13 f., 44 ff., vgl. 22). Dagegen spricht jedoch, daß viele der frühchristlichen Theologen nicht nur in der geistigen Luft des Platonismus aufgewachsen waren, sondern diese auch als Christen nicht verleugneten und Schwierigkeiten hatten, über auch damals schon offensichtliche Differenzen hinaus (wie beim Glauben an die Inkarnation und an die Auferstehung der Toten) die subtileren Gegensätze zu platonischen Lehren überhaupt wahrzunehmen. Wie mühsam hat sich in der Theologie des 2. Jahrhunderts die Einsicht in die Unangemessenheit der Vorstellung von der Formung einer vorgegebenen Materie für die Darstellung des biblischen Schöpfungsgedankens durchsetzen müssen (cf. G. May: Schöpfung aus dem Nichts, 1978). Wie eng blieb noch der große Origenes in seiner Lehre von der Präexistenz der Seelen (Princ. III,5,4) und vom Seelenfall (I,3.8–4,1; cf. Hieron. ep. 124,3; PL 23,385) der platonischen Vorstellung von Phaidr. 248 CD verbunden. Ähnliche Schwierigkeiten zeigen sich an der geistigen Entwicklung Augustins und besonders in seinem Schwanken hinsichtlich der Vorstellung von der Weltseele (dazu unten Anm. 16), die Dörrie (21 f.) mit Recht als zentrales platonisches Dogma betrachtet hat. Wenn erst der späte Augustin „sein früheres Hinneigen zum Platonismus Punkt um Punkt berichtigt" (ebd. 42), darf dieses dann als bloße „Einkleidung" der christlichen Substanz dargestellt und behauptet werden, daß „nie um solcher Einkleidung willen ein Jota von der Substanz der christlichen Offenbarung preisgegeben worden" (45) sei? Wenn man freilich wie Dörrie „Platonismus" geradezu definiert als eine dem Christentum entgegengesetzte, „ganz anders geartete Religion" (Was ist „spätantiker Platonismus"? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum, in: Theol. Rundschau 36, 1971, 285–302, 293), dann ergibt sich schon rein analytisch, daß Festhalten am christlichen Bekenntnis nur Abweisung des Platonismus bedeuten konnte. Sinnvoller scheint es jedoch zu sein, überall da von Platonismus zu sprechen, wo die jeweilige eigene Position konstitutiv durch die Aneigung platonischer Motive (wenn auch „in einer tiefgreifenden Modifikation", ebd. 294) geprägt ist.

gische Dogma ist mit seinem Gegenstand verbunden durch die Signatur der eschatologischen Gegenwart im weiterlaufenden Fluß der Zeit, und darum wird es der Folgezeit seinerseits wieder zum Gegenstand der Tradition und Interpretation.

Wenn so das Eingehen des Evangeliums in die Formen hellenistischen Denkens zu seiner ursprünglichen Wahrheit ebenso hinzugehört wie die Heidenmission der Urkirche, mit der dieser Vorgang auf das engste verbunden ist, so gilt doch auch umgekehrt, daß das christliche Denken die hellenistischen Gedanken und Vorstellungen mit dem Geist jüdischer Eschatologie und christlicher Geschichtstheologie durchdrungen und verschmolzen hat. Dafür ist das Denken Augustins beispielhaft. Ansätze dazu finden sich aber schon im Neuen Testament und im christlichen Denken des 2. und 3. Jh. Dabei hat sich seit dem 2. Jh. ein besonders enges Verhältnis des christlichen Denkens zum Platonismus herausgebildet. Diese philosophische Schule, die in sich schon ein Bündel unterschiedlicher Interpretationsrichtungen bildete, stand durch ihre Auffassungen von der Transzendenz und Geistigkeit Gottes dem biblischen Gottesgedanken besonders nahe, forderte andererseits aber das christliche Denken zu umso tiefergehenden Auseinandersetzungen heraus, die nicht nur im Gegensatz zur heidnischen Philosophie, sondern auch in den Kontroversen der christlichen Theologen untereinander ausgetragen wurden. Wenn Hermann Langerbeck recht hat mit seiner Auffassung, daß die christliche Gnosis des 2. Jh. als platonisierende Deutung des paulinischen Gegensatzes von Geist und Fleisch zu verstehen ist, daß aber auch die orthodoxen Gegner der Gnosis nicht nur Platon korrigierten, sondern dabei auch ihrerseits platonischen Gedanken folgten, dann ist sein Urteil verständlich, der christliche Platonismus sei „gleichbedeutend mit der Geschichte der alten Kirche, zumindest der griechischen Kirche überhaupt".

II

Die Auseinandersetzung mit bestimmten Motiven platonischen Denkens hat in der christlichen Theologie bezeichnenderweise nicht bei der Gotteslehre begonnen, sondern in der Anthropologie. In der Gotteslehre wußte man sich bis zu den trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jh. und darüber hinaus weitgehend einig mit den Platonikern, die die unkörperliche Geistigkeit und Unveränderlichkeit Gottes lehrten, so daß Augustinus noch zu Beginn des 5. Jh. meinte, was Paulus Röm. 1,19 von der Gotteserkenntnis der Heiden schrieb, beziehe sich speziell auf die Platoniker: Ita quod notum est Dei, ipse manifestavit eis, cum ab eis invisibilia eius per ea quae facta sunt intellecta conspecta sunt; sempiterna quoque virtus eius et divinitas, a quo etiam visibilia et temporalia cuncta creata sunt (De civ. Dei VIII,6). Im Demiurgen des Timaios fand die christliche Theologie den Schöpfergott der Genesis wieder, und im Gegensatz zu den Gnostikern betrachteten die Kirchenväter ihn als

identisch mit dem Einen Guten, dem nach Platon die Gottesliebe des Weisen gilt.

In der Anthropologie dagegen zeigten sich früh tiefgehende Differenzen. Schon in Justins Dialog mit Tryphon bestreitet der alte Mann am Strand von Ephesos die Unsterblichkeit der Seele und damit ihre natürliche Gottverwandtschaft, wie Platon sie im Phaidon und im Staat (611 e 2 f.) gelehrt hatte. Die Seele ist vielmehr geschaffen und daher ebenso vergänglich wie alles außer Gott (Dial. 5). Sie ist zwar Lebensprinzip des Körpers, aber lebt nicht durch sich selbst, wie sie auch nicht sich selbst bewegt (Dial. 6). Besonders die letztere Behauptung des Alten bei Justin steht in scharfem Gegensatz zur platonischen Lehre von der Selbstbewegung der Seele (Phaidr. 245 e 7 f.). Aus dieser aber folgerte Platon ihre Anfangslosigkeit und Unsterblichkeit. Gegen diese platonische Lehre macht der Alte Justins den ebenfalls platonischen Gedanken der Teilhabe geltend: Nur durch Teilhabe lebt die Seele, sofern und solange Gott sie am Leben teilhaben lassen will (Dial. 6). Diese Frage wurde zu einem zentralen Streitpunkt der Auseinandersetzungen der kirchlichen Theologie des 2. Jh. mit den gnostischen Richtungen, die den paulinischen Erwählungsgedanken ontologisch interpretierten, indem sie den Erwählten mit dem Pneumatiker gleichsetzten, der durch die natürliche Teilhabe seiner Seele am göttlichen Pneuma zur Gotteserkenntnis befähigt sei.[2] Mit dieser These wurde der heilsgeschichtliche Gedanke der Erwählung auf eine zeitinvariante ontologische Struktur zurückgeführt. Demgegenüber beharrte die kirchliche Theologie darauf, daß die Teilhabe am Heil und die Gemeinschaft mit Gott nicht immer schon mit der Natur des Menschen gegeben seien, sondern ihm erst in einer Geschichte göttlichen Heilshandelns als Gnadengeschenk zuteil werden. Diesem Gedanken dienten die Versuche zur Umdeutung der jahwistischen Aussage über die Mitteilung des göttlichen Lebensgeistes an den Menschen bei der Schöpfung (Gen. 2,7)[3] sowie die Bemühungen um den Sinn der priesterschriftlichen Kennzeichnung des Menschen als Gottes Bild und Gleichnis, *eikon* und *homoiosis* (Gen. 1,26). Während Tatian die beiden biblischen Aussagen gleichsetzte und daher den Sündenfall als Verlust sowohl des Pneuma als auch des Gottesbildes im Menschen verstand,[4] hat Irenäus innerhalb der priesterschriftlichen Formel von der Schöpfung des Menschen nach Gottes Bild und Gleichnis differenziert, indem er zwischen *eikon* und *homoiosis* unterschied (adv. haer. V,6,1) und die Vollendung der Gottebenbildlichkeit zur Ähnlichkeit mit Gott als Werk des Gottesgeistes und seines heilsgeschichtlichen Wirkens beschrieb, das in der Inkarnation des Gottessohnes an sein Ziel kommt. Im Hintergrund dieser Interpretation der Gnesisstelle steht der platonische Gedanke der homoiosis Theo, die bei Platon das Ziel der sittlichen Lebensführung des Menschen bilden soll (Staat 613 a 4 ff.; Theait. 176/7). Bei Irenäus wird

[2] H. Langerbeck a.a.O. 79 f., vgl. W. D. Hauschild: Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie, 1972, 154 ff., 157 ff., 160, 165.

[3] W. D. Hauschild 256–272.

daraus eine heilsgeschichtliche Perspektive, da ja das Erreichen dieses Zieles nicht in der Hand des Menschen liegt, sondern von seinem Gehorsam gegen Gottes Wirken und von der Gabe des göttlichen Geistes abhängt. Unter der Führung Gottes wird der von ihm „erschaffene Mensch zum Bild und Gleichnis des unerschaffenen Gottes, indem der Vater es will und beschließt, der Sohn es bewirkt und bildet, der Geist Nahrung und Wachstum gewährt, der Mensch aber allmählich vorwärtskommt und zur Vollkommenheit gelangt, d.h. dem Unerschaffenen ganz nahe kommt" (IV,31,3).

Auch dafür aber, daß die Vervollkommnung des Menschen nicht von ihm selber, nicht aus der Göttlichkeit seiner Seele, sondern aus dem Gnadenwirken des göttlichen Geistes kommt, konnte die christliche Theologie nochmals mit Platon gegen Platon argumentieren. So hatte schon Justins Dialog (4,1) den platonischen Gedanken der Erleuchtung als Bedingung der Erkenntnis des Wahren (ep. 7, 341 CD) benutzt, um die Angewiesenheit des menschlichen Nus auf das Wirken des göttlichen Geistes zur Bedingung menschlicher Gotteserkenntnis zu erklären.[5] Erst durch den göttlichen Geist, der im Menschen Besonnenheit und Gerechtigkeit hervorbringt, empfängt die menschliche Vernunft jene Ähnlichkeit mit Gott, die sie zur Gotteserkenntnis befähigt. Dieser Gedanke ist in der Folgezeit immer wieder vertreten worden, so bei Origenes,[6] bei Gregor von Nyssa.[7] Er begegnet auch bei Augustin, im Rahmen seiner Erkenntnislehre, die Gott als das den menschlichen Geist erleuchtende Wahrheitslicht verstehen lehrt.[8]

III

Auch Augustin mußte sich noch mit der platonischen Auffassung auseinandersetzen, daß die Seele anfangslos und ewig wie Gott sei (De civ. X,31). Dabei führte er gegen diese auf den Phaidros zurückgehende These die Darstellung des Timaios an, derzufolge die Weltseele und die Seelen der Götter zwar entstanden und nicht gänzlich unsterblich sind, aber doch nicht wieder der Auflösung verfallen sollen (cf. Tim. 41 b 2–4). Die Auskunft, daß es sich

---

[4] W. D. Hauschild 199, 201 f., S.a.M. Elze: Tatian und seine Theologie, 1960, 90 f.

[5] Nach W. Schmid dient der platonische Erleuchtungsgedanke Justin als „Brücke zur Wahrheit der Propheten", und die durch solche Erleuchtung ermöglichte geistige Schau wird „als Pneuma Hagion deklariert" (Frühe Apologetik und Platonismus. Ein Beitrag zur Interpretation des Proems von Justins Dialogus, in: Festschrift O. Regenbogen 1952, 163–182, Zit. 181). Vgl. C. Andresen: Justin und der mittlere Platonismus, in ZNW 44, 1952/53, 157–195, 165 f.

[6] Origenes c. Celsum VII,42 (PG 11, 1481) und VI,5 (PG 11, 1296).

[7] Siehe dazu Endre v. Ivanka: Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, 1964, 151 ff., bes. 164 f., 165 ff. Allerdings vermag ich v. Ivanka nicht darin zu folgen, daß er die Argumentation des Nysseners als erst von ihm gefundene, „neue Fassung und Umdeutung der platonischen Motive" bezeichnet (169).

[8] So z.B. De civ. Dei X,2, wo Augustin seine volle Übereinstimmung mit Plotin in dieser Frage feststellt.

hier um einen nicht zeitlichen, sondern logischen Anfang handle (substitutionis initium), ließ Augustin nicht gelten. Auch das in der Zeit Angefangene könne sehr wohl durch Gottes Willen, wie Platon im Timaios sagt, ohne zeitliches Ende fortdauern.

Augustin brauchte nicht mehr – wie Tatian – die Sterblichkeit der Seele zu behaupten, um ihre Geschöpflichkeit verteidigen zu können. Dazu genügte ihm die Abhängigkeit ihrer Unsterblichkeit vom Willen Gottes, wie er es im Text des Timaios von Platon selbst ausgesprochen fand. Freilich war dort von den Seelen der Götter die Rede, aber das hinderte Augustin nicht, seine Argumentation zu dieser Frage auf rein platonischer Basis zu führen.

In ähnlicher Weise trat Augustin der Kritik des Porphyrios[9] am christlichen Glauben an eine leibliche Auferstehung entgegen (De civ. X,29,2). Porphyrios hatte behauptet, eine leibliche Auferstehung sei unsinnig, da das Heil der Seele vielmehr in der gänzlichen Loslösung vom Leibe liege. Diese sei erforderlich, damit die Seele ganz bei dem ewigen Gott bleiben könne. Porphyrios konnte sich dafür auf einen Hauptstrang platonischen Denkens stützen, nämlich auf die orphische Vorstellung vom Leibe als Grab der Seele (Krat. 400b f.), sowie auf den damit zusammenhängenden Gegensatz des Unvergänglichen, welchem die Seele ihrer Natur nach zustrebt, zur Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der Sinnenwelt. Doch Augustin konnte eine andere Seite platonischer Argumentation dagegen anführen, nämlich wiederum die platonische Kosmologie mit ihrer Behauptung, daß die Himmelskörper ebenso wie die Gestirngötter unsterblich seien und die Seelen der Götter diesen Körpern verbunden bleiben (vgl. auch XXII, 26). Interessanterweise hat Augustin nicht wie Athenagoras (so eine Nachricht des 5. Jh.s), der Begründer der alexandrinischen katechetischen Schule, die Auferstehung des Leibes als Bedingung für das Heil des Menschen geltend gemacht, sofern der Mensch nämlich seinem Wesen nach durch die Verbindung der Seele mit einem Leibe konstituiert und nicht mit einer bloßen Seele identisch ist. Mit einer solchen Argumentation hätte Augustin den Boden des platonischen Gedankenkreises verlassen, und ein so starkes Argument für die Leiblichkeit auch des zukünftigen Lebens entsprach wohl auch seiner Anschauung nicht. So beschränkte er sich auf den Nachweis der Möglichkeit einer unsterblichen Leiblichkeit im Umkreis des platonischen Denkens selber. Für die Tatsächlichkeit des so als möglich Erwiesenen genügte ihm die Autorität der Schrift. Das Heilsverständnis Augustins, das ganz auf die Hinwendung der Seele zu

[9] Zur Identifikation und Rekonstruktion der von Augustin in De civ. Dei X,29 und 32 zitierten Schrift des Porphyrius *De regressu animae* vgl. J. J. O'Meara: Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine, Paris 1959. Zur These *omne corpus fugiendum* ebd. 74 ff., 134 f.

Gott, ihrem höchsten Gut, konzentriert blieb, wurde dadurch nicht berührt.[10]

Allerdings bedarf die Seele auch nach Augustin – wie bei den Platonikern, mit denen er sich auseinandersetzt – einer Reinigung und Befreiung aus dem Elend der Sterblichkeit (De civ. IX,13,2). Aber dieses Elend besteht nicht schon in der Bindung der Seele an einen Körper, sondern geht auf die Sünde des ersten Menschen zurück (XIII,23): Erst wegen der Sünde geriet das leibliche Leben unter die Herrschaft des Todes. Daher ist zur Reinigung und Befreiung der Menschen die Überwindung der Sünde und die Umkehr des Menschen zur Gerechtigkeit nötig.

Den Gedanken der Umkehr, der *conversio*, teilte Augustin mit der neuplatonischen Philosophie. Nach Plotin wird die Seele durch die Kraft des Eros befähigt, sich von der Äußerlichkeit der materiellen Welt ab und nach innen zu wenden, wo sie die Erleuchtung durch den Geist erfährt und durch ihn Anteil am Einen gewinnt.[11] Die *Periagoge* und *Epistrophe* der Seele ist bei Plotin ein Vorgang kontemplativer Selbsterfassung, ein Rückgang[12] in das, was sie immer schon ist. Auch bei Augustin beginnt die conversio mit der Einkehr der Seele in ihre Innerlichkeit (Conf. VII,10) und auch bei ihm ist diese Wendung nach innen durch die Liebe motiviert. Aber sie besteht wesentlich in einer Umkehr des Willens, in der Wendung von der falschen Liebe zur wahren, zur Gottesliebe. Diese Wendung kann nach Augustin nur durch Gott selbst geschehen und dazu bedarf es eines Mittlers (XXI,16), der unsere Sterblichkeit teilt, aber zugleich Gott ist (IX,15,1). An dieser Stelle besteht, trotz aller Parallelität der augustinischen Gnadenlehre zu seiner platonischen Erleuchtungslehre,[13] ein tiefer Gegensatz zu Plotin und anderen Platonikern. Die Auffassung dieser Wende als einer Veränderung der Willensrichtung dürfte nicht einfach in Augustins Erfahrung seiner eigenen Bekehrung begründet sein,[14] sondern vielmehr in der Deutung dieser Erfahrung durch die christliche Sündenlehre, auf dem Hintergrund ihrer Unterscheidung zwischen Leiblichkeit und Sünde. Die Reinigung, derer die Seele bedarf, wird nicht wegen ihrer Gebundenheit an einen Leib erforderlich,

---

[10] In seinen Retraktationen (I,2) hielt Augustin den Ausführungen seiner Schrift *De beata vita* (386), daß in der vollkommenen Gotteserkenntnis der Seele die Seligkeit des Weisen bestehe, wie immer es um den Körper stehen mag, die Auffassung des Apostels entgegen, daß erst das künftige Leben der Auferstehung des Leibes ein glückliches sein werde. Dennoch hat der Leib auch in dieser Äußerung des späten Augustin keine eigene Funktion, sondern hat lediglich aufgehört, die Hingabe der Seele an Gott zu stören, weil er – nunmehr unvergänglich und unsterblich – der Seele *sine ulla molestia vel reluctatione* unterworfen sein wird.

[11] W. Beierwaltes: Plotin über Ewigkeit und Zeit, 1967, 75 ff., 81 ff. mit Verweisen auf R. Arnou: Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, 1921 und auf P. Aubin: Le problème de la „conversion", 1963.

[12] J. Guitton: Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin (1933), 4. ed. 1971, 127 ff., bes. 133.

[13] Siehe dazu R. Lorenz: Gnade und Erkenntnis bei Augustinus, ZKG 1964, 21–78.

[14] So J. Guitton a.a.O. 137.

sondern wegen des falschen Gebrauchs, den die Seele durch ihren Willen von ihrer Leiblichkeit und den äußeren Dingen gemacht hat. Zwar ist auch dies noch einmal ein platonisches Thema, aber es wird bei Augustin zur Frage der Willensrichtung der Seele, und vor allem wird das Elend des Menschen, seine Todverfallenheit, als Folge dieser falschen Willensrichtung des Menschen aufgefaßt. Da diese wiederum nicht ursprünglich gegeben, sondern nach Augustin erst als Ereignis in der Zeit eingetreten ist, dem wiederum die *conversio* als ebenfalls temporales Geschehen korrespondiert, gewinnt Augustins Denken jene historische Orientierung, die man immer wieder mit Recht als charakteristische Differenz gegenüber der neuplatonischen Philosophie angesehen hat.[15] Augustin folgt damit, wie schon das patristische Denken vor ihm, den Auffassungen der Bibel. Aber daß er die heilsgeschichtlichen Aussagen der Bibel nicht wie Plotin die platonischen Mythen enthistorisiert zu Einkleidungen zeitloser Wahrheiten, sondern gerade ihren historischen Gehalt betont herausstellt, das muß als Ergebnis seines eigenen Denkens gesehen werden. Die Auffassung des menschlichen Elends als eines in der Zeit eingetretenen Zustands, als Folge eines Sündenfalls, ist dabei ein wichtiger Faktor. Aber er reicht für sich allein nicht hin zur Erklärung der historischen Orientierung des augustinischen Denkens. Anderes und Wichtigeres muß hinzukommen.

Hier ist zunächst zu bedenken, daß Augustin, wenn er von der christlichen Religion als *universalis via animae liberandae* spricht (Civ. X,32), nur an die menschlichen Seelen denkt. Die Verselbständigung der Zeit der Seele von der Weltseele und der damit verbundenen Kosmologie[16] war die Voraussetzung für Augustins „Entkosmologisierung" und Historisierung der Zeit.[17]

Zweitens handelt es sich für Augustin bei der Befreiung der Seele nicht um einen Weg, den jeder einzelne für sich allein gehen könnte. Vielmehr hat Porphyrius nach Augustins Meinung mit Recht von der Möglichkeit eines der Allgemeinheit der göttlichen Vorsehung gemäß allgemeinen, der ganzen Menschheit eröffneten Weges zur Befreiung der Seele gesprochen, wenn er auch diesen Weg bisher nicht gefunden zu haben behaupte (X,32,1). Bezogen auf die ganze Menschheit wird das Thema der Befreiung der Seele zum Thema einer Menschheitsgeschichte. Die Vollendung dieser Befreiung in Jesus Christus sieht Augustin von den Propheten angekündigt und von den

---

[15] So z.B. J. Guitton 142 f., 399 ff.

[16] Vgl. die Distanzierung von diesem Gedanken in De civ. Dei XIII,16,2. In *De immortalitate animae* (387) 15 hat Augustin noch wie selbstverständlich damit gerechnet, daß jeder Körper zu seinem Bestehen einer ihn belebenden Seele bedarf: *sive universaliter, ut mundus, sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum.* In seinen Retraktationen jedoch hat Augustin diese Konzession als *temere dictum* beurteilt (I,5), weil man für die Ansicht Platons weder einen sicheren Vernunftgrund (ratio certa) aufspüren, noch die Autorität der Schrift anführen könne (ib. I,11). Vgl. E. Gilson: Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris (Vrin) 1929, 266 f. Für den Hinweis auf das Schwanken Augustins in dieser Frage danke ich C. Andresen.

[17] So W. Beierwaltes, Plotin über Ewigkeit und Zeit, 1967, 70 f. unter Hinweis auf Conf. XI,27,36 und 26,33.

Aposteln allen Völkern verkündet. Aber wie ist es zu verstehen, daß in Jesus Christus die *conversio* der ganzen Menschheit von der Sünde auf Gott hin sich vollzieht, die Buße der Menschen und die Umwandlung ihres Willens zur Gottesliebe?[18] Das geschieht nach Augustin durch das Opfer Christi, das nicht nur sein individuelles Opfer ist, sondern die ihm durch den Glauben Verbundenen mit einschließt. Weil die Sünde in der Herrschaft der Begierden des Fleisches über die Seele besteht, darum mußte der gottmenschliche Mittler um unserer Reinigung willen Fleisch annehmen (X,24), um es Gott zum Opfer darzubringen. Der Opferbegriff bezeichnet hier, im Anschluß an Röm. 12,1, die Umkehr der Willensrichtung des Fleisches: Corpus enim nostrum cum per temperantiam castigamus, si hoc, quemadmodum debemus, propter Deum facimus . . . sacrificium est (X,6). Darin besteht der *bonus et rectus usus* des Körpers durch die Seele (ebd.). Der Körper wird nun der Hinwendung der Seele zu Gott als ihrem höchsten Gut unterworfen, die sich in der Gottesliebe ebenfalls zum Opfer macht (ebd.). Da aber alle, die mit Christus durch den Glauben verbunden sind, einen Leib mit ihm bilden, so wird durch Christus, indem er seinen Leib Gott opferte, zugleich die Gemeinschaft seiner Kirche, *tota ipsa redempta civitas*, Gott dargebracht, so daß wir – nach den Worten des Apostels – durch das Lobopfer unserer Leiber in unserem Geiste erneuert werden (ebd.).

Die Inklusivität des Opfers Christi ermöglicht angesichts der Verkündigung des Evangeliums an alle Völker den Ausblick auf eine Gesamtgeschichte der Menschheit als einer *universalis via animae liberandae*. Augustin sagt ausdrücklich, daß dieser Weg die Form einer *historia* hat, nämlich in Gestalt der biblischen Geschichte, in der das Vergangene so erzählt wird, daß zugleich das Künftige angesagt wird (X,32,3). Erst im Blick auf das zukünftige Ziel dieses Weges wird die Historisierung des platonischen Erosweges der Seele zu Gott vollendet. Das geschieht bei Augustin, indem er die Endgültigkeit des künftigen Heils und damit die Unumkehrbarkeit der zu ihm hinführenden Geschichte behauptet und so die zyklische Grundvorstellung der platonischen Wiederverkörperungslehre durchbricht. „Es ist einfältig zu glauben", sagt er, „daß sich die Seelen aus dem jenseitigen Leben, das ein vollkommen glückliches nur dann sein kann, wenn es die Gewähr ewiger Dauer hat, nach der Hinfälligkeit des verweslichen Leibes sehnen und von dort zu diesem zurückkehren wollen".[19]

Es ist nun bemerkenswert, daß Augustin auch bei diesem entscheidenden Gedankenschritt noch innerhalb der platonischen Schuldiskussion argumentiert hat. Er pflichtete nämlich mit dem eben zitierten Satz der Platonkritik des Porphyrius bei, der gegen die platonische Wiedergeburtslehre die Möglichkeit einer endgültigen Befreiung der Seele von der Vergänglichkeit ver-

[18] De civ. X, 32,3: paenitentia hominum et ad Deum conversio voluntatum.

[19] De civ. Dei X,30: . . . re vera credere stultum est, ex illa vita quae beatissima esse non poterit nisi de sua fuerit aeternitate certissima, desiderare animas corporum corruptibilium labem, et inde ad ista remeare . . .

trat. Allerdings hatte Porphyrius dabei eine Loslösung der Seele von allem Körperlichen im Blick. Dem konnte Augustin als Christ nicht zustimmen. Aber sein Festhalten an der christlichen Auferstehungshoffnung, für deren Möglichkeit er sich – wie zuvor gezeigt – auf den Timaios berief, erlaubte es Augustin nun, die christliche Lehre als Verbindung des Wahren in den Positionen Platons und des zeitgenössischen Platonikers Porphyrius darzustellen: Platon habe recht, daß die Seele nach Wiederverkörperung strebe, Porphyrius aber darin, daß das erreichte Heil endgültig sein müsse. Beides vereint die christliche Auferstehungshoffnung (XXII,27).

Andererseits hat Augustin aber aus der Korrektur der platonischen Wiederverkörperungslehre die Konsequenzen für das Weltverständnis gezogen, indem er sich im zwölften Buch seines Werkes über den Gottesstaat ganz allgemein gegen das an den kosmischen Umläufen orientierte zyklische Zeitverständnis (circumitus temporum) wandte: Quomodo enim vera beatitudo est, de cuius numquam aeternitate confiditur, dum anima venturam miseriam aut imperitissime in veritate nescit, aut infelicissime in beatitudinem pertimescit? Aut si ad miserias numquam ulterius reditura, ex his ad beatitudinem pergit, fit ergo aliquid novi in tempore, quod finem non habet temporis (XII,13,1). Und Augustin fügt hinzu: Cur non ergo et mundus? Cur non homo factus in mundo? (ebd.). Hier werden aus der Anthropologie die Konsequenzen für das Weltverständnis gezogen. Die Welt selber wird nun als Geschichte gedacht, in der jedes Geschehen einmalig ist (VII,13,2 und 14), weil die Zeit nicht mehr wiederholbar ist, ihr Fortgang vielmehr unumkehrbar auf ein Ziel zuläuft, das die Zeit in die Ewigkeit aufheben wird.

IV

Die christliche Geschichtstheologie der Patristik ist nicht einfach Wiederholung biblischer Aussagen. Schon bei Irenäus ist sie hervorgegangen aus einer Auseinandersetzung mit platonischen Gedanken, einer Auseinandersetzung, die ihrerseits mit platonischen Motiven geführt wurde. Bei Irenäus handelte es sich dabei speziell um das Programm der *Homoiosis Theo*. Dieses Thema wurde durch die ingeniöse Exegese von Gen. 1,26 einerseits in der biblischen Überlieferung verankert und so für die christliche Theologie angeeignet, andererseits auf den Weg der Menschheit und nicht mehr nur des einzelnen bezogen. Vor allem aber wurde durch die Verbindung des Gedankens der Gottebenbildlichkeit des Menschen mit der platonischen *Homoiosis Theo* die biblische Heilsgeschichte überhaupt erst als allgemeinmenschlich relevant erkennbar, die paulinische Bezeichnung Jesu Christi als des Neuen Adam in ihrem Allgemeinheitsanspruch eingelöst. Die Natur des Menschen selber wurde nun als Geschichte gedacht, als Geschichte vom alten zum neuen Adam. Das dürfte die wichtigste theologische Leistung des Bischofs von Lyon in dieser Sache gewesen sein. Allerdings bleibt die argumentative Tragfähigkeit der Verknüpfung der Gottebenbildlichkeit des Menschen mit der

Homoiosis Theo bei Irenäus noch weit zurück hinter der visionären Kraft und impliziten Tragweite seines Gedankens. Die Inanspruchnahme der *Homoiosis Theo* bleibt insofern punktuell, als ihre Konsequenzen für die Argumentationsstruktur des platonischen Denkens nicht aufgezeigt werden.

Das ist bei Augustin anders geworden. Hier werden die Widersprüche zwischen platonischen Aussagen ins Feld geführt, um auf dem Boden der platonischen Schuldiskussion selber eine einheitliche und den sachlichen Erfordernissen entsprechende Lösung zu finden. Dabei ist auch Augustins Denken noch beherrscht vom Thema der *Homoiosis Theo*. Die Frage nach der *universalis via animae liberandae* ist nur eine andere Formel dafür. Aber welche Vielfalt philosophischer Einzelthemen hat Augustin in der Durchführung dieses Gedankens behandelt, umgebildet und neu verknüpft.[20] Gewiß geschah das, um am Ende festzustellen, daß der christliche Glaube die Antwort zu allen diesen Fragen und Themen darstellt. Doch es war nun eine gedanklich rekonstruierte und dadurch als allgemeingültig ausgewiesene Antwort.

Die christliche Geschichtstheologie hat in der Neuzeit bei weitem nicht den Grad an Allgemeingültigkeit zu bewahren vermocht, den sie im Denken Augustins erreicht hatte. Das liegt nicht nur – und vielleicht nicht einmal in erster Linie – an der Auflösung der biblischen Grundlagen des mittelalterlichen Geschichtsbildes durch die Entwicklung des historisch-kritischen Bewußtseins. Es fehlte weithin auch an einer der Leistung Augustins vergleichbaren Einschmelzung der neuzeitlichen Anthropologie und des Weltverständnisses in eine auf die Zukunft der Gottesherrschaft bezogene Perspektive. Die ethische Interpretation des Gottesreiches durch Kant und ihre theologische Rezeption blieb – theologisch geurteilt – dadurch belastet, daß sie die Autonomie des Subjekts in seinem sittlichen Bewußtsein als ihre Basis voraussetzte. Dadurch wurden die theologischen Themen der heilsgeschichtlichen Überlieferung von vornherein inhaltlich reduziert und in ihrer Bedeutung präjudiziert. Auch die Hegelsche Geschichtsphilosophie, die die Subjektivität als das Zusichselberkommen des Geistes in seiner Geschichte begriff, blieb dem Gedanken der Selbstkonstitution des Subjekts verhaftet, wenn auch nicht mehr im Sinne der moralischen Autonomie. Sie mußte darum einer Eschatologie entbehren. Die Theologie ihrerseits hat es nicht vermocht, die Selbstidentität des Subjektes als Thema einer offenen Geschichte so zu interpretieren, daß dieses Thema zugleich mit der Gottesfrage des Menschen verbunden wird, so daß die Frage nach der Identität des Menschen als Subjekt erst von Gott als dem Ziel und Ende der Geschichte her ihre Antwort finden kann. Freilich würde auch das Gelingen einer solchen Interpretation der christlichen Geschichtstheologie unter den gesell-

[20] Im Unterschied zu der auf Irenäus zurückgehenden Auslegungstradition hat Augustin sich dabei nicht auf die Unterscheidung von *eikon* und *homoiosis* Gen. 1,26 gestützt. Zu Augustins Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen siehe A. Schindler: Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, 1965, 61–74, zum meist synonymen Gebrauch von *imago* und *similitudo* ebd. 65 f.

schaftlichen Bedingungen der Neuzeit noch nicht die Allgemeingültigkeit zurückgewinnen, die die augustinische Geschichtstheologie bis ins 17. Jh. besessen hat. Aber die Theologie würde damit immerhin Anspruch darauf erheben können, als ernstzunehmender Partner in der öffentlichen Diskussion Gehör zu finden.

Gegenüber den geschichtsphilosophischen Ansätzen Kants und Hegels dürfte das platonische Thema der *Homoiosis Theo* in seiner geschichtstheologischen Umformulierung durch die christliche Patristik auch heute noch bedeutsam sein, weil dabei die Frage nach der Glückseligkeit des Menschen mit dem Gedanken Gottes als Futurum, nämlich unter dem Gesichtspunkt des höchsten Gutes, so verbunden ist, daß erst von der Zukunft Gottes her der Mensch seine Glückseligkeit und sein wahres Selbstsein gewinnen kann. Die Voraussetzungen für eine solche gegenwärtige *rélecture* des platonischen Themas der *Homoiosis Theo*, die in der Aporetik der Frage nach der Identität des Ich, im Primat der Zukunft für die Ganzheit des menschlichen Daseins und für die Hermeneutik des geschichtlichen Bewußtseins aufzusuchen wären, können hier nicht im einzelnen erörtert werden. Zu diesen Voraussetzungen gehört auch eine Erneuerung der philosophischen Gotteslehre unter dem Gesichtspunkt der platonischen Idee des Guten, also der Zukünftigkeit Gottes. Seltsamerweise läßt sich aber für die Durchführung dieser letzteren Aufgabe bei Augustin kaum eine Orientierung gewinnen. Zwar spricht Augustin in seinem Lob der platonischen Philosophie im Gottesstaat (VIII, 6–9) davon, daß Platon Gott als das wahre und höchste Gut gedacht und darum dem Philosophen die Gottesliebe als Weg zur Glückseligkeit empfohlen habe.[21] Er selbst hat diesen Gedanken auch übernommen (XII,1,2 f.), aber nicht zum Leitfaden seiner Gotteslehre gemacht. Dafür hat Augustin vielmehr im vermeintlichen Anschluß an Ex. 3,14 (Ego sum qui sum) den Begriff des in höchstem Maße Seienden gewählt (XII,1,3; vgl. Trin. V,2). Eine richtigere Exegese der Exodusstelle hätte Augustin darauf führen können, daß dieses Wort gerade auf die Zukünftigkeit des Daseins und Selbsterweises Gottes zielt, so daß die Zukünftigkeit des Guten ihm besser entspräche als der Gedanke des unveränderlichen Seins. Unter dem Gesichtspunkt der Idee des Guten hätte dann eine ähnliche Auseinandersetzung auf

[21] De civ. Dei VIII,8: Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit. Augustin kennt offenbar nicht die Trennung zwischen dem Gottesbegriff und der Idee des Guten, die H. Dörrie als allgemeine Überzeugung des kaiserzeitlichen Platonismus betrachtet (Was ist „spätantiker Platonismus"?, in: Theol. Rundschau 36, 1971, 285–302, bes. 294 ff. zu der jene Unterscheidung vernachlässigenden Bezugnahme von Athan. De inc. 3 f. auf Tim. 29e sowie ders. (Hg.): Gregor von Nyssa und die Philosophie, Leiden 1976, 21–39, bes. 34 ff. zu Gregors Auffassung von der Güte Gottes, in der Dörrie eine Korrektur des Platonismus erblickt). Die Identifikation des einen Guten mit dem Demiurgen ist aber auch von mittelplatonischen Philosophen wie Attikos vertreten worden. Siehe dazu M. Baltes: Zur Philosophie des Platonikers Attikos, in der Festschrift für H. Dörrie: Platonismus und Christentum (hrsg. H. D. Blume und F. Mann) 1983, 38–57, bes. 43 f.

platonischer Grundlage mit der Gotteslehre Plotins geführt werden können, wie Augustin sie im Hinblick auf das Verständnis der Seele und ihres Heils mit Porphyrius geführt hat. Aber er ist diesen Weg nicht gegangen. Auch in seinem Werk über die Trinität hat ihn der biblische Gedanke Gottes als Liebe (1. Joh. 4,8 u. 16) nicht veranlaßt, dem Zusammenhang mit dem platonischen Begriff des höchsten Gutes genauer nachzugehen. Vielmehr gelangte er umgekehrt über den Begriff Gottes als des höchsten Gutes (Trin. VIII,3) zum Thema der Liebe zu Gott (VIII,4), in der aber Gott selbst gegenwärtig ist, weil Gott selbst Liebe ist (VIII,7,10 und VIII,8f.). Dieser Gedanke aber bildete die Brücke zu den mit dem neunten Buch beginnenden Darlegungen psychologischer Analogien zur Trinität aufgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

In der Gottes- und Trinitätslehre hat Augustin die platonische Bildmetaphysik zum Leitfaden seiner eigenen Überlegungen gewählt, nicht den Begriff des Guten. Er ist darum dem plotinischen Gedankenkreis der Zusammengehörigkeit von Seele, Nus und Einem enger verbunden geblieben als das von seiner geschichtstheologischen Neuformulierung des Heilsweges der Seele her nahegelegen hätte. Diese Verwandtschaft hat Augustin in seinem Werk über den Gottesstaat bekanntlich auch hervorgehoben (X,23; vgl. 39,1).[22] Sicherlich hat er die menschliche Seele als Geschöpf vom ewigen Gott unterschieden und daher die Zusammengehörigkeit des Unterschiedenen im Leben der Seele nur noch als Bild und Analogie der göttlichen Trinität geltend gemacht.[23] Dennoch bleibt es merkwürdig, wie wenig Konsequenzen die kritische Umbildung der platonischen Anthropologie zur Geschichtstheologie für Augustins Gotteslehre gehabt hat. Es ist schon hervorgehoben worden, daß auch sonst die christliche Kritik platonischer Aussagen sich mehr auf die Anthropologie als auf die Gotteslehre gerichtet hat. Wenn man nicht die Durchsetzung der Homousie der trinitarischen Personen im 4. Jh. als eine Korrektur nicht nur der arianischen und origenistischen, sondern auch der neuplatonischen Gotteslehre verstehen will,[24] dann geht die christ-

[22] Er hat sich dabei sogar gewundert über die Übereinstimmung der Auffassung des Porphyrius von der Seele als Medium der Gemeinschaft von „Vater" (dem Einen) und „Sohn" (dem Nus) mit seiner eigenen Lehre vom Hl. Geist als Geist der Gemeinschaft von Vater und Sohn (De civ. Dei X,23).

[23] Dazu A. Schindler op. cit. passim, zu der schwierigen Frage nach Quellen der augustinischen Analogiebildungen, ebd. 43 ff., 56 ff.

[24] F. Ricken (Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: ThPh 44, 1969, 321–342) hat das Homousios als Absage an die neuplatonische Vorstellung einer dreifach gestuften göttlichen Sphäre (Hen, Nus, Psyche) gedeutet, und H. Dörrie (ThPh 56, 1981, 30 ff.) ist ihm darin gefolgt. Daß die dreifache Stufung den Gedanken der Homousie ausschließt, ist jedoch nicht so evident wie Dörrie voraussetzt. Diese Frage bildete vielmehr geradezu den Gegenstand der Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts über das Homousios von Nicaea. F. Ricken hat in einem späteren Aufsatz (Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios, in: Theologie und Philosophie 53, 1978, 321–352) gezeigt, daß die arianische Entgegensetzung alles „Gewordenen" (mit Einschluß des Logos) zum Ungewordenen als dem allein Göttlichen (337 ff.) von der bei Eusebios vertretenen Stufung

liche Umformung der platonischen Gotteslehre in der Patristik nicht weit über die Herausarbeitung der Freiheit der göttlichen Güte im Zusammenhang der Schöpfungslehre einerseits, der Unendlichkeit des göttlichen Seins andererseits hinaus.[25] Die Entwicklung der Gottes- und Trinitätslehre im Zusammenhang mit der Frage nach der Seele in ihrer Verbindung mit der Vernunft und dem Einen aber muß nach Preisgabe der platonischen Lehre von der Weltseele als exzessiv anthropomorph erscheinen. Das ist gerade durch den Versuch ihrer Erneuerung im deutschen Idealismus vollends deutlich geworden. Demgegenüber bleibt die Ausarbeitung der Implikationen der christlichen Umformung der platonischen Homoiosis Theo zur Geschichtstheologie im Hinblick auf die Gotteslehre selbst eine noch offene Möglichkeit des christlichen Denkens, die mit der Aufgabe einer der eschatologischen Botschaft Jesu entsprechenden christlichen Gotteslehre verbunden ist. Hier könnte sich der platonische Gottesgedanke des Guten gegenüber der am Begriff des höchsten Seienden orientierten metaphysischen Tradition als noch unausgeschöpfte Quelle der Erneuerung philosophischer Theologie und als Bezugspunkt der begrifflichen Entfaltung einer aus ihrem eigenen Ursprung gedachten christlichen Gotteslehre erweisen, die das dynamische Ineinander von Zukunft und Gegenwart des Guten als Struktur der göttlichen Liebe denkt.

(326 ff.) sorgfältig unterschieden werden muß. Das ist tatsächlich die Bedingung dafür gewesen, daß die Euseb nahestehenden Homoiusianer sich schließlich mit Athanasios gegen die Arianer verbinden konnten. Wenn Athanasios die von den Arianern formulierte Alternative von göttlichem und geschaffenem Sein so aufnahm, daß er den Logos zu ersterem rechnete (343 ff.), so braucht das aus dem platonischen Rahmen nicht herauszufallen, weil auch dort der ganze in sich gestufte göttliche Bereich der sichtbaren Welt gegenübergestellt wurde. Im Hinblick auf die Stufung selbst ist die reale Verschiedenheit des Einen (und Guten) vom Nus auch nach Numenios und Plotin von den Platonikern keineswegs einmütig und eindeutig behauptet worden. Vgl. dazu die Einwände von W. Beierwaltes und Th. Kobusch gegen H. Dörrie in H. Dörrie u.a. (Hrsg.): Gregor von Nyssa und die Philosophie, Leiden 1976, 39 f. Das Urteil über die Frage, inwieweit das Ergebnis der trinitarischen Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts einen Gegensatz zum Platonismus überhaupt und nicht nur zu Auffassungen einzelner christlicher Theologen und einiger platonischer Philosophen über die Stufung des Göttlichen enthält, hängt weitgehend davon ab, ob der Hervorgang des Nus und der Seele aus dem Einen in der neuplatonischen Philosophie als „Emanation" in dem Sinne gedeutet werden darf, daß dem Nus und der Seele ein jeweils minderes Sein im Vergleich zu ihrem Ursprung zukäme. Siehe dazu die kritischen Bemerkungen von W. Beierwaltes zum Begriff der Emanation bei Plotin: Plotin über Ewigkeit und Zeit, 1967, 17 ff.

[25] Vgl. dazu meine Ausführungen in Grundfragen systematischer Theologie I, 1967, 340 ff. sowie zur Unendlichkeit Gottes E. Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, 1966, bes. 122–147.

Bonosus von Naissus, Bonosus von Serdika und die Bonosianer

Von Knut Schäferdiek

Der Name der christlichen Sondergemeinschaft der Bonosianer (*Bonosiani*) oder, wie es in den Quellen zumeist heißt, Bonosiaker (*Bonosiaci*)[1] begegnet erstmals in den Kanones des sogenannten zweiten Konzils von Arles, einer zwischen 441 und 506, am ehesten wohl im Kreis der arelatenser Opposition gegen die gallische Kirchenpolitik Leos d. Gr. um 450 entstandenen Zusammenstellung kirchlicher Rechtsbestimmungen.[1a] Unter Aufnahme von c. 19 von Nikaia, der für Anhänger des Paul von Samosata bei deren Aufnahme in die Kirche eine erneute Taufe vorsah,[2] schreibt sie in c. 16 vor, daß „Photinianer und Paulianisten gemäß den Bestimmungen der Väter getauft werden" müßten.[3] Im Gegensatz dazu heißt es dann in c. 17: „Bei den aus der gleichen Verirrung herkommenden Bonosiakern hingegen, die offenkundig wie die Arianer auf die Trinität taufen, genügt eine Aufnahme in der Kirche unter Salbung und Handauflegung, sofern sie auf

---

[1] Darstellungen: Christian Wilhelm Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien III, Leipzig 1766, 598–625. – Friedrich Loofs, Bonosus und Bonosianer: RE[3] 3 (1897) 314–317. – Jacques Zeiller, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et Rome 112), Paris 1918, 344–350. – X. le Bachelet, Bonose: DThC 2,1 (1923) 1027–1031. – Gustave Bardy, Bonosiens; Bonosus (7): DHGE 9 (1937) 1093 f.; 1095–1097.

[1a] Vgl. dazu Knut Schäferdiek, Das sog. zweite Konzil von Arles und die älteste Kanonessammlung der arelatenser Kirche: ZSRG K 71 (1985) 1–19.

[2] Konzil von Nikaia (325), c. 19, Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna [3]1973, 15: Περὶ τῶν Παυλιανιστῶν, εἶτα προσφευγόντων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ὅρος ἐκτέτειθαι ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος [Über die später bei der katholischen Kirche ihre Zuflucht suchenden Paulianisten wurde die Bestimmung erlassen, sie allemal erneut zu taufen].

[3] Sog. zweites Konzil von Arles, c. 16, ed. Charles Munier, CCh.SL 148, Turnhout 1963, 117: *Photiniacos siue Paulianistas secundum Patrum statuta baptizari oportere* [Es ist erforderlich, daß die Photinianer oder Paulianisten gemäß den Bestimmungen der Väter getauft werden]. Die Gleichsetzung von Paulianisten und Photinianern ist von der hier wie auch sonst mehrfach vom zweiten Arelatense aufgenommenen Kurzfassung der nikänischen Kanones durch Rufin (Abbreviatio Rufini) bereits vorgegeben: *Et ut Paulianistae qui sunt Fotiniaci rebaptizentur* [Und daß die Paulianisten, das sind die Photinianer, wiedergetauft werden sollen] (ed. Cuthbert Hamilton Turner, EOMIA I 2, Oxford 1904, 235, vgl. dazu ebd. 248).

Befragen aus ganzem Herzen unseren Glauben bekannt haben".[4] Für diese Bestimmung läßt sich keine ältere Vorlage aufweisen. Sie begegnet einer im Umfeld des zweiten Arelatense durch das Auftreten der Bonosianer neu sich stellenden Situation. Aufgrund der offenbar schon fest vorgegebenen häresiologischen Gleichsetzung von Bonosianern und Photinianern schien die verfügbare Kanonesüberlieferung an sich dafür schon eine Regelung zu bieten, eben die in c. 16 angeführte. Sie beruhte jedoch in den Augen des Redaktors des zweiten Arelatense auf der Fiktion, daß die darin genannten Häretiker nicht auf die Trinität tauften. Eigene unmittelbare Kenntnis der bonosianischen Taufpraxis zwang daher zu der in c. 17 vorgenommenen Anpassung. Ebenso wie die Übung der im zeitgenössischen Gallien wohlbekannten Arianer, näherhin der Arianer gotischer Provenienz, entsprach sie mit einem trinitarischen Vollzug den Anforderungen der kirchlichen Norm und mußte darum entsprechend der herrschenden westlichen Taufauffassung als gültig anerkannt werden.[5] Hier spiegelt sich unmittelbar die Auseinandersetzung der südgallischen Kirche mit der in ihren Umkreis übergreifenden bonosianischen Gemeinschaft.

Ähnliches läßt sich bei Gennadius von Marseille beobachten. In seinem um 480 abgeschlossenen Schriftstellerkatalog erwähnt er eine Schrift eines spanischen Bischofs Audentius, in dem man gelegentlich den anderwärts bezeugten Bischof Audentius von Toledo aus dem späten vierten Jahrhundert hat sehen wollen.[6] „Der spanische Bischof Audentius hat", so heißt es da, „gegen die Manichäer, Sabellianer und Arianer, vornehmlich aber mit besonderer Stoßrichtung gegen die Photinianer, die man jetzt Bonosiaker nennt, ein Buch geschrieben, das er ‚Über den Glauben gegen die Irrlehrer' betitelte und in dem er aufwies, daß das Alter des Sohnes Gottes gleichewig mit dem Vater ist und er nicht dann von Gott dem Vater den Anfang seiner Gottheit empfangen hat, als er unter Gottes Schaffen von der jungfräulichen Mutter Maria als Mensch empfangen und geboren wurde".[7] Mit dem Zusatz: „ . . . die man jetzt Bonosiaker nennt", aktualisiert Gennadius hier den von Audentius gebrauchten Ketzernamen Photinianer mit Hilfe einer vorgegebenen häresiologischen Gleichsetzung für seinen eigenen südgallischen Lebensbereich des späten fünften Jahrhunderts. Selbstverständlich erlaubt unter diesen Umständen das theologische Feindbild, mit dem sich einst

[4] Sog. zweites Konzil von Arles, c. 17, ed. Charles Munier, CCh.SL 148, 117: *Bonosiacos autem ex eodem errore uenientes, quos sicut Arrianos baptizare in Trinitatem manifestum est, si interrogati fidem nostram ex toto corde confessi fuerint, cum chrismate et manus impositione in ecclesia recipi sufficit.*

[5] Vgl. erstes Konzil von Arles (314), c. 9, ed. Charles Munier, CCh.SL 148, 10 f.

[6] Henry Chadwick, Priscillian of Avila, Oxford 1976, 12 f. u. 172, Anm. 1.

[7] Gennadius von Marseille, De viris illustribus 14, ed. Ernst Curshing Richardson (TU 14,1), Leipzig 1896, 66: *Audentius, episcopus Hispanus, scripsit adversus Manichaeos et Sabellianos et Arianos maximeque speciali intentione contra Photinianos, qui nunc Bonosiaci dicunter, librum quem praetitulavit De fide adversum haereticos, in quo ostendit antiquitatem Filii Dei coaeternalem Patri fuisse, nec initium deitatis tunc a Patre Deo acceperit cum Maria matre virgine homo Deo fabricante conceptus et natus est.*

Audentius auseinandergesetzt hat, keinen unmittelbaren Rückschluß auf die tatsächlichen Lehren der Bonosianer.

In gleicher Weise wie im Schriftstellerkatalog verfährt Gennadius auch in seiner „Bestimmung der kirchlichen Lehrsätze". Dabei erweckt er für eine oberflächliche Betrachtung den Eindruck, als setze er sich zu der Angabe des zweiten Arelatense über die trinitarische bonosianische Taufpraxis in Widerspruch. Er führt nämlich aus, daß Übertretende aus Gemeinschaften, bei denen nicht unter Anrufung der Trinität getauft wird, bei ihrer Aufnahme in die Kirche erneut getauft werden müßten, und führt dann aus der häresiologischen Überlieferung eine Reihe von Beispielen solcher Gruppen an, darunter auch „die Photinianer, die man jetzt Bonosianer nennt".[8] Auch hier aber ist die dem traditionellen Ketzernamen der Photinianer beigefügte Bemerkung nichts weiter als ein aktualisierend erklärender Zusatz ohne unmittelbaren Informationswert für die so mit diesen aufgrund ketzerpolemischer Schematisierung gleichgesetzte Gruppierung. Für die tatsächliche bonosianische Taufpraxis kann man, ganz abgesehen von dem zweifelhaften Wert der traditionsgemäß kolportierten Behauptung, die Anhänger Photins hätten nicht trinitarisch getauft, aus diesem Text nichts entnehmen. Die vom zweiten Arelatense und von Gennadius aufgenommene häresiologische Traditionsbildung hinsichtlich der Bonosianer begegnet ebenfalls in dem zu Anfang des sechsten Jahrhunderts möglicherweise in Südgallien entstandenen pseudogelasianischen Dekret, das in seiner abschließenden Ketzerliste Photin und Bonososus ausdrücklich als Irrlehrer gleichen Schlages zusammenordnet.[9] Wirksam zeigt sie sich schließlich auch in der Überlieferung eines Schreibens Innozenz' I. an Laurentius von Siena, das sich mit dem Auftreten von Photinianern in dessen Diözese befaßt und diese dabei mit den Juden vergleicht, die Christi Gottheit abstritten.[10] In die zu Beginn des sechsten Jahrhunderts entstandene Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus ist es mit der Rubrik eingegangen: „Über die Bonosiaker, daß sie mit den Juden zu vergleichen sind".[11]

---

[8] Gennadius von Marseille, Definitio ecclesiasticorum dogmatum XXI, ed. C. H. Turner, JThSt 7 (1906) 78–99, hier 94, 11–17: *illos autem qui non in sanctae trinitatis inuocatione apud haereticos baptizati sunt, et ueniunt ad nos, baptizari deberi pronuntiamus . . . ut sunt Paulianistae Procliani Borboritae Sipuri Fotiniaci (qui nunc uocantur Bonosiani) Montani et Manichaei* [Die aber, die bei den Ketzern nicht unter Anrufung der heiligen Dreieinigkeit getauft sind und die zu uns kommen, für sie verordnen wir, daß sie getauft werden müssen . . ., als da sind die Paulinianisten, Proklianer (wohl nach dem römischen Montanistenführer der Zeit um 200 Proclus benannte Montanistengruppe), Borboriten (gnostische Sekte der Borborianer), Sipuri (?), Photiniaker, die jetzt Bonosianer genannt werden, Montanisten und Manichäer].

[9] Ps.-Gelasius, Decretum V 9, ed. Ernst v. Dobschütz, TU 38,4, Leipzig 1912, 58,338: *Photinus et Bonosus qui simili errore defecerunt* [Photin und Bonosus, die aus gleichartigem Irrtum abtrünnig geworden sind].

[10] Innozenz I., Ep. 41 (*Diu mirati*, JK 318), PL 20,607.

[11] Dionysius Exiguus, Dekretalen, Innoc. XLIX, PL 67,256 (davon abhängig die Hispana, Decr. XXV, PL 84,663 f.): *De Bonosiacis quod Iudaeis sint comparandi.*

Auf die Dauer konnte – und kann – solche zunächst als Mittel der Abgrenzung und Bestreitung vorgenommene Gleichsetzung ein Eigengewicht bekommen und das durch sie vermittelte Feindbild zum Maßstab für die Bestimmung der Verhaltensregeln der entsprechenden Gruppe gegenüber werden lassen. Im Fall der Bonosianer wird das deutlich bei Gregor d. Gr. sichtbar. In einem Schreiben an die Bischöfe in Georgien legt er unter anderem das bei der Aufnahme von übertretenden Angehörigen häretischer Gemeinschaften zu befolgende Verfahren dar. Dabei nennt er als Beispiele solcher Gemeinschaften, die nicht im Namen der Trinität tauften, „die Bonosiaker und die Kataphryger, weil jene nicht glauben, daß Christus der Herr ist, und diese verdorbenen Sinnes glauben, der heilige Geist sei irgendein elender Mensch Montanus".[12] Es besteht nicht der geringste Anlaß, hier etwa an einen Wandel der bonosianischen Taufpraxis gegenüber der vom zweiten Arelatense vorausgesetzten Übung zu denken. Gregor wendet lediglich die allgemeinen Grundsätze des römischen Verfahrens mit Konvertiten auf eine festgeschriebene häresiologische Vorstellung von den Bonosianern an, zu deren Rückkoppelung auf ein tatsächliches Gegenüber sein unmittelbarer römisch-italienischer Wirkungsbereich allerdings wohl auch gar keine Gelegenheit bot.[13]

Die tatsächliche Beachtung der von nüchterner Beobachtung geleiteten Regelung des zweiten Arelatense in der gallischen Kirche des späten fünften, frühen sechsten Jahrhunderts bezeugt Avitus von Vienne: Bonosianer, die bekennen, im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft zu sein, werden ohne erneute Taufe in die katholische Kirche aufgenommen.[14] Allerdings beruhte das ebensowenig wie bei den gotischen Arianern auf Gegenseitigkeit. Das Konzil von Orléans 538, das von Bischöfen aus den im Sinne der späteren Terminologie neustrischen, aquitanischen und burgundischen Teilgebieten des Frankenreichs beschickt wurde, macht ein richterliches Einschreiten gegen eine Wiedertaufe von Katholiken durch

---

[12] Gregor d. Gr., Reg. Epp. XI 52 vom 22. Juni 601 (*Quia caritati nihil*, JE 1844), ed. Paul Ewald/Ludwig M. Hartmann, MG.Epp. II, Berlin 1899, Nachdr. 1957, 325,19–21: . . . *Bonosiaci et Catafrigae, quia et illi Christum dominum non credunt et isti sanctum Spiritum perverso sensu esse quendam pravum hominem Montanum credunt.*

[13] Nicht anders verfährt Gregor im übrigen hier auch mit den Montanisten (Kataphrygern) und gerät dabei in Gegensatz zu älteren römischen Richtlinien; vgl. Innozenz I., Ep. 2 an Victricius von Rouen (*Etsi tibi*, JK 286), c. 8, PL 20,475.

[14] Avitus von Vienne, Contra Arianos 19, ed. R. Peiper, MG.AuctAnt VI 1, Berlin 1883, Nachdr. 1961, 8,26–29: *Cui honorem suum etiam in Bonosiacorum aliorumque receptione servantes si se in nomine patris et filii et spiritus sancti baptizatos esse respondeant, quod bene confessi sunt, servando recipimus* [Ihr (= der Taufe) wahren wir ihre Würde auch bei der Aufnahme von Bonosiakern und anderen; bekunden sie, im Namen des Vaters und des Sohnes und heiligen Geistes getauft zu sein, nehmen wir sie unter Beibehaltung dessen, was sie recht bekannt haben, auf].

Bonosianer oder sonstige häretische Bischöfe kirchlich verbindlich.[15] Die Gemeinsamkeit der bonosianischen Taufpraxis mit der arianischen geht demnach über das vom zweiten Arelatense festgehaltene, letztlich wenig spezifische Moment der Verwendung eines trinitarischen Taufrituals hinaus und schließt auch die Übung der Konvertitentaufe ein, die im westlichen Verbreitungsraum des gotischen Arianismus als ein sehr markantes Kennzeichen seines Kirchentums galt.[16]

Die meisten Informationen über die Bonosianer verdanken wir Avitus von Vienne. Auf ihre Lehre allerdings geht er nur im Vorübergehen ein. In seiner für den Burgunderkönig Gundobad (c. 480–516) geschriebenen Auseinandersetzung mit der monophysitischen Christologie glaubt er darauf hinweisen zu müssen, „wie sehr die Eutychianer in einen tieferen Abgrund abgesunken sind als die Bonosiaker. Diese erkennen Christus lediglich die Ehre der Gottheit ab, jene auch die Wirklichkeit des Leibes. Photin gibt uns der Lächerlichkeit preis, die Person eines Menschen anzubeten, er (Eutyches) setzt uns der Lächerlichkeit aus, ein Dunstgebilde zu verehren".[17] Nach geläufigem Muster werden die monophysitischen Eutychianer, denen die Aufhebung der menschlich-leiblichen Wirklichkeit Christi vorgeworfen wird, einer bekannten Irrlehre als extremer Gegenpol gegenübergestellt, als kontrastierende Entsprechung, die in ihrem Extremismus nun gerade erst das rechte Maß und damit die Wahrheit verfehlt. Für die hier als bekannte Größe in Anspruch genommenen Bonosianer ist dabei wieder ihre Zuordnung zum Ketzerstereotyp Photinianer leitend, die beide Begriffe als austauschbar erscheinen läßt.

Unmittelbar mit bonosianischen Vorstellungen auseinandergesetzt hat sich dagegen einige Zeit später der spanische Bischof Justinian von Valencia, der von 526/31 bis 546/51 im Amt war.[18] Nach einer Notiz Isidors von Sevilla

---

[15] Konzil von Orléans 538, c. 34, ed. C. de Clercq, CCh.SL 148A, Turnhout 1963, 126: *Iudex ciuitatis uel loci si aeretecum aut Bonosiacum uel cuiuslebet alterius aerisis sacerdotem quamcumque personam de catholicis rebatizasse cognouerit et, quia regis nos constat habere catholicus, non statim rebatizantis adstrinxerit et ad regis fedem adque iustitiam propterea distringendus adduxerit, annuali excommunicatione subdatur* [Wenn der Richter eines Stadt- oder Landbezirks erfährt, daß ein Irrlehrer bzw. Bonosiaker oder ein Bischof sonst irgendeiner Irrlehre jemanden von den Katholiken wiedergetauft hat, und nicht sogleich, da wir bekanntermaßen katholische Könige haben, die Wiedergetauften festsetzt und, wobei sie dieserhalb unter Zwang zu setzen sind, zum Glauben und Recht des Königs bringt, soll er ein Jahr lang der Exkommunikation unterliegen].

[16] Vgl. Knut Schäferdiek, Germanenmission: RAC 10 (1977) 492–548, hier 522.

[17] Avitus von Vienne, Contra Eutychianam haeresim II, ed. R. Peiper, MG.Auct Ant VI 1, 26,26–30: . . . *respiciendum est hic, quantum Eutychiani Bonosiacis baratro profundiore mergantur. Illi Christo divinitatis honorem tantummodo adimunt, isti et corporis veritatem. Photinus hominis personam nos adorare deridet, hic nebulam.*

[18] Justinian gehört zu den Unterzeichnern der Konzilien von Toledo 531 und Valencia 546; s. Gonzalo Martínez Díez, La colección del ms. de Novara: Anuario de historia del derecho español 33 (1963) 391–538, hier 475 (für Toledo 531; in der Überlieferung der Hispana ist die Unterzeichnerliste verkürzt); Concilios visigóticos e hispano-romanos, ed. José Vives, Barcelona/Madrid 1963, 64 (für Valencia). Nach

hat er eine Schrift verfaßt, die als Antwort auf Anfragen eines nicht weiter bekannten Rusticus fünf theologische Themen behandelte. Der zweite dieser fünf Fragekomplexe galt einer Widerlegung der Lehre der Bonosianer, „die Christus Adoptiv- und nicht eigentlichen Sohn nennen".[19] Leider ist diese Schrift nicht überliefert, und wir müssen uns mit den knappen Andeutungen Isidors begnügen. Ihr Wert liegt darin, daß sie eben allem Anschein nach ein Reflex einer unmittelbaren Auseinandersetzung mit bonosianischen Anschauungen und nicht mit einem bloßen abstrakten Feindbild von Photinianismus sind. Daher verdient es auch Beachtung, daß gerade hier die Vorstellung von einer Adoptivsohnschaft Christi als kennzeichnende Aussage bonosianischer Christologie genannt wird.

Justinian hat seine Auseinandersetzung mit dieser Christologie aufgrund einer an ihn ergangenen Anfrage geführt, und es ist durchaus denkbar, daß er sich dabei allein auf Angaben und Materialien gestützt hat, die ihm von seiten des Fragestellers zugegangen waren. Jedenfalls erlaubt sein kontroverstheologisches Engagement nicht ohne weiteres den Schluß, daß ihm selbst im Umkreis seines bischöflichen Wirkungsbereiches Bonosianer begegnet sind. Solange sich keine näheren Angaben über den Fragesteller Rusticus machen lassen, muß es darüber hinaus sogar durchaus ungewiß bleiben, ob die diesen beunruhigenden bonosianischen Lehren überhaupt in Spanien verbreitet worden waren; jedenfalls könnte der Name Rusticus eher auf Gallien weisen.[20] Erst recht gibt es keine überzeugenden Hinweise für ein längeres Weiterwirken bonosianischer Gedanken in Spanien. Abgesehen von seinem Referat über die Schrift des Justinian von Valenica erwähnt Isidor die Bonosianer noch einmal in seinen Etymologien im Zusammenhang einer langen Aufzählung von Ketzergemeinschaften, deren Namen sich von denen ihrer jeweiligen Urheber herleiten: „Die Bonosiaker, die behaupten, Christus sei Gottes Adoptiv- und nicht eigentlicher Sohn, haben, wie überliefert wird, ihren Ausgang von irgendeinem Bischof Bonosus genommen".[21] Die fast

---

seiner Grabinschrift war Justinian zwanzig Jahre und acht Monate im Amt; s. Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda, ed. José Vives, Barcelona ^{2}1969, Nr. 279. Daraus ergeben sich die genannten Grenzdaten für Amtsantritt und Tod.

[19] Isidor von Sevilla, De viris illustribus 33, ed. Gustav v. Działowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker (Kirchengeschichtl. Studien IV 2), Münster 1898, 57: *Iustinianus de Hispania, ecclesiae Valentinae episcopus . . . scripsit librum responsionum ad quemdam Rusticum de interrogatis quaestionibus, quarum . . . secunda est contra Bonosianos qui Christum adoptivum filium non proprium dicunt* [Justinian aus Spanien, Bischof der Kirche von Valencia, hat an irgend einen Rusticus ein Buch mit Antworten zu ihm gestellten Fragen geschrieben, deren . . . zweite gegen die Bonosianer geht, die Christus Adoptiv-, nicht eigentlichen Sohn nennen].

[20] Im Index von J. Vives zu den spanischen Inschriften der römischen und westgotischen Zeit (s.o. Anm. 18) begegnet der Name Rusticus einmal (und beruht dabei auf Konjektur: Inschrift Nr. 193), in dem zu den spanischen Konzilien (s.o. Anm. 18) überhaupt nicht, dagegen allein schon sechs Mal in der Prosopographie bei Karl Friedrich Stroheker, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien, Tübingen 1948.

[21] Isidor von Sevilla, Etymologiae VIII 5,52, ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911: *Bonosiaci a Bonoso quodam episcopo exorti produntur, qui Christum filium Dei adoptivum, non proprium adserunt.*

wörtliche Wiederholung des in der Notiz über Justinian von der bonosianischen Lehre Gesagten weist mit wünschenswerter Deutlichkeit auf Isidors Quelle, der wohl auch die hier noch zusätzlich gebotene Information entstammt, Bonosus sei „irgendein Bischof" gewesen. Aber auch schon abgesehen davon läßt ein solcher Eintrag in einem Werk, das eine enzyklopädische Aufarbeitung von Wissensstoff ist, ohnehin keinen direkten Schluß auf konkrete Verhältnisse im zeitlich-räumlichen Umfeld seiner Entstehung zu.

Als Anzeichen weiterwirkenden bonosianischen Einflusses in Spanien sogar noch im späten siebten Jahrhundert wird gerne eine Wendung des auf dem elften Konzil von Toledo 675 verabschiedeten Symbols angesehen. Es heißt dort in dem der Trinitätslehre gewidmeten Teil: „Auch ist dieser Gottessohn Sohn von Natur, nicht durch Adoption".[22] Dieser Satz wirkt wie eine direkte Kontrastaussage zu dem Schlagwort „Adoptiv-, nicht eigentlicher Sohn", das Isidor im Rückgriff auf Justinian von Valencia als Quintessenz der bonosianischen Lehre anführt, stellt aber keineswegs eine Auseinandersetzung mit dieser Lehre dar; denn für diese bezieht sich die Aussage einer Gottessohnschaft überhaupt nur auf den inkarnierten Christus, während es in dem Satz des Synodalsymbols um eine Näherbestimmung der Sohnschaft des Präexistenten geht. Ist dafür hier aber wirklich die von Isidor zur Kennzeichnung der Bonosianer gebrauchte Formel kontrastierend aufgenommen worden, dann bekundet sich darin gerade so lediglich ein Stück Wirkungsgeschichte dieser Notiz Isidors und nicht ein spätes Fortleben einer christlichen Sondergruppe, der Isidor selbst bereits anscheinend nur mehr aus enzyklopädischem Sammeleifer noch Beachtung geschenkt hatte. Erst recht ein Stück Wirkungsgeschichte Isidors ist es schließlich, wenn ein gutes Jahrhundert später im adoptianischen Streit von Elipandus von Toledo und seinen spanischen Bischöfen noch einmal der Ketzer Bonosus erwähnt wird, der den Gottessohn als Adoptivsohn bezeichnet habe.[23]

[22] 11. Konzil von Toledo 675, Symbol, ed. J. Vives (wie Anm. 18), 347: *hic etiam Filius Dei natura est Filius, non adobtione.* Vgl. dazu Joseph Madoz, Le symbole du XI^e^ concile de Tolède (Spicilegium Sacrum Lovaniense 19), Löwen 1938, 46–49. Madoz verweist auf eine Stelle aus Gennadius von Marseille, Definitio ecclesiasticorum dogmatum II, ed. Turner (wie Anm. 8) 89,4–7 als mögliche Vorlage, die jedoch in einem anderen systematischen Kontext steht als die Wendung des elften Toletanums.

[23] Elipandus von Toledo, Schreiben an den asturischen Abt Fidelis von 785 bei Heterius/Beatus, Adv.Elip. I 44, PL 96, 919A: *Bonosus et Beatus pari errore condemnati sunt. Ille credidit de matre adoptivum et non de Patre ante saecula proprie genitum* ⟨(Textlücke, dem Sinne nach etwa auszufüllen:) *Filium Dei, hic vero de Patre ante saecula genitum⟩ et non de matre temporaliter adoptivum* [Bonosus und Beatus sind aufgrund des gleichen Irrtums verurteilt worden. Jener glaubte, ‹der Gottessohn› sei als Adoptivsohn von der Mutter und nicht vor der Zeit vom Vater in eigentlicher Sohnschaft geboren, ‹dieser hingegen, er sei vom Vater vor der Zeit geboren› und nicht als Adoptivsohn von der Mutter in der Zeit]. Schreiben der spanischen Bischöfe an die fränkischen von 793, ed. Albert Werminghoff, MG.Conc. II, Hannover/Leipzig 1906, 119, 16 f.: *Nos vero iam anathematizamus Bonosum, qui filium Dei sine tempore genitum, adobtivum fuisse blasfemat* [Wir aber nun verfluchen Bonosus, der lästert, der zeitlos geborene Gottessohn sei Adoptivsohn gewesen].

Ihren eigentlichen Entfaltungsraum hat die bonosianische Gemeinschaft offenbar im Burgunderreich gefunden. In einem nicht leicht verständlichen Brief wendet sich Avitus von Vienne ihretwegen an den nachmaligen Burgunderkönig Sigismund (516–524), der bereits als Unterkönig mit Sitz in Genf (501–516) noch zu Lebzeiten seines Vaters Gundobad von der arianischen zur katholischen Kirche übergetreten war und sich nachhaltig für deren Förderung einsetzte: „Mein Leben lang weiß ich mich dem gottesdienstlichen Amt verpflichtet, umso nachdrücklicher aber zum gegenwärtigen Fest, das Eure Besorgnis nicht weniger damit in Anspruch nimmt, Anläufe der Irrlehrer zu ermitteln, als damit, die religiösen Feierlichkeiten unserer Seite zu begehen. Freilich müßt Ihr mit gespannter Anstrengung Sorge tragen, damit nicht – so fern dies mit Christi Beistand in Eurer Gegenwart auch liegen mag – infolge fremder verschlagener Hinterlist das, was Euer Sieg bereits in Gottes Namen mit rühmlicher Kraft unterbunden hat, um sich greift, nachdem sich die Gegner in einer Art jährlicher Epidemie versammelt haben. Da gibt es jene Genfer Zusammenkunft, die älter ist als Eure Sorge und die nach urvorbildlichem Muster männlichen Gemütern mit weibischem Wortgezisch Schlangengift zu Ohren geführt hat. Deshalb möchte ich, sofern es mir zukommt, baldmöglichst wissen, ob seitens des Herrn Vaters Eurer Gnaden jener Anordnung Erwähnung getan worden ist, welche die aus höllischen Winkeln gelockte Seuche der Bonosianer zwischen die miteinander im Streit liegenden Katholiken und Arianer hat eindringen lassen, bzw. ob sich immer noch jene ärgerliche Glaubensrichtung oder besser Scheingläubigkeit behauptet, die, da sie nicht in Herzen eingeprägt, sondern in Schriftstücken aufgezeichnet ist, eine schriftlich niedergelegte Zusage nach und nach wieder zu ihrer alten Lehrausrichtung führt. Wenn sie sich indessen, wie schon begonnen, noch weiter mit der arianischen Gemeinschaft vereinigt, dann erstrahlt unter Eurer Herrschaft unser Sieg umso ruhmvoller, da, wenn zwei Irrlehren auf eine reduziert sind, während wir ebensosehr Zuwachs gewinnen wie überzeugen, die Zahl sowohl der Sonderkirchler als auch der Sonderkirchen abnimmt. Schaut daher also wohlwollend auf meine dienstbare Wißbegierde, eilt vom Fest Eures besonderen apostolischen Schutzheiligen unserer Erwartung entgegen und vermehrt die Gunsterweise Eurer Anrede".[24]

Diesem Schreiben nach müssen die Bonosianer zu Anfang des sechsten Jahrhunderts jedenfalls in Teilen des Burgunderreiches einige Verbreitung

[24] Avitus von Vienne, Ep. 31, ed. R. Peiper, MG.AuctAnt. VI 1,62: *Omni quidem vitae meae tempore debitorem me offerendi officii factum agnosco, sed impensius festivitate praesenti, quae sollicitudinem vestram non minus explorandis haereticorum conatibus quam nostrae partis occupat cultibus celebrandis. Si quidem per annuum quoddam contagium congregatis adversis attento vobis labore curandum est, ne alienae calliditatis fraude pullulet, quod in dei nomine iam vestra victoria celebrabili virtute succidit, quamlibet Christo propitio praesentibus vobis absistat. Hinc illa sollicitudine priscior constipatio Genavensis, quae in morem originis primae virilibus animis virus anguis sibilo feminei sermonis insonuit. Vnde illud, si mereor, quamprimum scire desidero, utrum in domno clementiae vestrae patre mentio illius ordinationis acciderit, quae Bono-*

gefunden haben. Anscheinend versammelten sie sich sogar jährlich in Genf anläßlich eines Heiligenfestes, an dem daher auch die antihäretische Wachsamkeit Sigismunds herausgefordert ist; denn auf eine bonosianische und nicht etwa, wie allerdings auch vermutet worden ist, eine arianische[25] Versammlung müssen die entsprechenden Anspielungen des Avitus dem Zusammenhang nach doch wohl gedeutet werden, ist sie für ihn doch Anlaß, sich näher nach den gegenwärtigen Verhältnissen der Bonosianer zu erkundigen. Diese Sondergemeinschaft hatte bereits begonnen, in der arianischen Kirche aufzugehen. Da sich deren Niedergang wiederum in der Konversion Sigismunds schon ankündigte, konnte Avitus eine solche Entwicklung begrüßen, und er hoffte, sie möge sich fortsetzen. Zugleich mußte er jedoch befürchten, daß dies nicht ohne weiteres der Fall sein werde. Es gab nämlich inzwischen offenbar eine königliche Anordnung Gundobads, die es den Bonosianern ermöglichte, sich neben Katholiken und Arianern im Burgunderreich frei zu entfalten; über sie möchte Avitus von Sigismund gerne Hintergrundinformationen erhalten. Ihre Folge war anscheinend eine erneute Konsolidierung der bonosianischen Gemeinschaft. Sie ließ zugleich auch ihre überkommenen theologischen Lehrmeinungen wieder zur Geltung kommen, die sich unter der Tendenz eines Aufgehens in der arianischen Kirche offenbar zu verwischen begonnen hatten.

Wie sehr Avitus mit seinen Befürchtungen Recht hatte, zeigt sich daran, daß sich nach Ausweis der Quellen die eigenständige Bonosianergemeinschaft in der Folgezeit weit länger behaupten konnte als die burgundische arianische Kirche, von der man seit der Herrschaft Sigismunds nichts mehr hört. In den Jahren nach der fränkischen Annektion des Burgunderreiches (532) ist sie noch werbend aktiv und kann zumindest gelegentlich auch Katholiken gewinnen und wiedertaufen, wie der bereits erwähnte Beschluß der Synode von Orléans 538 belegt,[26] der im übrigen nur dieses werbende Ausgreifen zu unterbinden sucht. Daß es sich hierbei um Bonosianer im Gebiet des ehemaligen Burgunderreichs handelt, aus dem ein knappes Drittel der Synodalen kam, darf man nach allem, was sonst über ihre Verbreitung zu erkennen ist, wohl annehmen.

---

siacorum pestem ab infernalibus latebris excitatam catholicis Arrianisque certantibus intromisit; vel si servatur adhuc credulitatis, immo simulationis illius dolor, quem non impressum animis, sed chartulis exaratum paulatim in antiquam sui dogmatis credulitatem revocat litterata promissio. Quae certe si adhuc, ut coeperat, societatis Arrianae communioni inmixta est, claret gloriosior sub principatu vestro noster triumphus, cum duabus haeresibus in unam redactis non minus adquirentibus quam convincentibus nobis et scismaticorum numerus decrescit et scismatum. Hinc ergo servitium curiositatis meae dignanter adspicite et de peculiaris patroni vestri apostoli festis expectationi nostrae properatis et compellationis vestrae munera duplicate. („Sonderkirchler" und „Sonderkirchen" für *schismatici* und *schismata* ist eine glückliche Prägung von F. Loofs, wie Anm. 1, 317,11).

[25] Hans von Schubert, Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs (Historische Bibliothek 26), München/Berlin 1912, 101 f.

[26] S.o. Anm. 15.

Danach begegnen sie erneut allerdings erst acht bis neun Jahrzehnte später, und dann in einer offensichtlichen Rückzugsposition. Columbans Schüler Eustasius, so erfahren wir von Jonas von Bobbio, hat während seiner Amtszeit als Abt von Luxeuil (613–629) zeitweilig unter den Waraskern gewirkt, einem damals am Doubs, also gar nicht allzu weit südlich von Luxeuil lebenden Volksstamm, und dabei diese teils heidnisch, teils bonosianisch vorgefunden.[27] Unter dieser Volksgruppe, die erst nach der Ansiedlung der Burgunder in der Sapaudia am Genfer See (443) aus dem Gebiet der Oberpfalz zugewandert war,[28] muß demnach von bonosianischen Christen erfolgreich Mission getrieben worden sein. Sicher nur einem Mißverständnis des von Jonas von Bobbio über die Missionstätigkeit des Eustasius Berichteten entspricht dagegen die Angabe der Vita Sadalbergae, er habe auch bei den Baiern Bonosianer angetroffen.[29]

Das Auffinden von Bonosianern bei den Waraskern durch Eustasius von Luxeuil rückte die Tatsache einer Fortexistenz der bonosianischen Sonderge-

---

[27] Jonas von Bobbio, Vita Columbani II 8, ed. Bruno Krusch, MG.SSRerGerm, Hannover/Leipzig 1905, 243,23–244,2: *Progressus ergo Warasquos praedicat, quorum alii idolatriis cultibus dediti, alii Fotini vel Bonosi errore maculati erant* [Er ging also hin und predigte den Waraskern, von denen einige dem Götzendienst ergeben, andere vom Irrtum Photins und des Bonosus befleckt waren]. Zu den Wohnsitzen der Warasker s. Vita Sadalbergae 7, ed. Bruno Krusch, MG.SSRerMer V, Hannover/Leipzig 1910, 54,4 f.: . . . *ad Warascos qui partem Sequanorum provintiae et Duvii amnis fluenta ex utraque ripa incolunt* [. . . zu den Waraskern, die einen Teil der Sequanerprovinz und das Flußgebiet beiderseits des Doubs bewohnen].

[28] Vita Ermenefredi 1, AASS Sept. VII 107: *Eustasius . . . progrediens Warascos ad fidem Domini nostri Jesu Christi convertit; qui olim de pago, ut ferunt, qui dicitur Stadevanga, qui situs est circa regnum flumen, partibus Orientis fuerant ejecti, quique contra Burgundiones pugnam inierunt, sed a primo certamine terga vertentes, dehinc advenerant, atque in pugnam reversi victores quoque effecti, in eodem pago Warescorum consederunt* [Eustasius . . . ging hin und bekehrte die Warasker zum Glauben an unseren Herrn Jesus Christus. Diese, so wird überliefert, waren einst aus dem am Fluß Regen gelegenen Gau Stadevanga im Osten vertrieben worden. Sie hatten dann einen Kampf mit den Burgundern aufgenommen, jedoch zu Beginn der Schlacht die Flucht ergriffen. Dann aber zurückgekehrt und wieder in den Kampf eingetreten, obsiegten sie schließlich und ließen sich im Waraskergau nieder]. Die Warasker werden im allgemeinen mit den für die römische Kaiserzeit bezeugten Naristen in Verbindung gebracht, deren Sitze man zumeist auch im Gebiet der Oberpfalz zwischen Naab und Regen vermutet; vgl. dazu Ernst Schwarz, Neues und Altes zur Geschichte der Naristen: Jb. für fränk. Landesforschung 22 (1962) 281–289, bes. 288 f.

[29] Vita Sadalbergae 1, ed. B. Krusch, MG.SSRerMer V, 51,2–12: *Nam cum illo in tempore gens Baicariorum . . . in extrema Germania sita Bonosiaca infecta errore . . . ad quam nefariam et insanam doctrinam confutandam, immo resecandam, venerabilis vir Eustasius abba . . . pergit* [Da nämlich zu jener Zeit das Volk der Baiern . . . im entlegensten Germanien vom bonosianischen Irrtum angesteckt war, . . . machte sich der ehrwürdige Abt Eustasius . . . auf, diese gottlose und unsinnige Lehre zu widerlegen oder vielmehr auszumerzen]. Vgl. dazu Hans Zeiß, Bonosianer in Baiern?: Zeitschr. für bayer. Landesgesch. 2 (1929/30) 354–356. Die irrige Notiz der Vita Sadalbergae hat gelegentlich sogar Anlaß zu der Vermutung gegeben, die Warasker könnten das bonosianische Christentum aus ihrer Heimat am Regen mit nach Burgund gebracht haben (Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, Berlin ^{8}1954, 343, Anm. 4).

meinschaft noch einmal in das kirchliche Bewußtsein. Einen Niederschlag davon darf man in einem Beschluß der Synode von Clichy 626/7 sehen, auf der auch der für das Waraskergebiet am Doubs zuständige und zudem auch noch Luxeuil eng verbundene Bischof Donatus von Besançon zugegen war. Das Konzil verlangt, daß etwa sich noch findende Bonosianer oder andere Irrlehrer von der Geistlichkeit aufzuspüren und dem katholischen Glauben zuzuführen seien.[30] Entsprechendes gilt sicher auch von einer Ergänzungsbestimmung zum Bußbuch Columbans, die Bußfristen für Laien festsetzt, die „mit Bonosiakern oder anderen Irrlehrern in Gemeinschaft gestanden" haben.[31]

Wie die gotischen Arianer haben auch die Bonosianer die Konvertitentaufe geübt, und wie bei den Arianern mag man darin auch bei ihnen ein Merkmal einer Herkunft aus einem östlichen kirchlichen Umfeld sehen dürfen. Tatsächlich sind sie als Sondergruppierung wenigstens einmal auch für den Osten, näherhin für den west-östlichen Berührungsraum der Balkanhalbinsel belegt. „Der Bischof von Aquae" in Uferdakien, so heißt es in einer Novelle Justinians (527–565), „soll die genannte Civitas in seiner Macht haben und alle ihre festen Plätze und Kirchen, damit er den Frevel der Bonosiaker aus dieser Civitas von Grund auf vertreiben und zum rechtgläubigen Bekenntnis überführen kann".[32]

In den Raum der Balkanhalbinsel, in die illyrische Präfektur der spätrömischen Zeit führt schließlich auch die Frage nach dem Bonosus, von dem die Bonosianergemeinschaft sich herleitet. Gern wird in diesem Zusammenhang ein Bischof Bonosus genannt, der Anfang der neunziger Jahre des vierten Jahrhunderts wie ähnlich der römische Laie Helvidius ein Jahrzehnt zuvor einiges Aufsehen damit erregte, daß er die fortwährende Jungfräulichkeit Mariens bestritt. Darüber berichtet ein in der Literatur häufig auch Siricius von Rom zugeschriebener Brief des Ambrosius, den dieser wohl 393 im Auftrag einer Mailänder Synode an Anysius von Thessalonike und die makedo-

---

[30] Konzil zu Clichy 626/27, c. 5, ed. C. de Clercq, CCh.SL 148A, 292: *Et quando Deo iubente fides catholica iam ubique in Galleis perseuerat, si qui tamen Bonosiaci aut occulte heretici esse suspicantur, a pastoribus ecclesiae sollicite requirantur et, ubicumque inuenti fuerint, ad fidem catholicam Domino presole reuocentur, ne per errorem paucorum uitium, quod absit, mentibus supplicibus inprematur* [Da auf Gottes Geheiß der katholische Glaube schon allenthalben in Gallien Bestand hat –: falls dennoch Leute im Verdacht stehen, Bonosiaker oder insgeheim Irrlehrer zu sein, sollen sie von den Hirten der Kirche sorgsam aufgespürt und, wo immer sie gefunden werden, unter Gottes Leitung zum katholischen Glauben zurückgebracht werden, damit nicht, was ferne sei, Schutz heischenden (ob zu lesen *simplicibus*, schlichten?) Gemütern durch den Irrtum weniger eine Fehlhaltung eingeprägt wird].

[31] Columban, Poenitentiale B 25, ed. Ludwig Bieler, The Irish Penitentials (Scriptores Latini Hiberniae 5), Dublin 1963, 104,34 f.: *Si quis laicus . . . cum Bonosiacis aut ceteris haereticis communicauerit . . .*

[32] Justinian, Novelle XI 5, ed. Paul Krüger, Corpus Iuris Civilis III, Berlin ^{6}1959, 94,31–33: *Aquensis autem episcopus habeat praefatam civitatem et omnia eius castella et ecclesias, ut possit Bonosiacorum scelus ex ea civitate ab terra repellere vel in orthodoxam fidem transformare.*

nischen Bischöfe gerichtet hat.[33] Aufgrund von Klagen hatte die Synode von Capua 392 die Adressaten mit der Untersuchung und Entscheidung der Angelegenheit beauftragt. Diese hatten Bonosus darauf zwar seines Amtes enthoben, sich offenbar zugleich aber an die Mailänder Synode mit der Bitte um ein Urteil gewandt. Von dort erhielten sie jedoch durch Ambrosius den Bescheid, daß die Urteilskompetenz in dieser Sache allein ihnen übertragen sei. Bonosus selbst, so heißt es weiter, habe sich inzwischen an Ambrosius gewandt mit der Bekundung der Absicht, seine Amtsenthebung nicht zu respektieren, vielmehr in sein Bistum zurückzukehren. Er sei indessen entschieden darauf hingewiesen worden, daß er sich dem gegen ihn ergangenen Urteil zu fügen habe. Im übrigen läßt Ambrosius die Adressaten wissen, daß man ihre Entscheidung in der Sache in vollem Umfang billige. Die Behauptung des Verurteilten, Maria habe nach der Geburt Christi mit Joseph eine normale Ehe geführt und weitere Kinder geboren, sei eine schriftwidrige Ketzerei. Von trinitarisch-christologischen Vorstellung der Art, wie sie den Bonosianern vorgeworfen wurden, ist dagegen auch nicht mit der geringsten Andeutung die Rede.

Tatsächlich hat sich Bonosus seiner Verurteilung und Absetzung nicht gefügt, und allem Anschein nach hat er sich damit auch in seinem Sprengel behaupten können, obwohl Anysius von Thessalonike und die mit ihm an dem Verfahren beteiligten Bischöfe, um dergleichen zu vermeiden, verfügt hatten, die von Bonosus Ordinierten könnten, sofern sie sich von ihm lösten, ihre geistliche Würde behalten.[34] Im Jahre 409 weist Innozenz I. den Bischof Marcian von Naissus (Niš in Serbien) an, Presbyter und Diakone, die Bonosus vor seiner Verurteilung ordiniert habe und die sich jetzt von seinem Irrtum lossagen wollten, unter Belassung im Amt wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen.[35] Fünf Jahre später wendet er sich in einem Schreiben an Rufus von Thessalonike dagegen, in gleicher Weise mit solchen Geistlichen zu verfahren, die sich erst nach der Verurteilung des Bonosus von ihm hatten ordinieren lassen.[36] Die offensichtlich recht große Zahl der von Bonosus noch vor seiner Verurteilung Ordinierten im Bistum Naissus macht im übrigen im hohen Maße wahrscheinlich, daß dieses sein nirgends ausdrücklich genannter Amtssitz gewesen ist, und daß Marcian dort sein entweder gleich nach seiner Verurteilung oder auch erst nach seinem Tode bestellter rechtgläubiger Amtsnachfolger war.

In diesem Bonosus von Naissus aber den Stifter der in den späteren Quellen begegnenden, als photinianisch eingestuften oder abgestempelten Bonosianer zu sehen und eine Kontinuität zwischen seinen in der illyrischen

---

[33] Ambrosius von Mailand, Ep. 77 (56a der Maurinerzählung), ed. Michaela Zelzer, CSEL 82, Wien 1982, 7–10; zu Verfasserschaft und Situation vgl. ebd. XXX f.

[34] Innozenz I., Ep. 17 (*Magna me*, JK 303) vom 13. Dez. 414, c. 9, PL 20,531.

[35] Innozenz I., Ep. 16 (*Superiore tempore*, JK 299), PL 20,519–521; zum Datum vgl. Erich Caspar, Geschichte des Papsttums I, Tübingen 1930, 312, Anm. 4.

[36] Innozenz I., Ep. 17 (vgl. Anm. 34), c. 8, PL 20,531–533.

Kirche des frühen fünften Jahrhunderts für Unruhe sorgenden Anhängern zu der später faßbaren bonosianischen Sondergemeinschaft zu unterstellen, dafür gibt es in den Quellen keinerlei Anhaltspunkte und keinen einleuchtenden Grund. Die gänzlich fehlende Verbindungslinie sachlicher Gemeinsamkeit läßt sich auch nicht dadurch herstellen, daß eine Reihe weiterer Quellenaussagen über einen Ketzer Bonosus ohne weiteres, wie allerdings üblich, einfach auf Bonosus von Naissus bezogen wird.

Die erste dieser Quellen ist ein Schreiben des Bischofs Julian von Serdika an eine unter Leitung des Rufus von Thessalonike tagende Synode bald nach dem Konzil von Ephesos (431). Julian distanziert sich darin von seiner in Ephesos zugunsten des Nestorios eingenommenen Haltung und verurteilt dabei neben diesem sowie Pelagius und dem ebenfalls in Ephesos verurteilten Caelestius auch noch Bonosus.[37] Dieser erscheint hier somit in einer Reihe von damals in aktueller Diskussion stehenden Irrlehrern, ohne daß ersichtlich wird, was er gelehrt hat. Es ist daher nicht unmittelbar auszumachen, ob es sich bei ihm um Bonosus von Naissus handelt, mit dessen in die Kirche zurückdrängenden Geistlichen Rufus von Thessalonike ja schon zu tun gehabt hatte, oder nicht. Der Sachzusammenhang aber spricht ganz entschieden dafür, daß hier der gleiche Irrlehrer gemeint ist, von dem auch in den nachstehend genannten Zeugnissen in antinestorianischem Kontext die Rede ist, und das kann schwerlich Bonosus von Naissus sein.

Das nächste Zeugnis führt bereits ins sechste Jahrhundert. Es findet sich in der Widerlegung der sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius aus der *Collectio Palatina*. Darin heißt es: „Diesem Philosophen Ebion also ist der Galatier Markell gefolgt sowie Photin und in jüngster Zeit der Serdizenser Bonosus, der von dem Bischof der Stadt Rom Damasus schon im vorweg verworfen worden ist".[38] Hier ist also die Rede von einem Bonosus aus Serdika (Sofia), eine Zuweisung, an der zu zweifeln kein Anlaß gegeben ist. Er ist als letztes Glied in eine Ketzergenealogie eingereiht, die zu der Infragestellung der fortwährenden Jungfräulichkeit Mariens durch Bonosus

---

[37] Julian von Serdika, Ep. ad Rufum, ed. Eduard Schwartz, ACO I 1,7, Berlin 1929, 140,26–28: ἀναθεματίζω μέντοι καὶ Νεστόριον τὸν αἱρετικὸν ... καὶ τὸ τούτου ἀσεβὲς δόγμα ἔτι τε καὶ Πελάγιον καὶ Κελέστιον καὶ Βόνωσον καὶ πάντας τοὺς τὰ ἐκείνων φρονοῦντας [Ich verfluche aber auch den Irrlehrer Nestorios . . . und seine gottlose Lehre sowie auch Pelagius und Caelestius und Bonosus und alle, die ihrer Auffassung sind].

[38] Collectio Palatina 37, ed. Eduard Schwartz, ACO I 5, Berlin 1928, 82,12 f.: *hunc itaque Hebionem philosophum secutus Marcellus Galata est, Photinus quoque et ultimis temporibus Serdicensis Bonosus, a Damaso urbis Romae episcopo praedamnatus.* Zur Entstehung der *Nestorii blasphemiarum capitula refutata* im 6. Jh. s. Eduard Schwartz, Die sog. Gegenanathematismen des Nestorius: Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 1922, 1, 1–29. An der älteren Zuweisung an Marius Mercator und damit an einer Datierung auf die Zeit unmittelbar vor dem Konzil von Ephesos 431 meint Serafino Prete, Mario Mercatore, polemista antipelagiano (Scrinium theologicum XI), Turin 1958, 29–33 festhalten zu können; die dafür geltend gemachten inneren Gründe des Textes können jedoch allenfalls als Hinweise auf literarische Beziehungen zu Marius Mercator gewertet werden.

von Naissus keine Beziehung hat, dafür aber genau der häresiologischen Abstempelung der Bonosianer in den westlichen Quellen entspricht. Der Hinweis auf seine Vorwegverurteilung durch Damasus zielt dabei ganz zweifellos auf die Verwerfung Photins im Tomus Damasi von 382: „Wir verfluchen Photin, der in Erneuerung der Irrlehre Ebions den Herrn Jesus Christus allein aus Maria bekennt".[39]

In der Mitte des sechsten Jahrhunderts finden sich dann bei Vigilius von Rom die Ketzerreihen Paul von Samosata – Photin – Bonosus – Nestorios[40] bzw. Paul von Samosata – Bonosus – Nestorius[41]. Zur gleichen Zeit begegnet Justinian in seinem Bekenntnis des rechten Glaubens dem Einwand, die Verurteilung des Theodor von Mopsuestia treffe einen bereits Verstorbenen, unter anderem mit dem Argument, auch andere Irrlehrer seien erst nach ihrem Tode verurteilt worden. Unter den Beispielen dafür nennt er auch Bonosus,[42] noch einmal ein deutlicher Hinweis darauf, daß der in den angeführten Quellen zu den christologischen Streitigkeiten gemeinte Bonosus ein anderer sein muß als der ehemalige Bischof von Naissus mit gleichem Namen, über den wir von Ambrosius und Innozenz I. unterrichtet werden.

Mit den Folgen der Tatsache, daß sich Bonosus von Naissus trotz seiner Verurteilung 392/3 in seinem Bistum hatte behaupten können, hatte sich Rufus von Thessalonike in Wahrnehmung seiner obermetropolitanen Zuständigkeit für die Kirchenprovinzen der illyrischen Präfektur noch 414 auseinandersetzen müssen. Das in dieser Sache an ihn gerichtete Schreiben Innozenz I. spricht dabei einfachhin von Bonosus ohne jede weitere Näherbestimmung.[43] Innozenz dürfte demnach von einer Verurteilung eines weiteren Bonosus aus dem illyrischen Raum noch nichts gewußt haben. Bald nach dem Konzil von Ephesos erscheint dagegen dieser zweite Bonosus, den wir Bonosus von Serdika nennen dürfen, bei Julian von Serdika, vielleicht gar seinem Amtsnachfolger, in einer Zusammenstellung verurteilter Ketzer. Das Verwerfungsurteil über ihn müßte demnach in der Zeit zwischen 414 und 431 erfolgt sein. Dem insgesamt doch relativ schwachen Echo nach zu urteilen,

---

[39] Tomus Damasi, ed. C. H. Turner, EOMIA I 2,1, Oxford 1913, 285,47–286,50: *Anathematizamus Fotinum, qui Ebionis heresim instaurans Dominum Iesum Christum tantum ex Maria confitetur.*

[40] Vigilius, Ep. encycl. (*Dum in Sancta*, JK 931) vom 5. Febr. 552, ed. Eduard Schwartz, Vigiliusbriefe: Sitzungsber. der Bayer. Akad. der Wissensch., phil.-hist. Kl. 1940, 2, 1–32, hier 8, 27–29: *anathematizamus etiam Paulum Samosatenum Fotinum Bonosum atque Nestorium cum nefariis doctrinis suis* [Wir verfluchen auch Paul von Samosata, Photin, Bonosus und Nestorios samt ihren gottlosen Lehren].

[41] Vigilius, Constitutum de tribus capitulis (*Inter innumeras sollicitudines*, JK 935) vom 14. Mai 553 = Collectio Avellana LXXXIII 228, ed. Otto Guenther (CSEL 35), Wien 1895, 295,8 f.: . . . *damnantes et anathematizantes cum Paulo Samosateno et Bonoso Nestorium* . . . [. . . indem wir mit Paul von Samosata und Bonosus Nestorios verwerfen und verfluchen . . .].

[42] Justinian, Confessio rectae fidei, ed. Eduard Schwartz, Drei dogmatische Schriften Justinians, Abh. der Bayer. Akad. der Wissensch., phil.-hist. Abt., NF 18, München 1939, 102.

[43] Innozenz I., Ep. 17 (vgl. Anm. 34), c. 9, PL 20,531.

das es gefunden hat, scheint es wohl eine Angelegenheit von regional begrenzter Bedeutung gewesen zu sein. Die von Justinian vorausgesetzte posthume Verurteilung dieses Bonosus läßt zudem annehmen, daß seine Lehren erst nach seinem Tode in der kirchlichen Öffentlichkeit so weit publik wurden, daß sie Anstoß erregten. Ob er selbst sie in irgendeiner Form schriftlich niedergelegt hat, ist unbekannt. Mit schriftlich überlieferten Lehraussagen der Bonosianer im Westen rechnet immerhin Avitus von Vienne.

Von kirchlicher Seite wurden Bonosus und seine Anhänger als Photinianer eingestuft. Ihn selbst hat man außerdem mit Ebion, Paul von Samosata und Markell von Ankyra zusammengestellt. Das läuft auf den Vorwurf einer Bestreitung der hypostatischen Eigenständigkeit des präexistenten Christus hinaus und weist zumindest auf die Verwendung einer in diesem Sinne deutbaren theologischen Ausdrucksweise hin. Über die pauschale häresiologische Einordnung hinaus hat sich anscheinend Justinian von Valencia näher mit bonosianischen Vorstellungen wenigstens, soweit sie ihm von dritter Seite zugänglich gemacht worden sind, auseinandergesetzt. Das in seinen Darlegungen sich widerspiegelnde Bild der bonosianischen Christologie meinte Isidor von Sevilla in der Formel von Christus als dem Adoptiv- und nicht eigentlichen Sohn Gottes zusammenfassen zu können – auch das also nur der Reflex eines Reflexes, doch mag darin immerhin ein Stück tatsächlicher bonosianischer Redeweise nachklingen. Die Bonosianer hätten demnach die christologische Aussage der Gottessohnschaft allein auf Jesus als „angenommenen Menschen" bezogen und als Ausdruck einer diesem durch die „Annahme" zuteil werdenden Qualität und Stellung verstanden. Daß es dabei Überlieferungsverbindungen zwischen Photin von Sirmium und Bonosus von Serdika gegeben hat, ist nicht ausgeschlossen. Es wäre aber wohl auch denkbar, daß Bonosus alte, untergründig neben der offiziellen kirchlichen Lehrbildung weiterlebende christologische Vorstellungs- und Redeweisen eigenständig weitergeführt und ausformuliert hat, die sich nicht ohne weites in schultheologische Traditionszusammenhänge verorten lassen.

Auf jeden Fall aber muß Bonosus einige Resonanz gefunden und eine Basis gehabt haben. Es sind wohl volkstümliche, außer- und unterhalb der offiziellen trinitarisch-christologischen Lehrbildung fortlebende und -wirkende Anschauungen, die er mit seinem, am Gang der dogmengeschichtlichen Entwicklung gemessen, anachronistischen Christusbild mobilisieren konnte. Als dessen publik Werden in einer weiteren kirchlichen Öffentlichkeit dann schließlich zwangsläufig zur Ab- und Ausgrenzung seitens der offiziellen Kirche führte, war seine Anhängerschaft stark genug, sich neben dieser Kirche als eine über längere Zeit hinweg überdauerns- und sogar expansionsfähige christliche Sondergemeinschaft zu stabilisieren. Demgegenüber sieht man die als Ergebnis der faktischen Selbstbehauptung des verurteilten Bonosus von Naissus in seinem Bistum seit 392/3 entstandene Sonderkirchenbildung zur Zeit Innozenz I. (401–417) bereits wieder in Auflösung begriffen.

In der unmittelbaren Nachbarschaft des Entstehungsraumes der bonosia-

nischen Gemeinschaft muß im zweiten Drittel des sechsten Jahrhunderts das Bistum Aquae an der byzantinischen Donaugrenze reorganisiert werden, um ihre Bekämpfung erst erfolgversprechend erscheinen zu lassen. Bemerkenswerter noch ist ihr Übergreifen oder eher Überspringen in den Westen. Dessen Bedingungen und Umstände bleiben völlig im dunkeln. Ein Zusammenhang mit dem Westgotenzug kommt schon aus chronologischen Gründen nicht in Betracht. In der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts haben sie über Südgallien in den Rhôneraum ausgegriffen. Bischof Salonius von Genf, der von vor 441 bis mindestens 450 im Amt war,[44] spricht in seinem Lehrdialog über das Johannesevangelium davon, daß „der im Schoß der Jungfrau angenommene Mensch vom Wort Gottes nicht zum Adoptiv- sondern zum eigentlichen Gottessohn gemacht worden ist".[45] Das steht im Zusammenhang einer rein lehrhaften Erörterung der Voraussetzung für die Gegenwart der Fülle des Geistes in Christus und darf schwerlich als Niederschlag einer aktuellen, bereits durch ein Auftreten von Bonosianern veranlaßten kontroverstheologischen Auseinandersetzung gedeutet werden. Es läßt sich aber vielleicht doch als Hinweis auf eine Virulenz von Vorstellungen ansehen, an die eine bonosianische Christuspredigt anknüpfen konnte; denn auch im Westen läßt sich sicher an das Spannungsfeld von religiöser Volks- und amtskirchlicher Elitekultur als eine Voraussetzung ihrer Resonanz denken.

Zu einer vorübergehenden Krise der bonosianischen Gemeinschaft im Rhôneraum ist es anscheinend um die Wende vom fünften zum sechsten Jahrhundert mit Ansätzen zu einem Aufgehen in die burgundische arianische Kirche gekommen. Das läßt an ein zumindest teilweises Verblassen oder unscharf Werden ihrer überkommenen theologischen Überzeugungen denken. Es mag aber auch ein Bedürfnis nach Schutz vor Zugriffen der galloromanischen Hierarchie mitgespielt haben. Tatsächlich haben die Bonosianer sich jedoch als eigenständige Gemeinschaft behaupten und dazu sogar den Rechtsschutz des letzten arianischen Burgunderkönigs erwirken können. Ein Mittel ihrer Selbstvergewisserung und ihres Zusammenhaltes fanden sie zeitweise, wenn die vorgetragene Analyse der unklaren Andeutungen des Avitus von Vienne das Richtige trifft, in einer Art jährlicher Synode, und zwar in Genf, im Ausgangs- und Kernraum der burgundischen Siedlung. Bonosianische Christen sind schließlich aus dem Rhôneraum an den Doubs vorgestoßen und haben dort unter den zugewanderten Waraskern mit Erfolg

---

[44] Salonius ist Adressat eines Briefes (Ep. 9,1, ed. Franz Pauly, CSEL 8, Wien 1883, 217,2–4) sowie der Widmung der Schrift Vom Weltregiment Gottes (praef 1, ebd. 1,4) Salvians von Marseille. Erstes datierbares Zeugnis seiner Amtsführung ist seine Teilnahme am Konzil von Orange Anfang November 441 (Concilia Galliae a. 314–506, ed. Charles Munier, CCh.SL 148, Turnhout 1963, 87,8 f.); 450 erscheint er als Mitverfasser des Briefes 68 der Briefsammlung Leos d. Gr. (PL 54,887–890).

[45] Salonius von Genf, De evangelio Iohannis 19, ed. Carmelo Curti, Turin 1968, 39, 431 f.: . . . *homo in utero virginis assumptus a verbo dei factus est filius dei non adoptivus sed proprius.*

missioniert. Daran läßt sich eine Reihe nicht zu beantwortender Fragen knüpfen. War der Genfer Raum ein Schwerpunkt bonosianischer Präsenz? Daß sie nicht darauf beschränkt war, zeigt das mit bonosianischem Ausgreifen auch auf Katholiken befaßte Konzil von Orléans 538, dessen burgundischer Einzugsbereich nach Osten, von Grenoble abgesehen, durch die Bistümer der Saône-Rhône-Linie begrenzt war. Was gab den Anlaß zur Waraskermission? Erfolgte ihr Vorstoß an den Doubs über den Saône- aufwärts führenden großen Süd-Nord-Weg oder längs der vom Genfer See über den Jura führenden Verkehrsverbindung? War sie, sofern sie den Gewinn einer innerhalb des Burgunderreiches angesiedelten *gens* als Basis mit sich brachte, möglicherweise ein Grund für die königliche Rechtsschutzzusage? Auf jeden Fall aber haben die Bonosianer sich mit dieser Waraskermission eine Rückzugsbastion erschlossen, in der sie schließlich, gewissermaßen in einem toten Winkel der Kirchengeschichte, auch in fränkischer Zeit noch bis zu ihrer Wiederentdeckung durch die Mönche von Luxeuil in den zwanziger Jahren des siebten Jahrhunderts ungestört als christliche Sondergemeinschaft überdauern konnten.

Artabasdos, Bonifatius und die drei Pallia

Von Paul Speck

Artabasdos und Bonifatius haben nur das eine gemeinsam, daß Dokumente, die sich auf den einen beziehen, nach dem anderen datiert sind. Umgekehrt: Jede Unstimmigkeit bei der Datierung des Artabasdos und jede Änderung seiner Datierung berühren auch die Chronologie des Bonifatius. Das alles ist nicht neu, und die Lösungsvorschläge für die zweifellos vorhandenen Unstimmigkeiten sind kaum noch zu übersehen.[1]

Auch ich habe mich kürzlich mit der Revolte des Artabasdos befaßt,[2] und zwar vorzüglich mit ihrem Anfang: 741, unmittelbar nach dem Tode Leons III. am 18. Juni.[3] Das Ende der Herrschaft des Artabasdos am 2. November 743 ist unbestritten.[4]

Neben anderen Dokumenten sind zwei Briefe des Papstes Zacharias an Bonifatius von dieser Festlegung der Regierungszeit des Artabasdos betroffen, die üblicherweise auf den 22. Juni und den 5. November 744

---

[1] Eine Zusammenstellung der Literatur zu den Datierungsfragen in der fraglichen Zeit gibt K. U. Jäschke, Die Gründungszeit der mitteldeutschen Bistümer und das Jahr des Concilium Germanicum, Festschrift für Walter Schlesinger II, hrsgb. von H. Beumann (Mitteldeutsche Forschungen 74/II), Köln, Wien 1974, S. 71–136, hier 71–73; zur Datierung des Artabasdos s. unten Anm. 2.

[2] Verf., Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren. Untersuchungen zur Revolte des Artabasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie (ΠΟΙΚΙΛΑ BYZANTINA 2), Bonn 1981. Im folgenden: Artabasdos.

[3] Dieser Ansatz wird sogar von sonst kritischen Rezensenten gebilligt, wie Ilse Rochow, Byzantinoslavica 44 (1983) 216–221, hier 219. – Schon P. Schreiner, Die byzantinischen Kleinchroniken 2 (Kommentar), Wien 1977, S. 85 f., trat für den Sommer 741 ein; ihm folgte W. Seibt, Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich 1, Wien 1978, S. 269, Anm. 3; beide ohne Diskussion der westlichen Dokumente. Die Schwierigkeiten scheinen so enorm zu sein, daß selbst Forscher wie Ph. Grierson resignieren: Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection III, 1, Dumbarton Oaks 1977, S. 284 (mit Anm. 1): Die Revolte wird in den Sommer 742 datiert, doch mit „much hesitation" gerade auch wegen der westlichen Dokumente. – Anders als zur Zeit der Abfassung von Artabasdos glaube ich jetzt, daß das Siegel Nr. 137 bei Seibt, ebd., (Artabasdos Patrikios) doch dem Usurpator Artabasdos gehört, und zwar aus der Zeit vor 717; die paläographischen Daten sprechen nicht gegen das zweite Jahrzehnt des 8. Jahrh.'s. Dieses Siegel müßte im Anhang I von Artabasdos, S. 153 f., hinzugefügt werden.

[4] D. Jasper, DA 39 (1983) 660, spricht (in einer Besprechung von Artabasdos) vom Ende des Artabasdos 743/44; doch verdeckt ein so vages Datum nur die eigentlichen Probleme.

datiert werden,[5] und zwar auch mit Bezug auf die in den Datumsformeln genannten Regierungsjahre des Artabasdos.[6] Nicht alle Angaben in den Datumsformeln der beiden Briefe sind in sich schlüssig;[7] zur Konjektur muß in jedem Fall gegriffen werden.[8] Für diese Briefe schlug ich das Jahr 743 vor.[9] Ausschlaggebend war dabei die Überlegung, daß Rom unmöglich mehr als ein Jahr nach dem Einzug Konstantins V. in Konstantinopel noch nach dem vertriebenen Usurpator datiert. Das wäre eine solche Brüskierung des Kaisers und eine solche politische Dummheit, daß man sie einem (griechischen!) Papst nicht zutrauen sollte. Das geht in den 40er Jahren des achten Jahrhunderts nicht einmal mit dem Etikett „Ikonoklasmus", womit sonst so ziemlich alle Probleme „gelöst" werden.

Bei dieser Umdatierung habe ich die mit Bonifatius zusammenhängenden Probleme ausgeklammert,[10] jedoch nur in der Darstellung. Daraus weitergehende Schlüsse zu ziehen, ist nicht angebracht.[11]

---

[5] Briefe 57 und 58, im folgenden zitiert nach MGH Epp. sel. 1, Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus, hrsgb. von M. Tangl, Berlin 1916; auch in MGH Epp. III (Epp. Merovingici et Karolini Aevi I), Berlin 1892, VI: S. Bonifatii et Lulli epistolae, rec. E. Dümmler.

[6] Maßgeblich blieb bis heute M. Tangl, Studien zur Neuausgabe der Bonifatius-Briefe, I. Teil, Neues Archiv f. ält. deutsche Geschichtskunde 40 (1916) 639–830 (im folgenden: Studien), hier 772–782 über die Datierung der beiden Briefe. Neuere Literatur zu dieser Frage s. Artabasdos, S. 344, Anm. 414.

[7] Jäschke (wie oben Anm. 1), S. 104 (mit Anm. 219) spricht mit Bezug auf u.a. diese Briefe von den „wiederholt uneinheitlichen Datierungen in Papstbriefen der Zeit". Doch sollte man solche Unterstellungen erst dann machen, wenn man nachweisen kann, daß die römische Kanzlei wirklich den Überblick verloren hatte. Fehler durch die Überlieferung sind a priori wahrscheinlicher.

[8] Auch wenn man die Briefe in das Jahr 744 datiert! – Jasper (wie oben Anm. 4), der für die traditionelle Datierung eintritt, spricht in diesem Zusammenhang von „Konjekturen, die durch keine Textzeugen gerechtfertigt sind". Aber das haben Konjekturen nun mal so an sich, vgl. P. Maas, Textkritik, Leipzig ^{4}1960, S. 10. Jasper meint vermutlich die sogenannten „gewaltsamen" Konjekturen, die mir von Rochow (wie oben Anm. 3), S. 217, angekreidet werden. Doch sollte man Konjizieren nicht mit einer Tierdressur verwechseln, auch wenn es sich um eine hergebrachte Formulierung handelt; sie wird z.B. von H. Hahn, Jahrbücher des fränkischen Reiches 741–752, Berlin 1863, S. 163, gegen Pagi angewendet. Zur Beurteilung einer Konjektur gibt es nur die Kriterien „richtig" und „falsch", sowie die für die divinatio wichtige Mahnung von Maas, ebd., S. 32, daß der Editor (das gilt auch für Rezensenten), wenn er eine Konjektur ablehnen will, sich auch fragen solle, ob er sich fähig fühle, wenn die Konjektur Überlieferung wäre, diese als verdorben zu erkennen.

[9] Artabasdos, S. 124–127; um mich nicht zu wiederholen, führe ich die dort vorgebrachten Argumente nicht erneut an, auch wenn ich weiß, daß (Jasper, wie oben Anm. 4) „die Gedankenführung in dem Buch unklar" und überhaupt „seine Lektüre eine Qual" ist. Aus Gründen, die ich Artabasdos, S. 344, Anm. 414, dargelegt habe, sehe ich auch von der Anführung mancher älterer und jüngerer Literatur ab.

[10] Artabasdos, S. 135: „weil sie meine Kompetenz bei weitem übersteigen".

[11] Die Bemerkung der vorangehenden Anm. ist wirklich in die Form der affektierten Bescheidenheit gekleidet und auch mit leichter Ironie vorgebracht. Doch verliert Ironie ihren Wert, wenn man mit Doppelpunkt und Ausrufezeichen auf sie hinweist. Die Lektüre von Artabasdos, S. 412, Anm. 926, hätte jedoch die nötige Klarheit bringen können.

Immerhin wurde nun gerade die Umdatierung der Briefe 57 und 58 nicht nur heftig attackiert, sondern auch für „schlichtweg falsch" erklärt, weil in Brief 57 „auf die Ereignisse der Synode von Soissons 744 eingegangen wird".[12] Wenn das doch so klar wäre![13] Tatsächlich wird in keinem der beiden Briefe auf das Konzil von Soissons angespielt; es läßt sich im Gegenteil zeigen, daß die Briefe, die wirklich Fragen ansprechen, die auch auf dem Konzil behandelt wurden, vor dem Konzil geschrieben sein müssen. Das Datum des Konzils stützt also die vorgeschlagene Umdatierung.

Der Nachweis läßt sich mit einer detaillierten Analyse der beiden Briefe und der diesbezüglichen Absätze des Kapitulare von Soissons erbringen.[14]

Von den Beschlüssen der Synode von Soissons[15] sind folgende von Bedeutung:

II: Verurteilung der Häresie des Aldebert und des Aldebert selbst (. . ., ut heresis amplius in populo non resurget, sicut invenimus in Adlaberto heresim, quam publiciter una voce condempnaverunt XXIII episcopi et alii multi sacerdotes cum consensu principis et populi; ita condempnaverunt Adlabertum, ut amplius populus per falsus sacerdotes deceptus non pereat).

III: Rechtmäßige Bischöfe werden eingesetzt und ihnen übergeordnet die Erzbischöfe Abel von Reims und Hartbert von Sens (. . . Constituimus . . . et ordinavimus per civitates legitimus episcopus et idcirco constituemus super eos archiepiscopus Abel et Ardobertum, ut ad ipsius vel iudicia eorum de omne necessitate ecclesiastica recurrerent tam episcopi quam alius populus).

VII: Alle Kreuze, die Aldebert errichtet hat, sind zu zerstören (. . . constituemus, ut illas cruciculas, quas Adlabertus per parrochia plantaverat, omnes igne consumentur).

Auf eine Schwierigkeit sei jetzt schon hingewiesen: Die Formulierung von III bezüglich der Erzbischöfe lautet so, als gäbe es nur diese zwei in Neustrien. Das ist aber nicht der Fall, wie sich zeigen wird. Diese Art der Formulierung muß also erklärt werden.

Die Analyse der Briefe 57 und 58 ergibt folgende Hinweise;

Brief 57:

102, 32–103, 16: Papst Zacharias ist erfreut über die vielen Briefe des Bonifatius (103, 11–13: Dum vero et series sillabarum tuarum nobis panderetur per singula, multo amplius laetati sumus . . .), mit denen allerdings auch schon Briefe an den Vorgänger, Gregor III., gemeint sind.

103, 17–22: Bonifatius hat berichtet, daß Pippin und Karlmann von göttli-

---

[12] Jasper, wie oben Anm. 4.

[13] Auch wenn alle seit Tangl, Studien, dafür eintreten; zuletzt noch J. Jarnut, Bonifatius und die fränkischen Reformkonzilien (743–748), ZRG Kan. 65 (1979) 1–26, hier 8, Anm. 42.

[14] Damit hoffe ich der Aufforderung von Jasper (wie oben Anm. 4) nachzukommen, daß „die Stichhaltigkeit der Ergebnisse von seiten der Byzantinistik wohl noch genau überprüft werden muß".

[15] MGH Legum Sectio III, II, Concilia Aevi Karolini I, 1, rec. A. Werminghoff, Hannover 1906, S. 33–36; nach dieser Ausgabe werden auch andere Konzilien zitiert.

chem Eifer erfüllt sind und ihm in der Predigt beistehen; sie werden reichen Lohn im Himmel erhalten.

Die entsprechende Mitteilung des Bonifatius an Zacharias sollte nicht zu lange nach dem Antritt von Pippin und Karlmann erfolgt sein.[16]

103, 23–28: Bezüglich der Metropolitanbischöfe, nämlich Grimo, den ich schon kenne,[17] Abel und Hartbert, die Du in ihre Metropolitansprengel in den Provinzen eingesetzt hast, so bestätigen wir sie aufgrund Deines Zeugnisses und schicken ihnen die Pallia zu ihrer persönlichen Festigkeit und zur Mehrung der Kirche Gottes (De episcopis vero metropolitanis,[18] id est Grimone, quem nos iam compertum habemus, Abel sive Hartbercto, quos per unamquamque metropolim per provincias constituisti, hos per tuum testimonium confirmamus et pallia dirigimus[19] ad eorum firmissimam stabilitatem et ecclesiae Dei augmentum).

103, 23–104, 12: Die betreffenden Erzbischöfe werden über den Sinn des Pallium mit Briefen aufgeklärt (104,2 f.: eis direximus informantes eos, ut sciunt, quid sit pallii usus . . .);[20] einige entsprechende Überlegungen teilt Zacharias dem Bonifatius mit.

104, 13–105, 10: Bonifatius hat dem Papst auch zwei Häretiker geschildert. Der Papst nennt ihre Namen nicht. Sie sind aber eindeutig zu identifizieren als Aldebert (104, 23: et cruces statuens in campis) und Clemens. Bonifatius hat recht getan, sie zu verurteilen und in Haft zu nehmen (104, 8 f.: iuxta ecclesiasticam regulam eos dampnavit et in custodiam misit).

Also hat vor dem 22. Juni – das Jahresdatum bleibt einstweilen unberücksichtigt – Bonifatius dem Papst einen Brief geschrieben, in welchem er die Ernennung der drei Erzbischöfe Grimo, Abel und Hartbert mitteilt und auf zwei Häretiker hinweist. So wie Papst Zacharias formuliert, hat er vorher

---

[16] Es ist die erste Erwähnung Pippins in der erhaltenen Korrespondenz; von Karlmann ist bereits in den Briefen 50 (82, 1–19) und 51 (87, 14–24) die Rede (seine Absicht ein Konzil – das sogenannte Germanicum – einzuberufen). Zur Datierung von Brief 50 (Anfang 742) und Brief 51 (1. April 742) s. Artabasdos, S. 124, und unten S. 190 f. und 193 f.

[17] Grimo war als Gesandter Karl Martells in Rom gewesen, vgl. Tangl, Studien, S. 781, Anm. 1; im Zusammenhang mit dieser Stelle wird gesagt (Tangl, ebd., Anm. 2), daß Grimo schon früher ernannt worden sein muß. Das ergibt sich aber aus dem Text nicht. Eine derartige Annahme wird außerdem nur dann nötig, wenn man den Brief nach dem Konzil von Soissons, wo ja Grimo nicht genannt ist, datiert. Man muß sich dann aber fragen, wieso Bonifatius den Grimo anders behandelt als die beiden anderen und von ihm erst verspätet Mitteilung nach Rom macht. Außerdem muß dann Grimo sicher ohne Konzil ernannt worden sein; das aber heißt, daß es eine solche feste Regel (wonach Erzbischöfe nur auf Konzilien ernannt werden können), die bei der Datierung der Briefe nach Soissons immer unausgesprochen vorausgesetzt wird, nicht gibt; s. unten S. 183. So geordnet war das alles noch nicht, und die Machtvollkommenheit des Bonifatius war kirchenrechtlich sehr groß.

[18] Die Terminologie schwankt.

[19] Aus dem weiteren ergibt sich, daß das eine Absichtserklärung ist.

[20] Diese Briefe sind, wenn sie jemals abgeschickt wurden (s. unten S. 190 zu den Pallia), nicht überliefert; sie entsprechen im Prinzip denen an die Bischöfe in Austrien, s. unten S. 194, Anm. 71.

noch nichts von diesen Erzbischöfen gehört. Auch sind sie nach dem Wortlaut des Briefes nicht von einem Konzil, sondern von Bonifatius ernannt worden. Für ihre Bestätigung durch den Papst genügt diesem das Zeugnis des Bonifatius.

Wie schon gesagt,[21] ist die Ernennung von Erzbischöfen durch ein Konzil keine conditio sine qua non. Vielmehr ist in Neustrien zumindest Grimo, auch wenn Brief 57 nach dem Konzil von Soissons zu datieren ist, nicht von einem Konzil ernannt worden, da in Soissons ja nur Abel und Hartbert genannt werden.

Jetzt könnte man dagegenhalten, daß in Brief 50 (vom Anfang des Jahres 742) Bonifatius dem Papst davon berichtet, daß Karlmann eine Synode abhalten wolle (das sogenannte Germanicum; s. unten). Dazu bemerkt Bonifatius, daß man mehr als 80 Jahre keine Synode abgehalten und keinen Erzbischof gehabt habe (82, 11 f.: synodum non fecerunt nec archiepiscopum habuerunt), und überhaupt habe man sich nicht an die Kanones gehalten.

Das aber heißt, daß es in Gallien zwar Bischöfe gegeben hat, aber nicht die beiden übergeordneten Instanzen – Erzbischöfe und Synoden –, die sich um Ordnung hätten kümmern können. Deshalb sei alles verkommen.

Aus diesem Passus darf man nun nicht herauslesen, als habe Bonifatius damit eine Bedingung (die Ernennung von Erzbischöfen geht nur durch ein Konzil) zum Ausdruck gebracht. Das wird auch nicht dadurch widerlegt, daß Bonifatius selbst den Kanones entsprechend auf dem sogenannten Germanicum zum Erzbischof ernannt wird.[22] Man muß nämlich bei dieser Frage die Verschiedenheit der Reichsteile und auch der Persönlichkeiten von Pippin und Karlmann berücksichtigen.

Während Karlmann – wahrscheinlich bewog ihn Bonifatius dazu – unmittelbar nach seinem Herrschaftsantritt ein Konzil plant und dieses wohl auch ohne Schwierigkeiten durchführen kann,[23] scheint Pippin in der Anfangszeit anders zu denken. Was auch immer die Gründe gewesen sein mögen,[24] er hat erst 744 in Soissons ein Konzil zusammentreten lassen. Auch verdient notiert zu werden, daß er nicht wie Karlmann nur einen Erzbischof einsetzen ließ, sondern drei, vermutlich, um der Machtkonzentration in einer Person vorzubeugen, und vielleicht auch, um seine Bischöfe besser unter Kontrolle zu haben.

Daß unter diesen Umständen Bonifatius Pippin gegenüber nicht auf einem Konzil insistierte, sondern selbst die drei Erzbischöfe ernannte, scheint aus der Situation ebenso erklärlich zu sein, wie daß der Papst erkennt, daß die Lage in Neustrien eine gewisse Flexibilität erfordert, und die Erzbischöfe

---

[21] Oben S. 182, Anm. 17.

[22] Sein Sitz war Köln, vgl. Jarnut (wie oben Anm. 13), S. 14.

[23] Schwierigkeiten hat es dennoch gegeben, weil Karlmann in Estinnes einiges zurücknehmen muß, s. unten S. 191, Anm. 56.

[24] Man könnte vermuten, daß es in seinem Bereich viel mehr alteingesessene Bischöfe mit eigenen Vorstellungen gab als in dem Bereich Karlmanns, so daß es ihm nicht opportun schien, eine Synode einzuberufen.

bestätigt. Das Argument, die Ernennung von Erzbischöfen könne nur durch ein Konzil erfolgen, kann also generell nicht für eine Datierung des Briefes nach Soissons benutzt werden, und sicher nicht bezüglich der Ernennung Grimos, die auf jeden Fall unabhängig von einem Konzil geschah.

Schließlich spricht der Wortlaut des Briefes dafür, daß Papst Zacharias hier auch zum ersten Mal von den beiden Häretikern erfährt. Unter der Annahme, daß der Brief erst nach dem Konzil von Soissons geschrieben ist, muß man zu der Meinung kommen, daß der Papst die Verurteilung der beiden durch das Konzil billigt. Tatsächlich aber ist in Soissons nur Aldebert verurteilt worden. Clemens hingegen kann man nur dadurch verurteilt sein lassen, daß man ihn in Estinnes in die Gruppe der falschen Priester einbezogen sein läßt.[25] In Wirklichkeit aber scheint Clemens überhaupt nicht verurteilt worden zu sein.[26] Man muß dabei sehen,[27] daß Aldebert eine eher volkstümliche Ketzerei predigte und mit seinem Anhang sowohl kirchlich als auch politisch eine größere Gefahr darstellte[28] als der mehr intellektuell-theologisch argumentierende Clemens, der möglicherweise auch die Unterstützung anderer Bischöfe in Austrien hatte. Zumindest könnte eine Verurteilung des Aldebert dringender gewesen sein.

Es gibt also auch hier keine Indizien, die den Brief 57 nach Soissons (und Estinnes) datiert sein lassen. Vielmehr muß man einstweilen den Vorgang so sehen, daß Bonifatius dem Papst beide Ketzer als gefährlich vorstellt, nachdem er bereits in eigener Initiative gegen sie vorgegangen ist und sie hat in Haft nehmen lassen. Die Verurteilung durch ein Konzil erreicht er aber nur bei dem einen (nämlich Aldebert in Soissons), während der andere höchstens in einer Gruppe mitangesprochen wird, aber nicht persönlich dem Anathem anheimfällt.

Soweit die Überlegungen zu Brief 57.

Brief 58:

106, 3–7: Der Brief, der Zacharias jetzt erreicht (per presentium gerulum), erstaunt ihn sehr, weil er nicht übereinstimmt (eo quod nimis reperte sunt dissonare) mit demjenigen Brief, den Bonifatius im vergangenen August geschickt hat (que a tua directe sunt fraternitate per elapsum Augustum mensem).

Alle bisherigen Versuche, mit dieser Nachricht zurecht zu kommen, gehen davon aus, daß der Brief des verflossenen August derjenige ist, auf den Zacharias mit Brief 57 geantwortet hat. Dann aber ist eine Konjektur vonnöten, entweder im Datum des Briefes 57 (er darf erst nach dem August geschrieben sein) oder in der Angabe Augustum (e.g. ändert man in

---

[25] Jarnut (wie oben Anm. 13), S. 8 f.

[26] s. unten S. 193.

[27] s. auch unten S. 192 f.

[28] Daher auch die getrennt angeordnete Vernichtung der Kreuze. Vgl. dazu auch die Artikel Aldebert (A. Werner) und Clemens (ders.) in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 1 (1896), S. 324 f., und 4 (1898), S. 162 f.

Aprilem[29]), oder aber man nimmt den August des Vorjahres. Alle diese Versuche sind gemacht worden.[30] Zusätzlich denkt Tangl an die Möglichkeit, daß die päpstliche Kanzlei sich geirrt habe: Im August sei derjenige Brief abgegangen, auf den Zacharias mit Nr. 58 antwortet. Die Kanzlei aber habe irrtümlich mit Brief des verflossenen August denjenigen bezeichnet, auf den der Papst bereits mit Nr. 57 geantwortet habe.[31]

Wie gesagt gehen alle diese Versuche davon aus, daß auf zwei Briefe des Bonifatius der Papst mit je einem Brief (Nr. 57 und 58) antwortet. Tatsächlich aber sind drei Briefe des Bonifatius anzusetzen, denn das, was Zacharias in Brief 58 über den Brief des verflossenen August mitteilt, läßt diesen Brief keineswegs identisch sein mit demjenigen, auf den er bereits am 22. Juni geantwortet hat.

Für die weitere Analyse ist also von der folgenden, noch zu beweisenden Reihe auszugehen:
Brief vor dem 22. Juni – des Bonifatius
Brief 57 vom 22. Juni – des Zacharias
Brief vom August – des Bonifatius
Brief vor dem 5. November – des Bonifatius
Brief 58 vom 5. November – des Zacharias.

So wie im folgenden Zacharias den *Brief vom August* referiert, ist der Schluß erlaubt, daß er diesen Brief noch nicht beantwortet hatte, als der *Brief vor dem 5. November* in Rom eintraf.

Über den *Brief vom August* teilt Zacharias folgendes mit:
106, 7–9: Dort hast Du uns angezeigt, daß mit Gottes Hilfe und der Zustimmung Karlmanns und mit seiner Bezeugung ein Konzil stattgefunden hat (ubi nobis indicasti, quod et concilium adiuvante deo et Carlomanno prebente consensu et contestante factum est).

Hierzu ist festzuhalten: Es handelt sich eindeutig um ein Konzil Karlmanns, das bereits stattgefunden hat. Das aber kann auf keinen Fall das von Soissons sein, sondern nur das sogenannte Germanicum oder das von Estinnes. Näheres ist einstweilen nicht auszumachen.

Von einem Konzil war in dem *Brief vor dem 22. Juni* nicht die Rede.
106,9–11: und daß Du falsche Priester, die nicht würdig waren, ihr Amt auszuüben, vom Amt ferngehalten hast (et qualiter falsos sacerdotes, qui divinum non erant digni attractare ministerium, a sacro munere suspendisti).

Das ist eine Maßnahme des Bonifatius, nicht des vorgenannten Konzils. Es braucht sich auch nicht um die Fälle des Aldebert und des Clemens gehandelt zu haben.
106, 11–15: und daß Du drei Erzbischöfe in den einzelnen Metropolen ernannt hast (et quia tres archiepiscopos per singulas metropolim ordinasses), nämlich Grimo in Rouen, Abel in Reims und Hartbert in Sens.

---

[29] So noch Jarnut (wie oben Anm.13), S. 8, Anm. 41.
[30] s. Tangl, Studien, S. 780.
[31] Ebd., S. 781.

Das sind die drei, die auch in dem *Brief vor dem 22. Juni* erwähnt waren. Eine Identität der Angaben liegt nicht vor, so daß die Annahme möglich ist, daß Bonifatius die Ernennung der drei dem Papst zweimal mitteilte. Es muß dann jedoch begründet werden, wieso Bonifatius denselben Vorfall zweimal berichtet.

106, 16–20: Letzterer war auch in Rom und hat uns Deinen Brief überbracht und auch Briefe von Karlmann und Pippin, in denen ihr angeregt habt, daß wir den drei besagten Metropoliten Pallia zukommen lassen müssen. Wir haben uns dazu bereit erklärt zum Besten der Kirche Christi (qui et apud nos fuit et tua nobis pariter et Carlomanni atque Pippini detulit scripta, per quae suggessistis, ut tria pallia hisdem tribus prenominatis metropolitanis dirigere deberemus; quod et largiti sumus pro adunatione et reformatione ecclesiarum Christi).

Folgendes ist zu diesem Passus zu bemerken:

Der *Brief vom August* wurde von Hartbert nach Rom gebracht; derjenige aber, der *vor dem 22. Juni* geschrieben wurde, sicher nicht. Das ist zwar ein argumentum e silentio (in Brief 57 erwähnt Zacharias keinen Besuch des Hartbert), es erhält aber Gewicht durch die Bemerkung in Brief 57, daß der Papst Grimo von früher her kennt (verstehe: und die beiden anderen nicht).

Hartbert überbrachte auch Briefe – eher einen gemeinsamen Brief (beachte das et . . . et . . . atque) – von Karlmann und Pippin.

Hier wird gemeinhin unterstellt, daß die beiden Hausmeier die Kapitularien ihrer jeweiligen Konzilien übersandt hätten, also Karlmann das gemeinsame von dem sogenannten Germanicum und von Estinnes und Pippin das von Soissons.[32]

Das steht aber nicht in dem Brief: Da ist nur die Rede davon, daß „Ihr" (also Bonifatius, Karlmann und Pippin[33]) vom Papst verlangt, den dreien die Pallia zu schicken.

Das heißt aber im historischen Kontext: Der Papst hatte die Pallia, die er in Brief 57 bestätigt hatte, noch nicht abgeschickt. Das braucht kein Mißtrauen oder etwas ähnliches zu sein; es genügt als Annahme, daß Pallia, die ja reich verziert waren, nicht von heute auf morgen zur Verfügung standen, sondern erst (mit speziellen Hinweisen auf die jeweilige Metropole?) angefertigt werden mußten.

Auch ist aus dem Passus nicht zu schließen, daß nun Bonifatius und die Hausmeier die Pallia etwa angemahnt hätten. Der Ablauf scheint vielmehr der zu sein, daß Bonifatius die drei Erzbischöfe ernannt hatte und im *Brief vor dem 22. Juni* dem Papst davon Mitteilung machte. In der Zwischenzeit hat er dann auch die Zustimmung Pippins zu dieser Ernennung erhalten und teilt das im *Brief vom August* dem Papst mit. Gleichzeitig erklärt auch Pippin (gemeinsam mit Karlmann) sein Einverständnis mit dieser Ernennung.

---

[32] Tangl., ebd.

[33] Die letzteren, wie schon angedeutet, wohl in einem gemeinsamen Brief, denn Karlmann hatte für seinen Bereich mit den drei Erzbischöfen nichts zu tun.

Ein Konzil ist für diese Vorgänge nicht nötig.[34] Daß dann in Soissons nur zwei von diesen drei ernannt werden, hat andere Gründe, die gleich festgestellt werden können.

Zacharias hat die geforderten Pallia bewilligt. Die sonderbare Wortwahl largiti sumus ist durch das folgende bestimmt.[35] Die Mitteilung besagt nicht, daß der *Brief vom August* auch beantwortet wurde.

Was jetzt den *Brief vor dem 5. November* angeht, so sagt Zacharias folgendes:

106, 20–26: Jetzt aber, nachdem ich erneut einen Brief von Dir erhalten habe, bin ich sehr erstaunt, daß Du früher zusammen mit den erwähnten Fürsten Galliens um drei Pallia eingekommen bist, und jetzt nur noch um eins für Grimo (Nunc autem denuo tuas suscipientes syllabas[36] valde sumus, ut diximus, mirati, eo quod antea nobis una cum memoratis principibus Galliarum pro tribus palliis suggessisti et postea pro solo Grimone). Bitte kläre mich auf, warum Du zunächst für drei und dann nur noch für eins gesprochen hast, damit ich Bescheid weiß und kein Mißtrauen zwischen uns entsteht (Sed volumus, ut nobis tua indicat fraternitas, cur nobis ita direxisti antea pro tribus et post modum pro uno, ut et nos certi redditi ex hoc nulla in nobis sit ambiguitas).

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen muß sein, daß der Papst aus dem *Brief vor dem 5. November* des Bonifatius keinen Grund erfahren konnte, warum das Ersuchen um Pallia für zwei der drei (nämlich Abel und Hartbert) zurückgezogen wurde, während die Bitte für Grimo bestehen blieb. Der im weiteren Verlauf des Briefes vom Papst zurückgewiesene Vorwurf der Simonie, der manchmal damit zusammengebracht wird, hat damit nichts zu tun und ist auch von Zacharias nicht so formuliert worden (s. unten).[37] Außerdem könnte dieser Grund nicht erklären, wieso nun Grimo doch ein Pallium erhalten soll.

Der Grund dafür, daß Bonifatius mehr oder weniger formal auf zwei der Pallia verzichtet, kann nur in Neustrien liegen, genauer bei Pippin, und er läßt sich auch noch ausfindig machen: Die Metropoliten sollten nicht nur den Bischöfen übergeordnet werden, sondern erhielten auch eigene Sprengel auf Kosten der Bischöfe. Das zeigt sich deutlich an dem Widerstand des Milo von Reims und Trier gegen die Ernennung des Abel.[38]

---

[34] s. oben S. 182 f.

[35] s. unten S. 188, Anm. 43.

[36] Auch diese Formulierung paßt besser, wenn der *Brief vom August* noch nicht beantwortet ist.

[37] Das Referat von Tangl, Studien, S. 777, ist insofern nicht zutreffend; richtig z.B. Th. Schieffer, Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, Freiburg 1954, S. 228.

[38] Tangl, Studien, S. 782; Schieffer, wie in der vorangehenden Anm., sieht die Opposition der Bischöfe und vermutet den Grund darin, daß Abel und Hartmut Angelsachsen waren und Grimo Franke; doch müssen dazu noch konkrete politische Schwierigkeiten treten. Jarnut (wie oben Anm. 13), S. 8 und 15, stellt die Vorfälle so dar, als habe Milo neben Reims auch Trier verlieren müssen. Doch genügt der Verlust von Reims als Grund für den Widerstand des Milo.

Eine Erklärung, warum die Bitte um Pallia für Abel und Hartbert zurückgezogen wurde, kann also nur darin liegen, daß Pippin in den beiden Fällen auf so große Schwierigkeiten stieß, daß es ihm opportun zu sein schien, im Moment auf die Ernennung der beiden zu verzichten. Bonifatius teilte das formal – den Grund zu nennen wäre undiplomatisch und Pippin gegenüber nicht angebracht gewesen – dem Papst mit, der sich infolgedessen wundert und um Aufklärung bittet.

Anders bei Grimo: Das Bistum Rouen, das jetzt Erzbistum wurde, war wahrscheinlich vakant und sollte auch nicht einem anderen weggenommen werden. Die Quellen sagen allerdings nicht, ob und wann denn nun Grimo sein Pallium erhielt.[39]

107, 1–20: In dem *Brief vor dem 5. November* hat Zacharias auch den Vorwurf der Simonie gelesen (Repperimus etiam in memoratis tuis litteris, quod . . . in simoniacam heresim incidamus), er nehme Geld an und zwinge sogar diejenigen, denen er Pallia zuerteilt, daß sie ihm Belohnung geben, indem er von ihnen Geld verlangt (accipientes et conpellentes, quorum pallia tribuimus, ut nobis praemia largiantur,[40] expetentes ab illis pecunias).

Da hat niemand behauptet, daß Zacharias für die Pallia Geld wollte.[41] Vielmehr scheint folgendes passiert zu sein: Als Hartbert in Rom war, hat er – schon im 8. Jahrhundert – den typischen Eindruck der mediterranen Roma Aeterna bekommen. Man hat ihn überall zur Kasse gebeten, überall die Hand aufgehalten, um den nach römischen Maßstäben wohl wohlhabenden fränkischen Bischof nach Kräften zu melken. Hartbert wird dem Bonifatius erzählt haben: Da kommt man als zukünftiger Pallium-Träger[42] nach Rom und muß auch noch zahlen. Genau das steht in dem Referat des Zacharias der Formulierung des Bonifatius. Das mag sich dann bei Hartbert dahin verdichtet haben, daß man für das Pallium auch noch zahlen muß.

Aber, fährt Zacharias fort, den Verdacht solltest Du nicht haben, denn wir verkaufen keine Gaben des Geistes. Auch jene drei Pallia, die wir gespendet haben, dafür hat niemand etwas verlangt (13–15: Dum et illa tria pallia, que te suggerente, ut prediximus, sumus largiti,[43] nullum ab eis quispiam com-

[39] s. auch unten S. 190.

[40] s. unten Anm. 43.

[41] Bei Tangl, Studien, S. 777, wird das so geschildert: Die dadurch (d.h. daß allein Grimo das Pallium erhalten soll) nötige Zurücknahme zweier bereits vollzogener Verleihungen rief an der Kurie umso stärkeres Mißfallen hervor, als Bonifatius in diesem zweiten Brief Klagen wegen Geldforderungen erhob, mit denen man mindestens an den in Rom persönlich anwesenden Hartbert anläßlich der Pallium-Übergabe herangetreten sei, gegen welchen Vorwurf sich der Papst mit erregten Worten wehrt. Das aber würde bedeuten, daß nur (dummerweise) nach Rom fahrende Bischöfe zur Kasse gebeten werden, und daß bezahlte Simoniegelder im Falle des Nichtantretens eines Amtes aus welchen Gründen auch immer zurückzuzahlen sind (? – Warum sonst sollte die Kurie ein Mißfallen haben?). Das war nicht einmal 1916, als man noch in den Kategorien des Kulturkampfes dachte, ein gutes Argument.

[42] Daß er das Pallium in Empfang nehmen sollte, steht nirgendwo.

[43] Der Gebrauch des Wortes largiri erklärt sich von hier; vgl. oben S. 187, Anm. 35, und Anm. 40.

modum expetiit). Auch die Urkunden,[44] die unsere Kanzlei ihnen ausstellt, sind gratis[45] (Insuper et charte, que secundem morem a nostro scrinio pro sua confirmatione atque doctrina tribuuntur, de nostro concessimus nihil ab eis auferentes). Also erhebe gegen uns nicht den Vorwurf der Simonie, da wir selbst diejenigen, die sie praktizieren, mit dem Bann belegen.

Es ist also offensichtlich, daß die angebliche oder wirkliche Simonie nichts mit der Zurückziehung der Bitte um zwei der Pallia zu tun hat.

107, 21–29: In dem früheren *Brief* (dem *vom August*; per alia tua scripta) hat Bonifatius von einem falschen Priester in Bayern berichtet, der behauptete, vom Papst eingesetzt worden zu sein. Sein Mißtrauen war berechtigt, und außerdem hat er die Vollmacht, jeden abzusetzen, der von den Heiligen Kanones abweicht.

Dieser Satz beweist nun endgültig, daß der *Brief vom August* noch nicht beantwortet war und also nicht identisch sein kann mit dem *Brief vor dem 22. Juni*, der ja mit Brief 57 beantwortet wurde.

107, 30–108, 7: Bonifatius wollte wissen, ob er weiterhin das ihm vom Vorgänger des Zacharias (Gregor III.) verliehene Recht habe, in Bayern zu predigen. Zacharias bestätigt dieses Recht und dehnt es auf ganz Gallien und seine Lebenszeit aus.

Ein solcher Passus beweist chronologisch nichts; er sollte aber auch nicht zu weit vom Amtsantritt des Zacharias geschrieben sein.

Es hat sich also erwiesen, daß in den Briefen 57 und 58 nicht auf das Konzil von Soissons angespielt ist. Es ist jedoch noch zu fragen, ob die Briefe nicht trotzdem nach diesem Konzil anzusetzen sind, also ohne direkt auf das Konzil anzuspielen, eine Situation nach dem Konzil voraussetzen.

In dem Konzil werden Abel und Hartbert eingesetzt, genau die, auf deren Pallia im *Brief vor dem 5. November* verzichtet wird. Unter der Voraussetzung, daß die Briefe 57 und 58 nach dem Konzil verfaßt wurden, muß man also annehmen, daß Pippin ein Konzil einberuft, dort zwei Metropoliten ernennen läßt und dann ein halbes Jahr später einen Rückzieher macht.

Oder wird umgekehrt ein Schuh daraus?

Nachdem Pippin bei der Ernennung von drei Metropoliten auf Schwierigkeiten bezüglich von zwei von ihnen gestoßen war, läßt er Bonifatius für diese zwei (zunächst!) auf die Pallia verzichten. Aber natürlich kann Pippin sich das auf die Dauer nicht bieten lassen; es geht auch um seine Reputation. Er versucht einen anderen Weg.

Nachdem er vorher wohl nicht allzuviel von Konzilien gehalten hat[46] – zumindest hat er nicht wie Karlmann eins einberufen –, dient ihm jetzt das Konzil von Soissons dazu, mit Zustimmung der Bischöfe[47] die beiden als

---

[44] Verstehe: Nicht einmal das teure Pergament lassen wir uns erstatten.

[45] Die Urkunden, die bereits in Brief 57 erwähnt sind (s. oben S. 182 mit Anm. 20), sind noch nicht ausgestellt.

[46] Zu den Gründen s. oben S. 183, Anm. 24.

[47] Auch derer, die vielleicht vorher opponiert haben? Das wissen wir nicht. Jedenfalls hat er eine Mehrheit für sich.

Metropoliten einzusetzen. Damit will er die Machtstellung anderer Bischöfe, wie Milo, brechen. Das Konzil stimmt natürlich in seinem Sinn ab und bestätigt diese beiden. Selbstverständlich aber formuliert Pippin in seinem Kapitulare nicht so, als handele es sich um die Bestätigung einer früheren Entscheidung[48] – damit hätte er zumindest indirekt eine politische Schlappe eingestanden –, sondern es sieht so aus, als seien die beiden jetzt eingesetzt worden.

Auch aus diesen Überlegungen gehören also die Briefe 57 und 58 zeitlich vor das Konzil von Soissons, das heißt in das Jahr 743.

Daß jedoch mit dem Konzil von Soissons nicht alles abgeschlossen war, ist in unserem Zusammenhang nicht mehr wichtig. Immerhin scheint noch in den Briefen 86 und 87 von unserem Problem die Rede zu sein (wenn es wirklich dieselben Pallia sind), ohne daß weitere Gründe klar werden.

Wichtig ist aber noch das Konzil Karlmanns, das im *Brief vom August* als abgehalten erwähnt wird. Grundsätzlich kann das sowohl das sogenannte Germanicum als auch das von Estinnes sein, die beide im Frühjahr lagen. Doch ist folgendes zu berücksichtigen: Das Kapitulare des sogenannten Germanicum ist nicht getrennt überliefert, sondern immer mit dem von Estinnes zusammen.[49] In dem Referat des Zacharias von dem *Brief vom August* des Bonifatius ist nicht die Rede davon, daß Karlmann ein Kapitulare des besagten Konzils übersandt hat.[50] Schließlich sind in den letzten Jahren einzelne Forscher aufgrund diverser Überlegungen zu der Ansicht gekommen, daß das sogenannte Germanicum nicht 742, wie überliefert, sondern erst 743 stattgefunden hat.[51]

Auf die Gefahr hin, wiederum der Ignoranz bezichtigt zu werden,[52] soll noch kurz dargelegt werden, daß auch meine Ergebnisse zu Artabasdos und die dadurch notwenigen Umdatierungen westlicher Dokumente auch die Umdatierung des sogenannten Germanicum stützen und so auch die Zusammenfassung der beiden Kapitularien erklärt werden kann.

Brief 50 (undatiert[53]) ist der erste Brief des Bonifatius an Zacharias. Neben der Bitte um Bestätigung dreier Diözesen, nämlich Würzburg, Büraburg und Erfurt, kündigt Bonifatius dem Papst auch die Absicht Karlmanns an, in seinem Herrschaftsbereich ein Konzil abzuhalten (82, 1–9), und zwar mit Einverständnis des Apostolischen Stuhls.

In Brief 51 (87, 14–24) ist Papst Zacharias einverstanden, daß Bonifatius

---

[48] s. oben S. 181 das Bedenken.

[49] Als Brief 56; s. unten S. 191, Anm. 60.

[50] s. schon oben S. 186.

[51] Zuletzt Jäschke (wie oben Anm. 1), S. 100–102.

[52] Vgl. Verf., Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft, München 1978, S 9; es handelt sich dort um die Frage der Krönung Karls des Großen.

[53] Er wird von Tangl „Anfang 742" datiert, sicher bald nach dem Antritt des Zacharias.

und Karlmann einem Konzil vorsitzen (23 f.: tua fraternitas . . . consederit cum eodem excellentissimo viro).

Dieser Brief ist aus Überlegungen zur Chronologie des Artabasdos in das Jahr 742 (1. April) zu datieren.[54] Unter demselben Datum sind auch die Bestätigungsschreiben für Würzburg und Büraburg abgeschickt.[55]

Dieses Konzil – es ist das erste – findet jetzt ungefähr ein Jahr darauf, nämlich am 21. April 743, statt. Man geht nicht fehl, wenn man nach der Zustimmung des Papstes noch ein Jahr für die Vorbereitung als nicht auffallend ansieht.[56]

Der *Brief* des Bonifatius *vor dem 22. Juni* erwähnt noch nicht die Abhaltung des Konzils. Er ist also womöglich vor dem 21. April 743 geschrieben.[57] Im *Brief vom August* erhält dann der Papst die Bestätigung, daß das Konzil (es ist das sogenannte Germanicum) stattgefunden hat. Er erhält aber noch nicht von Karlmann das Kapitulare.[58] Das schickt Karlmann erst nach dem Konzil von Estinnes, das im folgenden Jahr sicher geplant und verabredet fast gleichzeitig[59] mit dem von Soissons tagt. Karlmann faßt jetzt beide Kapitularia zusammen und schickt sie dem Papst.[60]

[54] Artabasdos, S. 122–124; es gibt keinen Grund, die Antwort des Papstes ein Jahr später liegen zu lassen.

[55] s. unten, S. 193 f., den Nachtrag.

[56] Oder wartete Karlmann sogar eine Zeitlang auf Pippin? – Wenn der Papst (am 1. April) 743 geschrieben hätte, kann das sogenannte Germanicum (am 21. April) nicht gemeint sein, denn es läge entweder vor dem Datum des Briefes (im Jahre 742) oder (im Jahre 743) so kurz nach dem Brief, daß kaum Zeit für die Einberufung geblieben wäre. Auch deshalb empfiehlt es sich, den Brief in das Jahr 742 und das Konzil in das Jahr 743 zu datieren. – Jarnut (wie oben Anm. 13), S. 4 mit Anm. 14, sieht diese Schwierigkeit und meint, die Genehmigung des Papstes (seiner Meinung nach vom 1. April 743) sei so spät auf dem Konzil (21. April desselben Jahres) eingetroffen, daß man ein Jahr später in Estinnes nochmals habe tagen müssen. Doch wird man diese Annahme, daß Karlmann das Konzil sozusagen ohne Genehmigung habe tagen lassen, ausschließen müssen. Warum sollte er denn 743 plötzlich tagen, nachdem er über ein Jahr auf die Antwort des Papstes gewartet hat? Und für Estinnes finden sich andere, plausiblere Gründe, nämlich: 1. Die Bestimmung des sogenannten Germanicum (I), jährlich zu tagen. 2. Karlmann hielt es wohl für angebracht, einige Bestimmungen zurückzunehmen, vgl. Jarnut, S. 3 f., und s. oben S. 183, Anm. 23. 3. Pippin sah sich aus anderen Gründen veranlaßt, (doch noch?) ein Konzil abzuhalten (s. oben S. 183 und 189), und man wollte im Osten möglich parallel tagen (s. unten Anm. 59); die Beschlüsse der beiden Synoden sind bis auf geringe erklärbare Differenzen identisch, vgl. Jarnut, S. 5–7.

[57] Auch dadurch wird es nötig, den Brief 51 auf den 1. April 742 zu datieren.

[58] Über die Gründe zu spekulieren, ist müßig. Hatte man damit gerechnet, daß Pippin parallel tagt und wollte man vor Rom gemeinsam auftreten?

[59] Oder sogar genau gleichzeitig, wie Jäschke (oben Anm. 1), S. 114, Anm. 275, vorschlägt. – Das ist jedenfalls der Grund, warum Bonifatius nicht in Soissons war. Er hatte in Karlmanns Bereich seinen wichtigeren Auftrag. Die Nichtanwesenheit des Bonifatius in Soissons konnte man mit der alten Datierung (Soissons 744; Estinnes 743; sogenanntes Germanicum 742) nicht erklären, so daß auch einfach seine Anwesenheit behauptet wurde. Auch mit dieser Überlegung wird wahrscheinlich, daß das Germanicum 743 und Estinnes 744 zu datieren sind.

[60] Nach der hier vorgeschlagenen Datierung müßte Brief 56 (die Kapitularien; das Begleitschreiben ist nicht erhalten) nach den Briefen 57 und 58 angesetzt werden.

Schließlich wird unter den Voraussetzungen der hier vorgeschlagenen Datierungen auch die Chronologie der beiden Ketzer Aldebert und Clemens plausibel.

Ihre erste Erwähnung ist in Brief 57, jetzt vom 22. Juni 743. Der eine von beiden, Aldebert, wird 744 in Soissons verurteilt. Von einer ausdrücklichen Verurteilung des Clemens ist nichts bekannt; er ist also anders behandelt und vielleicht gar nicht verurteilt worden.[61] Wie schon gesagt, scheint der Grund darin zu liegen, daß Aldebert ein Ketzer „außerhalb der Kirche" war, der dem Staat und der Kirche gefährlich werden konnte, während Clemens „in der Kirche" blieb und dort wohl auch Unterstützung fand.

Wie dem auch sei, auch hier ist es einleuchtender, daß der Papst vor Soissons (und Estinnes) über die beiden Ketzer informiert wurde. Daß er, wenn die Briefe 57 und 58 in das Jahr 744 zu datieren sind, erst nach Soissons Nachricht über die beiden erhielt –, und zwar ausdrücklich individuell, wobei der zweite (Clemens) nicht namentlich verurteilt worden war –, scheint weniger einleuchtend, zumal Zacharias auch hier keine Synode erwähnt, auf der die Verurteilung stattgefunden haben soll. Wohl aber ist es möglich, daß Bonifatius, natürlich im Einvernehmen mit Pippin und Karlmann, die beiden festsetzen ließ. Auch dazu ist kein Konzil vonnöten.

Eine indirekte Bestätigung erhält diese Vermutung durch die Worte des Denehard auf dem römischen Konzil von 745 über diese Ketzer.[62] Danach hat Bonifatius auf einem Konzil im Frankenland[63] zwei Häretiker gefunden und im Einvernehmen mit den Fürsten der Franken festsetzen lassen (25 f.: . . . et repperisset illic falsos sacerdotes, hereticos et scismaticos, id est Aldebertum et Clementem, sacerdotio privans una cum principibus Francorum retrudi fecit in custodiam). Das aber heißt, daß die beiden auf dem Konzil (dem sogenannten Germanicum) waren (als Teilnehmer?, als Gäste?), und daß Bonifatius so auf sie aufmerksam wurde und sie festsetzen ließ. Der Text besagt auf keinen Fall, daß dieses Konzil die beiden verurteilt hat. Denehard sagt also dasselbe, was Bonifatius im *Brief vor dem 22. Juni* geschrieben hatte.[64]

---

[61] Er ist selbst dann anders behandelt worden, wenn er (wie Jarnut vermutet; s. oben S. 184, Anm. 25) in Estinnes, ohne namentlich genannt zu werden, in der Gruppe der falschen Priester mit erfaßt war.

[62] Brief 59; 109, 22–28.

[63] Gemeint ist das sogenannte Germanicum, nicht etwa die drei (Germanicum, Estinnes und Soissons) zusammen als „das Konzil", wie Jarnut (oben Anm. 13), S. 10, glaubt; so etwas könnte nur dann mit dieser Formulierung ausgedrückt sein, wenn wirklich die beiden auf diesem (dreiteiligen) Konzil mit Namen verurteilt worden wären. Das ist aber nicht der Fall.

[64] Mit dem einen Unterschied, daß in Brief 57 die Fürsten nicht genannt sind. Da der *Brief vor dem 22. Juni* möglicherweise vor dem Konzil geschrieben ist (s. oben S. 191), ist es denkbar, daß Bonifatius sich erst auf dem Konzil die Zustimmung der Fürsten holte und die schon erfolgte Festsetzung bestätigen ließ, so daß Denehard in etwa zusammenfassend sagen kann, Bonifatius habe die Ketzer auf dem Konzil gefunden.

Die weitere Entwicklung wird nicht ganz klar. Die Verurteilung durch eine Synode scheint Bonifatius nur für Aldebert erreicht zu haben.[65] Doch auch das scheint nicht von dauerndem Erfolg gewesen zu sein.[66] Beide haben jedenfalls weiter gewirkt.

Auch wohl deshalb wendet Bonifatius sich an Rom, um dort eine Verurteilung zu erreichen.[67] Das ist sicher als Druckmittel gegen die Hausmeier gedacht, die vermutlich wiederum aus politischen Rücksichten nicht so gegen die zwei Ketzer einschritten, wie Bonifatius es gern gesehen hätte.

Manches bleibt bei dieser Ketzeraffäre auch unklar.[68] Eine eingehende Analyse der Quellen könnte vielleicht mehr erreichen, doch würde sie den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Es genügt die Feststellung, daß auch die Geschichte der Ketzer Aldebert und Clemens nicht beweist, daß die Briefe 57 und 58 nach dem Konzil von Soissons geschrieben sind. Vielmehr ist es auch hier wahrscheinlicher und schlüssiger, sie in das Jahr 743 zu datieren.

Nach diesen Ausführungen ziehe ich mich in die östliche Hälfte des Mittelmeers zurück. Ich hoffe sehr, daß ich nicht wieder ein „Untersteh' dich!" zu hören bekomme, sondern vielleicht habe zeigen können, daß auch noch im achten Jahrhundert die Welt des imperium mehr zusammenhängt, als es oft den Anschein hat, und daß chronologische Ergebnisse, die für den Osten notwendig und richtig sind, im Westen zumindest[69] nicht völlig falsch und unmöglich zu sein brauchen.

In einem *Nachtrag* sei es mir gestattet, drei Punkte, die nur am Rande mit dem Thema zusammenhängen, vorzutragen.

Bei der Behandlung der Briefe 51, 52 und 53 schrieb ich, daß die Briefe 52 und 53 irrtümlich dasselbe (falsche) Datum des Briefes 51 erhalten hätten.[70] Richtig ist natürlich, daß die drei Briefe, die zusammen ausgestellt und befördert wurden, von vorneherein dasselbe Datum – wie ich vermute: 1. April

---

[65] Es fällt auf, daß Bonifatius in seinem Brief an Zacharias für das römische Konzil (Brief 59; 112, 26–29) den Papst ausdrücklich bittet, sich bei Karlmann dafür zu verwenden, daß auch dieser Häretiker (nämlich Clemens) ins Gefängnis kommt. Das sieht so aus, als sei zu dieser Zeit – Sommer 745 – nur Clemens in Freiheit gewesen.

[66] In Brief 59; 111, 11–13; heißt es, daß die Leute heftig wegen Benachteiligung des Aldebert protestieren. Seine Beseitigung war also politisch nicht so einfach durchzusetzen.

[67] Daß Aldebert bereits in Soissons verurteilt wurde, übergeht man in Rom geflissentlich; weder soll die erneute Verurteilung für überflüssig erklärt werden können, noch will man Pippin, der ihn hatte verurteilen lassen, brüskieren.

[68] So verstehe ich bei der Bemerkung des Epiphanius von Silva Candida (Brief 59; 114, 35–115, 6) nicht, ob sie sich auf ein bereits abgehaltenes Konzil bezieht (so deutet sie Jarnut, wie oben Anm. 13, S. 11; er geht ja von „einem" Konzil aus, vgl. oben S. 192, Anm. 63) oder auf eins, was erst noch einzuberufen ist. Dafür würde die Formulierung sprechen. Dann aber hätte es bis 745 noch nicht „das" fränkische Konzil gegeben, sondern nur Teilsynoden.

[69] Vorsicht: Ich rede wieder affektiert!

[70] Artabasdos, S. 122 f.; hier hätte ein Rezensent einhaken können.

742 – hatten. Sie wurden aber beim Umschreiben der Datumsformel auf Konstantin durch Versehen ein Jahr zu spät datiert.[71]

Bemerkenswert ist dann auch, daß bei der falschen Datierung der römischen Synode des Jahres 743 in das zweite Jahr des Artabasdos[72] die Überlieferung einhellig ist. Auch hier müßte der Fehler im Archetypus angesetzt werden, das heißt, möglicherweise auch im Original. Das ergäbe aber dann doch einen Rechenfehler oder Irrtum der Kanzlei, wenn nicht die Datierung des Originals später geändert wurde. Das aber müßte unter dem Einfluß einer anderen Chronologie geschehen sein,[73] vielleicht sogar der durch Anastasius Bibliothecarius übermittelten, in Bezug auf Artabasdos falschen Chronologie des Theophanes. Doch wäre das als Termin für eine Änderung sehr spät. Hier wäre noch viel zu überlegen.

Ilse Rochow[74] weist mich auf die von mir übersehene Continuatio Isidoriana Hispana hin,[75] die – wie sie richtig ausführt – zu der Gruppe der orientalischen Quellen gehört, aus der auch das entsprechende Kapitel im Liber Pontificalis stammt.[76] Nachdem schon Rochow auf einige wichtige Punkte in der Continuatio hingewiesen hat,[77] möchte ich hier noch folgendes kurz herausstellen:

Konstantin V., der vom Vater gekrönt ist (also legitimer Herrscher ist), erkennt unmittelbar nach dem Tode seines Vaters, daß Artabasdos ihm die Herrschaft entreißen will. – Das ist eine weitere Bestätigung der Datierung der Revolte unmittelbar nach dem Tode Leons III.

Die Version zeigt einige Mißverständnisse, durch die sie von der üblichen Form der orientalischen Version abweicht:

Unter dem Vorwand eines Krieges gegen andere Völker versammelt Artabasdos, wie ein Offizier von Konstantin, alle Truppen des Palastes. – Üblich: Während Konstantin gegen die Araber zieht, revoltiert Artabasdos.

Er vertreibt Konstantin aus dem Palast. – Üblich: Er bemächtigt sich des Palastes, während Konstantin im Feld ist.

Konstantin sucht Hilfe bei den Nachbarvölkern. – Üblich: Bei den Anatolikoi.

---

[71] Diese Briefe stammen also aus der Kopialüberlieferung; diese Annahme bereitet Schwierigkeiten, vor allem weil man dann schlecht erklären kann, warum der gleichzeitige Brief für Erfurt nicht erhalten ist.

[72] Artabasdos, S. 134 f.

[73] In Byzanz hatte man Schwierigkeiten, die dunklen Jahrhunderte chronologisch in den Griff zu bekommen. Das zeigt sich bei einem Vergleich der verschiedenen Kaiserlisten, die im 9. Jahrh. entstanden.

[74] Wie oben Anm. 3.

[75] MGH AA 11, Chronica Minora II, ed. Th. Mommsen, Berlin 1894, 126–128, S. 365, 19–366, 4; = Crónica Mozárabe de 754, ed. J. E. López Pereira (Textos Medievales, 58), Zaragoza 1980, 89, S. 118–120.

[76] Vgl. Artabasdos, S. 293 f. Zu berücksichtigen ist dabei auch die Behauptung von der unmittelbar nach der Niederlage des Artabasdos erfolgten Blendung.

[77] S. 220: Übereinstimmung mit der (falschen) Chronologie des Agapius; die Bilderfrage spielt keine Rolle; die Dauer der Herrschaft des Artabasdos beträgt drei Jahre (s. dazu im folgenden).

Artabasdos wird in Konstantinopel drei Jahre belagert. – Üblich: Keine Entsprechung.[78]

Eine Erklärung für diese Irrtümer könnte die Annahme sein, daß diese Version die Übersetzung aus einer orientalischen Sprache ist,[79] besorgt von jemandem, der dieser Sprache nicht ganz mächtig ist.[80] Auch dieser Frage müßte weiter nachgegangen werden, ebenso wie der, wann diese Notiz nach Spanien gelangt ist.

[78] Die Dauer der Belagerung bezeichnet in Wirklichkeit die Dauer seiner Herrschaft; sie ist hier nach oben abgerundet.

[79] Syrisch?, oder sogar schon Arabisch in Spanien? – Th. Nöldeke, bei Mommsen, wie oben Anm. 75, S. 368, stellt bereits die Herkunft der Continuatio aus Syrien fest.

[80] Nöldeke, wie in der vorangehenden Anm., S. 368 f., denkt an eine Übersetzung aus dem Griechischen. Dazu aber scheinen mir die Fehler zu schwer zu sein. Bei der Annahme einer Übersetzung ad verbum kann eine griechische Vorlage kaum die Syntax des lateinischen Textes und auch nicht die Fehler erklären.

Cardinal Franciscus Zabarella (1360–1417) as a Canonist and the crisis of his age: Schism and the Council of Constance

Von Thomas E. Morrissey*

The Era of the Great Western Schism (1378–1417) was an exciting time; it was a most difficult time. Certainly for anyone interested in the development of conciliar theory and in its relationship to constitutional thought, the age of the Great Western Schism and of the Council of Constance has amply deserved both adjectives: exciting and difficult. The late fourteenth and early fifteenth centuries were indeed a time of crisis for both Church and State,[1] for Europe in general,[2] and for the academic community which was supposed to offer advice and suggestions on how to resolve these crises.[3] The theme with which we are concerned is how precisely did one part of that academic community respond to the crisis. Scholars at different times have considered other parts of that community: the theologians (D'Ailly or Gerson)

* The initial draft of this paper was presented at a session of the annual meeting of the American Catholic Historical Association in New York City, December, 1979. I am grateful for the suggestions received at that time.

[1] The Peasants' Rebellion in England, the Ciompi and other rebellions in Italy, the Hussite wars in Bohemia, the many upheavals and crises in government across Europe – Richard II, Charles VI, Wenceslaus, the Burgundian-Orleanist conflict – are just a few of the political problems. The recurrence of the Black Death and its consequent economic disturbances and finally the uncertainty created by the Great Western Schism itself are some indications of how tenuous was any stability in this society; see: Thomas E. Morrissey, „The Crisis of Authority at the End of the Fourteenth Century: A Canonist's Response", *Mediaevalia* (forthcoming). The first draft of that article was presented at a Conference on Social Unrest in the Later Middle Ages at the Center for Medieval and Renaissance Studies at State University of New York at Binghamton in October, 1981; see also „After Six Hundred Years: The Great Western Schism, Conciliarism and Constance", *Theological Studies*, 40 (1979), 495–509.

[2] One could add the many problems in Spain, the Turkish threat, the increasing disintegration of the Byzantine world, and finally the threats that Tamurlane posed for the Eastern European and Mediterranean areas.

[3] Two recent studies show the involvement of the academic community, especially in France in these crises: R. N. Swanson, *Universities, Academics and the Great Schism* [Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 3rd Series, vol. 12] (Cambridge, 1979) and Howard Kaminsky, *Simon de Cramaud and the Great Schism* (New Brunswick, N.J., 1983).

and the humanists (e.g., Nicholas of Cusa) respectively.[4] I will concentrate on the lawyer, or to be more precise, the contribution of the canonist. I would add at the outset that our dichotomy is not completely valid, for a good canonist, such as the one on whom this paper is based, Franciscus Zabarella (1360–1417), was well aware of the major currents in theology and philosophy especially as they affected his discipline, and he certainly could qualify as an early humanist on the basis of his library, his own writings and the network of humanist friends whom he cherished.[5] Nevertheless it is in his capacity as a lawyer, his contribution as a trained legal mind and the methodology which his discipline imposed on him which we wish to treat today.

We are fortunate that there exists from Zabarella's pen a tract on the art of teaching and studying law which provides an adequate picture of what he expected from the lawyer in his society as well as what he thought should be the training a lawyer should have.[6] As might be expected, Zabarella presumed that a good lawyer was diligent and attentive to all the details and circumstances of a question.[7] He should use correct and precise terminology.[8] This advice of Zabarella would be at the heart of his own protest about some of the language used in *Haec Sancta* at the Council of Constance.[9] The good

---

[4] For Gerson, see: John Morrall, *Gerson and the Great Schism* (Manchester, 1960) and Louis B. Bascoe, *Principles of Church Reform* [Studies in Medieval and Reformation Thought 7] (Leiden, 1973); for d'Ailly, see: Francis Oakley, *The Political Thought of Pierre d'Ailly. The Voluntarist Tradition* (New Haven, 1964); for Cusa, Paul E. Sigmund, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge, Mass., 1963), Morimichi Watanabe, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special reference to the De Concordantia Catholica* (Geneva, 1963), James E. Biechler, *The Religious Language of Nicholas of Cusa* (Missoula, Montana, 1975), and Thomas E. Morrissey, „Cardinal Zabarella and Nicholas of Cusa: From Community Authority to Consent of the Community", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* vol. 17 (forthcoming).

[5] Zabarella was explicit in demanding knowledge and training ranging beyond the legal field as will be indicated below. In addition to acquaintance with philosophy, theology and basic skills, he added in his own life an involvement with humanists (Salutati, Poggio, Vergerio), poets, musicians. He himself wrote several works in the humanistic mode, a *De felicitate* for example, as well as collecting for his own use various classical writings such as: a Latin translation of Homer's *Odyssey* (Venice, Biblioteca San Marco, Lat. Cl. XII, cod. 23 [= 3946]), *The Tragedies* of Seneca (Venice, Biblioteca San Marco, Lat. Cl. XII, cod. 26 [= 3906]).

[6] This tract exists only in manuscript form in three extant exemplars: München, Bayerische Staatsbibliothek, CLM, 14134, fol. 147v–152r; Tübingen, Universitätsbibliothek, Mc 58, fol. 111r–121r and Vatican City, Bibliotheca Apostolica, Vat. Lat. 2258, fol. 364v–369v.

[7] Zabarella used such phrases as: „perseverancia, diligencia investigationis", „diligens in videndo iura et rationes". The reference in this case and in the next few notes are to the München codex; here to fol. 147v.

[8] *Ibid.*, fol. 147v: „Evitet eciam omnino verborum superfluitatem"; fol. 148r: „Diligens enim sit ut congrua utatur oracione", and „super omnia vero caveat ne verbis utatur impropriis et obscuris".

[9] For Zabarella's role in this matter, see: Thomas E. Morrissey, „The Decree ‚Haec Sancta' and Cardinal Zabarella, His Role in its Formulation and Interpretation", *Annuarium Historiae Conciliorum*, 10 (1978), 145–176.

lawyer should avoid useless detail and repetition and so he should concentrate on the basic issues and not go off on tangents or end up hopelessly tangled in unnecessary minutiae.[10] As a means of attaining this ability to distinguish the important from the trite Zabarella placed great stress on the prelegal training of the lawyer. Like many in education in the United States today he demanded that the student be grounded in the basic skills at the outset and for him this meant grammar and how to write.[11] He then advocated that the student study logic and rhetoric before moving on to philosophy, especially the basic principles of natural and of course moral philosophy.[12] The lawyer who would spend seven years of concentrated study of law would then have come to this discipline with a well rounded background and so would avoid mere pedantry and obscurantism in his own discipline. Zabarella went so far as to argue: how could a person really be adept in his own discipline if he were totally ignorant of others?[13]

The legal scholar whom Zabarella envisaged was to be very much a man of the world even though Zabarella also put great stress on the moral qualities he should have and his faith and piety.[14] This lawyer was to be a man very much involved in the daily activities of his world and in its critical issues and questions; he was to have a passionate commitment to a cause and not stand idle in the hotly contested decisions of his day. In a word, Zabarella's lawyer was not to be an ivory tower theorist but a practitioner of law who had to face the consequences of his legal advice. It is quite clear that this picture is very much a selfportrait when we consider the questions in which Zabarella was himself involved; the dispute over the estate of Petrarch and the legality of the deposition of Wenceslaus as King of the Romans are just two samples from his *Consilia*.[15] In addition Zabarella served on an embassy to Pope Boniface IX on the part of the Carrara family,[16] to the royal court of France

[10] München Codex, fol. 148r: „sit insuper attentissimus ut illa sola que ad intellectum legis vel canonis et glossarum sufficiant quod contra plures faciunt qui per latissimas disputactiones etiam quandoque non nimium pertinentes ita se delatant ut parum in textum per totum annum possint procedere"; „per infinita vagari".

[11] *Ibid. fol. 149 r*, „Admonendus est auditor ut eius prima cura sit antequam ad scienciam iuris properet ut in grammatica sit quantum expedit instructus nec scribendi sit prorsus ignarus".

[12] *Ibid. fol. 148 v*, „Multum prodesse possunt advocatis et omnibus causidicis quamquam autem philosophia naturalis non videatur ad sapienciam iuris saltem naturalia principia non ignorasse philosophiam", and „et si de naturali ipsam saltem moralem non negligas".

[13] *Ibid. fol. 149 v*, „Ut non possit quis facile in una esse perfectus si ceterarum sit omnino ignarus".

[14] *Ibid. fol. 152 r*, „Et in deo fiduciam habueris . . . dicendo singulis diebus oraciones tibi notas".

[15] For Zabarella's legal advice on the Wenceslaus question, see his *Consilia* (Milan, 1515), #154, fol. 78va-vb. His ties with the Petrarch family are revealed in the dispute resolved in his *Consilium* #79:2 [in this early printed edition two *Consilia* were given the number 79], fol. 36vb–37ra.

[16] Terenzio Sartore, „Un discorso inedito di Francesco Zabarella a Bonifacio IX sull' autorita del Papa", *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 20 (1966), 375–388.

likewise for the Carrara family when Venice threatened to engulf Padua.[17] Then with the takeover by Venice and the elimination of the Carrara Family Zabarella would be deputed to fulfill on a number of occasions similar services for the Republic of Venice.[18] This position of being involved and so willing to take the responsibility and to bear the consequences of one's advice and decisions were to mark Zabarella's life. He would see his election by the canons of Padua to be their bishop annulled by Pope Gregory XII because Gregory did not approve of the ideas contained in Zabarella's tract on the schism.[19] Later at the Council of Constance Zabarella would break with Emperor Sigismund with whom he had previously worked closely to convoke the council because he disagreed with Sigismund's attempt to dominate at that council in 1417 on the question of the election of the new pope of unity.[20] This issue would be a doubly painful one for Zabarella for at the same time he would find himself at odds with his old and dear friend, Peter Paul Vergerio, who had taken a position in Sigismund's court at this time.[21] The lawyer as Zabarella saw him was to be a passionate man and this is made clear in a few of his outbursts at the Council of Constance and earlier where his convictions drove him to exclaim against critics and opponents.[22]

---

[17] Gasparo Zonta, *Francesco Zabarella (1360–1417)*, (Padova, 1915), p. 144–149; see also Ernst Bernheim, „Eine Episode aus der venezianischen Geschichte, der Sturz des Hauses Carrara", *Zeitschrift für Geschichte und Politik* 4 (1887), 102–123.

[18] Zabarella served as negotiator or mediator for Venice in disputes between Venice and Emperor-Elect Sigismund, as well as in the controversies between Poland and Sigismund; see: *Monumenta Spectantia Historiam Slavorum Meridionalium* [edidit Academia Scientiarum et Artium Slavorum Meridionalium] vol. 5 (Zagreb, 1875), #156, p. 159–160, #174–175, p. 181–199, 199–201; vol. 9 (Zagreb, 1878), #200 p. 215–224, #231 267–269, vol. 12 (Zagreb, 1882), p. 137–138, 139–146, 146–147, 147–148, 191–192. See also, Eduoardo Piva, „Venezia e lo scisma durante il pontificato di Gregorio XII", *Nuovo Archivio Veneto* 6 (1897), 135–158.

[19] Luigi Zanutto, „Pier Paolo Vergerio Seniore e le sue aspirazione al decanato Cividalesi", *Nuovo Archivio Veneto* N.S. 21 (1911), p. 112 and notes 1 and 2.

[20] Thomas E. Morrissey, „Emperor-Elect Sigismund, Cardinal Zabarella and the Council of Constance", *Catholic Historical Review* 59 (1983), 353–370.

[21] Karl A. Kopp, „Petrus Paulus Vergerio der Ältere. Ein Beitrag zur Geschichte des beginnenden Humanismus", *Historisches Jahrbuch* 18 (1897), 304.

[22] When one of the procurators of the council tried to issue the coniliar decrees in the name of the counci and of the emperor (therefore omitting the name of the pope) Zabarella and d'Ailly protested on March 26, 1415; this was five days after John XXIII had fled from Constance. The two cardinals objected on the grounds that for the council to do so was contrary to protocol and would violate legitimate papal rights. See: Odilo Engels, „Der Reichsgedanke auf dem Konstanzer Konzil", *Historisches Jahrbuch* 86 (1966), 80–106, at p. 93; at the end of the process against John XXIII at Constance it is reported that Zabarella at this late date wished to speak out on behalf of John's defense (although Zabarella had been deeply involved in the process against him), but he was forced to remain silent. See Hermann von der Hardt, *Magnum oecumenicum Constantiense concilium* 7 vols. (Leipzig and Frankfort, 1696–1742), IV:III:282 [henceforth cited as vdHardt]. In the affair of Jean Petit Zabarella declared in a general session of the council on April 30, 1416 that he and his colleagues on the commission appointed to deal with this dispute would gladly hand over the task to someone else; see Heinrich Finke, et al. eds., *Acta concilii Constantiensis* 4 vols. (Münster i.W.,

This then is the image of the late medieval canonist and we are using the words canonist and lawyer interchangeably since the legal scholar for whom Zabarella could be taken as a model had studied both laws and so his ideas could be applied in either sphere. How did such a man respond to the chief crisis of the late medieval world, the Great Western Schism? What did the canonist propose as steps toward solving this problem? What precisely was the unique contribution that the legal mind brought to this dilemma which was distinct from what the theologians and humanists offered?

R. N. Swanson has recently published a book on this crisis and in it indicated how the canonists were involved in the various attempts to end the schism, unite the Church and reform the society from the first days in which this crisis arose.[23] Certainly in 1378 and shortly thereafter the voice of Johannes de Lignano and others among the canonists were very prominent in defending the cause of one of the claimants.[24] But as Swanson presents the course of events it was the voices of the theologians who came to dominate the scene at least until 1403.[25] This has been a traditional view and in fact it was one of the interpretations of how and why the schism developed and became hardened. More than one critic saw the influence of the French and in particular of the University of Paris and its Masters of Theology as the malignant source of all the trouble.[26] In response to this scenario other scholars came to the rescue and defense of the French theologians and stressed their contribution to the ending of the schism.[27] Unfortunately both interpretations in my view underestimate the role of the Italians, in particular of the Italian canonists among whom Zabarella would stand out as a leader in the resolution of this crisis. The contrast here is rather strong for after all

---

1896–1928), II:280 [henceforth cited as Finke, *ACC*]. As early as December, 1414 he had criticized those whom he saw as extremists, both the faction controlled by John XXIII and those who would push reform at the cost of further divisions in the church; see Albert Lenne, „Der erste literarische Kampf auf dem Konstanzer Konzil im November und Dezember 1414", *Römische Quartalschrift* 28 (1914), 3–40, 61–86. Finke, *ACC*, II:197 has the text of Zabarella's proposals for reform from that period.

[23] R. N. Swanson, *Universities, Academics and the Great Schism*, p. 24–25; Swanson discusses the canonists Baldus de Ubaldis on these two pages and Johannes de Legnano and others, on p. 25–26. See also Franz Bliemetzrieder, *Literarische Polemik zu Beginn des großen abendländischen Schismas* (Vienna, 1910) and Walter Ullmann, *Origins of the Great Schism* (London, 1948), p. 143–160.

[24] Swanson, *Universities, Academics and the Great Schism*, p. 24–25; Ullmann, *Origins of the Great Schism*, p. 147–148.

[25] Swanson, *Universities, Academics and the Great Schism*, p. 1–3; Swanson sees the main debates on the schism in the period after 1398 as taking place in France, i.e., at the University of Paris among the theologians and political figures there, and for Swanson all else appears as peripheral, p. 138–139.

[26] „Let this much be granted: had not France upheld Clement, the rebellious party [the Avignon obedience of Clement VII] would have had little appearance of solidity". Louis Salembier, *The Great Schism of the West* [translated by M.D.] (London, 1907), p. 66.

[27] Swanson, *Universities, Academics and the Great Schism*, p. 205, p. 14; Howard Kaminsky, *Simon de Cramaud and the Great Schism, passim.*

Paris was not a center for canon law but for theology while Italy and especially Bologna and Padua were noted for their legal scholarship. The contribution of canonists such as Peter de Ancharano, Antonio de Butrio and Zabarella to the ending of the schism has to be properly assessed. Ancharano has recently been the subject of a doctoral dissertation at Cornell University by John Sawicki,[28] and it is clear that he made a major contribution at the Council of Pisa at which he acted as official spokesman for the council in rebutting the attacks on its authority that emanated from the circles of the Roman claimant, Pope Gregory XII and his chief supporter, Ruprecht of the Rhine Palatinate and King of the Romans.[29]

Zabarella's work was twofold. First, prior to the Council of Pisa from 1403 to 1408 in three stages he worked out his ideas on the origins of the council's authority. In his tract *De scismate* he constructed a theory on the legitimacy of a council and its authority to act for the *status ecclesiae*. The importance of this theory was that it grounded the authority of the council in the traditional law and beliefs of the Church while at the same time bypassing the dispute whether the right to summon the council was a special prerogative of the papacy. Since Zabarella's theory grounded the council's authority in its very nature as a representation of the whole Church, this authority was no longer derived from its convocation by the pope but from its character as representative.[30] In this way also Zabarella avoided the appeal to *epieikeia*, the principle which saw the situation of his day as an emergency in which the traditional law did not apply.[31] The last thing that Zabarella wanted was to create a situation in which the council would come into existence as an institution outside of the law and not bound by it. The whole point of his argument that the individual pope might have to submit to resignation or deposition was that the pope too was subject to the law of the

---

[28] John Joseph Sawicki, *The Ecclesiological and Political Thought of Petrus de Acharano 1330 (?)–1416* (Unpublished Doctoral Dissertation, Cornell University, Ithaca, New York, 1977).

[29] *Deutsche Reichstagakten unter König Ruprecht. 3. Abt. 1406–1410* [ed. Julius Weizsäcker] (Gotha, 1888), VI: 521–557; see also Rudolf Koetzschke, *Ruprecht von der Pfalz und das Konzil zu Pisa* (Inaugural Dissertation . . ., Universität Leipzig; Jena, 1889), esp. 74–75. Before this official response of the council was ready and issued, two brief responses were put out. One of these appears to be anonymous; however, Weizsäcker in publishing them, p. 518–521, stated that one tract was found in three manuscripts and that one of these (from the Strasbourg State Library) referred to the author as „Franciscum doctorem Paduanum". This seems very likely to refer to Franciscus Zabarella who supported the Council of Pisa as has been seen and who was closely associated with Ancharano.

[30] *De scismate*, (Venice, 1502), fol. 117vb: „Regimen universalis ecclesie vacante papatu penes ipsam ecclesiam universalem que representatur per concilium generale". This edition of Zabarella's tract *De scismate* is found as an appendix to his Commentary on the Gregorian decretals at I.6.6.

[31] Ullmann, *Origins of the Great Schism*, p. 180–182, 199.

common good.[32] He had written quite sternly against those who wanted to exempt the papacy from law and to absolutize it.[33] It would hardly do to remove one claimant to absolutism and then create a new one.

The second area in which Zabarella made a major contribution was in the application of this theory to practical problems of the day to day activities at the Council of Constance. His defense of the right of the Council of Pisa to assemble had been cited by that council in its own apologia.[34] With regard to the Council of Constance from the very outset he was intimately linked with its assembling since he worked as the papal envoy to King Sigismund to arrange its convocation.[35] At Constance he labored for three years to ensure that in this very trying time the resolution of the crisis was one that would stand up in court, i.e., that it would be „properly and legally" done as his own words put it.[36] This was especially true in relation to the decree *Haec Sancta* as I have argued elsewhere,[37] but on a number of other instances Zabarella labored to make sure that no rash and unreasonable action was taken; the council should take care that it act prudently, without undue haste on serious matters and their words should be carefully chosen and exactly used. Thus on December 7, 1414 he proposed some cautionary words lest the council rush in with sanctions against those who might be opposed to what it was doing or even worst lest the council tie its own hands with an inflexible

---

[32] In his *De Scismate*, fol. 119vb, Zabarella argued that the pope must in this crisis cooperate for the good of the church and his resistance to the efforts at unity would undermine the church. If the papal claimants (Gregory XII and Benedict XIII) tried to renege on their promises (to meet, to resign, etc.), then they were not to be obeyed as they threatened the common good of the whole church; *ibid.*, fol. 120rb. Earlier he had written in his commentary on the Gregorian Decretals that anyone in a position of authority who found himself inadequate to the task should resign; that this principle applied to the pope, and that it was not just a question of resignation, for if he were unwilling, he could be deposed; *Comm. ad X*, I.9.10., fol. 218rb.

[33] *De Scismate*, fol. 119vb: „quia male considerata sunt per multos assentatores qui volentes placere pontificibus per multa retro tempora usque ad hodierna suaserunt eis ut omnia poterent et sic quod facerent quidquid liberet, quasi omnia etiam illicita et sic plus quam Deus".

[34] Johannes Vincke, *Schriftstücke zum Pisaner Konzil. Ein Kampf um die öffentliche Meinung* (Bonn, 1942), p. 136: "Idem tenet Franciscus de Zabarellis in suo consilio seu tractatu de modo uniendi ecclesiam".

[35] Morrissey, „Emperor-Elect Sigismund, Cardinal Zabarella and the Council of Constance", p. 355, 359. See also: Vatican City, Bibliotheca Apostolica, Fondo Vaticano Latino, Cod. 4178, fol. 1r-2r (Bull of John XXIII to Zabarella); Cod. 4942, fol. 7r-v (letter of John XXIII to Zabarella and Cardinal Challant) and fol. 90r-91r (letter of John XXIII to Zabarella).

[36] Johannes D. Mansi, ed. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Florence and Venice, 1757–1798; new ed. Paris and Leipzig, 1898–1927), vol. 27:581, „si *recte et rite* gesta fuerint". [emphasis mine].

[37] Morrissey „The Decree ‚Haec Sancta' and Cardinal Zabarella", p. 153–156, 169–172.

posture on some issues.[38] Zabarella explained that it was precisely because of the fear that Pope John XXIII had that the other papal claimants would not come to a council which he had convoked that Sigismund had been induced to summon them to this council.[39] During those early months of the council and later even more so, Zabarella had to do a constant balancing act as both a member of the papal curia and of its circle of critics. He had been appointed a cardinal by that Pope John XXIII whom the council would depose because of his actions in fleeing from Constance and for his generally disreputable character. Zabarella was from the academic world as a former professor of law, an advisor to the Venetian government and a noted conciliarist and advocate of reform. How was he to balance all of these conflicting claims and interests? Zabarella in order to work for union and reform had to be accepted and trusted by the various interest groups in the council and at the same time he intended to make sure that nothing was sacrificed which he considered essential to the good order of the Church.

Thus Zabarella would devote his considerable legal talents to the council's efforts and machinery to remove Pope John XXIII from office but he also strove to forestall the public humiliation for the papacy that he knew would be the inevitable result; he tried to persuade the pope to resign before he was expelled.[40] On the commission that would draw up the articles and charges against John XXIII Zabarella served as one of the two cardinal members.[41]

---

[38] Zabarella wanted the council to make it clear to the two papal claimants (Gregory XII and Benedict XIII) that their condemnation issued at the Council of Pisa would not be withdrawn and so the situation would never again be favorable to their interests but he also wanted to allow flexibility for the council to work out whatever accommodation might buy peace and unity in the church. At the same time, however, that he supported the action taken at Pisa, he opposed those at Constance who saw the sole purpose of Constance as a reiteration of the condemnations issued at Pisa. Zabarella stressed that the council was also to provide for reform of the church in head and members as its task. For Zabarella's intervention, see: Finke, *ACC*, II:197. Both Pierre d'Ailly and Zabarella urged that the council proceed gently and not close off the possibilities of cooperation from the other two obediences; see: Konradin Zähringen, *Das Kardinalkollegium auf dem Konstanzer Konzil bis zur Absetzung Papst Johanns XXIII.* (Münster, 1935), p. 62. For a discussion of Zabarella's policy,see Lenne, „Der erste literarische Kampf auf dem Konstanzer Konzil im November und Dezember 1414", p. 28–29.

[39] On February 16, 1415 Zabarella had addressed a public session of the council and at this time put forward his defense of what John XXIII had done for the convocation of the council. In particular he pointed out that although the other two papal claimants stood condemned by the Council of Pisa and therefore had no right to be summoned, still for the sake of peace and unity John had induced Emperero-Elect Sigismund to invite Gregory and Benedict to the council since he (John) knew that they would very likely not respond favorably to any summons from his side; see: A. Knoepfler, „Ein Tagebuchfragment über das Konstanzer Konzil", *Historisches Jahrbuch* 11 (1890), 267–283, at p. 270.

[40] Heinrich Finke, *Bilder vom Konstanzer Konzil* [Neujahrsblätter der Badischen historischen Kommission, N.F.6] (Heidelberg, 1903), p. 50.

[41] Finke, *ACC*, II:29; Mansi, 27:609.

He travelled around South Germany on another mission to locate the elusive pope and seek his abdication.[42] In the end John tried to get Zabarella and two other cardinals to act as his procurators and defense team at the council but Zabarella's colleague, Cardinal Guillaume Fillastre put their refusal very elegantly: „It is difficult to take up a defense against the whole world".[43] Still in the final process in which judgment was given against John, Zabarella made sure that the voice of justice was heard and that mere accusation and unfounded report were not taken as proof of guilt.[44] Even more, sinner though he may have been, John was given full credit for what he had accomplished on the positive side of the scale.[45] Perhaps one of his commendations of the pope is a damning with faint praise: „As far as temporal affairs went he (John) was of more use than harm".[46] The scandal to the Church and his simony would be enough to condemn John but not the other charges which were not established.[47] Zabarella then was able to persuade John to accept the verdict of the council in advance of the final decision of deposition on May 29, 1415,[48] and so in this way Zabarella obviated the danger that John or one of the other papal claimants might claim that they had been under duress and so their resignations invalidated.[49] One should recall that this charge had been made at the outset of the schism by the cardinals and so it is understandable that a good lawyer did not want to repeat that situation and all of the problems it had created.

In the trial of Benedict XIII Zabarella's careful language is again found. For Benedict was charged with the fact that: „On many occasions it had become public knowledge that he was a supporter of the schism and so was

---

[42] Zähringer, *Das Kardinalkollegium auf dem Konstanzer Konzil*, p. 92–93. For these journeys the diary of the other cardinal on this commission, Guillaume Fillastre, provides an eyewitness account of the trip and the adventures they met up with; see: Finke, *ACC* II:29–33.

[43] vdHardt, IV:167: „grave est procuratorem esse contra totum mundum".

[44] Finke, *ACC* III:20 gives an example of the way Zabarella would correct a report or statement so as to give full benefit of the law and contrasted the phrasing used by d'Ailly and that of Zabarella. Other instances of such care are found in Finke, *ACC*, III:158, 167, 168, 171, 183, 191, 193.

[45] Finke, *ACC*, IV:817–820, esp. 818: „immo credit quod Bononiensis plura habuerint lucra quam damna per eum".

[46] *Ibid.*, VI:818, „quod quantum ad temporalia fuit magis utilis quam dampnosus".

[47] *Ibid.*, VI:819.

[48] vdHardt, IV:III:282. Zabarella had been sent on May 14, 1415 as a member of the commission to obtain John's agreement; see Louise R. Loomis, ed. and trans., *The Council of Constance* (New York, 1961), p. 245. John accepted the decree of deposition on May 31, 1415; see Eustace J. Kitts, *Pope John the Twenty-Third and Master John Hus of Bohemia* (London, 1910), p. 358–359.

[49] Loomis, *The Council of Constance*, p. 81–82 n. 5, notes by John Mundy and Kennerley Moody. These two editors stress this concern but it must be added that even though Zabarella worked very hard for voluntary compliance on the part of those involved, still in his schema of conciliarist theory, if the pope(s) persisted in action that was divisive and so destructive of the state of the church, then the pope(s) moved from schism into heresy and so the general council could take authoritative action in this matter.

notorious and suspected of heresy".[50] Each of these terms that were employed had a technical sense and an exact reference in establishing the case against the absent pontiff. It was not a question of the animosity against Benedict which certainly existed at the council for such emotion was hardly valid in a court of law but rather Zabarella was again ensuring that all was done legally and properly. There were to be no drumhead courts that might later raise questions and doubts.

Even in the unfortunate case of John Hus with which Zabarella was involved even before the council,[51] the deft hand of the careful but also kind lawyer is found to some degree. We do not have time here to untangle the web of disputes that led Hus to his tragic end at the stake in Constance. Certainly the disputes between Germans and Czechs at the University of Prague, between defenders of the Roman line of papal claimants and the Pisan popes, between King Wenceslaus and the archbishop of Prague, between the reformers and the vested interests, between the adherents of the *via antiqua* and the *moderni* in the philosophical schools all were hopelessly jumbled together in the process that caused Hus's fate in addition to the various political interests that were involved. In 1411 Zabarella had quashed an original verdict against Hus by Cardinal Odo de Colonna; he had set a new date for a trial and admitted the legal defense on Hus's behalf. But the case was then taken out of Zabarella's hands and so it came to Constance. Zabarella's exact role at Constance in this long and complicated case is mostly unknown as few documents giving us this kind of information have survived. There certainly was a basic difference in their concept of the Church. Hus was above all the theologian, preacher and popularizer; Zabarella was the lawyer who in this case as always was concerned about due process in the trial that was taking place.[52] The friend and admirer of Hus, Peter of Mladonovice, noted that quite often Zabarella directed the notary to record the answers of Hus in the interrogation so that a careful record would be had and the words of Hus on the point at issue be known.[53] The problem was that in this clash at Constance full benefit of the law (which was Zabarella's intent) was not enough.[54]

---

[50] vdHardt, IV:IX:981; the words were those of Zabarella in his report.

[51] The dispute between Archbishop Zbynek of Prague and John Hus had gone on to the papal curia. The archbishop had excommunicated Hus and in August 1410 his verdict had been supported by Cardinal Odo de Colonna who cited Hus to appear before him at Bologna, rejected all interventions on the part of those supporting Hus, and on Hus' failure to appear in person to answer the citation renewed the condemnation and excommunicated him as contumacious on February 11, 1411. A few months later, however, the pope appointed a further commission of four cardinals headed by Zabarella which on July 11, 1411 declared that this decision had been „unjust and precipitous". Unfortunately the case was soon transferred to yet another cardinal, „who chose to take no action in the matter and refused to receive Hus's representatives". Matthew Spinka, *John Hus at the Council of Constance*, (New York, 1965), p. 38–39.

[52] Spinka, *John Hus at the Council of Constance*, p. 170, 180.

[53] Spinka, *John Hus at the Council of Constance*, p. 197.

[54] Henry Charles lea, *A History of the Inquisition in the Middle ages* 3 vols. (New York, 1888), II:488.

To the very end, as he had promised, Zabarella endeavored to achieve a compromise solution, a statement which Hus could accept and which would have avoided the head on collision which appeared inevitable.[55] His efforts, however, were in vain, even his last minute intervention on the night before Hus was to be executed.[56] A similar pattern is evident in Zabarella's relationship with Jerome of Prague, a disciple of Hus, who shared his fate at Constance. Zabarella and Pierre D'Ailly resigned from the conciliar commission at one point in protest at the way the council was handling the case.[57] But once again Zabarella's attempts to save the man failed and Jerome was also executed in spite of all that Zabarella tried to do for him.[58]

This list of cases in which Zabarella functioned as the leading advocate of proper legal procedure and of careful and thoughtful action could be extended. He served on the commission appointed to deal with the case of Jean Petit and the theory of tyrannicide,[59] a political hot potato if there ever was one at this general council. In the disputes Zabarella made his opinion very clear that if there were any complaints about his actions and his impartiality he would consider it a favor to be excused from the case. Unfortunately for him he had to stay with the case.[60] Zabarella was aware of the political importance of many of the theological and disciplinary decisions that they were taking at the council. His prudential judgment was vindicated on more than one occasion, not least in the dispute between the Kingdom of Poland and the Teutonic Knights which became known as the Falkenberg affair.[61] Zabarella did not live to see the verdict on this question issued by the commission of which he had been a member. While he was alive he had made a number of suggestions for the proper formulation of this verdict. The basic difference between his phraseology and that of his colleagues had been that the words „heresy and savoring of heresy" had been generously sprinkled

[55] Matthew Spinka, *John Hus: A Biography* (Princeton, 1968), p. 273; vdHardt, IV:IV:326, 329.

[56] Franciscus Palacky, ed., *Documenta Magistri Johannis Hus. Vitam Doctrinam Causam in Constantiensi Concilio Actam et de Religione in Bohemia annis 1403–1414 Motas* (Prague, 1869), p. 309.

[57] Lea, *History of the Inquisition*, II:500–501, 504; vdHardt, IV:VIII:766–767, III:IV:60.

[58] Spinka, *John Hus: A Biography*, p. 296.

[59] Finke, *ACC*, IV:243, n. 1.

[60] Finke, *ACC*, II:280.

[61] In May of 1415 Emperor-Elect Sigismund had appointed Zabarella to the commission that was to deal with this dispute, Finke, *ACC*, II:241. One of Zabarella's problems was that several of the leading spokesmen of the Polish cause were former students of his: Paulus Vladimiri (rector of the University at Cracow) and Andreas Lascaris (bishop-elect of Posen; see: Stanislaus F. Belch, *Paulus Vladimiri and His Doctrine Concerning International Law and Politics* 2 vols. (The Hague, 1965), p. 1003–1007; also Paul W. Knoll, „The University of Cracow in the Conciliar Movement", in *Rebirth, Reform and Resilience. Universities in Transition 1300–1700*, eds. James M. Kittelson and Pamela J. Transue (Columbus, Ohio, 1984), p. 190–212.

about in their original report.[62] Zabarella did not like such words with their technical implications bandied about so freely and so urged their deletion.[63] Significantly when the commission appointed by Pope Martin V issued their verdict in January 1424, the final version condemned Falkenberg's treatise as erroneous but the word heresy was conspicuously absent,[64] and so Zabarella's judgment was vindicated.[65]

The story of Zabarella's role in the movement for reform at the council is another aspect of how carefully he worked.[66] His basic idea was the intelligent judgment that any reform to be successful must change both men and institutions. Thus he spent his entire adult life urging that restrictions be placed upon authority, that some controls be placed on the ever increasing centralization that was occurring in the Church,[67] that it be clearly recognized and stated that all authority was limited.[68] But he also was urging that good men be appointed to church office, that men live up to their calling and that men in authority in the Church set an example for others in the way they lived and how they conducted themselves.[69] It was fitting that this strong

---

[62] Belch, *Paulus Vladimiri*, p. 718; Finke, *ACC*, IV:412.

[63] Finke, *ACC*, IV:413.

[64] Belch, *Paulus Vladimiri*, p. 725–726.

[65] Bernhard Bess, „Johannes Falkenberg, O.P., und der preußisch-polnische Streit vor dem Konstanzer Konzil", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 16 (1896), 385–464, at p. 460–461.

[66] As early as December 7, 1414 Zabarella had placed before the council proposals for reform, see: Mansi, 27:543–544, one part of which was to reduce the size of the papal curia and limit its excessive centralizing tendencies; see: George C. Powers, *Nationalism at the Council of Constance* (Washington, D.C., 1927), p. 48–49. On July 24, 1415 Zabarella had spoken to the council on the joint goal of reform and reunion, see: Finke, *ACC*, II:252, 253–255.

[67] Zabarella's attack on this trend is most clearly expressed in his *De scismate* (Venice, 1502), fol. 119vb.

[68] Zabarella, *Comm. ad X*, III.35.6., fol. 208v. He carefully noted the difference between unrestrained power (*potestas absoluta*) and limited power (*potestas ordinata*). On matters of mere positive law he would allow considerable discretion and flexibility on the part of those in authority, e.g., the pope but not in matters of natural law or what would affect the whole state of the church, e.g., faith.

[69] In December 1414 Zabarella had put forward reform proposals; see Finke, *ACC*, II:197. He had joined with the other cardinals in further reform suggestions, Mansi, 27:543–544. Specifically this latter statement had been quite clear: „It was impossible if the leaders were negligent for others to be observant of their duties and obligations". This was in full accord with what Zabarella had written much earlier that the condition of the whole church was based on the reputation of its leader and that as the bishop was, so would the subjects be; see: *Comm. ad X*, V.I.18., fol. 35b, „quod propter infamiam solius prelati inquiritur de statu totius ecclesiae, tales enim presumuntur subdites, qualis est prelatus". The general tenor of these reform proposals was discussed by Wilhelm Bernhardt, *Der Einfluß des Cardinal-Collegs auf die Verhandlungen des Constanzer-Conzils* (Dissertation, Leipzig, n.d., most likely 1877), p. 7. One very practical effect of this reform movement is found in the actions of a man who clashed on other issues with Zabarella, d'Ailly and the other cardinals at the Council of Constance on several occasions. However, when John Maurotius, the Patriarch of Antioch, wrote back to the archbishop of Narbonne for whom he served as delegate and vicar, he explained at one

champion of the cause of union through all these turbulent years was chosen several times to give the sermon when acts of union were being celebrated at the council, e.g., with Aragon or Castile.[70] It is also not surprising that in one of these sermons Zabarella chose as his topic the theme that their own moral failings were the causes of the disunity that had prevailed.[71] He saw only too clearly how the two cries of union and reform were so intimately linked.

What then was the contribution and achievement of Zabarella, the canonist and lawyer in that turbulent era? I think that it is quite evident that a good part of the success which the Council of Constance did achieve was due to the precise qualities which he offered: careful preparation, attention to detail and to the implications of actions, words and decisions. Over and again he was able to draw the inferences that were needed to get where the council wanted to go. He would tie the strings together that others might have left dangling. As a legal advisor it was his duty and gift to make sure that they knew what they were doing and saying and also that, insofar as it lay within his power, to ensure that they did it right. But equally important he did not allow the squabblings and petty disputes to lead them astray into endless meanderings among the minutiae of their daily activities, for he could always come back to the big picture which was all important: union and reform. Great canonist that he was, he stood out both as a practitioner and as a theorist who knew the constitutional implications of what he was proposing as well as the practical means of obtaining what was desired. What more could be asked of a legal advisor at any time or in any other place?

---

point that he had been forced to alienate certain articles which had been intended for church services. Since he was concerned about the legitimacy of such actions, he had turned to the best legal counsel he could get and so had consulted Cardinal Zabarella; on this see: Finke, *ACC*, II:766–770; the letter is on p. 768 and dated March 7, 1417.

[70] On this see: Thomas E. Morrissey, „The Call for Unity at the Council of Constance: Sermons and addresses of Cardinal Zabarella (1415–1417)", *Church History* 53 (1984), 307–318.

[71] The text of this sermon was printed by Zonta, *Franciscus Zabarella*, p. 160–163.

KRITISCHE MISCELLE

Anton Berlage nach Gießen und Tübingen?

Von Rudolf Reinhardt

Die Augsburger Habilitationsschrift von *Walter Baier*[1] schildert Leben und Werk des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1805–1881). Die Untersuchung hat vier Teile. Auf die Schilderung des Lebens (S. 3–72) folgt eine Analyse des Schrifttums, d.h. ein Überblick über die theologische Entwicklung Berlages (S. 73–137). Dem schließt sich als Hauptteil die Untersuchung der Lehre von der Kirche an (S. 138–336). Den Schluß bilden Dokumente (37 Nummern mit 40 Stücken), die vor allem Berlages akademische Karriere betreffen (S. 343–381).

Bei der Analyse des literarischen Werks und der Theologie bietet der Verfasser zunächst ein chronologisches Verzeichnis der gedruckten Arbeiten. Er verweist dabei detailliert auf die zitierten Gewährsmänner des Dogmatikers und die von ihm benützten Werke. Bei den selbständigen Schriften werden zudem die Rezensionen (mit summarischen Inhaltsangaben) und damit ein Stück Rezeptionsgeschichte geboten. Berlages Hauptwerk war das „System der katholischen Dogmatik" (7 Bände, 1839–1864). Vorausgegangen war die „Apologetik der Kirche oder Begründung der Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums in seiner Fortpflanzung und Entwicklung" (Münster 1834).

In Berlages frühen Jahren wurde seine theologische Entwicklung vom Gang der Studien bestimmt. Nach zwei Jahren an der Akademie in Münster (1824–1826) erhielt er von der preußischen Regierung ein Reisestipendium. Er ging zunächst nach Bonn. Der führende Kopf der Katholisch-theologischen Fakultät war damals Georg Hermes. Berlage kam zwar in enge Berührung mit dessen Theologie; doch sollte man sich hüten, den jungen Mann zum „Hermes-Schüler" zu machen. 1829 wechselte Berlage für zwei Semester an die Katholisch-theologische Fakultät in Tübingen. Hier beeindruckten ihn am meisten Johann Sebastian von Drey und Johann Adam Möhler mit ihrem „organologischen Kirchenverständnis". Doch lehnte es Berlage – im Gegensatz zu den „Tübingern" – ab, das Christentum von einer Zentralidee aus zu konstruieren. Da der Stipendiat den theologischen

[1] Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi. Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage, 1805–1881. (Münchener Theologische Studien, Systematische Abteilung 45) St. Ottilien 1984.

Doktorgrad erwerben sollte, dies in Tübingen aber nicht möglich war,[2] ging er, versehen mit Empfehlungsschreiben von Drey und Möhler, im April 1830 nach München. Nach dem Empfang der Diakonatsweihe am 28. Mai 1831 wurde Berlage am 28. August desselben Jahres von der Münchener Fakultät zum Doktor der Theologie promoviert.

Während des Studiums in Tübingen löste sich Berlage deutlich von den Auffassungen des Bonner Dogmatikers. Dieser Prozeß setzte sich später fort. Als Berlage 1831 (zunächst als Repetent für Dogmatik und Dogmengeschichte) an die Akademie in Münster zurückkehrte, wurde diese weithin von der Hermes-Schule beherrscht. Die Auseinandersetzung mit ihr bestimmte für lange Zeit das Denken Berlages.

Der Verfasser verwendet in diesem Zusammenhang des öfteren das Wort „Hermesianismus". Seit langem ist bekannt, daß dieser Begriff vor allem von den Gegnern verwendet wurde. Die Forschungen von *Hermann Schwedt*[3] haben kürzlich gezeigt, daß bis heute niemand sagen kann, welche Lehrsätze 1835 vom Heiligen Stuhl verurteilt worden sind. Wie des öfteren in der Geschichte, wurde auch hier der Kampf um die reine Lehre sehr bald von kirchenpolitischen Fragen überlagert. Zu Lebzeiten galt Hermes als Vertreter einer strengkirchlichen Richtung und als Gegner der „Aufklärung". Seine Schüler – darunter viele Bischöfe, Domherren und Professoren – waren der in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts aufbrechenden neuen Bewegung aber zu zurückhaltend und zu wenig entschieden und kamen so in den Ruf, „Staatsknechte" zu sein. Vor allem seit dem „Kölner Ereignis" wurde von der jungkirchlich-ultramontanen Partei in Preußen die kirchenpolitische Auseinandersetzung als Kampf gegen den „Hermesianismus" geführt. Mit Dogmatik und Kirchenlehre hatte dies alles recht wenig zu tun.

Kurz vor dem Jahre 1850 vollzog Berlage eine bemerkenswerte Wende, weg von der Tübinger Theologie hin zur Neuscholastik. Dies war nichts Außergewöhnliches. Auch andere Theologen wandten sich damals der neuen Theologie zu. (Selbst die Tübinger waren nicht frei von solchen Anfechtungen; falls irgend möglich betonten sie die Übereinstimmung der eigenen Positionen mit denen der Neuscholastik). Bei Berlage fällt allerdings die Entschiedenheit auf, mit der er die Wende vollzogen hat.[4] Die Neuscholastik machte es Berlage dann auch möglich, ohne jeden Vorbehalt für die beiden neuen Dogmen, dem der Unbefleckten Empfängnis Mariens und dem der päpstlichen Unfehlbarkeit, einzutreten. Spuren seiner Theologie hinterließ

---

[2] Die Tübinger Fakultät pflegte damals zum Doktor der Theologie nur ehrenhalber zu promovieren; aufgrund der üblichen Leistungen war allein eine Promotion zum Lizentiaten der Theologie möglich.

[3] Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert. (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 37. Supplementheft) Rom/Freiburg/Wien 1980.

[4] Dazu auch *Walter Baier*, Anton Berlages Votum für die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens vom Jahre 1852. Ein Beitrag zur Mariologie vor 1854, in: Gottesherrschaft – Weltherrschaft. Festschrift Rudolf Graber zum Abschied von seiner Diözese Regensburg. Regensburg 1980, 269–280.

Berlage auch auf der Kölner Provinzialsynode von 1860, an der er als Peritus teilnahm. Die Kölner Kirchenversammlung griff bekanntlich mit einigen ihrer Lehrentscheidungen dem Vatikanischen Konzil vor.

Als Berlage 1831 in München zum Doktor der Theologie promoviert wurde, schien ihm eine große akademische Karriere bevorzustehen. Noch vor Abschluß des Verfahrens bot ihm der Oberpräsident von Westfalen, Ludwig von Vincke, die Stelle eines Dogmatikers an der Lehranstalt in Paderborn an. Berlage lehnte ab, da ihm die Atmosphäre an der Akademie als zu „obskur" geschildert worden war. Um die gleiche Zeit bemühte sich der Theologe selbst um eine Professur an der neugegründeten Katholisch-theologischen Fakultät in Marburg. Die Sache scheiterte, und zwar nicht nur, weil Berlage das verlangte Doktordiplom noch nicht vorlegen konnte; entscheidend war, daß die bischöfliche Behörde in Fulda die neue Fakultät ablehnte. Dies sollte schließlich 1833 dem Unternehmen ein rasches Ende bereiten.[5] So war Berlage froh, daß er 1831 in Münster eine Repetentenstelle erhielt. An der dortigen Akademie sollte er dann Karriere machen. 1835 wurde er Außerordentlicher und bereits am 3. Juni 1836 Ordentlicher Professor für Moraltheologie. Nach *Ernst Raßmann*[6] war das rasche Vorrücken zum Ordinarius die Belohnung dafür, daß Berlage im selben Jahr zwei Rufe abgelehnt habe, nämlich nach Gießen für Dogmatik und nach Tübingen für Moraltheologie und neutestamentliche Exegese.[7]

Baier äußert nun Zweifel an Raßmanns Mitteilung. Beim angeblichen Ruf nach Tübingen bezieht er sich auf eine schriftliche Mitteilung des Universitätsarchivs vom 24. Juli 1981: „Ebensowenig hat eine Berufung Berlages nach Tübingen im Jahre 1836 bisher in den dortigen Universitätsakten einen Niederschlag gefunden". Dieses Ergebnis dürfte stimmen. In der Fakultätsgeschichte hat ein Ruf auf einen Lehrstuhl der genannten Fächer keinen Platz; auch *Max Miller*[8] erwähnt Berlage nicht. Das gleiche gilt von den Lösch-Stenogrammen, welche auf der 1944 verbrannten Ministerialregistratur beruhen.[9] Wahrscheinlich hat Raßmann eine Anfrage aus Tübingen vom Jahre 1840 um einige Zeit vorverlegt.

---

[5] Noch immer unentbehrlich *Carl Mirbt*, Die Katholisch-theologische Fakultät zu Marburg. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirche in Kurhessen und Nassau. Marburg 1905.

[6] Nachrichten von dem Leben und den Schriften münsterländischer Schriftsteller des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Münster 1866, 21.

[7] Raßmann folgten auch *Stefan Lösch*, in: *Johann Adam Möhler*. Band 1: *Gesammelte Aktenstücke und Briefe*. Hrsg. und eingeleitet von *Stefan Lösch*. Regensburg 1928, 207 Anm. 3; *Eduard Hegel*, Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Münster, 1773–1964. Erster Teil. Münster/Westfalen 1966,192.

[8] Die Tübinger Katholisch-theologische Fakultät und die württembergische Regierung vom Weggang J. A. Möhlers (1835) bis zur Pensionierung J. S. Dreys (1846). Ein Beitrag zur württembergischen Staatskirchenpolitik im Vormärz, in: Theologische Quartalschrift 132, 1952, 22–45, 213–234.

[9] *Rudolf Reinhardt*, Quellen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen. Ein unerwarteter Fund im Nachlaß von Professor DDr. Stefan Lösch († 1966), in: Theologische Quartalschrift 149, 1969, 369–388.

Vordatiert und in einen falschen Kausalzusammenhang gebracht hat Raßmann ohne Zweifel den Ruf nach Gießen. Baier ging auch dieser Frage nach; er hat sich aber darauf beschränkt, schriftlich beim Universitätsarchiv Gießen und beim Hessischen Staatsarchiv in Darmstadt anzufragen (S. 36). In beiden Fällen war die Antwort negativ. Die Gießener Fakultätsakten bieten keinen Hinweis, während in Darmstadt die Ministerialregistratur 1944 völlig vernichtet worden ist.

Bedauerlich ist, daß der Verfasser mit den Auskünften aus Gießen und Darmstadt zufrieden war. Zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Gießen existiert nämlich ein Quellen-Fundus von hoher Qualität, der allerdings oft übersehen wird. Es ist der Nachlaß des Freiherrn Justin Timotheus Balthasar von Linde (1797–1870). Die Papiere liegen heute in der Nebenstelle Frankfurt des Bundesarchivs. Nicht nur die umfangreiche Korrespondenz bietet zahlreiche Stücke zur Geschichte der genannten Fakultät; auch in den „Akten" befindet sich einschlägiges Material.

Linde, geboren 1797 zu Brilon, wurde 1823 Außerordentlicher, 1824 Ordentlicher Professor der Rechtswissenschaften an der Universität Gießen. Seit 1826 war er zugleich Mitglied des Kirchen- und Schulkollegiums in Darmstadt. 1829 wurde er Ministerialrat in Darmstadt, 1832 Direktor des Oberstudienrats. Von 1833 bis 1847 war Linde Kanzler der Universität Gießen, seit 1835 in der Funktion eines Staatsrats. 1848 Mitglied der Nationalversammlung in Frankfurt, vertrat er von 1850 bis 1866 Liechtenstein im Bundesrat. Gestorben ist der Freiherr 1870.[10]

Linde war katholisch. Er hatte großes Interesse am Hochkommen der Katholisch-theologischen Fakultät in Gießen. Dies wurde ihm verschiedentlich vorgeworfen. In evangelischen Augen war er der Führer einer „reaktionären Partei aus katholischen Westfalen".[11] Ob Linde in den Jahren zwischen 1840 und 1848 eine Wende zum Ultramontanismus durchgemacht hat, wie sein Neffe und Biograph Johann Friedrich von Schulte (1827–1914) meinte, sei hier dahingestellt. Ebenfalls müssen wir offenlassen, ob er, wäre er entschiedener aufgetreten, 1851 die Katholisch-theologische Fakultät Gießen hätte retten können.[12] Festzuhalten bleibt, daß ihm die Fakultät sehr viel zu

[10] Über ihn ADB 18 (1883) 665–672 (*Johann Friedrich v. Schulte*); *Hugo Stumm*, Staatsrat Justin Freiherr von Linde. Ein Beitrag zur Geschichte des Staatskirchentums im Vormärz, in: Jahrbuch für das Bistum Mainz 6, 1951/54, 62–81. – Die ältere Literatur bei *Fritz Vigener*, Die Katholisch-theologische Fakultät in Gießen und ihr Ende, in: Mitteilungen des oberhessischen Geschichtsvereins. Neue Folge 24, 1922, 28–96, 33 Anm. 1.

[11] *W. Baldensperger*, Karl August Credner. Sein Leben und seine Theologie. Leipzig 1897, 21.

[12] 1851 errichtete der neugewählte Bischof von Mainz, Imanuel Wilhelm von Ketteler, in Mainz ein Priesterseminar mit vollem Lehrbetrieb (nach dem Modell des „Tridentinischen Seminars"). Der Besuch war für die Diözesantheologen obligatorisch. Dadurch verlor die Gießener Fakultät ihre Hörer. Obwohl diese rechtlich weiterbestand, kam der Vorlesungsbetrieb zum Erliegen. Der letzte der Professoren, *Anton Lutterbeck* (bis zum 30. Juni 1859), rechnete in seiner „Geschichte der Katholisch-theo-

verdanken hatte. Innerhalb des Professorenkollegiums genoß vor allem Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) das Vertrauen des Kanzlers. Über den Dogmatiker liefen bei Neuberufungen meist die ersten Kontakte,[13] so auch, als es 1837/38 galt, Berlage nach Gießen zu holen.

Berlage sollte die Nachfolge Staudenmaiers antreten.[14] Am 10. Mai 1837 schrieb der Dogmatiker nach Münster. Berlage antwortete bereits wenige Tage später (19. Mai). „Mit vielem Vergnügen" erklärte er, „durchaus nicht abgeneigt" zu sein, „unter nur einigermaßen günstigen Bedingungen einen Ruf nach Gießen anzunehmen". Der Münsteraner Theologe fährt fort: „Die geringe Frequenz der dortigen Fakultät, sowie der Umstand, daß Sie verehrtester Freund, dessen College ich so gerne sein möchte, Gießen verlassen, trüben zwar allerdings meine Freude nicht wenig". Einen Ersatz sah Berlage aber in den größeren wissenschaftlichen Anregungen, die eine Universitätsstadt zu bieten hatte. Bei der Besoldung erhoffte er sich „einige Verbesserung", wollte diesen Punkt aber ganz der Entscheidung Staudenmaiers überlassen. Seine Besoldung in Münster bezifferte er auf 700 Rheintaler, also auf ca. 1400 Gulden.

Lange Zeit hören wir in dieser Sache nichts mehr. Erst am 25. März 1838 meldete sich Berlage wieder, jetzt mit einem Brief an den Kanzler selbst. Er scheint von diesem am 10. desselben Monats eine Zusage für den Lehrstuhl in Gießen erhalten zu haben und sollte sich nun endgültig erklären. Noch während der Niederschrift einer Antwort erhielt er vom Kanzler ein weiteres Schreiben; hier wurde der Münsteraner Theologe mit herben Vorwürfen konfrontiert. Diese veranlaßten ihn, nach Darmstadt eine Absage zu schicken.

Welcher Art diese Vorwürfe waren, können wir nur vermuten. Die Hermes-Anhänger in Münster, die in der Vergangenheit von Berlage – seine eigenen Worte lassen dies vermuten – nicht selten attackiert worden waren, hatten zurückgeschlagen. Das Schreiben Lindes vom 10. März hatte Berlage seiner vorgesetzten Behörde, d.h. dem Oberpräsidenten von Vincke, der zugleich Kurator der Akademie war, zur Kenntnis gebracht. Durch das mehrjährige Reisestipendium des preußischen Staates fühlte sich Berlage nämlich verpflichtet, das Plazet der Regierung einzuholen, ehe er eine Zusage gab. Ob diese Mitteilung etwas ungeschickt erfolgt war oder ob der Theologe zu deutlich andere Interessen (Gehaltserhöhung in Münster) damit verbunden hatte, muß dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall gelang es seinen Gegnern, ihn dieser Sache wegen bei Linde anzuschwärzen und zu verdächtigen. Eine solche „Aktion" ist ohne weiteres denkbar, da nach Johann

---

logischen Facultät zu Gießen. Eine allen Theologen Deutschlands gewidmete Denkschrift" (Gießen 1860) mit Ketteler ab und setzte der untergegangenen Fakultät ein würdiges Denkmal.

[13] Im Nachlaß Linde liegen 40 Briefe Staudenmaiers aus den Jahren 1830 bis 1845.

[14] Berlage an Staudenmaier, 1837 Mai 19, eigenhändig, in: *Bundesarchiv Nebenstelle Frankfurt, Nachlaß Linde.*

Friedrich von Schulte er seinen einstigen Lehrer Hermes sehr schätzte und zu einigen „Hermesianern" in „der innigsten Freundschaft verharrte".[15] Dadurch sah sich Berlage in die „höchst unangenehme Notwendigkeit versetzt, auf den in Aussicht gestellten Wirkungskreis in Gießen schon zum Voraus verzichten und es vorziehen zu müssen, . . . in Münster selbst unter ungünstigen Verhältnissen" seine „Wirksamkeit fortzusetzen".

Berlages Schreiben vom 25. März 1838 bietet einige Stimmungsbilder von seiner Stellung innerhalb der Akademie in Münster; deshalb soll es im folgenden abgedruckt werden. Festzuhalten bleibt, daß die Beförderung zum Ordentlichen Professor 1836 in keinem Zusammenhang mit dem Ruf nach Gießen 1837/38 stehen konnte. Hier hat Raßmann Vorgänge kausal verbunden, die nicht zusammengehörten.

Die Hintergründe, die wenige Jahre später zu einem Ruf nach Tübingen führten, sind durch neuere Forschungen bekannt.[16] Die wichtigsten Daten seien kurz rekapituliert. In einem Aufsatz in der Theologischen Quartalschrift Ende 1839 hatte der Tübinger Moraltheologe Martin Joseph Mack (1805–1885) die Kirchenpolitik der württembergischen Regierung, insbesondere das staatliche Mischehen-Recht, kritisiert. Das Echo war beachtlich, vor allem bei den Repetenten und Studenten des Wilhelmsstifts. Die Regierung in Stuttgart beschloß deshalb, ein Exempel zu statuieren und setzte Mack ab. Um dem wachsenden Einfluß der jungkirchlich-ultramontanen Partei in der Fakultät (Kuhn, Hefele, Welte) entgegenzuwirken und langfristig deren Macht zu brechen, wollte die Regierung die Nachfolge im eigenen Sinne ordnen. Doch konnte sie sich mit ihrem Kandidaten, Joseph Beck (1803–1883),[17] nicht durchsetzen. Auch die andere Seite versuchte, unter allen Umständen einen Mann ihres Vertrauens aus dem jüngeren Klerus der Diözese in die Fakultät zu bringen. Da die Fronten verhärtet waren, blieb am Ende als einziger Ausweg die Berufung eines „Ausländers". Als erster kam Anton Berlage ins Gespräch. Am 26. September 1840 beauftragte das Ministerium in Stuttgart den Akademischen Senat, über den Kandidaten nähere Erkundigungen einzuziehen und darüber zu berichten.[18] Wo diese Auskünfte eingeholt wurden, wissen wir nicht. Vielleicht bestanden sie allein in

[15] *Schulte* (oben Anm. 10) 665.

[16] Dazu *Miller*, Fakultät (oben Anm. 8) passim; *Rudolf Reinhardt*, Die Katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen. (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 16) Tübingen 1977, 1–42; *Karl Brechenmacher*, Zwischen Aufklärung und Orthodoxie. Die Auseinandersetzungen um die Nachfolge Mack in den Jahren 1840/41. Mit einem seither unbekannten Gutachten Johann Evangelist Kuhns, in: Tübinger Theologen und ihre Theologie 197–269.

[17] *Karl Brechenmacher*, Joseph Beck (1803–1883). Ein badischer Spätaufklärer. (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 29). Tübingen 1984.

[18] *Universitätsarchiv Tübingen* Abt. 126/Personalakte Mack Nr. 46.

der Anfrage, die Johann Sebastian von Drey an Berlage richtete, nämlich, ob er geneigt sei, einen Ruf anzunehmen. Am 9. November antwortete Berlage; er bezog sich dabei auf einen Brief seines Tübinger Lehrers vom 15. Oktober.

Die Gründe, die Berlage für und wider eine Zusage vorbrachte, waren denen ähnlich, die er wenige Jahre zuvor Linde genannt hatte. Für eine Annahme des Rufs sprach die Möglichkeit, im Kreise „geschätzter Kollegen" wirken zu können, wie auch die wissenschaftlichen Anregungen, die eine Universitätsstadt wie Tübingen zu bieten hatte. Auf der anderen Seite nannte Berlage wieder die Verpflichtungen der preußischen Regierung gegenüber sowie den Umstand, daß die „Hermesianer" in Münster noch immer Einfluß hatten. Er wollte nicht weggehen, ehe nicht deren Partei besiegt war. Er meinte: „Sollten die hermesischen Streitereien beigelegt sein und sich in Zukunft eine ähnliche Gelegenheit darbieten, so würde mein Entschluß vorher gefaßt sein".

Der Brief Berlages an Johann Sebastian von Drey soll im Anhang ebenfalls veröffentlicht werden. Das Original ging nämlich im Zweiten Weltkrieg verloren; der Text ist nur noch in einer stenographischen Kopie von Stefan Lösch erhalten.[19]

Beilage 1.

Anton Berlage an Justin Timotheus Balthasar Freiherr von Linde, 1838 März 25. Eigenhändig.

Bundesarchiv, Nebenstelle Frankfurt, Nachlaß Linde, Korrespondenz.

Hochwohlgeborener, hochzuverehrender Herr Kanzler!

Euer Hochwohlgeboren sehr geehrtes Schreiben vom 10. l[aufenden] Monats, worin mir die sehr erfreuliche Aussicht auf die Professur der Dogmatik eröffnet wird, hat mich mit der innigsten Freude erfüllt, und ich verfehle nicht, Euer Hochwohlgeboren die Gefühle des tiefsten Dankes für das Vertrauen auszusprechen, womit Hochdieselben mich beehrt haben. Ich fühle es zum tief (sic!) und erkenne es mit der größten Aufrichtigkeit an, daß ich unvermögend sein werde, meinen geehrten Freund Staudenmayer vollkommen zu ersetzen; allein ich besitze noch jugendliche Frische und Kraft und werde es an Fleiß und Eifer nicht ermangeln lassen, um den Verlust des Herrn Staudenmayer doch weniger fühlbar zu machen. Meine bisherige Wirksamkeit, worin ich mich der Achtung und Liebe meiner Zuhörer, sowie der Anerkennung der vorgesetzten Behörden in einem nicht geringen Grade zu erfreuen glauben darf, berechtigt mich auch zu der bestimmten Hoffnung,

[19] Die freundliche Erlaubnis zur Veröffentlichung erteilte Fräulein Pia Himmel in Igersheim.

daß auch in Gießen meine Wirksamkeit nicht ohne Erfolg sein würde. Von dieser Seite stünde daher meiner Entschließung, einem etwaigen Rufe nach Gießen, wenn ein solcher an mich ergehen sollte, Folge zu leisten, nichts Wesentliches entgegen.

Allein von der anderen Seite sind es doch mehrere Umstände und Rücksichten, welche meine Entschließung bedingen und mich verhindern, eine definitive Entscheidung Euer Hochwohlgeboren vor jetzt zukommen zu lassen. Einmal habe ich große Verpflichtungen gegen das Ministerium, welches meine Studien eine Reihe von Jahren hindurch sowohl in Bonn als auch in Tübingen und München so huldreichst unterstützt und mich in den Wirkungskreis eingeführt hat, worin ich einzig mein Lebensglück gesucht und gefunden habe, und ich kann deshalb absolut nicht ohne seine besondere Erlaubnis aus dem Staatsdienste ausscheiden. Ich bin deshalb genöthigt gewesen, dem Herrn Oberpräsidenten die geeigneten Eröffnungen zu machen und Euer Hochwohlgeboren wollen es mir gütigst verzeihen, daß ich in so ferne von Hochdero Schreiben Gebrauch gemacht habe.

Zu meinem größten Leidwesen erfahre ich aber aus einem zweiten geehrten Schreiben, welches ich soeben erhalte, daß die Nachricht davon, und zwar mit gehässigen Nebenumständen schon zu Euer Hochwohlgeboren Kenntnis gekommen und mißfällig aufgenommen worden ist. Ich weiß recht wohl, daß ich hier einer ᵃgroßenᵃ Partei nie genehm war, welche in ihrer theologischen und philosophischen Lehrweise eine andere Bahn als ich eingeschlagen hatte und von mir von Anfang an mit den Waffen der Wissenschaft, und zwar mit Kraft und Erfolg bekämpft worden ist, und ich will es nicht leugnen, daß durch ihre heimlichen Anfeindungen und Insinuationen wiederholt der dringende Wunsch in mir aufkam, mich als Einzelner von einer so großen Partei zurückzuziehen und mich anderswo nach einem Lehrstuhle umzusehen, auf welchem das freie Wort nicht deswegen angefeindet wird, weil es einem bestimmten System nicht zusagt, das sich hier sonst fast überall geltend gemacht hatte und jedes andere auf jede Weise abzuhalten oder zu verdrängen suchte.

Mit dem tiefsten Bedauern sehe ich daher aus Euer Hochwohlgeboren geehrtem Schreiben, wie ich wieder der Gegenstand der gehässigsten Insinuationen jener Partei geworden bin, die sich so gar nicht entblödet hat, selbst meinen Charakter und meine Gesinnungen zu verdächtigen, da sie jetzt meine Lehre nicht mehr zu verdächtigen wagt, und jetzt dieselben unlauteren Waffen gegen mich zu kehren sucht, welche sie damals gegen Herrn Professor Staudenmayer auf eine ebenso eifrige als ärgerliche Weise gebraucht hat, als nach dem Tode des Professor Katercamp[20] unser Ministerium zunächst auf ihn seine Aufmerksamkeit richtete und mit ihm zur Wiederbe-

[20] Johann Theodor Katerkamp, geb. 1764, hatte seit 1808 in Münster Kirchengeschichte gelesen. Er war am 9. Juni 1834 gestorben. Zu den Verhandlungen über die Nachfolge vgl. *Hegel*, Geschichte (oben Anm. 7) 1, 197–199.

a–a: Später eingefügt.

setzung seiner Stelle in Unterhandlung trat. Solche Insinuationen und geheime Anschwärzungen, gewiß ich würde sie vor Euer Hochwohlgeboren nicht offengelegt haben, wenn nicht das hohe Gefühl der Dankbarkeit und Verehrung, von welchem ich mich so tief gegen Hochdieselben durchdrungen fühle, mir zum ersten Male diese traurige Pflicht auferlegt hätte. Ich meinerseits kann hier nicht anders als offen erklären: ich habe von Euer Hochwohlgeboren Schreiben nur den Gebrauch gemacht, den ich notwendig[b] davon machen mußte; ich habe meine vorgesetzte Behörde und nur diese[b] davon in Kenntnis gesetzt und mich deren Ermessen ganz unterworfen. Sie, welche mich mit so vielen Kosten für den Staatsdienst herangebildet hat, hat die ersten Ansprüche auf meine Wirksamkeit und nur die Genehmigung des Staates kann mich von den Verpflichtungen, welche ich demselben schuldig bin, entbinden. Darum und nur darum habe ich mich zunächst an meine Behörde gewandt und das Placet derselben abgewartet. Dieses ist der einzige pflichtgemäße Gebrauch, welchen ich[b] von Ihrem geehrten Schreiben gemacht habe und machen mußte.

Wie aber einzelne Mitglieder der eben bezeichneten Partei auch so [c]. . .[c] die Zugang zu diesem Geheimnisse und sogar um desselben ein ganzes Gewebe der gehässigsten Insinuationen und Anschwärzungen gelegt hat, das weiß ich nicht und kann es nur bedauern.

Daß es übrigens nicht der Eigennutz ist, der mein Verhalten leitet, darauf kann ich mich noch getrost darauf berufen (sic!), daß das vorgesetzte königliche Ministerium mir wiederholt, um meine ökonomische Stellung zu verbessern, eine Versetzung nach Breslau angetragen hat, wobei ich dieselbe aber immer abgelehnt habe. Überhaupt darf ich es offen aussprechen, daß meine Wünsche sich bisher vorzugsweise darauf beschränkt haben, einen Wirkungskreis zu finden, worin ich ungestört und in Verbindung mit gleichgesinnten Collegen meinem Berufe leben könnte.

Da ich nun unter den gegenwärtigen Umständen leider befürchten muß, das volle Vertrauen Euer Hochwohlgeboren, an dem mir natürlich alles[b] liegt und liegen muß, nicht mehr zu besitzen, so sehe ich mich in die höchst unangenehme[b] Notwendigkeit versetzt, auf den in Aussicht gestellten Wirkungskreis in Gießen schon zum Voraus verzichten und es vorziehen zu müssen, hier in Münster selbst unter ungünstigen Verhältnissen meine Wirksamkeit fortzusetzen.

Ehrfurchtsvoll habe ich die Ehre zu verharren Euer Hochwohlgeboren

untertäniger Diener
Münster, 25. März 1838 Dr. Berlage

---

b: Die Unterstreichungen stammen von Berlage.
c–c: Ein Wort unleserlich.

Beilage 2.

Anton Berlage an Johann Sebastian von Drey, 1840 November 9.

Beilage zum Bericht des akademischen Senats an das Ministerium, 1840 November 26.

Lösch-Stenogramme (in der Übertragung von Carola Zimmermann) *Professur für Altes Testament Nr. 21.*

Vermerk von Lösch: „Originalbrief" (wohl eigenhändig).

Münster, 9. November 1840

Hochwohlgeborener, hochzuverehrender Herr Professor!

Euer Hochwohlgeboren geehrtes Schreiben vom 15. v[origen] M[onat]s worin mir die so erfreuliche Aussicht auf eine Professur in Tübingen eröffnet wird, hat mich mit der innigsten Freude erfüllt und ich verhehle nicht, Euer Hochwohlgeboren die Gefühle des tiefsten Danks für das Vertrauen auszusprechen, welches Sie, mein hochverehrtester Lehrer, mir bisher geschenkt und jetzt aufs neue auf eine so ausgezeichnete Weise bewiesen haben. Ich fühle es zwar tief und kenne es mit der größten Bereitwilligkeit an, daß ich wohl unvermögend sein werden, den Herrn Professor Mack vollkommen zu ersetzen; allein ich besitze noch jugendliche Frische und Kraft und würde es an Fleiß und Eifer nicht mangeln lassen, um den Verlust des Herrn Mack weniger fühlbar zu machen. Meine bisherige Wirksamkeit, worin ich mir die Liebe und Achtung meiner Zuhörer sowie die Anerkennung der vorgesetzten Behörden in einem nicht geringen Grade erworben habe, berechtigt mich auch zu der bestimmten Hoffnung, daß auch in Tübingen meine Wirksamkeit nicht ohne Erfolg sein würde. Von dieser Seite stand daher meiner Entschließung einem etwaigen Rufe, wenn derselbe an mich ergehen sollte, zu folgen nichts Wesentliches entgegen und zugleich bekenne ich offen, daß eine Professur in Tübingen immer der Gegenstand meiner geheimen Wünsche gewesen ist und daß auch gegenwärtig noch die dortigen Verhältnisse, die wissenschaftliche Anregung, die ich dort erwarten darf, die Collegen, welche ich daselbst finden werde, für mich eine gewaltige Anziehungskraft haben. Allein von der anderen Seite sind es doch mehrere Umstände, die mich dringend auffordern, den sehnlichsten Wunsch meines Hierseins zu unterdrücken, die mich wenigstens verhindern, eine definitive Entscheidung Euer Hochwohlgeboren für jetzt zukommen zu lassen. Einmal habe ich große Verpflichtungen gegen unsere Regierung, welche meine Studien eine ganze Reihe von Jahren hindurch so huldreichst unterstützt und mich dann in meinen gegenwärtigen Wirkungskreis eingeführt hat, und ich kann deshalb nicht ohne ihre besondere Erlaubnis aus dem Staatsdienste scheiden. Außerdem habe ich mir hier in Münster allmählich einen sehr schönen und

segensreichen Wirkungskreis erkämpft und gesichert, welchen ich vorzüglich unter den gegenwärtigen Umständen, solange die hermesischen Wirren nicht beigelegt sind, nur ungern und zum Nachteil unserer Anstalt verlassen würde.

Unter diesen Umständen bedaure ich es innigst, wohl auf das hohe Glück verzichten zu müssen, meine akademische Wirksamkeit unter den Auspizien meines hochverehrten Lehrers fortsetzen zu können, und ich darf zugleich wohl die Überzeugung aussprechen, daß Euer Hochwohlgeboren mit Rücksicht auf die angegebenen Gründe sich ebenfalls für mein Bleiben entscheiden werden.

Sollten die hermesischen Streitereien beigelegt sein und sich in Zukunft eine ähnliche Gelegenheit darbieten, so würde mein Entschluß vorher gefaßt sein.

Empfangen Sie, hochverehrter Herr Professor, nochmals meinen innigsten Dank für das bewiesene Vertrauen und erhalten Sie dasselbe auch fernerhin

Ihrem dankbaren Schüler
Dr. Berlage

Literarische Berichte und Anzeigen

Alte Kirche

Fairy von Lilienfeld: Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971, hrsg. von Ruth Albrecht und Franziska Müller (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, hrsg. von Fairy von Lilienfeld, Band 18), Erlangen 1983, Fotodruck GmbH, 8600 Bamberg, II – 115 S.

Im vorliegenden Band sind 6 Aufsätze von Frau von Lilienfeld zu ihrem 65. Geburtstag vereinigt worden. Man wird für diese Sammlung dankbar sein, nicht nur, weil die Aufsätze in sehr verschiedenen, z.T. nicht leicht zugänglichen Zeitschriften veröffentlicht worden sind, sondern weil sie in schöner Weise die stetig fortschreitende, sich immer weiter abrundende Forschung der Autorin über das frühe Wüstenmönchtum zusammenfassen.

Als Einstieg empfiehlt sich der – auch chronologisch – an 5. Stelle stehende Aufsatz über „Basilius der Große und die Mönchsväter der Wüste" (S. 62–85), da hier die Geschichte der christlichen Askese, wie sie sich dem Verf. darstellt, von ihren Anfängen bis zu Basilius in klaren Strichen nachgezeichnet ist. Ausgangspunkt sind die syrisch-palästinensischen Wanderlehrer, wie sie etwa im Matthäusevangelium und in der Didache erscheinen. Das Lehrer-Schüler-Verhältnis, die Verifizierung der Lehre in der und durch die Lebensführung sind hier typisch, ebenfalls das Zurücktreten der Theologie und der kirchlichen Aspekte. Die Askese steht noch im Dienst der Mission, ist nicht Selbstzweck. (Frau v. Lilienfeld geht dann gleich über zum 4. Jahrhundert, aber bestimmt wäre aus der enkratitischen Bewegung des 2. und 3. Jahrhunderts, wie sie sich z.B. in der apokryphen Literatur spiegelt, noch viel ergänzendes Material zu erheben, das ihre Sicht der Entwicklung bestätigen würde). Im 4. Jahrhundert entsteht das eigentliche Mönchtum mit dem Phänomen der Anachorese; man zieht aus der Gesellschaft und Kulturwelt aus, errichtet in der Wüste eine Gegenwelt, in der die evangelische Umwertung der Werte Gestalt annimmt. Antonius und Pachomius sind aber nur Fortsetzer in einer veränderten Situation. Mit Basilius tritt dann die Mönchsmentalität in die Gesellschaft selber ein; man beschränkt sich auf den „inneren" Exodus von fleischlicher zu geistgewirkter Haltung, versucht aber im übrigen die Gestaltung der wahren Gesellschaft zu verwirklichen.

Die übrigen Aufsätze sind einzelnen Aspekten dieser Gesamtsicht gewidmet. Zwei Oxforder Vorträge („Anthropos Pneumatikos – Pater Pneumatophoros: Neues Testament und Apophthegmata Patrum", und „Zur syrischen Kurzrezension der Ignatianen. Von Paulus zur Spiritualität des Mönchtums der Wüste", S. 1–13 und 30–47) zeigen die Entwicklungslinien vom Neuen Testament zum Wüstenmönchtum auf; sie unterstreichen beide die zunehmende Individualisierung von Soteriologie und Eschatologie. Der Aufsatz „Jesus-Logien und Vätерspruch. Die synoptischen Jesus-Reden in der Auslegung der Agroikoi der ägyptischen Wüste nach den Apophthegmata Patrum" (S. 14–29) weist nach, wie die Väter der Wüste aus der Logien-Tradition leben, die Jesusworte im Leben verwirklichen wollen; aber der Aspekt eines Lebens für die Welt fehlt. Bezeichnend ist auch die Theologiefeindlichkeit der Wüstenmönche; sie kann abgelesen werden aus dem Fehlen von Pauluszitaten in den Apophthegmata („Paulus-Zitate und paulinische Gedanken in den Apophthegmata Patrum", S. 48–61). Recht interessant ist auch der letzte Beitrag („Die christliche Unterweisung der Apophthegmata Patrum", S. 86–113), der dem Werden der literarischen Gattung der Apophthegmata nachspürt (alphabetische-systematische Sammlungen; mnemotechnische Aspekte; Bedeutung der Hl. Schrift).

Alles in allem ein kostbares Büchlein, das zusammenhängenden Einblick gewährt in die Forschungswerkstatt einer gediegenen, in der Fachwelt auch durch ihre menschlichen Qualitäten geschätzten Spezialistin der ostkirchlichen Tradition. Die Herausgeberinnen haben in dankenswerter Weise dem Aufsatzband noch eine Bibliographie neuerer Literatur zum Thema beigegeben.

Neuchâtel *Willy Rordorf*

Gérard Vallée, A study in anti-Gnostic polemics. Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius. (Studies in Christianity and Judaism = Etudes sur le christianisme et le judaisme 1. Waterloo, Ontario/Canada (Wilfr. Laurier Univ. Press) 1981 pp. XI, 114, paperback, $ 4.–.

Walter Bauers Untersuchung über Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (1. Aufl. 1934; 2. Aufl. 1964) hat die Frage nach dem Ursprung der Orthodoxie bzw. nach der Entstehung ihrer Beurteilungsmaßstäbe erstmals ins allgemeine Bewußtsein gerückt. Seither lassen sich Häresien nicht mehr einfach als Abfall von ursprünglicher Rechtgläubigkeit betrachten; vielmehr ist das Verhältnis von Orthodoxie und Häresie grundsätzlich neu zu überdenken. Was bei W. Bauer durch eine konsequente Anwendung historischer Methoden auf das frühe Christentum als Kritik an einer dogmatisch bestimmten Kirchengeschichtsbetrachtung begann, hat sich inzwischen zur grundsätzlichen Frage nach den Kriterien und Normen von Christlichkeit – vor allem auch gegenüber dem Judentum – ausgeweitet und fragt heute nach den Ursachen, die zur Ausbildung von verbindlichen Maßstäben orthodoxen Christentums geführt haben. – Spätestens seit der englischen Übersetzung von W. Bauers Buch durch R. A. Kraft und G. Krodel (Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity, Philadelphia 1971), die als eine gegenüber der 2. Aufl. verbesserte 3. Aufl. dieses Werkes angesehen werden kann, tritt vor allem in Nordamerika das Interesse an diesem Problemfeld immer deutlicher hervor. Ein besonderer Ausdruck dieses Interesses ist das von E. P. Sanders herausgegebene Sammelwerk: „Jewish and Christian Self-Definition" (bisher 3 Bände, Philadelphia 1980 ff.), das auf ein entsprechendes Symposium an der McMaster University Hamilton, Kanada, vom Jahre 1978 zurückgeht. In diesen Zusammenhang gehört auch die vorliegende Studie von G. Vallée, der nicht nur selbst an der genannten Universität in Kanada lehrt, sondern dessen einer Beitrag – zu Irenäus – in Bd. I des Sammelwerkes (S. 174–185 mit Anm. S. 254–261) erstmals abgedruckt wurde und der für die Neuveröffentlichung nur noch geringfügig ergänzt und aktualisiert wurde. Insgesamt aber hat G. Vallée seinen zunächst auf die Widerlegung des Gnostizismus durch Irenäus begrenzten Beitrag nun durch zwei ähnliche Untersuchungen zu Hippolyt und Epiphanius erweitert, um zu zeigen, wie sich der Stil der Auseinandersetzung zwischen kirchlicher Theologie und gnostischer Häresie im Laufe der Zeit veränderte.

Harnacks Urteil, daß sich der Gnostizismus selbst „aus dem Buche der Geschichte ausgestrichen" habe (S. 92 mit Anm. 1; ähnlich auch Ed. Schwartz), sieht V. durch die originalen gnostischen Schriften von Nag Hammadi bestätigt, die durch ihren „extravaganten und esoterischen Charakter" (S. 93) nur kleine Kreise zu erreichen vermocht hätten. Die von Anfang an auf Universalität ausgerichtete Botschaft des Christentums habe im Gnostizismus eine Verengung erfahren, die notwendigerweise seinen Rückgang herbeiführen mußte. Erst mit dem Niedergang des Gnostizismus setzte dann die Formulierung kirchlicher Normen ein, wobei Irenäus zu denen gehörte, die mit Argumenten der Vernunft und der Schrift die Grundlagen für eine theologisch begründete Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus schufen. Vielleicht sollte man zusätzlich auch auf seinen Entwurf einer heilsgeschichtlichen Konzeption hinweisen, weil insbesondere die Hinwendung zur Geschichte und die damit verbundene Verknüpfung des Neuen mit dem Alten Testament der gnostischen Weltanschauung mit ihrer geschichtslos gültigen Kosmologie fundamental widersprach. V. möchte aber vor allem auch zeigen, daß Irenäus eine *sachliche* Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus

führte, mit der Konsequenz, daß man seinen Berichten über die Gnostiker durchaus Glauben schenken dürfe – trotz mancher Divergenzen zu original gnostischen Quellen; jedenfalls dürfen seine Berichte mehr Glaubwürdigkeit beanspruchen als die der beiden anderen Ketzerbestreiter. Sehr problematisch erscheinen V. dagegen die Rückführungen der gnostischen Lehren auf die heidnische Philosphie bei Hippolyt. Diese Skepsis ist zweifellos begründet. Dennoch ist es zu bedauern, daß V. an keiner Stelle – nicht einmal in seinem Literaturverzeichnis – auf die Arbeiten von J. Frickel zu Hippolyt verweist (geschweige sich mit ihnen auseinandersetzt!), in denen eine deutlich andere Auffassung vertreten wird. Richtig erscheint mir unabhängig davon die Beobachtung, daß Hippolyt gegenüber den Gnostikern deutlich überlegener auftritt als Irenäus. Die Position der Kirche erscheint nun – eine Generation später – bereits gefestigt. Noch deutlicher wirkt sich das bei Epiphanius von Salamis im 4. Jh. aus. Dieser führt die Auseinandersetzung anstatt mit theologischen Argumenten häufig mit polemischen Unterstellungen von dogmatisch gesicherter Position aus. Häresien sind lächerlich und widersprüchlich und offenbaren schon darin – bei entsprechender Darstellung – ihre Unglaubwürdigkeit. Außerdem verführen sie zu unsittlichem Verhalten und erweisen so ihre Verkehrtheit. Deshalb sind sie zu bekämpfen. Die geistig-theologische Argumentation verarmt, an ihre Stelle treten Polemik und Dogmatismus. – V. hat mit seinen knappen, pointierten Schilderungen der kirchlichen Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus die Entwicklung von Irenäus bis Epiphanius eindrucksvoll skizziert und dabei indirekt auch auf die Bedeutung der Ketzerbestreiter für die Erforschung des Gnostizismus hingewiesen – allerdings auch auf die damit verbundenen Probleme. V. legt eine anregende Studie vor, die die Anwendung theologisch-kirchlicher Normen in der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus an verschiedenen Stufen kirchlicher Entwicklung eindrucksvoll sichtbar macht, die Gründe für ihre Entstehung und Ausformung jedoch zu rasch aus der Frage nach der Identität des Christlichen herauslöst und durch eine schon früh festgelegte Rede von „*der* Kirche" vorweg entscheidet.

Marburg *Wolfgang A. Bienert*

Hildegard Temporini / Wolfgang Haase (Hrsg.): Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur im Spiegel der neueren Forschung, II. Principat, Band 21 (1. Halbband): Philon und Josephus, Berlin–New York: Walter de Gruyter 1984; X und 759 S. Ganzleinen Oktav DM 400.–.

In diesen Monaten erscheinen zu dem opulenten Sammelwerk über „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt", das Hildegard Temporini und Wolfgang Haase herausgeben, zwei Teilbände, die auch für den Theologen und Kirchenhistoriker von einigem Interesse sein können. Die Bände 16–25 des 2., dem Principat gewidmeten Teil des Gesamtwerks tragen den Untertitel „Religion". Es werden Untersuchungen und Forschungsberichte über die heidnische, die jüdische und die christliche Religion zur Zeit des Principats vorgelegt, bisher in insgesamt 10 Teilbänden, denen weitere folgen sollen. Wer die Bände aufschlägt, findet eine Fülle von bisher unveröffentlichten Beiträgen, die Forscher aus vielen Ländern und Traditionen verfaßt haben und die in der Originalsprache abgedruckt sind (im Philoband: englisch, französisch, italienisch).

Philon von Alexandrien gehört ja neben Flavius Josephus zu den bedeutendsten jüdischen Schriftstellern der Antike, die in griechischer Sprache schrieben. Manches unterscheidet den Diasporajuden Philon von dem Palästinajuden Josephus. So wird man etwa fragen müssen, ob Josephus seine Schriften selbst gern unter der Überschrift „Religion" wiedergefunden hätte; wollte er doch vor allem auch Historiker sein. Beide verbindet aber, daß ihre Schriften zweifellos religiösen Inhalts sind und beide verbindet damit zugleich das Ziel ihrer Schriftstellerei, nämlich das Judentum in seiner Geschichte und in seiner damals aktuellen Ausprägung für die Heiden (bei Philon die gebildeten Hellenisten, bei Josephus die herrschenden Römer) verstehbar und tolerabel zu machen.

Philon, der ältere und Josephus, der jüngere Zeitgenosse Jesu und des Paulus, haben – wie schon längst erkannt wurde – große Bedeutung für die Erforschung der frühen

christlichen Theologie und Geschichte. Ihre Werke beleuchten nicht nur den Hintergrund des Neuen Testaments und der frühesten Kirchengeschichte, sondern es lassen sich zum Teil direkte Linien zwischen beiden herstellen. Hier sei nur auf die schon von Karl Pahncke 1912 vermutete „Schulung des Stephanus an Philo" hingewiesen, die Zusammenhänge zwischen der Stephanusrede (Acta 7) und der philonisch-alexandrinischen Tradition sieht, und auf Philons Logoslehre mit ihren Auswirkungen auf die Gnosis.

Nun aber zum vorliegenden opus selbst. Das fast 760 Seiten reinen Text umfassende Buch bringt 13 Beiträge von ebensoviel in der Philoforschung tätigen Autoren. Es fällt auf, daß unter ihnen kein einziger deutscher Forscher ist, ein Zeichen dafür, daß man in Deutschland der Josephusforschung spätestens seit Adolf Schlatter mehr Bedeutung beimaß. Die Internationalität ist sicher eine Stärke dieser Sammlung, trägt sie doch dazu bei, Einseitigkeiten zu vermeiden und ein Gesamtbild gegenwärtiger Forschung zu geben. Positiv ist zudem zu vermerken, daß hier eine gute Verbindung von Einführendem und Vertiefendem gefunden wurde. Dies beweist etwa der Überblicksaufsatz des inzwischen verstorbenen Samuel Sandmel: „Philo Judaeus: An Introduction to the Man, his Writings and his Significance" (S. 3–46). Daß Philos Werke nicht nach ihren lateinischen Titeln zitiert werden, ist reichlich ungewöhnlich. Verständlicher ist da schon die im Vergleich zum Gesamtumfang des Aufsatzes recht knappe Behandlung der Biographie des Alexandriners (nur gut 2 Seiten!). Im Unterschied zu Josephus, der seiner eigenen Person in seinen Werken ja durchaus den ihr nach seiner Meinung zukommenden Platz einzuräumen wußte, hat Philon sich nur ganz spärlich biographisch geäußert. So vermutet man denn, daß er um das Jahr 25 v.Chr. geboren und etwa zwischen 42 und 45 n.Chr. gestorben ist. Es folgt eine sich an überkommene Wege haltende Übersicht über seine Schriften, eine Darstellung der exegetischen Methode (Allegorese), eine knappe Übersicht über Philons theologisch-philosophische Lehren nach loci geordnet, Gedanken über das Verhältnis von Jüdischem und Griechischem bei Philon sowie über sein Verhältnis zum Christentum.

Sandmels Aufsatz wird ergänzt durch zwei weitere einführende Arbeiten, nämlich eine „Bibliographia Philoniana 1935–1981" von Earle Hilgert, die auf fast 50 Seiten thematisch geordnet einen bibliographischen Überblick über die Philoforschung der letzten 50 Jahre gibt sowie durch einen inhaltlichen Forschungsüberblick von dem anerkannten Philokenner Peder Borgen (S. 98–154).

Ein zweiter Hauptteil bietet acht Aufsätze zu Fragen der Philoforschung. Sie bieten einen Tiefgang, und an manchen Stellen wird dem Leser der harte Weg exegetischer Detailarbeit nicht erspart (so etwa in Thomas M. Conleys Aufsatz über „Philo's Rhetoric: Argumentation and Style"; S. 343–371). Da geht es um Philons Dialoge, um seinen alexandrinischen Hintergrund, seine Ethik und seine politischen Tätigkeiten, um Themen also, die zu den Fundamenten der Philoforschung führen. Darunter findet sich mancher Satz, der in der zukünftigen Forschung sicher nicht unwidersprochen bleiben wird. So behauptet etwa Birger A. Pearson in seinem Aufsatz über „Philo and Gnosticism": „Indeed the Jewish element in Gnosticism – . . . – is so prominent as to suggest that Gnosticism originated within Judaism as a revolutionary protest movement against traditional Jewish religion" (S. 340). Er ordnet Philon dem „pre-Gnosticism" zu, eine Einordnung, die zu überprüfen wäre.

Der dritte Hauptteil schließlich ist für den Kirchenhistoriker von besonderer Relevanz, geht es doch hier um Verbindungslinien von Philon zu den Kirchenvätern. Francesco Trisoglio schreibt über „Filone Alessandrino e l'esegesi cristiana. Contributo alla conoscenza dell'influsso esercitato da Filone sul IV secolo, specificatamente in Gregorio di Nazianzo" (S. 588–730), und Hervé Savon über „Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon" (S. 731–759).

In fünf Schritten berichtet Trisoglio über den Einfluß Philons auf die christliche Exegese der ersten vier Jahrhunderte, über konzeptionelle und lexikalische Übereinstimmungen zwischen Philon und Gregor von Nazianz und schließlich über den Einfluß Philons auf die griechisch-christliche Kultur des 4. Jahrhunderts. Schon im 9. Jahrhundert hatte Photius darauf hingewiesen, daß die allegorische Auslegungsmethode –

auf die Bibel angewandt – auf Philon zurückgehe (vgl. Photius, cod. 105; in: MG 103, col. 373A). Trisoglio beschreibt noch einmal die schon bekannten Hintergründe, die Situation des (Diaspora-)Judentums im ersten Jahrhundert und erhebt von hier aus Gründe für die Einführung der Allegorese in die Bibelexegese durch Philon: die Notwendigkeit, die Inspiriertheit der Heiligen Schrift mit manchen Aporien im Text zu versöhnen; das typologische Verständnis; die platonische Analogienlehre; der stoische Grundsatz des Universalismus; Philons Leidenschaft, der heidnischen Intelligenz zu beweisen, daß sein jüdischer Glaube durchaus mit gängigen philosophischen Denkweisen übereinstimme und anderes. Anhand eines siebenfachen Schriftsinns praktiziert, hatte Philons hermeneutische Methode positive und negative Auswirkungen auf seine Theologie. Negativ ist zu beurteilen, daß für Philon der Gedanke an einen „Messias", also eine in der Geschichte auftretende einzelne Erlöserpersönlichkeit, unmöglich erscheinen mußte (S. 593 f.). Für ihn ist vielmehr der Messias die vom mosaischen Gesetz ausgehende, befreiende Kraft (S. 594). Ähnlich schillernd denkt er sich auch den Logos: schwankend zwischen eigenständiger Person und göttlicher Kraft. Inhaltlich ist damit – so Trisoglio – die Kontroverse zur neutestamentlichen Theologie schon angedeutet. Sie besteht aber nicht nur sachlich, sondern auch von der Motivation her: Philon hatte ein apologetisches, die Christen ein missionarisches Interesse im Umgang mit der Bibel (ed.). Es mag erlaubt sein zu fragen, ob Trisoglio hier nicht der Gefahr des Pauschalisierens erlegen ist.

Die Kirchenväter, so fährt Trisoglio fort, haben Philons Gedanken und Methoden in verschiedener Weise aufgenommen. Die „Alexandriner", allen voran Origenes, nahmen die Allegorese vehement auf, die mehr historisch interessierten „Antiochener" waren zurückhaltender in der Rezeption. Leider bleibt der Verfasser bei recht blassen und allgemeinen Aussagen hierzu stehen. Statt Beispiele vorzustellen, bringt er (was sicher verdienstlich ist) dreieinhalb Seiten Literaturhinweise im Kleindruck. Es ist dem interessierten Leser also vorbehalten, sich über die Einzelheiten gezielt zu informieren. Sinnvoller als die von Trisoglio gewählte chronologische Reihenfolge der Bibliographie wäre hier sicher eine nach Kirchenvätern geordnete gewesen, die das schnelle Auffinden erleichtert hätte.

Es folgt nun (S. 600–679) eine (für den nicht spezifisch interessierten Leser ermüdende) Auflistung von Übereinstimmungen sachlicher und (S. 679–687) sprachlicher Art, das Ergebnis einer genauen Vertrautheit sowohl mit Philon als mit Gregor von Nazianz. Der überwältigenden Fülle von Belegen steht die Tatsache entgegen, daß Gregor an keiner Stelle Philon als seinen Gewährsmann nennt. Dennoch ist Trisoglio aufgrund des Bildungsgangs des Nazianzeners gewiß, daß er Philons Werk gekannt haben muß (vgl. S. 688 f.). Zudem steht er ja theologisch in der Reihe der „alexandrinischen" Theologen von Clemens und Origenes her, und Alexandria war ja die Heimatstadt Philons. Von Caesarea her kannte er sicher die Ausführungen Eusebs, der mit großer Bewunderung von dem jüdischen Denker Philon spricht (S. 690). Hieronymus reiht ihn ausdrücklich in die Reihe der kirchlichen Schriftsteller ein (vir. ill. 11), und so sieht Trisoglio es insgesamt als erwiesen an, daß Gregor die Werke Philons kannte und benutzte (S. 694 f.). Näheres zur Philonbenutzung durch Hieronymus und Ambrosius bietet der nächstfolgende Aufsatz von Hervé Savon (S. 730–759). Was Trisoglio in seinem Schlußteil über Philons Einfluß auf die griechisch-christliche Kultur des 4. Jahrhunderts zu bieten hat, bleibt – sieht man von den extensiven bibliographischen Angaben ab – hinter den Erwartungen zurück.

Summa: Der vorgelegte Band bietet eine gute Einführung in Hauptprobleme der Philoforschung und wird für den Spezialisten mit Sicherheit zum Standardwerk werden. Hervorzuheben sind die Inhaltsübersichten jeweils vor den einzelnen Beiträgen, die das Zurechtfinden in dem voluminösen Werk erleichtern. Diesem Zweck hätte sicher ein Register gedient, dessen Fehlen man beim Suchen bestimmter Stichworte vermißt. Dem Erscheinen des 2. Teilbandes mit Beiträgen u.a. von den deutschen Forschern Otto Michel und H. Schreckenberg, darf man gespannt entgegensehen.

Freudenstadt *H.-Werner Neudorfer*

Robert L. Wilken, The Christians as the Romans saw them. London Yale University Press 1984, pp. XIX–214, Ln. £ 12.95.

How did the early Christians appear to men and women in the Roman empire? In 1948, Pierre de Labriolle, Classical scholar and historian of the early Church in the West published *La réaction païènne: étude sur la polémique antichrétienne du Ie au VIe siècle*, a magisterial work which rightly has remained standard until to-day. In the generation that separates it from R. L. Wilken's study some new evidence has come to light, but more important, some of the quasi–certainties which de Labriolle had taken for granted have been challenged.

A new assessment of the problem is timely.

The author has written an excellent study. His style is easy-flowing and conveys the impression of great learning as well as great powers of assimilation. The book is a pleasure to read. Inevitably, the early sections cover much familiar ground, but Pliny's background is detailed more fully than found in most histories of the early Church. „The Roman gentleman" emerges convincingly. This reviewer may perhaps ask himself whether in the 2nd century the christian communities did resemble burial societies, as the author suggests. The *areae* were indeed important in their lives (See Tertullian, *Ad Scapulam* 3.1), but there was more to awake pagan suspicions. The *Hetaeriae* (associations) referred to by Pliny in his letter to Trajan and discussed by the author (p. 13) are surely the clue. Pliny was immediately interested in the common meals held by the Christians and was pleased that these had ended when „in accordance with your (Trajans) command had forbidden the existence of clubs" (Pliny, *Ep.* X.96.8). As the author points out, half a century later, the satirist Lucian of Samosata describes the Christians in Palestine or Syria in terms reminiscent of those used to describe the life of an association. Lucian's younger contemporary, Celsus (c. 178) probably a Syrian also, opens his „True Word" against the Christians by pointing out that some associations were public and lawful, but others, that included the Christians were secret and illegal. There was no reference to a „burial society" as a camouflage for these illegal activities. Indeed, the Christian communities up and down the Mediterranean at this time, with their close-knit organisation, common funds, common meetings, meals, liturgy and Scriptures and above all, their sense of brotherhood could only have impressed themselves as powerful but secretive Judaistic associations. Their purpose seemed already to undermine the fabric of Greco-Roman society (thus Celsus, cited by Origen, *Contra Celsum* iii. 52 and 55). By 178 Christianity had far outpassed the scope of „burial society" or even „extravagant superstition" as it had been described by Pliny.

The author has useful things to say about Galen and the incipient acceptance of Christianity as a „philosophy" among educated Greeks near the end of the second century. The core of his work however, is the lengthy chapter on Porphyry. Here he faces a dilemma that has been posed largely by the growing interest of Classical scholars in early Christian history who have brought acuteness of liberary criticism combined sometimes with hedantry to the subject. He could either follow von Harnack and de Labriolle and accept von Harnack's whole catalogue of alleged fragments from *Contra Christianos* as genuine, or he could bow to the arguments of T. D. Barnes („Porphyry against the Christians. Date and attribution of fragments", *JTS* N.S. 24, 1973, pp. 424–442) and the even more radical treatment of Anthony Meredith („Porphyry and Julian against the Christians", *ANRW.* ii, 23.2, pp. 1119–1149) and reject those fragments that come from Macarius Magnes' pagan opponent, i.e. about half von Harnack's total. In fact, the compromise is none too happy. To use „Macarius only when his reports are confirmed by other sources" (p. 136, n6) is to pick and choose, and divide up a unitary source. Either the pagan opponent quoted at the end of the 4th century by Macarius was Porphyry, whom Macarius did not want to name, or he was some well-informed pagan apologist of the same school of thought as Porphyry, who somehow or another had evaded the notice of Constantine and Theodosius, and whose influence was still active at a time when Christianity had been established by law as the religion of the empire. I prefer the former solution. The onus of proof that this new learned pagan „Anonymous" existed, rests on the critics of von Harnack.

The date of the *Contra Christians* could well be later than c. 270, but not as late as 303. It is not the work of a writer in his dotage. Time too, would be needed for its influence to be felt to the extent it was, among the ruling circles of the empire. The last decade of the third century would seem more probable, sharing with the „viri novi" attacked by Arnobius (*Contra Gentes* ii. 15) in a propaganda assault on Christianity, that preceded Diocletian's decision to attempt to force the Christians to conform to the religion of the empire.

A final chapter is devoted to the emperor Julian's long – meditated attack on the „Galileans". The connection between Judaism and Christianity stressed in the *Adversus Galilaeos* struck Christianity at its most vulnerable point. Celsus had seen this, so did Eusebius of Caesarea and so too, did some of the Church Fathers in the 4th century. The real objection of the eastern bishops to the *Homoousios* was that it was Sabellian, i.e. „Jewish" (also see, Basil of Caesarea, *Letters* 210 and 236). The author's emphasis on this aspect of the anti-Christian case is one of the most useful features of this scholarly and well-researched book.

In so valuable a guide it may seem ungenerous to cavil at the Bibliography. Where however Jewish – Christian relationships are so important a theme, one misses references to any work by Neusner or E. M. Smallwood, while some useful works on the Church side which have anticipated this aspect of the author's views have been omitted. Students are entitled to learn something of the developing trends of scholarship in a work written with their needs in mind. This is especially the case with a book that will remain the standard work in English on pagan – Christian relations seen from the pagan standpoint, for a long time to come.

One significant misprint is noted. The emperor Hadrian's dates are 117–138 and not 133 or 134 as on p. 68 and 99 respectively.

Glasgow *W. H. C. Frend*

Eusebius Werke, VII. Band: Die Chronik des Hieronymus, hg. und in 2. Aufl. bearb. von Rudolf Helm. 3., unveränderte Aufl. mit einer Vorbemerkung von Ursula Treu, Berlin (Akademie-Verlag) 1984, pp. LII, 455; DM 86.–.

Karl Mras bezeichnete dieses Werk Eusebs von Caesarea, das im wesentlichen durch die Übersetzung des Hieronymus erhalten ist, als „Monumentalwerk des Altertums, ohne das wir z.B. in der lateinischen Literaturgeschichte oft ohne verläßlichen Wegweiser wären" (DLZ 78, 1957, 390) und rühmte zugleich die hervorragende Qualität der Ausgabe dieses Werkes durch Rudolf Helm. Auch andere Kritiker haben ihre außerordentliche Sorgfalt, aber auch ihre Handlichkeit – vor allem gegenüber der zweibändigen, als Autograph gedruckten 1. Aufl. (1913/1926) – und ihre praktische Anlage hervorgehoben. – Dieses bedeutsame und anerkannte Werk liegt jetzt in 3. Auflage vor, wobei es sich um einen im wesentlichen unveränderten Nachdruck der 2. Auflage von 1956 handelt. Lediglich kleinere Druckfehler wurden stillschweigend verbessert – z.B. S. XXXII, Z. 17 v.u. und S. 341, Z. 3 v.u. – Auf S. 219, Z. 9 v.u. hat sich bei der Verbesserung allerdings ein neuer Druckfehler eingeschlichen. Denn O. Bardenhewer hat zwar eine Geschichte der alt*kirch*lichen Literatur verfaßt (die angegebene Seitenzahl sollte allerdings in II 626 ff. korrigiert werden!), A. Harnack aber eine Geschichte der alt*christ*lichen Literatur. Außerdem hätte man vielleicht die beiden Hinweise von K. Mras mit berücksichtigen sollen: a) Eine Korrektur zu S. 281 zu 15,05: „In der Chronik handelt es sich um die Zeit zwischen Abraham und Adam, bei Eusebius P.E. X 9,18 aber um die Zeit zwischen Moyses und Inachus" – und b) eine Ergänzung zu S. 285 zu 27 f.) Sync. 126[a]: „Eusebius P.E. X 9,20". Technisch bedingt ist es wohl, daß bei den Randbemerkungen in der Einleitung (S. XX, XXI, XXII, XXXVIII) – jedenfalls in meinem Exemplar – gelegentlich Buchstaben ausgefallen sind. Doch das beeinträchtigt den Wert dieses Buches kaum. Vielmehr spürt man auch bei der 3. Aufl. die sorgfältige Betreuung durch Frau Dr. U. Treu, die bereits die Drucklegung der 2. Aufl. überwachte und die für die Neuauflage eine knappe, aber inhaltsreiche Vorbemerkung mit

einem kurzen Literaturbericht verfaßt hat (S. VII f.). Die kritischen Hinweise sollen lediglich der Überzeugung von R. Helm Rechnung tragen, die überdies in der Vorbemerkung noch einmal unterstrichen wird, daß nämlich bei der Eusebius-Chronik „jede einzelne Notiz ein Problem für sich darstellt" (S. VIII) und darum auch jedes Detail von Bedeutung ist.

Marburg *Wolfgang A. Bienert*

Eusebius Werke, VIII. Band: Die Praeparatio evangelica, hg. v. Karl Mras, 2. bearbeitete Aufl. hg. v. Édouard des Places, Berlin (Akademie-Verlag), Teil 1, 1982, pp. LX, 623; DM 130.–; Teil 2, 1983, pp. 596; DM 117.–.

Die Ausgabe der Praeparatio evangelica Eusebs von Caesarea, an der Karl Mras nahezu sein ganzes Leben hindurch gearbeitet hat (seit 1913), galt bei ihrem Erscheinen – Teil 1: 1954; Teil 2: 1956 – als ein editorisches Meisterwerk (vgl. H.-R. Schwyzer, Gnomon 32, 1960, 31), das seine grundlegende Bedeutung behalten wird. Dies bestätigt auch die Neuausgabe des eusebianischen Werkes durch É. des Places in den Sources Chrétiennes, 1974 ff. (bisher erschienen: Buch I–VII und XI–XIII), die der Arbeit von K. Mras nicht nur Entscheidendes verdankt, sondern kontinuierlich auf sie zurückverweist. Ein Vergleich der textkritischen Apparate macht darüber hinaus deutlich, daß die Ausgabe von K. Mras weiterhin als Editio maior anzusehen ist, dergegenüber die Neuausgabe in den Sources Chrétiennes ihre besondere Bedeutung nicht nur durch die beigefügte moderne Übersetzung, sondern auch durch einen umfangreichen Kommentar erhält. Beide Ausgaben ergänzen sich also. Von daher, aber auch deswegen, weil die französische Neuausgabe bisher noch nicht vollständig vorliegt, muß man es begrüßen, daß die Berliner Ausgabe nun wieder verfügbar ist.

Bei dieser 2. Aufl. handelt es sich im wesentlichen um einen photomechanischen Nachdruck der 1. Aufl., bei der auch die in Teil 2 festgehaltenen Zusätze und Berichtigungen (vgl. S. 590) nicht in den Text eingearbeitet wurden. Das hat sicherlich Kostengründe, erleichtert aber auch künftig das Wiederfinden von Zitaten nach der 1. Aufl. Neu sind dagegen eine kurze Vorbemerkung zur 2. Auflage (Teil 1, S. XII) sowie Nachträge und Berichtigungen von É. des Places (Teil 1, S. 615–623 und Teil 2, S. 591–596), die aus den genannten Gründen ebenfalls angehängt wurden. Sternchen im Textteil machen den Benutzer an den entsprechenden Stellen auf diese Ergänzungen bzw. Korrekturen aufmerksam.

Die wegen ihrer Umsicht und Genauigkeit vielfach gerühmte Arbeit von K. Mras braucht hier nicht noch einmal gewürdigt zu werden. Bei einem so umfangreichen und schwierigen Werk wie der Praeparatio evangelica mit seinen zahlreichen Zitaten aus antiken Schriften sind kleinere Versehen unvermeidlich. Auch gibt es zu einzelnen dieser Schriften inzwischen neue, kritische Textausgaben, sind weitere Handschriften zu berücksichtigen oder bereits bekannte vielleicht anders zu bewerten. Dem Herausgeber der 2. Aufl. ging es im wesentlichen um dadurch bedingte notwendige Ergänzungen. Und es ist ein besonderer Glücksfall, daß sich É. des Places, der Hg. der französischen Neuedition, dieser Aufgabe mit großer Umsicht und aus fundierter Kenntnis heraus, aber auch mit Respekt und bescheidener Zurückhaltung gegenüber der Leistung von K. Mras unterzogen hat. Nur selten finden sich dabei Vorschläge, die den Text Eusebs direkt betreffen. Fast immer handelt es sich um Ergänzungen zu den Quellennachweisen oder zum textkritischen Apparat. Von grundsätzlicher Bedeutung ist allerdings die Neubewertung von Cod. D, dem É. des Places im Anschluß an P. Henry (1935) größere Unabhängigkeit gegenüber dem „Zwilling" N zuerkennt (S. 615 zu S. XLIII und XLVI–XLVII; der Hg. korrigiert hier zugleich seine eigene frühere Auffassung!). Ferner nennt er für die Textstelle PE V, 7–8 (S. 234–239) als weiteren Textzeugen Cod. S (= Paris. Bibl. nat. supplem. gr. 1248, f. 163^{r-v}, saec. X). Die wichtige Rezension von H.-R. Schwyzer, Gnomon 32 (nicht „45", wie S. 615 zu S. XLIX irrtümlich vermerkt!), 1960, 42–48 wird im allgemeinen berücksichtigt. Doch hätte man sich gewünscht, daß ihr Ertrag vollständig zur Geltung gebracht worden wäre, z.B.

auch zu Teil 1, 408,22–410,3 oder zu Teil 2, 170, App. 7 (τε statt γε[1] Thdrt, Schwyzer) u.a. Insgesamt hätten die Ergänzungen manchmal ausführlicher ausfallen dürfen, zumal weder einleitend eine Art Forschungsbericht seit der Ausgabe von K. Mras vorgelegt, noch auf andere Weise das Prinzip für die Ergänzungen erläutert wird. Aufs ganze gesehen wird man jedoch die zurückhaltende Form der Nachträge und Berichtigungen positiv beurteilen müssen. – Daß ein solcher ergänzter Nachdruck von Eusebs Werk notwendig war, darf vielleicht als ein erfreuliches Zeichen des Interesses an diesem opus gewertet werden. Doch dürfte die seit Ed. Schwartz immer wieder laut gewordene Befürchtung auch heute noch gelten, daß nämlich diese Schrift vornehmlich ihrer Zitate wegen benutzt und kaum als Teil der frühchristlich-apologetischen Literatur insgesamt zur Kenntnis genommen wird, zu der sie ihrem Wesen nach gehört. Vielleicht ist diese Neuausgabe ein Ansporn dazu, sich mit dem apologetischen Interesse Eusebs und dem ihm eigenen Profil – dazu gehören auch seine ‚Demonstratio evangelica' sowie seine ‚Kirchengeschichte' – genauer zu beschäftigen.

Marburg *Wolfgang A. Bienert*

Codices Chrysostomici Graeci, V: Robert E. Carter, Codicum Italiae Pars Prior, Paris – Editions du Centre national de la recherche scientifique – 1983, 295 S.

R. E. Carter hat 1967 im Rahmen der fifth International Conference on Patristic Studies in Oxford ein Paper mit dem Titel „The Future of Chrysostom Studies" vorgelegt. (Erschienen in Studia Patristica Vol. X, Part. I, Berlin 1970, S. 14–21.) Er zeigt darin den Start eines wissenschaftlichen Großunternehmens an: Die Publikation eines vielbändigen Katalogs aller griechischen Manuskripte der Werke von Johannes Chrysostomos, die zugänglich sind. Er gibt dort der Hoffnung Ausdruck, daß in zehn bis fünfzehn Jahren diese Arbeit abgeschlossen sein und mit einer definitiven kritischen Edition des Gesamtwerks des Chrysostomos begonnen werden könnte.

Heute zählen wir 1984 und sind von diesem großen Desiderat der Patristik noch sehr weit entfernt. Fünf Bände des Katalogs, ein Viertel der geschätzten Gesamtzahl, sind erschienen (s. M. Aubineau, Une enquête dans les manuscrits chrysostomiens: opportunité, difficultés, premier bilan, Rev. Hist. Eccl. 63 (1968), S. 5–26, s. S. 25). Band I (1968), hrsg. von M. Aubineau erschließt 298 Manuskripte aus England und Irland – Bd. II (1968), hrsg. R. E. Carter 106 Manuskripte aus Deutschland – Bd. III (1970), hrsg. R. E. Carter 138 Manuskripte aus amerikanischen, schwedischen, dänischen, niederländischen, belgischen, schweizerischen und spanischen Bibliotheken – Bd. IV (1981), hrsg. Wolfgang Lackner 118 Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek Wien – Bd. V schließlich die Bestände von 31 italienischen Bibliotheken (s. dazu weiter unten). Wichtige Bibliotheken in Italien, Frankreich und vor allem im Osten mit ihren reichen und z.T. bis heute schwer zugänglichen Beständen fehlen noch.

Jeder Band, der in der Reihe der CCG erscheint, erleichtert die Arbeit künftiger Editoren chrysostomischer Texte beträchtlich und macht die Basis für die Erstellung des Stemmas sicherer. Die guten Wünsche für eine baldige Fortsetzung des großen Unternehmens, denen die Rezensenten früherer Bände Ausdruck gegeben haben, können nur wiederholt werden (F. Winkelmann in ZKG 83 [1972], 252 f.; A. van Heck in Vig. Chr. 28 [1974], 76–78). Die fünf Bände CCG bilden zusammen mit dem Repertorium Pseudochrysostomicum von Aldama und den Angaben in der Clavis Patrum Graecorum II ein äußerst wertvolles Hilfsmittel, über das zu verfügen Forscher vergangener Jahrzehnte sich glücklich geschätzt hätten. Es ist zu hoffen, daß mit Hilfe dieser Instrumente neue Studien der Werkes dieses großen Kirchenvaters unternommen werden. Das Moratorium, zu dem Carter 1967 hinsichtlich der Edition von Texten, die in einer der alten Ausgaben greifbar sind, aufgerufen hatte, läßt sich mit Rücksicht auf die Jahrzehnte, die noch verstreichen werden bis wirklich eine kritische Gesamtausgabe vorliegt, nicht verantworten. Wir können über die vierzehn Bände mit chrysostomischen Texten, die in den Sources Chrétiennes erschienen sind, froh sein.

Band V ist Marcel Richard gewidmet, dem verstorbenen großen Forscher und Förderer der Wissenschaft, der das Vorwort zum ersten Band der Codices Chrysostomici

Graeci geschrieben hat. Carter hat in gewohnt zuverlässiger Weise die griechischen Manuskripte von 31 italienischen Bibliotheken gesichtet. Im vorliegenden Band beschreibt er 306 Codices. Die Bibliotheken in Florenz und Venedig bearbeitet M. Aubineau, die Vaticana mit ihren reichen Beständen Sever Voicu. Sie werden ihre Ergebnisse in späteren Bänden der gleichen Reihe vorlegen. Alle Bände sind einheitlich angelegt. Das erleichtert die Benutzung wesentlich. Eine detaillierte Beschreibung des Inhalts der Manuskripte bildet das Hauptstück (in Bd. V die S. 1–230). Dann folgt als Appendix eine Liste von 58 Texten, die Chrysostomos zugeschrieben werden, in Tat und Wahrheit aber Exzerpte oder Zusammenstellungen aus anderen chrysostomischen Werken sind. Diese Liste ist wertvoll, weil sie die Quellen für diese Texte bezeichnet, Quellen, die weder im Repertorium Pseudochrysostomicum noch in CCG I–IV genannt werden. Die umfangreichen Indices bieten in vier Rupriken reiches Material. Index I führt die dem Chrysostomos zugeschriebenen Werke auf, die in der Ausgabe von Migne enthalten sind, Index II bringt die von Migne weggelassenen, aber in der Edition von Savile (1612) enthaltenen Werke. Index III ist eine wahre Fundgrube: „Opera Chrysostomo tributa, iuxta initia alphabetice ordinata, quae sunt inedita vel nuper edita vel rara vel quorum initia ab editis diversa sunt". Index IV schließlich bringt die Namen der Autoren und Editoren sowie die Jahreszahlen der genau datierten Codices (sie reichen von 961–1600).

Band V ist wie die anderen auch von einer erstaunlichen Perfektion. Eigentliche Fehler sind bei einer ersten Überprüfung kaum auszumachen. Bedauerlich ist, daß M. Geerard in Clavis II nicht in allen Teilen den in den ersten Bänden der CCG verwendeten Bezeichnungen gefolgt ist. So ergeben sich gewisse Differenzen, vor allem in der Bezeichnung von Einzelhomilien. Als Beispiel: S. 254: Die Homilie in PG 50,805–808 trägt hier und offensichtlich in 13 der 15 aufgeführten Manuskripte die Bezeichnung „In S. Theophania, seu baptismum Christi". Clavis II Nr. 4522: „In s. theophaniam, seu baptismum Christi" (vgl. CCG V, 106, 182 und 180,31).

Festugière hat einmal gesagt, Chrysostomos sei zu wortreich, er habe zu viel geschrieben, darum werde er kaum mehr gelesen (Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines en Syrie, Paris 1959, p. 344). Die ungezählten Schriften sind ungezählte Male abgeschrieben worden, darum die einmalig hohe Zahl von Chrysostomosmanuskripten. Wer sich damit beschäftigt, muß sehr viel Zeit einsetzen. Man kann Lady Savile gut verstehen, die gesagt haben soll: „Sir Henry, I would I were a book too, and then you would a little more respect me" (zit. nach Aubineau, CCG I, S. XV). Die Patristik und ganz besonders die Chrysostomosforschung verdankt den Ordensleuten von Montfaucon und Chr. Baur bis zu Aubineau und Carter (beide Jesuiten) viel, die ohne Rücksicht auf Familien sich ganz ihrer Arbeit widmen können.

Die Arbeit geht weiter, gefördert und erleichtert durch die vorangegangenen Forscher. Nach vorwärts: Die Bestände der noch nicht bearbeiteten Bibliotheken warten und nach rückwärts: Gelegentlich tauchen bisher unbekannte Handschriften auf. Zu den acht von Carter in CCG III unter den Nummern 66–73 beschriebenen Manuskripten ist eine Handschrift aus dem 9. Jahrhundert neu hinzugekommen, auf die ich in Dornach bei Basel zufällig gestoßen bin. Ihr Inhalt: Homiliae in Matthaeum 1–44. Standort: Universitätsbibliothek Basel, provisorische Signatur B. II.25. Lit. E. Gamillscheg, M. Aubineau, Eine unbekannte Chrysostomos-Handschrift, in Codices manuscripti, Zeitschrift für Handschriftenkunde 7 (1981), S. 101–108.

Basel *Rudolf Brändle*

Mittelalter

Gert Haendler, Die abendländische Kirche im Zeitalter der Völkerwanderung (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/5, edd. Gert Haendler, Kurt Meier, Joachim Rogge), Berlin (Ost) (Evangelische Verlagsanstalt) 1980, 149 Seiten, geb.

Es ist dem Rezensenten eine Freude, auf dieses schöne Werk Gert Haendlers zu verweisen, das er schon oft seinen Studenten auf die Frage hin, wo man sich denn Grundkenntnisse über die Kirchengeschichte der Völkerwanderungszeit übersichtlich, leicht und didaktisch gut aufgebaut erwerben könne, empfohlen hat. In 10 Kapiteln (Homöisches Christentum bei den Germanen; Leben und Werk Augustins; Augustin und die Päpste; Leo der Große; Bewältigung der Völkerwanderungszeit; Katholische Kirche Italiens zur Ostgotenzeit; Kirche unter Herrschaft der Westgoten; Kirche in Nordafrika; Katholische Kirche im Herrschaftsgebiet der Franken; Gregor der Große und die Kirchen in Britannien) wird das für den Studenten Wesentliche anschaulich und klar dargelegt; gut ausgewählte Anmerkungen und ein übersichtlich geordnetes Literaturverzeichnis führen ihn an den derzeitigen Stand der Forschung heran und in die Quellen ein. Dankenswerterweise werden in einer Zeit, in der es Theologie- und Geschichtsstudenten zunehmend schwer fällt, lateinische und griechische Texte im Original zu lesen, sehr ausführliche und instruktive Zitate (etwa 31.57 u.ö.) in deutscher Übersetzung vorgelegt. Die Klarheit des Stils Haendlers besticht. Erfreulicherweise ist auch bei Haendler die Bemühung festzustellen, von der überkommenen Sprachregelung „germanischer Arianismus" (37) wenigstens etwas abzurücken und die theologisch korrekte Bezeichnung „Homöer" zu wählen (31). Die Zeittafel (148 f.) enthält die wesentlichsten Informationen, wie man denn dem ganzen Band den erfahrenen Praktiker anmerkt, der weiß, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Die Bände dieser empfehlenswerten Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, deren Preise den Erwerb auch für finanzschwächere Studenten und Pfarrer in Diasporakirchen möglich machen, haben nur den *einen* Nachteil: Sie erscheinen in einer viel zu kleinen Auflage, so daß der Erwerb im „Westen" oft nur bei Vorbestellung möglich ist. Aber den Herausgebern ist für die Konzeption des Gesamtwerks, dem Autor für die Gestaltung des Bandes zu danken.

Wien *Peter F. Barton*

Herbert Backes, Die Hochzeit Merkurs und der Philologie: Studien zu Notkers Martian-Übersetzung, Sigmaringen 1982, Thorbecke, 216 S. Ln.

Notkers III. († 1022) Übersetzungen und Kommentierungen ihm fundamental erscheinender antiker heidnischer und christlicher Texte, wie er sie in seinem Brief an Bischof Hugo von Sitten kurz vor 1017 aufzählt, geben ein eindrucksvolles Zeugnis vom Hochstand der klösterlichen Bildung und des Schulunterrichtes in St. Gallen um die Jahrtausendwende. Vieles von Notkers Arbeiten ist uns verloren: Die Andria des Terenz, die Disticha Catonis, Vergils Bucolica, die Arithmetik und die Schriften zur Trinitätslehre des Boethius und der Hiobkommentar Gregors des Großen. Erhalten sind die Psalmen, von Boethius die Consolatio und die Bearbeitung der aristotelischen Kategorien und von Peri hermeneias, schließlich die ersten zwei Bücher von Martianus Capellas De nuptiis Mercurii et Philologiae.

Dieses Werk eines Nordafrikaners, entstanden zu Beginn des 5. Jahrhunderts vor der vandalischen Invasion, umfaßt neun Bücher, von denen die sieben letzten den Stoff der VII artes liberales bieten. Die beiden voraufgehenden geben eine skurrile mythologisch-allegorische Einleitung: Merkur, noch unbeweibt, ist auf Brautschau und wird von Apoll auf die gelehrte Jungfrau Philologia aufmerksam gemacht. Er erhält die olympische Heiratserlaubnis; Philologia, der bisher sterblichen, wird Unsterblichkeit verliehen und sie wird unter den Gesängen der Musen in den Olymp erhoben, wo nach allerlei Begehungen der Ehebund geschlossen wird. Im Gefolge des Bräutigams befinden sich die Jungfrauengestalten der Artes, die nun in je einem Buche, ebenso abgeschmackt in der Einkleidung wie oberflächlich in der Sache, dargestellt werden. Aber diese unsere Beurteilung ist nicht die des Mittelalters: Gerade der allegorische Charakter des Werkes hat es beliebt gemacht und es hat neben dem boethianischen Corpus und Cassiodors Institutiones wesentlich zur Vermittlung des Lehrgutes der VII artes ins Mittelalter beigetragen.

Das Verfahren, in dem Notker die Texte für den Unterricht in der St. Galler Klosterschule aufbereitet hat, ist das der kommentierenden Übersetzung, dergestalt, daß auf die Übersetzung Erklärungen verschiedener Art unter Verwendung lateinischer Termini folgen, so daß sich eine allgemein als „Mischprosa" bezeichnete Darbietungsform ergibt. Notkers deutsche Sprache ist, was Lautstand und Schreibung, Wortwahl, -bildung und -schöpfung, Syntax, Stil und Übersetzungstechnik angeht, vielfach Gegenstand germanistischer Untersuchungen gewesen.

Die Untersuchungen von Backes führen in drei Stufen über das bislang Erreichte hinaus: bezüglich der Erfassung und didaktischen Aufbereitung der lateinischen Vorlage durch Notker, bezüglich der Verwendung der „Denkform der Etymologie", schließlich bezüglich der Rolle des einkleidenden Mythos. Es werden also am Martianus-Capella-Kommentar drei selbständige Komplexe einer interpretatorisch-didaktischen Leistung demonstriert, und das zum Teil auf neuem Fundament und mit weiterführenden Resultaten.

Ein erster, einleitender Abschnitt des ersten Teils (1, I) legt ebenso sorgfältig wie konzis die philologischen Fundamente dar, zunächst die Wirkung des Martianus ins Mittelalter, die in den irisch geprägten Schulen von Laon und Auxerre einen ersten Akzent erhält. Bemerkenswert ist die Beobachtung an den 241 von C. Leonardi ermittelten Handschriften des 9. bis 15. Jahrhunderts, daß sich das Interesse offenbar zunächst auf den Stoff der Artes erstreckt, sich aber seit dem Beginn des 11. Jahrhunderts auf den mythologisch-allegorischen Vorspann der ersten zwei Bücher verlagert (S. 15).

Überhaupt ist anzumerken, daß die prägnanten und mit reichlichen Literaturangaben untermauerten Darlegungen der Vorstudien des Verfassers den meisten Lesern überaus nützlich sein dürften.

Ein zweiter Abschnitt befaßt sich mit den Quellen zu Notkers Kommentar, das heißt mit der Frage, welcher Text des Remigius von Auxerre (ca. 841 – ca. 908) benutzt ist und in welchem Maße andere Autoren herangezogen sind. Das Ergebnis: Notker benutzt einen dem von C. Lutz (Leiden 1962) edierten nahestehenden Text; daneben ist jedoch eine Eigentätigkeit Notkers bei der Kommentierung stärker als bisher in den Bereich des Möglichen gerückt (S. 23); treffend ist auch die Beobachtung, daß der Name von Notkers Leitautor Remigius als erstes Wort den Kommentar eröffnet (S. 17). Wichtig für die Beurteilung des Gesamtwerkes und seiner Intention ist auch die Frage nach dem Titel und die sich daran anschließende, lange vernachlässigte oder nebenhin behandelte, ob Notker nur die ersten beiden oder alle neun Bücher des Martianus Capella bearbeitet habe oder habe bearbeiten wollen. Der Verfasser kann zeigen, daß der spätantike und karolingische Sprachgebrauch zwischen den beiden Teilen des Gesamtwerkes scheidet (De nuptiis . . ., De VII liberalibus artibus) und somit eine Beschränkung Notkers auf die ersten beiden Bücher das Wahrscheinlichere ist; ferner: „. . . gerade das, was durch die karolingischen Kommentare in den Text des sogenannten allegorischen Rahmens der libri I und II eingeht, weist über die ursprüngliche Funktion dieses Rahmens im Urtext weit hinaus".

Die erste der drei eigentlichen Studien (1. II) befaßt sich mit der „Transformation des lateinischen Grundtextes", den syntaktischen Veränderungen, die Notker am lateinischen Text Martians wie auch der boethianischen Werke im Hinblick auf die Verdeutschung vornahm, nicht jedoch an dem inspirierten und damit bis in die Wortfolge unantastbaren der Psalmen. Den bisherigen Stand der Forschung, Notker habe den hochrhetorischen Text Martians wie auch den des Boethius vereinfacht in der Tendenz, die syntaktische Abfolge Subjekt – Prädikat – Objekt herzustellen und dabei in kongenialer Einfühlung in den Sinn der lateinischen Texte die Brücke zu seiner Muttersprache geschlagen, kann Backes in einem wesentlichen Punkte erweitern. Er setzt Notkers Technik der Übertragung in Beziehung zu der zumindest in Notkers Umkreis entstandenen und überlieferten Schrift Quomodo VII circumstantie rerum in legendo ordinande sint, deren Gedankengang er ausführlich analysiert und interpretiert (S. 35–49). Dieser Traktat lehrt lesen, indem er es lehrt, den Ordo naturalis – damit ist hier die Abfolge der Wörter (Subjekt – Prädikat – Objekt) gemeint – auch in schwierigen

Anordnungsformen der – hier grammatisch verstandenen – *circumstantiae persona (quis?), res (quid?), locus (ubi?), causa (cur?), tempus (quando?), modus (quibus amminiculis?), materia vel facultas* gedanklich herzustellen. In einem weiteren Schritt wird Notkers Vorgehen zu diesem Traktat in Beziehung gesetzt mit dem eindeutigen Ergebnis, daß in dem Traktat „alle jene Grundregeln der *constructio in legendo* dargestellt (sind), nach denen sich auch Notkers Arbeitsweise richtet" (S. 61). Damit ist die bisherige Auffassung von Notkers „Freiheit der Übersetzung" zurückgeführt auf das System des zeitgenössischen Traktates und damit wesentlich differenziert. Das ist ein Ergebnis, das nicht nur dem Germanisten Erkenntnisse über Notkers Handhabung des Deutschen, sondern auch dem Latinischen über sein Verhältnis zu Stil und Sprachgestalt des Grundtextes vermittelt.

Der zweite Teil des Buches hat Notkers Verhältnis zur mittelalterlichen „Denkform der Etymologie" zum Gegenstand. Auch hier verarbeitet der Verfasser seine Vorstudien in einem informativen Überblick über Entwicklung, Begriff und Funktionen der antiken und frühmittelalterlichen Etymologie, auch der christlichen. Für Notker ist, da neue Entwicklungen sich im frühen Mittelalter nicht zeigen, die Basis seiner Anschauungen in letztlich von Varro bestimmten Autoren zu sehen, vor allem Pseudo-Augustinus Principia dialecticae 6 (als Augustinus De dialectica zitiert; doch ist die Autorschaft Augustins sehr zweifelhaft), Cassiodors Institutiones (dem Verf. als Ganzes offenbar nur in der englischen Übersetzung von L. Webber Jones zugänglich) und Isidors Origines.

Zum einzelnen: Die Gleichsetzung der Carmentis mit Nikostrate bei Notker (Nc 186, 21–23; Mutter des Euandros erstmals Verg. Aen. 8, 336; ausdrücklich mit Nikostrate gleichgesetzt bei Solinus und Servius) ist keine etymologische, als Beispiel für eine solche daher ungeeignet (S. 69).

Gleichfalls ungeeignet ist Is. Orig. 7, 9, 2 f. (Petrus) *Cephas dictus eo, quod in capite sit constitutus apostolorum* als Beispiel für *compositio* (S. 80).

Schließlich wäre bei dem Beispiel Nc 97, 18 *piropos chît visio ignis* wenigstens darauf hinzuweisen, daß es sich hier um eine in unserem Sinne „richtige" Etymologie handelt.

Für Notkers Anwendung der Etymologie wird zunächst kurz an den verhältnismäßig seltenen Beispielen aus der Muttersprache demonstriert, wie er sich der Verfahrensweisen des lateinischen Etymologisierens auch hier bedient, so der *compositio* von *binez* „Binse" aus *bî* „bei" und *názi* „Nässe" (Nc 141, 13 ff.). Auch werden deutsche und lateinische Wörter in direkte etymologische Beziehung gesetzt: *inflatio – inbláheni* (Nc 166, 17 ff.).

Die Auswertung des lateinischen Materials führt zu zwei wesentlichen neuen Erkenntnissen. Zunächst bezüglich der „Mischprosa": Die Wiedereinführung eines lateinischen Begriffes oder Namens nach seiner Übersetzung ins Deutsche dient sowohl seiner etymologischen Erschließung als auch der Wiedereinsetzung in den ursprünglichen, meist mythologischen Verbund; zweitens bezüglich des ahd. Wortschatzes auf dem Gebiet der Texterklärung, da es die Anordnung des Materials nach Verben wie *chéden, wésen, héizen, méinen* ermöglicht, deren Funktionen wie auch die der Präpositionen und Adverbien bezüglich der verschiedenen Verfahren der Etymologisierung bei Notker (*interpretatio, derivatio, compositio*) zu differenzieren.

Zu S. 94 f.: Nc 191, 6 egea „Ziege" entsteht nicht durch *correptio* aus gr. αἴξ, sondern gibt den mittelgriechischen Formen- (ἡ αἶγα) und Lautstand wieder; *ega = capra* erscheint erstmalig in der Vita Vergilii Gudiana (9. Jh.), 43 ff. zur Erklärung von *egloga (ecloga)* aus *egaloga = sermo caprinus*.

Den Abschluß dieses Teils bildet eine ausführliche Analyse der Quellen Notkers mit dem Ergebnis, „daß Notker sachlich und intentional dem Kommentar des Remigius (und nicht bloß als Leitkommentar) verpflichtet ist, und zwar dessen Vulgata-Version. . . . Insbesondere hier findet Notker auch die spiritualisierenden Akzente in der Erschließung von Namen, Zahlen und Dingen, die der Transzendierung von Philologia / Sapientia zur göttlichen Weisheit, d.h. zum personalen Logos dienen (S. 123)". Damit hat sich das Gewicht der Untersuchung, das im ersten Teil entschieden bei Notker lag, in Richtung auf Remigius verschoben.

In einer gründlichen Analyse geht der Verf. auch den Quellen des Remigius nach und kann die Aussage von P. Courcelle, dessen Martian-Kommentar sei ein bloßes Plagiat aus Johannes Scottus, berichtigen und ihn, wie auch den zu Boethius, als Ergebnis der langjährigen mythologischen Studien des Remigius, der ja mit dem zweiten Mythographus Vaticanus identisch ist, erweisen (S. 106). An ausgewählten Beispielen von lemmata zum Thema *eloquentia / sapientia* werden die mythologisch-etymologischen Traditionen noch einmal abschließend dargestellt.

Der dritte Teil des Buches trägt den lateinisch-deutschen Titel „*Mythos id est fabula* oder *Mêterliches spél*". Er gibt zunächst die Vorstudien zur Mythenrezeption, fast in der Art einer Bibliographie raisonnée und zur Rolle der Artes im Mittelalter, arbeitet dann am Notkertext dessen euhemeristische Grundposition heraus, wobei besonders die gründliche Interpretation des Aufstieges Philologias zu den Göttern (Nc 213, 5–9; S. 141) hervorzuheben ist. Mit wenigen, aber sorgfältigen Interpretationen ist die Textallegorese als eine weitere Form der Mythenrezeption in Antike und Mittelalter skizziert.

Den eigentlichen Abschluß der Untersuchungen bildet die Interpretation der Hochzeit Merkurs und der Philologia als der idealen Vereinigung von Weisheit und Wohlredenheit.

Die Jungfräulichkeit der als Weisheit Gottes aus Gott-Jupiters Haupte geborenen Pallas ist von Remigius in Ausdeutung von Mart. Cap. 25, 14 *Arithmetica teste* aus der Eigenschaft der Siebenzahl abgeleitet, nicht zu den anderen Zahlen der Reihe 1–10 in Beziehung zu stehen. Zu dieser Zahlenallegorese tritt eine weitere, die des Namens Φιλολογία nach der Summe der Zahlenwerte der Einzelbuchstaben mit dem Ergebnis, daß die Zahlen drei und vier in ihrer Vollkommenheit Mercurius-*eloquentia* und Philologia-*sapientia* zur Siebenzahl der himmlischen Harmonie der Artes vereinigen. Das alles aber ist Remigius, nicht Notker.

So ergibt sich denn für die Gesamtanlage des Buches, daß sich die Schwerpunkte der drei Teile, wenn man sie als Ganzes sehen will, der Sache nach immer mehr zu Remigius hin verlagert haben.

Aber auch hier ist Notker präsent, der eben die Vereinigung von Eloquentia und Sapientia als den Weg zur göttlichen Weisheit sieht und der mit diesem Gedanken das Wissenschaftsverständnis seiner Zeit für seine Klostergemeinschaft darstellt. So legt denn diese materialreiche und gründliche Arbeit neue Ausblicke auf die Leistung des Lehrers und Gelehrten Notker frei und schreitet einen imponierenden Horizont mittelalterlicher geistlicher Bildung ab.

Daß das Buch trotz seiner klaren Disposition nicht ganz leicht zu lesen ist, scheint mit an einer gewissen terminologischen Redundanz zu liegen, so wenn, um nur ein Beispiel zu nennen, „kontextualer Verbund" (S. 162) statt „Kontext" gesagt ist. Aber: Der Ertrag lohnt die Mühe des Lesens.

Erlangen *Paul Klopsch*

Franz Kerff, Der Quadripartitus. Ein Handbuch der karolingischen Kirchenreform. Überlieferung, Quellen und Rezeption (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter, hg. R. Kottje und H. Mordek, Bd. 1), Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen, 1982, 124 S., 1 Abb., DM 32.–.

Mit Kerffs Untersuchung über den Quadripartitus, der revidierten Fassung seiner 1979 von der TH Aachen angenommenen Dissertation, eröffnen R. Kottje und H. Mordek eine vielversprechende neue Reihe zur allgemeinen Rechtsgeschichte des Mittelalters. K. legt damit zugleich ausführliche Prolegomena zu einer in Arbeit befindlichen Edition des Quadripartitus im Corpus Christianorum vor. Nach einer einleitenden Vorstellung des Werkes beschreibt er die bisher bekannten (9) Handschriften (I, S. 15–53), erschließt die erste Form der Sammlung, erläutert die Verwandtschaftsverhältnisse der Textzeugen und stellt die nach Quellengruppen geordneten Vorlagen dar, wobei er auch das Arbeitsverfahren des Autors verdeutlicht (II, S. 54–66), geht dann

auf die zeitliche und räumliche Verbreitung und die Benutzung des Werkes ein (III, S. 67–76), um schließlich die Frage nach Entstehung und Verfasser aufzuwerfen (IV, S. 77–81). Verzeichnisse der Vorlagen für die einzelnen Kapitel, der in spätere Sammlungen aufgenommenen Kapitel und der zitierten Handschriften sowie ein ausführliches Register schließen die Untersuchung ab.

Danach teilt sich die heute vorliegende Überlieferung in 5 Stränge mit 8 unabhängigen Handschriften und einem Frühdruck, von denen jedoch nur 4 den gesamten Text von vier Büchern enthalten. Dennoch kann trotz auffallender formaler und inhaltlicher Unterschiede zwischen den ersten drei und dem 4. Buch an dem ursprünglichen Textbestand von vier Büchern nicht gezweifelt werden. Aus der Zahl von 24 *patres sancti*, die der Autor selbst im Widmungsbrief als seine Vorlagen nennt, heben sich Gregor der Große (mit der *regula pastoralis*), Isidor von Sevilla und Johannes Cassianus mit einer solchen Fülle von Zitaten und Paraphrasen heraus, daß hier unmittelbare Benutzung ihrer Werke anzunehmen ist. Daneben hat der Autor den *Codex regularum* Benedikts von Aniana und die *Expositio* Smaragds von St. Mihiel, im 4. Buch dagegen als Hauptvorlagen die *Collectio Dacheriana*, die *Collectio Remensis* und das Bußbuch Halitgars von Cambrai benutzt; letzteres bestimmte auch die Grundkonzeption des Quadripartitus. Im Vergleich mit der Zahl der überlieferten Handschriften anderer kirchenrechtlicher Sammlungen des 9. Jh. wie der Dacheriana (52), des Bußbuchs Halitgars (69) und der Ps.-Isidors (weit über 115) nimmt sich die Zahl derer des Quadripartitus (9) bescheiden aus. Demgegenüber ist jedoch die weite Verbreitung bis nach England, Süddeutschland/Österreich und Italien ebenso bemerkenswert wie die häufige Rezeption, u.a. bei Regino von Prüm und noch bei Ivo von Chartres. Dabei fällt die Bevorzugung des 4. Buches auf, das 8 von 9 Benutzern allein oder vorwiegend ausschrieben. Während sich als Entstehungsort der Raum von Reims, als Zeitpunkt spätestens das 3. Viertel des 9. Jh. ermitteln läßt, bleibt die Frage nach dem Autor offen, Halitgar jedenfalls scheidet aus. Hauptthema des Werkes war die *cura animarum*, die seelsorgerische Tätigkeit einer Verhinderung von Sünden. Obwohl es sich ebenso von den listenartigen Bußbüchern älterer Art wie in seinem 4. Buch auch von Halitgars Bußbuch abhebt, so darf es doch im weiteren Sinn den Bußbüchern des 9. Jh. zugerechnet werden, war freilich in besonderem Maße der Kirchenreform verpflichtet.

Mit dieser sorgfältigen Arbeit hat Kerff nicht nur Überlieferung, Charakter und Wirkungsgeschichte des Quadripartitus erhellt, sondern auch unsere Kenntnis über die Bußdisziplin und die Triebkräfte der karolingischen Reform bereichert.

Göttingen *Friedrich Lotter*

Angelika Spicker-Wendt, Die Querimonia Egilmari episcopi und die Responsio Stephani papae. Studien zu den Osnabrücker Quellen der Karolingerzeit = Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia, hg. von Theodor Schieffer, Bd. 8, Böhlau-Verlag Köln-Wien 1980. 162 S., Ln., DM 58.–.

Ob nun die Querimonia Egilmari wirklich dem gleichnamigen Bischof von Osnabrück (884/85–918) zuzuschreiben ist, ist inzwischen eine eigene Querimonia geworden. Kurt-Ulrich Jäschke hat 1963/64 auf Fälschung des 11. Jahrhunderts diagnostiziert, wobei ihm Pseudo-Isidor-Zitate ein wichtiges Indiz waren. Horst Fuhrmann hat den Nachweis der Benutzung von Pseudo-Isidor noch weiter verstärkt und zugleich dartun können, daß dessen Benutzung für das Ostfrankenreich zu Ende des 9. Jahrhunderts, was Jäschke noch auffällig erschienen war, als nicht ungewöhnlich anzusehen ist. Detlef Jasper hat dann die Fälschungshypothese noch weiter modifizieren zu können geglaubt.

Ganz anders nun Angelika Spicker-Wendt. Sie sieht die Streitschrift in all ihren Klagepunkten mit dem historischen Umfeld durchaus verträglich. Vertrauenswürdig erscheint ihr das Bild, das von dem Osnabrücker Bischof Gefwin gezeichnet wird, unter dem die Klöster Corvey und Herford sich mit Hilfe des allmächtigen Grafen Cobbo eines großen Teils der Zehnten im Osnabrücker Sprengel hätten bemächtigen können.

Kirchengeschichtlich bemerkenswert sind dabei die Ausführungen über die Übertragung der alten Missionssprengel Meppen und Visbek an Corvey. Insgesamt lautet das Urteil: „In der Querimonia werden die historischen Fakten . . . in strenger Chronologie einleuchtend dargeboten" (S. 51), was nach Meinung der Autorin gegen Fälschung spricht. Weiter ist der aus der Querimonia erschließbare Prozeß vor dem Königsgericht ein wichtiges Argument: „Überblicken wir den gesamten Prozeß in seinem dreiteiligen Ablauf (Vor-, Haupt- und Schlußverfahren), so erkennen wir darin wie auch an zahlreichen Detailbeobachtungen den ganz nach karolingischen Grundsätzen und Gewohnheiten beim König anhängig gemachten Prozeß gegen einen Bischof" (S. 103). So entfällt Jäschkes Argument, es handele sich um „einen Pseudo-Isidorisch unzulässigen Prozeß". Dabei muß sich aber die Verfasserin mit einem Hinweis von Jasper auseinandersetzen, daß nämlich die der Querimonia folgende Responsio Stephani eine pseudoisidorianische Überlieferung benutzte, wie sie sonst vorerst nur in dem vom Osnabrücker Bischof Benno II. zusammengestellten Pseudo-Liutprand anzutreffen ist (S. 127 f.); Benno aber wird von Jäschke als mutmaßlicher Fälscher benannt. Die Responsio aber hält die Verfasserin gleichfalls für echt. Sie faßt ihre Beobachtungen wie folgt zusammen: „Die Responsio weicht im Tenor, Inhalt und Aufbau so von der Querimonia und den Osnabrücker Urkundenfälschungen ab, daß wir nicht annehmen können, sie sei unter Benno in einem Osnabrücker Fälscherkreis entstanden. Sie ist stilistisch so geschickt durchgeformt und spielt so glänzend mit den pseudo-isidorischen Exzerpten, daß ein Osnabrücker Fälscher, dessen Machwerke gegenüber der Responsio tatsächlich eher plump erscheinen, damit überfordert gewesen wäre" (S. 135 f.). Der Sache nach aber bleibt der Papstbrief für den Zehntstreit unergiebig, bricht er doch ab, noch bevor er zum eigentlichen Thema kommt. Diese Überlieferungslücke glaubt die Verfasserin aus der von dem Osnabrücker Humanisten und Bürgermeister Ertman verfaßten Chronica sowie aus DArn. † 137 auffüllen zu können. „Wenn wir diesen Nachrichten Glauben schenken wollen, dann hat Stephan den Streit so geschlichtet, daß die Mönche und Nonnen von ihren Herrengütern (de singularibus dominicalibus) die Zehnten ohne bischöflichen Widerspruch vollständig einziehen sollten; dem Bischof dagegen stünden ansonsten – wie es das Recht der sächsischen Bischöfe sei – alle Zehnten seines Bistums zu, auch diejenigen von den klösterlichen Knechten, den Freien und den Kolonen aller Art" (S. 132).

Genau an dieser Stelle hat nun jüngst der Streit seine Fortsetzung erfahren. Hans Staab hat in einer Untersuchung (Die Wurzel des zisterziensischen Zehnt-Privilegs. Zugleich: Zur Echtheitsfrage der ‚Querimonia Egilmari episcopi' und der ‚Responsio Stephani V papae', in: Deutsches Archiv 40 [1984] 21–54) darauf aufmerksam gemacht, daß die von Frau Spicker-Wendt eruierte Regelung genau den Mainzer Forderungen im Thüringischen Zehntstreit entspreche, nämlich nur den Zehnt von den klösterlichen Herrengütern, eben den sogenannten Salzehnt, den Klöstern zu belassen, alles andere aber dem Bischof für Seelsorgsaufgaben und Bauvorhaben in seiner Diözese zur Verfügung zu stellen. Von Mainz aus habe sich diese Regelung weiter ausgebreitet und sei auf diese Weise vermutlich auch für Benno II. das Modell für seine Auseinandersetzung mit Corvey und Herford geworden. Staabs Fazit für die Echtheit unserer Texte lautet kurz und knapp: „Das Urteil für ‚Querimonia' und ‚Responsio' kann also nur lauten: Gefälscht" (S. 34). Freilich muß man sich bewußt bleiben, daß dieses Verdikt nur ausgesprochen werden kann, wenn, wie Staab meint, unsere Verfasserin den Papstbrief „richtig rekonstruiert" habe (S. 23). Immerhin, Staab hat die Diskussion von einer neuen Seite wieder in Gang gebracht. Ob seine Untersuchung, die für die Geschichte des Klosterzehnt von fundamentaler Bedeutung ist, auch für die Querimonia das letzte Wort sein wird, bleibt abzuwarten.

Münster *A. Angenendt*

Horst Fuhrmann, Papst Urban II. und der Stand der Regularkanoniker. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 1984 (Heft 2) München – Beck 1984 – 44 Seiten kt.

Bereits 1962 kündigte P. Classen die Teiledition einer von H. Fuhrmann entdeckten Admonter Handschrift an, die u.a. ebenfalls (wie jener von P. Classen publizierte Text aus dem Codex 78 der UB Erlingen) einen Brief Urbans II., gerichtet an die Kanoniker von Rottenbuch, enthält. Das Spezificum: Die Admonter Hs 257 bietet das exakte Tagesdatum, den 8. Oktober sowie den Ausstellungsort Lyon. Neben drei weiteren Texten edierte jetzt der Vf. dieses päpstliche Mandat und weist überzeugend nach, daß es sich um das Jahr 1095 handeln muß. In mustergültiger Weise und mit gewohnter exemplarischer Akribie wurden auch die drei anderen Texte kritisch ediert, von denen Nr. 2 und 4 (S. 39 f., 42 ff.) gleichfalls aus Admont 257 stammen, während Text Nr. 3 (S. 40 ff.) clm 4631 überliefert. Damit ergänzt der Vf. die bisher bei der Edition dieser Mandate leider allzu lang unbeachtet gebliebene Admonter Tradition und stellt zugleich der Forschung einen bis dato unbekannten, Urban II. zugeschriebenen (aber wohl unechten) Text über den Stand der Kanoniker vor. Der vergleichende Blick zeigt außerdem, daß Fuhrmann auch die bisherigen Transskriptionen in manchen Punkten korrigieren konnte, angefangen bei falsch aufgelösten Abbreviaturen und Ligaturen, über orthographische Errata bis hin zur irritierenden, ja unkorrekten Zeichensetzung (vgl. bes. Text Nr. 3). Der Vf. setzt seinen Editionen den am 4. Nov. 1983 gehaltenen Vortrag voran. In sechs Abschnitten geht er en détail auf das fördernde und fordernde Verhältnis zwischen Urban II. und dem Stand der Regularkanoniker ein (S. 3–32): Mit Recht verweist der Vf. auf die exponierte Rolle, die den Kanonikern zu Rottenbuch im Gewaltenstreit zwischen sacerdotium und imperium zufiel. Schon allein aus diesem Grund erfreute sich das zur Zufluchtsstätte päpstlicher Parteigänger avancierte Stift zahlreicher Schutzprivilegien seitens der Reformpäpste. Zudem muß an das Bemühen Urbans II. erinnert werden, den Kanonikerstand in seinem modus vivendi zwischen Weltgeistlichkeit und Mönchtum zu definieren und zu sekurieren. In diesem Sinn ist sein berühmtes Verbot von 1092 zu interpretieren, das die Abwanderung eines Regularkanonikers ohne Einwilligung des Propstes und des gesamten Konvents untersagt. Diese wichtige Bestimmung gemäß dem Originaltext erstmals fehlerlos zu bieten (im Anmerkungsteil! S. 6, 9): auch das ein gleichfalls en passant registriertes Verdienst. Als es 1095/96 dann tatsächlich zu einem Streitfall wegen eines von den Kanonikern zu den Benediktinern übergetretenen „Mönches" kommt (vgl. Text 1), entwickelt sich die päpstliche Zusicherungs- und Protektionspolitik zum aufschlußreichen Text- und Härtefall: Urban wird gezwungen, Stellung zu beziehen und sein eigenes Privileg von 1092 zu interpretieren. In seinen Mandaten vom 7. Aug. 1092 (Text 2 und 3) fordert der Papst die Freilassung des inzwischen von den Kanonikern zu Rottenbuch gefangengehaltenen Mönches. Seine Begründung: Diejenigen, die, von glühendem Heiligkeitsstreben geführt, einen Ort heilsmächtigerer Lebensführung und höheren Gelübdes aufsuchen, seien nicht als „apostata" im Sinne des Privilegs von 1092 anzusehen.

Mit Fug bezeichnet der Vf. diese Bestimmung als „Grenze", die anzeige, „wie weit Urban bereit war, für den Bestand des Kanonikats zu sorgen . . ." (S. 22). In der Tat widerlegt sie auch die Behauptung, Urban II. sei Urheber jenes schließlich ins Decretum Gratiani aufgenommenen Mandats, nach dem nur bei einem „öffentlichen Vergehen" ein Kanoniker in den Mönchsstand versetzt werden dürfe (S. 17–21). Urbans Bewertung des Benediktinerordens (er nennt sie gegenüber den Kanonikern die „maior religio") lediglich ins rein Subjektive zu verlagern und gleichsam als conclusio pro domo „des früheren Priors von Cluny" zu werten (S. 23), hieße aber, die Ernsthaftigkeit und Radikalität der kirchlichen Reformanstrengungen zu verkennen, hieße auch, den gerade neu hierarchisierten Ordo-Gedanken auszublenden, der vor allem immer dann präsent ist, wenn vom „Stand", dem Eingefügtsein in eine höhere, übergreifende Ordnung, die Rede ist. Hat nicht auch die Trennung von „Frömmigkeitswert" und „kirchlichem Funktionswert" (23 f.) dort ihre „Grenze", wo der „kirchliche Funktionswert" letztlich doch wieder am „Frömmigkeitswert" Maß nimmt, wo das Profanere sich dem Sakraleren unterzuordnen hat?

Diese anregende, nur wenige Seiten umfassende, aber äußerst kompakt-komplexe Arbeit trägt viel Erhellendes zu dem bislang noch wenig detailliert erforschten Verhältnis von Papst Urban II. und den Regularkanonikern bei. Auch für die Erforschung der Standes-, Ordens- und Frömmigkeitsgeschichte dürfte sie von einigem Belang sein.

Bochum *Manfred Gerwing*

Historia de la Iglesia en España, hg. von Ricardo Garcá Villoslada, Bd. II, 1. und 2. Teil: La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV, hg. von Javier Fernández Conde (Biblioteca de autores christianos, maior 17 und 22, Madrid 1982), XXII und 572 S., XVII und 716 S.

Mit dem Erscheinen des letzten Bandes liegt nunmehr die insgesamt fünfbändige Kirchengeschichte Spaniens abgeschlossen vor. Damit verfügen wir über ein in Zukunft unverzichtbares Nachschlagewerk zur spanischen Kirchengeschichte, nachdem bereits mit dem 1972–1975 erschienenen „Diccionario de Historia Eclesiastica de España" (4 Bände) ein wertvolles neueres Hilfsmittel zur Verfügung steht. Der Herausgeber betont in seinem Vorwort, er verstehe die Kirchengeschichte als bedingenden und bedingten Teil der allgemeinen Geschichte, so daß nur folgerichtig der wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und politischen Entwicklung – soweit mit der Kirche im weitesten Sinne verbunden – ausführlich Aufmerksamkeit gezollt wird. Diese Konzeption kommt dem Leser und Benutzer, den Kirchengeschichte in größerem Zusammenhang interessiert, sicherlich voll zugute. Konsequenterweise verlangte sie auch ein Autorenteam, zu dem nicht nur bekannte Gelehrte wie F. J. Fernández Conde, R. Gonzálvez Ruiz, A. Linage Conde, D. Mansilla Reoyo, A. Oliver Monserrat, J. F. Rivera Recio, sondern auch jüngere Wissenschaftler wie J. G. Bango Torviso und J. Faci Lacasta gehören. Die weitgehende Arbeitsaufteilung (vielfach sind sogar an den einzelnen Hauptkapiteln mehrere Autoren beteiligt) hat sicherlich zum Gelingen des Bandes beigetragen, wenn auch auffällt, wie unterschiedlich sich die Autoren ihrer Aufgabe nähern. So wechseln Passagen, die reine Fakten referieren, mit vorzüglichen Auseinandersetzungen über bisherige Beiträge historischer Forschung. Auch wird in unterschiedlichem Maße auf Quellen zurückgegriffen und ebenso variiert die Anmerkungspraxis sehr (so fehlen z.B. in den Beiträgen von Linage Conde jegliche Fußnoten); ein bißchen mehr Vereinheitlichung hätte hier nicht geschadet.

Der erste Teilband macht zunächst mit den Ereignissen der moslemischen Eroberung im 8. Jahrhundert (S. 1–19) vertraut. Anschließend wird die Struktur der mozarabischen Kirche (S. 21–60) und der christlich gebliebenen Zentren des Nordens (Asturien, Navarra und Katalonien) (S. 61–139) erläutert. Mit der von diesen Reichen geförderten Reconquista erwachte auch das kirchliche Leben wieder und gelangte zu ersten hochmittelalterlichen Höhepunkten, zu denen nach Ansicht der Autoren besonders das benediktinische Mönchtum beitrug.

Im vierten Kapitel (S. 141–233) werden dessen Leistungen eingehend gewürdigt, vor allem auch der benediktinische Einfluß im wirtschaftlichen Bereich, der sich aufgrund zahlreicher neuer Detailstudien recht gut bestimmen läßt. Die weiteren Abschnitte berichten über die Konsolidierung der ersten Rückeroberungsphase im 11./12. Jahrhundert (S. 235–256), beleuchten die seit dieser Zeit verstärkte Präsenz des Papsttums auf der Iberischen Halbinsel (S. 257–297), das nicht nur die Einführung des römischen Ritus' förderte, sondern auch oftmals in die Diözesanstreitigkeiten während der kirchlichen Reorganisation (S. 299–337) eingriff. Mit den weiteren Kapiteln zu den neuen Reformorden berühren die Autoren auch stärker kulturgeschichtliche Fragestellungen; so werden Bildungs- und Forschungseinrichtungen, insbesondere die berühmte Toledaner Übersetzerschule sowie das literarische und künstlerische Schaffen eingehend gewürdigt (S. 403–462 und S. 501–572 im Anhang). Ein letzter Ausblick auf die politische Entwicklung des 12. Jahrhunderts (S. 463–496) beschließt den ersten Teil.

Auch im nächsten Halbband wird die Grundkonzeption zielstrebig weiterverfolgt, nach kurzem Abriß der politischen Geschichte im 13. Jahrhundert (S. 1–60) greifen die

Autoren in die Diskussion um den „spanischen Feudalismus" ein und rücken die spanische Gesellschaft – wenn auch mit gewissen Einschränkungen – durchaus in die Nähe mitteleuropäischer Ausprägungen des Feudalismus (S. 61–116). Hervorzuheben ist vor allem, wie weit der Bogen in diesem Teilband gespannt wird: Häretische Strömungen, Armutsbewegung (S. 117–174), Formen populärer Frömmigkeit (S. 289–357), religiöse Minderheiten (besonders Juden) (S. 497–557) werden ebenso ausführlich und teilweise außerordentlich gelungen (so besonders das Kapitel über Volksfrömmigkeit) behandelt wie die politisch-kirchlichen Konflikte zwischen Papst Martin IV. und Peter III. (S. 255–288), die Zeit des Avignoneser Papsttums einschließlich der nicht unbedeutenden Rolle des Kardinals Gil Alvarez de Albornoz (S. 359–415) und die Auswirkungen des Großen Schismas in Spanien (S. 463–495).

Wer sich eingehender mit spanischer Kirchengeschichte befaßt, wird besonders dankbar den im Anhang (S. 609–683) abgedruckten Beitrag D. Mansillas zur historisch-geographischen Struktur der spanischen Kirchen begrüßen; hier werden vom besten Kenner der Materie die einzelnen Kirchenprovinzen samt Suffraganen mit ihren wechselnden Zugehörigkeiten übersichtlich und unter Nennung der jeweiligen Quellenbelege aufgeführt. Auch das abschließende Register sowie die dem Gesamtband und jedem Kapitel vorangestellten Literaturlisten machen das Buch trotz einiger Unebenheiten zu einem wertvollen Arbeitsmittel, so daß man dem Werk nur eine weite Verbreitung auch außerhalb Spaniens wünschen kann.

Tübingen *Klaus Herbers*

Gerhard Podskalsky: Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Ruś (988–1237). C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München. München 1982. 361 S.

Das in seiner Art – soweit ich sehe – bisher beispiellose Werk P.'s, das keine Kirchen-, sondern eine kirchlich-theologische Literaturgeschichte der Kiever Ruś darstellt, ist folgendermaßen eingeteilt: Ein *Geleitwort* von Ludolf Müller empfiehlt das Buch als „Ausgangspunkt für alle weitere Forschungsarbeit, Nachschlagewerk für Philologen und Literaturwissenschaftler, für Historiker und Theologen" (VIII). Ihm folgt das *Vorwort* des Verf.'s. Nach einem Abkürzungsverzeichnis setzt sich P. in *A. Einleitung* (1–10) mit der bisher erschienenen und sein Thema berücksichtigenden Spezialliteratur auseinander, wobei schon hier in den Anmerkungen die Ausbreitung eines abundanten Materials auffällt. Die eigentliche Darstellung ist so systematisiert, daß P. zu jedem Literaturdenkmal die Editionen im Kontext und die Sekundärliteratur in den Anmerkungen verzeichnet. *B: Die Russische Kirche: Entstehung – Organisation – Geistiges Leben* (11–82) will einen geschichtlichen Überblick geben, „freilich nur als Hintergrund der theologischen Betrachtung der einzelnen literarischen Werke, nicht als Ersatz einer dringend erwünschten Neubearbeitung der kirchengeschichtlichen Handbücher des Moskauer Metropoliten Makarij [M. P. Bulgakov] bzw. des an der dortigen Geistlichen Akademie lehrenden Professors E. E. Golubinskij" (S. 5). Dieser Abschnitt B ist kein kirchenhistorischer Überblick, sondern eine, das Quellenmaterial der folgenden Abschnitte „vorsortierende" Einführung in zentrale Forschungsprobleme (1. Die Christianisierung Rußlands [vor Vladimir], 2. Die Taufe Vladimirs, 3. Die Errichtung der russischen Metropolie, 4. Die einzelnen Bischofssitze, 5. Staat und Kirche, 6. Synoden und häretische Bewegungen, 7. Mönchtum und Klöster, 8. Slavische Übersetzungsliteratur, 9. Bildung der Kiever Ruś, 10. Kiev und das gesamtrussische [ostslavische] Erbe, 11. Der jüdische Einfluß auf die altrussische Literatur, 12. Die Bedeutung des Tatareneinfalls). P. versteht es mit Hilfe der umfangreichen, in den Anmerkungen präsentierten Literatur nicht nur die kontroversen Standpunkte, sondern auch seine eigene Position deutlich zu machen. Die Aufzählung der 12 Themenkreise zeigt, daß er durchaus auch „heiße Eisen" anzufassen sich nicht scheut. Ähnlich wie Ludolf Müller in seinen bekannten Untersuchungen zur Frühgeschichte der Kirche in der Kiever Ruś räumt Verf. mit allen Hypothesen auf, für die es keine hinreichende

Quellengrundlage gibt. Das gilt nicht nur für diesen Punkt, sondern für alle behandelten Problemkreise (z.B. für das immer wieder kontrovers diskutierte Thema von Punkt 6). Es empfiehlt sich für den Benutzer dieses Handbuches, bei der nicht geringen Zahl von offenen Problemen der theologischen Literaturdenkmäler den jeweiligen Kontext dieses Abschnittes aufzusuchen. – Abschnitt C: *Die theologische Literatur der Kiever Ruś (988–1237)* (83–271) führt folgende Kapitel: 1. Homiletik, 2. Hagiographie, 3. Asketik, 4. Dogmatik / Polemik, 5. Kanonistische Literatur (Kanonisches Recht), 6. Wallfahrtsberichte, 7. Chronistik, Exkurs: Vladimir Monomach, 8. Liturgische Dichtung, 9. Sammelwerke, Anonyma-Pseudoepigrapha, Sonstiges – Ausblick (1273/74). Wie Verf. den immensen Stoff quantitativ und qualitativ bewältigt, haben wir oben angedeutet. – Abschnitt *D*: *Grundzüge der Theologie in der Kiever Ruś* (273–278), deren Ergebnisse kurz so zusammengefaßt werden können: 1. Im Vergleich zur theologischen Literatur der Byzantiner: „Der wichtigste Unterschied liegt wohl im Fehlen der klassischen Bildung, vor allem der Philosophie des Platon und Aristoteles, in der Ruś . . . Daraus erklärt sich nicht nur der Ekklektizismus der Übersetzungsliteratur, sondern noch mehr der völlige Ausfall so fundamentaler Gattungen, wie der Dogmatik und Exegese" (S. 274). Der Ausfall der, wie in Byzanz, ausgesprochen intellektuell orientierten Theologie hatte in der Ruś den „überdimensionalen Stellenwert", ja, das Monopol solcher Gattungen wie der Homiletik und Hagiographie zur Folge. D.h., „ . . . der Schwerpunkt im Erzählerischen (ist) zugleich Stärke und Schwäche dieser Theologie der Kiever Ruś" (ebendort). Der *zweite* wesentliche *Differenzpunkt* gegenüber Byzanz ist – immer nach P. – folgender: Weit entfernt von der Führungsmacht der östlichen Ökumene ebenso wie der Slavia Orthodoxa erfuhr sich die Ruś „als kleiner isolierter und im Innern wenig gefestigter Fürstenbund" in seinem Abwehrkampf gegen ständige äußere wie innere Bedrohungen völlig auf sich allein gestellt. Nicht wenige Erscheinungen, wie z.B. der lange Kanonisationsprozeß von Vladimir und Olga, sind von daher und „aus dem Bestreben um Identititât und Weiterbestand" zu verstehen. Die „geringe Direktberührung mit dem westlichen Ausland erlaubte andererseits auch wieder eine völlig unvoreingenommene, ökumenische Weite" (S. 275). – 3. Das erwähnte „Fehlen der klassischen Bildung" und die Nicht-zur-Kenntnisnahme der nichtkirchlichen Literatur der Ruś zeigen „vielleicht die deutlichste Schwäche des altrussischen Christentums: die mangelnde Reflexion und Verinnerlichung" (vom Verf. wohl im Sinne von „internalization" gemeint) auf der einen und „die Kontinuität vorchristlicher und christlicher Kulturdaten, von der auch andere Sektoren des Geisteslebens affiziert sind", auf der anderen Seite. – 4. P. sieht die auffällige Quasi-Anonymität zahlreicher Werke der Kiever Ruś darin begründet, daß das „quantitative und qualitative Übergewicht der Übersetzungsliteratur das Selbstbewußtsein der altrussischen Autoren sich nicht (hat) sonderlich entwickeln lassen" (S. 276). Im Unterschied zu Byzanz sieht Verf. die Stellung der Kirche gegenüber dem Kiever Feudalstaat weit mächtiger und die Stellung ihrer Hierarchen „neben, nicht unter dem Fürsten". – 5. Den Unterschied stellt P. nun „auch einige beachtenswerte Gemeinsamkeiten" der Ruś mit Byzanz gegenüber. „Genannt sei an erster Stelle der Beitrag der griechischstämmigen Metropoliten . . . und Mönche, die der Ruś den einzigen Zugang zur zeitgenössischen byzantinischen Literatur (11./12. Jahrhundert) eröffnet haben" (S. 277). „Eine weitere direkte Übernahme aus dem Byzanz nach dem endgültigen Sieg (843) über den Ikonoklasmus ist der blühende Bilderkult" (ebendort). – *E. Anhänge* (280–328) bringen: I. von Andrzej Poppe, Warschau, erarbeitet, a) Karte der Metropolie und ihrer Bistümer, mit Bistumsverzeichnis, b) Verzeichnis der Metropoliten von Kiev, c) die Kiever Fürsten (Senioren) vom 10. bis Mitte des 13. Jh.'s, d.h. keine Übersichtstafel (eine Stammtafel folgt unter d), sondern mit Quellen und Literatur ausgestattete kurze, aber überaus informative Biographien; II. Listen der byzantinischen Kaiser und Patriarchen sowie der römischen Päpste. – *F.* bringt *bibliographische Ergänzungen*, *G. Nachträge zu Anhang I*, *H.* schließlich die *Register* (a. Autoren, Titel, Personen und Sachen, b. Autoren zur Sekundärliteratur). Diese gedrängte Übersicht über den Aufbau des Buches soll die außerordentliche Arbeitsleistung seines Vf.'s deutlich machen. Die technische Bewältigung eines ebenso umfassenden wie komplizierten

Anmerkungsapparates macht das Werk ausgesprochen „benutzerfreundlich" – nicht gerade häufig bei Handbüchern dieser Art. Als Vorbild diente das im selben Verlag erschienene Handbuch von Hans-Georg Beck, Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich (1. Aufl. München 1959, vgl. ZKG 71, 1960, 144–151; 2. unveränderte Aufl. 1977), wobei, wie mir scheint, die Verweistechnik hier noch verbessert wurde.

Es hieße Beckmesserei treiben, wollte man mit der Laterne nach Lücken im Informationsmaterial suchen. P. selbst hat auf entsprechende Mittel hingewiesen, wie jetzt vor allem die von J. Fennell, L. Müller und A. Poppe hrsg. „Russia Mediaevalis". Zur altrussischen Predigt ließe sich noch K. Ch. Felmy, Predigt im orthodoxen Rußland, Göttingen 1972 und Weg und Wandlung russischer Liturgieauslegung, Berlin-New York 1984 nachtragen. Das mehrfach zitierte Handbuch der Ostkirchenkunde ist jetzt (1984) in 2. Auflg. und in zwei Bänden erschienen. An auch die theologische Literatur berücksichtigenden und seriösen Kirchengeschichten sei H.-D. Döpmann, Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1981[2] erwähnt. Zur Geschichte des, vom Vf. naturgemäß nur am Rande vermerkten Kirchengesanges liegt jetzt vor: J. von Gardner, Gesang der russisch-orthodoxen Kirche bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, Wiesbaden 1983. Zu Anm. 588 notiert P. eine Studie von B. A. Uspenskij auf S. 330 über Nikolaos. Dieser ersetzt nicht nur, wie P. meint, auf einer Ikone Johannes den Vorläufer, sondern auf einer Höllenfahrtsikone aus Pskov (14. Jh.) sogar die zentrale Christusfigur. Ausführlich über den ganzen Dvoeverie-Komplex jetzt B. A. Uspenskij, Filologičeskie razyskanija v oblasti slavjanskich drevnostej (Relikty jazyčestva v vostočnoslavjanskom kul'te Nikolaja Mirlikijskogo, Moskau 1982). Damit ist ein grundsätzliches Problem angesprochen. P. hat im Rahmen seiner Thematik wie Kirchendichtung und Kirchengesang auch die Ikone vermerkt, soweit sie in der theologischen Literatur relevant wird. Insofern diese einen stark ausgeprägten semiotischen Charakter trägt (B. A. Uspensky, The Semiotics of the Russian Icon, Lisse 1976), bildet sie auch ein bedeutsames Interpretationsmedium literarischer Texte. Das konnte bei dem Themalimit nicht ausgeführt werden, könnte aber vielleicht doch in eine Anmerkung gehören. – S. 277: Ob das Kiever Mönchtum dem in Byzanz bekannten Gegensatz zwischen eremitärem und koinobitischem Leben „die Spitze" genommen hat, möchte ich bezweifeln. Das Kiever Väterbuch spricht vom Gegenteil! Ebenso möchte ich P.'s Meinung, „der Schwerpunkt liegt eindeutig auf dem streng geordneten Gemeinschaftsleben der Großklöster" in Abrede stellen. Dazu kommt es erst im 15./16. Jh. nach der Niederlage des Nestjažatel'stvo. – Nicht ganz vermag ich P.'s Pessimismus hinsichtlich der Rezeption der Antikenbildung in der Kiever Ruś zu teilen. Natürlich haben wir ein „Informationsloch", was die positiven, aber auch, was die negativen Quellen anbetrifft. B. A. Uspenskij hat erst kürzlich auf die Möglichkeit einer solchen Rezeption in Fürstenkreisen hingewiesen (Jazykovaja Situacija Kievskoj Rusi i ee Značenie dlja Istorij Russkogo Literaturnogo Jazyka, Moskau 1983, 30 f.). Was den Fall Avraamij's von Smolensk anbetrifft, sollte nicht übersehen werden, daß sozusagen „kurz vorher" es in Byzanz einen durchaus ähnlichen Fall des Ioannes Italos gegeben hat. Auch in der byzantinischen theologischen Literatur war bereits das antike Bildungserbe klerikal „kanalisiert" und auf diese Weise in die Kiever Ruś weitergegeben worden. Hier wie dort – in Kiever kirchlichen Kreisen ganz besonders – war dieses Erbe als „heidnisch" disqualifiziert. Aber hier wie dort lebte es in außerkirchlichen Gruppen weiter. Lexikologische Studien haben überdies gezeigt, daß bereits in der Kiever Epoche durchaus ernst zu nehmende Kenntnisse der jüdischen, syrischen und griechischen Sprache vorhanden gewesen sind (außer Uspenskij: z. B., N. A. Meščerskij, K voprosu o zaimstvovanijach iz grečeskogo vo slovarnom sostave drevnerusskogo literaturnogo jazyka, Viz. Vremennik XIII, 1958; L. S. Kovtun, Russkaja Leksikografija Epochi Srednevekov'ja, Moskau 1963 mit der älteren wichtigen Literatur). Hier liegt nicht nur ein „argumentum e silentio" vor, zu dem sich P. vielleicht noch verstehen würde, sondern ein für das vorliegende Problem beweisfähiges Material. Den, wie P. meint, mit dem Defizit an humanistischer Bildung zusammenhängenden Ausfall der dogmatischen und exegetischen Literatur sehe ich ebenfalls anders. Die Liturgie

war, ähnlich wie in der Tätigkeit von Konstantin-Kirill und Method, mit dem Kirchenrecht die zunächst vordringlichste Aufgabe der jungen Kirche. Deshalb nimmt auch der rituelle Aspekt in dieser Zeit eine auffällige Stellung ein. Zum andern vermittelt die Liturgie (einschl. ihrer Hymnen) eine, wie H.-G. Beck das Phänomen nennt: „indirekte theologische Materialzufuhr" an Klerus und Laien (vgl. dazu H.-G. Beck, Bildung und Theologie im frühmittelalterlichen Byzanz, in: Ders., Ideen und Realitäten in Byzanz, London 1972 [Variorum Reprints], Nr. III). Die Einheit von erlebnismäßiger und erkenntnismäßiger Wirkung der Liturgie in der Epoche des mühsamen Aufbaus eines Kirchenwesens ließ die Arbeit an einer dogmatischen Literatur zunächst als „cura posterior" erscheinen. Im übrigen wäre zu fragen, wie weit nicht gerade in der Liturgie, ihren Gebeten und Hymnen sich durch byzantinische Vermittlung nicht doch wieder klassische Traditionen der Poetik, Rhetorik, Panegyrik usw. (vgl. S. S. Avenrincev, Poetika rannevizantijskoj literatury, Moskau 1977) und damit klassisches Bildungsgut in der liturgischen Dichtung der jungen Kirche (s. C, 8) bemerkbar gemacht haben. –

Forschung und Wissenschaft sind dem Verf. dieses Buches zu Dank verpflichtet. Wer in Zukunft nicht nur auf dem Gebiet der theologischen Literatur der Kiever Ruś, sondern auch auf dem der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte zu arbeiten hat, wird dieses Handbuch zu benutzen haben. Zum ersten Male wurden – jedenfalls im deutschsprachigen Raum – Quellen und Sekundärliteratur verbunden mit abgewogener Kritik für eine solche Arbeit zur Verfügung gestellt. „In manus artificium opera laudabitur" (Lib. Iesu Filii Sirach, 9,24).

Halle/Saale (DDR) *Konrad Onasch*

Katherine Walsh: A Fourteenth-Century Scholar and Primate: Richard FitzRalph in Oxford, Avignon and Armagh. Clarendon Press, Oxford 1981. XVIII + 518 S.

Er steht nicht im Brennpunkt geistesgeschichtlicher Spätmittelalterforschung, sein umfangreiches Werk vermochte die Schwelle des Handschriftenzeitalters nur mit Ausnahmen zu überschreiten: Richard FitzRalph († 1360) blieb weitgehend ein Unbekannter, beachtet – und beargwöhnt – allenfalls als ‚Vorläufer' eines Größeren, des englischen Reformers John Wyclif. Einzelnes war in der Forschung zwar bereits entdeckt und vorgestellt, allem voran durch Aubrey Gwynn und auch einer ersten punktuellen Analyse unterzogen worden, im Falle des Sentenzenkommentars durch Gordon Leff (Richard FitzRalph, Commentator on the Sentences. A Study in Theological Orthodoxy. Manchester 1963). Dennoch stand Katharine Walsh mit ihrem Vorhaben nahezu am Anfang, Leben und Werk des Oxforder Doktors, Dekan von Lichfield und späteren Primas von Irland zu einem Gesamtbild zu vereinen. Sie hat ihre Biographie durchweg aus den Quellen arbeiten müssen. Die schwierige Forschungslage hinterläßt allerdings merkliche Spuren in ihrem Buch. Der Aufbau ist unübersichtlich und das Fehlen eines Sachregisters benutzerunfreundlich. Zur Sachanalyse vermochte die Autorin angesichts mangelnder gesicherter Vorarbeiten verständlicherweise nicht in jedem Falle vorzudringen. Dann aber sollte der Leser auch nicht mit Scheinklarheiten bedient werden, etwa wenn es heißt, daß FitzRalph in seinem Sentenzenkommentar ‚moderaten Augustinismus mit moderatem Realismus' (S. 53) verbinde. Was heißt das?

Der Mangel wird jedoch weit überwogen von den eindrucksvollen Ergebnissen der Quellenarbeit. Auf engbedruckten 518 Seiten einschließlich Literaturverzeichnis und Namens- wie Ortsregister ist es gelungen, das für einen mittelalterlichen Autor außergewöhnlich umfangreiche, biographisch ergiebige Material so auszubreiten, daß ein vielgestaltiges Bild der Person Richard FitzRalphs und seiner Zeit lebendig vor Augen tritt. In fünf großen Abschnitten wird der Leser durch dieses Leben geleitet: Geboren um 1300 im irischen Dundalk ist als erstes gesichertes Datum der 25. Juli 1325 auszumachen, als FitzRalph bereits Magister artium und Mitglied von Balliol Hall in Oxford war. Im Sommer 1331 promovierte ihn die dortige theologische Fakultät zu einem ihrer Doktoren; hier vermochte Walsh das von William J. Courtenay erschlossene Promo-

tionsdatum – vor dem Herbst 1330 – zu korrigieren (W. J. Courtenay: Adam Wodeham. An Introduction to His Life and Writings. Leiden 1978, S. 76).

Aus den zwanzig entscheidenden Jahren seiner Zeit an der Universität Oxford, die er als ihr Kanzler abschloß, ist – in begrenzter und zudem unzureichender Überlieferung – allein der Sentenzenkommentar erhalten, dessen Edition in Belfast nun vorbereitet wird (S. 37, Anm. 6).

Das zweite Kapitel folgt dem ehemaligen Universitätskanzler an die Kurie nach Avignon, wo er, der gelehrte Magister, in die Kontroverse um die visio beatifica hereingezogen wird. Papst Johannes XXII pflegte jeden prominenten Besucher der Kurie um eine Stellungnahme dazu anzugehen. Auch FitzRalph vermochte sich dieser Pflicht nicht zu entziehen, seine Antwort aber wird den Papst enttäuscht haben: Die Seelen der Gerechten erfahren nach Ableistung voller Genugtuung direkt die beseligende Gottesschau, nicht erst nach dem Endgericht (S. 96) – und konsequent: Den Verdammten wird die volle Höllenstrafe unmittelbar nach ihrem Tode zuteil (S. 98).

Ein bleibendes und weitergreifendes Ergebnis von FitzRalphs mehrfachen Aufenthalten in Avignon waren jedoch nicht seine Stellungnahmen zum politisch aufgeladenen Streit um die Lehre von der Gottesschau, sondern seine Begegnung mit Vertretern der armenischen Kirche und seine Beschäftigung mit ostkirchlicher Theologie. Die umfassende und weitverbreitete ‚Summa de Quaestionibus Armenorum' findet ihren ‚Sitz' in den kurialen Bemühungen, die zerbrochene Einheit der Kirche unter Führung des römischen Bischofs wiederherzustellen. Der scholastische Theologe stellte seine akademischen Kenntnisse in den praktischen Dienst der lateinischen Kirche, um gegen Armenier und Griechen den rechten Glauben zu lehren über die Gottheit und Menschheit Christi, über das Wesen des Heiligen Geistes, den Primat des römischen Bischofs, die Sakramente, Gericht und Rechtfertigung, über den freien Willen und die Prädestination (S. 147).

Der Kontroverstheologe war ein eifriger Prediger, sowohl während seiner Zeit als Dekan von Lichfield wie als Erzbischof von Armagh. Er hat seine – meist datierten – Sermone sowohl in Latein als auch in der Landessprache gehalten und in einem Predigtbuch gesammelt aufbewahrt, entweder in gedrängter Inhaltsübersicht oder in vollständigem Text. Das dritte Kapitel untersucht eingehend diese kostbare, im 14. Jahrhundert wohl ohne Vergleich dastehende Quelle.

Im vierten Abschnitt folgt die Beschreibung seiner Amtsjahre als ‚Armacanus' und ‚Hibernicus', als Erzbischof von Armagh und zugleich, wenn auch nicht unumstritten, als Primas von ganz Irland. Diese Jahre fielen in die finstere Zeit des schwarzen Todes in einer vom Streit zwischen Anglo-Normannen und Gälen entzweiten Gesellschaft.

Beschlossen wird die Biographie im fünften Kapitel mit der Darstellung des Mendikantenstreites. Wenn etwas von FritzRalph im Bewußtsein geblieben ist, dann sein erbitterter Kampf gegen die Bettelmönche, prototypisch für ihn durch die Franziskaner vertreten. Sie stören die Ordnung der Kirche, verleugnen Franziskus und seine Regel, raffen Macht und Privilegien an sich und vor allem, sie unterwandern und gefährden die Seelsorge in den Gemeinden. Zusammengefaßt und systematisch begründet hat FitzRalph seine massiven, später in Avignon zur Untersuchung anstehenden Angriffe gegen die Mendikanten in dem 1356 veröffentlichten Dialog ‚De Pauperie Salvatoris'. Dieses Werk hat Geschichte gemacht – unfreiwillige Geschichte, muß man hinzufügen, denn hier hat der papsttreue FitzRalph jene Theorie von der legitimen Herrschaft allein im Stande der Gnade entwickelt, die durch Wyclif so revolutionäre Sprengkraft erhalten sollte. FitzRalphs Grundlagen wurden von Mönchen gelegt, von Augustinertheologen, allem voran von Aegidius Romanus in seinem Traktat ‚De ecclesiastica potestate', Grundlage der Bulle ‚Unam sanctam' des Papstes Bonifaz VIII. Und so entsteht die paradoxe Situation, daß die theologische Legitimation der papalen Weltmonarchie durch die Vermittlung des Erzbischofs von Armagh bei Wyclif schließlich dazu diente, jene Monarchie als widergöttlich ins Unrecht zu setzen (S. 381).

Der Epilog führt mit seiner Erhebung der Nachwirkung des Armacanus in die Neuzeit hinein und stößt am Ende den Leser schmerzlich auf die eigene Zeit. Richard FitzRalph, der Primas von Irland, predigte gegen soziale und wirtschaftliche Diskriminie-

rung der gälischen Bevölkerung, er verwarf jede Rechtfertigung von Mord und Raub im Namen des Völkerhasses. Er hatte mit Problemen zu ringen, ‚die 600 Jahre später noch immer nicht gelöst sind' (S. 468).

Dieses Buch zu studieren erfordert Zeit, man sollte sie sich nehmen.

Tübingen *Manfred Schulze*

Uwe Ruberg: Beredtes Schweigen in lehrhafter und erzählender deutscher Literatur des Mittelalters. Mit kommentierter Erstedition spätmittelalterlicher Lehrtexte über das Schweigen (Münstersche Mittelalterschriften. Herausgegeben von H. Belting, H. Borger, H. Claussen, K. Hauck, D. Hofmann, G. Kauffmann, H. Lausberg, P. von Moos, K. J. Narr, F. Ohly, K. Schmid, R. Schmidt-Wiegand, R. Schützeichel und J. Wollasch, Band 32). München 1978, Wilhelm Fink Verlag. 330 S., 8 Abb.

Diese im Wintersemester 1973/74 vom Fachbereich Germanistik der Universität Münster angenommene Habilitationsschrift entstand im dortigen Sonderforschungsbereich „Mittelalterforschung (Bild, Bedeutung, Sachen, Wörter und Personen"). Ruberg, Schüler Friedrich Ohlys, untersucht Schweigen als Thema und Gestaltungsmittel der Literatur. Daß dies „ein weites Feld", ja, ein allzu weites Feld ist (Fontane), um in einem einzigen Buche behandelt zu werden, weiß nur der, der über der Fülle des Stoffes selber das Schweigen gelernt hat. Wieviel Schweigen im wahrsten Sinne des Wortes war nötig, um ein solches Kompendium des Topos Schweigen in der lehrhaften und erzählenden deutschen Literatur des Mittelalters zustande zu bringen!

„Schweigen wird in dieser Untersuchung als Teil oder Komplement der Sprache verstanden" im Sinne einer Definition aus dem 11. Jh.: Silentium nihil est. Sed ubi vox non est, silentium dicitur (S. 11). Schweigen ist auch eine literarische Kategorie, insofern es eine „sprachlose Sprachbehandlung" darstellt, wie schon Friedrich Kainz in seiner „Psychologie der Sprache" bemerkte. Als solche Sprachhandlung gehört Schweigen zum Gesamtkomplex der Rede, steht aber, da es eben „schweigende" Rede ist, zur „lauten" Rede in einer gewissen Spannung und Wechselbeziehung. Es ist „beredt" im Sinne einer „Bereitschaft zum Hören, als Antwort auf fremde Rede, als Vorbereitung eigener Rede oder – im Modus des Verstummens – als Stellungnahme zu eigener Rede" (S. 11).

Solche Aspekte des Schweigens untersucht Ruberg anhand zahlreicher Zeugnisse mittelalterlicher deutscher Literatur nach einer vorausgeschickten Einleitung über die Forschungslage in sechs Abschnitten: I. Schweigen als Lehrthema (ausgehend von Ambrosius' „De officiis" über die ahd. und mhd. Benediktinerregel und andere Klosterregeln, das St. Trudperter Hohe Lied, Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart, Heinrich Seuse bis hin zu spätmittelalterlichen Andachtsbüchern des 15. Jh.); II. Die drei heilsgeschichtlichen Zeiten des Schweigens nach Predigtzeugnissen (mit einem Beitrag zur Auslegungsgeschichte von Sap. 18,14 f.); III. Bildhafte Argumente für oder gegen das Schweigen, die aus den Proprietäten der Sprechorgane abgeleitet sind; IV. Exempelgestalten des Schweigens (aus der griechisch-römischen Antike, der Bibel, der frühchristlichen Zeit unter Einschluß legendarischer Exempla, aus dem Mittelalter); V. Das Schweigen Christi in literarischer Formung und Deutung; VI. Schweigensituationen im Werkkontext (Rolandslied, Hartmann von Aues „Gregorius", „Erec" und „Iwein"; Reden und Schweigen am Hof).

Bei aller Vielschichtigkeit, die Ruberg im Blick auf das Problem Schweigen in der lehrhaften deutschen Literatur wie auch in der Legende und Ritterepik des Mittelalters meisterhaft freizulegen versteht, bleibt ein verbindendes Element: Schweigen in dieser Literatur ist immer geprägt von einem ethischen Kontext, der nur zu verstehen ist unter Berücksichtigung des Talionsprinzips. Nirgends aber geben die Texte Anhaltspunkte her für eine Theorie des Mutismus. Eine „definitive Sprachskepsis" (S. 238) konnte Ruberg in keinem der befragten zahlreichen Texte, auch nicht in den verschiedenen Zeugnissen des mystischen und monastischen Schweigens feststellen. Positiv hält sich

durch das gesamte Mittelalter im Anschluß an Eccl. 3,7 die imperative Geltung des „tempus tacendi, tempus loquendi" durch. Denn feiges Verschweigen einer Wahrheit macht mitschuldig und führt zur Sünde: „sweig ich dann, des hab ich suendt".

Im Blick auf dieses Ergebnis seiner Untersuchung bietet der Anhang, den Ruberg mit einer kommentierten Edition mehrerer spätmittelalterlicher Schweigen-Texte seinem Buch beigibt, eine gute Verifikationsmöglichkeit. Besonders dankbar ist man hier für die Klärung der im einzelnen oft schwierigen Überlieferungsgeschichte der verschiedenen Handschriften, die Ruberg auch mit ihren Bibliotheksorten nachweist. Neben Augustin zugeschriebenen Sprüchen über „Viele Nutzen des Schweigens, zehn Schäden des vielen Redens" stehen ein einstweilen noch anonymer, zumeist in Sammelhandschriften enthaltener Text „Von dem Swigen", die wahrscheinlich Heinrich Vigilis von Weißenburg zuzuschreibende umfangreiche Schrift „Von dem heilgen swygen haltten" (die Zusammenschreibung „swygenhaltten" S. 255 ff. in der Überschrift und im Kolumnentitel hätte entsprechend der Handschrift, vgl. Anm. 1, vermieden werden sollen!), schließlich noch ein Ps.-Albertus-Magnus-Text „Von warim swigenne", ein aus dem Katharinenkloster Nürnberg stammender Traktat (15. Jh.) „Von der inbeslissung der zungen" sowie ein aus demselben Kloster und derselben Zeit stammender Brief über das monastische Schweigen.

Der Band wird beschlossen mit einer beachtlichen Text- und Forschungsbibliographie sowie mehreren Registern und 8 Schwarz-Weiß-Abbildungen, einige davon zu den eben erwähnten Texten des Anhangs. Corrigendum: Der S. 27, Anm. 3, erwähnte Kommentar Adalbert de Vogüé's „La Règle de saint Benoît" erschien Paris 1971–1972. Zur mittelhochdeutschen Überlieferung der Benediktinerregel (ebd., Anm. 1) wären neben einigen Arbeiten von John E. Crean, jr., nun auch noch die beiden Studien von Mary C. Sullivan, „A Middle High German Benedictine Rule. Ms. 4486a Germanisches Nationalmuseum Nürnberg. Commentary, Edition, Glossary" (Regulae Benedicti Studia – Supplementa 4), Hildesheim 1976, und von Edda Petri, „Eine mittelhochdeutsche Benediktinerregel. Hs. 1256/587 (Anfang 15. Jh.) Stadtbibliothek Trier. Edition, Lateinisch-Mittelhochdeutsches Glossar, Mittelhochdeutsch-Lateinisches Glossar" (Regulae Benedicti Studia – Supplementa 6), Hildesheim 1978 sowie vor allem Edda Petri – John E. Crean, jr., „Handschriftenverzeichnis mittelhochdeutscher Benediktinerregeln bis 1600", RegBenSt 6/7 (1977/1978) 151–154, heranzuziehen. Sullivan druckt S. 224 einen bemerkenswerten Text über „Swigen ist ein geistlich zucht" ab, der in der von ihr edierten Handschrift innerhalb der Allegorie vom geistlichen Kloster steht und direkt an den Text der Benediktinerregel anschließt und wie eine Kurzfassung des von Ruberg S. 245 gebotenen Textes anmutet.

Wenn Ruberg die Minnelyrik, aber auch die Heldendichtung, die Spielmannsdichtung, den Schwank und den Meistersang wie auch das geistliche Spiel mit seinem Silete-Ruf in seine Untersuchung nicht einbezieht, so geschieht dies durchaus zurecht. Denn die Erforschung des Topos Schweigen in diesen Gattungen setzt eine eigene Traditions- und Rezeptionsforschung vor allem im lateinischen und französischen Sprachbereich voraus, eine Aufgabe, die nun gestellt ist und der Ruberg mit seinem Buch in methodologischer Hinsicht, aber auch in der Exegese der Texte eine gute Basis geschaffen hat. Von diesem Buch profitiert auch der Theologe, der sich der Deutung des Mittelalters zuwendet, vor allem im Verstehen seines Schweigens.

Borken-Arnsbach *Bernd Jaspert*

Guigues 1er, Prieur de Chartreuse, Méditations (Recueil de Pensées). Introduction, texte critique et traduction et notes par un Chartreux (Collection Sources chrétiennes n° 308), Paris, éd. du Cerf 1983, 400 p., 189 fr.

En 1924, dom André Wilmart, moine de Solesmes, dans un article publié par la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, attirait l'attention des historiens de la spiritualité sur cinq ouvrages attribués tantôt à l'un, tantôt à l'autre des deux Chartreux du nom de Guigues qui vécurent au XIIe siècle: Guigues 1er moine de 1106 à 1136, Guigues II prieur

entre 1173 et 1180. Guigues 1er surtout retint son attention: il lui attribuait un recueil de méditations de grande valeur tant du point de vue de la théologie mystique que par sa beauté littéraire.

Neuf ans plus tard, en 1933, le même dom Wilmart, dans la R. A. M., évoquait encore l'autorité prestigieuse du même Guigues à propos d'une lettre de celuici sur „l'appel à la vie cartusienne". C'est enfin dans la collection des *Etudes de philosophie médievale* (vol. XXII) qu'il publiait sous le titre: *Recueil des Pensées du B. Guigues* la collation de trois manuscrits du XIIe siècle: Grenoble (G) Munich (M), Troyes (T). Cette édition, malgré la science bien connue de l'éditeur, laissait à désirer quant à l'interprétation du document lui-même et à la traduction de certains textes.

Il restait à souhaiter qu'un érudit doué du sens critique approprié à ce genre de confidences, mais aussi d'une expérience personnelle de la vie cartusienne, reprenne la traduction et pousse à fond l'étude de ce dialogue d'un maître spirituel avec lui-même. L'édition que nous offre la collection *Sources chrétiennes* répond excellement aux exigences de la critique textuelle et de la théologie mystique. Le titre: *Méditations*, plutôt que *Recueil de Pensées*, est conforme à la tradition primitive. La réflexion qui inspire ces pensées est orientées essentiellement vers Dieu et demande à être comprise comme l'expression de confidences toutes personnelles.

La biographie de Guigues 1er restitue à Saint-Romain de Morlane le lieu d'origine du futur cinquième prieur de Chartreuse. Il y naquit en 1083. Le monastère fondé par saint Bruno en 1084 le reçut en 1106. Il fut élu prieur trois ans plus tard. A la demande de saint Hugues, évêque de Grenoble, il rédigea les *Coutumes de Chartreuse*, complétant ainsi l'oeuvre de saint Bruno par un document qui atteste la confiance dont l'entouraient ses contemporains. Il mourut le 11 juillet 1136, agé de 53 ans: „Il avait été le guide et l'âme de la Chartreuse pendant près de trente années qui furent décisives pour l'ordre cartusien".

On se rappelle que le XIIe siècle a connu un renouveau de la vie monastique dont Pierre le Vénérable à Cluny, saint Bernard à Clairvaux et Guigues ont été les protagonistes. Des relations de grande amitié unissaient ces trois religieux éminents que l'Histoire situe au cœur de la réforme monastique de leur temps. Les témoignages qui existent de leur mutuelle vénération rehaussent l'intéret que présente leur participation personnelle au développement d'un idéal monastique qui leur était commun. L'introduction du présent ouvrage incite à admirer la variété des dons mis en oeuvre dans cette réforme si importante pour l'avenir de l'Eglise que tous trois ne perdaient pas de vue.

Présentées par un fils spirituel de Guigues, ces pages frappent par l'originalité de leur composition. Les „méditations" qu'elles conservent sont le fruit d'une réflexion personnelle dénuée du souci de promouvoir l'intéret d'un lecteur. L'auteur s'interroge lui-même en dehors te tout plan préconçu. Ses questions jaillisent au gré de l'inspiration du moment. Elles sont marquées au coin d'un profond bon sens qui est le fruit d'une sagesse que traduit une parfaite maîtrise de la langue. Au vrai, sa plume nous livre le secret d'une âme galvanisée par l'amour de Dieu. C'est une chance providentielle qui nous a conservé ce précieux document, bien à sa place dans la collection *Sources chrétiennes*: „Ce qui frappe d'abord le lecteur de ses pages, écrivait Etienne Gilson dans *La Vie Spirituelle* en 1954, c'est leur extraordinaire beauté. Dans un style simple et pur avec une maîtrise parfaite de l'art de ciseler et de tourner une pensée, Guigues nous a laissé l'émouvante image de sa vie intérieure". Pareil jugement se passe de commentaire et ne peut que gagner la pleine adhésion de l'homme spirituel qui en fait sa lecture assidue. Le genre littéraire des Pensées n'est pas une rareté et l'héritage laissé par Guigues nous invite à évoquer les écrits du stoïcien Marc-Aurèle, les Apophtegmes des Pères du Désert aussi bien que Pascal pour ne citer que quelques exemples. Le rapprochement avec ces chefs d'oeuvres de l'esprit humain s'impose tout en respectant le caractère propre de l'esprit cartusien éminemment religieux et mystique.

C'est dans le cheminement d'une âme donnée sans retour au Christ et à son Père que nous introduisent les méditations de Guigues. Sa personnalité se manifeste sous deux aspects principaux: „un ascéte spirituel très austère à lui-même et un chrétien maître de bonté" (p. 55). L'éditeur s'est plu à comparer avec une égale vénération les deux anciens

qu'il considére comme les „fondations" de la Chartreuse, qui en assurent la solidité: Bruno et Guigues, deux tempéraments dont les témoignages écrits reflètent des différences de nature et d'âge, mais qui chacun à sa manière, devaient donner à la spiritualité de leur ordre sa profondeur et sa robustesse.

Il n'est pas besoin de dire que le texte de cette édition a été établi avec le plus grand soin. L'éditeur ne nous laisse rien ignorer de l'enquête extrêmement minutieuse qu'il a menée pour utiliser au mieux les cinq manuscrits dont il disposait. Le résultat lui a permis de préciser quelles sont les imperfections dont souffre le texte établi par dom Wilmart et de répondre à des problèmes que soulève la filiation des manuscrits du XIIe siècle.

Quant au classement de ces Pensées, tenté à plusieurs reprises, notre éditeur en dénonce le caractère factice par rapport à l'intention de Guigues lui-même: „Ce grand moine contemplatif est un grand Chartreux. Sa contemplation est toute accordée à l'atmosphère de la vie solitaire, en harmonie avec la vie quotidienne au Désert de Chartreuse poursuivie dans la solitude: elle en reçoit un cachet de valeur d'authenticité et de profondeur" (p. 70). Les enseignements qu'il nous donne avec cette admirable discrétion s'offrent aujourd'hui aux partisans du „renouveau de la prière" comme lecture spirituelle dans un contexte surnaturel d'exceptionnelle valeur.

Toulouse *M. Olphe-Galliard S.J.*

Guigues Ier, Coutumes de Chartreuse. (Sources chrétiennes n° 313) Paris, Cerf 1984, 354 pages, 151 fr.

Serait-ce une gageure que des présenter aux lecteurs de notre XXe siècle touchant à a fin un modéle de vie chrétienne caractérisé par le culte du silence et de la solitude? La collection *Sources chrétiennes* n'avait déjà pas hésité en 1983 à faire connaitre un admirable témoignage de vie mystique en publiant les *Méditations* de ce même Guigues qui, aux XIIe siècle, avait rédigé pour son édification personelle les leçons puisées dans son expérience contemplative dont l'éloignement de huit siècles n'a pas affaibli le fécond intéret.

Prenant en charge, en 1109, l'institution fondée par saint Bruno, Guigues, trois ans après son admission dans les cellules de Chartreuse, avait été élu Prieur et devait le rester jusqu'à sa mort en 1136.

C'est à la demande des responsables de nouvelles fondations qu'il rédige le recueil des *Coutumes de Chartreuse*, c'est-à-dire les régles de vie adoptées par la communauté des Solitaires voués au silence du Désert.

Guigues, compte tenu de sa personnalité douée d'une belle intelligence et d'une large culture, soulve de nombreux problèmes qu'aborde et approfondit avec une extrême ouverture le Chartreux anonyme auteur d'une longue Introduction pleine de suggestions dont l'étude éclaire certains aspects de notre foi et de notre prière.

Le mot „Coutumes" que porte le titre de cet ouvrage témoigne de l'imprécisision du vocabulaire religieux en usage au moyen-âge. On y reconnait un curieux mélange de principes intangibles constituant l'assise fondamentale d'un idéal de vie nettement spécifié et des directives d'ordre pratique qui pourraient évoluer avec le temps.

Notre vocabulaire moderne distingue nettement les „règles" et les „coutumes" grâce aux précisions acquises au cours des siècles. Un tel mélange peut s'expliquer par le fait que les destinataires de cette législation monacale bénéficiaient déjà d'une expérience assez prolongée de leur vie en demicommunauté. Le dynamisme secret de ces textes comblaient d'admiration des moines aussi qualifiés que Pierre le Vénérable et saint Bernard. Ils y voyaient des „étincelles" de lumière qui leur révélaient la haute intelligence de leur ami et le sens profond de sa vocation.

Le propre de Guigues est de faire percevoir et respirer en quelque sorte l'essentiel de ces obligations anachorétiques en respectant leur cachet de simplicité au cœur de leur idéal et des „immédiates contingences quotidiennes". L'énumération des „traits spirituels fondamentaux de la vie cartusienne" n'occupe pas moins de dix-sept pages où sont

consignées les requêtes d'une conduite modelée sur le message évangélique vécu dans le cadre d'une discipline de silence et de discrétion concentrée sur la contemplation de Jésus-Christ. Un tel programme pourrait provoquer un sentiment de répulsion naturelle si la personnalité du Prieur ne s'y reflétait avec sa note caractérisée en deux mots: ½ quilibre et sagesse. On comprend que l'auteur de cette Introduction consacre une place importante à la justification de ce double mérite reconnu à la présentation des „coutumes de Chartreuse". Il excelle à prévenir les réticences d'un lecteur déconcerté par la sobriété du style de ce document des yiné à des usagers très avertis. Il y reconnaît la marque de Jésus familier des déserts.

La sobriété cartusienne se remarque en particulier dans sa liturgie. A l'époque où Cluny se distingue par l'éclat donné à la prière communautaire, la Chartreuse adopte le style de la simplicité. La longue durée de son existence s'explique en partie par sa fidélité à cet idéal qui se vérifie dans tous les détails où se reconnait l'esprit du Fondateur conservé par le législateur. On le comprend mieux encore si l'on tient compte du site où s'est implantée leur vie conventuelle. Ce site s'offrait parfaitement à la réalisation d'une existence spécifiée par la recherche en commun du silence et de la solitude. Ce cadre aride et rigoureux pouvait il accueillir de hôtes permanents qui ne soient épris que du seul amour de Dieu? Le nombre en est necessairement limité par la pénurie des ressources que dispense l'âpreté du sol rocailleux de la montagne et la difficulté des voies d'accès.

„Les coutumes de Chartreuse sont inscrites dans ce cadre et cette situation précise. Maints textes de ses *Coutumes* y font allusion. Guigues parle du caractère inaccessible de cette vallée, de la pauvreté de ses ressources, de l'âpreté terrible de son climat. Les coutumes n'auraient pas été ce qu'elles sont et n'auraient pas jour le rôle qu'elles ont joué dans la destinée de l'Ordre cartusien si elles ne s'étaient pas appuyées comme elles le firent sur les caractéristiques naturelles imposées par le site . . ." (p. 49).

Outre cette magistrale Introduction que nous venons de résumer, le volume comporte le texte latin établi d'après les manuscrits de l'époque, la traduction en langue française, un lexique des mots latins, une table des références scripturaires.

Toulouse *M. Olphe-Galliard S.J.*

K. Bernath (Hg.), Thomas von Aquin. 2. Bd.: Philosophische Fragen. (Wege der Forschung 538). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. IX und 572 S., Gzl., DM 132.– (für Mitglieder DM 82.–).

Nach dem historisch orientierten 1. Band (*Chronologie und Werkanalyse*, 1978) legt der Herausgeber zwei systematische Bände vor: Den vorliegenden und den bald zu erwartenden: *Philosophie und Praxis*. Ein theologischer ist in Vorbereitung: *Thomas von Aquin in der neueren Theologie*. Obgleich sich Thomas eindeutig als Theologe verstand (1 ff.), entspricht das quantitative Gewicht der philosophisch orientierten Bände der Diskussionslage.

Im vorliegenden Band sind fast ausschließlich Arbeiten zur Ontologie / Metaphysik (mit Einschluß erkenntnistheoretischer Probleme) zusammengestellt. Die Seinsauslegung des Thomas erscheint in den letzten Jahrzehnten in zwei Diskussionszusammenhängen: Bedeutung der *Partizipation* in der Weiterführung der platonisch-aristotelischen Spannung und neuplatonischen und arabischen Traditionen und Möglichkeit einer *transzendentalen* Thomas-Deutung in Auseinandersetzung mit Kant, Hegel und Heidegger. Beide Zusammenhänge sind vielfältig dokumentiert. Damit sind auch zwei hermeneutische Schwerpunkte gesetzt: Der Umgang des Thomas mit seiner Tradition (5) und der – vor allem durch Heideggers Stellung der Seinsfrage inspirierte – gegenwärtige Frageimpuls (13 ff.). In einer sehr informativen Aufgliederung von vier die Philosophie des Thomas behandelnden Literaturgattungen (6–12) gibt der Herausgeber Rechenschaft über seine Auswahl. Wenn diese das „Programm" nicht voll erfüllt, so mag das an Schwierigkeiten innerer und äußerer Art liegen: Nicht jeder bedeutende Autor bietet verständliche Texte von begrenztem Umfang; verweigerte Abdrucker-

laubnis und Übersetzungsprobleme bilden Hindernisse. Dennoch ist zu fragen, warum bedeutende Interpreten nur im Referat (wie Gustav Siewerth, Karl Rahner und z.T. Max Müller) oder überwiegend im Spiegel ihrer Gegner (Louis-Bertrand Geiger, dessen Bedeutung der Herausgeber S. 15 neben die seines zweimal zu Wort kommenden Gegenspielers Cornelio Fabro als „Entdecker" der „Stellung und Bedeutung der Lehre von der Partizipation im Rahmen der Seinsauslegung des Aquinaten" würdigt) erscheinen. Zugleich möchte ich hervorheben, daß ein aufmerksamer Leser durch glückliche Zusammenfassungen, polemische Wendungen und Anmerkungen in einen mehrschichtigen Auslegungsstreit hineingeführt wird, der die Thomasinterpretation der letzten Jahrzehnte kennzeichnet.

Im Rahmen dieser Zeitschrift soll auch gefragt werden, was der an (geistes-)geschichtlichen Zusammenhängen interessierte Leser in dieser Auswahl erfahren kann. Zunächst vieles, das die immer noch festsitzende Vorstellung einer historisch und systematisch kohärenten *aristotelisch*-thomistischen Philosophie sprengt. Mit Recht wird von mehreren Autoren betont, daß Thomas platonische Traditionsströme aufnimmt, um angesichts der theologischen Herausforderung der Schöpfungslehre das partizipative geschöpfliche Sein ontologisch tiefer zu deuten (Berger, Weier, Fabro, Courtès). Ebenfalls wird die Vorstellung, Thomismus sei das Instrument katholisch-kirchlichen Integralismus, relativiert. Allerdings ist die Stellung der Autoren zur Geschichte unterschiedlich, ja gegensätzlich: Das eine Extrem ist durch Cornelio Fabro und seinen (überwiegend in Anmerkungen auftretenden) Mitstreiter Bernhard Lakebrink vertreten: Neuzeitgeschichte wird (scheinbar) aufgegriffen (z.B. 233 f.), um den Thomismus als philosophia perennis zu rehabilitieren (228 ff. mit geschickter Inanspruchnahme Hegels); das andere Extrem wird von jenen Freiburger Transzendental-Thomisten (vgl. die kompetente Darstellung dieser Weggefährtenschaft bei Lotz 43 ff.) vertreten, die von der Heideggerschen Seinsgeschichte geprägt sind. Diese unterscheiden sich allerdings darin, ob sie Thomas in die „Seinsvergessenheit" einbeziehen (wie der spätere Max Müller; vgl. 442) oder ihn als die (einzige) Ausnahme verstehen (so stark apologetisch Fabro und philosophisch tiefdringend der leider nicht unmittelbar dokumentierte Gustav Siewerth; vgl. 439).

Den Übergang von der philosophischen Geschichtlichkeit zu geschichtlichen Überlegungen vollzieht Max Müller in seinem Jubiläumsvortrag von 1974: „Die Aktualität des Thomas von Aquin" (513–527). Von einer Interpretation der thomistischen „actualitas" des Seins führt sein Gedanke über anthropologische Klärungen zur paradoxen Stellung der Person als Einmaligkeit und Rolle in der modernen Gesellschaft. Daß auch andere Beiträge im konkreten Sinne „geschichtlich" sind, zeigt sich oft nur implizit. Am deutlichsten noch läßt sich der in Amerika gehaltene Vortrag des Franzosen Jacques Maritain von 1941 situieren. Person – Wahrheit – Vernunft – Liebe – Gemeinwohl sind Kernworte jenes „integralen Humanismus", den M. vor dem Kriege vorausschauend entworfen und während des Krieges in Richtung auf demokratische Erneuerung vertieft hatte. Kirchenpolitisch-restauratives Interesse prägt kaum verhüllt den Aufsatz Fabros von 1965 (Ende des Konzils!) „Zu einem wesentlichen Thomismus" (221–238). Nur vermuten läßt sich die Aktualität, die der kroatische – im kirchlichen Dialog mit dem Marxismus stehende Dominikanerphilosoph (bei ihm als einzigem Autor wurde die Angabe der Ordenszugehörigkeit fortgelassen) Tomo Veres – seinem Diskussionsbeitrag zumißt. Die „fundamentale ontologische Dichotomie im Denken des Thomas von Aquin" (314–338) als Zweieinheit von Sein und Wahrheit erlaubt es, sich auf die Ebene des rationalen Dialogs zu begeben und zugleich die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit festzuhalten, das bedeutet aber auch, „das Unausdenkbare, das Geheimnis des Seienden" (322) zu wahren, das sich dem Zugriff unseres begreifenwollenden Geistes entzieht. Der Originalbeitrag des Herausgebers „Utopie und Eschatologie im anthropologischen Ansatz des Thomas von Aquin" (457–481) greift die psychologisch-politisch-philosophisch-theologische Gegenwartsdiskussion um den Zukunftsbezug des Menschen auf. Er zeigt, wie das Verständnis des Thomas vom Menschen vor allem in der Deutung des Ursprungs (Paradies) und des Endziels (selige Gottesschau) entfaltet wird, aber auch durch die aristotelische Überformung

biblischer Botschaft in Ungereimtheiten führt. Umgekehrt läßt sich allerdings fragen, ob nicht mittelalterliche Glaubensakzente (wesentliche Zielerfüllung im Geistigen) die Chance zerstören, mit der aristotelischen Wiedergewinnung von Leiblichkeit und Gesellschaftlichkeit dem ursprünglich biblischen Menschenverständnis und den prophetischen Perspektiven näherzukommen.

Vielleicht werden solche Fragen in dem Bande über die praktische Philosophie einer Klärung entgegengeführt.

Walberberg *Paulus Engelhardt*

Hermann Josef Sieben, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521): Frankfurter Theologische Studien 30 (Frankfurt a.M. 1983) 296 Seiten.

Hermann Josef Sieben ist durch sein Werk „Die Konzilsidee der alten Kirche", das eine überaus positive Aufnahme gefunden hat, weithin bekannt geworden. Erfreulicherweise hat er inzwischen sein Werk für die folgenden Jahrhunderte fortgesetzt. Soeben erschien seine Studie „Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378)" (Paderborn 1984). Die vorliegende Arbeit will ein Beitrag sein zur Geschichte der theologischen Literatur seit dem Abendländischen Schisma und zur Geschichte der Ekklesiologie seit 1378. Unter „Konzilstraktaten" versteht Sieben die Schriften, die das Konzil, speziell das Verhältnis von Papst und Konzil zum Gegenstand haben. Nach einem chronologisch aufgebauten Überblick über die in der Zeit des großen Abendländischen Schismas und der Reformkonzilien erschienenen Schriften und Abhandlungen zum Konzil und zu seinem Verhältnis zum Papst gibt er in einem 2. Kapitel eine Einführung in das Werk des Nikolaus von Kues: De concordantia catholica. Kapitel 3 und 4 sind als Nachlese zu den in den vorausgehenden Traktaten enthaltenen Konzilstheorien gedacht. So berichtet Sieben im Kapitel 3 über die in den Konzilstraktaten erwähnten verschiedenen Arten der Konzilien, die Definition der Generalkonzilien und die Zählung der allgemeinen Konzilien. Das 4. Kapitel behandelt die Lehre von der konziliaren Unfehlbarkeit. Das Kapitel 5 analysiert das Konzilswerk des Kardinal Jacobazzi, das 1538 zum ersten Mal gedruckt wurde. Seine Bedeutung wird dadurch ersichtlich, daß es in die Konziliensammlung von Mansi Aufnahme fand. Den Abschluß der Untersuchung bildet die Analyse des Konzilstraktates des Bischofs von Famagusta und Weihbischofs von Brescia, Matthias Ugonius, der 1532 gedruckt wurde.

Dieser Überblick zeigt, daß Sieben mit der Untersuchung der Konzilstraktate von Nikolaus von Kues, Jacobazzi und Ugonius die Konzilslehre von Theologen aufgreift, die in der Forschung bereits behandelt wurden. Aber man darf feststellen, daß Sieben in seiner Fragestellung weithin neue Wege geht.

Er gibt einleitend einen Überblick über den bisherigen Forschungsstand, zitiert zustimmend meine Untersuchung über die „Erforschung des Konziliarismus" (Darmstadt 1976) und mein Urteil: „Bevor eine zusammenfassende Geschichte des Konziliarismus vorgelegt werden kann, ist noch ein weiter Weg zurückzulegen".

Das Werk von Sieben ist nicht nur eine geglückte Zusammenfassung der neuesten Forschung über die Traktate und Theorien zum Konzil, die seit dem Abendländischen Schisma bis zum Vorabend des Konzils von Trient erschienen sind, sondern führt in weiten Punkten die Forschung weiter.

Einige Anregungen und kritische Bemerkungen seien erlaubt. Der Titel „Vom Beginn des großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation" (1378–1521) erscheint nicht ganz konsequent, weil das Konzilswerk von Ugonius erst 1532 und das Werk von Jacobazzi erst 1538 gedruckt wurden. Auch wenn man die Entstehungszeit ihrer Konzilstrakten zugrunde legt, wäre das Jahr 1521 umstritten, weil Jacobazzi auch in den kommenden Jahren an seinem Werk gearbeitet hat und Ugonius, wie es in seiner Widmung an die Kardinäle vom Jahre 1531 heißt, unter Clemens VII. sein Konzilswerk druckfertig gemacht hat, als das Gerücht aufkam, daß der Papst ein Konzil berufen wolle.

Zu Seite 24: Sieben hat selbstverständlich nicht alle Konzilstheoretiker behandeln können. Vielleicht wäre jedoch die Konzilsauffassung des Konrad von Soest, der durch seine Konzilsappellation auf dem Pisanum bekannt geworden ist, erwähnenswert gewesen, weil sie u.a. für das Scheitern des Konzils von entscheidender Bedeutung war. Zu Seite 31: Gersons Traktat „An liceat" wäre bei der Literatur zu ergänzen: R. Bäumer, Das Verbot der Konzilsappelation Martins V. in Konstanz: Das Konzil von Konstanz (Freiburg 1964) 214–238. Zu Seite 40: Zur Information über Andreas von Escobar sollte man nicht auf den fehlerhaften Artikel im LThK I (1957) verweisen. Zu Seite 212, 32: Rocaberti statt Roccaberti. Ebd.: Mein Beitrag zum Kirchenverständnis Albert Pigges erschien in der Festschrift für Josef Höfer (Freiburg 1967), nicht J. Höfner. Von Seite 246–280 muß es im Kolumnentitel heißen: Ugoni, nicht Ugino. Zu Seite 224: Dem Urteil, daß Jacobazzi strenger Papalist gewesen ist, würde ich nicht zustimmen.

Das Werk „De electione" von Gozzadini konnte Jacobazzi nicht verwerten, da es nur handschriftlich vorlag. Es ist bis heute nicht gedruckt. Zu Seite 247: Eine Ausgabe des Konzilswerks des Ugonius, die die päpstliche Approbation Pauls III. vom 17. März 1534 nicht enthielte, ist mir nicht bekannt. Zu Seite 248: Thomas de Vio, nicht Vijo. Ebd.: Ugonius beruft sich nicht nur auf Durandus d.Ä. (gestorben 1296), sondern auch auf Durandus d.J. Im Personenregister sind beide nicht unterschieden. Zu Seite 248: Die von Ugonius angeführten Quellen werden verständlicherweise nur in Auswahl angeführt. Zu ergänzen wäre, daß Ugonius auch Wilhelm von Ockham und seinen „Dialogus" verwertet (fol. 110). Zu Seite 267: Zur Interpretation des Konstanzer Dekrets „Haec Sancta" durch Ugonius vgl. R. Bäumer, Nachwirkungen des konziliaren Gedankens (Münster 1971) 226 ff. Zu Seite 269: Hinsichtlich der Auffassungen von Ugonius über die Unfehlbarkeit der Konzilien ist zu beachten, daß er einen Unterschied macht zwischen den Universalkonzilien, die unfehlbar sind und den Provinzialsynoden, die irren können, wie sein Hinweis auf das Konzil von Aachen zeigt.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Untersuchung von Sieben ein wertvolles Arbeitsinstrument darstellt. Er verwertet neueste Literatur, spricht eine Fülle von Problemen an und ist überaus informativ. Wer sich mit der Geschichte der Konzilien im 15. und 16. Jahrhundert beschäftigt, kann an dem Werke nicht vorbeigehen. Man darf dem Verfasser zu dieser Leistung herzlich gratulieren.

Freiburg *Remigius Bäumer*

Hechos de Don Berenguel de Landoria, arzobispo de Santiago. Introducción, edición crítica y traducción por M. C. Díaz y Díaz, J. García Oro, D. Vilariño Pintos, M. V. Pardo Gómez, A. García Piñeiro y M. P. del Oro Trigo (Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela 91; Santiago 1983) 204 pp.

El dominico Berengario de Landoria (ca. 1262–1330) ha sido objeto de investigación y estudio por parte de la historiografía dominicana por cuanto se refiere al período anterior a su nombramiento por Juan XXII para el cargo de arzobispo de Santiago de Compostela, el 15 Julio 1317. El presente libro contiene un cuidado estudio y edición crítica de los *Gesta Berengarii de Landoria archiepiscopi Compostellani.* Es éste un título facticio que los editores proponen y que se ajusta al sentido y finalidad de esta obra. No es una biografía del arzobispo en el sentido propio de este término. Tampoco es una historia de la archidiócesis compostelana del período de gobierno del arzobispo Berengario o *Berenguel* come le ha venido designando la historia local compostelana. Es una especie de exaltación y justificación a posteriori de las actuaciones de Berengario, de forma parecida a lo que fue en su día la *Historia Compostellana* con respecto al primer arzobispo de Santiago D. Diego Gelmírez. Pese a estas limitaciones, estos *Gesta* constituyen una importante fuente histórica, en la medida en que la historia y la apología no se interfieren. En realidad, la actuación de Berengario como arzobispo participa hasta las últimas consecuencias de lo bueno y de lo malo que la política de la curia pontificia

aviñonesa entrañaba, de la cual nuestro arzobispo era criatura y fiel ejecutor en Santiago y en Castilla. Así se compaginan aspectos tan contradictorios como un despiadado fiscalismo y una sana reforma de las costumbres del clero y del pueblo, las más tortuosas intrigas políticas y el ejercicio de la caridad y piedad cristianas, y así sucesivamente. Los editores realizan un buen análisis de la tradición manuscrita de los *Gesta*, basando su edición en seis manuscritos, de los cuales hay dos más antiguos: uno que se conserva todavía y otro que ha desaparecido, dejando detrás de sí cuatro copias modernas, en las que recogieron su información varios historiadores a partir del s.XVII. Aparte del aparato negativo de variantes, hay otro explicitando las escasas fuentes de esta obra, y un tercero de notas históricas que ayuda eficazmente para una mejor comprensión de ciertos pasajes de los *Gesta*. El texto latino va acompañado de una buena traducción española. En apéndice se recogen dos diplomas de D. Berengario sobre gobierno local compostelano, un plano de la ciudad, un mapa con los lugares de la actuación del protagonista de esta historia en la Península Ibérica, y el trozo correspondiente de la *Cronica de Alonso el Onceno* donde trata de actuaciones de D. Berengario en la corte castellana. Se cierra el volumen con los correspondiente índice de manuscritos citados, índice onomástico y temático. Este trabajo, bien concebido y bien realizado, acerca a los estudiosos actuales una importante fuente de la historia del s.XIV no sólo en la archidiócesis y señorío de Santiago, sino también de otros aspectos en Castilla y Portugal. Con los que D. Berengario tuvo algo que ver.

Salamanca *Antonio García y García*

Zisterzienser-Studien IV. Mit Beiträgen von Eva Gießler-Wirsig, Winfried Schich, Reinhard Schneider, Knut Schulz (Studien zur Europäischen Geschichte, herausgegeben von Otto Büsch, Kaspar Elm, Hans Herzfeld, Henning Köhler, Ernst Schulin, Band XIV). Berlin 1979, Colloquium Verlag. 168 S., kart. DM 44.–.

Auch dieser Band ist wie schon die vorausgehenden Zisterzienser-Studien für die kirchengeschichtliche Forschung wertvoll, wenn auch diesmal wieder mehr wirtschafts- und geographiegeschichtliche als kirchengeschichtliche Aspekte im Vordergrund der einzelnen Beiträge stehen. Dabei wird bestätigt, was man zwar seit langem wußte, nun aber auch auf breitester Basis quellenmäßig belegt findet: Die Zisterzienserklöster im Rheinland trieben während des gesamten Hochmittelalters einen Handel, der eine erstaunlich weit entwickelte Zollpolitik einschloß. Im übrigen zeigen die Quellen Verkehrsbeziehungen dieser Klöster in einem Ausmaß und einer Intensität, die man bisher kaum für möglich gehalten hat. Ähnliches gilt für die Zisterzienserklöster im nordöstlichen Mitteleuropa.

Auf völliges Neuland führt die Untersuchung Reinhard Schneiders über „Stadthöfe der Zisterzienser: Zu ihrer Funktion und Bedeutung" (11–28). Von der bisherigen Ordensgeschichtsschreibung ebenso wie von der noch relativ jungen, aber durchaus seit einigen Jahren recht regen Stadtgeschichtsforschung fast völlig übersehen, waren, wie Schneider eindrucksvoll belegen kann, die Stadthöfe der Zisterzienser eine wichtige Voraussetzung für den Zugang des Ordens zum Markt der Städte. Wenn sich diese Beobachtung in künftigen Einzelforschungen bestätigen sollte, müßte das Klischee vom weltflüchtigen, in der Einöde liegenden Zisterzienserkloster gründlich revidiert werden, und zwar für den gesamten mitteleuropäischen Raum vom ausgehenden 12. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. Schneiders Beitrag ermutigt zu einer solchen Revision und zeigt zugleich neue Aufgaben der Zisterzienserforschung, so u.a. die rechtshistorisch bedeutsame Frage der Exterritorialität geistlicher Institute in der mittelalterlichen Stadt, der zisterziensischen Handels- und Steuerprivilegien und damit zugleich des politischen Machtzuwachses für den Orden.

Die übrigen Beiträge: Knut Schulz, „Fernhandel und Zollpolitik großer rheinischer Zisterzen" (29–59); Eva Gießler-Wirsig, „Die Beziehungen mittel- und niederrheinischer Zisterzienserklöster zur Stadt Köln bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Verkehrsgeschichte" (61–132); Winfried Schich, „Zur Rolle des Handels in der

Wirtschaft der Zisterzienserklöster im nordöstlichen Mitteleuropa während der zweiten Hälfte des 12. und der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts" (133–168). Auch das Ergebnis dieser letzten Studie bedeutet eine Revision des beliebten Geschichtsbildes, wonach der Zisterzienserorden „als reiner Ackerbauorden nach dem Osten gekommen ist. Die Zisterzienser erschienen hier" vielmehr, wie Schich nachweist, erst „nachdem sie das ursprüngliche Ideal der Zurückgezogenheit von der Welt bereits aufgegeben hatten. Daher konnten sie auch Aufgaben in der Mission und in der Seelsorge übernehmen. Die Hinwendung zur Welt gilt aber ebenso für den wirtschaftlichen Bereich. Der vergleichsweise geringe Eigenverbrauch der Zisterzienser und eine in der mönchischen Askese wurzelnde rationelle Wirtschaftsweise führten dazu, daß der der Regel nicht widersprechende Marktbesuch zu einer zumindest teilweisen Ausrichtung der Klosterwirtschaft auf den Markt ausgeweitet wurde" (168).

Man darf gespannt sein, wie das aus dem von Kaspar Elm inspirierten Berliner ordensgeschichtlichen Arbeitskreis hervorgegangene Forschungsprojekt „Vergleichende Ordensforschung" auch zu neuen Erkenntnissen über die seit dem Anfang des 12. Jahrhunderts bis zum 13. Jahrhundert stark zunehmende Tendenz der Orden zur Welt führt. Der Vergleich der alten monastischen mit den neuen Weltorden, wie man sie nennen könnte, und ich meine damit die Mendikantenorden, kann gerade aufgrund der Berliner Forschungen nun auf eine neue Grundlage gestellt werden. Ein neues Publikationsorgan, die „Ordensstudien", ist dafür vorgesehen. Sie werden im Rahmen der „Berliner Historischen Studien" erscheinen.

Borken-Arnsbach *Bernd Jaspert*

Edmund Kurten: Unsere Toten, 4. Band. Ergänzungen und Verbesserungen zu (W. Kullmann) Unsere Toten, Band 1 und 2, Mönchengladbach: Archiv der Kölnischen Franziskanerprovinz 1983, 72 Seiten mit 6 Seiten Abbildungen, Leinen, DM 46.–.

Bereits vier Jahre nach dem Erscheinen des ersten Ergänzungsbandes (E. Kurten, Unsere Toten, 3. Band, Mönchengladbach 1979, mit 267 bebilderten Kurzbiographien) zu dem grundlegenden zweibändigen Nekrologium der kölnischen Franziskanerprovinz von Willibald Kullmann (1941/42 in Rhenania Franciscana) legt der Provinzarchivar der 1929 wiedergegründeten Provinz von den Heiligen Drei Königen nun einen weiteren Ergänzungsband vor. So verdienstvoll die beiden Bände von Kullmann sind, so notwendig ist – wie bei fast allen großen bio-bibliographischen Ordensnekrologien aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts – die Ergänzung und Fortschreibung unter Heranziehung aller in Frage kommenden Bibliotheken und Archive sowie der neueren Literatur.

Bei den fast 1000 nach dem Vornamen geordneten Neufunden, Ergänzungen und Korrekturen zu Angehörigen der alten Ordensprovinz (bis 1802/04) stützt sich Kurten außer auf Vorarbeiten von Kullmann nicht nur auf die inzwischen erschienenen niederländischen Franziskaner-Nekrologien sondern auch auf Handschriften verschiedener rheinischer Stadtarchive. Durch die Auswertung neuerer Veröffentlichungen der Universitätsgeschichte sowie der Ordensstudien in Aachen und Kaiserslautern wird Licht in die noch weitgehend unerforschte Studiengeschichte von Ordensleuten in der Neuzeit gebracht, denn sie sind in den Hochschulmatrikeln oft nur mit dem Ordensnamen eingetragen.

Die in den biographischen Angaben verwandten wichtigeren, neueren Abkürzungen sind im Literaturverzeichnis dieses Werkes aufgelöst; für die übrigen ist – wie nur in der Einführung erwähnt – auf die Einleitung des ersten Bandes von Kullmann zurückzugreifen. Die Literaturangaben sind präzis und übersichtlich, und die Sprache in den biographischen Kurzdarstellungen ist von einer lebendigen Sachlichkeit mit starker Orientierung an den Quellen geprägt. Besonders zu erwähnen sind der hilfreiche Index der Familiennamen, die fünf Abbildungen – die allerdings noch etwas ausführlicher hätten erläutert werden können – sowie der solide Einband. Als Beispiel für die bei

einem derartigen Nachschlagewerk nie ganz zu vermeidenden Versehen sei erwähnt, daß für den Franziskaner-Bischof Christoph de Rojas y Spinola von Wiener-Neustadt genauere Daten schon in der Hierarchia catholica (Bd. IV [1952], S. 285, 380) zu finden sind.

Als einer der wenigen deutschen Ordensnekrologien ist der ‚Kullmann-Kurten' fortgeschrieben und dürfte schon deshalb in keiner größeren wissenschaftlichen oder kirchengeschichtlichen Bibliothek fehlen. In der vorliegenden Form ist er bereits das Rückgrat für die Geschichte der Kölnischen Franziskanerprovinz sowie für die weitere deutsche Franziskanergeschichte, doch ist ihm darüberhinaus eine weitere Fortschreibung zu wünschen, wozu sich vor allem staatliche Quellen aus der Epoche der Säkularisation anbieten.

Münster/Köln *Reimund Haas*

Johann Weißensteiner: Tegernsee, die Bayern und Österreich. Studien zu Tegernseer Geschichtsquellen und der bayerischen Stammessage. Mit einer Edition der Passio secunda s. Quirini (= Archiv für österreichische Geschichte, Band 133). Wien (Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften) 1983, 309 S., brosch., DM 60.–.

Die ehemalige Benediktinerabtei Tegernsee, eines der bedeutendsten Klöster im alten Bayern, erhielt ihren Glanz durch die Reliquien des heiligen Quirinus. Nach der Gründung um die Mitte des 8. Jahrhunderts blühte das Kloster rasch auf. Nach dem schweren Niedergang in der Ungarnzeit und in den „Säkularisationen" Herzog Arnulfs von Bayern stellte Kaiser Otto II. Tegernsee wieder her, das nun in der Lothringer Reform einen raschen Aufschwung nahm. Das 12. Jahrhundert brachte eine Belebung der Tegernseer Geschichtsschreibung im Zusammenhang mit dem Bestreben, die Verehrung des hl. Quirinus neu zu beleben. Damals verfaßte Metellus in metrischer Form seine Quirinalien. Auf ihnen aufbauend verfaßte um das Jahr 1170 der Mönch Heinrich von Tegernsee eine Passio sancti Quirini, die als zweite Passio – nach einer älteren des 9. Jahrhunderts – gezählt wird; die Erweiterung geschieht hauptsächlich durch eine Reihe von Wunderberichten.

W. untersucht im 1. Teil (Studien zur Geschichte des Klosters Tegernsee bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts) die Quellen (Quirinusviten, urkundliche und sonstige Quellen zur Geschichte Tegernsees bis in das 12. Jahrhundert, die Passio s. Quirini des Mönches Heinrich), fügt daran Beobachtungen zur Geschichte des Klosters bis zum Niedergang im 10. Jahrhundert an, untersucht die Miracula Sancti Quirini und zeichnet das Kloster Tegernsee und seine Vögte im Spiegel der Quirinalien des Metellus und der Passio Quirini des Mönches Heinrich. Der 2. Teil untersucht die Stammessage der Bayern im Norikerkapitel der Passio secunda Sancti Quirini. Der 3. Teil bringt die vollständige Edition der Passio secunda s. Quirini, die bisher (in der Ausgabe des Melker Stiftsbibliothekars Theodor Mayer, 1849) nur unvollständig und unvollkommen vorlag. Im Anhang werden die metrischen Inhaltsangaben zu den Miracula der Gesta s. Quirini und eine Aufzeichnung über ein Tegernseer Wunder im Jahre 1373 ediert.

Die Grundlage der vorzüglichen, in allen Teilen sorgfältig gearbeiteten Untersuchung ist die Edition der jüngeren Passio im 3. Teil. Zur Edition sind herangezogen die Handschrift der Staatsbibliothek München Clm 18571, die Handschrift Nr. 277 der Stiftsbibliothek Vorau und zwei Handschriften der Wiener Nationalbibliothek (Cvp 3358 und Cvp 423, die aber auf den acht Blättern nur das Norikerkapitel enthält). Der Verf. untersucht, was der Mönch Heinrich von Metellus übernommen hat, und kommt zu dem Ergebnis, daß die Quirinalien zwar früher begonnen wurden, daß Metellus aber noch daran arbeitete, als der Mönch Heinrich seine Passio bereits vollendet hatte. Heinrich fügt Ereignisse, Orts- und Personennamen ein, die Metellus nicht erwähnt; aber diesen über das 12. Jahrhundert zurückreichenden Nachrichten kommt kein selbständiger Wert zu.

Das Norikerkapitel ist deutlich als Einschub in die Passio zu erkennen. In diesem

besonders eindrucksvoll kommentierten Kapitel ist der Bericht über Herkunft und Einwanderung der Bayern mit einem kurzen Abriß der Geschichte Bayerns von den Agilofingern bis auf Herzog Arnulf verbunden. Darin wird die selbständige Stellung Bayerns gegenüber den (fränkischen) Königen stark hervorgehoben: die sagenhafte Darstellung der Herkunft der Bayern aus Armenien (die zum erstenmal das Annolied berichtet), dem Land, in dem Noah mit seiner Arche gelandet sein soll, die Abstammung der Bayern von Norix, dem Sohn des Herkules. Zur Zeit der Abfassung des Norikerkapitels wurde die harte Auseinandersetzung zwischen Welfen und Staufern geführt. Man darf mit Recht im Norikerkapitel auch zeitgeschichtliche, politisch-propagandistische Bezüge erkennen. Das Anliegen dieses Kapitels ist es, die Bayern vor allen Stämmen des Westens auszuzeichnen, das hohe Alter des Stammes zu betonen: „So weiß es vom Kampf der Bayern gegen Alexander den Großen zu berichten, und nennt die Bayern friedfertiger und gläubiger als Sachsen und Schwaben. Diese Tendenz geht nicht auf Heinrich, den Verfasser der Passio secunda s. Quirini, zurück. Er hat sie aus einer Vorlage übernommen. Diese dürfte vor 1130 in Regensburg entstanden sein" (217). Auch hier ergibt sich, daß den Angaben Heinrichs keine neuen Erkenntnisse über Herkunft und Stammesbildung des Bajuwaren zu entnehmen sind. Manche Fakten des Norikerkapitels sind der fränkischen Stammessage, wie sie im Liber Historiae Francorum vorliegt, entnommen, so ein angeblicher bayerischer Sieg für die Römer und der folgende Erlaß der Zinsleistung. Höchstens gibt das Norikerkapitel Aufschlüsse über das bayerische Selbstverständnis im 12. Jahrhundert. Wertvoll sind gewiß auch Ergebnisse, die an die Zeit des Mönches Heinrich heranführen, so die negative Schilderung der Klostervögte und – im Spiegel der Wunderberichte – Einblicke in den klösterlichen Alltag.

München *Georg Schwaiger*

Noel L. Brann, The Abbot Trithemius (1462–1516). The Renaissance of Monastic Humanism (= Studies in the History of Christian Thought Vol. XXIV), Leiden (E. J. Brill) 1981, XX + 400 Seiten.

Dem Herausgeber der „Studies in the History of Christian Thought, Heiko A. Oberman, gebührt das Verdienst, im Rahmen dieser Reihe, die selbstverständlich einschlägige Studien von der Zeit der Alten Kirche bis zur Moderne bringt, auf die Behandlung *der* Zeit, die als Protoreformation, Herbst des Mittelalters, Europäische Übergangszeit etc. jeweils nur unzureichend zu benennen ist, besonderen Wert zu legen (vgl. die Bde. 9, 10, 18, 24). Schon heute kann gesagt werden, daß diese Zeit in den Positionen wie Kontrapositionen enger mit der Reformation verzahnt war, als bisher angenommen, auch wenn Klischees wie „Vorreformation" oder „absolute Verfallszeit am Vorabend der Reformation" nun nicht mehr diskutabel sind. Johannes Tritheim-Trithemius, 1462 in Trittenheim im Moselgebiet geboren, u.a. in Heidelberg ausgebildet, seit 1482 Mönch (im Jahre darauf bereits Abt) des zur Bursfelder Kongregation gehörenden Klosters Sponheim, nach schweren Spannungen mit seinen Mönchen ab Oktober 1506 Abt des Schottenklosters in Würzburg, das er 1514 der Bursfelder Kongregation zuführte und in dem er zwei Jahre darauf starb, hat aufgrund seiner weitgespannten (oft ausgefallenen) Interessen, seiner versuchten Amalgamierung von erneuertem Klostergeist und Humanismus, seiner asketischen Schriften und seiner historischen Arbeiten (in denen er fingierte Quellen und Daten ebensowenig scheute wie riskante Arbeitshypothesen) immer wieder das Interesse der Forschung erregt – gleichwohl haben nur wenige (v.a. im 19. Jhdt.) gewagt, eine Trithemius-Biographie vorzulegen. Um so größeren Respekt verdient das Opus magnum Noel L. Branns. Branns Vorwort beginnt mit der Trithemius-Vorhersage aus dem Jahre 1508, daß eine große Sekte entstehen und die alten Religionen zerstören werde (XIII), dann wird die „irdische Pilgerfahrt" Tritheims, sehr kurz seine Jugendzeit (3–6), sehr komprimiert seine Sponheimer Episode (6 ss.), länger das Kloster und Berliner Intermezzo 1505/06 (31 ss.), wirklich ausführlich hingegen die Würzburger Zeit (54–102) dargestellt. Das

Hauptinteresse des Autors gilt freilich dem 2. Teil (105 ss.), in dem die literarische Arbeit Tritheims unter dem Aspekt „geistliche und geistige Pilgerfahrt" behandelt wird. Hierbei überzeugen ganz besonders die Interpretationen der „Exhortationes ad monachos" 1486 (117 ss.), von „De scriptoribus ecclesiasticis" 1492/94 (221 ss.), der „Quaestiones in Evangelium Johannis" 1496 (228 ss.), der Widmungsepistel zum „Catalogus illustrium virorum Germaniae" 1491–95 (245 ss.) und des „Nepiachus" 1507 (303 ss.). Zumal die Auseinandersetzungen mit Celtis und mit Wimpheling (346: „There is no question but that Trithemius was deeply hurt by his longtime friend Wimpheling's all-out assault upon his beloved monastic way of life") wird der Leser mit Interesse lesen, die Passagen über Tritheims Verbindung von Geschichte und Patriotismus sogar mit Faszination. Doch entschleiert auch diese überaus wertvolle Arbeit das ganze mysteriöse Geschichts- und Bildungsdenken Tritheims nicht völlig: Auch nach der instruktiven Lektüre des Abschnitts „The practice of historical writing" mit dem Nachweis, wie ernst es Trithemius noch 1514 mit seiner These von der trojanischen Herkunft der Franken war (325 ss.), bleibt manches in der Bewertung des eigenwilligen Historikers, der behaupten konnte, keiner der deutschen Fürsten wünsche einen Historiker (322), ambivalent.

Wien *Peter F. Barton*

Reformation

Martin Luther, Freiheit und Lebensgestaltung. Ausgewählte Texte. Im Auftrage der Luther-Gesellschaft ed. et tr. Karl-Heinz zur Mühlen, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1983, VR 1493, 246 Seiten.

Das Lutherjahr bescherte der Forschung eine reiche Fülle an kaum aufzuarbeitender Lutherliteratur, dem Leser aber eine beachtliche Zahl von Luther-Auswahlausgaben. Im Rahmen dieser Auswahleditionen kann dieser in der „Kleinen Vandenhoeck-Reihe" erschienene Band durchaus bestehen. Der von Reinhard Schwarz eingeleitete Textband enthält größere und kleinere Stücke aus Luthers „großen" Schriften, nach Themen geordnet: Zum biblischen Hintergrund von Luthers Freiheitsbegriff (7 ff., aus: Operationes in Psalmos), Taufe und Freiheit (18 ff.), Freiheit und Lebensgestaltung (37 ff.), Freiheit und Gelübde (75 ff.), Freiheit Gottes – Freiheit des Menschen (218 ff.). Neben weithin bekannten Texten wie „Von der Freiheit eines Christenmenschen" (37 ff.) steht auch eine schöne Übersetzung von „De votis monasticis" (78–217). Da auch Theologiestudenten zunehmend mit lateinischen wie deutschen Originaltexten Luthers Schwierigkeiten haben, ist diese Übertragung in modernes Deutsch besonders zu begrüßen. Der Band wird mit der Wiedergabe eines Vortrages des Übersetzers und Herausgebers „Zur Bedeutung des Freiheitsverständnisses Luthers an der Epochenschwelle zur Neuzeit" (228 ff.) abgeschlossen, der sich u.a. mit Marcuses und Schelers Wertung des deutschen wie lutherischen Freiheitsbegriffes auseinandersetzt. Ein auch für die kleine Brieftasche eines Studenten erschwingliches, schönes Bändchen.

Wien *Peter F. Barton*

Heimo Reinitzer, Biblia deutsch. Luthers Bibelübersetzung und ihre Tradition, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel und Friedrich Wittig Verlag Hamburg 1983 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek Nr. 40). 333 S., 5 farbige und 205 schwarzweiße Abbildungen, DM 40.–.

Im Zusammenhang mit dem Lutherjahr 1983 hat Heimo Reinitzer, der Leiter des Bibelarchivs in Hamburg, eine Ausstellung vorbereitet, die vom 7. Mai bis 13. November 1983 in der Zeughaushalle der Herzog August Bibliothek und vom 21. November 1983 bis 25. Februar 1984 in der Staats- und Universitätsbibliothek

Hamburg stattfand. Der hierzu vorgelegte Katalog hat freilich einen Wert über den Ausstellungszweck hinaus – für Germanisten, Theologen sowie historisch und kunstgeschichtlich Interessierte. Er stellt, wie Bibliotheksdirektor Paul Raabe in seinem Vorwort sagt, „einen wichtigen Beitrag zur Erschließung der Wolfenbütteler Bibelsammlung dar, deren Bedeutsamkeit für eine Geschichte des Bibeldrucks in Deutschland künftig dokumentiert werden sollte" (S. 9). Den Fundus, aus dem Heimo Reinitzer schöpfen konnte, bildet jedoch nicht nur die fürstliche Bibliothek, deren umfassende Bibelsammlung im 17. und 18. Jahrhundert angelegt worden ist, sondern auch die Sammlung des gelehrten Hamburgischen Hauptpastors Johann Melchior Goeze (1717–1786) sowie eine Reihe von Leihgaben. Die Wolfenbütteler Ausstellung sollte allerdings nicht ein umfassendes Lutherbild vermitteln, auch nicht die Voraussetzungen und Geschichte der Reformation insgesamt vor Augen stellen wie die große Nürnberger Ausstellung des Germanischen Nationalmuseums. Sie umgreift im wesentlichen „Luthers Bibelübersetzung, ihre mittelalterliche Übersetzungstradition und ihre Wirkungsgeschichte bis zum Ende des 17. Jahrhunderts, soweit sie sich an biblischen Drucken selbst zeigen läßt" (S. 11).

Der Verf. verzichtet zwar nicht auf eine „Tabula vitae" (S. 45–55), stellt jedoch nur ein vergleichsweises kurzes Kapitel I voran, „Martin Luther: Kein Portrait" (S. 13–56). „Die Spannung soll immerhin bewußt gemacht werden, in der Luther gesehen wurde und die . . . eine Reihe von widersprüchlichen und unausgleichbaren Portraits auf uns kommen ließ" (S. 14): Bildnisse von Lukas Cranach ebenso wie Zerrbilder in antilutherischen Flugblättern. In die zentrale Thematik führen dann das Kapitel II: „Luthers Bibelübersetzung: Vorgänger, Zeitgenossen, Anfänge" (S. 57–108) und III: „Die Bibelübersetzungen Martin Luthers 1522–1545/46" (S. 109–188). Hier werden auch tabellarische Übersichten als Hilfen eingesetzt. Sie informieren z.B. über „Drucke deutschsprachiger Bibeln vor 1522" (S. 85), über die Phasen von Luthers Bibelübersetzung (S. 114–116) sowie über „Ausgaben hochdeutscher Bibeln in Luthers Übersetzung" (1522–1546, S. 116–123) und über niederdeutsche Fassungen der Lutherbibel (S. 126 f.). Auch das „Verhältnis der Wittenberger Drucke der Lutherbibel zu den ‚Nachdrucken'" (S. 125) wird durch eine Tafel zu veranschaulichen gesucht. All das ist willkommenes Beiwerk; die Mitte dieser Kapitel bilden natürlich die biblischen Ausstellungsstücke selbst. Sie werden im allgemeinen knapp und treffend kommentiert, durch eindrucksvolle, gut gewählte Text- und Bildproben auch dem Leser des Katalogs nahegebracht. Er wird angeregt, die Vielfalt der Bibeldrucke selbst genauer kennenzulernen, „Änderungen im Textbestand" (S. 230 ff.) sowie die „Änderung der Bilder" (S. 240 ff.) und sonstiger „Beigaben" (S. 259 ff.) zu studieren. Hilfen für eine weitergehende Beschäftigung bieten jeweils Verweise auf einschlägige Sekundärliteratur. Alles in allem ein umsichtig gemachtes, nützliches Hilfsmittel, das – fast frei auch von störenden Druckfehlern (vereinzelt: 1630 statt 1530, S. 189) – innerhalb der zahlreichen Veröffentlichungen zum Lutherjahr seinen besonderen Platz hat.

Bonn *Johannes Erben*

Gerda Henkel Vorlesung: Aus der Lutherforschung. Drei Vorträge, hg. von der gemeinsamen Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Gerda Henkel Stiftung. Opladen, Westdeutscher Verlag 1983. 64 S.

Die drei Vorträge sind anläßlich des Lutherjahres 1983 im Rahmen der Stiftung veranstaltet worden. Bernd Moeller, Heinrich Lutz und Erwin Iserloh waren geladen, um über Schwerpunkte der Lutherforschung zu referieren. Bernd Moeller behandelt das Thema „Luther und die Städte". Seine Darstellung ist einprägsam und weiterführend: Mit Erleichterung liest man, wie er den Mißbrauch des Begriffs ‚Antiklerikalismus' als Kennzeichnung der Grundstimmung in den Städten angreift. Die These seines Aufsatzes – ohne die Städte keine Reformation – ist gewagt, der Autor weiß es. Heinrich Lutz bietet den Ausgleich dieses Wagnisses mit einer Gesamtskizze über „Die politische und kulturelle Ausgangssituation der Reformation". Besprochen wird der „Sonderweg

Europas", sein tiefgreifender Wandel in Kultur und Gesellschaft auf der Schwelle zur Neuzeit, die Entwicklung des Habsburger Reiches zur Weltmacht zuungunsten, wenn nicht gar auf Kosten Deutschlands, die kaiserliche und die partikulare Ebene der politischen Autorität im Reich und, skizziert am Beispiel Luthers und Zwinglis, das Verhältnis von Reformation und Obrigkeit. In diesen letzten Problembereich greift der Vortrag von Erwin Iserloh ein: „‚Mit dem Evangelium läßt sich die Welt nicht regieren' – Luthers Lehre von den beiden Regimenten im Widerstreit". Der Titel ist programmatisch, von dem Begriff ‚Zwei-Reiche-Lehre' will Iserloh nichts wissen, denn damit ist an eine dualistische Scheidung zwischen Gottesreich und Satansreich zu denken. Was Luther einschärfen will, ist die Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment Gottes, die, katholisch wie sie ist, von Iserloh voll verteidigt wird. ‚Deutscher Untertanengeist' ist nicht das Ergebnis der Zwei-Regimenten-Lehre, sondern des dazu im Widerspruch stehenden, von Luther hilflos erlittenen landesherrlichen Kirchenregiments. Seine spiritualistische Ekklesiologie führte dem Staat die Kirche ohne Gegenmittel in die Hände. Iserlohs offene Darstellung wird offene Einwände herausfordern, nicht nur gegen die Reduzierung der Zwei-Reiche-Lehre auf die Regimentenlehre.

Wenn auch die drei so unterschiedlich akzentuierten Aufsätze nicht durch eine geplante Logik verbunden sind, so sind sie es doch durch eine innere. Die drei Referenten vermochten zudem die gängige Unterscheidung zwischen ‚allgemeinverständlichen' und ‚wissenschaftlichen' Vorträgen gegenstandslos zu machen, weil sie die Höflichkeit des Wissenschaftlers haben walten lassen: die Klarheit.

Tübingen *Manfred Schulze*

Herwarth von Schade, Joachim Westphal und Peter Braubach. Briefwechsel zwischen dem Hamburger Hauptpastor, seinem Drucker-Verleger und ihrem Freund Hartmann Beyer in Frankfurt am Main über die Lage der Kirche und die Verbreitung von Büchern. Hamburg (Friedrich Wittig Verlag) 1981 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs Bd. 15), 272 Seiten, zahlreiche Abbildungen.

Während Arbeiten und Editionen zur Frühreformation wenn auch noch nicht ausreichend, so doch überreichlich vorliegen, ist dies für die Spätreformation – in Deutschland die Zeit 1546–1590, in anderen Territorien noch weiter reichend – nicht der Fall. Um so wichtiger ist jede Edition zu diesem Zeitraum. Der in Hamburg geborene und gestorbene Joachim Westphal (1510–1574), seit 1541 Pastor (seit 1571 definitiv Superintendent) in seiner Vaterstadt, war ein besonders kompromißloser Gnesiolutheraner, der am frühesten das sich im Consensus Tigurinus 1549 anbahnende reformierte Bündnis als Gefährdung des Luthertums ansah und mit seiner „Farrago" 1552 den literarischen Kampf gegen Calvin begann. Ein ihm zugeschriebenes niederdeutsches Spottwort 1556 gegen den Zürcher Bullen, das Genfer Calf und den polnischen Bären Laski macht seine und seiner Bundesgenossen Haltung deutlich (47: „De Bol von Zürich / vnd dat Calf von Genf / wie ok de Bolisch Bar / thoritten des herren weinberch gar"). Die Briefe, die Herwarth von Schade veröffentlicht (208–254), stammen aus den Jahren 1554–1567 (ein letzter Brief Beyers an Westphal 1573 wird in diesem Zusammenhang nicht berücksichtigt, (8). Der Briefwechsel verrät Sorge um die Kirche und Interesse an der Buchproduktion. Die Einleitung führt in die Stadtkultur Frankfurts und Hamburgs im konfessionellen Zeitalter sowie in Buchproduktion und Buchhandel um 1550 ein (11 ff.), bringt dann anschauliche Kurzbiographien der drei Partner (21–96) und in diesem Kontext auch die Veröffentlichung des „Catalogus Librorum Officinae Typographicae Petri Brubachij" (1555) durch Wiedergabe einer Mikrofilmfassung des im British Museum vorhandenen Exemplars (73–85). Briefüberlieferung, Handschriften und Abschriften, Westphals Schriften, Aepins Psalmenauslegung, die Urbanus-Rhegius-Ausgabe werden ebenso ausführlich gewürdigt wie etwa Messe, Zensur, die Frankfurter Fremden, Honorare, Kataloge, Fachsprache, Briefverkehr und Botendienste (97–202). Gute Register erschließen ein wertvolles Werk, in dem nur wenige Details stören (eine Namensschreibung „Heßhus", 98, die zwar noch die letzte RGG-Auflage bringt, sollte

heute in einem wissenschaftlichen Werk doch eher vermieden werden!). Aber Edition wie Interpretation der die Zusammenarbeit zwischen Autor, Drucker-Verleger und Förderer betreffenden Unterlagen sind überaus begrüßenswert und zeigen oft von der kirchenhistorischen Forschung zu wenig berücksichtigte Aspekte. Ein Einblick in das wirtschaftlich potente Braubachsche Verlagshaus – es versteuerte 1556 ein Vermögen 9614 fl. (15) – mit seinen vielfältigen Verbindungen wird zu einer kirchen- und kulturhistorischen Tour d'Horizon durch das lutherische Deutschland der Spätreformation, die auch für manche außerdeutsche Persönlichkeiten und Ereignisse (etwa Bischof Petrus Palladius von Roskilde, 174) informative Details (hier etwa: Verzögerung der Druckausgabe durch nicht pünktlich gelieferte Vorrede) enthält. Daß Braubach mit Büchern, die die Frankfurter Zensur nur schwer hätten passieren können, etwa Westphals Epistola gegen Calvin, ins katholische Oberursel auswich, wo er in Nikolaus Heinrich einen Lohndrucker hatte (167), veranschaulicht exemplarisch die sehr komplexe konfessionelle Lage zur Zeit der sich formierenden Spätreformation. Eine sehr eindrucksvolle Leistung.

Wien *Peter F. Barton*

Wolfgang Behnk: Contra Liberum Arbitrium Pro Gratia Dei. Willenslehre und Christuszeugnis bei Luther und ihre Interpretation durch die neuere Lutherforschung. Eine systematisch-theologiegeschichtliche Untersuchung. Peter Lang / Frankfurt/M., Bern 1982. 509 Seiten kart. (= Europäische Hochschulschriften XXIII/188).

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine 1981 abgeschlossene systematisch-theologische Dissertation, die in Erlangen unter der Betreuung von Wilfried Joest angefertigt worden ist. Der Verf. hat sich in dieser Untersuchung das Ziel gesetzt, den Zusammenhang von Willenslehre und Christuszeugnis bei Luther hauptsächlich in De servo arbitrio (= dsa) unter Berücksichtigung der Tradition darzustellen. Insbesondere ging es ihm auch darum, die sog. „Spitzensätze" in dsa in ihrem Verhältnis zu dem christologischen Ansatz kritisch zu untersuchen. Dabei versucht der Verf. als junger Systematiker, die innere Stringenz von Luthers Argumentation systematisch zu verdeutlichen. Aus diesem Grunde nehmen Erörterungen über Themen, die nicht direkt, wohl aber auf Grund ihrer systematischen Bedeutung für Luthers Argumentationsweise wichtig sind, einen recht beachtlichen Raum ein. Die Untersuchung einzelner Textabschnitte tritt dagegen zurück.

Der Zielsetzung und der Methode entspricht der Aufbau der Untersuchung. In einem einleitenden I. Teil stellt der Verf. „Grundsätzliche Vorüberlegungen zum Problembereich und zu dessen Untersuchung" an (1–18). Hier wird die Bedeutung von dsa für die Darstellung von Luthers Willenslehre knapp umrissen sowie einiges zur Methode der Untersuchung ausgeführt.

Der umfangreiche II. Teil, „Zum Interpretationshorizont der Willenslehre Luthers in der Lutherforschung der neueren Zeit", ist einer Skizzierung bisheriger Untersuchungen von dsa gewidmet (19–141). Der Verf. schildert dabei die Geschichte der Forschung nicht chronologisch, sondern geordnet nach sechs „Beurteilungstypen", die jeweils wieder unter verschiedenen Gesichtspunkten untergegliedert sind. Diese Beurteilungstypen lauten: (I) „Luthers Willenslehre unter dem Aspekt seiner subjektiven Eigenart und Religiosität"; (II) „Luthers Willenslehre unter dem Aspekt philosophischer, metaphysischer, psychologischer Sachbeurteilung"; (III) „Luthers Willenslehre unter ethischem Aspekt"; (IV) „Luthers Willenslehre unter existentialdialektisch-hermeneutischem Aspekt"; (V) „Luthers Willenslehre unter ökumenischem Aspekt"; (VI) „Luthers Willenslehre unter dem Aspekt dogmatisch-normativer Gewichtung und Abgrenzung". Aus diesen Beurteilungstypen wird sodann vom Verf. ein umfangreiches „Fragespektrum" erhoben, das dann der folgenden Untersuchung zugrundeliegt. Der Verf. stellt also seine eigene Untersuchung keineswegs einfach neben oder gegen die genannten Beurteilungstypen, sondern übernimmt trotz etlicher Kritik an vielen bisherigen Untersuchungen eine ganze Anzahl wichtiger methodischer Ansätze.

Der III. Teil, „Systematische und theologiegeschichtliche Analyse der Willenslehre Luthers und ihres theologischen Kontextes" (142–368), ist vom Umfang wie vom Inhalt her der bedeutendste Teil der Untersuchung. Hier behandelt der Verf. zunächst in „A" „Luthers Willenslehre als Kampfansage an die traditionelle Theologie", wobei er u.a. „Willensfrage und reformatorische Wende", aber auch „das Willensverständnis in der katholischen Tradition" erörtert. Sodann wird in „B" „Der rechtfertigungstheologische Grundansatz der Willenslehre Luthers als Explikation des Christuszeugnisses der Schrift" gewürdigt. In „C", dem wohl wichtigsten Abschnitt der ganzen Arbeit, wird „das theologische und hermeneutische Problem der Spitzensätze und das dreifache Gewiesensein des Christusglaubens in Luthers Willenslehre" behandelt.

Der IV. Teil, „Luthers Willenslehre als theologische und hermeneutische Herausforderung", gibt eine knappe Zusammenfassung sowohl der Ergebnisse als auch der kritischen Anfragen an Luther. Am Schluß des Bandes finden sich die sehr zahlreichen Anmerkungen (399–487) sowie das umfangreiche Literaturverzeichnis (488–509).

Die Arbeit ist ohne jeden Zweifel ein bedeutsamer Beitrag insbesondere zur Erforschung von dsa und der Kontroverse über die Willensfrage, darüber hinaus aber auch zur Lutherforschung insgesamt. Zwar steht die Willenslehre Luthers im Mittelpunkt der Untersuchung; aber in sorgfältiger systematischer Reflexion werden die wichtigen, mit der Willenslehre verbundenen Fragen und Aspekte in die Darlegung einbezogen. So geht der Verf. u.a. auf die Willenslehre als „assertio" ein, erörtert weiter die Erkenntnismethode bei theologischen Lehren; oder er behandelt auch die Auffassung von der Klarheit der Schrift sowie die Lehre von Gesetz und Evangelium oder auch die Eigenart von Luthers Rezeption des trinitarischen und christologischen Dogmas. Dieses Vorgehen ist freilich insofern nicht unproblematisch, als der Verf. sich dabei zuweilen fast zu viel vornimmt. Die Fülle der Themen bringt es mit sich, daß im Einzelnen – auch wenn man den systematischen Zusammenhang in der Untersuchung des Verf. in Rechnung stellt – manche Wünsche offen bleiben. So ist die Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition reichlich knapp. Von daher erscheint die Kritik, welche der Verf. an Harry McSorley (Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift dsa im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition, 1967) vorbringt, nicht hinreichend fundiert.

Eine andere kritische Frage kann nicht unterdrückt werden: so sorgfältig die Systematik sein mag, mit welcher die Verzahnung der verschiedenen Lehrstücke in Luthers Willenslehre nachgezeichnet wird, so wünschte man sich doch an manchen Stellen, daß größere Textkomplexe im Zusammenhang untersucht worden wären, wobei auch der Aufbau von dsa und ihr Charakter als Streitschrift stärker hätten berücksichtigt werden sollen. Dies gilt besonders für Luthers Ausführungen über den „Deus absconditus in maiestate" und den „Deus relevatus", die ja doch zunächst von dem Streit um die Auslegung von Hes. 18,31 f. her zu sehen sind. Anders gesagt: Manche der Argumentationen Luthers werden, wie es scheint, in der Arbeit des Verf. systematisch-theologisch überfrachtet.

Andererseits hat die Untersuchung ihre Stärke in der systematischen Reflexion, und zwar besonders hinsichtlich der Spitzensätze. Der Verf. unterscheidet drei Spitzensätze in dsa. In der Formulierung des Verf.'s geht es um folgende Fragen: 1. „Der Spitzensatz von der absoluten göttlichen Alleinwirksamkeit und das Gewiesensein des Christusglauben an die konkrete Alleinwirksamkeit des gnädigen Gottes" (330–345). 2. „Der Spitzensatz vom doppelten göttlichen Prädestinationswillen und das Gewiesensein des Christusglaubens an den einen Heilswillen des erwählenden Gottes" (345–357). 3. „Der Spitzensatz vom Deus absconditus und das Gewiesensein des Christusglaubens an den unter dem Kreuz verborgenen Deus Relevatus" (357–368). Der Verf. kommt in eindringenden systematischen Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß diese Spitzensätze so nicht haltbar sind. Er meint vielmehr, „daß in der stark rational verfahrenden Argumentation der Spitzensätze neben der trinitarisch-christologischen eben auch eine metaphysisch-dualistische Denkweise durchscheint und zu der ersteren in Konkurrenz tritt" (371).

Erfreulich ist die stets sachliche, faire und vornehme Auseinandersetzung mit anderen

Meinungen. Auch zu vielen anderen Fragen als zu derjenigen der Willenslehre finden sich manche bedenkenswerte Gedanken, auf die hier nur pauschal hingewiesen werden kann.

Hamburg *Bernhard Lohse*

Luther in der Neuzeit. Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte, hg. von Bernd Moeller, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1983, 348 Seiten, Leinen, DM 48.–.
(= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 192).

Unter den außerordentlich zahlreichen Veranstaltungen anläßlich der 500. Wiederkehr von Luthers Geburtstag hat das von dem Verein für Reformationsgeschichte in der Zeit vom 8. bis 11. September 1982 in Heidelberg veranstaltete Symposion insofern einen besonderen Charakter, als es der Wirkungsgeschichte des Reformators gewidmet war. Für die Wahl dieser Thematik war ausschlaggebend, daß es trotz einer Reihe wichtiger Arbeiten zu diesem Problem bisher noch keine Gesamtdarstellung gibt, in welcher Luthers Bedeutung als nationale Leitfigur Deutschlands gewürdigt wird, wobei insbesondere natürlich der konfessionellen Spaltung und dem durch sie bedingten gebrochenen Verhältnis zu Luther Rechnung zu tragen wäre. Bei der Vorbereitung ergab sich dann fast von selbst, daß die meisten Beiträge sich auf die Zeit des 19. Jahrhunderts konzentrierten, und daß dabei besonders Luthers geistige Wirkung im Mittelpunkt stand. Andererseits wurde in verschiedenen Beiträgen auch auf die Wirkungsgeschichte Luthers in anderen Ländern eingegangen. Angesichts der Fülle der Beiträge kann in dieser Rezension nicht in eine Einzelerörterung bestimmter Fragen eingetreten werden; vielmehr soll der gehaltvolle Band etwas näher vorgestellt werden.

Gerhard Ebeling, Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Luther-Enthusiasmus und Luther-Fremdheit in der Neuzeit (9–33), stellt das Freiheitsverständnis bei Luther und dasjenige in der Neuzeit einander gegenüber, um daran deutlich zu machen, daß Luther im Grunde weder einfach dem Mittelalter noch der Neuzeit zugewiesen werden kann, sondern gerade hier „zweier Zeiten Schlachtgebiet" ist. – Martin Heckel, Weltlichkeit und Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Probleme in der Reformation und im Konfessionellen Zeitalter (34–54), setzt sich mit der These auseinander, mit der Reformation habe im Grunde die Säkularisierung begonnen und macht demgegenüber geltend, daß es Luther gerade um die Vergeistlichung der Kirche und ihre Reinigung von Verweltlichung gegangen sei. – Rudolf Smend, Das Verhältnis des Pastorensohnes Lessing zu Luther (55–69), weist darauf hin, daß Lessing im Grunde kein Verhältnis zu Luther gehabt habe und betont mit Nachdruck, daß man bei der Frage nach Lessings Beziehung zur Reformation das meist zu wenig berücksichtigte schwierige Verhältnis zwischen Lessing und seinem Vater mit bedenken müsse. – Georg Schwaiger, Luther im Urteil Ignaz Döllingers (70–83), gibt eine detaillierte Übersicht über die Entwicklung von Döllingers Auffassung von Luther und der Reformation. – Günter Vogler, Martin Luther und die Reformation im Frühwerk von Karl Marx (84–103), zeigt auf, daß für Marx im Mittelpunkt seines Interesses an der Reformation der innovatorische Schritt Luthers, der „zur Revolution" führte, gewesen sei; zugleich aber ist nach Marx „der emanzipatorische Inhalt dieses Prozesses" dann im Bauernkrieg gescheitert, was ebenfalls auf seine Ursachen hin zu untersuchen sei (89). – Rudolf von Thadden, Bismarck – ein Lutheraner? (104–120), betont, daß Bismarck keine Sympathien für die Union hatte, und daß er das große synodale Neuordnungswerk nachhaltig förderte. – Geoffrey R. Elton (121–134), umreißt anhand der in England gedruckten Übersetzungen von Lutherschriften den Einfluß des Reformators. Dieser Einfluß sei zunächst ziemlich gering gewesen und sei auch in den folgenden Jahrhunderten im ganzen nicht größer geworden. Erst durch die Epoche der französischen Revolution und der napoleonischen Kriege habe man sich in England stärker für deutsche Einflüsse geöffnet. Allerdings sei es dann im 20. Jahrhundert, bedingt durch die beiden Weltkriege, zunächst zu einer völligen Verzeichnung und Ablehnung

gekommen, wohingegen erst seit den 50er Jahren eine unvoreingenommene Beschäftigung mit Luther eingesetzt habe. – Leif Grane, Luther in Dänemark (135–150), weist besonders auf das Verhältnis von Grundtvig zu Luther hin, das – verglichen mit der zeitgenössischen konfessionellen Erweckungstheologie in Deutschland – durchaus eigene Züge hat. – Hartmut Lehmann, Die Entdeckung Luthers im Amerika des frühen 19. Jahrhunderts (151–159), umreißt das sehr intensive Interesse an Luther in den USA in der Zeit nach dem Unabhängigkeitskrieg bis zum späteren 19. Jahrhundert. – Lewis W. Spitz, Luther in America. Reformation History Since Philip Schaff (160–177), würdigt die seit dem späteren 19. Jahrhundert einsetzende, immer intensiver werdende wissenschaftliche Beschäftigung mit Luther und der Reformation in den USA. – Werner Conze, Zum Verhältnis des Luthertums zu den mitteleuropäischen Nationalbewegungen im 19. Jahrhundert (178–193), skizziert die Wechselwirkungen zwischen erwachendem Nationalbewußtsein und Nationalismus auf der einen und Konfessionszugehörigkeit auf der anderen Seite im deutsch-polnischen Grenzraum, in den baltischen Ländern sowie im südosteuropäischen Raum. – Joachim Kruse, Lutherillustrationen im frühen 19. Jahrhundert (194–226), gibt auf Grund seiner Mitarbeit bei der Ausstellung „Luthers Leben in Illustrationen des 18. und 19. Jahrhunderts" in den Kunstsammlungen der Veste Coburg eine detaillierte Übersicht über Lutherillustrationen seit der Zeit um 1800 bis in die 40er Jahre des 19. Jahrhunderts. Zahlreiche Abbildungen am Schluß des Bandes veranschaulichen die eindrückliche Übersicht. – Christian Tümpel (unter Mithilfe von Otto Kammer), Zur Geschichte der Lutherdenkmäler (227–247), setzt die Übersicht über Lutherdarstellungen für die Zeit bis 1918 fort und weist darauf hin, daß es in der Zeit nach dem Zusammenbruch des Kaiserreiches und der Auflösung der Verbindung von Thron und Altar keine neuen monumentalen Lutherstandbilder mehr gegeben hat. – Friedhelm Krummacher, Luther in der romantischen Kirchenmusik (248–264), hebt hervor, daß für Luther Musik als Kunst Zeugnis des Schöpfungswunders war, daß die Musik aber gerade als Kunst sich aktueller Mittel bedienen muß. Von daher seien restaurative Bemühungen um Musik als Kunst nicht angemessen. Eher sei die geistliche Musik der Romantik dem reformatorischen Anliegen gerecht geworden. – Manfred Karnick, „Fructus germinis Lutheri" oder Ehe und Unordnung – Über Themen der literarischen Lutherrezeption (265–283), zeigt den Zusammenhang auf, der zwischen den traditionellen katholischen Vorwürfen gegen Luther und dem protestantischen Lutherbild bestanden hat. Wurde katholischerseits Luther als Zerstörer der Ordnung angegriffen, so betonte man protestantischerseits die Bedeutung der Zwei-Reiche-Lehre. Hob man katholischerseits Luthers Ablehnung des Zölibats und sein angeblich ausschweifendes Leben hervor, so stellt man protestantischerseits dagegen sein Eheverständnis und sein eigenes Ehe- und Familienleben heraus. – Walther Killy, Luther in der trivialen Erzählung (284–298), gibt einen Überblick über eine sonst wenig bekannte Literatur, die freilich auf das Lutherbild in breiteren Schichten von erheblichem Einfluß gewesen sein dürfte. – In einem „Bericht über die Diskussionen" (299–301) referiert Bernd Moeller knapp über einige wichtigere Diskussionsthemen und Diskussionsbeiträge. In den Diskussionen hat die Differenz zwischen dem Luther, wie er von der modernen Forschung gesehen wird und dem Luther, wie er in der Neuzeit verstanden wurde und wie er gewirkt hat, eine wichtige Rolle gespielt. Mit Recht sagt Moeller: Luther „hat ungleich mehr in Gang gesetzt, als er zu gestalten vermochte" (301).

Der Band ist ein würdiger Beitrag des Vereins für Reformationsgeschichte zum Lutherjubiläum von 1983. Manche Beiträge bieten neue Forschungen, andere nützliche Übersichten oder erwägenswerte neue Deutungen, die in der weiteren Luther- und Reformationsforschung aufgenommen werden dürften.

Hamburg *Bernhard Lohse*

Melanchthons Briefwechsel, bearbeitet v. H. Scheible, Bd. 3 (1540–1543), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979 Bd. 4 (1544–1546), bearb. v. H. Scheible und Mitw. v. W. Thüringer, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983 (Melanchthons Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hsg. v. H. Scheible).

Die Bearbeitung und Herausgabe der Regesten macht gute Fortschritte. Nur 14 Jahre bleiben noch zu bewältigen, bis alle Briefe etc. in Regestenform vorliegen.

Erneut stellt der Leser mit Erstaunen fest, daß auch diese beiden Bände fast zehn Prozent bisher unbekannte (oder nur in Regesten festgehaltene) Melanchthonbriefe aufführen. Dieser Erfolg ist außergewöhnlich, bedenkt man, daß die Briefe des Wittenbergers schon früh gesammelt und veröffentlicht worden sind. Hinzu kommt, daß die Bände zahlreiche, an entlegenen Stellen publizierte Briefe aufführt, die den Forschern zumeist unbekannt geblieben sind.

Nicht weniger bedeutsam ist die chronologische Reihenfolge, in der die Briefe nun aufgeführt werden. Die richtige zeitliche Einordnung stellte immer schon ein erhebliches Hemmnis für die Forschung dar. Gelegentlich bietet sich nun ein völlig neues Bild der Ereignisse, wie sie Melanchthons Briefe und Gutachten wiederspiegeln. Dies gilt insbesondere für die Religionsgespräche von Worms und Regensburg (1540/41). Da die Datierungen sehr sorgfältig vorgenommen sind, kann nun das Material neu bearbeitet und die Zusammenhänge besser aufgewiesen werden.

Unter den neuen Briefen sind folgende hervorzuheben: Das Protokoll der Unterredung zwischen Melanchthon und Nausea am 19. Dez. 1540 (Nr. 2591) und 10. Jan. 1541 (Nr. 2606), das Gutachten über das Domkapitel in Meißen (Nr. 2868), die Briefe aus Venedig (Nr. 3179, 3456, vgl. 4321), des sächsischen Kurfürsten Schreiben zur Reformation im Herzogtum Kleve (Nr. 3254) u.a.m. Die genau gegliederten Regesten regen an, auch aus bekannten Briefen herausragende Aussagen hervorzuheben, die für die heutige Forschung wichtig sind. Der Rezensent unterläßt es, in diesem Durchgang darauf einzugehen.

Zweifel an Datierungen ergaben sich bei der Durchsicht nicht. Gerne hätte man gewußt, von wem die Anfrage aus Schottland zum Widerstandsrecht (Nr. 3436) stammt. Die Ereignisse in Schottland im Jahr 1543 verdeutlichen den Anlaß. Vielleicht kann der Anfragende doch noch herausgefunden werden. In jedem Fall ist der Aufweis dieser Beziehung zu Wittenberg beachtenswert.

Es werden mehrere Ordinationszeugnisse angeführt, an deren Erstellung Melanchthon beteiligt war (Nr. 2944, 3481, 3663, 3725, 3860). Es erhebt sich das Problem, daß Melanchthon an der Abfassung weiterer Zeugnisse offensichtlich beteiligt war, bzw., daß der Text von ihm stammt. H. Volz, Drucke von Wittenberger Ordinationszeugnissen aus der Reformationszeit, stellt fest: Melanchthon „setzte . . . nach Ausweis der Diktion nicht nur öfters den Text der in ihrem Kernstück weitgehend übereinstimmenden Ordinationszeugnisse selbst auf" (usw.) (Gutenberg Jahrbuch 1964, S. 165). H. Volz nennt mit guten Gründen die Ordinationszeugnisse WAB 12, Nr. 4430, 10, 13, 15, 16, 19 (Gutenberg Jahrbuch 1964, S. 165, Anm. 11). Melanchthon hat auch ein von Eber aufgesetztes Konzept für ein Zeugnis vom 18. Okt. 1543 eigenhändig korrigiert (Anm. 12; WAB 12, 476 ff., Nr. 4330, 17). Das Zeugnis fehlt in den Regesten. Je mehr Bände vorliegen, umso mehr sehnt der Forscher das Register herbei, das erst erlaubt, die Regesten voll auszuwerten.

Ostbevern b. Münster *W. H. Neuser*

Andreas Osiander d.Ä.: Gesamtausgabe. Herausgegeben von Gerhard Müller. Band 4: Schriften und Briefe Mai 1530 bis Ende 1532. Herausgegeben von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß. Gütersloh 1981, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 498 Seiten, Ln. DM 185.–, Subskriptionspreis DM 165.–.

–, Band 5: Schriften und Briefe 1533 bis 1534.
Herausgegeben von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß. Gütersloh 1983, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 556 Seiten, Ln. DM 185.–, Subskriptionspreis DM 160.–.

Die Hoffnung, die ich in meiner Besprechung der ersten drei Bände der Osiander-Gesamtausgabe in ZKG 1984, S. 280, aussprach, wird offensichtlich erfüllt. Denn mittlerweile liegen zwei weitere stattliche Bände der Ausgabe vor, und zwar, um es vorab zu sagen, ebenso ausgezeichnet ediert wie die früheren Bände. Unter Gerhard Müllers und Gottfried Seebaß' sachkundiger und verantwortlicher Leitung und Herausgeberschaft haben wiederum zahlreiche Bearbeiter die insgesamt 41 Dokumente aus den Handschriften bzw. Frühdrucken für den Druck erstellt und in Einleitung und kritischem Apparat ihren „Sitz im Leben" aufgehellt. Die Jahre 1530–1534 waren nicht nur für Osianders eigene theologische Entwicklung, sondern auch für die Geschichte der Reformation im allgemeinen von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Denn die beiden Reichstage zu Augsburg 1530 und Regensburg 1532 hatten Fragen aufgeworfen, die weitreichende theologisch-politische Antworten herausforderten, so etwa die Frage, ob es auf der Grundlage des evangelischen Bekenntnisses von 1530 noch einen theologischen Kompromiß mit Rom geben könne; in welcher Weise ein Verteidigungsbündnis gegen Karl V. geboten bzw. erlaubt sei; zu welchen Bedingungen ein Waffenstillstand akzeptabel sei, den der Kaiser gewährt. Daneben reift die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung, deren Schlußredaktion maßgeblich in den Händen Osianders lag. Schließlich erscheinen in dieser Zeit seine Katechismuspredigten. Und all dies geht nicht ab ohne Streit mit den Nürnberger Pfarrkollegen wie auch mit dem Rat der Stadt, so z.B. um die allgemeine Absolution.

Auch diesmal seien aus dem reichhaltigen Material wieder nur einige wenige Stücke besonders erwähnt, so in *Band 4* der Ratschlag zum Anschluß Nürnbergs an die Confessio Augustana (1530, Nr. 138, bearb. v. Bernhard Schneider); die Schirmherrschaft zum Augsburger Reichstag mit den Erläuterungen bei ihrer Übergabe (1530; Nr. 140–141, Schneider); Gutachten über die Confutatio (Osianders „Apologie") mit Begleitschreiben (1530; Nr. 147–148, Hans-Ulrich Hofmann); Gutachten zur Frage des Widerstandes gegen den Kaiser (1531; Nr. 151, Schneider); Dokumente zur Arbeit an der Kirchenordnung (1531; Nr. 153–157, Gottfried Seebaß; vgl. auch Nr. 169); Die Hauptstücke des Katechismus (1531; Nr. 165, Rudolf Keller; vgl. auch Nr. 163–164), die in engem Zusammenhang mit den Kinderpredigten Osianders stehen, die seit ihrem Druck 1533 als „Katechismuspredigten" eine weit über Nürnberg hinausgehende Wirkung erzielten, und zwar sowohl in Privatdrucken zu Wittenberg, Marburg, Frankfurt/Main, Magdeburg als auch in ihrer Überlieferung als Teil verschiedener Kirchenordnungen wie jener des Kurfürsten Joachim von Brandenburg, der Herzogin Elisabeth von Calenberg-Göttingen, Ottheinrich von der Pfalz u.a.m. (vgl. dazu Bd. 5, S. 195 f.). Jedenfalls zeigt der Osiandersche Katechismus, z.B. in seiner Wertung des Wort- und Schlüssel-Amtes als Sakrament neben Taufe und Abendmahl, aber auch in der Auslassung der lutherischen Erklärungen „Was ist das?", deutliche Unterschiede zu Luthers Katechismus, der damals in Nürnberg noch keine Verbreitung fand. Der Band enthält im übrigen mehrere Luther-Korrespondenzen.

In *Band 5* erscheinen mir besonders erwähnenswert die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung (1533; Nr. 176, Jürgen Lorz – Gottfried Seebaß), die nach dem Urdruck von Jobst Gutknecht, Nürnberg 1533, nach dem Exemplar Erlangen UB Thl XVIII,4 2° mit Verzeichnis der Varianten späterer Drucke (Stemma S. 63) geboten wird, eine der respektabelsten Editionsleistungen innerhalb dieses Bandes; die Katechismuspredigten (1533; Nr. 177, Keller); der Ratschlag über die allgemeine Absolution (1533; Nr. 178, Lorz), der zusammenzusehen ist mit dem Gutachten über den Gebrauch der Absolution (1533; Nr. 186, Lorz). Auch die berühmte Pestpredigt „Wie und wohin ein christ die grausamen plag der pestilentz fliehen soll" vom 3. August 1533 (Nr. 185; Schneider) verdient Beachtung nicht nur unter theologischen, sondern auch unter sozial-caritativen Gesichtspunkten. Die Strafpredigt im Anschluß an Ps 91, 1–8 ruft zum Glauben und zur Gottesfurcht auf. Denn nur durch sie ist Rettung von der Pest

möglich. Zugleich fordert Osiander zu tätiger Nächstenliebe auf, die die Angst vor Ansteckung im Glauben an Gott überwindet. Auch dieser Band enthält wieder eine umfangreiche Korrespondenz mit den anderen Reformatoren, insbesondere mit Luther, Brenz, Bucer und Melanchthon. Beiden Bänden sind wieder mehrere Register sowie das jeweils nötige Literaturverzeichnis beigegeben.

Die äußerlich ansprechende, im Satz (einschließlich der Noten in der Kirchenordnung) dem Auge wohltuende, in der textlichen Bearbeitung und Kommentierung hervorragende Osiander-Ausgabe gehört schon jetzt in die Reihe der bedeutenden wissenschaftlichen Editionsleistungen der Reformationsgeschichtsforschung unseres Jahrhunderts. Dafür gebührt Gerhard Müller und Gottfried Seebaß der Hauptdank.

Borken-Arnsbach *Bernd Jaspert*

Johannes Brenz: Frühschriften, Teil 2. Herausgegeben von Martin Brecht, Gerhard Schäfer und Frieda Wolf (= Johannes Brenz, Werke. Eine Studienausgabe im Auftrag des Vereins für württ. Kirchengeschichte und in Verbindung mit Ernst Bizer und Gerhard Goeters herausgegeben von Martin Brecht und Gerhard Schäfer). Tübingen 1974, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XVI, 778 S., Ln. DM 278.–.

Es ist richtig, was Martin Brecht im Vorwort zu diesem 2. Teil der Brenz'schen Frühschriften von 1522–1530 schreibt: „Der Band dürfte wiederum die Kenntnis der Eigenart und des Umfangs von Brenzens Werk beträchtlich erweitern" (S. XI). Er tut es (zu Teil 1 der Frühschriften vgl. ZKG 1973, S. 402–403). Wie schon der erste, so ist auch dieser Band, wie Stichproben ergaben, wieder äußerst sorgfältig zusammengestellt und aufgrund der Handschriften bzw. frühen, oft sehr seltenen Brenz-Drucke herausgegeben worden. Während Frieda Wolf die Herstellung der Texte übernahm, zeichnet Martin Brecht für die historisch-theologischen Einleitungen und den erklärenden Apparat (mit Bibelstellen- und Quellennachweis) verantwortlich. Die Endredaktion lag bei Gerhard Schäfer.

Im einzelnen enthält der Band mehrere Predigt- und Traktatzyklen (S. 1–97) mit Schwerpunkt Sakramentstheologie, einzelne Predigten und seelsorgerliche Gutachten (S. 98–168), u.a. zur providentia Dei, eine der frühen Leichenpredigten der Reformation (auf Dietrich von Gemmingen, Dez. 1526). Hier gelang Brecht der Nachweis, daß nicht, wie es bei G. W. L. F. Stocker, „Familienchronik der Freiherrn von Gemmingen", Heilbronn 1895, S. 58, heißt, Erhard Schnepf, sondern Brenz diese Leichenpredigt gehalten hat – übrigens auf einen Mann, dem er noch kurz zuvor seinen Hiobkommentar gewidmet hat (vgl. S. 108 ff.). Bezeichnenderweise wählt Brenz als Predigttext eine Stelle, die später eine große Bedeutung in seinen Kirchenordnungen hat, nämlich 1 Thess 4,13–18. Zwar hat diese Leichenpredigt noch keine feste Form, wie sie uns etwa aus dem 17. Jh. bekannt ist, aber wichtige Elemente des späteren Genus „Leichenpredigt" enthält sie durchaus, so etwa die Vorstellung des Verstorbenen als Vorbild eines wahren Christen, insofern er sein Haus geistlich bestellt habe und entsprechende Weisungen an Frau, Kinder, Untertanen usw. gegeben habe, die alle zum Festhalten am wahren Glauben mahnten. Wie auch später in Brenzens Sermon „Wie man sich christenlich zu dem sterben berayttten soll" (1529) (vgl. S. 67 ff.), so zeigt sich schon in dieser Leichenpredigt ein lebhaftes Interesse am geistlichen Vermächtnis. In seinem „Sermo de matrimonio" (wohl von 1527) finden sich S. 119 ff., wie in der aus demselben Jahr stammenden Ehepredigt „De matrimonio, viduitate et virginitate" S. 58 ff., grundlegende Bemerkungen zum Ehestand und Christsein.

Eine wichtige Abteilung des Bandes bilden die politischen Schriften (S. 169–212), darunter die theoretische Staatsschrift „Von etlichen Regimenten", die nach Vermutung Brechts zwischen 1522 und 1525 „für einen der Haller Stättmeister . . . geschrieben worden ist, wahrscheinlich zu dessen Wahl oder Amtsantritt" (S. 169). In der Form eines Regentenspiegels abgefaßt, zeigt diese Schrift, mit der sich Brenz möglicherweise nach Hall empfohlen hat, „das ursprüngliche politische Interesse Brenzens mit seiner patriarchalischen Färbung" (Brecht, S. 170). Neben Cicero und Augustin zitiert Brenz

vor allem aus der dem Wilhelm von Conches zugeschriebenen „Moralia dogma philosophorum", um seine Anschauung von den Aufgaben eines Amtmannes, d.h. eines Bürgermeisters zu bekräftigen. Dabei behauptet Brenz, was für den Regenten gelte, habe auch für den Bürgermeister zu gelten. Diese Gleichung ist für die Reformationsgeschichte in den Städten (Stadtreformation neben Fürstenreformation) besonders aufschlußreich, gelingt Brenz doch damit eine traditionsgeschichtlich lange nachwirkende Parallelisierung des Reformationsgeschehens, die die Forschung erst in den letzten Jahrzehnten in den Blick genommen hat. Neben Brenzens Staatsschrift finden sich Korrespondenzen mit den Evangelischen in Esslingen. Hier geht es nicht nur um den politisch-religiösen Gegensatz von Katholisch und Evangelisch, sondern vor allem um innerprotestantische Auseinandersetzungen, um gemäßigte und radikale Reformation. Das schon von Köhler, ARG 10 (1913) 173–182, publizierte Gutachten von Brenz und Johannes Isenmann zur Frage des Eingreifens des Schwäbischen Bundes in die geistlichen Angelegenheiten der Städte wird hier – nun auf breiterer Textbasis und unter Berücksichtigung der Reichstagsakten – neu abgedruckt (S. 200–210). Es kann jetzt datiert werden auf die Zeit zwischen dem 12. Oktober und 11. November 1527.

Schließlich enthält der Band mehrere Traktate und Gutachten zum Eherecht (S. 213–296), zum Prozeß- und Strafrecht (S. 297–339), darunter Gotteslästerung und Diebstahl, zum Abendmahl (S. 340–460). Die Schriften aus diesem Bereich sind sicher die theologisch bedeutsamsten des ganzen Bandes neben den S. 461–576 abgedruckten Äußerungen zu Fragen und Problemen der Spiritualisten und Täufer. Innerhalb der Abteilung Abendmahlsschriften sind besonders die Korrespondenzen mit Bucer, Capito, den Herren von Gemmingen und Spengler wichtige Dokumente der Abendmahlsauffassung des Reformators. Die Geschichte des Marburgers Religionsgespräches von 1529 wird ebenfalls ausführlich dokumentiert aus der Sicht Brenzens (S. 401–428). Bei all diesen Gutachten und Briefen wird immer wieder deutlich, wie sehr für Brenz beide Sakramente zusammengehören. So sind auch seine Äußerungen zum Vorgehen der Täufer in Brandenburg-Ansbach nur im Zusammenhang mit seiner Stellung in der Abendmahlsfrage voll zu verstehen.

Der Band schließt mit Nachträgen und Berichtigungen zu Teil 1 der Frühschriften (S. 577–579) sowie der umfangreichen Untersuchung von Stefan Strohm über „Die fraglich gewordene Integrität der Homilien zu Daniel von Johannes Brenz" (S. 580–752). Diese Untersuchung, deren Erudition und Sorgfalt ausdrücklich betont seien und deren Ergebnis (verschiedene Schichten des Daniel-Kommentars mit Eingrenzung des Brenz'schen Anteils) voll anerkannt werden muß, gehörte streng genommen nicht in diesen Band, sondern hätte es verdient, als eigene Arbeit zu erscheinen! So aber wurde der vorliegende Band unnötig so umfangreich, wie er nun vorliegt. Am Ende des Bandes stehen, wie schon beim ersten Band, mehrere Register, die für die Benutzung sehr hilfreich sind. Leider sind auch diesmal die Titel der einzelnen Schriften Brenzens nicht einheitlich wiedergegeben worden. So sage ich noch einmal, wie schon ZKG 1973, S. 403: Entweder alle Titel originalgetreu oder alle in angemessener modernisierter Form! Insgesamt bereichert dieses Werk die Reformationsgeschichtsforschung im Süden Deutschlands erheblich und macht Mut, auch über die Grenzen der Territorialkirchengeschichte hinaus Johannes Brenz endlich dem ihm in der Kirchengeschichte gebührenden Platz einzuräumen.

Borken-Arnsbach *Bernd Jaspert*

Actes du Colloque Guillaume Farel, Neuchâtel 29 septembre – 1er octobre 1980. Hgb. v. P. Barthel, R. Scheurer, R. Stauffer, 2 Bde., X + 277 S., 145 S. + Bildanhang = Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie 9/I, 9/II, Genf-Lausanne-Neuenburg 1983.

Beginnen wir mit Bd. 2. Er enthält erstens ein Register der 1030 Stücke des F.-Briefwechsels mit Angaben der Fundstellen und etwaiger Veröffentlichung (CR, Herminjard usw.). Zweitens eine Bibliographie der Werke (samt Dubia, Spuria und Nachdrucken).

Die Titelblätter sind photographisch wiedergegeben. Bd. 1 enthält 21 Vorträge in drei Gruppen: „Mouvements et leaders [*sic*] contemporains"; Leben und Werk; Editionsfragen. Wir gruppieren hier etwas anders.

1. Viele Beiträge gelten dem Verhältnis F's zu Zeitgenossen: *Augustijn* und *Massaut* behandeln den Gegensatz zu *Erasmus*; der erstere frägt, ob die „52 Dimanches" des Kreises von Meaux, und hier besonders die Schriftauslegung durch den Geist, nicht auch noch in der Baseler Zeit F's ausschlaggebend bleibt; der andere konzentriert sich auf die Kämpfe um die „Exhomologesis" und „De libero arbitrio". Das Verhältnis zu Calvin behandeln *Lange van Raawensway* und *Partee*: Nach ersterem sieht C. in F. eine unbedingt respektierte Prophetengestalt; der andere möchte F. aus sich selbst heraus und nicht nur aus seinen theologischen Quellen verstehen und sieht in der Einverleibung in Christus ein von C. übernommenes Proprium F.'s. *Zwingli* gelten die Beiträge *Lochers* und *Jacobs*': Der erste sieht F. durchaus als Vertreter der rein symbolischen Sakramentslehre gegen die These der anderen, F.'s sei von jeher Bucers und Oekolampads Mittellinie nahegestanden.

2. Der weiteren Umgebung und Tätigkeit F.'s gelten Beiträge von *Roussel* (Reformismus und Bibelauslegung in der Diözese Autun); *Higman* („orthodoxe" Katechismen beeinflußt von Luther über Olivetan und F.); *Vinay* (evangelische Studenten in Turin); *Bedouelle* (F.'s „Akten" der 1. Disputation mit dem Dominikaner *Furbity*); *Roulet* (F.'s Verhältnis zu Bern, wo nicht Real- sondern Konfessionspolitik vorherrschte); *Stauffer* (Theologischer Gehalt der Lausanner Disputation und F.'s Anteil, besonders hinsichtlich des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung); *Denis* (F. in Metz); *Scheurer* (F. in Neuenburg); Rott und Millet (6 Nachträge zu Herminjard).

3. Zur Spiritualität. Diese charakterisiert *Burger* unter dem Gesichtspunkt „Jesus allein" im Gegensatz zu allem Menschlichen; nicht unähnlich benützt *Berthoud* unter anderen stilistischen Elementen den Vorrang der Benennung „Jesus" bei F. um diesem die Verfasserschaft des „Traité du Purgatoire" zu Gunsten von Viret abzusprechen, während *Higman* an Hand von F.'s Zusätzen zu Luthers Vaterunser- und Credo-Erklärung, u.a. die innere Reinigung und die Bedeutung des Leidens als typische Züge nennt.

4. Schließlich gelten den Schriften als solchen Aufsätze von *Gilmont* (geringer Einfluß F.'s auf *Crespins* „Livre des Martyrs"); *Wiley* (führt durch den Irrgarten der teils falsch datierten, teils nicht authorisierten Ausgaben des „Sommaire"); und *Peter* (Drucker der „Determinatio" ist Cratander / Basel, nicht Petreius / Nürnberg).

Die nichtfranzösischen Beiträge sind (wozu?), mit französischen Zusammenfassungen versehen. S. 5 muß es wohl heißen: Abraham (hat) den Reichen und seine Brüder [nicht: „Brüder des Lazarus"] auf das Wort Gottes verwiesen; S. 174 ff. mehrmals „Swiss [*sic*] Romande". – Zum Schluß sei betont, daß die Sammlung nicht nur viele neue Forschungsergebnisse darbietet, – man denke an die Bibliographie, die diejenige von 1930 (in „G. Farel Biographie nouvelle") vorteilhaft ersetzt – sondern auch weitere Forschungen anregen wird. Um hier nur zwei zu nennen: F.'s theologische Eigenart und Sonderstellung sowie das Nachwirken der Epoche von Meaux auf seine spätere Entwicklung.

Genf *Pierre Fraenkel*

Helmuth Krabbe, Hans-Christoph Rublack, Akten zur Esslinger Reformationsgeschichte, Stadtarchiv Esslingen 1981 (= Esslinger Studien, Schriftenreihe 5), 336 Seiten.

Zum 450. Jubiläum der Einführung der Reformation in Esslingen 1531 sind in den Esslinger Studien verschiedene, interessante und weiterführende Aufsätze erschienen. Vor allem Hans-Christoph Rublack hat sich bemüht, archivalisch fundiert und unter Heranziehung neuer Quellen die unterschiedlichen Phasen der Esslinger Reformationsgeschichte im Geflecht der bestimmenden inner- und außerstädtischen Faktoren einsichtig zu machen (vgl. derselbe, Reformatorische Bewegung und städtische Kirchenpolitik in Esslingen, in: Städtische Gesellschaft und Reformation, Kleine Schriften Bd. 2,

hg. v. Ingrid Bátory, Stuttgart 1980, = Spätmittelalter und frühe Neuzeit 12, S. 191–220; derselbe, Esslingen, die Reformation und das Interim, in: Esslinger Studien 20, 1981, S. 73–90). Diese Studien sollte gelesen haben, wer zu dem nun von Rublack zusammen mit Helmuth Krabbe herausgegebenen Band der ‚Akten zur Esslinger Reformationsgeschichte' greift. Solche Aktenedition – Rublack hat bereits früher einen Band zu Kitzingen vorgelegt (vgl. Dieter Demandt und Hans-Christoph Rublack, Stadt und Kirche in Kitzingen, Stuttgart 1978, = Spätmittelalter und frühe Neuzeit 10) – sind sehr zu begrüßen, nachdem das Thema Stadt und Reformation die Reformationsforschung vor allem in Deutschland mehr als drei Lustren in Atem gehalten hat. Doch lassen sich an dem vorliegenden Band auch sehr deutlich die Probleme eines solchen Unternehmens beobachten.

Mit seinen 336 Seiten und 272 Nummern handelt es sich wohl kaum noch um eine für die akademische Lehre gedachte Quellensammlung, sondern um eine umfangreichere Dokumentation, die eben auch der wissenschaftlichen Forschung dienen will. Freilich läßt sie sich nicht mit den großen Aktenpublikationen für die Schweizer Städte und auch nicht mit der Dokumentation Gerhard Pfeiffers für die Nürnberger Reformationsgeschichte 1524/25 vergleichen. Da der Band die Zeit von 1523 bis in die vierziger Jahre abdecken will, mußte stark auswählend vorgegangen werden. Die von den Herausgebern dafür gesetzten Schwerpunkte – innerstädtische, reformatorische Bewegung, Ratspolitik, Einführung der Reformation, kirchliche Neuordnung – ist insgesamt überzeugend, das Raster aufgrund des Quellenbestandes und des Verlaufs der Esslinger Reformationsgeschichte gewonnen. Auch die Entscheidung, auswärtige Beziehungen – vor allem zum Konstanzer Bischof und dem Speyerer Domkapitel als Inhaber des Pfarrpatronates – nur zu berücksichtigen, wo sie sich innerstädtisch auswirkten, ist verständlich. Insgesamt ist eine reichhaltige Sammlung mit hochinteressantem Material zusammengekommen. Beispiele dafür bieten die Übergabe des Klosters Sirnau an das städtische Spital, die eingehend belegt ist (bis hin zu der aufschlußreichen Zusammenstellung der Kosten, die die päpstliche Bestätigung verursachte), die Auseinandersetzung der Stadt mit dem Pfarrer Balthasar Sattler, die Dokumentation der kirchlichen Neuordnung mit der vollständigen Zuchtordnung des Jahres 1532, vor allem aber die Differenzen zwischen den Predigern Jacob Otter und Martin Fuchs, die sehr instruktive Einzelheiten über die kirchlichen Zustände in Esslingen kurz nach der Reformation enthalten. Schließlich finden sich auch Korrespondenzen von bekannten Reformatoren wie Ambrosius Blaurer und Michael Stiefel, die bisher unbekannt waren. Dennoch fällt auf, daß manche Aspekte städtischer Reformation – Fürsorgeprobleme, Bildungswesen, Eherecht – außer in der Zuchtordnung kaum auftauchten. Liegt das am Quellenbestand oder an der Auswahl? Mindestens ergibt sich von daher die Frage, ob eine Auswahl sich nicht auch an den Problemkomplexen orientieren muß, die üblicherweise in städtischen Reformationen zutage treten. Da man aber bei dem aufgenommenen Material immer wieder an die Grenzen der Auswahl stößt, wäre darüber hinaus zu fragen, ob eine solche Edition nicht doch auch mit Hilfe von Regesten auf weiteres Material hinweisen müßte.

Der Band gliedert sich in drei große Abschnitte – Frühreformatorische Bewegung, Praxis und Ausbau des städtischen Kirchenregiments; die Einführung der Reformation 1531/32; die städtische Kirche seit 1531. Diese im wesentlichen chronologische Abfolge wird aber innerhalb der einzelnen Teile zugunsten von Problembereichen (z.B. Stadt und Klerus; Kirchenordnungen, Konvente etc.) aufgegeben. Bei einer für die Lehre gedachten Sammlung durchaus sinnvoll, scheint mir dies Vorgehen in einem solchen Band jedoch hochproblematisch. Denn auf diese Weise werden nicht nur zusammengehörende Dokumente immer wieder auseinandergerissen, sondern es kann auch die so erhellende Gleichzeitigkeit der unterschiedlichen Vorgänge nicht mehr in den Blick genommen werden. Was hier verlorengeht, wird selbst durch die chronologische Auflistung des Materials am Anfang des Bandes nicht zurückgewonnen. Besser wäre es, das Material chronologisch zu ordnen und zusätzliche Zusammenstellungen nach sachlichen Gesichtspunkten beizugeben.

Erfreulich ist der Entschluß, nur vollständige Texte zu publizieren. Umso mehr hätte

man sich aber auch eine ‚benutzerfreundliche' Edition gewünscht. Dem aber steht vieles entgegen. So hat man die Absatzgestaltung der Vorlagen beibehalten, obwohl sie vielfach ganz unsinnig ist, zuweilen sogar zusammengehörende Satzteile auseinanderreißt. Ausgesprochen störend wirkt auch, daß man die Groß- und Kleinschreibung nicht normalisiert hat, während eine modernisierte Zeichensetzung eingebracht wurde. Freilich hat man diese nicht konsequent genug, in manchen Fällen (S. 166–173) sogar irreführend verwendet. Da vielfach am Satzbeginn die Minuskel steht, Trennung und Verbindung der Wörter sowie der Vokalismus nicht normalisiert wurden, ist eine schnelle Überblickslektüre auch für den Fachmann kaum möglich.

Vielfach mußte nach Konzepten ediert werden. Das ergibt, da man sich an die berechtigte, selbstgewählte Beschränkung (S. 7) nicht hielt, einen zuweilen unnötig breiten textkritischen Apparat. Dabei ist es natürlich richtig, daß man marginale Verbesserungen von gleicher Hand in den Text aufgenommen hat. Unmöglich aber hätten auf den Inhalt bezogene Marginalbemerkungen von anderer Hand so in den Text eingefügt werden dürfen, daß der Satzzusammenhang unsinnig und unverständlich wird (vgl. S. 170). Nicht selten hat man auch den Verdacht, daß die Texte Lesefehler enthalten.

Ärgerlich ist die Erschließung des Materials. Die Kopfregesten sind viel zu knapp, gelegentlich unzutreffend (S. 212), ja, auch falsch, wenn aus dem Dominikanerprovinzial Paul Hug ein Franziskaner wird (S. 158 f.). Ganz ungleichmäßig ist die sachliche Erläuterung. Dokumente, die im Text als Beilagen erwähnt werden, sind nicht nachgewiesen, oft werden Hinweise auf kirchliche Schriftsteller oder das Corpus iuris canonici nicht verifiziert. Nur selten sind Personen identifiziert. Die sprachliche Erläuterung der Texte ist angesichts der ‚konservativen' Textbehandlung, viel zu knapp, gelegentlich auch fehlerhaft (S. 159 f.). Vom Querverweis – für eine jede Edition unentbehrliches Hilfsmittel – wird kaum Gebrauch gemacht. Weiterführende Literatur findet man nur selten, obwohl sie – man denke nur an die Zuchtordnung – keinesfalls hätte fehlen dürfen. Untragbar vor allem, daß der Band keinerlei Register enthält. Die Herausgeber entschuldigen sich dafür mit nicht mehr ‚verfügbarer Zeit'. Offensichtlich sollte der Band auf jeden Fall noch im Jubiläumsjahr fertig werden. Zeitdruck aber tut eben keiner Edition gut. Und dieser interessanten und reichhaltigen Quellensammlung hat er ganz besonders geschadet.

Heidelberg *Gottfried Seebaß*

Martin Brecht, Hermann Ehmer: Südwestdeutsche Reformationsgeschichte. Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534. Calwer Verlag Stuttgart, 1984, 469 S.

Das vorliegende Buch ist zum 450. Jubiläum der württembergischen Reformation erschienen. Die Verfasser haben sich die Aufgabe gestellt, auf der Grundlage des neuesten Forschungsstandes eine allgemein-verständliche Gesamtdarstellung ihres Themas vorzulegen, die die älteren Werke von J. Rauscher, E. Schneider u.a. ersetzt. Der Titel bedarf der Erklärung: Die neue Darstellung sollte geographisch nicht auf das ehemalige Herzogtum Württemberg beschränkt sein, sondern das gesamte Gebiet der württembergischen Landeskirche, wie es seit Anfang des 19. Jahrhunderts bestand, umfassen. Die engen reformationsgeschichtlichen Zusammenhänge legten es nahe, den gesamten rechtsrheinischen deutschen Südwesten einschließlich einiger heute bayerischer Reichsstädte im Osten Württembergs zu behandeln. Einzelne Ausgriffe auf Straßburg, Nürnberg, Augsburg und Basel ergaben sich gleichsam von selbst. Der darstellerische Schwerpunkt liegt allerdings eindeutig bei der Reformation im Herzogtum Württemberg und an ihrem Verlauf orientiert sich auch die Gliederung.

Das Werk besteht aus vier Hauptteilen. Im ersten Teil wird die „Situation vor der Reformation" geschildert, der zweite reicht „Von den Anfängen bis zur Rückkehr Herzog Ulrichs nach Württemberg 1534 bzw. bis zum Schmalkaldischen Krieg 1546 im übrigen Südwestdeutschland". Im dritten Teil wird sodann „Die Reformation des Her-

zogstums Württemberg bis zum Schmalkaldischen Krieg" dargestellt, während der vierte und letzte Teil sozusagen die „innere" Geschichte der evangelischen Kirche Südwestdeutschlands vom Interim bis zum Konkordienbuch von 1580 enthält. Die beiden Verfasser haben sich entsprechend den Schwerpunkten ihrer früheren Forschungen die Arbeit geteilt. Von Brecht stammen der erste und der zweite Hauptteil, einschließlich der Darstellung des Fortgangs der Reformation in den Reichsstädten. Ehmer behandelt die Spätphase bis zum Konkordienbuch mit dem Schwergewicht auf der Reformation Herzog Christophs (vierter Hauptteil). Im dritten Hauptteil über die Reformation Herzog Ulrichs stammen die ersten beiden und die vier letzten Kapitel von Ehmer, die dazwischen liegenden Abschnitte von Brecht. Die Darstellung wirkt im ganzen sehr homogen und bruchlos. Sie zeugt von harmonischer Zusammenarbeit und völliger Einigkeit in der darstellerischen Zielsetzung.

Vor dem Leser entsteht ein vielseitiges und farbiges Bild der Reformation in Württemberg und im übrigen Südwestdeutschland. Die Schwerpunkte liegen im institutions- und theologiegeschichtlichen Bereich sowie auf der Personengeschichte. Sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Aspekte werden zwar nicht übergangen, aber doch mehr am Rande berücksichtigt.

In seinen lokal- und institutionshistorischen Abschnitten enthält das Werk eine überaus reiche Fülle detaillierter Information, die man bisher immer mühsam zusammensuchen mußte. Die theologiegeschichtlichen Aspekte werden in höchst willkommener Klarheit dargestellt. Dies gilt nicht nur für die Konflikte über Abendmahl und Täufertum, sondern auch über die Auseinandersetzungen unter den Anhängern des Augsburgischen Bekenntnisses. Die gegensätzlichen Persönlichkeiten der Herzoge Ulrich und Christoph treten dem Leser lebendig gegenüber. Dasselbe gilt von den reformatorischen Führergestalten, insbesondere von Johannes Brenz, der erwartungsgemäß fast durchwegs im Zentrum steht, aber auch von weiteren Persönlichkeiten unterschiedlichster Geistesrichtung wie Oekolampad, Martin Frecht, Erhard Schnepf, Kaspar Schwenckfeld und Sebastian Franck.

Das Buch ist leicht lesbar, stellenweise ausgesprochen fesselnd geschrieben. Sowohl interessierte Laien als auch Theologen und Historiker werden es mit Gewinn zu Rate ziehen. Es überzeugt als übersichtliche Gesamtdarstellung ebenso wie als Nachschlagewerk. Wohl mag man sozial-historische Ausblicke hier und dort vermissen, aber man wird andererseits zugeben, daß die Integration der kirchengeschichtlichen Abläufe in die politischen Zusammenhänge vollauf geglückt ist. Anstelle eines Anmerkungsteils wird jedem Abschnitt ein bibliographischer Anhang beigegeben. Dies hat den Nachteil, daß die Information über die Quellen gegenüber derjenigen über die Sekundärliteratur allzu sehr zurückstehen muß. Die Illustrationen sind geschickt und überlegt ausgewählt worden. Besonderes Lob verdienen die ausgezeichneten Karten.

Basel *Hans R. Guggisberg*

Manfred P. Fleischer, Späthumanismus in Schlesien. Ausgewählte Aufsätze, Silesia, Folge 32, Delp'sche Verlagsbuchhandlung, München 1984.

Manfred P. Fleischer, in Göttingen promoviert, Historiker an der Universität Davis, Kalifornien, legt unter dem Titel „Späthumanismus in Schlesien" eine Sammlung von Aufsätzen vor, die seit 1975 in angelsächsischen und deutschen wissenschaftlichen Publikationen erschienen sind. Die Thematik der einzelnen Arbeiten wird im einleitenden Aufsatz: „Die Hauptrollen der schlesischen Späthumanisten im Leben von Kaiser und Reich" umfassend aufgegriffen: Eine evangelische Dichterschule; Spitzenleistungen im Oberschulwesen; Heilkunst, Pflanzen-, Tier- und Landwirtschaftskunde; Landesbeschreibung und Freiheitsverteidigung; Freundschafts- oder Personenkult; Gelegenheitsdichtung und Gelehrtenbiographien.

Mit beeindruckender Zeit- und Detailkenntnis, mit akribischer Darstellung, die aber die Lesbarkeit nicht beeinträchtigt, behandelt Fleischer wesentliche Aspekte der schlesischen Kulturgeschichte zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem Beginn

des dreißigjährigen Krieges. Über das landesgeschichtliche Interesse hinaus vertritt Fleischer quer durch die einzelnen Aufsätze beachtenswerte Thesen zur Geistesgeschichte Deutschlands im 16. Jahrhundert.

Die Friedenszeit in Schlesien zwischen 1555 und 1618 erlaubte die Entstehung einer späthumanistischen Geisteskultur, die die Voraussetzung für den von Schlesien ausgehenden Beitrag zu einer deutschen Nationalliteratur in der Barockzeit bildete.

Die wissenschaftliche wie dichterische Produktion diente dem Bildungsbürgertum sowohl zum Nachweis seiner Kreativität als auch dem Anspruch auf gesellschaftliche Geltung gegenüber der herrschenden Adelsgesellschaft.

Der humanistische Bildungsgang an den zahlreichen schlesischen Gymnasien und an evangelischen Universitäten umfaßte zugleich sprachlich-literarische, naturwissenschaftliche und theologische Studien. Aufgrund einer so gewonnenen universalen Bildung konnten besonders die schlesischen lutherischen Theologen grundlegende Arbeiten zur Botanik, zur Landesgeschichte und zur ländlichen Wirtschaftsführung vorlegen, die für Jahrzehnte richtungsweisend blieben. Auch die Dichtkunst wurde von lutherischen Humanisten, darunter wiederum Theologen, getragen.

Die von Dilthey und Troeltsch diskutierte Frage, ob Luthertum und Humanismus zufällige oder notwendige Parallelbewegungen waren, beantwortet der Verfasser mit der Feststellung, daß durch die Reformation das Ministerium der Kirche auf die evangelischen Theologen, Rechtsgelehrten, Ärzte und Altphilologen übergegangen sei. Diese bedurften aber sowohl einer bürgerlichen Existenzgrundlage wie einer geistigen Orientierung, die ihnen durch die bekenntnisgebundenen lutherischen Gemeinden bzw. Stände gegeben wurde. Fleischer weist mit Recht darauf hin, daß die Verbindung von Luthertum und Späthumanismus durch Melanchthon in seinem weitreichenden Einfluß auf die schlesischen Lutheraner repräsentiert wird. So bildet die Aufsatzsammlung einen willkommenen Beitrag zur Morphologie des Luthertums und eine Aufforderung, das Verhältnis von Luthertum und Späthumanismus theologie- und geistesgeschichtlich weiter zu untersuchen.

Hannover *Martin Lackner*

Oskar Bartel, Jan Laski. Leben und Werk des polnischen Reformators (Ost-)Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1981, 291 Seiten (tr. et ed. Arnold Starke).

Der verdiente polnische Kirchenhistoriker Oskar Bartel, seit 1946 Dozent an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Warschau sowie nach deren Umwandlung in eine multikonfessionelle „Christlich Theologische Akademie 1955 bis zu seiner Emeritierung 1967, bis zu seinem Tode 1973 mittels eines Lehrauftrages zur Geschichte der Renaissance, Reformation und Gegenreformation an der Philosophischen Fakultät weiter lesend, legte mit dieser schönen Lebensskizze des weitgereisten Reformators Johannes a Lasco eine sehr positive Würdigung des hier (allzu stark) ökumenisch gewerteten Reformierten vor. Auf Wunsch des Autors mußte vom Übersetzer gegen die wissenschaftliche Sprachregelung eine Konzession an den polnischen Nationalismus gemacht werden – Vornamen und Ortsnamen werden (von Hauptstädten abgesehen) entgegen der Schreibweise des 16. Jhdts. in polonisierter „Neusprache" vorgelegt. Das mag im polnischen Original (das hier in der Wiedergabe der Familien- und Wirtschaftsgeschichte nach Übereinkunft mit Bartel gekürzt wurde, (9) allenfalls noch angehen, führt aber bei der deutschen Übersetzung (etwa bei der Rezension des Kruskeschen Lasko-Buches, (275) zu leicht grotesken Formulierungen. Wenn man freilich von diesen und anderen Zeitgebundenheiten absieht, wird man Bartels Lasco-Biographie mit großem Nutzen und Dank lesen. Nach einer Einführung über Johannes a Lasco in der Geschichtsschreibung (14 ff.) und einem ganz besonders instruktiven Kapitel über die Laskis (27 ff.), das den Lesern die von Bartel vorgeschlagenen Kürzungen bedauerlich erscheinen läßt, wird der Studien a Lascos zumal in Bologna und Basel (mit Unterbrechungen 1512–1517, 1523–1525) sehr ausführlich (37–59), der ungarischen Tätigkeit aber doch zu kurz gedacht (60 ff.). Was über den das Luthertum

1527 als Seuche hinstellenden, die Situation bewußt-unbewußt verzeichnenden (62: „In Sachen des Glaubens hat sich bei uns nichts geändert") Johannes gesagt wird, ist recht aufschlußreich; wie aber die überaus komplexe kirchliche, politische, nationale Welt Ungarns mit zwei Sätzen (63 f.: „Die Geistlichen begünstigten die Habsburger, die Weltlichen dagegen waren deutschfeindlich eingestellt. Die habsburgische Partei trieb Ludvik II. Jagiellończyk [sic!] in den Krieg mit Soliman, den Prächtigen") klischeehaft simplifiziert werden kann, ist bei einem Wissenschaftler vom Range eines Oskar Bartel unverständlich. Aufgrund des eigenmächtigen Vorgehens der Laskis befand sich auch Johannes bald im Lager Johanns I., der ihn zum Bischof von Veszprém ernannte. Daß Clemens VII. diese Ernennung nicht bestätigte, hätte angesichts des ungarischen Regalismus noch keine Konsequenzen haben müssen (anders Bartel 65), doch die Verstrikkung des polnischen Primas in die türkische Offensive gegen Wien, die diesem Prestige und die Ruhe in seinen letzten Lebensjahren kosteten, erschwerte die Stellung des Bischofs, der offensichtlich nicht als Geistlicher, sondern als Diplomat von Bedeutung war (67) und seine Verwandtschaft zu Jarosz Laski, seinem Lieblingsbruder, der König Johanns Krieg vorfinanziert hatte, aber 1534 wegen Konspiration mit den Venezianern in Ofen eingekerkert wurde, sodaß die Jahre 1534/35 primär der Befreiung des Bruders dienten (69), ließen den Bischof des Amtes nicht froh werden. Daß die drei Brüder dann (71 ff.) Parteigänger der Habsburger wurden, (und daß sie zu Recht, wenn auch nicht aufgrund seiner Argumentation, Bartel, (72) für der Reformation gegenüber gleichgültig erklärt), daß dann Johannes mit Melanchthon freilich bereits 1534 Kontakte aufnahm, in ihm sicher nur den Humanisten, kaum den Reformator sehend, macht Bartel deutlich (wenn auch zahlreiche sinnentstellende Druckfehler – Tod Anians 1935, (74) usw. – auffallen). 1541 sucht Johannes noch für sich und seinen Bruder Bistümer (für sich Olmütz, hier, 77: Olomonc[!]) zu erwerben. Da weilte Johannes bereits – seit 1539 – im Ausland (84 ff.). Bartel überzeugt, wenn er für diese Flucht nicht reformierte, sondern politische Motivationen für ausschlaggebend hält. Die Wahl der Studienstadt Löwen zeigt, daß es a Lasco noch nicht um Option für die Reformation gegangen sein kann – doch lernte er dort im Frühjahr 1540 ein uns namentlich unbekanntes Bürgermädchen kennen, das er heiratete. Als einer der demonstrativ die Zölibatspflicht gebrochen hatte, wohl kaum als „Bekenner der evangelischen Lehre" (86) sah er sich genötigt, Löwen zu verlassen – seit Frühherbst 1540 findet er in Emden Zuflucht. Als die Nachricht von seiner Heirat Polen erreichte, verlor er dort seine Benefizien (88), daher suchten seine Verwandten die Ehefrage zu entschärfen. Bartel weist überzeugend nach, daß Johannes a Lasco nicht (wie etwa Dalton oder Kuyper annahmen) den Reinigungseid (er habe mit päpstlicher Indult zwar häretische Schriften gelesen, niemals aber eine häretische Lehre gebilligt, ein von der römischen Kirche mißbilligtes Lehrstück werde er nie billigen) 1526, sondern 1542 geleistet habe (89 ff.) und setzt sich anschließend mit den Interpretationen (Meineid, erasmianische Haltung, ökumenische Weite, Melanchthonianismus auseinander. Bartels Wertung (95 f.) ist zwar subtiler als die von ihm angeführten Kontrapositionen – aber ganz kann er doch das ungute Gefühl, hier habe einer durch einen nicht ganz redlich geleisteten Eid seine Benefizien zurückgekauft, nicht ausräumen. Denn wenn man Aussagen über a Lascos evangelische Haltung vor Sommer 1542 auch – freilich mit Mühe – noch erasmianisch interpretieren kann, kann doch nicht aus seinen Briefen an Hardenberg etc., in denen er Abt Reekamp „unseren Abt" nennt, geschlossen werden: „So hätte damals kein erklärter, eben erst bekehrter Protestant an einen römisch-katholischen Abt schreiben können" (96). Angesichts der Haltung evangelisch gesinnter katholischer Äbte, die noch Jahrzehnte später ihr Kloster in eine Art evangelisches Predigerseminar umfunktionierten (Garsten!), kann eine solche Exklusive wenig überzeugen. Überzeugend wäre Bartels Passage: „Die Voraussetzungen für diese endgültige Entscheidung wuchsen in ihm allmählich heran, ohne schmerzliche und schwere Geisteskämpfe, ohne Bruch – denn er faßte die Glaubensdinge nüchtern an –, bis er sich endlich entschloß, auf evangelischem Boden Fuß zu fassen" (96), nur unter der Voraussetzung, daß Enno II. nicht doch a Lasco zuvor um seines evangelischen Engagement willens zum Superintendenten machen wollte – Frühherbst 1540 (100). Bereits Ende 1542 wurde er auf Veranlassung

von Ennos Witwe Anna Superintendent in einem konfessionell sehr schwierigen Lande (sehr viele zeitliche Angaben in Nachschlagewerken müssen aufgrund der – kritisch verwerteten – Biographie Bartels revidiert werden). Bartel attestiert den Friesen auch schon vor der Reformation „gesunde Grundsätze" im religiösen Leben, Festhalten „an den schlichten Wahrheiten der christlichen Lehre", und „sehr viel Nachsicht und Duldsamkeit" (101), was freilich mit den Ausführungen 102 ff. nicht recht übereinzustimmen scheint. Im September 1543 begann a Lasco mit der Entfernung der (Altäre? und) Bilder aus den Kirchen (106) im Geiste Zwinglis und eines zwinglianisch interpretierten Bucer. Daß „er beschloß, alle Evangelischen im Lande zu vereinen" und „mild und verständnisvoll" vorging (106), kann man wirklich nur dann sagen, wenn man die Gnesiolutheraner nicht für evangelisch hält. Es berührt sehr angenehm, daß Bartel bestrebt ist, den konfessionalistischen wie nationalistischen Goldlack, der die historische Persönlichkeit Lascos bedeckt, abzureiben – für den Nichtpolen wie Nichtreformierten scheint dieses Unterfangen noch konsequenter unternommen werden zu müssen. Die Wirksamkeit bei Lascos 2. Englandaufenthalt als Superintendent für die Fremdengemeinden (137), seiner Intermezzi in Dänemark, Emden, Frankfurt (162 ff.), zumal aber seine Wirksamkeit in seiner polnischen Heimat (195–268) werden ausführlich und ausgewogen dargestellt (200–241 wird dabei eine kleine polnische Reformationsgeschichte in nuce geboten). Die aufreibende Tätigkeit Lascos nach seiner Heimkehr 1556, seine sich seit Jahresbeginn 1559 ständig verschlimmernde Krankheit, sein Tod im Jänner 1560 und seine Nachwirkungen werden liebevoll gewürdigt. Dem Resümee Bartels: „Zweifellos war Laski ein Ireniker und Ökumeniker, ein Ökumeniker jedoch in gewissen Grenzen" (274) wird man gerne zustimmen können, auch wenn die Grenzen wirklich noch enger gezogen werden müssen. Ein überaus anregendes, aber nicht unkritisch zu lesendes, Werk eines großen Kirchenhistorikers.

Wien *Peter F. Barton*

Neuzeit

Tibor Fabiny, Bewährte Hoffnung. Die Evangelisch-Lutherische Kirche Ungarns in vier Jahrhunderten, Erlangen (Martin-Luther-Verlag) 1984, 106 Seiten, zahlreiche Abb.

Tibor Fabiny, Professor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht an der Akademie der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ungarns in Budapest, legte hier – auch zeitgerecht zur Tagung des Lutherischen Weltbundes in Budapest – eine schöne Selbstdarstellung der Evangelischen Kirche Ungarns (im Ungarischen gilt fast noch immer die Identifikation „Evangelisch" und „Lutherisch") vor. Das nicht zuletzt aufgrund seiner sorgfältig ausgewählten Illustrationen besonders wertvolle großformatige Werk setzt das Interesse, nicht aber Fachkenntnisse des Lesers voraus – und ist daher besonders geeignet, erste Informationen über diese leider viel zu wenig bekannte lutherische Kirche zu liefern. Die Vorgeschichte des ungarischen Luthertums seit der Christianisierung Pannoniens und der Magyaren kurz behandelnd (8 ff.), wird die Zeit der Reformation („Im Kraftfeld von Wittenberg", 11 ff.), der „Katholischen Restauration" (23 ff.), der Toleranzzeit („Im Zeichen der Toleranz", 35 ff., in etwa bis zum Österreichisch-Ungarischen „Ausgleich" 1867), die Zeit der Spannungen 1867–1918 („Im Ringen um Anerkennung im Volk", 52 ff.), „Diasporaschicksal" (seit 1918/19, 56 ff.) kurz, manchmal (etwa die Zeit seit 1920) etwas zu kurz für den ausländischen Beobachter geschildert. Ein relativ ausführlicher zweiter Teil „Um Zukunft und Hoffnung" (69–106) führt in die Realität des Lebens einer Diasporakirche in einem sozialistischen Staat recht informativ ein. Hier sind die Abbildungen oft von dokumentarischem Wert (Konfirmation in Tét 1975, 80); Passionsspiel von Theologiestudenten in einer Dorfgemeinde, 1983, 84). Des vom Autor so vorbildlich aufgebauten Evangelischen Landesmuseums (101 f.) wird nicht vergessen. Auch der, der sich schon mit der Kirchenge-

schichte des historischen Ungarn beschäftigte, erfährt viele wertvolle Details (etwa Siebenbürgen 1585, also bereits unter den katholischen Báthorys, Verhältnis der protestantischen Prediger zu den katholischen Priestern 500 : 10, 23). Selbstverständlich sind auch Epochen zu finden, die etwas ausführlichere Darstellungen verdient hätten. Für den, der sich erstmals mit der ungarischen Kirchengeschichte beschäftigt, ist dieses Buch guter Einstieg und wahre Fundgrube zugleich, wenn auch auf Anmerkungen leider verzichtet werden mußte.

Wien *Peter F. Barton*

Christoph Klein, Die Beichte in der evangelisch-sächsischen Kirche Siebenbürgens (= Kirche im Osten, ed. Peter Hauptmann, Monographienreihe 15), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1980, 186 Seiten, kart.

Die Evangelische Landeskirche Augsburgischen Bekenntnisses in Siebenbürgen erregt zu Recht in zunehmendem Maße das Interesse der kirchenhistorischen Forschung. In weit stärkerem Maße als anderen Landeskirchen ist es ihr gelungen, staatskirchliche Eingriffe abzuwehren und landesherrlicher Verfügungsgewalt zu entgehen. Auch wenn ihr dies nicht zur Gänze gelang, konnte sie doch weit stärker als andere Landeskirchen an mittelalterliche Traditionen anknüpfen – besaßen doch, um nur ein Beispiel zu nennen, die Sachsen auch in vorreformatorischer Zeit das Recht der freien Pfarrerwahl. Die vorreformatorische Amalgamierung von Kirchentum, Kultur, politischem Leben und Gesellschaftsgestaltung wirkte vom 16. bis weit ins 20. Jhdt. nach. Das führte etwa dazu, daß noch um 1850 in Hermannstadt die lutherische Privatbeichte, wenn auch in rudimentärer Form, erhalten blieb (132 ff.), während sie in den meisten evangelischen Kirchen doch schon im ausgehenden 18. Jhdt. abstarb.

Die Arbeit Kleins beginnt mit einem instruktiven Einleitungskapitel zum Forschungsstand (13 ff.), wobei er (mit Ludwig Binder) Roths These, Matthias Ramser wäre 1545 der erste evangelische Sachsenbischof geworden, ablehnt (24 Anm. 51). Das Beichtinstitut in Hermannstadt und Umgebung war zur Zeit der „ersten reformatorischen Regungen nicht derart in Mißbrauch geraten", „daß es gänzlich abgelehnt und zerschlagen worden wäre" (31) – das ist sicher richtig und der Zusammenhang zur positiven Stellung Luthers zur Privatbeichte wird zu Recht aufgezeigt (ebd.). Ramser erklärte die Forderung nach Entfernung der Privatbeichte aus Gottes Kirche für „alienissimum et absurdissimum" (55). Die Differenzen zwischen Honterus und Ramser, die Roth als Teil der zwinglisch-lutherischen Kontroverse bzw. als Auseinandersetzung zwischen der Bürgerpartei der Magistrate und Nationsuniversität und der der Klerikalen wertete (63), sieht Klein für weniger gravierend und v.a. für die Frühzeit überzeichnet an. Die damals noch nicht nachweisbare „Verquickung der Privatabsolution mit der geistlichen Gerichtsbarkeit" die später „zum Verfall der Privatbeichte führen" sollte (65), spielte in der Zeit der Vorherrschaft der Privatbeichte 1550–1572 keine Rolle (67 ff.). Auch die Hermannstädter Synode 1574, die Privatbeichte und öffentliche Beichte für gleichberechtigt erklärt, bildet noch nicht die einschneidende Zäsur (83 ff.). Doch kam es dort, wo Kryptocalvinisten, wie etwa der Schäßburger Stadtpfarrer Paulinus (der 1615 widerrufen mußte), Anhänger und Resonanz fanden, schon im frühen 17. Jhdt. zu einem Erliegen der Privatbeichte (89).

Die Arbeit Kleins, die dankenswerterweise auf wichtige örtliche Details eingeht, hätte die Beigabe einer Karte verdient – denn der Nichtsiebenbürger kann kleinere Orte wie etwa Katzendorf (ebd.) kaum lokalisieren. Handschriftliche und gedruckte Agenden des 17. und 18. Jhdts. werden systematisch untersucht (91 ff.), Formen, Ordnung und Wesen der Beichte aufgrund der Gemeindeberichte von 1764/65 analysiert (103 ff.), das evangelische Prinzip bei der Einzelbeichte: „Du darfst beichten, so oft es dich dazu treibt!" (109) gewürdigt, die Situation 1764/65 durch einen ausführlichen Anhang (145–182) dokumentiert. Ein Beispiel – Pretai (168): „5. Zum Beichtstuhl und zum hl. Abendmahl kommen die Pretayer jährlich 4 mal, d.h. zur Adventzeit, Fastenzeit, gegen die Ernte und gegen den Herbst. Die Jugend wird zu dieser heil. Handlung

theils durch den Pastor theils durch den Diacon eben so praepariert wie in Mediasch, und auch sonsten gehet hierin alles so zu, wie bey der Mediascher Ecclesia, außer daß hier im Beichtstuhl die allgemeine Absolution usus ist". Die relativ häufige Zwischenform zwischen Privatbeichte und allgemeiner Beichte, die um die Mitte des 18. Jhdts. noch vielfach, wenn auch örtlich verschieden, anzutreffen ist (144), schwindet in zwei Generationen dahin: „1818/19 ist offiziell nirgendwo mehr Privatbeichte festzustellen", deren Reste freilich noch „nachweisbar in der Hermannstädter Spitalkirche" weiterbestehen" (144). Besonders instruktiv ist auch die übersichtliche Darlegung der „gegenwärtige Lage" mit Versöhnungs-, Beicht- und Bußgottesdiensten (137–142). Kleins ansprechende Arbeit ist gut zu lesen und gibt einen gelungenen Einblick in die Eigenständigkeit des „sächsischen" kirchlichen Wesens.

Wien *Peter F. Barton*

Robert Dán, Matthias Vehe-Glirius. Life and Work of a Radical Antitrinitarian with his Collected Writings, („Studia Humanitatis", Publications of the Centre for Renaissance Research, edited by T. Klaniczay, 4), Budapest, Akadémiai Kiadó und Leiden, E. J. Brill 1982, 403 S.

Die neuere Antitrinitarierforschung seit dem 2. Weltkrieg hat sich mit einem besonderen Interesse des radikalen Flügels der Antitrinitarier in der vorsozinianischen Phase angenommen. So sind Arbeiten und Textausgaben zu Jacobus Palaeologus, Franz Dávid in Siebenbürgen und Simon Budny in Polen-Litauen entstanden. Dieser radikale Flügel zeichnet sich in dogmatischer Hinsicht durch die Leugnung der Anbetungswürdigkeit Christi aus. Zu diesen sog. Nonadoranten gehört auch ein deutscher Antitrinitarier: Matthias Vehe, Matthias Glirius oder der „Jüdische Doktor", wie er in zeitgenössischen Quellen auch genannt wird. Vor 200 Jahren hatte Gotthold Ephraim Lessing auf ihn im Rahmen der Untersuchung des Heidelberger Antitrinitarismus um 1570 die Aufmerksamkeit zu lenken versucht –, freilich ohne Erfolg. Die deutsche Forschung hat sich auch nach Lessing des Antitrinitariers Matthias Vehe-Glirius nicht mehr weiter angenommen. Erst der Ungar Antal Pirnát hatte in seinem Buch „Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren" (Budapest 1961) auf Grund von Quellenstudien in Siebenbürgen erneut auf Matthias Vehe-Glirius hingewiesen und einige Nachrichten über ihn zusammengetragen. Das vorliegende Buch ist wiederum von einem Ungarn verfaßt, von Robert Dán, und sucht die Biographie dieses deutschen Antitrinitariers nachzuzeichnen sowie sein ideologisches oder theologisches System herauszuarbeiten, dabei auch die Frage nach dem Traditionszusammenhang und nach den Quellen des Matthias Vehe-Glirius zu stellen sowie die Frage seines Einflusses zu behandeln. Diese Arbeit wurde möglich, nachdem es Dán gelungen war, in der Universitätsbibliothek Utrecht das seit 400 Jahren verschollene Hauptwerk des Matthias Vehe-Glirius mit dem Titel „Mattanjah" ausfindig zu machen, welches dieser im Jahre 1578 aller Wahrscheinlichkeit nach in Köln oder in der Umgebung von Köln in den Druck gegeben hatte.

Das vorliegende Buch ist in zwei Teile geteilt. Teil 1 „Life and Work" verfolgt biographisch das bewegte Leben des Matthias Vehe-Glirius, insbesondere in den Jahren 1570–90, das durch die Stationen Pfalz und Heidelberg, Köln, Siebenbürgen, Polen-Litauen und Niederlande gekennzeichnet ist. In Kapitel 3 beschreibt Dán das Programm des Hauptwerkes „Mattanjah" und geht der diffizilen Frage nach den Quellen nach. Solche Fragen hatte man in der Antitrinitarierforschung meist ausgeklammert (wenn man z.B. an Palaeologus denkt, bei dem an eine Lösung des Quellenproblemes z.Z. gar nicht zu denken ist). Dán findet die Hauptquelle zu „Mattanjah" in dem Werk „Ikkarim" des jüdischen Religionsphilosophen Joseph Albo (ca. 1365–1444). Kapitel 4 ist der Bibelkonzeption von „Mattanjah" gewidmet, Kapitel 5 der Christologie. Charakteristisch für Matthias Vehe-Glirius sind seine Voranstellung des Alten Testaments, dessen wörtliches Verständnis er zu sichern sucht, und die damit einhergehende Abwertung des Neuen Testaments, das für ihn in die Reihe der rabbinischen Literatur einzu-

ordnen ist. Von dieser Konzeption her, insbesondere der hohen Bewertung des Alten Testaments, versucht er den Nachweis der Identität des Messias mit Jesus; insofern bleibt seine Konzeption gerade noch christlich. Vehe-Glirius versucht hier eine Vereinigung von Judentum und Christentum sozusagen auf der Grundlage der rabbinischen Religionsphilosophie. Die bestimmenden Elemente seiner Konzeption sind 1) humanistische Bibelkritik, 2) protestantische Bibelexegese, und dies auf der Grundlage der rabbinischen Religionsphilosophie, wie sie insbesondere von Joseph Albo entworfen ist. Auf die Weise gelangt Matthias Vehe-Glirius zu der wohl extremsten Position innerhalb des Antitrinitarismus des 16. Jahrhunderts, – zu einer Position, die ‚gerade noch' christlich genannt werden kann. In den Kapiteln 6–8 geht Dán dem Einfluß des Matthias Vehe-Glirius im Zusammenhang mit seinen Aufenthalten in Siebenbürgen und in Polen nach. Kapitel 6 ist der Beziehung des Matthias Vehe-Glirius zu Franz Dávid, dem ersten Bischof der Unitarischen Kirche in Siebenbürgen, gewidmet, Kapitel 7 der Bedeutung des Matthias Vehe-Glirius für die Entstehung des siebenbürgischen Sabbatismus / Sabbatarismus / Sabbatarianismus. Dán weist den Einfluß des „Mattanjah" auf den Begründer des Sabbatismus András Eőssi nach. Auch bei den polnischen Antitrinitariern,vor allem bei den von Simon Budny angeführten „Judaisierenden", fanden die Gedanken des Matthias Vehe-Glirius Zustimmung, besonders seine Kritik am Neuen Testament. In Polen konnte Matthias Vehe-Glirius auch publizieren. 1582 konnte er die Schrift des deutschen Antitrinitariers Johann Sommer „Refutatio Scripti Petri Caroli" (Ingolstadt [= Krakau]) herausgeben und ein Jahr später die „Tractatus Aliquot Christianae Religionis" (Ingolstadt [= Krakau] 1583), ein Sammelbändchen, das als antitrinitarisches Handbuch im türkisch besetzten Südungarn Verbreitung finden sollte. Dieses für die Geschichte des Antitrinitarismus wichtige Bändchen enthält von Vehe-Glirius die Schriften „Tractatus Primus" sowie die „Declamatiuncula contra Praedestinationem Neotericorum", außerdem kleine Studien der deutschen Antitrinitarier Johann Sommer und Adam Neuser. Kapitel 9 des Buches von Dán geht dem letzten Lebensabschnitt des Matthias Vehe-Glirius nach, nämlich seinem Aufenthalt in den Niederlanden, seiner Übersiedlung nach Emden/Ostfriesland, seiner Gefangennahme und seinem Prozeß. Matthias Vehe-Glirius stirbt im Jahre 1590 während des Prozesses im Kerker.

Das Werk von Dán ist, was den biographischen Teil angeht, ungemein spannend geschrieben und zeugt von dem kriminalistischen Scharf- und Spürsinn des Verf.'s. Der ideologische Teil, insbesondere der Teil, der sich mit den Quellenfragen befaßt, zeugt von der philologischen Akribie und stupenden Gelehrsamkeit des Verf.'s, der insbesondere auch die rabbinische Literatur des Mittelalters kennt.

Teil 2 des Buches (S. 231 ff.) enthält die gesammelten Schriften von Matthias Vehe-Glirius. Es handelt sich dabei um z.T. bereits edierte Texte, die etwas abgelegen sind sowie um Neudrucke der von Vehe-Glirius im 16. Jahrhundert herausgegebenen Schriften. Im Zentrum steht die Faksimile-Edition des „Mattanjah" nach der Ausgabe aus der Universitätsbibliothek Utrecht. Ein Index beschließt dieses Werk.

Nach Pirnáts oben zitierter Arbeit haben wir hier in dem Buch von Robert Dán über Matthias Vehe-Glirius ein zweites großes Werk über den Antitrinitarismus des 16. Jahrhunderts, mit dem uns die ungarische Forschung beschenkt. In Deutschland ist die Antitrinitarierforschung schon vor über 100 Jahren abgerissen. Um so dankbarer müssen wir sein, wenn ausländische Wissenschaftler sich dieses vernachlässigten Gebietes der deutschen Theologie- und Geistesgeschichte annehmen.

Tornesch bei Hamburg *Werner Erdt*

Franz Ortner, Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg, Salzburg-München (Pustet) 1981, 320 Seiten.

Es fällt nicht leicht, diesem lang erwarteten Buch (das um der Verbindung von Kirchengeschichte und Sozialkunde willen so wichtig ist bzw. wäre) gerecht zu werden, zumal der Autor weder Historiker, Rechts- oder Kirchenhistoriker, sondern Moral-

theologe ist. Neue faszinierende Ergebnisse der Detailforschung werden vorgelegt und bereits überwunden gewähnte Klischees durch kluge neue Kombinationen repristiniert. Es mag ein wenig symptomatisch scheinen, daß in der graphischen Gestaltung des Umschlags vier Worte „Katholische Reform in Salzburg" in strahlendem Weiß, „Reformation und Gegenreformation" in deprimierendem Schwarz dargeboten werden – das entspricht in etwa der Gewichtung und Akzentuierung. Die Abschnitte über die katholische Reform gehören zu den wertvollsten Partien des Buches.

Eine informative Darstellung der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Lage im 15. und 16. Jahrhundert (11 ff.) zeigt bereits, daß Ortner in sehr langlebigen Strukturen und Traditionen den „Schuld" ausschließenden Schlüssel zur Salzburger Reformations- und Gegenreformationsgeschichte sieht. So sieht er in den Nachwirkungen der in Salzburg um 1400 verschwundenen Praxis der Leibeigenschaft, die es möglich machte, Kinder auf viele Grundherrschaften zu verteilen, einen Grund für viele der uns heute unbegreiflichen Härten gegen ungehorsame, sektiererische und lutherische Untertanen im Erzstift. Bei der Behandlung der Bauernkriege seit 1462 (18 ff.) sieht Ortner vorreformatorische und reformatorische Forderungen, wie bei der Salzburger Bürgerschaft 1523 – in Polemik gegen Florey – als unerheblich an: „das religiöse Moment" „spielte" „eine untergeordnete Rolle" (19). Bei der Amalgamierung religiöser und sozialer Momente und Motivationen in der Vor- und Frühreformation stünde das Erzstift damit freilich isoliert da. Das „Göttliche Recht" inkludiert sicher, „ein durch die Bibel legitimierter und als solcher nicht mehr hinterfragter Anspruch" (20) zu sein, aber keineswegs nur „des Bauern auf seine eigene Überzeugung und subjektive Auslegung der Bibel". Ortner scheint auch das göttliche Recht primär politisch zu werten. Zu Recht wird die schwere Last betont, die nach den verlorenen Bauernkriegen auf dem gemeinen Mann lastete, aber ein Zusammenhang mit dieser Katastrophe und der evangelischen Bewegung einerseits und der früh erfolgenden Neigung zu kryptoprotestantischen Verhaltensmustern andererseits wird kaum verfolgt.

Zwei Grundaxiome sind offensichtlich vorhanden: Die Ablehnung katholischer Inhalte ist aus der Salzburger Sondersituation erwachsen und hat nur in Ausnahmefällen mit den wenigen lupenreinen Evangelischen (andere werden nicht akzeptiert) zu tun. Geheimprotestantismus und, ergänzend, Exulantentum zeugt wiederum kaum für evangelische Haltung, da selbst ein Schaitberger „wußte, daß viele nicht wegen ihres Glaubens, sondern aus Gründen eines angenehmeren Lebens die Heimat verlassen haben" (176). Was in Salzburg passierte, war letztlich ein Bündel kontingenter Pannen, nicht Ergebnis vorreformatorischer Traditionen, tiefergehender reformatorischer Gläubigkeit, des von böswilligen protestantischen Historikern übertriebenen Versagens des Klerus, der Lektüre evangelischen Schrifttums, der Sehnsucht nach Wort und Sakrament usw. – das alles gibt Ortner für Einzelfälle zu, dort, wo er es zugeben muß. Da er sehr pointiert Wert auf die Funktion der niemals widerrufenen und aufgehobenen „Polizeiordnung" Langs vom 26. 11. 1526 legt, kann der Begriff des „Ungehorsams" (23) vielfach das abdecken, was evangelisch scheinen mag. Die zu Recht von Blickle so gepriesenen reformatorischen Parolen von 1525 sind „eher auf den Einfluß interessierter Prediger unter den Aufständischen zurückzuführen" (27). Nach Ortner scheinen die Salzburger Bauern einer Art negativer Theologie der Befreiung erlegen zu sein: Sie wurden evangelisch, um den Erzbischöfen einen Tort anzutun, denn ab 1526 „verlagerte sich der fehlgeschlagene bäuerliche Emanzipationsanspruch vom politischen auf den religiösen Bereich. Der Glaubensbereich, worin man den katholischen erzbischöflichen Landesfürsten in empfindlicher Weise treffen konnte, sollte fortan immer stärker den Widerstand des Bauern sichtbar machen" (27). Dieser Ansatz macht es u.E. unmöglich, das Glaubensleben der Unterdrückten als solches zu würdigen.

Wo primär die religiöse Lage des Katholizismus behandelt wird, betont Ortner (33) völlig zu Recht, „Historiker" „dürften" „die existentiell motivatorische Kraft religiöser Glaubensüberzeugung einzelner und ganzer Gruppen nicht außer acht lassen". Er weist dabei auf das generell in deutschsprachigen Gebieten nachweisbare (für Oberösterreich besonders eingehend erforschte) intensivierte religiöse Leben zwischen 1450 und 1530 (34 ff.) hin. Daß ein gesteigertes religiöses Bedürfnis der Bevölkerung auch zur

Annahme evangelischer Verkündigung (die bei Ortner immer nur als „Propaganda" einzelner Prädikanten aufscheint) führen konnte, wird nicht gesehen. Es wäre sicher falsch, einseitig das „Negative" in der Frömmigkeit etwa des 15. Jahrhunderts „hervorzuheben", „um die Vorgänge der Reformation in einem helleren Lichte erscheinen zu lassen" (33) – nur, wann ist dies zuletzt geschehen? „Es ist meiner Meinung nach unhaltbar anzunehmen, daß eine in der religiösen Grundsubstanz gänzlich erkaltete und in ihrer Frömmigkeitshaltung schwerstens geschädigte Bevölkerung eines ganzen Landes sich in kurzer Zeit, ja geradezu überstürzt, reformatorischen Ideen und einer neuen Bibel- und Gewissensfrömmigkeit mit starken Ausdrucksakzenten zuwenden könnte. Gerade dies war . . . nicht der Fall. Die meisten religiösen Symptome um die Wende zum 16. Jahrhundert weisen weniger in protestantische Richtung als vielmehr auf die Erfüllung gesteigerter religiöser Bedürfnisse, auf eine individuelle Glaubenssehnsucht und auf den Wunsch nach eigenen Seelsorgern . . ." (33; und das soll eine Abgrenzung von evangelischen Anliegen sein?). Salzburgs Frömmigkeit – etwa das Stiftungswesen usw. – wird in Analogie zur Frömmigkeit anderer Länder (etwa Oberösterreichs) gesehen, immer und solange, bis der Protestantismus ins Spiel kommt. Dann aber wird die Sonderentwicklung postuliert. Während Karl Eder etwa den Niedergang des Stiftungswesens im Lande ob der Enns in integralem Zusammenhang mit der Ausbreitung der Reformation ansieht, wäre dies in Salzburg „nicht nur einseitig, sondern eine Verkennung der komplexen religiösen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Zusammenhänge" (37); was gar den Niedergang des kirchlichen Bauwesens anlangt, gibt es dafür eine einfache Erklärung, die Pfarrgemeinden usw. hatten sich „übernommen" („Baustopp der Kirchen", (41)). Vieles, was Ortner etwa 42 f. ausführt, ist weit schärfere Kritik an den „Mißständen", als sie je protestantische Historiographen geübt haben: Aber die Bauern wandten sich „in erster Linie" gegen den „behördlich überwachten Teilnahmezwang" an der Messe – daher noch heute Vernachlässigung der Sonntagspflicht (43 f.)! „Vorwegnehmend muß an dieser Stelle auch angeführt werden, daß die Bauernkriegsforderung im Jahre 1525 nach ‚Prädikanten' nicht ausschließlich als Forderung nach lutherischen (als ob es diese Ausschließlichkeit 1525 gegeben hätte!) „Predigern verstanden werden muß. Mit der Neuentdeckung des Evangeliums kann dies auch als grundsätzlicher Wunsch nach Auslegung des Wortes Gottes . . . verstanden werden". Aber das ist doch eben Evangelisch-Sein.

Freilich „Evangelisch-Sein" hängt sicher nicht an der Lebenshilfe für pfarrlich schlecht betreute Bergbauern des Pinzgaus und Pongaus *allein*: Daß sich dort „der sogenannte Geheimprotestantismus" länger hielt, hatte doch wohl nicht *nur* Ursache im kontingenten Defizit katholischer Seelsorge – fast generell zeigt sich in den Alpenländern, daß in zugänglicheren Gebieten die Überwachung, Vertreibung, Ausschaltung der Evangelischen besser funktionierte als im Gebirge. Wenn Ortner (45) formuliert: „Die übersteigerten religiösen Erwartungen der noch immer frommen Bauern konnte die damalige Kirche nicht erfüllen", warum dann die permanente antiprotestantische Polemik? Daß die „waldensische Untergrundkirche" und hussitische Einflüsse nicht im Erzstift, wohl aber in den Nachbargebieten nachzuweisen sind, ist bekannt: Daß diese, hätten sie in Salzburg (wo sie nur nicht *nachweisbar* sind) existiert, „in den Bauernrevolten nachhaltiger" ihren Niederschlag gefunden haben müßten (46), ist reine Hypothese. Wenn Ortner (47) die Ablehnung etwa des Schwörens usw. mit dem – sehr ideal gezeichneten – „echten Luthertum" nicht in Einklangen bringen kann, sollte da nicht doch die Waldensertheorie ernster genommen werden? Daß die Abneigung der gedemütigten Bauern gegen Lang „jedenfalls größer gewesen sein" muß „als die Ablehnung der katholischen Kirche", ist sicher richtig (47) – nur, damals betrachteten sich ja *alle* Evangelischen als zur katholischen Kirche (aus der sie noch nicht herausgedrängt waren und die sie erneuern wollten) gehörig. Für Ortner liegen zwar die „Anfänge der reformatorischen Bewegung in Salzburg . . . im Dunkeln", nicht aber die des Täufertums. Ortner scheint in zum Teil berechtigter Antikritik der Wirksamkeit prominenter Reformatoren in Salzburg, etwa eines Paulus Speratus, mit Überkritik gegenüberzustehen: Wir wissen sicher nicht, *wie* Speratus bis 1520 in Salzburg predigte –, wir haben aber über sein lutherisches Predigen wenig später gute Berichte: Unterschwellig statt theolo-

gischer Differenzen persönlichen Groll (48) anzunehmen, scheint unwahrscheinlich. Es gab in Salzburg evangelische Geistliche, aber sie waren ja unnötig (48): „Für die Bereitung des Bodens und das Hineinpflanzen lutherischen Saatgutes bedurfte es weder lutherischer Prädikanten noch geistlicher Prediger in Salzburg. Die Lage der bäuerlichen Untertanen entwickelte eine Eigendynamik, die sie nach anfänglichen Hoffnungen im Jahre 1525 in tiefe Haßgefühle gegen den eigenen Landesfürsten und in eine allmähliche Abneigung auch gegen die katholische Kirche „geraten ließ". Ist wirklich katholisch-kirchlich nicht kanalisiertes „Luthertum" primär antikatholisch? Es wäre zum Verständnis des Autors überaus hilfreich, hätte er in einem Kapitel beschreibend definiert, was er unter lutherisch, evangelisch, reformatorisch, protestantisch usw. versteht. Ohne eine solche Definition ist Polemik – etwa gegen Staupitzens Wertung als Bekenner evangelischer Wahrheit (49 f.) unverständlich: Natürlich war Staupitz „evangelisch" – und natürlich war er es *nicht* im Sinne einer lutherischen Orthodoxie. Daß Staupitz Luthers (noch nicht völlig entwickelte) Lehre „nicht klar erkannt habe" (50), trifft sicher absolut zu, aber das gilt ja auch für Melanchton! Die Bandbreite des „Evangelischen" war offensichtlich größer! Die Bedeutung der Montanindustrie für die evangelische Bewegung, die sehr groß war, wird auf der Mobilität dieser Bevölkerungsgruppe basieren. Die „bisher traditionelle Auffassung, wonach sächsiche Knappen die lutherische Lehre in die Gebirgstäler gebracht hätten" (51), wurde längst von Gerhard Florey als Legende nachgewiesen. Die Halsstarrigkeit und der Hang zur Radikalität der Salzburger Bauern dürfte kaum auf das „Wiedertäufertum zurückgehen".

„Auffallend bei den anfänglichen landesfürstlichen Mandaten gegen das Luthertum ist der eher milde, versöhnliche Ton" (immerhin wurden bei nicht weniger als 30 Fällen evangelischer Lehre oder evangelischen Lebens die Todesstrafe angedroht!) „und die Unterscheidung zwischen guten, gehorsamen und bösen, ungehorsamen Untertanen" (55). Die vor allem in den dreißiger Jahren besonders verfochtene Theorie, daß die evangelische Bewegung in Österreich das Werk von „Ausländern" sei, wird bei Ortner, wenn auch behutsam, artikuliert – von der Abfassung der 24 Artikel bis hin zur Bittschrift der 19.000. 24 Artikel: „Die kundige Hand eines Ausländers (?) dürfte bei der Abfassung dieser Bauernschrift Hilfe geleistet haben" (55). Daß in ihnen „auch solches hineinfloß, was wohl schwer der Mentalität der Salzburger Bauern entsprochen haben konnte", dürfte weit eher auf die 1525 fast allenthalben feststellbare Übernahme von Anregungen der „Artikel der Bauernschaft in Schwaben" zurückzuführen sein. Man sollte nicht auf Grund von Klischees urteilen (56): „Das Luthertum galt den Salzburger Bauern zunächst als neue Glaubensmeinung, die sich als Kritik an den bestehenden Verhältnissen eignete. Im Vordergrund standen aber Elemente des Wiedertäufertums, wodurch eine strenge Trennung dieser beiden Richtungen nicht genau vorgenommen werden kann. Das radikale Täufertum entsprach viel mehr dem harten Menschentyp der Gebirgsgaue" (!) „als das" (!) „in der Bauernfrage konzessionsbereite Luthertum, das sich auf die Seite der Obrigkeit gegen die Untertanen stellte" (!). Das entspricht nun wirklich nicht dem Forschungsstand von 1981, sondern ist ein Amalgam Smirinscher Thesen mit völkischer Mentalitätskonstruktion. Die von Ortner (56 ff.) für Salzburg bezeugten wenigen Taufgesinnten waren schon zahlenmäßig nicht in der Lage, die Mentalität der Salzburger zu prägen. Daß das österreichische „Luthertum" in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts stark von der Frömmigkeitsstruktur der „Oderdeutschen" geprägt war, scheint Ortner nicht zu erwägen, daß sich in Österreich ein Luthertum 1525/26 auf die Seite der Obrigkeit gegen die Untertanen gestellt hätte, ist wohl kaum beweisbar. Sehr instruktiv ist die Wiedergabe des Visitationsberichtes von 1528 (58 ff.). Ob die hier auftretende Gestalt des Mönches Georgius mit dem als Lutheraner eindeutig bezeugten Märtyrer Georg Scherer identisch ist, bleibt ungeklärt. Bei aller Verschlossenheit der nach 1526 frustrierten Bauern wird doch die Existenz lutherischer Bücher, der Besuch lutherischer Buchführer, vereinzelt auch lutherische Predigt bezeugt – „lutherisch" selbstverständlich im Sinne des frühen 16. Jahrhunderts verstanden –, Täufer werden nach Ortners Darstellung kaum erwähnt, der folgert (64): „Anhänger der Wiedertäufer gab es vermutlich in allen Pfarrgemeinden. Lutherische, wie sie hierorts genannt wurden, traten wenig in den Vordergrund". Diese Wertung

scheint doch überzogen zu sein. Richtig ist die Analyse (die auch auf habsburgische Gebiete zutrifft), daß gegen Wiedertäufer weit schärfer vorgegangen wurde als gegen Lutheraner (65): „Die Grenzlinien gegenüber dem Luthertum scheinen noch nicht scharf gezogen, sofern sich Lutheraner an die Bestimmungen der Landesordnung hielten und kein Aufsehen erregten". Wo sie aber Aufsehen erregten, wurde eben überall demonstrativ auch ein Lutheraner hingerichtet – ein Tauber in Wien, ein Käser (Kaiser) in Oberösterreich, ein Scherer in Radstadt usw.

Die Reformversuche werden sehr schön dargestellt (66 ff.). Bei der Wahlkapitulation Michael v. Kuenbergs (1554–1560) muß dieser sich erstmals eidlich verpflichten, nicht von der katholischen Religion abzuweichen und die Untertanen beim alten Glauben zu halten (69). Trauttmannsdorffs Visitation 1555 zeigt bereits den brennenden Wunsch eines Großteils der Bevölkerung nach dem Abendmahlsempfang unter beiderlei Gestalt (73) („nicht überall vorhanden"). Bei Aussagen etwa in St. Veit, einige hätten angefragt, ob sie das Hl. Abendmahl sub utraque empfangen könnten: „Doch habe dies niemand ausdrücklich gewünscht" (70), ist ja immer mitzubedenken, daß Abendmahlsspendung wie Abendmahlsempfang sub utraque mit der Todesstrafe bedroht war. In Wagrain lief man bereits in die Gosau und nach Haus im Ennstal aus, wo ein Priester (Deckname: Christianus) das Abendmahl sub utraque reichte. In St. Johann hat die Hälfte der Kommunikanten noch nicht „sub una" kommuniziert. In der Gastein kommunizierten 5000 sub una, 2000 forderten das sub utraque, wollten zum Teil noch am Jüngsten Tage über die „schreyen", die ihnen das Abendmahl sub utraque vorenthielten. Als daraufhin der Pfarrer die Strafbestimmungen verlas, wollten trotz der angedrohten Todesstrafe 15 sub utraque kommunizieren. Auch in Lungau in Tamsweg, wird die Forderung nach dem „sub utraque" laut (71 f.). Die Schwierigkeit, diese vielschichtigen Aussagen richtig zu interpretieren, ist groß. Es scheint beides möglich: Im Insistieren einer Minderheit auf das bei Todesstrafe verbotene „sub utraque" die Spitze eines Eisberges zu sehen; dann kann und muß man wohl von einer evangelischen Mehrheit sprechen (dagegen Ortner, 72 f.) oder man erklärt (Ortner, 74): „Die Entfremdung von der katholischen Kirche . . . bedeutete nicht in jedem Falle einen Wechsel zum Protestantismus". Diese Aussage ist aber nur möglich, wenn man, wie Ortner (75), postuliert: „Auch der Wunsch, die Kommunion unter beiden Gestalten zu empfangen, war bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts noch kein unterscheidendes Merkmal einer Konfessionszugehörigkeit". Seit Jacobello von Mies ist der Kelch Symbol protoreformatorischer und reformatorischer Frömmigkeit. Diese Sehnsucht, das Hl. Abendmahl nach der Einsetzung Christi zu empfangen, ist urevangelisch und *das* Unterscheidungsmerkmal im konfessionellen Bereich. Ortner konzediert ja im Falle Lodinger und der Gastein, daß es den „Sympathisanten der lutherischen Lehre" um mehr ging als um äußerlichen Protest (76), um fast unmittelbar darauf das H. Abendmahl als antikatholische Propagandamedium zu instrumentalisieren (76): „die hartnäckige Verweigerung der Kommunion unter beiden Gestalten" wurde (auch in den Augen Ferdinands I. und Albrechts V.) „von den Protestanten als wirksamstes Agitationsmittel unter dem Volk benutzt . . ., um den Haß gegen die Kirche zu schüren". Daß hinter religiösen Primärforderungen soziale, politische, ökumenische Sekundärforderungen nachgereiht wurden, ist ein bereits 1525 deutlich sichtbarer Vorgang. Ähnlich war es bei der berühmten Supplikation der Gerichte Bischofshofen, St. Johann, St. Veit und Großarl 1563, als das „Auslaufen" erneut streng verboten worden war (76 ff.). Es geht hier sicher *primär* um den Laienkelch, aber eben nicht im Kontext einer römisch-katholischen Messe.

Es geht um das *evangelische* Abendmahl. Darum ist die gnesiolutherisch geprägte Supplikation der vier Gerichte (82) kompromißlos. Gnesioluthertum und Flacianismus werden hier leider verwechselt, Gallus im Gefolge philippistischer Polemik zum Flacianer gestempelt und vom Salzkammergut und der Steiermark wird gar gesagt (83): „wo je nach Übergewicht der Richtungen einmal die strenge flacianische, dann wiederum die pazifistische Richtung Melanchthons den Sieg davontrug". Daß die Gewährung des Laienkelchs (wohl kaum um der zeitlichen Verbindung mit der Minirevolte 1564/65, 77 f.) zu einer „Scheidung der Geister" (79) führte, ist sicher richtig gesehen, aber doch wohl, weil die Gewährung des Laienkelchs die zahlenmäßig große evangeli-

sche Bewegung verstärkte. Auch wenn sicher nicht die gesamte Bevölkerung im Gebirge, wo immerhin Generationen später ein Gutteil der Bevölkerung um des Glaubens willen emigrierte, evangelisch gesinnt war, kann man nach dem Kelchverbot und Kommunionsgebot Johann Jakob von Kuen-Belasy 1571 nur sagen, „daß sich die meisten . . . fügten und wiederum die katholische Messe besuchten", aber doch nicht ergänzen: „Ein geringer Teil jedoch blieb im Herzen lutherisch". Die Herzen sind schwer zu überprüfen! Die „Geheimprotestanten", die, die evangelisch sein *wollten* (bei selbstverständlich angesichts des Fehlens geregelter Betreuung durch evangelische Pfarrer und Lehrer usw. oft ungenauen Religionskenntnissen), werden *so* gereiht (81): „Auch unter den Anhängern der neuen Lehre führte die allgemeine Verwirrung zu Kämpfen um das ‚echte Luthertum'. Denn der Kreis der Sympathisanten für das ‚Neue' war groß. Er setzte sich zusammen aus: gegen die katholische Kirche mit Haß Erfüllten, Wiedertäufern, halsstarrigen religiösen Eigenbrötlern, Abergläubigen, ‚Atheisten', die weder zum katholischen noch zum lutherischen Bekenntnis hinneigten und beides ablehnten, Anhänger verschiedener Prädikanten, Katholiken, Rebellen, gebildeten Bürgern, Handwerkern und Knappen, Bauern, die lesen konnten, Beamten, Bücherverkäufern, abgefallenen Geistlichen, Bergwerksunternehmern usw. Ihnen allen fehlte aber eine einheitliche Organisation und vor allem der Schutz mächtiger Adelshäuser . . .". Nun, es gab in der Kirchengeschichte immer wieder auch eine „ecclesia pressa" von „Katholiken". Sollte eine solche katholische ecclesia pressa von einem evangelischen Kirchenhistoriker so „aufgelistet" werden, welchen – berechtigten – Aufschrei der Empörung gäbe es bei unseren katholischen Mitbrüdern! Daß beim „Auslaufen" frömmigkeitsgeschichtliche Motive der Pongauer (für Gosau und gegen Schladming, nach Vertreibung der Flacianer) eine Rolle spielten, daß ein Teil der St. Johanner lieber nicht zum Abendmahl ging, als zu nichtgnesiolutherischen Predigern auszulaufen, stimmt (83) – aber auch im katholischen Bereich gab es bekanntlich spannungsreiche Auseinandersetzungen der von den Orden getragenen „Fraktionen"! Auch die religiöse Unwissenheit spielte eine Rolle, und daß die Kommunionsverweigerer ihre Heimat nicht verlassen wollten, stimmt, wenn freilich nicht in *dem* Gefälle (84): sie „wollten . . . nicht als Lutheraner gelten und das Land verlassen"). Aber daß es sich „bei der weitaus größten Gruppe", die um 1571 und nach 1580 „in Schwierigkeiten geriet", „nicht um Lutheraner, wie dies fälschlicherweise immer behauptet wird" (?!) „handelte", daß „die erzbischöfliche Regierung späterer Zeit" „mit Recht" beschlossen habe, „daß es sich allgemein . . . nur um Auswüchse eines sektiererischen Wesens und bäuerlicher Starrköpfigkeit handle", ist doch nicht haltbar, noch gar, ebd.: „Nur eine verschwindend kleine Minderheit versuchte, durch Lektüre, Schriften . . . dem genuinen Luthertum treu zu bleiben". (Nun, wie groß war der Prozentsatz anderer Konfessionen in aller Welt, die in einer ecclesia pressa durch Lektüre ihrer „genuinen" Lehre treu blieben? Wird hier nicht mit zweierlei Maß gemessen?) Freilich, selbst diesen wenigen Lutheranern wird neben Gott, Evangelium, Gewissen „ein breites Spektrum eigenartiger religiöser Anschauungen" attestiert, ihre Verfolgungssituation („sofern sie sich ruhig hielten") bestritten (man stelle sich nur die Gewissensnot eines Katholiken vor, dem der Zugang zu den Sakramenten unmöglich gemacht würde!) und um der Frage aller Historiker (wie groß muß 1570/80 das Luthertum in Salzburg gewesen sein, daß nach vielen Generationen unterdrückter Existenz im 18. Jahrhundert noch weit über 20.000 ins Elend ziehen sollten?) vorzubeugen, wird bereits hier attestiert: „Aber es genügte ja auch nur die eidliche Willenskundgebung des einzelnen, lutherisch leben und sterben zu wollen, um als Lutheraner zu gelten". Wenn bereits ein eidliches Bekenntnis, als (konfessionell gebundener) Christ leben und sterben zu wollen, a priori als suspekt erscheint, wird ein historisches Urteil fast unmöglich.

Der Abschnitt „Katholische Reform und Gegenreformation" (87 ff.) will zeigen, daß „alle gegenreformatorischen Maßnahmen der Erzbischöfe nicht nur ein Kampf gegen den Protestantisms, sondern auch Ausdruck der Selbstbehauptung des geistlichen Fürstentums" (87) sind, und daß katholische Reform und Gegenreformation einander ergänzen und durchdringen (88). Die bekannte Funktion der Wahlkapitulationen wird erneut betont, die Bedeutung der Klerikerreform wird gewürdigt, die gegenreformato-

rischen Maßnahmen (ewige Landesverweisung bei Auslaufen, bei Verbreitung evangelischen Schrifttums, bei Hausandachten – hier: „in Fällen des unerlaubten Verlassens des Erzstiftes, des Buchhandels, der geheimen Zusammenkünfte", 93) werden verharmlost. Mehr als zehn Jahre nach der Reformsynode 1569 mußten vergehen, bis „jene Männer" in Salzburg „die entsprechenden Ämter und Vollmachten erlangten, die . . . gezielt gegenreformatorische Maßnahmen gewährleisteten" (94). Die evangelischen Exulanten sind primär Wirtschaftsflüchtlinge. „Die respektable Haltung *Martin Lodingers* . . . fand so gut wie keine Nachahmer. Vielmehr handelte es sich bei den geheimen Auswanderern um solche, die in der Heimat ein arg verschuldetes Bauerngut zurückließen" (96). Hier wäre zu fragen, ob nicht erst nach dem Exulieren Güter für Gantfälle (wie 1731/32) reif wurden? Ob nicht ein Fall wie der Lienhart Stegers, der als Exulant nach Regensburg zog und Schulden zurückließ (70), zumindest verständlich war? Ob das Verkaufsverbot ohne Erlaubnis des Erzbischofs nicht doch primär das Exulieren erschweren sollte? Über die 1582 aus der Stadt Salzburg hinausgedrängten Lutheraner wäre doch wohl mehr zu sagen als (97): „Eine nicht näher bekannte Anzahl von Bürgern verließ daraufhin das Erzstift". Das Abhängigmachen der Trauung von Zwangsbeichte und Kommunion der Brautleute und von der Ablegung des katholischen Glaubensbekenntnisses der Trauzeugen wurde von evangelischen Christen (Beschwerde des Georg Fröschl aus Thalgau, 98) als besondere Härte empfunden. Daß die Rekatholisierung des Flachlandes und der Städte „ohne größere Schwierigkeiten" zustande kam, während nur über 80 Mühldorfer (denen ein Prädikant gesagt hatte, wer das Sakrament unter einer Gestalt empfinge, sei verdammt) auf dem sub utraque beharrten, führt Ortner (98 f.) zu dem Schluß: „Das übliche Argument, wonach durch die Nähe der landesfürstlichen Zentralgewalt eine Rekatholisierung schneller und leichter durchführbar war, ist meiner Meinung nach nicht stichhaltig". Sollte diese (unwahrscheinliche) Hypothese zutreffen, wäre Salzburg ein völlig singuläres Phänomen im österreichischen und oberdeutschen Raum. Auch im Gebirge „wähnten sich alle" „mit Ausnahme einer Minderheit" „noch der katholischen Kirche trotz vieler Vorbehalte zugehörig". Nur das Murren und die „Agitation" (warum *nie*: Verkündigung?) lutherischer und flacianischer Prädikanten förderten den „Lösungsprozeß" (99). „Es muß jedoch angenommen werden, daß nicht wenige der überwiegend ungebildeten bäuerlichen Landbewohner" (nach allem, was wir wissen, erst recht der gebildeten Städter) „in große Gewissensnöte um ihr Seelenheil gerieten", als ihnen der Empfang des Hl. Abendmahls nach der Einsetzung Christi verboten wurde (100). Auch reiche Bauern ließen ihre Kinder von österreichischen Lutheranern taufen (100). Daß die „Behörde in Salzburg so gut wie alle Entschuldigungsgründe der Bauern gelten ließ", daß selbst Georg v. Kuenburg „in den Gebirgsgauen zu Milde und Vorsicht" neigte, dürfte doch wohl sehr massive wirtschaftliche Gründe gehabt haben (101). Daß es den evangelischen Christen schwer war, die Umfunktionierung des hl. Ehestandes in ein Medium katholisch-tridentinischer „Gleichschaltung" zu akzeptieren, ist wohl verständlich: Was heißt dann die „propagandistisch sehr geschickt verwendbare" „lutherische Ablehnung des Ehesakramentes?" (102). Wolf Dietrich (102 ff.) wird in seinen ehrgeizigen Plänen „zur Wiederherstellung der Glaubenseinheit" gewürdigt. Die Exulanten nach dem überharten Mandat von 1588 aus der Hauptstadt Salzburg, die zur sozialen Oberschicht gehören, werden als primär nicht aus Glaubensgründen handelnde freiheitsdurstige Gegner des autokratischen Kurses des Erzbischofs hingestellt, da hier ja nun wirklich das Auswanderungsmotiv der Verschuldung und Bereicherungsgier wegfällt: „Waren für diese Emigranten keine sozialen Gründe ausschlaggebend, so waren dennoch auch nicht Glaubensgründe allein maßgebend. Das entscheidende Moment lag in der unberechenbaren Vorgangsweise des jungen Landesfürsten" (104). In der Gastein machte der Realpolitiker Wolf Dietrich Konzessionen, weil führende Gewerken lutherisch waren, seit 1560 die Montanindustrie sowieso rückläufig war und keine neuen evangelischen Christen „geworben" werden durften (105). Das sogenannte Wiedertäufermandat von 1593 diente wirklich dazu, alle evangelischen Aktivitäten zu unterbinden (106). Wieweit der Pfleger von Zell, Kaspar Vogl, der – zusammen mit zwei Bauern – 1606 hingerichtet, später von den evangelischen Salzburgern als Märtyrer beansprucht wurde, Kontakte zur evange-

lischen Bewegung hatte, wird nicht hinterfragt (107). Exulanten in der ersten harten Religionsphase Wolf Dietrichs waren herabgewirtschaftete Bauern und arbeitslose Berggesellen, die das Luthertum als Vorwand vorschoben (106): „Die Regierung wußte bereits, daß auf Grund der schlechter werdenden Ertragslage viele einheimische verschuldete Bauern und vor allem auch ärmere Knappen das Erzstift anscheinend unter dem Vorwand des Luthertums verließen". Fast scheint es: Verlassen Reiche aus Glaubensgründen das Land, tun sie dies aus Vorsicht vor einem unberechbaren Autokrator, verlassen Arme das Land, dann aus wirtschaftlicher Not – *Religion* ist *nur ein Vorwand*! Die Erlaubnis, einen evangelischen Friedhof in der Gastein anzulegen, „ging nicht etwa auf protestantenfreundliche Gesinnung zurück", sondern entsprach den kirchlichen Bestimmungen, daß Ketzer nicht in geweihter Erde liegen dürften (108) – während Ortner selbst (etwa 101) darauf verweist, daß man zuvor an anderen Orten evangelische Bauern außerhalb des Friedhofs beisetzen ließ, ohne ihnen wenigstens kurzfristig einen evangelischen Friedhof zu gestatten. Daß Wolf Dietrich von seinem Kurs der Härte ein wenig abging, hat bei weitem nichts mit Toleranz zu tun – er erkannte nun die auf Grund des Mangels an katholischen Priestern „erschreckende Unkenntnis und den Aberglauben" (107) als das „Hauptproblem" der Zeit. Wolf Dietrich war ein „Risikofaktor", besaß als Konkubinarier „nicht die Kraft zu einem priesterlichen und bischöflichen Vorbild", trat nur aus wirtschaftlichen Erwägungen nicht der „Liga" bei und erschwerte mit seiner Gefangennahme und Abdankung „die Durchführung der folgenden Gegenreformation und Reform" (109 f.). Markus Sittikus, „der dem katholischen Glauben" „bis dahin" „treuest ergebene Erzbischof" (111), aktivierte das gesamte religiös-kirchliche und caritative Leben in den Pfarrgemeinden. Die Gegenreformation, die – nach dem Vorbilde der in Innerösterreich geübten „Terrormaßnahmen" gestaltet, die Visitatoren Johannes Giechtl und Johannes Franz Gentilotti hatten sich dort ihre Sporen verdient (112) – als konzertierte Aktion von Kapuzinermissionaren und gegen die antwortverweigernden Bauern mit Stockhieben vorgehenden Soldaten (117) erfolgreich blieb, wird stark nach der Wertung des ja extrem protestantenfeindlichen Johann Stainhauser gezeichnet, der einerseits die Evangelischen als Bedränger und Verspotter der Bekehrten [„lauter verzagte plunzen", (116)] und andererseits die Exulanten als teilbeschäftigte Holzarbeiter hinstellte, die „zur Winterzeit sogar im Ausland auf Arbeitssuche unterwegs waren. Diese wünschten für immer im Ausland zu bleiben, wo nicht nach ihrem Glauben gefragt würde" (118). Daß es sich bei diesen deswegen – wo liegt hier das Exklusive? – „nicht etwa ausschließlich um Lutherische" (117) gehandelt habe, ist durch nichts erhärtet!

Die unterschiedliche Behandlung der Vermögenden (bei denen man zuwartete) und der im Verdacht des „Ungehorsams" (= Luthertum) stehenden Tagelöhner usw., denen keine Arbeit mehr gegeben werden durfte und die sofort des Landes verwiesen wurden, weist bereits auf die Vorgänge 1731/32 hin. Ortner postuliert, Einzelzahlen in Frage stellend, die Rückkehrwilligen einkalkulierend, daß die „auf ewig des Landes Verwiesenen insgesamt unter 1000 Personen" (!) gewesen sein durften. Nach dieser 1615 abgeschlossenen Aktion wurden Kirchen und Kapellen, in denen erklärte Lutheraner beigesetzt waren, nach Entfernung ihrer Grabstätten neu konsekriert (118). Zwei auffällige Details entsprechen den auch in den habsburgischen Erblanden anzutreffenden Phänomenen: Einzelne Seelsorger suchten ihre (geheimprotestantischen) Gemeindeglieder vor dem harten Zugriff der Beamten zu schützen (122) – und unter den Exulanten waren besonders viele Frauen (123), desgleichen unter den Ungehorsamen und Beichtverweigerern! Ortner hat durchaus recht, daß sich die aus diesen Gewaltaktionen resultierende „Unterwerfung und Heuchelei wohl schlecht mit dem Luthertum und Katholizismus vereinbaren" läßt (123) – aber das ist ein offenkundiges Problem des Kryptoprotestantismus, der unter antichristlichen Regimen lebenden Christen überhaupt: Um nicht die Heimat zu verlieren, versucht man, zu „überwintern", so zu tun, als ob, in der Hoffnung, nach kurzer Zeit würde eine Änderung eintreten. Religion und sonstige Existenzbedingungen lassen sich in concreto kaum trennen: Wenn daher Ortner die Verzahnung von Glauben und Unzufriedenheit betont, müßte doch gefragt werden, ob ein keine Unzufriedenheit äußerndes, permanent bibellesendes und chorälesingendes, für den

lieben Erzbischof betendes [all das gab es ja, wenn auch nicht generell] Salzburger Luthertum *auch nur promillemäßig* ein weniger hartes Los gehabt hätte? Paris Graf Lodron war keineswegs tolerant, nur Realpolitiker, und führte daher die Gegenreformation nur behutsam weiter (126): Freilich hoffte etwa die Bauernschaft im Gebiete Altenmarkt auf den Sieg der Protestanten und damit auf „Glaubensfreiheit für die Welt". Daß kein Solidarisierungseffekt 1626 im lutherischen Lager erfolgte, ist leider generell zu sehen (auch in habsburgischen Landen) – das deutet auf Kirchenturmshorizont, nicht aber auf „Fehlen des Luthertums" hin.

Der Katholizismus feierte 1628 einen Triumph, auch der Priestermangel konnte behoben werden. Da Lodron seinen Untertanen „in ausreichendem Maße Verdienstmöglichkeiten" gab und für die „Arbeitsplatzbeschaffung" sorgte, kam es „zu ungeheucheltem Gehorsam", was „ein Auswandern aus wirtschaftlichen oder (und) religiösen Gründen überflüssig erscheinen ließ (134). Seit 1654 war für Salzburg das IPO verbindlich, auch wenn sich Habsburger und Wittelsbacher weder an das Normaljahr noch an die Gewährung garantierter häuslicher Religionsausübung hielten (137 f.), zumal der „immerwährende Reichstag" „im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus so gut wie keine Bedeutung" hatte (138). 1649 kam das Land Salzburg in größte wirtschaftliche Schwierigkeiten, allein 1650–1652 durften 94 Männer (darunter weder ein Bauer noch ein Knappe) mit 75 Frauen und 223 Kindern mit behördlicher Erlaubnis das Land verlassen (139). Evangelische Bücher wurden freilich immer wieder gefunden (140), wobei sicher auch die „Saisonarbeiter" in protestantischen Gebieten, wie – auch in den habsburgischen Landen – „Krämer und Buchträger", den im geheimen weiterexistierenden evangelischen Christen Lektüre besorgten. Seit Max Gandolf v. Kuenburg (1668–1687) änderte sich (142) das religiöse Klima, da nun „die innere Zustimmung" und nicht nur der äußere Gehorsam gefordert, daher mit rigoroser Überwachung gezielt in „den persönlichen Gewissensbereich der Untertanen" eingegriffen wurde (142 f.). Nach den Aussagen der Geistlichen im Gebirge kam kaum Sektierertum vor, gelegentlich gab es Besitzer ketzerischer Bücher, in Taxenbach sprach Veit Scheenecker öffentlich gegen das Fegefeuer (144), doch brachte im Dekanat Werfen „Bauerngesindel" von der Sommerarbeit in Württemberg und Schwaben lutherische Lehren und ketzerische Bücher nach Hause (145). Die Tarnung schien perfekt: Die Bauern, etwa in St. Johann, gingen, so weit sie mußten, aber nicht weiter: Sie besuchten am Sonntag die Kirche, weigerten sich aber, Rosenkränze zu tragen oder zu beten (145). Seit 1673 wurden die aus der Fremde heimkehrenden Salzburger einer Prüfung unterzogen, kamen sie aus evangelischen Territorien, mußten sie ein katholisches Glaubensbekenntnis ablegen (146). Seit 1673 häuften sich in Einzelfällen antikatholische Provokationen (146 f.). Der Jackl-Prozeß wurde gebührend gewürdigt (147 ff.); 133 von 198 Verhafteten wurden gerichtet (der Zauberer Jackl selbst freilich nie gefaßt), 1680 wurde das fahrende Volk usw. ausgewiesen. *Ortner* stellt zu Recht eine Verbindung mit dem nun rigoroseren Vorgehen gegen „Ketzer" mit dem gegen Hexen her (150 f.). Andererseits setzt eine kleinkarierte Kritik am Klerus in geheimprotestantischen Zentren ein (151 ff.), nach Ortner (153) als „ein willkommenes Ablenkungs- und Täuschungsmanöver . . ., um die eigene protestantische Gesinnung nach Außen hin wirksam zu verbergen . . .", was letztlich zur Klimaverschlechterung führte und irreversible Maßnahmen setzte. Im Vorgehen gegen die Deferegger und Dürrnberger sieht *Ortner* zu Recht eine Vorwegnahme der Ereignisse 1731/32 (153 f.), postuliert aber: „Ohne Zweifel kam dem religiösen Aspekt einige, aber nicht ausschließlich entscheidende Bedeutung zu. Nur bei ganz wenigen Personen – in der Masse überhaupt nur vereinzelt – standen religiöse Anliegen im Vordergrund". Soweit damit nur „der entscheidende Vorwurf den absolutistischen Staatsapparat und seine Machtomnipotenz" trifft (153 f.), ist dagegen nichts zu sagen: Aber eine Übertragung auf die Opfer ist glaubensfern. Da lassen sich Menschen in Winterszeit, bei Einbüßung eines Gutteils ihrer spärlichen Habe, aus der geliebten Heimat verjagen, müssen – Höhepunkt eines konfessionell getarnten unchristlichen Sadismus – ihre lieben Kinder zurücklassen, könnten dieses Schicksal durch ein Bekenntnis zum Katholizismus abwenden – und sollten „nur vereinzelt" aus Glauben gehandelt haben? Die Berufung auf Dissertori, daß manche „Auswanderer" –

der Begriff richtet den, der ihn verwendet – um erhoffter wirtschaftlicher Vorteile willen und aus Verführung so gehandelt hätten (163), bringt *nichts*, was die ursprüngliche Motivation anlangt. Immer kamen Vetriebene, die es fern der Heimat, der Verwandten usw. nicht aushielten, zurück und baten um Landeshuld: Was hätten denn diese anderes sagen sollen, als daß es ihnen nicht um die Religion gegangen wäre? Ein Bekenntnis, standhafter Lutheraner zu sein, hätte doch jede Hoffnung zunichts gemacht. Daß die Vertriebenen evangelisch waren, stimmt sicher ebenso wie die Tatsache, daß katholische Glaubenselemente in Einzelfällen in das Glaubensleben integriert wurden. Daß sich aber Menschen, die dem evangelischen Christentum nach der CA ergeben waren, zwar damals wie heute Lutheraner, Protestanten, oft auch Katholiken nennen ließen und lassen, zeigt weder konfessionelle Sorglosigkeit noch Desorientierung an! *Ortner* (159): „Die Annahme, daß es sich bei ihnen um eigenwillige lutherische Sektierer handeln könnte, war ohne Zweifel berechtigt, denn sie selbst nannten sich in ihrer Heimat weder Protestanten noch Lutheraner, noch wollten sie mit den Katholiken übereinstimmen. Um so lebhafter bezeichneten sie sich im Ausland als Anhänger des Augsburgischen Bekenntnisses". Das ist bis heute so – evangelische Österreicher nennen sich nicht Protestanten etc.

Es ist entwürdigend, seine Überzeugung um seiner Existenz willen verheimlichen zu müssen! Ist der Entwürdigte schuld oder der Entwürdiger? Sicher, Toleranz wurde noch selten geübt, aber sie kam vor, primär, aber nicht ausschließlich in Gebieten mit evangelischer Mehrheit. Es gab in deutschen Erzstiften geduldete Protestanten (keine Vollbürger freilich), die in benachbarten evangelischen Territorien zum Gottesdienst und zum Hl. Abendmahl gehen durften (Köln). Es gab die IPO-mäßig vorgesehene Möglichkeit der Toleranz der Hausandachten usw. Niemand *mußte* in Salzburg und Tirol die wohl aus dem 16. Jahrhundert stammenden tausend lutherischen Deferegger verfolgen! Ortner (156 f.): „In der Öffentlichkeit waren sie nicht bereit, sich von den Katholiken zu unterscheiden, und bekannten sich zur Landesreligion. Dieser Aspekt ist ja auch später bei den ‚Geheimprotestanten' der Salzburger Gebirgstäler nahzu lükkenlos vorherrschend und läßt sie – auch wenn man ihre besondere existentielle Lage zu verstehen sucht – nicht im besten Lichte oder etwa gar als Glaubensbekenner und Märtyrer der Wahrheit erscheinen. Die ganze sogenannte religiöse Bewegung im Defreggental schleppte von Anfang bis zum Ende ein ungesundes Ausmaß an Verstellung, Heuchelei, Täuschung, Bekehrungskomödien und öffentlicher Irreführung mit sich". Es dürfte schwer sein, im Untergrund anders als durch Dissimulieren „Glaubensbekenner" zu sein. Heuchelei (der Begriff taucht immer wieder auf) ist sicher kein edles Unterfangen – aber wie verwerflich ist es dann, andern Heuchelei durch die Alternative „Glaube oder Heimat" aufzuzwingen! Es ist immerhin eine Zeit *nach* 1648, um die es hier geht, eine Zeit, in der der Toleranzgedanke längst artikuliert, im Reichsrecht vorgesehen, in dem evangelisch dominierten Großfürstentum Siebenbürgen seit über einem Jahrhundert praktiziert worden war. Wie setzen die Salzburger und Habsburger das in die Praxis um? Sie nahmen die Kinder als Geiseln, zu ihrer Versorgung das halbe Vermögen – und das wider das Reichsrecht! Daß ein Teil der, sei es um ihres vorgeblichen Seelenheils, sei es um der lange nachwirkenden Herrschaftsstrukturen willen (164: „wodurch die Bauern von der Herrschaft gleichsam als Leibeigene und persönliches Inventar des Grundes und Boden betrachtet wurden"), zurückbehaltenen, über 300 zählenden Kinder 1691 den Eltern zurückgegeben wurde, daß zudem mehr als 56 Kinder zwischen 1685 und 1694 von ihren Angehörigen entführt wurden (164), ändert nichts an der Grausamkeit dieser Maßnahme von Herrschern, die doch den Anspruch erhoben, Christen zu sein. Ortners Empörung (169) scheint aber mehr dem Faktum zu gelten, „mit welcher Unverfrorenheit und Täuschung die Behörden hinters Licht geführt wurden", als der Tatsache, daß „Fluchthelfer" nötig waren, um wenigstens einigen Gruppen das Schicksal eines Josef Schaitberger, der seine Kinder zurücklassen mußte und als Erlös seines Gutes – 10 fl. erhielt (68), zu ersparen.

Einerseits sieht Ortner besonders klar, daß es „im Spiel der absolutistischen Mächte" „nur einen Verlierer geben" „konnte": „den einzelnen Untertanen" (170), andererseits muß er doch durch Distinktionen die vom Regime gegen die „Dissidenten" verhängten

Maßnahmen rechtfertigen. Man konnte nicht evangelisch sein, ohne verbotenerweise evangelische Bücher zu besitzen, seine Glaubensbrüder zu beherbergen – und damit die Behörden zu täuschen –, illegal die Grenze zu übertreten (schließlich gab es evangelische Christen, Knappen, die am Dürrnberg arbeiteten, in Berchtesgaden, wo die Verfolgung begann, 166) usw. „Da eine nicht geringe Anzahl der sogenannten Geheimprotestanten in die eben erwähnten Delikte involviert war und oft erst nach jahrelanger Beobachtung überführt werden konnte, bezog sich deren Bestrafung nicht etwa auf das Bekenntnis ihres Glaubens" (!), „sondern ausschließlich auf die erfolgte Übertretung von Landesgesetzen. Leider wird dieser Sachverhalt in der konfessionell einseitig gefärbten Literatur allgemein übergangen. Geld-, Wachsstrafen, verschärfte Kerkerhaft, Schanzarbeit, Verurteilung zur Galeerenstrafe (sehr selten) und ewige Landesverweisung bezogen sich auf Grund der Landesgesetze nur auf die oben erwähnten Delikte. Es ist kein einziger Fall bekannt, daß jemand, der offen bekannte, Lutheraner zu sein, sonst mit den Gesetzen aber nirgendwo in Konflikt geriet" (durch welche Kettenreaktion von Wundern hätte das ein aktiver evangelischer Christ vermeiden können?), „eine der erwähnten harten Strafen bekommen hätte. Niemand wurde allein seines Glaubens wegen ‚ewig des Landes verwiesen'. In allen ‚reinen' Glaubensfällen wurde die einfache Landesverweisung ausgesprochen . . .".

Schaitbergers Leben und Wirken wird ausführlich gewürdigt, nicht ohne Seitenhiebe (172, auf „die maßlos übertriebene Verherrlichung der Exulanten als ‚Märtyrer des Glaubens', wie dies besonders im 18. Jahrhundert propagandistisch betrieben wurde"). Ortner will (176) „die idealisierte Bekennersicht" (?) „und unhistorische Legendenbildung Schaitberger selbst nicht zur Last legen", wohl aber den Herausgebern seiner Schriften. Schaitbergers Zeugnis, er habe die Sendbriefe „ohne jemands Beyhylfe" verfaßt, wird bezweifelt (177: „Wie weit das umfangreiche Kompendium der Sendbriefe von ihm allein stammt . . ."), eine Analyse der von ihm benutzten Schriften – immerhin zitiert er Luthers Briefwechsel mit *der* Selbstverständlichkeit wie der Salzburger Laienprediger Hans Mosegger Augustinus –, wäre wichtig. Schaitbergers Stellung, spätreformatorischer Frömmigkeit verhaftet, in den Konflikt zwischen Spätorthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung hineingezogen, sieht Ortner zu Recht als die eines Mittlers zum Salzburger Geheimprotestantismus an, der die Gewissen geschärft habe.

Unter Thun und Harrach (1687–1727) „gelang es zwar, eine offene Solidarisierung lutherischer Sympathisanten" (!) „zu verhindern", nicht aber, Kontakte zu Emigranten und Saisonarbeitern zu unterbinden (179). Daß man im 18. Jahrhundert in der Religion ein wirksames Mittel zur Disziplinierung der Untertanen sah, daß es 1717 ein religiöses Erwachen gab, daß es der Obrigkeit nicht ausschließlich um das Seelenheil ging, ist richtig gesehen, doch wird das eingeschränkt (180): „Ebensowenig stichhaltig wäre die Behauptung, daß es sich beim Geheimprotestantismus in den Alpenländern zu dieser Zeit nur um ein religiöses Phänomen gehandelt hätte". Rein religiöse Phänomene gibt es kaum. Aber sollte damit die Priorität religiöser Anliegen der Geheimprotestanten bestritten werden, wäre der Trend dieser Aussage sehr suspekt.

1687/88 legte das Domkapitel Thun in beiden Fassungen der Wahlkapitulation auf Intoleranz gegenüber allen Anderskonfessionellen fest, die Beamten sollen mit allen Mitteln der katholischen Religion Geltung verschaffen. Die Überwachung wurde verschärft. Umgekehrt blieb der geheimprotestantische Teil der Bevölkerung den Festgottesdiensten fern. (Ortner, 182: „nicht so zu interpretieren, daß darin bereits ein Hang zum Protestantismus Ausdruck gefunden hätte"; es gab „einige materiale", „keine formale Häretiker"). Thun legt es auf eine klare Scheidung zwischen Katholiken und ungehorsamen „Sektierern" an, die zu Aufrührern nach habsburgischem Vorbild gestempelt wurden (183). Die Obrigkeit versuchte „eine freiwillige Auswanderung, Landesverweisung oder sonstige Bestrafung" zu erreichen (diese Zusammenstellung verrät ungewollt, was von der Feststellung, die Emigration der Angesessenen 1731/32 sei ja „trotz aller gegenteiligen Behauptungen – doch eine freiwillige" gewesen, (253), zu halten ist). „Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß den lutherischen Inklinanten" – „als dezidierte Geheimprotestanten" (wie können diese Glieder einer ecclesia pressa denn definiert werden?) „kann man sie wohl kaum bezeichnen – oftmals gar keine andere Wahl blieb,

als zu heucheln und sich nach außen hin als gute Katholiken zu geben. Denn eine Auswanderung allein des Glaubens wegen brachte viele Schwierigkeiten mit sich . . .“ (184). Die Pfarrgeistlichkeit wurde nun, wie sich der 90jährige Bauer Antonius Gschwandtner entrüstete, „ärger“ „als Gerichtsdiener“ eingesetzt (185 f.).

Aus Einzelfällen verschuldeter Lutheraner kann man doch nicht schließen (187): „Das ausgesprochen geringe Vermögen der Verdächtigen läßt eher auf eine Sozialemigration schließen als auf eine Auswanderung der Religion halber“. Damit ist die Grundthese für 1731/32 vorbereitet: Sozialemigration statt Glaubensemigration! Dazu wäre grundsätzlich zu bemerken:

a) Gerade religiöse Minderheiten, gerade arme Leute hängen mit unwahrscheinlicher Zähigkeit an ihrer Heimat, oft weit stärker als Vertreter der Oberschichten und gar der Majoritäten! Den Exulanten ein „ubi bene ibi patria“ zu unterstellen, ist unfair.

b) Evangelische Christen lebten und leben in Mischehen. Wenn ein Emigrant in seinen alten Tagen ins Exil ziehen mußte/wollte, um dort seines Glaubens leben zu können (Michael Kössler, Wagrain, 1693/94) und seine 65jährige katholische Frau mitnehmen wollte (Ehetrennungen waren ja nicht das Anliegen der das Sakrament der Ehe „verachtenden“ Lutheraner, mitunter aber sehr wohl der Regierung des Erzstifts!), wie anders hätte er seine Frau animieren können, die Ehe aufrechtzuerhalten, als mit dem Versprechen, daß sie sich an anderen Orten besser durchbringen könnten? (187).

c) Kann man aus einer Einzelaussage, wie der des jungen Radstädter Webers Ruep Krumppenholzer, der sich offen zum Luthertum bekannte, später mit Weib und Kind heimlich emigrierte, nicht bereit war, Geheimprotestanten zu verraten, aber aussagte: „er hätte sich erst dann zum Luthertum entschlossen, als er im Ausland von seinen Arbeitgebern und von Prädikanten aufgefordert worden sei, lutherisch zu werden. Täte er dies nicht, sagten sie ihm, bekäme er keine Arbeit und brauche auch nicht mehr zu kommen“ (188), selbst wenn der Sachverhalt stimmen sollte, einen Trend ablesen? Nie spricht Ortner von Saisonarbeitern in katholischen Gegenden, etwa Bayerns und Österreichs, die er durchaus erwähnt, in ähnlich scharfen Tönen wie immer wieder von den „sogenannten Geheimprotestanten“.

Sehr wichtig ist die Betonung des qualitativen Unterschieds, den es gerade bei Geheimprotestanten machte, unter Thun statt eines einfachen Versprechens einen feierlichen Eid schwören zu müssen (190 ff.). Durch öffentliches Tafelumhängen und gottesdienstliche Schaustellung als Meineidiger (wenn man später etwa evangelische Schriften las) konnte der Gesinnungsterror verstärkt (freilich auch die Oppositionsbereitschaft erhöht) werden. Die Denunziantenpraxis wird von Ortner anschaulich gewürdigt (192 ff.) – wichtig ist auch das Ergebnis (194): „In den seltensten Fällen kamen denunzierte Personen ungeschoren davon. Ihr Ankläger dagegen, der Gerichtsdiener, der Pfarrer, die Pfarrkirche und auch die Religionskommission selbst wurden nach einem Aufteilungsschlüssel honoriert“. Unter Harrach (1709–1727) – der durch keine Wahlkapitulation zu intolerantem Verhalten gezwungen war – erreichte Denunziation wie Heuchelei („die menschenunwürdigsten Auswüchse an Heuchelei und persönlicher Demütigung“) ihren Höhepunkt, dazu kam eine Vertrauenskrise zwischen Volk und Klerus um 1720 (195). Der Autoritätsverlust unter Harrach wird richtig gesehen (196 ff.), aber u.E. in den Auswirkungen auf den Salzburger Geheimprotestantismus überschätzt. „Die demütigsten Bittschreiben an den Fürsten“ (in Kriegszeiten) „waren für sogenannte lutherische Glaubensbekenner in der Tat entwürdigend und beschämend“ (196).

Das 1714 erlassene generelle Verbot der Auslandsarbeit ist sicher besonders wichtig (200). Um 1720 suchte die Regierung mit der Ausrottung der Ketzerei ernst zu machen, konnte aber den „eigentlichen Drahtziehern im In- und Ausland“, die zu geschickt getarnt waren, nicht beikommen: „So traf es denn auch fast ausschließlich nur ledige Bauernburschen, Knechte, verschuldete Kleinbauern mit ihren großen Familien, die des Landes verwiesen wurden. Diesen schien es weniger um den lutherischen Glauben gegangen zu sein, als vielmehr um eine Provozierung der Landesverweisung, um sich im Ausland um eine bessere Existenzmöglichkeit umsehen zu können“. Es gibt keine stringenten Hinweise, daß dem so war.

Firmian, der strenge kirchliche Gesinnung und persönliche Frömmigkeit mit aufklärerischen Tendenzen verband, war kein finsterer Zelot (204) – sicher nicht! Doch welche Frömmigkeitsstruktur zwang einen absolutistisch herrschenden Fürsten des 18. Jahrhunderts zur Intoleranz?! Eine Vertiefung der Frömmigkeit sieht Ortner auf beiden Seiten, wenn auch erschreckende religiöse Unwissenheit vorherrscht. „Versorgt mit lutherischen Schriften durch ausländische und einheimische Buchträger und genährt von der Hoffnung auf Hilfe ausländischer protestantischer Kreise in Nürnberg, Regensburg und anderen Salzburger Emigrationsgebieten, bildete sich eine starke Sola-Fides- und Jesus-Frömmigkeit" (besser: *verstärkte* sich die seit dem 16. Jahrhundert so beschaffene Frömmigkeit und wagte sich zu deklarieren) „unter der kleinen Schar der Salzburger lutherischen Inklinanten, denen durch die kommenden Ereignisse eine ernstzunehmende Solidarisierung breiter Bevölkerungskreise im Gebirge zuteil wurde". Das (bedauerte) Scheitern der Jesuitenmission 1727/28 wird eingehend begründet (207 ff.), die Enttäuschung Firmians, als 1730 durchsickerte, die Evangelischen (= „Glaubensverdächtigen") wollten lieber das Erzstift verlassen, als Glaubensartikel über Heilige, Fegefeuer, Hölle, Bruderschaften, Ablässe usw. zu akzeptieren (211), verdeutlicht. Der Geheimprotestantismus wäre sicher ohne seine Bücher erloschen (214) – freilich gab es diese seit dem 16. Jahrhundert, mochte auch ihr Absatz durch Unterstützungsaktionen der Pietisten steigen. Auch von „Solidarisierung" (213) kann zu Recht gesprochen werden – aber doch nur von einer solchen potentieller oder aktiver evangelischer Bekenner! Das Denunziantentum erreichte 1728 bis 1730 einen neuen Höhepunkt – obschon die Verdächtigten nur im Wirtshaus unter Alkoholeinwirkung ihre wahre Gesinnung zeigten (216). Ortner meint (217 f.), die Regierung sei 1730/31 von den nicht zu stoppenden Ereignissen überrollt worden, auch sei es ihr nicht um Wiederherstellung der Glaubenseinheit, sondern – ein bekanntes Argument – um „Wiederherstellung ihrer Autorität" (macht das für die Opfer einen Unterschied aus?) und den „Fortbestand des Erzstifts" gegangen (der durch – sei es maximal – 30.000 evangelische Christen überhaupt nicht bedroht war!). Daß Ortner in der Darstellung des nun anhebenden Spiels der politischen Kräfte der Darstellung Mayrs folgt (219 ff.), ist sehr erfreulich. Bei der Bittschrift der 19.000 taucht die bekannte Theorie von ausländischen „Urhebern oder Mithelfern in dieser schwerwiegenden Affäre", die nicht „reingewaschen werden sollen", auf, auch wenn Ortner zugibt, daß sich „auch gegenwärtig das Dunkel um die Entstehung nicht erhellen läßt" (220). Es gab einzelne Bauernprediger mit erstaunlich guten theologischen Einzelkenntnissen, denen Begriffe wie „ecclesia pressa" zuzutrauen wären, während den „Vertrauensmännern" in Regensburg – gegen Ortner (221), der unterstellt, daß die Salzburger Bauern alle IPO-Bestimmungen „genau kannten, wie sie auch sonst über die Vorgänge im Reiche bestens informiert waren" – nicht zuzutrauen ist, daß sie in einer von ihnen konzipierten Schrift auf das Triennium usw. vergessen hätten!

Darüber, daß Firmian nicht verpflichtet war, den Evangelischen freie Religionsausübung zu gewähren (222), besteht allgemeiner Konsens. Nur – gab es in einer Zeit, in der die Existenz von „Gnadenkirchen" selbst im keineswegs an der Spitze der Toleranz stehenden Habsburgerreich möglich war, nur „die Pflicht, die Glaubenseinheit seines Landes zu wahren" (222)? Wir wissen, *wie* Cristani und Firmian handelten – bedauerlich genug. Aber warum muß immer wieder betont werden, daß sie – im 18. Jahrhundert – so handeln *mußten*? Selbst ein Großherzog Ferdinand I. von der Toskana, der vor dem Tode seines Bruders (1587) Kardinal gewesen war, hatte Toleranz üben und (auch aus wirtschaftlichen Gründen) Glaubensflüchtige vieler Konfessionen und Religionen (auch Evangelische und Juden) in sein Land rufen können – und in Salzburg wäre es völlig *undenkbar* gewesen – im Jahrhundert der Toleranz – den Evangelischen die Alternative „Glaube oder Heimat" zu ersparen? Es hätte Schwierigkeiten gegeben, sicher (aber Schwierigkeiten gab es auch nach 1731/32) – aber wie positiv hätte sich eine eingeschränkte Toleranz ausgewirkt!

Der Hinweis auf den ursprünglichen Text des Schwarzacher Bekenntnisses (227) ist wichtig, ebenso das Zugeständnis, daß die evangelischen Salzburger sich betont „evangelisch" nannten, dabei aber das Bekenntnis zur Confessio Augustana voraussetzten.

Warum sollte man annehmen, „daß allein das Bekenntnis des evangelischen Glaubens im Vordergrund des bäuerlichen Anliegens" gestanden hätte, als die erzbischöfliche Kommission ins Gebirge (wo ja auch Katholiken und Indifferente wohnten) kam: Wann hätten nicht geplagte Untertanen an religiöse Forderungen auch eine Fülle anderer Forderungen und Beschwerden angehängt? Daß viele vorgaben, bedroht worden zu sein, ist richtig, daß es „erstaunlich war, daß wohl viele evangelisch sein, jedoch nur ganz wenige als Lutheraner bezeichnet werden wollten" (231), ist weniger erstaunlich als das Eingeständnis, es werde dem Landesfürsten bei Austreibung der Evangelischen schon kein Schaden erwachsen, gebe es doch genug katholische Holzknechte usw., die deren Besitz übernehmen könnten: „Denn bei längerer Tolerierung" (der angeblich so wenigen Lutheraner) „würde das ganze Erzstift lutherisch" (231).

Ab 25. Juli 1731 kam es zu dem bekannten Beschluß, als „Laiennotkirche" vorzugehen. Aus welchen Quellen aber Ortner (233) behaupten kann: „Wahrscheinlich wollte man damit die Gewährung evangelischer Prädikanten erzwingen. Ein diesbezüglicher Rat dürfte den Bauernabgesandten bereits im Mai von seiten evangelischer Kreise in Regensburg gegeben worden sein, damit die Glaubwürdigkeit ihres Anliegens offenkundig werde und man ihnen etwaige Hilfe zukommen lassen könnte", ist mir unklar. Daß die Salzburger Regierung wirklich annahm – auf Grund einiger Drohungen –, „daß ein Bauernaufstand bevorstünde" (234), halte ich für unwahrscheinlich, desgleichen, daß sich „die besonnenen Köpfe unter den evangelischen Bauern" „gegen eine Gruppe aufrührerischer Elemente, die ihren Groll offen an den Tag legten, nicht durchgesetzt haben" (234) – denn selten gab es so friedliche und loyale Züge von Vertriebenen wie bei den „Salzburgern". Ein Aufstandsplan der Jungen, der nur aus Berechnung („keine Chance auf Erfolg", da „eine allgemeine Solidarisierung der Katholiken mit den bedrückten Evangelischen ausgeblieben" wäre) unterlassen worden sein soll, dürfte kaum ernsthaft existiert haben (236).

Die Rebellionsthese der Regierung war nur ein Vorwand (237), die taktisch klug und listig durchgeführten Pläne der Regierung führten sicher „zur völligen Wehrlosigkeit der evangelischen Bauern" (238) – nur *sie waren nicht notwendig*, es sei denn, man verstand unter Rebellion bereits heimliche Zusammenkünfte, illegales Entsenden einer Gesandtschaft usw. Ortners These (239), „Es ist . . . denkbar, daß Salzburg nie das Emigrationspatent erlassen hätte, wäre es nicht der kaiserlichen Unterstützung absolut sicher gewesen", ist sehr wahrscheinlich richtig. Das Emigrationspatent enthielt „inhaltlich nichts Neues", „was nicht zahlreiche vorhergehende landesfürstliche Mandate festgelegt hatten" (243). Wird dadurch der Rechtsbruch, die Verweigerung des Trienniums, die Emigrationsfrist für die, die unangesessen sind, mit acht Tagen, die weniger als 150 fl. hätten, binnen einem (für die reicheren binnen zwei bzw. drei) Monaten – damit „Auswanderungstermine" im Winter – *verständlich*? Aber der Wintertermin scheint Ortner nicht von besonderer Härte, da es „allgemein üblich war, Auswanderungen, Umsiedlungen, aber auch Landesverweisungen in der Winterszeit durchzuführen" (245) – das ist unbestritten; nur: wird Unmenschlichkeit im Jahrhundert der Aufklärung menschlicher, weil sie auf lange Traditionen zurückgreifen kann? Das „unbeschreibliche Elend" beim Marsch der Unangesessenen wird dankenswerterweise erwähnt (245 f.). Wenn die evangelische Bewegung in Salzburg nur eine so kleine Basis hatte, warum mußte man befürchten, bei der Gewährung des Trienniums würde die Bewegung auch auf die anderen Landesteile Pinzgau, Lungau, Tennengau und Flachgau übergreifen können (249)? Daß Ortner sich auf *Loesche* (249) beruft, der mit seinen Berliner Denkkategorien dem Problem des Geheimprotestantismus mit völligem Unverständnis gegenüberstand, ist verständlich. Nur: Loesche schrieb *vor* den Erfahrungen, die die letzten Generationen mit Schauprozessen usw. gemacht haben! Ortner ist Zeitgenosse. Für ihn sind denn auch die eingekerkerten meineidigen Rädelsführer keine „heldenhaften Bekenner der evangelischen Wahrheit" (249). Es ist nicht auszuschließen, daß charakterlose Großbauern um ihres Besitzes willen sich von den Emigrationslisten „streichen" ließen (255) –, doch zu unterstellen, daß mehrheitlich die jüngeren Bauernsöhne und Bauerntöchter, weil sie daheim nichts zu erwarten hatten, dem preußischen Einladungspatent („es machte nicht einmal vor dem ehelichen Band halt")

gefolgt seien, erfüllt doch mit Scham (255). Der Verzicht auf Heimat ist so gravierend, daß ihn wohl nur einer leisten kann, der, mit Weib und Kind ins Elend ziehend, das Leben seiner Angehörigen riskierend, primär aus Glauben, aber doch nicht aus Gewinnsucht, handelt. Ist ein solcher aber kein „Bekenner"?

Sicher ist es Legende, daß die Vertriebenen „allein ihres Glaubens wegen freudig, geschlossen und ohne Widerrede die Heimat verlassen hätten" (255) – sie gingen ja nicht freiwillig! Daß die „auswanderungsbereiten" Kleinbauern, die Agitatoren der evangelischen Bewegung, in dem preußischen Einladungspatent „in der Tat erstmals eine willkommene Gelegenheit einer neuen Existenzmöglichkeit" (256) sahen, ist doch wohl kaum beweisbar. Ortner, der die Literatur gut kennt, weiß ja um die Todesraten (257). Er weiß wohl auch, daß vielfach erst durch die um des Glaubens erfolgte „Auswanderung" sich wahre Not einstellte. Doch wird wie der religiöse auch der sozialgeschichtliche Aspekt gekonnt „heruntergespielt" (256): „Bevölkerungspolitisch stellte nämlich die Abwanderung so vieler Salzburger aufs gesamte gesehen anscheinend keinen so großen Verlust dar. Man gewinnt eher den Eindruck, daß sich die Übervölkerung einzelner Täler auf diese Weise verringerte". Warum gewährte Firmian dann nicht das Triennium? Vielleicht hätte sich dann auch die Überbevölkerung anderer Täler so human lösen lassen! Falls das stimmt, ist wiederum die Schlußthese, daß Firmian und Rall durch ihr „rasches und dadurch unmenschliches Vorgehen . . . wahrscheinlich dem Lande einen noch größeren Substanzverlust erspart" haben (263), widersinnig. Daß Firmian unter den Ereignissen 1731/32 sehr litt, stimmt – aber können die Leiden des Toleranzverweigerers dort ins Gewicht fallen, wo durch sein „Fiat" unendliches Leid über die kam, denen Toleranz verweigert wurde? Ob wirklich *abschließend* gesagt werden kann, daß im Salzburger „sog. Geheimprotestantismus" „mitunter religiöse Motive überhaupt keine" (!) „Rolle spielten", sondern, daß er „gewissermaßen das ‚Ventil' bäuerlichen Freiheitswillens gegen den politischen Repräsentanten des katholischen Fürstentums" war (282)?

In oft exzellenter Auswertung der Quellen geschrieben, wäre das Werk Ortners ohne diese gefährlichen Trends eine wertvolle Bereicherung der Forschung. So ist es nur „cum discretione", dann aber mit gleichem Gewinn wie – Betroffenheit zu lesen.

Wien *Peter F. Barton*

Massimo Firpo / Dario Marcatto, Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica. Volume II: Il processo d'accusa. T. 1 und 2. Rom (Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea) 1984. 1180 Seiten, broschiert, Lire 80.000 (beide Teile zusammen).

Der unbestreitbare Boom, der in den Publikationen zum italienischen Evangelismus und zur italienischen Reformationsgeschichte in den letzten 30 Jahren festzustellen ist, läßt sich auf einen einzigen großen Namen zurückführen, auf jenen Delio Cantimoris. Die Schüler und Geistesverwandten Cantimoris in Italien, Amerika und anderswo haben in dem genannten Zeitraum viele Dutzende von Büchern und Aufsätzen zum Thema herausgebracht, und noch ist kein Ende der Publikationsflut abzusehen. Man hat versucht, diese Flut etwas zu kanalisieren und einen Ort zu schaffen, der vieles von dem Produzierten und von dem zu Veröffentlichenden aufnehmen könnte. Man hat die Reihe des „Corpus Reformatorum Italicorum" gegründet, die vornehmlich die Texteditionen aufnehmen sollte. Das Unternehmen hat sich etwa 15 Jahre lang über Wasser gehalten und ist dann an finanziellen Schwierigkeiten untergegangen. So kommt es, daß die hier anzuzeigenden zwei Bände nicht in dieser Reihe erscheinen, sondern in der beständigeren Reihe „Italia e Europa", die Arnaldo Saitta in Rom leitet.

Massimo Firpo und Dario Marcatto, die beiden Verfasser der 241seitigen Einleitung zu den beiden Bänden und Herausgeber der noch viel umfangreicheren Anklageakten gegen Kardinal Morone, sind zwei philologisch geschulte Historiker aus Turin. Firpo braucht nach den etwa 2000 Seiten an qualitativ hochstehenden Untersuchungen, die er seit 1971 schon vorgelegt hat, kaum mehr vorgestellt zu werden: Man kennt ihn als

Kenner der Geschichte der Toleranz, des osteuropäischen Antitrinitarismus, des englischen Deismus und eben Morones, dem er in der Reihe „Italia e Europa" schon einen Band, den Volumen I seines Editionsunternehmens (Rom 1981), gewidmet hat. Marcatto, wohl der „junior fellow" in dem Team, ist in unserm Gebiet erstmals 1981 hervorgetreten, als er in Zusammenarbeit mit Massimo Firpo eine Rekonstruktion und eine Würdigung des ersten Inquisitionsprozesses gegen Morone veröffentlichte. Nun arbeitet er wieder mit Firpo zusammen und das gemeinsam, ohne Scheidung der Kompetenzbereiche, Hervorgebrachte ist imponierend. Die Textvorlage selbst, ein Unikat, ein aus dem Familienarchiv der Gallarati-Scotti in Mailand stammendes und noch sehr quellennahes Apograph des zweiten Anklageverfahrens gegen Morone, war zwar seit längerem bekannt und ist auch wiederholt benützt worden. Firpo und Marcatto geben nun aber dazu in ihrer Einleitung einen sehr relevanten und beziehungsreichen historischen Begleittext, in dem vor allem der Pontifikat Pauls IV. zur Sprache kommt und die vom Inquisitionspapst ausgelöste Jagd nach modenesischen Häretikern und seine Wende zur offen antispanischen Politik beleuchtet werden. Es wird gezeigt, wie der Evangelismus, der auf den Konklaven von 1549 und 1555 auf dem politischen Gebiet verloren hatte, nun in seinen beiden ranghöchsten Exponenten Pole und Morone tödlich getroffen und durch die Sammlung, Ausbreitung und schließliche Verurteilung ihrer Ansichten auch auf theologischem Gebiet vernichtet und exkommuniziert werden sollte. Es wird mit feinen Details gezeigt, wie Philipp II., der „rey católico", aus politischen Gründen für Pole und für den verhafteten Morone Partei ergriff. Die beiden Bände sind reich an Angaben zu diesen Sachverhalten, und wer sich in Zukunft mit der italienischen Kirchen- und Geistesgeschichte zwischen 1540 und 1560, zwischen dem Glaubensgespräch von Regensburg und der 3. Sitzungsperiode des Konzils von Trient, beschäftigt, wird kaum an ihnen vorbeikommen. Die Konsultation des neu Beigebrachten wird umso eher stattfinden, als sie durch ein sorgfältig gearbeitetes Register erleichtert wird. Eine hervorstechende Schwäche des Mailänder Manuskripts, nämlich die Ersetzung zahlreicher Eigennamen durch den bloßen Buchstaben „N", haben die beiden Herausgeber mit viel Einfühlungsvermögen, Kombinationsgabe und historischer Sachkenntnis behoben. Ihre Konjekturen sind, soweit einige Stichproben ergeben haben, zumeist wohlbegründet; nur selten hätte der Rezensent den konjekturalen Charakter der Identifizierung gerne klarer ausgedrückt gehabt.

Allschwil/Basel *Manfred Welti*

Noel Malcolm, De Dominis (1560–1624): Venetian, Anglican, Ecumenist and Relapsed Heretic (Strickland & Scott Academic Publications, 40 Mortimer Street, London 1984) X und 155 Seiten.

Der Erzbischof von Spalato, Marc Antonio De Dominis, war zu seinen Lebzeiten eine in Europa umstrittene Persönlichkeit. Heute ist er fast vergessen. Die „Theologische Realenzyklopädie" widmete ihm keinen Artikel, obschon die alte RE in Band IV, 781–787 einen eingehenden, wenn auch heute überholten Beitrag über ihn enthielt. Im LThK^2 III 493 f. hat Hubert Jedin sein Leben kurz gewürdigt.

Was in den Geschichtsbüchern über D. steht, ist nach den Worten von Malcolm weithin zu korrigieren. Der Verfasser holt weit aus und beginnt mit einem Überblick über die Frage: Katholische Reform oder Gegenreformation? Die Entwicklung des Konziliarismus, Episkopalismus, Gallikanismus wird kurz aufgezeigt. Die Auseinandersetzungen zwischen Venedig und Rom, die im Mai 1606 mit der Verhängung des Interdiktes über die Stadt einen Höhepunkt fanden, werden skizziert und die Reaktion von P. Sarpi, der die Verteidigung Venedigs literarisch übernahm, geschildert. Auf diesem Hintergrund beginnt M. die Würdigung von Leben und Werk des Erzbischofs, das die Historiker vielfach beschäftigt hat. Die Untersuchung von M. ist der erste biographische Überblick über D. in englischer Sprache seit 1859, leider mit einem mißverständlichen Titel: „Venetianer, Anglikaner, Ökumeniker und rückfälliger Häretiker".

D. war 1560 in Arbe geboren, trat 1579 in den Jesuitenorden ein, wurde Professor in Padua und Brescia, 1596 verließ er den Orden und wurde 1600 Bischof von Zengg und

1602 Erzbischof von Spalato. 1616 verzichtete er auf sein Erzbistum und floh über Venedig und Graubünden nach London. 1617 wurde er Anglikaner. Ein Jahr vorher hatte er eine Rechtfertigungsschrift veröffentlicht, die 1616 in London erschien. 1619 schrieb D. das Vorwort zu P. Sarpis „Geschichte des Konzils von Trient". M. berichtet eingehend über die Jugendzeit von D., seine Bischofsweihe, seine Ernennung zum Erzbischof von Spalato und seine Ansichten über Kirche und Staat. Der Einheit der Kirche ist ein eigenes Kapitel gewidmet. D. vertrat einen episkopalistischen Kirchenbegriff. Wie später Febronius, hofft er dadurch eine Annäherung der Konfessionen zu erreichen. Ausführlich wird auch seine Rückkehr zur alten Kirche geschildert. Am 16. Januar 1622 teilte D. dem König seine Konversion mit und schrieb ihm, daß er sich veranlaßt sähe, nach Italien zurückzukehren. Er berief sich auf sein Gewissen, aber auch auf sein Alter und die damit verbundenen Beschwerden. D. wurde daraufhin aufgefordert, innerhalb von 30 Tagen England zu verlassen. In Brüssel fand er Unterkunft beim Nuntius. Von dort reiste er nach Rom, wo er eine Schrift über seine Konversion verfaßte, die 1623 gedruckt und ins Englische übersetzt wurde. Malcolm erinnert daran, daß man in England ursprünglich versuchte, die Konversionsschrift als Machwerk abzutun, das unter dem Druck der Inquisition entstanden bzw. durch römisches Geld erkauft sei. M. kann nachweisen, daß D. völlig hinter seinem Werke stand. Am 25. 3. besuchte er den venezianischen Botschafter, um ihm sein Werk für den Dogen zu überreichen.

Unter Papst Urban VIII. kam D. wieder mit der Inquisition in Konflikt. D. widerrief die ihm zugeschriebenen Irrtümer und starb nach Empfang der Sterbesakramente am 8. September 1624.

M. zeigt an Hand der Quellen, daß das herkömmliche Bild von D. weithin durch antikatholische Legenden geformt ist. Auch die Behauptung, daß Paul V. ihn nach England gesandt habe, um den König und die Bischöfe für den Katholizismus zu gewinnen, gehört in das Reich der Fabel. Mit der Wertung D.'s als eines anglikanischen Märtyrers treten wir nach M. ein in die Welt der Mythologie und Ideologie.

An Druckfehlern seien genannt: S. 108: E. Iserloh, statt F. Iserloh. S. 150: P. Sarpi, Istoria, statt Historia. Auf S. 20 wäre zu ergänzen: Bei dem dort genannten J. Mair handelt es sich um Johannes Major und seine Schrift „Disputatio de Autoritate Concilii". (1518, gedruckt bei L. E. Dupin, Johannes Gerson, Opera Omnia II (Antwerpen 1706 ff.), 1131 ff. Zu S. 109: Die Schrift von J. Almain trägt den Titel „Expositio de Supreme Protestate Ecclesiastica et Laica" und ist gedruckt bei M. Goldast, Monarchia I (1611, Nachdruck Graz 1960) 588–647.

Dem Verfasser ist es gelungen, entscheidende Aspekte im Leben von D. quellenmäßig in einem neuen Licht darzustellen und umstrittene Fragen seiner Biographie zu klären. Die Untersuchung von M. ist eine wertvolle Vorarbeit für eine noch zu schreibende Biographie des einflußreichen Erzbischof von Spalato.

Freiburg *Remigius Bäumer*

Falla, Claire, L'Apologie D'Origène Par Pierre Halloix (1648). Liège-Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de L'Université de Liège (1983) 194 S., kart.

Pierre Halloix ist in Deutschland weithin ein Unbekannter. Das alte „Kirchenlexikon" brachte über ihn noch einen Beitrag, aber in den neueren deutschen theologischen Lexiken sucht man seinen Namen vergebens. Man muß schon auf Sommervogel oder auf die französischen Lexika zurückgreifen, um sich wenigstens kurz über ihn zu informieren.

Halloix war 1571, nicht 1572 – wie es in der älteren Literatur heißt – in Lüttich geboren. 1593 trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Er erlangte besondere Bedeutung durch seine patristischen Arbeiten über Justin den Märtyrer und besonders über Origenes. Seine Verteidigungsschrift des Origenes, die 1648 unter dem Titel „Origenes defensus, sive Origenes Adamantii presbyteri, amatoris Jesu, vita, virtute, documenta" erschien, kam 1655 auf den römischen Index.

In der vorliegenden Untersuchung berichtet Claire Falla über sein Leben, seine Studien und seinen Eintritt in die Gesellschaft Jesu, würdigt seine Frömmigkeit und Askese, seine wissenschaftlichen Verbindungen und sein wissenschaftliches Werk. Dabei finden die Kontroversen über Origenes eine sachliche Darstellung.

Ausgehend von dem Wort von J. Quasten: „Es war das Schicksal des Origenes, Zeichen des Widerspruchs während seines Lebens wie nach seinem Tode zu sein", berichtet sie über das Leben des Origenes, seine Exegese, seine theologischen Ansichten und seine Verurteilungen durch die Konzilien. Von besonderem Interesse sind ihre Ausführungen über den Forschungsstand der Origenes-Frage im 17. Jahrhundert und die Origenes-Beurteilung in der Gesellschaft Jesu. Die Haltung von Pierre Halloix gegenüber Origenes zeichnet Falla sorgfältig nach und legt das Werden seiner Schrift „Origenes defensus" von 1648 eingehend dar. Sie werten den Inhalt der Schrift als eine hagiographische Präsentation des Origenes.

Halloix' Verteidigung der Orthodoxie des Origenes fand Widerspruch und seine Schrift wurde 1655 indiziert. Die Reaktion der gelehrten Welt auf Halloix wird angeführt und seine Verteidigung des Origenes in die theologiegeschichtliche Entwicklung hineingestellt. Nachdem bereits Pico della Mirandola, Jaques Merlin und Erasmus von Rotterdam den Origenes zu rechtfertigen gesucht hatten, wurde Halloix sein großer Verteidiger. 1683 urteilte Richard Simon: Niemand hat Origenes mit größerem Eifer verteidigt als Halloix.

Die Verteidigungsschrift des Origenes bezeichnet Falla als tendenziös, einseitig und unausgewogen. Um seinen Helden verteidigen zu können, habe Halloix die Positionen des Origenes simplifiziert. Dieser sei unter der Feder von Halloix zu einem Heiligen und einem Lehrer der Kirche geworden. Falla bezeichnet es als paradox, daß diese Verteidigung des Origenes von einem ausgewiesenen Gelehrten stamme. Sie hebt besonders die wissenschaftlichen Voraussetzungen von Halloix hervor, der alle wichtigen Werke über Origenes gelesen und eine gute Kenntnis der Patrologie und der Kirchengeschichte gehabt habe. Die Frage „Wie ist die Parteilichkeit des Halloix zu erklären?" beantwortet Falla mit der Feststellung: Wir sehen hier eine Manifestation von apostolischem Eifer. Halloix habe versucht, eine große Gestalt des Christentums seinen Lesern als Modell vorzustellen. Trotz der hagiographischen Tendenzen kann man nach ihr das Werk des Halloix als eine kritische Studie bezeichnen.

Falla hat mit ihrer Untersuchung die Voraussetzungen für eine umfassende Würdigung von Halloix gelegt. Eine Reihe von Dokumenten von und über Halloix, u.a. Briefe des Jesuitengenerals an Halloix, einen Brief von Halloix an Jean Bolland, das Urteil des Heiligen Offizismus von 1650 über „Origenes defensus" und der Vorschlag einer Verbesserung seines Werkes durch Halloix schließen die Arbeit ab, die mit einer interessanten Gestalt der Wissenschaftsgeschichte vertraut macht und ein weithin vergessenes Kapitel der Origenes-Forschung den Lesern nahebringt. Die Studie enthält eine Fülle von neuen Erkenntnissen und verwertet mit Akribie die ältere und neuere Literatur. Eine Arbeit, die Beachtung verdient!

Freiburg *Remigius Bäumer*

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg, Institut für Fundamentaltheologie und Ökumene, Evangelisch-Theologische Fakultät, Schellingstraße 3, 8000 München 40;

Prof. Dr. Knut Schäferdiek, Jahnstraße 38 g, 5204 Lohmar 1;

Prof. Dr. Paul Speck, Freie Universität Berlin, FB Altertumswissenschaften (WE 1), Unter den Eichen 78/79, 1000 Berlin 45;

Mr. Thomas E. Morrissey, State University College, Department of History, 3083 Thompson Hall, Fredonia, New York 14063 / USA;

Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Stauffenbergstraße 68, 7400 Tübingen.

Der Verfasser des Aufsatzes „Das Lutherjubiläum 1883" in Heft 1/84 legt Wert auf folgende Feststellung: „Die Corrigenda in Heft 3/84, S. 435 gehen bis auf die beiden vorletzten auf eine Mitteilung von Prof. em. D. Ernst Kähler, Greifswald zurück."

Kohlhammer

Die Religionen der Menschheit

W. M. Watt/A. T. Welch
Der Islam I
Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben
Aus dem Englischen von S. Höfer
1980. 371 Seiten, 3 Karten. Leinen DM 78,–
Subskription DM 70,–
ISBN 3-17-005428-7
Bd. 25,1

W. M. Watt/M. E. Marmura
Der Islam II
Politische Entwicklungen und theologische Konzepte
Aus dem Englischen von S. Höfer
1985. XXI, 502 Seiten. Leinen. DM 110,–
Subskription DM 98,–
ISBN 3-17-005707-3
Bd. 25,2

Der zweite Teil der dreiteiligen Darstellung „Der Islam" befaßt sich mit der Entfaltung der islamischen Glaubenswelt, vor allem mit der Entwicklung einer differenzierten Theologie. In einer kritischen Aufarbeitung auch der als „häretisch" eingestuften Lehrmeinungen entwirft Watt – weitgehend an dominierenden Einzelgestalten orientiert – ein faszinierendes Bild der politischen Entwicklungen und theologischen Konsequenzen. Besondere Aufmerksamkeit gilt dem Zusammenwirken von dynastischen Ansprüchen und theologischen Voraussetzungen und Grundsätzen, die zu einer Ausgliederung der Schia und zum spezifischen Selbstverständnis der Sunna geführt hat. Marmura erschließt die ersten vier Jahrhunderte islamischer Philosophie, jenen Abschnitt also, den man als die „formative Periode" bezeichnet hat.

1111(398)785-245

Verlag W. Kohlhammer
Postfach 800430 · 7000 Stuttgart 80

wk

Klaus Scholder
1930–1985

Am 10. April 1985 starb im 56. Lebensjahr der Tübinger Kirchenhistoriker Klaus Scholder, zugleich Inhaber des einzigen Lehrstuhls in der Bundesrepublik Deutschland für Kirchenordnung. Schon vor seiner Berufung als Ordinarius an die Evangelisch-Theologische Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen im Oktober 1969 war er Mitherausgeber der Zeitschrift für Kirchengeschichte. Wir gedenken des Freundes und Kollegen in Dankbarkeit und Trauer.

Die schriftliche Hinterlassenschaft des Verstorbenen ist vielfältig und umfassend. Zum fünfzigsten Geburtstag, also noch vor dem ertragreichen Lutherjahr und dem Gedenken an Barmen, zählte seine Bibliographie bereits die erstaunliche Zahl von 189 Veröffentlichungen. Als Einstieg und Schlüssel zu diesem Werk drängt sich das Schlußwort seines Vortrages auf, den er anläßlich der Ausstellung ‚Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz' am 19. November 1981 im Berliner Reichstag gehalten hat:

> Fast alle Fragen, die unsere Kirche heute bewegen, haben in der einen oder anderen Weise auch die Kirche damals bewegt und ihre Lösungen, die richtigen wie die falschen, wirken nach und wollen und müssen bedacht sein. Nur vor einem ist zu warnen. Die sichere Lösung, die eindeutige Antwort auf unsere Probleme gibt die Geschichte nicht. Nichts enthebt uns der eigenen Entscheidung und niemand vermag zu garantieren, daß wir das Richtige tun. Deshalb schließt die Ausstellung am Ende auch nicht mit einem aufmunternden Ausblick. Sondern am Ende steht ein Vers aus den Klageliedern, der als Einziges unverändert die Erfahrung der Christenheit aller Zeiten wiedergibt: „Die Güte des Herrn ist es, daß wir nicht gar aus sind; seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende".
> (Überarbeitete Fassung in: Für Arbeit und Besinnung 37, 1983; vgl. S. 229).

Hier laufen, so meine ich, die Fäden zusammen: Evangelischer Glaube, nüchterne Geschichtsschau und politisches Engagement halten die scheinbar so disparate Vielfalt seiner Lebensfronten und Denkbereiche zusammen. Die Glaubenszuversicht ermöglicht die Entideologisierung von Gegenwart und Vergangenheit, und aus beidem heraus hat sich Scholder zum geschichtsbewußten Vordenker der deutschen Öffentlichkeit und zum politisch einfühlsamen Nachdenker der Geschichte des Dritten Reiches entfaltet.

Klaus Rudolf Scholder wurde am 12. Januar 1930 als Sohn des damaligen Privatdozenten und späteren ordentlichen Professors der Anorganischen Chemie Dr. Rudolf Scholder und seiner Ehefrau Dr. Elisabeth, geb. Bret-

schneider, in Erlangen geboren. Nach der Grundschule in Halle (Saale) und Karlsruhe besuchte er von 1939 bis 1948 das humanistische Bismarck-Gymnasium in Karlsruhe. Von 1944 bis 1946 wurde seine Schulzeit durch die Ereignisse und Folgen des Krieges unterbrochen. Im Frühjahr 1948 bestand er den ‚Konkurs', die Prüfung zur Aufnahme in das Evangelische Stift Tübingens. Nach einem kirchlichen Dienstjahr wurde er im Wintersemester 1949/50 an der Universität Tübingen immatrikuliert und begann als Stiftler mit dem Studium der Theologie und Germanistik. Im Sommersemester 1956 absolvierte er das erste theologische Dienstexamen und reichte – überraschenderweise nahezu zeitgleich – seine Dissertation über das Thema *Die Verwirklichung des Imaginativen in den Romanen Jean Pauls* bei der Philosophischen Fakultät ein. Wohl noch überraschender ist, wie sehr in dieser Erstlingsarbeit der geistesgeschichtlich weite Horizont sowie seine typische Feder schon angelegt sind. Hier zeigt sich der Mut zum weitgesteckten Bezugsrahmen von der Reformation bis zur Aufklärung und Romantik (besonders S. 162 ff.), und gleichfalls die ansprechende, an die Redlichkeit des Lesers appellierende Art der Argumentation: ‚Das ist mit Händen zu greifen', war schon damals eine seiner bevorzugten, der lebendigen Rede abgelauschten Wendungen, um Einstimmung zu gewinnen und Zögernde zu ermutigen, common sense nicht mit wissenschaftlichem Gehabe zu überfremden.

In den nächsten zehn Jahren finden sich zu den Begabungen auch die Ämter: Kulturpolitischer Referent der Freien Demokratischen Partei in Bonn, Stipendiat des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz, Pfarrverweser, Repetent im Stift und schließlich an der Tübinger Evangelisch-Theologischen Fakultät die venia legendi für das Fach Kirchengeschichte – trotz fehlender theologischer Doktorwürde, dank einer weitsichtigen lex Scholder.

Im Rückblick hat Scholder drei diesen Lebensweg prägende Mentoren hervorgehoben: Karl Georg Pfleiderer, Hanns Rückert und Ernst Wolf. Zunächst der Liberale aus dem Remstal, Karl Georg Pfleiderer. Er hat den erst 24jährigen zum Bonner Talweg geholt „aus der Überzeugung heraus, daß es notwendig sei, junge Deutsche für eine Sache zu gewinnen, die er für die wichtigste der Welt hielt: die Politik". Er zeigte nicht nur die faszinierende Außenseite, „es war durchaus die Innenseite der Politik, die ich sah, und Pfleiderer versuchte, mir ihre Mechanismen, ihre Zwänge, aber auch ihre Größe und vor allem ihre Bedeutung zu erklären" (Liberal 21, 1979, S. 405).

Damals noch nicht voraussehbar wurde Scholder so auf seine Lebensaufgabe vorbereitet, die Erschließung der Geschichte des Dritten Reiches. Denn einmal erkannte er früh, wie sehr der Weimarer Neuanfang geschwächt wurde durch die vornehm wilhelminische Absage der Professorenschaft an das ‚schmutzige Geschäft' der Republik; zum anderen verhalf ihm das Gespür für politische Zwänge zu einer neuen Beurteilungsebene bei der unumgänglichen Frage nach deutscher Schuld, da erstmals konsequent neben dem moralischen Gebot eben auch der politische Zwang der Stunde mitbedacht wurde.

In Scholders Rede zum 100. Geburtstag des ersten Bundespräsidenten, Theodor Heuss (1984), wird sein eigener Standort offenbar – im Rückgriff auf deutsche politische Erfahrung, vorbei an den Nazis und programmatisch gegen ihre Ideologie ‚Du bist nichts, Dein Volk ist alles'. Gegen die Volksvergottung des Dritten Reiches setzt Scholder die liberale Tradition: „Ich halte es nicht nur für wünschenswert, sondern auch für möglich, daß wir diese innere Freiheit des Einzelnen als ein wichtiges Element der äußeren Freiheit aller wiederentdecken" (Theodor Heuss. Vorbild und Verpflichtung. 1984, S. 68). Doch geht Scholder über nur individuell verstandenen Liberalismus hinaus, indem er in Rundfunk und Fernsehen – nahezu immer als erster – das Problem der Gastarbeiter, das Recht der Bürgerinitiativen und die Not der Umweltverschmutzung auf die politische Tagesordnung setzt und durch eigenen Einsatz Lösungen zu entdecken sucht. Er selbst bezeugt das in Person als Vorsitzender des Senatsausschusses der Deutschen Forschungsgemeinschaft für Umweltforschung und dann als Mitglied des Rates von Sachverständigen für Umweltfragen.

Es war Detailarbeit aller politischen Mode voraus und durchweg an ihr vorbei, für die er dann 1981 mit dem Bundesverdienstkreuz am Bande geehrt wurde. In einer kleinen Studie mit dem Titel *Grenzen der Zukunft* (1973), die auch international Beachtung gefunden hat, werden die Ergebnisse des Meadows Report *The Limits of Growth* (1972) durchdacht und auf ihre Konsequenzen für die Grenzen der Gesellschaft und zugleich des Einzelnen befragt: Not tut „die freiwillige Anerkennung der unaufhebbaren Grenzen des Menschen" (S. 110). Die Grenzüberschreitung, die den Menschen lockt, ihn zugleich aber verlockt, alles zu machen, was er machen kann, wird am Schluß noch einmal biblisch vertieft: als teuflische Versuchung (Luk. 4), der zu widerstehen über-lebensnotwendig ist.

Das war eine neue Problematik, für die Scholder nicht nur der FDP die Augen geöffnet hat, als von einer ökologischen Partei noch keine Rede war. Von Anfang an aber hat er sich um eine uralte Fragestellung bemüht, die für Deutschland mit besonderer Brisanz geladen ist: Das Drama von Verhängnis und Schuld in der Geschichte. Sein erster öffentlicher Vortrag war dieser Frage gewidmet, *Die Problematik der politischen Verantwortung in unserer jüngsten Geschichte* (1959), ein Thema das sich verfolgen läßt bis zur letzten Schaffenszeit, die ihm noch blieb, an dem sich vor allem jene Urteilsfähigkeit entfaltet hat, die seinem opus magnum *Die Kirchen und das Dritte Reich* (Berlin 1977; 3. Aufl. 1980) das markante Profil verleiht. Scholder wagt das für den Historiker nicht Übliche, geradezu Riskante: Er sichtet die ‚Moira', nicht nur als vorgegebene Konstellation, sondern auch als kontingent hereinbrechendes Geschick, wie etwa der plötzliche Tod Stresemanns oder das knappe Mißlingen des Attentats auf Hitler im Münchener Bürgerbräukeller. Die Berufung auf die nicht-machbare-Geschichte dient der genauen Erfassung von Schuld und Verantwortlichkeit, eben nicht der Entschuldigung:

> Es geht bei diesem Begriff . . . nicht darum, auf Erklärungen zu verzichten und statt dessen das Schicksal zu bemühen. Sondern es geht darum, daß jede Darstellung des Dritten Reiches unzureichend ist, die den Verhängnischarakter nicht sieht, der über dieser Geschichte waltet und der ja doch mit Händen zu greifen ist.
> (Die Vergangenheit holt uns immer wieder ein. In: Süddeutsche Zeitung 27./28. 1. 1979, S. 163).

So wird die verheerende Verzerrung von Bismarcks Erbe durch die Alldeutschen ebenso klar aufgezeigt wie der alliierte Mythos von der deutschen Alleinschuld am Ersten Weltkrieg mit der Folge des nur der Hitlerpropaganda förderlichen, ungerechten und untragbaren Versailler Vertrages.

Vertreter jener Generation der verantwortlich Nicht-Mehr-Beteiligten gelingt es Scholder, ohne Apologetik das Versagen beider Kirchen im Widerstand aufzuzeigen. Dabei beschränkt sich die Kritik nicht auf die Deutschen Christen; unverzagt stellt er sich auch der bereits etablierten Hagiographie der Bekennenden Kirche entgegen und enthüllt die Anfälligkeit des deutschen Protestantismus für ideologische Verführung. Damit gewann Scholder den moralischen Freiraum, ohne Rücksicht auf konfessionelle Empfindlichkeiten gegenüber der kurialen Verneinung jeglicher Schuld auf die Konkordatsverhandlungen von 1933 einzugehen, die mit der Ausschaltung des Zentrums die römisch-katholischen Besitzverhältnisse im Reich sichern sollten. Denn der Kurie war laut Kardinal Faulhaber deutlich, daß Nationalsozialismus und Faschismus „die einzige Rettung vor dem Kommunismus" sind (Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 26, 1978, S. 566). Ebenso hat Scholder die Anweisung aufgedeckt, die der Vorsitzende der katholischen Bischofskonferenz, der Breslauer Erzbischof Adolf Kardinal Bertram, nach dem Tode Hitlers am 1. Mai 1945 an alle Pfarrämter der Erzdiözese noch ausgehen ließ, „ein feierliches Requiem zu halten im Gedenken an den Führer". („Ein Requiem für Hitler. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung 25. 10. 1980).

Auf die Frage nach den akademischen Mentoren auf Scholders Lebensweg gibt die Habilitationsschrift *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert* (1966) eine Antwort. Dort vereinte er die Namen zweier Kirchenhistoriker – nicht nur von unterschiedlichem Lebenslauf, sondern auch ebenso unterschiedener theologischer Ausrichtung. In einem Atem hob er Hanns Rückert und Ernst Wolf hervor als diejenigen, die ihn „wissenschaftlich und persönlich bestimmt haben" (S. 5). Wie ernst dieser Dank gemeint ist, geht aus den feinsinnigen Nachrufen hervor, mit denen er Rükkert (Frankfurter Allgemeine Zeitung 8. 11. 1974, S. 27) und Wolf (Zeitschrift für Kirchengeschichte 82, 1971, S. 289–291) geehrt hat. Diese von Scholder selbst benannte und bestätigte ‚Filiation' erlaubt es, jene zwei Brennpunkte zu benennen, die seinem Werk ihre so große öffentliche Wirkung verliehen haben und die – bei allen zu erwartenden Korrekturen im Detail – jenes Grundmuster für die Erarbeitung der Geschichte des Dritten Reiches bilden, an dem künftige Forschung nicht mehr vorbeisehen kann.

Allererst zeigt sich die tiefe Verbundenheit mit der biblischen Theologie Luthers, die nun durchdacht und auf ihre Wahrheit erprobt wird im Lichte

der Erfahrungen von Orthodoxie und Aufklärung. Jene Bindung setzt sich den Ansprüchen der kritischen Vernunft eines Immanuel Kant aus und prüft sich an den Forderungen der historischen Kritik eines Ferdinand Christian Baur, dessen Hauptwerk Scholder in fünf Bänden herausgegeben hat (Stuttgart 1963–75). Die Zugkraft dieser kritischen Tübinger Schule hat Scholder gelehrt, die Geschichte, auch die Geschichte der Kirche, nüchtern als Profangeschichte zu bearbeiten, ohne Rückgriff auf Gottes Providenz; wenn von ‚Verhängnis' die Rede ist, dann so, wie Luther vom ‚deus absconditus' redet.

Den zweiten Brennpunkt markiert Scholder schon frühzeitig, in seiner Antrittsvorlesung als Tübinger Privatdozent (7. 2. 1966), bezeichnenderweise veröffentlicht in der zusammen mit Heinz Liebing herausgegebenen Festschrift für Hanns Rückert *Geist und Geschichte der Reformation* (Berlin 1966). Er wagt die zu jener Zeit noch kühne These vom innigen Zusammenhang der deutschen Aufklärung mit dem Pietismus. Es ging bereits damals um mehr als um die rein geistesgeschichtliche Klärung von Epochensprüngen. Er suchte zu zeigen, daß in dieser Verknüpfung die Gründe für Deutschlands Sonderentwicklung im 18. und 19. Jahrhundert liegen. Zwei Jahre später, in der Gedenkschrift für Martin Göhring (Wiesbaden 1968), erhärtet er diese Auffassung im Vergleich zum kulturell und philosophisch so ganz anders geprägten, europäisch offenen Geist der reformierten Niederlande. Seine späteren Göttinger Lehrjahre haben diesen Weg zur reformierten Tradition ermutigt. Denn es war nicht seiner Tübinger Schulung zu verdanken, daß er sich so intensiv mit der Theologie Karls Barths befaßte, der 1966 an Scholders Heimatfakultät gewiß nicht hoch im Kurse stand. Kritischer aber als die triumphalistischen Nachwuchsvertreter der Bekennenden Kirche legte Scholder auch die Grenzen der Persönlichkeit Barths offen und ebenso die Schwächen seiner Position, etwa in der Judenfrage. Trotz aller Kritik läßt sich als roter Faden dennoch der Respekt vor der Größe Barths verfolgen: Dessen theologischer Ansatz erwies sich „in der kritischen Situation des Jahres 1933 als einer der ganz großen theologischen Entwürfe der christlichen Theologie überhaupt" (Die Kirchen und das Dritte Reich, S. 559).

Zum ausgewogenen Urteil über Barth gesellt sich die Bewertung der Theologischen Erklärung von Barmen (Mai 1934), die ihn noch in seinen letzten Arbeitsstunden beschäftigt hat. Die grundsätzliche Bejahung in der Sache läßt auch hier die Warnung nicht überhören, die er bereits während der Anfänge seiner Tübinger Lehrtätigkeit zukünftigen ‚Barmer Konfessionalisten' mit einem Wort Luthers ins Stammbuch geschrieben hat: „Nos sumus salvi propter Christum, non propter confessionem aut ulla alia opera".
(Die Bedeutung des Barmer Bekenntnisses für die Evangelische Theologie und Kirche. Ernst Wolf zum 65. Geburtstag. In: Evangelische Theologie 27, 1967, S. 461).

Glücklicherweise haben wir Scholders Hauptwerk, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, nicht als Torso zu bezeichnen. Bis zu seinem Tode lag auch der zweite Band so weit abgeschlossen vor, daß die gewichtigen Entscheidungen

des Jahres 1934 in der bekannten lebendigen Art des Autors vor Augen geführt werden. Den weiteren Fortgang hat er in einer Reihe von Aufsätzen bereits skizziert, die es verdienen, bald als eigene Sammlung zusammengefaßt zu werden. In einer Neubearbeitung des ersten Bandes hoffte er, anders als jetzt, die Vorgeschichte über Weimar bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges zurückzuführen. Mit seinem Hauptwerk parallel zu lesen sind die „Protokolle aus dem geistigen Deutschland 1932–1944", enthüllende Miniaturen über Hoffnung und Triumph, Angst und Zerbrechen, die er unter dem Titel *Die Mittwochs-Gesellschaft* 1982 herausgegeben hat.

Bei dem Versuch, die markante und bleibende Bedeutung Scholders zu erfassen, drängt sich unwiderstehlich seine Kraft zur Zusammenschau auf: Zusammenschau von Reformation *und* Neuzeit, Nationalgeschichte *und* Kirchengeschichte, Liberalismus *und* Grenzen des Individualismus, deutschem Sonderweg *und* gemeinsamer europäischer Entwicklung sowie, thematisch gesehen, Schuld *und* Verhängnis auf dem Irrweg des Nationalsozialismus.

Zusammenschau bedeutet nicht einebnender Ausgleich, verständnisvolles Hören nicht geistige Neutralität. Das läßt sich Seite um Seite in Scholders Werk ‚mit Händen greifen'. Die Mitte seiner eigenen, ideologiefernen Urteilskraft und den Grund seines fröhlichen Glaubens hat der Kirchengeschichtler in seinem letzten Aufsatz, den er noch mit persönlichen Widmungen versehen konnte, unmißverständlich der ganzen Kirche als Fundament eingeschärft: „Beides, der falsche politische Aktionismus der Kirche wie der falsche politische Verzicht entspringen nach Barmen der gleichen Wurzel, dem mangelnden Vertrauen in Gottes Verheißung. Deshalb setzt die fünfte These an den Schluß den lapidaren Satz, der gleichsam die Summe aller reformatorischen Theologie darstellt: Die Kirche ‚vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt'".
(Die theologische Grundlage des Kirchenkampfes. In: Evangelische Theologie 44, 1984, S. 524).

Heiko A. Oberman
zugleich im Namen der Herausgeber

UNTERSUCHUNGEN

Zwingli als Schüler Luthers
Zu seiner theologischen Entwicklung 1518–1522

Von Martin Brecht

Es ist mir bewußt, daß die Formulierung des Themas wie eine Provokation wirken muß. Sie hat gegen sich den zusammenfassenden Satz aus Arthur Richs zum Standardwerk der Zwingliforschung gewordenen Monographie über „Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis": „Der Schweizer Reformator war nicht der Schüler des Wittenberger Doktors, und dessen Lehre hat keineswegs auf die theologische Entwicklung Zwinglis entscheidend eingewirkt".[1] Dagegen steht allerdings die im Blick auf die Verkündigung des erlösenden Todes Christi gemachte Aussage Luthers von 1526: „Und hätten sie (sc. Zwingli und seine Freunde) es nicht von uns, sie würden wohl nichts davon wissen".[2] Nach der heute vorherrschenden Meinung soll Zwingli seinen Weg vom humanistischen Reformer zum Reformator selbständig gegangen sein. Diese Auffassung wurde 1949 von Rich gegen die ältere Forschung durchgesetzt, nachdem Walther Köhler bereits erste Andeutungen in diese Richtung gemacht hatte.[3] Richs Resultate gelten als unwiderlegbar, ein Zurückgehen hinter sie wird eigentlich nicht mehr für möglich gehalten.[4] Schon Zwingli selbst hatte sich 1523 am Schluß seines ersten ausführlichen Zeugnisses über sein Verhältnis zu Luther in eindrucksvoller Weise ähnlich geäußert:[5] Seine Unabhängigkeit von Luther war ihm der Beweis, „wie einhellig der Geist Gottes sei, daß wir (sc. Luther und er), so weit von einander, doch so einhelliglich die Lehre Christi lehren ohne allen Anschlag (Verständigung), wiewohl ich ihm nicht zuzuzählen bin; denn jeder tut soviel ihn Gott weist". Zwingli stellte damit allerdings direkt nur

---

[1] Zürich (1949), 94 f.

[2] WA 19; 504,15 f.

[3] *Walther Köhler*, Huldrych Zwingli, Leipzig (1943), 60–81.

[4] *Gottfried W. Locher*, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen (1979), 87–90. – *Ulrich Gäbler*, Huldrych Zwingli, München (1983), 46–49. – Vgl. *Joachim Rogge*, Der junge Luther 1483–1521. Der junge Zwingli 1484–1523, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II, 3 und 4, Berlin (1983), 274–280. – *Locher* behauptet außerdem eine weitgehende Unabhängigkeit des Schriftauslegers Zwingli von Erasmus. Vgl. seinen Aufsatz: Zwingli und Erasmus, Zwingliana Bd. 13, H. 1 (1969), 37–66.

[5] *Huldreich Zwinglis* Sämtliche Werke, CR 88 ff., Leipzig (1905 ff.). Im folgenden zitiert ZW. – ZW 2; 150,11–16.

etwaige persönliche Kontakte mit Luther in Abrede, was auch durchaus zutraf. Der Tenor seiner Argumentation lief jedoch auf eine weitergehende Unabhängigkeit hinaus. Es ist zuzugeben, daß es dieser Auffassung nicht an Suggestionskraft fehlt.

Eine zweimalige Entdeckung des in der Rechtfertigung allein aus Glauben zentrierten Evangeliums in kurzem zeitlichem Abstand mag zwar bei einem entsprechenden konfessionellen oder nationalen Unabhängigkeitsbedürfnis von Luther theologisch plausibel und wünschenswert sein, aber die historische Wahrscheinlichkeit spricht zunächst einmal dagegen. Weit wahrscheinlicher wäre die Annahme, daß auch Zwingli einer der erasmischen Bibelhumanisten war, der von Luthers Gedanken erfaßt wurde, sie eigenständig und in Auswahl aufnahm und dabei zugleich umformte. Die neuen Ergebnisse von Wilhelm H. Neusers Untersuchung über „Die reformatorische Wende bei Zwingli"[6], die in diese Richtung wiesen, wurden von der Forschung jedoch eigentlich nicht aufgenommen. Da Neuser von einer relativ schmalen Quellenbasis aus kompliziert argumentieren mußte, konnte sich die herrschende Meinung weiterhin unbehelligt fühlen. Daß die Endgültigkeit von Richs Behauptung einer Unabhängigkeit Zwinglis von Luther dennoch nicht ohne weiteres feststeht, zeichnet sich an mehreren Stellen in dem neuen Aufsatz von J. F. G. Goeters „Zwingli und Luther" ab[7], der von 1519 an immer wieder den Einfluß Luthers auf Zwingli nachzuweisen vermag.

Die Hauptschwierigkeit bei einer Beschreibung der theologischen Entwicklung Zwinglis zum Reformator liegt in der Spärlichkeit der Quellen, die fast nur aus der nicht allzu dichten Korrespondenz und den bisher schwer deutbaren Randglossen zu den Schriften anderer, dazu den späteren Selbstzeugnissen bestehen. Aber auch dieses Quellenmaterial ist nie systematisch, sondern nur punktuell auf seine etwaigen Bezüge zu Luthers Schriften hin untersucht worden. Meist dürfte es an der dafür notwendigen Kenntnis Luthers oder schon an dem entsprechenden Interesse gefehlt haben. Zwar hatte Köhler aus dem Zeitraum bis 1522 zwölf Schriften Luthers in Zwinglis Bibliothek nachgewiesen[8], und diese Aufstellung wurde später auch noch ergänzt. Aber wegen ihrer Unvollständigkeit verdeckte sie das Ausmaß der Lutherkenntnis Zwinglis eher, als daß sie es erschloß. So konnte es aufgrund der nicht ganz genau gelesenen Selbstzeugnisse zu der herrschenden Auffassung kommen, Luther habe als Reformator zwar Zwingli mit seinem persönlichen Beispiel, aber nicht mit seiner Lehre beeindruckt.[9] Möglicherweise

[6] Neukirchen (1977). – Vgl. *Locher*, Die Zwinglische Reformation, 87 Anm. 13. – *Afred Schindler*, Zwingli und die Kirchenväter, 147. Neujahrsblatt des Waisenhauses Zürich, Zürich (1984), 38–40.

[7] *J. F. G. Goeters*, Zwingli und Luther, in: Knut Schäferdiek (Hg.), Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft, Bonn (1985), 119–141. Ich habe Herrn Goeters herzlich zu danken, daß er mir das Manuskript schon vor der Veröffentlichung zur Verfügung gestellt hat.

[8] *Walther Köhler*, Huldrych Zwinglis Bibliothek, 84. Neujahrsblatt des Waisenhauses Zürich, Zürich (1921), Nr. 192–203.

[9] Vgl. z.B. *Locher*, Die Zwinglische Reformation, 90.

handelte es sich dabei um eine wissenschaftliche Konstruktion, die von der Forschung immer weiter stabilisiert wurde, in der diese sich allerdings auch so verfing, daß die Quellen nur noch unter einem einseitigen Blickwinkel gelesen wurden.

Die Gegensätze in der Beurteilung von Zwinglis theologischer Entwicklung, die formal in manchem denen beim jungen Luther ähneln, werden sich nur in einer neuen umfassenden Bemühung um die Quellen überwinden lassen. Dabei wird man sich vor jeder einseitigen Vereinnahmung Zwinglis, sei es für eine reformatorisch unabhängige Schweiz, für Wittenberg oder für irgendeine Konfession, hüten müssen. Zwinglis Eigenart und Selbständigkeit erwies sich seit dem Vorliegen seiner ersten theologischen Schriften im Jahr 1522. Daß es Differenzen mit Wittenberg gab, dessen war man sich in Zürich spätestens 1523 bewußt, und bereits ein Jahr darauf wurde es offenkundig. Dennoch bleibt es eine historisch wie theologisch bedeutsame Frage, ob es sich bei der Reformation um *eine* Bewegung, die ihr gemeinsames Zentrum in der Glaubensgerechtigkeit hatte und sich von da aus verzweigte, oder um mehrere Bewegungen mit unterschiedlichen Inhalten handelte.

Um dem möglichen Vorwurf einer eigenen Voreingenommenheit zu begegnen, möchte ich bewußt offenlegen, wie es mir bei der Beschäftigung mit diesem Problem persönlich ergangen ist: Ich war anfangs skeptisch gegenüber der von Rich etablierten These der Unabhängigkeit Zwinglis von Luther. Eine erste systematische Lektüre der Quellen schien dann aber doch die Andersartigkeit Zwinglis zu bestätigen und zur Aufgabe meiner früheren Meinung zu nötigen. Daß aus der beabsichtigten Konsenserklärung gegenüber der herrschenden Zwingliforschung nun doch ein neues Aufreißen der Probleme wurde, war das Resultat einer langwierigen, oft auch für mich selbst überraschenden und geradezu atemberaubenden Beschäftigung mit den Texten. Ich hoffe nunmehr, daß die Resultate die angeblich geschlossene Diskussion um Zwinglis theologische Entwicklung vollends wieder in Gang bringen.

1. Hinwendung zur Botschaft Luthers

Die erste uns bekannte Nachricht über Luther erhielt Zwingli relativ spät im Dezember 1518 durch den Basler Humanisten Beatus Rhenanus.[10] Damit erweist sich einmal mehr die Bedeutung Basels als eines der Zentren für die frühe Ausbreitung der Theologie Luthers. Die Entwicklung Zwinglis ist ohne die Kontakte nach Basel und ohne die dort gedruckten Bücher kaum vorstellbar. Die gegenseitige Information über interessante Neuigkeiten durch die Korrespondenz war der übliche Modus der Nachrichtenübermittlung. Seit dem Druck der Ablaßthesen etwa Anfang 1518 interessierten sich die Humanisten auch für Luther. Im Februar 1519 erhielt Zwingli von dem Verleger Froben dessen erste Sammelausgabe lateinischer Lutherschriften.[11]

[10] ZW 7; 114,7; 136,2–4.

[11] ZW 7; 138,1–12; 139,15–19. – WA 60; 431–442; 456 f. – Vgl. schon *Neuser*, 86 f.

Er wurde dadurch mit den Veröffentlichungen Luthers zum Ablaßstreit, den Dekalogpredigten von 1516/1517 und drei aktuellen Sermonen bekannt. Mindestens die Ablaßschriften müssen Zwingli interessiert haben, da damals in der Schweiz ebenfalls der Jubiläumsablaß durch Bernhardin Sanson vertrieben wurde, was auch den Unmut des Zürcher Leutpriesters erregte.[12] Am 21. März 1519 war Zwingli dann auf Nachrichten über Luther geradezu „begierig". Ihm war klar, daß das Gottesvolk in seinem Kampf auf Gottes Barmherzigkeit angewiesen war, und er wollte das Seine dazu beitragen, die Schändlichkeit der römischen Hure aufzudecken.[13] Zwingli reihte sich damit in Luthers Auseinandersetzung mit Papsttum und Kirche ein. Wahrscheinlich wußte er damals bereits von der geplanten Leipziger Disputation, die zur Entscheidung zwischen alter und neuer Theologie werden sollte. Sie hatte ursprünglich zwischen Andreas Karlstadt und Johann Eck stattfinden sollen. Eck hatte dann jedoch nicht nur Karlstadt, sondern vor allem Luther angegriffen, worauf dieser Anfang Februar 1519 in einem offenen Brief seine Beteiligung an der Disputation gefordert hatte. Zwingli scheint dieser Brief am 25. März bekannt gewesen zu sein.[14] Er hatte keinen Zweifel, daß Eck sich bei der Disputation die verdiente Abfuhr holen würde.

Im Mai 1519 sandte Beatus Rhenanus Zwingli Luthers soeben bei Adam Petri in Basel erschienene Auslegung des Vaterunser und regte an, daß er sich für die Verbreitung dieser Schrift einsetzen sollte.[15] Zwingli wollte darauf noch vor der eigenen Lektüre eingehen, zumal er sich davon eine Unterstützung bei seiner Kritik an der Heiligenverehrung erhoffte. Zu diesem Thema gab die „Auslegung" allerdings wenig her. Dennoch scheint es auf Betreiben von Rhenanus geradezu zu einer „Kolportage" von Lutherschriften und speziell der „Auslegung" gekommen zu sein.[16] Der Vorgang bietet einen einzigartig instruktiven Einblick in die frühe Verbreitung von Luthers Schriften. Daß gerade Zwingli daran beteiligt war, ist immerhin erstaunlich. Dabei ist darauf hinzuweisen, daß es sich hier um eine der erbaulichen, nicht der kritischen Schriften Luthers handelte. Man empfand sie als derartig verwandt mit Zwinglis kurz zuvor im Rahmen seiner Matthäuspredigten erfolgten Auslegung des Herrengebets, daß ihm die Autorschaft unterstellt wurde.[17]

---

[12] ZW 7; 115,1 f.

[13] ZW 7; 151,1–5; 152,2–15.

[14] ZW 7; 158,1–8. – Vgl. WA Br 1; 317–319, bes. 318,75–77. – WA 2; 153–161. – *Josef Benzing*, Lutherbibliographie, Baden-Baden (1966), Nr. 347–349. Der Druck von Cratander (Nr. 349) wurde Zwingli wohl am 7. Mai 1519 zugesandt (ZW 7; 167,3–6; 176,7 f.). Ein Exemplar dieses Drucks ist in der Zentralbibliothek Zürich vorhanden. Ebenso finden sich dort alle im folgenden berührten Schriften Luthers, und zwar meist in Basler Nachdrucken. Der Nachweis, daß es sich dabei um die Exemplare aus Zwinglis Besitz handelt, konnte jedoch auch bei einer Überprüfung vor Ort nicht erbracht werden. – Die erweiterte Fassung von Luthers Thesen (vgl. WA 2; 158–161 und WA Br 1; 399,10) erschien erst etwas später und kann im vorliegenden Zusammenhang darum nicht gemeint sein.

[15] ZW 7; 175,10–176,9. – WA 2; 74–130.

[16] ZW 7; 181,3–10; 190,10–13; 193,1–16; 195,3–10. – Vgl. *Goeters*, 125 f.

[17] ZW 2; 146,9–13.

Daß sich Zwingli für die Leipziger Disputation und die im Zusammenhang mit ihr entstandenen Schriften Luthers sehr interessierte, ist der Zwingliforschung längst bekannt. Goeters konnte jüngst zeigen, daß Zwingli in seiner im Herbst 1519 erfolgten Auseinandersetzung mit dem Papsttum von Luthers „Resolutio super propositione XIII. de potestate papae" abhängig war, deren Druck er von Johann Froben erhalten hatte.[18] Luther hat damals jedoch nicht nur die Ekklesiologie Zwinglis beeinflußt. In Leipzig wurde nämlich nicht allein über die Papstfrage disputiert, sondern auch über den Ablaß, die Buße, die Sündenlehre und die Anthropologie. Anfang September lagen darüber Luthers „Resolutiones super propositionibus suis Lipsiae disputatis" vor, die in den „Acta Lipsiae" von Cratander in Basel nachgedruckt wurden. Diesen Druck besaß Zwingli Ende Dezember und äußerte sich darüber uneingeschränkt positiv: „Ich habe sie gelesen, gebilligt und hoffe, daß der dem flüchtigen Lüftchen des Ruhms nachjagende Eck sich damit vergebliche Mühe macht".[19]

Über die Leipziger Themen ist es zu einer bedeutsamen intensiven Korrespondenz zwischen Zwingli und dem Freiburger Juristen Ulrich Zasius gekommen, die leider nur noch fragmentarisch erhalten ist. Zwingli hatte sie in einem verlorenen Brief eröffnet, in dem er Luther gelobt und verteidigt, ja sogar als „Elia" bezeichnet und Zasius vielleicht zugleich dessen „kalte Liebe" zu Luther vorgeworfen hatte.[20] Das veranlaßte diesen zu einer ausführlicheren Stellungnahme.[21] Er war mit Luthers These, alle unsere guten Werke seien Gott zuzuschreiben, einverstanden. In der Ablaßfrage war er allerdings unsicher. Diese Materie sollte durch ein Konzil geregelt werden. Nach Zasius zerhieb Luther hier den gordischen Knoten zu forsch. Dessen Äußerungen über Buße und Glauben hielt er hingegen für „ganz heilsam" und wollte sie auch verteidigen. Freilich beschwerten Zasius auch dabei manche „Flecken" an Luthers Lehre. Z.B. konnte er sich die paradoxe These, „jedes gute Werk ist Sünde" als allgemeine, undifferenzierte Aussage nicht zu eigen machen. Vollends stieß sich der Jurist Zasius an Luthers Bestreitung des Papsttums als Institution göttlichen Rechts. Er hoffte, daß irgend jemand Luther zur Mäßigung bewegen würde. Am 4. Januar 1520 wird der Brief des Zasius von Zwingli erwähnt, wobei er jedoch nur die Differenz in der Papstfrage aufgreift. Er zögerte mit der fälligen deutlichen Antwort, weil er den alten Mann nicht verwirren wollte.[22] Dieses Schweigen veranlaßte Zasius am 16. Februar 1520 zu einer erneuten Darlegung seiner inzwischen weiter entwickelten Auffassung.[23] Jetzt verstand sich Zasius dank Luthers Belehrung

[18] ZW 7; 205 f. Anm. 2; 250,10–251,3. – WA 2; 180–240, bes. 211. Es handelte sich dabei um einen Nachdruck der kurz *vor* der Leipziger Disputation veröffentlichten ersten Fassung. – Vgl. *Goeters*, 130 und 134 f.

[19] WA 2; 388–435. Bei *Köhler*, Bibliothek kein Nachweis. – ZW 7; 245,9–11; vgl. 241,8–15.

[20] ZW 7; 219,2; 267,6 f.

[21] ZW 7; 218–222.

[22] ZW 7; 250,7–251,5.

[23] ZW 7; 265–268.

als das Instrument, durch das Gott das gute Werk wirkt und das sich selbst nichts als Ungerechtigkeit zuschreibt. Luthers pauschale Verwerfung des Hieronymus, zu der sich möglicherweise Zwingli bekannt hatte, wollte Zasius freilich ebensowenig wie dessen Verwerfung des kanonischen Rechts mitmachen. Zwingli warnte darauf in einem deutlichen, aber maßvollen Brief Zasius, gegen Luther Stellung zu beziehen. Dessen Kirchenkritik hatte ihre Berechtigung; allerdings wäre auch Zwingli in dieser Hinsicht gelegentlich etwas mehr Zurückhaltung lieber gewesen.[24]

Anscheinend hat Zwingli nur das Papstthema aus den Briefen des Zasius aufgegriffen. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß in dessen zweitem Brief mehrfach die Vorstellung vorkommt, er sei ganz und gar Gottes „instrumentum". Einmal ist sogar beiläufig von den „vasa electionis" die Rede. Diese Überlegungen fallen in eine Zeit, in der sich im Zusammenhang mit Zwinglis Erkrankung an der Pest im Herbst 1519 sein Existenzverständnis einschneidend geändert hat. Nunmehr bezeichnete er sich in seinem Pestlied als das Gefäß, „den Hafen", in der Hand Christi.[25] Es spricht einiges dafür, daß Zwingli wie Zasius zu dieser Vorstellung von der totalen Abhängigkeit des Menschen von Gott und seiner Angewiesenheit auf ihn durch Luthers Auslegung der beiden ersten Leipziger Thesen „Jeder Mensch sündigt täglich . . ." und „Der Mensch sündigt mit dem guten Werk . . ." gekommen ist, mit denen er sich ausdrücklich einverstanden erklärt hat.[26] Bei Luther kommt allerdings das Bild vom Gefäß in diesem Zusammenhang nicht vor, und nur einmal spricht er in einem Bild vom Gerechten als „instrumentum".[27] Der Fortschritt gegenüber der bisherigen Zwingliforschung dürfte zunächst einmal darin bestehen, daß sich das Datum und das geistige Umfeld des Wandels von Zwinglis Existenzverständnis genauer fixieren lassen: Dieser Wandel scheint um die Jahreswende 1519/1520 erfolgt zu sein, nachdem Zwingli mit Luthers radikaler Anthropologie und Sündenlehre bekannt geworden war.

Noch ein weiteres gewichtiges Indiz spricht dafür, den Wandel im Existenzgefühl Zwinglis mit Luther in Verbindung zu bringen. Eines der eigenartigsten Selbstzeugnisse Zwinglis ist sein Bericht in der Auslegung der Schlußreden über seine Schwierigkeiten mit der fünften Bitte des Vaterunser:[28] War das menschliche Vergeben die Voraussetzung für Gottes Vergeben, so konnte die kritische Selbstprüfung vor Gott nur das Scheitern eingestehen. Das Vaterunser wurde so zum Sündenspiegel, der zur Selbstdemütigung veranlaßte. Dem Menschen blieb nichts als die Auslieferung an die Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Trotz der unbestreitbaren Echtheit des

[24] ZW 7; 293,1–12.

[25] ZW 1; 67–69. – Vgl. ZW 7; 344; 16 f. Mit der Charakterisierung des Pestliedes als „noch nicht reformatorisch im Sinne paulinischer Anthropologie" (*Locher*, Die zwinglische Reformation, 91 f.) sollte man trotz berechtigter Vorbehalte vorsichtig sein.

[26] WA 2; 403–421. – ZW 7; 245,9–11.

[27] WA 2; 413,27–29.

[28] ZW 2; 225, 19–227,7.

Berichts über diesen Vorgang, der wohl so etwas wie ein Schlüsselerlebnis war, wirkt die darin beschriebene Demutsfrömmigkeit und Selbstanklage im Persönlichkeitsbild Zwinglis auffallend. So legt sich die Vermutung nahe, daß er durch Anregungen von außen zu dieser Erfahrung geführt wurde. Dabei denkt man sofort an Luthers Auslegung des Vaterunser von 1519, die Zwingli bekannt war. Aber in dieser Schrift sind die Gedanken des Selbstgerichts nicht so ausgeprägt, daß man einen glaubhaften Zusammenhang herstellen könnte. Hingegen werden in der Auslegung der beiden ersten Leipziger Thesen das Vaterunser und speziell dessen fünfte Bitte mehrfach als Sündenspiegel angeführt, der zur Buße anleitet und nach der Barmherzigkeit Gottes verlangen läßt. Interessanterweise taucht dieser Gedanke fast durchweg in den von Luther angeführten Augustinzitaten auf, was als Väterbeweis Zwingli möglicherweise noch stärker beeindruckt hat als Luthers eigene Argumentation.[29] Wahrscheinlich ist das Augustinstudium Zwinglis seit Anfang 1520 durch die Schriften Luthers veranlaßt worden.[30] Man darf darum den „Augustinismus" Zwinglis nicht ohne weiteres gegen seine Beziehungen zu Luther ausspielen. Die Vaterunseranfechtung Zwinglis konnte bisher weder sicher datiert noch hergeleitet werden.[31] Nunmehr sind ihre Vorstellungen in einem Luthertext nachgewiesen, den Zwingli gekannt und der wahrscheinlich auch die Änderung seines Existenzgefühls bewirkt hat. Mehr als ein Indizienbeweis ist damit nicht erbracht. Dennoch ergibt sich ein plausibleres Bild der inneren Entwicklung Zwinglis als bisher. Bei der Sündenanfechtung, dem Gefühl des Angewiesenseins auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit und dem neuen Verständnis, Gottes Gefäß zu sein, handelte es sich wahrscheinlich um ein und dieselbe Erfahrung. Sie ist auf die Wende 1519/1520 anzusetzen und durch Luther initiiert worden, der Zwingli damit einen entscheidenden Impuls in seiner Entwicklung gegeben hat. Das würde bedeuten, daß man die Erfahrungen Zwinglis im Zusammenhang mit seiner Krankheit 1519 nicht mehr krampfhaft zugunsten einer später gemachten „reformatorischen Entdeckung" herabspielen muß. Die Aneignung der evangelischen Erkenntnis erfolgte bei ihm freilich nicht auf einmal, sondern in einem abgestuften Prozeß, in dem Zwingli frühere Einsichten durchaus bewahrte.

Im Lauf des Jahres 1520 wurden Zwingli weitere Lutherschriften bekannt. Kaspar Hedio schenkte ihm im Juni die von Cratander in Basel herausgegebene Sammlung deutscher Lutherschriften, die nahezu alles enthielt, was bis

---

[29] WA 2; 409,39–410,15; 416,26–34; 417,1–25; 419,29–420. – Die Augustinzitate stammen vor allem aus den Confessiones und den Retractationes.

[30] *Goeters*, 138 f.

[31] Die Ansetzung von *Neuser*, 139–144 im Gefolge *Köhlers*, Huldrych Zwingli, 75 f. auf die Zeit der Psalmenauslegung, d.h. 1521 ist rein hypothetisch und ohne Anhalt am Text.

Anfang 1520 erschienen war.[32] Besonders dankbar war er für Luthers Antwort auf die Verdammung durch die Universitäten Löwen und Köln. Er hielt sie für eine der schärfsten Schriften Luthers.[33] In die Auseinandersetzung über Luther in Löwen, von der auch Erasmus betroffen war, wurde Zwingli jetzt durch den an ihn gerichteten, Ende 1520 veröffentlichten Brief des Humanisten Wilhelm Nesen am Rande einbezogen.[34]

Als eines der wichtigsten Dokumente für Zwinglis Entwicklung gilt sein Brief an Myconius vom 24. Juli 1520.[35] Er wurde veranlaßt durch die Enttäuschung des Adressaten, nicht Zwinglis (!), über den stockenden Fortgang des wiedererwachenden Christentums und war als Trostbrief gedacht. Eine häufig behauptete Resignation des Absenders über den christlichen Humanismus wird man ihm nicht entnehmen dürfen. Denn Zwingli war sich der Schwierigkeiten, die sich dem Evangelium entgegenstellten, nüchtern bewußt und vertraute dennoch auf den Sieg Christi über die Welt. Um Luther machte er sich trotz des drohenden Banns keine Sorgen, ließ aber keinen Zweifel daran, daß er ein Vorgehen der Kirche gegen ihn für unrecht hielt. Dem Sekretär des päpstlichen Legaten in der Schweiz wollte er persönlich klarmachen, daß dies zudem inopportun war. Falls ihn selbst der Bann treffen sollte, wollte er dies männlich als das gütige Geschick Christi, als dessen Gefäß er sich wußte, annehmen. Die rätselhafte Bemerkung, er lese nun fast nichts von Luther, ist allerdings von der Forschung häufig als beginnende vorsichtige Distanzierung Zwinglis, weil er nicht in eine Verurteilung Luthers verwickelt werden wollte, verstanden worden.[36] Immerhin erklärte er im gleichen Zusammenhang, Luther irre in der evangelischen Lehre nicht, und verwies auf seine früher ausgesprochenenen dankbaren Empfehlungen, da Luther seine Auffassung mit gewichtigen Zeugnissen bekräftigt habe. Damit konnten sowohl biblische als auch patristische Beweise gemeint sein. Da sich beweisen läßt, daß Zwingli auch weiterhin Luther intensiv studiert hat, wird man dieser Briefstelle kein allzu großes Gewicht beimessen dürfen. Damit ist eine gewisse größere Vorsicht im Umgang mit Luthers Schriften nicht ausgeschlossen. Dennoch galt Zwingli im Dezember 1520 als der wichtigste Anhänger Luthers in der Schweiz.[37] Gegen literarische Angriffe aus Italien auf Luther bezog er im September 1521 eindeutig für diesen Partei.[38]

---

[32] ZW 7; 316,1 f.; 320,1–5. – WA 60; 450–453; 459 f. – Nach den Angaben der Briefe Hedios an Zwingli ist die Ausgabe aber erst um den 20. Juni und nicht, wie der Vermerk am Schluß besagt, Ende Mai erschienen. Nach WA 60; 452 wurde jedoch der Titelbogen zuletzt gedruckt.

[33] ZW 7; 326,31–34. – WA 6; 170–195.

[34] ZW 7; 376–401.

[35] ZW 7; 341–345. – *Ulrich Gäbler*, Huldrych Zwinglis „reformatorische Wende", ZKG 89 (1978), 120–135 hat als geistigen Hintergrund dieses Briefes ein aus Augustin entnommenes Geschichtsbild feststellen wollen. *Schindler*, 29–31 hat dagegen m.E. berechtigte Zweifel angemeldet.

[36] ZW 7; 344,23–26.

[37] ZW 7; 375,8–11.

[38] ZW 7; 472.

2. Der fortdauernde Einfluß des Erasmus neben Luther

Daß die Hinwendung zu Luther und das neue Existenzverständnis nicht ohne weiteres vereinbar waren mit der humanistischen Mitgift des Erasmus, wurde Zwingli offensichtlich längere Zeit nicht bewußt. Auch der eben erörterte Brief an Myconius markiert nicht das Abrücken vom erasmischen Humanismus, sondern sprach nur die Enttäuschung darüber aus, daß ein Teil der christlichen Humanisten beim alten Glauben blieb und sich gegen die Reformation stellte. Der Brief dokumentiert damit schwerlich einen Bruch in Zwinglis Entwicklung.[39] Das beweist die aufgrund einer Idee Martin Segers von Johann Füßli etwa im Mai 1521 gedichtete „Göttliche Mühle", an deren Abfassung Zwingli mitbeteiligt war.[40] Sie ist für jene Zeit, über die wenige Quellen zur Verfügung stehen, ein wichtiges Dokument. Die Einleitung beginnt mit einer lobenden Anrede an Erasmus, der wieder begonnen hat, aus den vier Evangelisten und Paulus das Mehl der göttlichen Wahrheit zu mahlen und „mit der Schärfe seiner Vernunft" zu beuteln.[41] Als der Inhalt des Evangeliums wird augustinisch klingend die Liebe zu Gott genannt, die aus dessen gnädiger Hinwendung zu den Sündern entsteht.[42] Das Gedicht ist in seiner Durchführung nicht homogen. Das Evangelium wird auch mit dem brennenden Dornbusch verglichen. Erasmus hat den Weg zur Heiligen Schrift erschlossen und damit „nach Lehr und Frümkeit der Alten" (Kirchenväter) den Dornbusch brennend erhalten.[43] Luthers Leistung bestand darin, näher als alle bisherigen Theologen an den Dornbusch herangegangen zu sein.[44] Man könnte interpretieren: Er hat von den von Erasmus gebotenen Möglichkeiten der Bibelauslegung wie kein anderer Gebrauch gemacht. An dieser Stelle taucht wie im Holzschnitt des Titelblatts anonym auch Zwingli auf: „Noch seint ander me, die leren, der Stimm wir Leien geren hören, dann sie reden die Gottes Stimm".[45] Luther kann auch wie im Holzschnitt als der Bäcker neben dem Müller Erasmus bezeichnet werden, der aus dem Mehl und dem Wasser des Evangeliums den Teig und dann das Brot bereitet hat, weshalb er verfolgt worden ist.[46] Eine neue Unstimmigkeit entsteht dadurch, daß der Bäcker Luther den Schatz im Acker ans Tageslicht bringen soll, was ihn möglicherweise das Leben, nicht aber das Seelenheil kosten wird.[47] Als der Bäcker wird in diesem Abschnitt neben Luther auch Gott bezeichnet,

[39] Vgl. *Rich*, 119–123.

[40] *Oskar Schade* (Hg.), Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit Bd. 1, Hannover 1863 – Neudruck: Darmstadt (1966), 19–26. – ZW 7; 457 f. – Vgl. *Neuser*, 127–138, dort auch der Titelholzschnitt.

[41] Gegen *Neuser*, 128, der die Einleitung auf Christus deutet, was sich jedoch schon mit der Anrede kaum vereinbaren läßt. Der Titelholzschnitt und Z. 145–153 sprechen für die hier gegebene Deutung.

[42] Z. 51–70.

[43] Z. 106–123.

[44] Z. 129–134.

[45] Z. 135–137.

[46] Z. 154–169.

[47] Z. 191–208.

was den Zusammenhang stört. Wahrscheinlich geht der Subjektwechsel auf einen Eingriff Zwinglis zurück, der selbst berichtet, er habe, was Seger unrichtig auf Luther bezogen hatte, auf Gott und Christus umgestellt.[48] Das darf jedoch nicht als Geringschätzung Luthers mißverstanden werden. Erasmus und Luther stehen in dem Gedicht in einem „produktiven" Verhältnis. Auf den von Erasmus geschaffenen Voraussetzungen ist Luther näher als jeder andere an die Wahrheit herangekommen und hat sie zugleich als Brot an die Laien weitergereicht. Aus dieser Sicht spricht eine denkbar hohe Schätzung des von der Reichsacht bedrohten Luthers, ohne daß das Verdienst des Erasmus dadurch geschmälert wird.

Eine gewisse Ablösung von dem von Erasmus hochgeschätzten, von Luther jedoch kritisch betrachteten Hieronymus erfolgte nach Zwinglis eigenem Bericht erst in Zürich und war wahrscheinlich durch Luther veranlaßt.[49] Allerdings finden sich schon in den vor der Zürcher Zeit entstandenen Randbemerkungen zur Galaterauslegung des Hieronymus zwei ironische Bemerkungen über diesen Kirchenvater, die jedoch inhaltlich nicht viel besagen.[50] Nach der Leipziger Disputation, durch deren Schriften Zwingli Luthers Kritik an Hieronymus bekannt geworden sein muß, zog auch er Augustin dem Hieronymus vor.[51]

Im Juli 1521 konfrontierte Myconius Zwingli mit dem Problem der Willensfreiheit. Wie viele vom Humanismus geprägte Theologen empfand er das Problem, daß eine streng durchgeführte Prädestinationslehre einerseits die Ethik überflüssig zu machen drohte und andererseits Gottes Gericht als ungerecht erscheinen ließ, da der Mensch nicht eigentlich verantwortlich war.[52] Zwinglis Reaktion ist nicht bekannt.

Im März 1522 wird in der Korrespondenz erstmals der drohende Konflikt zwischen Luther und Erasmus erwähnt. Erasmus war vollends zwischen die Fronten von Wittenberg und Rom geraten. Nach Zwinglis Meinung konnte eine solche Auseinandersetzung nur schädlich sein, zumal abzusehen war, daß sie mit größter Härte ausgetragen werden würde. Zwingli selbst bemühte sich um ein neutrales Urteil: Jeder der beiden konnte der evangelischen Sache sehr nützen und wenig schaden. Jeder von beiden hatte besondere Gaben, die, in einem von beiden vereint, diesen unvergleichlich machen würden. Zwingli wirkte daraufhin, daß man sich von Basel aus nach beiden Seiten um Ausgleich bemühte, obwohl klar war, daß das Nachgeben nicht eben die Sache dieser Gegner war. Wie Odysseus war Erasmus dem mit Ajax verglichenen Luther an Schläue überlegen, dennoch kam diesem nicht weniger Ruhm zu. Mit der Bemerkung, manchen sei Erasmus wegen seiner Intrigen gegen Luther verdächtiger, deutete Zwingli sogar eine gewisse stärkere Sym-

---

[48] Vgl. die Störung im Reim Z. 195. – ZW 7; 457,5 f.
[49] ZW 2; 145,5–21.
[50] ZW 12/I; 366,10 f. und 25.
[51] Vgl. ZW 7; 266,21–29, wo Zasius vielleicht auf einen Einwand Zwinglis reagiert. ZW 7; 288,10 ff.
[52] ZW 7; 463,1–19.

pathie für Luther an. Eine eigentlich theologische Parteinahme läßt sich jedoch nicht erkennen. Immerhin war Myconius damals bereits bekannt, daß von Melanchthon die Paulusexegese des Erasmus, nämlich dessen Entschärfung der Prädestinationslehre zugunsten des freien Willens in Röm 9, angegriffen wurde.[53] Zwingli bewahrte seine freundliche Haltung gegen Erasmus und lud ihn im Spätsommer 1522 nach Zürich ein. Wenig später distanzierte sich jedoch Erasmus von Zwinglis Verteidigungsschrift gegen den Bischof von Konstanz, und im Dezember rechnete er ihn unverhohlen den Lutheranern zu. Soviel erkennbar ist, haben sich die Geister zunächst nicht wegen der Theologie, sondern wegen der Frage des reformatorischen Vorgehens geschieden.[54] In der Auslegung der Schlußreden erteilte Zwingli auch der Prädestinationslehre des Erasmus eine indirekte, aber deutliche Absage.[55]

3. Zwingli als Benutzer von Luthers Schriftauslegungen

Wie schon erwähnt, beeinflußte Luther nach der bisher herrschenden Vorstellung Zwingli vor allem mit seinem persönlichen Beispiel, dagegen nicht wesentlich mit seiner Theologie. Es ist jedoch schon Goeters aufgefallen, daß Zwinglis zunehmende Orientierung an den Schriftauslegungen Augustins durch Luther bewirkt wurde.[56] Zwar wies Zwingli in der ersten großen Beschreibung seines Verhältnisses zu Luther völlig zutreffend darauf hin, daß ihm dessen Schriften bei seinen Predigten über das Matthäusevangelium 1519/1520 wenig geholfen hatten, denn von Luther lag damals nichts Einschlägiges vor. Das schließt aber nicht aus, daß der Exeget Luther für Zwingli ansonsten von Bedeutung war. Immerhin wird Luther im selben Text gewürdigt als „ein treffenlicher stryter gottes, der da mit so grossem ernst die gschrifft durchfüntelet (durchforscht), als er in tusend jaren uff erden ie xin ist . . ., und mit dem mannlichen unbewegten gmüt, damit er den bapst von Rom anggriffen hat, ist ihm dheiner (keiner) nie gleich worden, als lang das bapstümb gwäret hat . . .“.[57] Luther gilt also als der unvergleichliche Schriftforscher und Kirchenkritiker. In jenem kritischen Brief, mit dem Zwingli 1527 Luther die „Amica Exegesis“ übersandte, beteuerte er nicht nur, diesem immer eine Ehrerbietung entgegengebracht zu haben, wie man sie größer auch einem Vater (!) nicht erweisen konnte, sondern bezeugte ihm auch: „Du durchforschtest einst emsig die Schrift, und was du erforscht hattest, bekanntest du vor allen Sterblichen und verteidigtest es gegen alle Feinde.“ Zwingli beanstandete dabei zunächst lediglich Luthers Polemik.[58] Auch wenn man einiges an situationsgebundenem rhetorischem Überschwang abzieht, zu dem 1527 allerdings nur noch bedingt Anlaß bestand, bleibt neben dem ein-

[53] ZW 7; 494,3–8; 496,11–497,18; 502,2–13.
[54] ZW 7; 580 f.; 582; 631 f.
[55] ZW 2; 179,31–181,23.
[56] *Goeters* 138 f.
[57] ZW 2; 146,4 f.; 147,14–20.
[58] ZW 9; 79,1–11.

stigen tiefen Respekt die Anerkennung Luthers als Schriftforscher, der über dieser Tätigkeit zum Kritiker der Kirche wurde. Angesichts dieser Zeugnisse und der oben dokumentierten guten Lutherkenntnisse Zwinglis ist es erstaunlich, daß bisher nur eine Stelle bekannt war, an der sich Zwingli früh auf eine der Schriftauslegungen Luthers, nämlich seinen kleinen Galaterkommentar von 1519, bezog[59], während man sonst bei den der Reformation nahestehenden Theologen nicht eben selten auf diese stößt. Rich meinte denn auch, die Bedeutung dieses einmaligen Zitats herabspielen zu können.[60]

Es ist bisher nicht beachtet worden, daß es auch eine Spur einer Benützung von Luthers „Operationes in Psalmos" (1519–1521) durch Zwingli gibt. In einer Tischrede berichtet Luther: Zwingli tadelt mich als einen unbedarften Allegoriker, weil ich die Schrift Krippe und Windeln und die Apostel die Himmel im Psalter nenne.[61] Wann und wie diese Äußerung gefallen ist, ist bisher nicht nachgewiesen. Die erste Stelle bezieht sich sehr wahrscheinlich auf das bekannte, traditionelle Bild in Luthers Vorrede zum Alten Testament.[62] Der Vergleich der Apostel mit den Himmeln kommt in den „Operationes in Psalmos" zu Ps 8,4 und 19,2 vor.[63] Die wörtlichere Anspielung findet sich zu Ps 19,2. Sollte Zwingli sie gemeint haben, wäre das der einzige Beweis, daß er die Operationes vollständig gekannt hat.[64]

Vom Dezember 1520 bis in die österliche Fastenzeit 1521 wollte Zwingli eine Vorlesung über die Psalmen halten.[65] Ob sie zustandegekommen ist, gilt als fraglich. Es besteht jedoch Einigkeit darüber, daß Zwinglis zahlreiche Randbemerkungen im Psalterium quadruplex, die die entschiedene Hinwendung zu Augustin erkennen lassen, in diesem Zusammenhang entstanden sind.[66] Da sich in den Randbemerkungen einmal die Anweisung „Amos 9 lege!" findet[67], spricht einiges dafür, daß die Vorlesung gehalten worden ist. Leider wurde bisher kein gesichertes Verfahren für eine Auswertung der Randbemerkungen entwickelt, obwohl sie neben den Briefen die einzige Quelle für die frühe Theologie Zwinglis sind. Eine gewisse Schuld daran trifft den Herausgeber Walther Köhler, der nicht nur gelegentlich falsche Lesungen und irrige Textzuweisungen bietet, sondern sich auch mit dem Nachweis der Quellen Zwinglis nur begrenzte Mühe gemacht hat. Vollends scheint er keine tieferen Überlegungen über die Arbeitsweise Zwinglis ange-

[59] ZW 12/I; 76,1 f.
[60] *Rich*, 93 f. Anm. 16.
[61] WA TR 2; Nr. 1493.
[62] WA DB 8; 12,5–8 (wohl Sommer 1523).
[63] AWA 2/II; 471–473,3 (= WA 5; 264,17–265,34). – WA 5; 541,26 f. (Von Ps. 11 an liegt die Neuausgabe in AWA 2 noch nicht vor).
[64] Nach AWA 2/II; S. LIV sind sie in der Zentralbibliothek Zürich vorhanden.
[65] ZW 7; 345,14–16.
[66] Das Psalterium quadruplex befindet sich in Bd. 8 von Zwinglis Hieronymusausgabe. – ZW 12/I; 327–365. – Vgl. *Goeters*, 138 f.
[67] ZW 12/I; 332,22.

stellt zu haben.[68] Es müßte jedoch, ausgehend von der hochentwickelten Erforschung der Psalmenauslegung Luthers, möglich sein, auch Zwinglis Interpretation des Psalters besser zu erschließen. Immerhin gibt es außer den Randbemerkungen zum Psalterium quadruplex noch die älteren im Breviarium Constantiense und die zum Psalterium quincuplex des Faber Stapulensis.[69] Wenn erst einmal Zwinglis Arbeitsweise verständlicher ist, läßt sich vielleicht auch anderen Randbemerkungen mehr als bisher abgewinnen.

Ein aufgrund der Tischrede Luthers unternommener Vergleich der Randbemerkungen im Psalterium quadruplex mit den Operationes in Psalmos führte zu einem überraschenden Ergebnis: Für Psalm 1 bis 14 (13) hat Zwingli neben den Enarrationes in Psalmos Augustins ausführlich und ungefähr im gleichen Umfang die Operationes herangezogen. Es handelt sich mindestens um über 60 Stellen. Von einer „fast ausschließlichen" Benützung Augustins kann überhaupt nicht die Rede sein.[70] Das ergibt sich eindeutig schon aus den Zitatabfolgen und reicht bis zur Übernahme der falschen Stellenangaben Luthers.[71] Zwingli muß die im März 1521 bei Adam Petri in Basel erschienene Ausgabe benützt haben, die als einzige Luthers Auslegung bis Ps 14 enthielt.[72] Damit läßt sich die Entstehungszeit dieser Randbemerkungen mit einiger Sicherheit festlegen, denn im August 1521 brachte Petri eine zweite Ausgabe mit der Auslegung der Psalmen 1 bis 20 heraus.[73] Da die auf Augustin und die auf Luther sich beziehenden Randbemerkungen sichtlich gleichzeitig entstanden sind, muß Zwinglis Beschäftigung mit diesen Psalmen etwas später als ursprünglich geplant zwischen März und August 1521 stattgefunden haben. Ob Zwingli die Benützung Luthers aus Vorsicht nicht angab oder ob er im Gegensatz zu den Kirchenvätern seine modernen Hilfsmittel insgesamt nicht anführte, muß noch geklärt werden.

Auf den ersten Blick scheint es enttäuschend zu sein, was Zwingli Luther entnimmt. Es handelt sich vielfach um Bibelstellen, die die Interpretation eines Wortes oder Zusammenhangs sicherstellen.[74] Er übernimmt aber auch eigene Erklärungen Luthers wie die schöne Verbindung von veritas und

---

[68] Auf die editorischen Probleme in ZW 12/I hat auch *Schindler*, 98–103 hingewiesen.

[69] ZW 12/I; 160–169; 280–291.

[70] Vgl. *Rich*, 130 f.

[71] ZW 12/I; 333,19 = WA 5; 371,37. – ZW 12/I; 334,5 = WA 5; 425,13. – Die doppelte Zitation von Ps 2,8 ZW 12/I; 329,15 und 19 erklärt sich daraus, daß Zwingli zuerst Augustin und dann Luther folgt. – Leseversehen Köhlers können anhand der Operationes behoben werden: ZW 12/I; 328,11 f. = Ps 110,7; 328,32 clamavi = Ps 119,1; 330,2 = Ps 118,7.

[72] AWA 2/II; S. XLIV-L. – In der Zentralbibliothek Zürich vorhanden. – Die aus Luther entnommenen Randbemerkungen sind gleichzeitig mit denen aus Augustin entstanden.

[73] AWA 2/II; S. L–LVII; vgl. oben Anm. 64.

[74] Vgl. z.B. zu Ps 1,5 ZW 12/I; 327,11–14 mit AWA 2/II; 58,6–59,8. Die Zitation von Ps 71,4 wurde von Köhler nicht erkannt, findet sich aber bei Luther. Z 14 f. gehört vielleicht noch zur Auslegung von Vers 5.

misericordia in Ps 2,8.[75] Zwingli hat Luther also als Exegeten benützt. Das ist nicht wenig, wenn man sich klarmacht, wie intensiv seine theologische Argumentation – nicht zuletzt die in den frühen Schriften – aus der Interpretation einzelner Bibelstellen entwickelt wird. Er wollte eine biblische Theologie bieten und bediente sich dabei des Exegeten Luther. Inwiefern er mit der Einzelexegese auch dessen theologische Grundentscheidungen übernahm, wird erst eine eingehende Analyse erweisen können. Zu Ps 5,9 ist allerdings die Rechtfertigungslehre Luthers in offenkundiger Deutlichkeit rezipiert, der sich in diesem Zusammenhang freilich seinerseits auf Augustins Schrift „De spiritu et littera" beruft: „Augustinus iusticiam eam putat, qua deus induit hominem, dum eum iustificat, misericordiam scilicet". Es folgen die zentralen Zitate Röm 1,17, 3,21 und Ps 31,2.[76]

Mancherlei Fragen bleiben offen. Man wird annehmen dürfen, daß Zwingli die wichtigen Exkurse Luthers „De spe et passionibus" zu Ps 5,12 und über die Kirchenordnung zu Ps 14,13 gekannt hat[77], obwohl sich davon keine Spur findet. Das exegetische Verfahren Zwinglis von Ps 15 (14) an, wo ihm Luther nicht mehr zur Verfügung stand, muß überprüft werden. Dabei wird auch zu fragen sein, welche Quellen er außer Augustin noch benützt hat. Woher stammt z.B. seine Formulierung der Tituli der Psalmen? Schließlich sollte die exegetische Eigenleistung Zwinglis geklärt werden. In der überwiegenden Mehrzahl bestehen die Randbemerkungen aus übernommenem Material, bei dem lediglich das Auswahlverfahren zu überprüfen ist. Bei den relativ wenigen weder bei Augustin noch bei Luther aufgeführten Bibelstellen müßte geklärt werden, ob sie aus anderen Traditionen stammen oder eigene Zutat Zwinglis sind und somit etwas über seine selbständige Interpretation verraten.

Nach Goeters' Vermutung[78] predigte Zwingli im Frühherbst 1521 über den Galaterbrief. Wahrscheinlich benützte er dabei auch Luthers Kleinen Galaterkommentar von 1519, von dem 1520 bei Adam Petri in Basel ein Nachdruck erschienen war.[79] In der späten Schicht der Randbemerkungen zu Zwinglis Abschrift des Galaterbriefs wird nämlich nicht nur an der einen bisher bekannten Stelle, sondern mehrfach auf diesen Kommentar zurückge-

---

[75] Vgl. ZW 12/I; 327,24 f. mit AWA 2/II; 80,20 f. – Vgl. ZW 12/I; 327,32–34 mit AWA 2/II; 94,11–16. Köhlers Verszuweisungen sind in diesem Bereich wie auch sonst gelegentlich irrig. – ZW 12/I; 329,23 bezieht Köhler fälschlich „Nos" auf Zwingli. Es handelt sich jedoch um eine Übernahme von AWA 2/II; 232,5 f. – Eine umfassende Auswertung würde den vorgegebenen Rahmen sprengen. Wahrscheinlich ist aufgrund einer genauen Analyse eine Neuedition unumgänglich.

[76] ZW 12/I; 329,34–38 = AWA 2/II; 257,2–259,4. Verständlicherweise hatte Köhler in Anm. 11 mit der Zuweisung zu Augustin Schwierigkeiten.

[77] AWA 2/II; 283–321,6. WA 5; 405,6–408,13.

[78] *Goeters*, 136. – *Rich*, 124–129 legt die Galaterpredigten in die zweite Hälfte des Jahres 1520. Nach Zwinglis Auflistungen seiner Predigttätigkeit ZW 1; 133,2–5; 284,39–295,23 muß Goeters Recht haben.

[79] Vgl. *Benzing*, Nr. 421. In der Zentralbibliothek Zürich vorhanden.

griffen.[80] Die namentliche Zitation Luthers in diesem einen Fall erscheint angesichts von Zwinglis sonstiger Zurückhaltung in der Nennung dieses Gewährsmannes geradezu als ein Versehen. Bei der wichtigen Kritik des Paulus an Petrus Gal 2,11 übernahm Zwingli von Luther die Belegstellen Sir 7,26 und Klagelieder 3,33.[81] Wahrscheinlich stammt auch die Bemerkung zu Gal 2,16, daß sowohl die Heiden als auch die Juden Sünder sind, von Luther.[82] Die dezidierte Aussage zu Gal 3,18, daß die Verheißung nicht aus uns, sondern aus Gott ist, stellt eine Umformulierung von Luthers Exegese dar.[83] Auch in der radikalen Deutung des Gesetzesverständnisses zu Gal 3,19 folgt Zwingli Luther.[84] Das gilt gleichfalls für die Übernahme des prinzipiellen Zitats Röm 11,32 zu Gal 3,22, wo Zwingli sogar Luthers nicht ganz korrekte Stellenangabe sich zu eigen machte.[85] Die Belegstellen über die christliche Freiheit zu Gal 5,13, ebenso die über die Nächstenliebe zu Gal 5,14 finden sich auch bei Luther.[86] Dasselbe gilt für die bedeutsamen Zitate zu Gal 6,5 und 15.[87] In diesen Zusammenhang könnte auch die Bemerkung zur Auslegung des Hieronymus von Gal 5,5 gehören: „Sensum Pauli, o Hieronyme, non adsequeris".[88] Dieser hatte die Stelle auf ein Gericht nach den Werken hin interpretiert. In der späten Schicht der Randbemerkungen zum Galaterbrief wird fast durchgehend Luther, gelegentlich unterstützt durch Augustin, aufgenommen, und zwar durchweg mit wichtigen Aussagen zur Rechtfertigungslehre, die damit noch viel konsequenter als in den Randbemerkungen zu den Psalmen nunmehr auch bei Zwingli erscheint.[89] Im Herbst 1521 hatte sich also Zwingli Luthers Rechtfertigungslehre zu eigen gemacht. In den Schriften von 1522 trat er damit an die Öffentlichkeit. Der Galaterkommentar Luthers dürfte für Zwingli aber nicht allein wegen der Rechtfertigungslehre bedeutsam gewesen sein. Er enthielt außerdem durch-

---

[80] ZW 12/I; 73–79, hier 76,1.

[81] ZW 12/I; 74,22–25. WA 2; 486,20–25.

[82] ZW 12/I; 74,28–30. WA 2; 489,9–14. Weil in dieser Randbemerkung kein d vorkommt, ist ihre Zugehörigkeit zur späten Schicht nicht erkennbar.

[83] ZW 12/I; 75,37–76,1. WA 2; 520,31–521,4. – Gegen *Rich*, 130 greift Zwingli auf Luther zurück.

[84] ZW 12/I; 76,1–3. WA 2; 522,27 f.; 523,25 f.

[85] ZW 12/I; 76,8–11. WA 2; 526,1–3 und die Anm. dazu. Es handelt sich um ein Mischzitat aus Röm 11,32 und 3,19 f. Beide Stellen finden sich auch bei Augustin. Zwingli folgt jedoch Luther.

[86] ZW 12/I; 77,25–27. WA 2; 574,30–575,1. – ZW 12/I; 77,29–31. WA 2; 571,31 f.

[87] ZW 12/I; 78,20–22 (Rö 14,22, gegen Köhler). WA 2; 607,29 f. – ZW 12/I; 78,36–79,1. WA 2; 613,28 f.

[88] ZW 12/I; 366,18. MPL 26,397.

[89] Vgl. auch die Randbemerkung zur Galaterbriefauslegung des Hieronymus ZW 12/I; 366,31 zu Gal 6,10. Der Hinweis auf das Johannesevangelium meint Joh 9,4 = WA 2; 611,29 f., dort mit einer Kritik am Fegfeuer verbunden. – *Richs* Auffassung (128–130), die späte Schicht der Randbemerkungen zum Galaterbrief sei von Augustin abhängig, erweist sich insgesamt als nicht haltbar.

gehend die schärfste konkrete Kritik an der römischen Gesetzlichkeit.[90] Mindestens hinsichtlich dieses Textes läßt sich keine Differenz zwischen dem theologischen Theoretiker Luther und dem praktischen Kirchenmann Zwingli konstruieren.

4. Differenzierungen

Zwingli ist Luther freilich nie blindlings gefolgt. Daran hinderte ihn schon sein beibehaltenes humanistisches Erbe sowie der im Vergleich mit Luther andere Verlauf seiner reformatorischen Entwicklung seit 1522. Sehr aufschlußreich ist der erste Anlaß, bei dem Zwingli einen Unterschied zu Luther ausdrücklich erörtert. Es handelt sich um das Verständnis des Abendmahls als Testament bei Luther und als Wiedergedächtnis bei Zwingli.[91] Wie Wilhelm Neuser zuerst gezeigt hat, setzte sich Zwingli dabei mit Luthers „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium" auseinander.[92] Zwingli wurde spätestens im Juli 1521 von Glarean begeistert auf diese Schrift hingewiesen.[93] Zwingli erläuterte zunächst in Anlehnung an Luther die Vorstellung vom Abendmahl als Testament und die Notwendigkeit von beiderlei Gestalt. Dann erklärte er, daß er früher – sichtlich im Gefolge des Erasmus – das Abendmahl als Wiedergedächtnis des Leidens Christi, also von seinem Brauch her, bezeichnet hatte, während es Luther mit dem Testamentsbegriff von seiner Natur und Eigenschaft her erfaßte. Zwingli war bereit, seine Bezeichnung aufzugeben. Er erkannte also formal eine Überlegenheit Luthers an, blieb aber faktisch bei seiner Auffassung, indem er das Wiedergedächtnis mit dem Genießen des Testaments identifizierte. Damit war die Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl noch nicht aufgegeben, aber die Ausrichtung auf das einstige Leiden und Sterben Christi war unverkennbar. Schließlich erläuterte Zwingli das Abendmahl vom Lebenswort in Joh 6 her, um die Wichtigkeit des Glaubens im Abendmahl herauszustellen. Damit argumentierte er selbständig gegenüber Luther, blieb aber bei seiner Behauptung, mit diesem einig zu sein. Schwerlich spiegelt sich in dieser Erörterung Zwinglis Übernahme von Luthers reformatorischer Entdeckung, wohl aber dessen Autorität, die Zwingli zu dem nicht ganz geglückten Versuch zwang, seine Einigkeit mit Luther zu deklarieren. Er wollte nicht im Gegensatz zu Luther stehen, „die Gans dem Schwan" nicht

[90] Vgl. *Martin Brecht*, Der Zusammenhang von Luthers reformatorischer Entdekkung und reformatorischem Programm als ökumenisches Problem, in: *Karl Lehmann*, (Hg.), Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten, München und Zürich (1982), 11–30.

[91] ZW 2; 131,2–144,16.

[92] *Neuser*, 21–37. – WA 6; 502–520,6. – Weitere Nachweise für die immer noch angezweifelte Benützung von „De Captivitate" durch Zwingli bei *Eberhard Grötzinger*, Luther und Zwingli, Ökumenische Theologie 5, Zürich und Gütersloh (1980), 92–97. „De Captivitate" ist in der Zentralbibliothek Zürich mehrfach vorhanden.

[93] ZW 7; 461,17–462,1.

beschwerlich fallen.[94] Einig war man sich tatsächlich hinsichtlich der Bedeutung des Todes Christi, aber nicht hinsichtlich der Vermittlung der Heilsgabe.[95]

Diese Divergenzen in der Abendmahlstheologie nahm Zwingli bekanntlich zum Anlaß, sich erstmals ausführlich über sein Verhältnis zu Luther auszulassen.[96] Bei aller Anerkennung betonte er seine ursprüngliche Unabhängigkeit in der Schriftauslegung. Ferner hatte er noch andere Lehrer gehabt. Unter diesen nannte er in dem entsprechenden Bericht in der „Amica exegesis" von 1527 betont Augustin mit seinen Traktaten über das Johannesevangelium, aus denen er „die Kraft und die Summe des Evangeliums" gelernt habe. In der Tat hat Zwingli diesen Text reichlich mit Randbemerkungen versehen, die vor allem hinsichtlich der Erwählungs- und Sakramentslehre interessant sind.[97] Die Datierung dieser Randbemerkungen ist schwierig. Sie müssen irgendwann nach der Anschaffung der Augustinausgabe im Februar 1520 entstanden sein.[98] Da sich bis Herbst 1521 keine Spur der Lektüre der Johannestraktate findet, könnte diese etwa 1522 erfolgt sein und hätte damals die abschließende Färbung der Theologie Zwinglis bewirkt.

Außerdem benannte Zwingli einige Punkte, in denen er von Luther abwich. So lehnte er die Ohrenbeichte ab, die Luther, wenn auch befreit von Zwang, beibehalten wollte.[99] Zwingli bezog sich dabei auf die einschlägige, auf der Wartburg entstandene Auslegung des Evangeliums von den Zehn Aussätzigen (Lk 17,11–19)[100], die er jedoch nur vom Hörensagen kannte. Die Differenz war an sich nicht prinzipiell, obwohl Zwingli Luther diese altgläubige Rückständigkeit immer wieder vorwarf. Dennoch verbarg sich auch hinter ihr der Gegensatz im Verständnis der Gnadenmittel: Für Zwingli hatte der Glaube die Vergebung, für Luther war er auf den Zuspruch des Vergebungswortes angewiesen. Die Kritik an Luthers Beibehaltung des Ausdrucks Sakrament richtete sich offensichtlich nochmals gegen „De Captivitate".[101] Zwingli verwendete später selbst den Begriff wieder. Ein weiterer Vorwurf Zwinglis war, Luther lasse noch die Fürbitte der Heiligen zu.[102] Wieder handelte es sich für Luther anders als für Zwingli eher um eine Randfrage. In den Predigten zu Heiligentagen des Jahres 1522 findet sich gelegentlich diese Konzession. Mit einiger Sicherheit hatte Zwingli jedoch nicht sie, sondern die „Epistel oder Unterricht von den Heiligen an die Kirche zu Erfurt" vom Sommer 1522 im Blick.[103] Das ergibt sich daraus, daß Zwingli aus dieser

[94] Anders *Neuser*, 34. – ZW 5; 720,6–8.
[95] Vgl. *Grötzinger*, 51–80, bes. 75–80.
[96] ZW 2; 144,26–150,16.
[97] ZW 5; 712,25–713,4. Vgl. ZW 12/I; 138–151. ZW 2; 186,27–187,3.
[98] *Goeters*, 138.
[99] ZW 2; 148,3–30. Vgl. ZW 5; 715–716,9.
[100] WA 8; 336–397.
[101] ZW 2; 148,30–149,7. – Vgl. *Grötzinger*, 89–97.
[102] ZW 2; 149,7–12. ZW 5; 716,10 f.; 718,5–720,1.
[103] WA 10/II; 159–168, bes. 166,16–167,15. *Benzing*, Nr. 1220 f., ist in der Zentralbibliothek Zürich vorhanden.

Schrift Tit 3,10 f. referiert. Der spätere Tadel, daß Luther noch an der Vorstellung vom Fegfeuer festhalte[104], traf zwar bis 1530 sachlich zu. Es läßt sich jedoch nicht mehr feststellen, welche der beiläufig gemachten Äußerungen Luthers Zwingli meinte.

Die Differenz in all diesen Punkten lag schon lange in der schrofferen Abgrenzung Zwinglis gegenüber dem alten Glauben. Seit 1522 unterschied sich der Gang der Reformation in Wittenberg und Zürich. Während man dort mit konkreten Reformen noch zuwartete, wurden sie in Zürich in Angriff genommen. Noch im August 1522 hatte Zwingli allerdings darauf Wert gelegt, mit seinen Predigten über den Hebräerbrief, die in Abgrenzung gegen den Papst vom ausschließlichen Hohepriestertum Christi handelten, nicht in Zusammenhang mit „den Schriften anderer" gebracht zu werden, da er diese Predigten schon vor Jahresfrist angekündigt hatte, als jene Schriften offenbar noch nicht erschienen waren.[105] Wahrscheinlich versuchte Zwingli hier, von Luthers Anfang 1522 veröffentlichter Schrift „Vom Mißbrauch der Messe" Abstand zu halten, worin dieses Thema behandelt worden war.[106] Eine klare Absage erteilte Zwingli bereits in den Schlußreden der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, wie sie Luther handhabte.[107] Hier hatte Zwingli sein humanistisches Erbe so mit der Rechtfertigungslehre verbunden, daß es bei einer positiveren Funktion des Gesetzes für die Glaubenden blieb. Im August 1523 sprach es Erasmus offen gegenüber Zwingli aus: „Du weichst in manchem von Luther ab". Spätestens seit dem Frühjahr 1524 machte dieser daraus keinen Hehl mehr.[108]

Daß sich Zwingli in der ersten Darstellung seines Verhältnisses zu Luther gegen die Bezeichnung „Lutheraner" gewehrt hatte[109], geschah allerdings in vollem Einverständnis mit Luther. Der Ausdruck war auf dem zweiten Nürnberger Reichstag 1522/1523 zum Politikum geworden, und schon damals hatte sich Zwingli, wie andere Anhänger der Reformation auch, gegen die Identifizierung der Evangelischen mit Luther gewehrt.[110] In der Auslegung der Schlußreden bezog sich Zwingli dafür offensichtlich auf die kräftigen Formulierungen aus Luthers Anfang 1522 veröffentlichter „Treuen Vermahnung zu allen Christen", mit denen dieser die Verwendung seines Namens als Parteibezeichnung abgelehnt hatte.[111]

---

104 ZW 5; 716,5; 718,3–5.

105 ZW 1; 285,18–25.

106 WA 8; 478–563. *Benzing*, Nr. 1003 ist in der Zentralbibliothek Zürich vorhanden.

107 ZW 2; 232,17–233,10.

108 ZW 8; 115,26; 179,28 f.

109 ZW 2; 149,16–150,11.

110 ZW 1; 437,6–438,12.

111 WA 8; 685,6–16. *Benzing*, Nr. 1051 ist in der Zentralbibliothek in Zürich vorhanden. – Möglicherweise hat sich Zwingli jedoch auf „Von beiderlei Gestalt" (WA 10/II; 5–29) bezogen. Auch diese Schrift ist in der Zentralbibliothek Zürich vorhanden (*Benzing*, Nr. 1166).

5. Zusammenfassung

Als Ergebnis bleibt zunächst die einfache Tatsache festzuhalten, daß Zwinglis Kenntnis der Schriften Luthers erheblich umfassender und auch tiefgehender war, als bisher bekannt war. Das hat Konsequenzen für die Deutung von Zwinglis Entwicklung und die Darstellung seiner Biographie, denen gegenüber die bisher beherrschenden Konstruktionen fragwürdig werden. Mehr als ein Indizienbeweis, daß Zwingli abgesehen von der Bestärkung in der Kritik am Papsttum den Anstoß zu der 1519/1520 erfolgten Wende im Existenzverständnis und der damit verbundenen Überwindung der Vergebungsanfechtung durch Luther erhielt, läßt sich zwar nicht erbringen, aber er erklärt die Entwicklung Zwinglis besser als die bisherigen Darstellungen und darf hohe Wahrscheinlichkeit beanspruchen. Ein erkennbarer Bruch mit dem erasmischen Humanismus ist erst 1522 erfolgt. Der Eklektiker Zwingli konnte offenbar mit disparaten Traditionen nebeneinander auskommen. Fast völlig neu ist die Einsicht in Zwinglis Benützung der Schriftauslegungen Luthers, bei der erstmals seine Übernahme von dessen Rechtfertigungslehre eindeutig sichtbar wird. Von dem Einblick in Zwinglis Arbeitsweise ergeben sich neue Möglichkeiten für die Erforschung der Randbemerkungen als Quelle von Zwinglis früher Theologie. Hinsichtlich der reformatorischen Zentrallehre hatte Luther recht: Sie haben es von uns. Insofern stammt auch die Reformation Zwinglis aus der entscheidenden Entdekkung Luthers. Die Behauptung seiner Eigenständigkeit war darum nicht falsch. Das humanistische Erbe und vielleicht das eigene Studium Augustins haben der evangelischen Theologie Zwinglis eine Ausprägung gegeben, die trotz der zentralen Gemeinsamkeit mit Luther eigenständig war. Wie viele andere der ersten von Luthers Botschaft erfaßten Theologen gestaltete auch Zwingli das, was er von Luther empfangen hatte, selbständig aus. Die Kraft und die Originalität, mit der er das tat, machen seinen Rang unter den Reformatoren aus.

Die Publikation von „De revolutionibus orbium coelestium"

Von Gunter Zimmermann

I

Das Verhältnis zwischen Naturwissenschaften und christlichem Glauben gilt seit geraumer Zeit als problematisch. Zu dieser Problematik tragen historische Legenden, Geschichtsklitterungen und sogar Fälschungen nicht wenig bei. Eine der übelsten propagandistischen Entgleisungen bildet die „offizielle" Darstellung der Veröffentlichung des berühmtesten Werkes der Astronomiegeschichte, Nikolaus Kopernikus' „De revolutionibus orbium coelestium libri VI". *Hans-Otto Keunecke* hat die Entstehungsgeschichte dieses Buches, wie sie in der bisher üblichen Wissenschaftsgeschichte tradiert wird, vor kurzem in seiner verdienstvollen Arbeit über den Nürnberger Buchdrucker Johann Petreius in einer kurzen Skizze zusammengefaßt.[1]

Nach *Keunecke* arbeitete der Wittenberger Professor für Mathematik, Georg Joachim Rhetikus, von 1539 bis 1541 in Frauenburg das Manuskript des großen polnischen Gelehrten durch. Während dieser Zeit ließ er (1540) in Danzig eine erste Einführung in das kopernikanische Lehrgebäude drucken, die ‚Narratio prima', die in der Form eines offenen Briefes an den Nürnberger Mathematiker Johann Schöner gestaltet war. Schöner aber arbeitete eng mit dem Buchdrucker Johann Petreius zusammen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß Petreius alsbald Kenntnis von der ‚Narratio prima' erhielt. Er reagierte darauf am 1. August desselben Jahres (1540). Die Publikation eines astronomischen Werkes des Lucas Glauricus nahm der Nürnberger Verleger zum Anlaß, einen offenen Brief an Rhetikus in Form einer Widmungsvorrede beizudrucken. Darin bat er den Wittenberger Professor, für die Veröffentlichung des grundlegenden Manuskripts von Kopernikus zu sorgen.[2]

---

[1] Vgl. *Hans-Otto Keunecke*, Johann Petreius (1496/7–1550). Ein Beitrag zu Leben und Werk des Nürnberger Buchdruckers, Verlegers und Buchhändlers, *MVGN* 69, 1982, S. 120–123. – Fairerweise ist anzumerken, daß *Keunecke* seine Darstellung allein aus der Sekundärliteratur gewonnen und in einer Anmerkung (vgl. a.a.O., S. 120 f., Anm. 53) selbst Zweifel an dieser „offiziellen" Sicht angemeldet hat.

[2] Vgl. a.a.O., S. 121. – Der Brief des Petreius ist abgedruckt bei *Karl-Heinz Burmeister*, Georg Joachim Rhetikus, 1514–1574. Eine Bio-Bibliographie, Bd. 3: Briefwechsel, Wiesbaden 1968, S. 19–21, Nr. 2.

In derselben Angelegenheit hatte sich der Nürnberger Reformator bereits etwas eher an den Frauenburger Domherrn gewandt. Unter dem Datum des 1. Juli 1540 antwortete Kopernikus in einem Brief, der leider verschollen ist. Erhalten hat sich dagegen durch die Bemühungen des großen Astronomen Johann Kepler ein Auszug aus einem Brief Andreas Osianders vom 20. April 1541. In diesem legte der Nürnberger Reformator die Position der Kirche dar und machte dem Wissenschaftler klar, daß er das Erscheinen des Werkes nicht hinnehmen werde, wenn nicht der Charakter der kopernikanischen Lehre als einer Theorie (von mehreren denkbaren) betont würde.[3]

Dem Briefwechsel zwischen Kopernikus und Osiander, dargestellt in der Sicht von *Ernst Zinner*[4], entnimmt *Keunecke*, daß die Planung für eine Publikation von „De revolutionibus orbium coelestium" durch Petreius schon sehr konkrete Formen angenommen hatte. Im Sommer des Jahres 1542 kam Rhetikus nach Nürnberg, um den Druck des Buches in die Wege zu leiten. Die Arbeiten begannen sofort. Eine Veränderung ergab sich jedoch im Oktober, als Rhetikus nach Leipzig ging, um eine Professur anzutreten. Die wissenschaftliche Leitung der Drucklegung wurde Osiander übertragen, der zum Zorn der Nachwelt auf eigene Verantwortung dem Werk eine anonyme Vorrede einfügte. In ihr schrieb er bekanntermaßen der Konzeption des Kopernikus den Charakter einer Hypothese zu[5] – in schroffstem Gegensatz zu den in der Widmungsepistel an Papst Paul III. offen ausgesprochenen Grundanschauungen des Autors selbst wie zur ganzen Haltung des Werkes, wie der „wissenschaftliche" Biograph des Kopernikus, *Leopold Prowe*, schreibt.[6]

Bereits diese kurze Skizze wirft mehrere Fragen auf, von denen die wichtigsten genannt werden sollen:

1. Wer war nun eigentlich verantwortlich für die Publikation von „De revolutionibus orbium coelestium?"
2. Warum hat sich Kopernikus gegen die Veröffentlichung seines Hauptwerkes gesträubt?
3. Warum hat Petreius, wie es nach der Darstellung *Keuneckes* scheint, den polnischen Gelehrten zur Drucklegung gedrängt, wenn der führende Reformator Nürnbergs und damit die gesamte Geistlichkeit der Reichsstadt über diesen Plan, milde ausgedrückt, „verärgert" war?
4. Warum hat Osiander den Druck eines Werkes befürwortet oder mindestens gestattet, das seiner Überzeugung nach mit der Bibel nicht in Einklang zu bringen war?

---

[3] Vgl. *Hans-Otto Keunecke* (wie Anm. 1), S. 121 f.

[4] Vgl. *Ernst Zinner*, Entstehung und Ausbreitung der Coppernicanischen Lehre, Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Sozietät zu Erlangen, Bd. 74, Erlangen 1943, S. 240 f. – Unter mehreren üblen Machwerken ist die Arbeit von *Zinner*, was die Schilderung des Verhältnisses von Kopernikus und Osiander betrifft, die übelste.

[5] Vgl. *Hans-Otto Keunecke* (wie Anm. 1), S. 121.

[6] Vgl. *Leopold Prowe*, Nicolaus Coppernicus, Bd. 1: Das Leben, T. 2: 1512–1543, Berlin 1883, S. 529 f.

5. Warum hat Rhetikus Osiander die Leitung der Drucklegung übertragen, wenn die Auffassung des Nürnberger Reformators in schroffstem Gegensatz zu der Lehre des Kopernikus stand?

All diese Fragen sind im Rahmen der herkömmlichen Kopernikus-Biographie nicht zu beantworten. Daher ist es wohl am besten, der legendären bzw., genauer gesagt, hagiographischen[7] Überlieferung eine aus den Quellen erarbeitete Geschichte der Publikation von „De revolutionibus orbium coelestium" gegenüberzustellen.

II

Osiander erfuhr von der neuen heliostatischen Lehre des Kopernikus spätestens im Oktober 1538. Zu diesem Zeitpunkt besuchte der junge Professor für Mathematik, Georg Joachim Rhetikus, seinen gelehrten Freundeskreis in der fränkischen Reichsstadt, um sich auf die Reise nach Frauenburg zu dem beinahe siebzigjährigen Domherrn vorzubereiten, dessen Ruhm sich allmählich in Europa verbreitet hatte.

Kopernikus dürfte den Kern seiner umstürzenden Theorie bereits 1503 entwickelt gehabt haben, als er seine umfassenden Studien an der Universität Padua in Ferrara mit dem Grad eines Doktors des kanonischen Rechts abschloß. Um 1507 legte er die Grundlinien seiner Lehre in einer kleinen Schrift nieder, dem ‚Commentariolus', den er nur eng vertrauten Freunden, vermutlich nur den Mitgliedern des kleinen Zirkels Krakauer Gelehrter, zugehen ließ. Dennoch wurden die Ideen des jungen Wissenschaftlers mit der Zeit im Abendland bekannt. 1516 wurde Kopernikus als „korrespondierender" Experte zu der Konzilskommission hinzugezogen, die sich unter Führung Pauls von Middelburg um eine Kalenderreform bemühte. Allem Anschein nach sandte der polnische Gelehrte auch ein Gutachten nach Rom, doch dürfte der wesentliche Inhalt des verlorengegangenen Schreibens gewesen sein, es sei zu früh, um eine tiefgreifende Reform zu beginnen; exakte Beobachtungen der Stellungen der Sonne und des Mondes würden noch ausstehen.[8] Die Tatsache der Korrespondenz zeigt aber, daß Kopernikus zu diesem Zeitpunkt als Fachwissenschaftler schon ernst genommen wurde.[9]

---

[7] Diese zutreffende Kennzeichnung des größten Teils der wissenschaftsgeschichtlichen Historiographie stammt von *Josef Engel*, vgl. Handbuch der europäischen Geschichte, hg. v. *Theodor Schieder*, Bd. 3: Die Entstehung des neuzeitlichen Europa, unter Mitarb. v. *André Bourde* u.a. hg. v. *Josef Engel*, 1., unv. Nachdr., Stuttgart 1979, S. 193.

[8] Das kann erschlossen werden aus dem Widmungsbrief an Papst Paul III., den Kopernikus seinem Hauptwerk vorangestellt hat, vgl. Nicolau Copernicus: Gesamtausgabe, im Auftrage der Kommission für die Copernicus-Gesamtausgabe hg. v. *Heribert Maria Nobis*, Bd. 2: De Revolutionibus [Kritischer Text], besorgt von *Heribert Maria Nobis* und *Bernhard Sticker*, Hildesheim 1984, S. 5,33–35.

[9] Vgl. *Jerzy Dobrzycki*, Nicolaus Copernicus – His Life and Work, S. 18–24, in: The Scientific World of Copernicus. On the Occasion of the 500th Anniversary of his Birth, 1473–1973, ed. by *Barbara Biénkowska*, Dordrecht/Boston 1973.

Ungefähr im Jahr 1530 war das Manuskript von ‚De revolutionibus' im wesentlichen abgeschlossen. Die Zwischenzeit hatte der polnische Gelehrte benutzt, um das im ‚Commentariolus' vorgelegte System zu korrigieren und zu verbessern. Doch auch nach der Fertigstellung seines Werkes hielt Kopernikus eine Veröffentlichung nicht für geraten. In dem späteren Widmungsbrief an Papst Paul III. nennt er als Grund für dieses Zögern und diese Zurückhaltung die Furcht vor der Verachtung, die die Neuheit und Absurdität seiner Theorie auslösen würde.[10]

Von Anfang an konnte es dem großen Wissenschaftler nicht entgangen sein, daß die empirischen Grundlagen seiner Konzeption schwach waren und die begriffliche Einfachheit, mit der er die Bahnen der Planeten erklären konnte, kein ausreichender Beweis für die Gültigkeit seiner Auffassung war.[11] Nach der damals geltenden aristotelischen Physik war die gewöhnliche Materie, aus der die Erde – im Unterschied zu den Himmelskörpern – geformt war, aus vier Elementen gebildet, die nach ihrem Rang geordnet waren: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Von diesen vier Elementen besitzen die zwei rangniedrigsten, Erde und Wasser – in der gewöhnlichen Materie der Erde bei weitem vorherrschend –, Schwerkraft; sie haben die Tendenz zu fallen und sie können nur im Zentrum des Weltalls, d.h. im Mittelpunkt der Erde, zur Ruhe kommen. Luft und Feuer dagegen besitzen keine Schwerkraft, sondern das genaue Gegenteil, Levität. Sie haben die Tendenz aufzusteigen, obwohl die Atmosphäre zur Erde niederdrückt, weil sie mit den unreinen Elementen Erde und Wasser gemischt ist.[12]

Auf der Grundlage dieser physikalischen Theorie hatte Ptolemäus alle heliozentrischen Lehren ad absurdum geführt: „Wenn der Erde eine tatsächliche Bewegung zukäme, so müßte sie wegen ihrer alles übertreffenden Ausmaße allen anderen Körpern in der Bewegung weit voraus sein, so daß die Lebewesen auf ihr und die nicht an ihr befestigten Gegenstände weit hinter ihr her in der Luft schweben würden; schließlich müßte die Erde selbst durch ihre große Geschwindigkeit aus dem Weltall herausfallen".[13] Gegen dieses Argument hatte Kopernikus zwar ad-hoc-Hypothesen entwickelt[14], aber

---

[10] Vgl. *Heribert Maria Nobis* und *Bernhard Sticker* (wie Anm. 8), S. 3,24–26.

[11] Vgl. *Felix Schmeidler*, Nicolaus Kopernikus, Große Naturforscher 34, Stuttgart 1970, S. 202 f.

[12] Vgl. *Herbert Butterfield*, The Origins of Modern Science, 1300–1800, New York 1951, S. 13–15. – Der Leser sei ausdrücklich hingewiesen auf diesen originellen, fundierten und einflußreichen Überblick, der die Bahn gebrochen hat für ein neues Verständnis der Wissenschaftsgeschichte.

[13] Zit. nach *Hans Blumenberg*, Die Kopernikanische Konsequenz für den Zeitbegriff, S. 70, in: The Reception of Copernicus' Heliocentric Theory. Proceedings of a Symposium Organized by the Nicolaus Copernicus Committee of the International Union of the History and Philosophy of Science, Torun, Poland 1973, ed. by Jerzy Dobrzycki, Dordrecht/Boston 1973.

[14] Eine der ad-hoc-Hypothesen, nämlich die Erklärung, daß gleichförmige Kreisbewegungen ohne Antrieb erfolgten, ist dargestellt bei *Fritz Krafft*, Physikalische Realität oder mathematische Hypothese? Andreas Osiander und die physikalische Erneuerung der antiken Astronomie durch Nicolaus Copernicus, Philosophia Naturalis 14, 1973,

schlüssig zu entkräften hatte er den Einwand des Ptolemäus, wie ihm wohl bewußt war, nicht gewußt. Noch zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts wunderten sich die Anhänger des Kopernikus, die inzwischen zahlreicher geworden waren, über zwei Fragen, nämlich erstens: Welche Kraft hielt die schwere und träge Erde in Bewegung?, und zweitens: Wie konnte unter der Voraussetzung, daß das Zentrum des Weltalls nicht mit dem Erdmittelpunkt identisch war, das Phänomen der Schwerkraft erklärt werden? Die Antwort auf beide Fragen führte schließlich zur modernen Gravitationstheorie[15], durch die das kopernikanische System endgültig aus dem Wettstreit konkurrierender Kosmologien herausgehoben wurde.[16]

Osiander war zeit seines Lebens an Astrologie und Astronomie[17] interessiert. Leider besitzen wir erst aus der Zeit nach 1533 Zeugnisse für die Beschäftigung des Nürnberger Reformators mit diesen Gebieten, doch dürfte er sich schon früher für astrologische und astronomische Fragen aufgeschlossen gezeigt haben. Seine wichtigsten Gesprächspartner waren dabei Melanchthon und der Mailänder Wissenschaftler und Arzt Hieronymus Cardanus.[18]

Mit Melanchthon scheint der Nürnberger Reformator sehr häufig über Weissagungen korrespondiert zu haben, wobei sich der Wittenberger immer wieder wegen der Deutung von Vorzeichen an Osiander wandte. Z.B. sandte Melanchthon am 16. November 1536 eine „visio Smalcalensis" an Veit Dietrich, den Prediger an der anderen Hauptkirche Nürnbergs, an St. Sebald, der von 1529 bis 1534 als Luthers Amanuensis in dessen Haus gelebt hatte, mit der Bitte, sie an Osiander weiterzuleiten. Er versicherte, ein ehrenwerter Mann habe dieses Gesicht empfangen. Es werde sich in Kürze erfüllen. Angesichts der Bedeutung dieser Weissagung beschwerte sich Melanchthon im Dezember bei Dietrich, daß er über deren Interpretation durch Osiander noch nichts erfahren habe.[19]

Abgesehen von dem Praeceptor Germaniae scheint der Nürnberger Reformator aber auch mit anderen Theologen einen Meinungsaustausch über

---

S. 266–273. Die darauf aufbauende Behauptung von *Krafft*, die Aussagen des Kopernikus blieben (logisch) vollständig im Rahmen der peripatetischen Physik, beruht jedoch auf einem Mißverständnis. Die ad-hoc-Hypothese des Kopernikus ist gültig in einem geozentrischen, nicht jedoch in einem heliozentrischen Universum, vgl. *Thomas S. Kuhn*, Die kopernikanische Revolution, Facetten der Physik 5, Braunschweig/Wiesbaden 1981, S. 90 f. und 159.

[15] Vgl. *Herbert Butterfield* (wie Anm.12), S. 106 f.

[16] Noch im Jahre 1674 konnte ein Wissenschaftler schreiben, der Student der Astronomie könne zwischen vier verschiedenen Systemen wählen, vgl. a.a.O., S. 55.

[17] Von der Antike bis zur Aufklärung gehörten Astronomie und Astrologie, ja sogar Naturwissenschaften und Astrologie eng zusammen. Jeder, der die fundamentale Bedeutung der Astrologie für das Studium der Natur verneint hätte, wäre in der damaligen Zeit ein Feind der Philosophie gewesen. Vgl. die ausgezeichnete Darstellung in *HWP* 1, Sp. 584–587.

[18] Vgl. *Gottfried Seebass*, Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, EKGB 44, Nürnberg 1967, S. 85.

[19] Vgl. a.a.O., S. 85 f.

astrologische Berechnungen und Prophezeiungen gepflogen zu haben. Im Herbst 1546 schrieb er über die Zukunft Kaiser Karls V. an Martin Frecht in Ulm. Aus den Sternen hatte er als Unglückstag des Habsburgers, der sich damals im Kampf mit dem Schmalkaldischen Bund befand, den 28. Oktober ermittelt. An diesem Tag werde ihn eine Krankheit befallen und innerhalb dreier Monate vernichten. Die Bestätigung seiner Berechnung ergab sich für den Lorenzer Prediger durch eine Nachricht aus dem kaiserlichen Lager, nach der sich gerade in jener Nacht zwei Raben auf das Zelt des Kaisers gesetzt hätten, und dieser schon seit Tagen nicht mehr gesehen worden sei. Frecht leitete diese wichtige Information nicht nur an Joachim Vadian, sondern auch an Ambrosius Blarer weiter.[20]

Bei seinem Interesse an Astrologie mußte der Nürnberger Reformator über gute astronomische Kenntnisse verfügen. So konnte ihn Melanchthon 1536 wiederum durch Veit Dietrich bitten, zu einem astronomischen Werk des bekannten Nürnberger Mathematikers Johann Schöner, ersten Professors für mathematische Wissenschaften am 1526 gegründeten Nürnberger Gymnasium, zu dem Melanchthon selbst das Vorwort geschrieben hatte, ein weiteres „ornamentum" beizusteuern. Auch ohne die Bitte Melanchthons können wir annehmen, daß Osiander öfters mit Schöner zusammentraf, um über mathematische, astronomische und astrologische Fragen zu diskutieren.[21]

Georg Joachim Rhetikus, der wohl unbekannteste der drei an unserer Geschichte beteiligten Wissenschaftler, wurde am 16. Februar 1514 in Feldkirch in Vorarlberg geboren. Er immatrikulierte sich 1532 in Wittenberg, wo er sich nach den Urkunden erstmals 1536 nach Humanistenart den Namen zulegte, unter dem er in die Geschichte eingegangen ist: „Rhetikus", zuerst Herkunftsbezeichnung, dann Beiname, wurde schließlich zum Familiennamen. Im selben Jahr (1536) erwarb der junge Gelehrte an der Universität Wittenberg den akademischen Grad eines Magisters Artium. In seiner Dissertation am 17. April 1536 erörterte er das Thema, ob nach dem römischen Recht astrologische Voraussagen verboten seien. Rhetikus war nicht dieser Meinung.[22]

Wenige Monate später starb der Wittenberger Mathematiker Johannes Volmar. Seinen Lehrstuhl übernahm der gerade in das Kollegium der Artisten aufgenommene Erasmus Reinhold (1511–1553). Vielleicht wegen der Jugend dieses Nachfolgers wurde ein zweiter Lehrstuhl eingerichtet, auf den Rhetikus berufen wurde. Reinhold sollte die höhere Mathematik, d.h. die Astronomie, lehren, während Rhetikus die niedere Mathematik zugewiesen wurde. Noch im Jahre 1536 nahm Rhetikus seine Vorlesungstätigkeit mit einer Antrittsrede auf, die unter dem Titel „Praefatio in arithmeticen" auch

[20] Vgl. a.a.O., S. 86.
[21] Vgl. a.a.O., S. 87.
[22] Vgl. *Karl-Heinz Burmeister*, Georg Joachim Rhetikus, 1514–1574. Eine Bio-Bibliographie, Bd. 1: Humanist und Wegbereiter der modernen Naturwissenschaften, Wiesbaden 1967, S. 25–27.

gedruckt wurde. Doch scheint er den Lehrstuhl zunächst kommissarisch vertreten zu haben; erst am 5. Januar 1537 wurde er offiziell in das Kollegium der Artisten gewählt.[23]

Neben Melanchthon war Caspar Cruciger einer der eifrigsten Förderer der beiden jungen Wissenschaftler. Durch ihn und seinen Kollegen Reinhold wird der Vorarlberger etwas über die neue Lehre des Kopernikus erfahren haben, die, wie schon gesagt, in den Fachkreisen in Westeuropa zu dieser Zeit nicht mehr ganz unbekannt war. Rhetikus, der Jahre zuvor schon Paracelsus begegnet war und von diesem großen Naturforscher sofort begeistert war, interessierte sich sehr für diese neue Konzeption. Er entschloß sich, selbst zu dem „großen Meister" – „dominus praeceptor" ist der Titel Kopernikus' in den späteren Werken von Rhetikus – zu reisen, um sich genauer zu informieren. Zur Vorbereitung auf diese Studienreise suchte er aber zunächst die drei Zentren der Astronomie in Deutschland auf, Nürnberg, Ingolstadt und Tübingen, um mit dortigen Gelehrten – Johann Schöner in Nürnberg, Peter Apian in Ingolstadt und Philipp Imser in Tübingen – über die kopernikanische Auffassung zu sprechen.[24]

Von Melanchthon, der damals Rektor der Universität war, erhielt Rhetikus für das Wintersemester 1538/39 den erforderlichen Urlaub. Außerdem gab ihm der wohlwollende Rektor ein Empfehlungsschreiben für Joachim Camerarius mit, der damals das geistige Haupt der Universität Tübingen war.[25] In ihm lesen wir über den jungen Wissenschaftler: „Nunc expatiatus est, ut Schonerum et Apianum de quibusdam materiis consulat".[26]

Gleich nach dem Ende des Sommersemsters, am 18. Oktober 1538, machte sich Rhetikus in die fränkische Reichsstadt auf. Sein Besuch galt, wie schon gesagt, vor allem Schöner, dem ersten Professor für mathematische Wissenschaften am Gymnasium Nürnberg.[27]

Schöner, 1477 in Karlstadt in Unterfranken geboren, erhielt seine erste Ausbildung in Nürnberg. Später studierte er Theologie in Erfurt, seit 1526 war er Professor für mathematische Wissenschaften an dem von Melanchthon in der fränkischen Reichsstadt organisierten Gymnasium. Er verfaßte zahlreiche mathematische, astronomische und astrologische Schriften. Darüber hinaus tat er sich in der Verfertigung von Globen hervor. Als Krönung seines Lebens schrieb er 1545 ein recht ausführliches Lehrbuch der Astrologie.[28]

Rhetikus, dem die astrologischen Neigungen des Nürnberger Professors bekannt waren, wird sich mit ihm ausführlich über dieses Gebiet unterhalten haben. Doch dem jungen Wissenschaftler ging es in erster Linie nicht um die Astrologie. Er war gekommen, um mit Schöner die Kreisbewegungen der

---

[23] Vgl. a.a.O., S. 28.
[24] Vgl. a.a.O., S. 36.
[25] Vgl. a.a.O., S. 36.
[26] CR 3, Sp. 597, Nr. 1740.
[27] Vgl. *Karl-Heinz Burmeister* (wie Anm. 22), S. 36.
[28] Vgl. a.a.O., S. 36 f.

Himmelskörper[29] zu erörtern. Darüber sind wir durch den Brief des Petreius an Rhetikus unterrichtet. Und aus der ‚Narratio prima‘ selbst erfahren wir, daß Schöner dem Wittenberger Professor zu der Reise nach Frauenburg zugeredet hat.[30]

Außer mit Schöner traf Rhetikus in Nürnberg auch mit dem Buchdrucker Petreius zusammen, der an der Begegnung wohl interessiert war, weil er einen vielversprechenden jungen Autor kennenlernen wollte. Ferner suchte er den Prediger und Mathematiker Thomas Venatorius auf, einen der Mitunterzeichner des ‚Nürnberger Ratschlags‘, der 1524 erstellten grundlegenden Zusammenfassung der reformatorischen Lehre für den Rat der Stadt Nürnberg. Schließlich sprach er sich mit dem Mathematiker Johannes Hartmann aus, der einige bedeutende Entdeckungen auf dem Gebiet des Magnetismus gemacht hatte. Zugleich war er Vikar an St. Sebald.[31]

Ist unter diesen Umständen eine Zusammenkunft des Wittenberger Professors mit dem Nürnberger Reformator nicht sehr wahrscheinlich? Obwohl die neueste Biographie des Rhetikus über diese Möglichkeit hinweggeht[32], ist eine derartige Begegnung nicht nur als höchstwahrscheinlich einzustufen, sie ist zwingend anzunehmen, wie wir aus jüngst gefundenen Dokumenten schließen können.[33] Bei den mathematischen, astronomischen und astrologischen Neigungen Osianders und bei seiner Bekanntschaft mit allen vier von Rhetikus besuchten Gelehrten wäre es seltsam gewesen, wenn der Nürnberger Reformator nicht mit dem Wittenberger Professor über allgemeine Probleme in diesen Wissenschaften, vor allem aber über die heliozentrische Lehre des Kopernikus diskutiert hätte. Spätestens im Oktober 1538 also hat der Lorenzer Prediger mit der für die neuzeitliche Wissenschaft bahnbrechenden Theorie Bekanntschaft geschlossen – und er hat Rhetikus *nicht* abgeraten, seine Studienreise zu dem Frauenburger Domherrn durchzuführen.

---

[29] Das wissen wir aus dem erwähnten Brief des Petreius vom 1. August 1540. Die Formulierung des Gesprächsthemas entspricht genau dem späteren Titel des Hauptwerkes von Kopernikus. Ist es daher nicht angebracht, auch diese – von der hagiographischen Wissenschaftsgeschichte heftig befehdete – Überschrift auf Rhetikus zurückzuführen?

[30] Vgl. *Leopold Prowe*, Nicolaus Coppernicus, Bd. 2: Urkunden, Berlin 1884, S. 295.

[31] Vgl. *Karl-Heinz Burmeister* (wie Anm. 22), S. 37 f.

[32] *Karl-Heinz Burmeister* schreibt, daß die Verbindung zu Osiander im Jahre 1541 aufgenommen wurde, vgl. a.a.O., S. 50. Diese Behauptung ist nicht nur historisch unwahrscheinlich, sie ist auch durch neu aufgefundene Dokumente aus dem Jahre 1540 widerlegt, vgl. die folgende Anmerkung.

[33] Es handelt sich um zwei Brieffragmente Osianders aus dem Jahre 1540, die von *Martha List* ediert wurden, vgl. *Martha List*, Marginalien zum Handexemplar Keplers von Copernicus: De revolutionibus orbium coelestium (Nürnberg 1543), Science and History. Studies in Honor of Edward Rosen, Studia Copernicana 16, 1978, S. 455 f. Beide Schreiben werden voraussichtlich in Bd. 7 der Osiander-Gesamtausgabe neu veröffentlicht werden. – Im folgenden werden Ausführungen auf der Grundlage dieser Quellen nicht belegt.

III

Mit den Ergebnissen seines Nürnberger Aufenthalts war Rhetikus offensichtlich zufrieden. Seine weiteren Besuche in Ingolstadt und Tübingen müssen im Rahmen unserer Erzählung nicht geschildert werden. Im Frühjahr 1539 kehrte der junge Gelehrte nach Wittenberg zurück mit der festen Überzeugung, daß letzte Zweifel an der heliozentrischen Theorie nur in einem direkten Gespräch zwischen dem Autor dieser Konzeption und ihm selbst beseitigt werden konnten.[34]

Sofort nach seinem Freisemester beantragte Rhetikus wiederum Urlaub für zwei weitere Semester, die er für seine Reise nach Preußen benötige (später hat er eigenmächtig noch drei Semester hinzugefügt, ohne daß die Universität ihm dies übel genommen hätte). Caspar Cruciger, der im Wintersemester 1538/39 Rektor der Universität war, gewährte dem jungen Mathematiker, den er bisher ohne jede Zurückhaltung unterstützt hatte, ohne Zögern den gewünschten Urlaub.[35]

Nachdem Rhetikus sich in Frauenburg eingerichtet hatte, machte er sich sogleich an die Arbeit und studierte das handschriftlich vorliegende Werk des polnischen Gelehrten. Seine Studierstube wird sich in dem Turm befunden haben, in dem Kopernikus seine Sternwarte aufgebaut und sein weltberühmtes Manuskript geschrieben hatte. Durch gemeinsame Beobachtungen und in Gesprächen mit dem großen Astronomen wurde dem Wittenberger Professor der Inhalt des schwierigen Textes leichter verständlich.[36] Über seine Fortschritte berichtete er unverzüglich dem Nürnberger Freundeskreis.

Leider ist uns nur das Fragment einer Antwort Osianders auf eines der Schreiben überliefert, die Rhetikus wohl alle an den Nürnberger Reformator gerichtet hatte.[37] In dem Schluß dieses Briefes vom 13. März 1540 führt Osiander zunächst aus, daß er in der von ihm erstellten absoluten Chronologie für das Jahr des Regierungsantritts des assyrischen Königs Sanherib das Jahr 3234 nach Erschaffung der Welt berechnet habe. Die Behauptung zeigt, daß der Nürnberger Reformator an einem wissenschaftlichen Unternehmen beteiligt war, das seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts eine große Zahl von Chronologen beschäftigt hat: die Konstruktion einer absoluten Weltära, die die tatsächlich verflossenen Jahre seit der Erschaffung der Welt zählen sollte. Unter den verschiedenen Versuchen – es soll über 100 gegeben haben – sind die bekanntesten die von Sebastian Franck (Erschaffung der Welt 4181 v.Chr.) Joseph Justus Scaliger (3949 v.Chr.), Dionysius Petavius (3983 v.Chr.) und Jakob Usher (4003 v.Chr.) geworden.[38]

---

[34] Vgl. *Karl-Heinz Burmeister* (wie Anm. 22), S. 42.
[35] Vgl. a.a.O., S. 42.
[36] Vgl. a.a.O., S. 44.
[37] Vgl. *Martha List* (wie Anm. 33), S. 455 f.
[38] Vgl. *F. K. Ginzel*, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Bd. 3, Leipzig 1914, S. 184.

Die Rechnung der jüdischen Jahre nach der Weltära, gegenwärtig der letzte lebendige Überrest dieser ehemals wissenschaftlichen Chronologie, kam nur allmählich während des Mittelalters in Gebrauch. Bis zur Zeit des Maimonides (12. Jahrhundert n.Chr.) verwendeten die Juden neben der Weltära die seleukidische Ära; erst seit dem 16. Jahrhundert gewann die erstere im öffentlichen Leben der Juden die Alleinherrschaft.[39] Wie einige andere Gelehrte vor ihm erkannte auch Osiander, daß die jüdischen Wissenschaftler irrtümlich Dareios I. den Großen (522–486 v.Chr.) mit Dareios III. Codomannus (336–330 v.Chr.) identifiziert hatten, der gegen Alexander den Großen jene entscheidenden Niederlagen erlitt, die das Ende des Perserreiches bedeuteten. Sie hatten damit nach der Auffassung des Nürnberger Reformators 192 Jahre, nämlich die Zeit zwischen dem Regierungsantritt Dareios I. und dem Tod Dareios' III., ‚übersehen'. Da nach jüdischer Berechnung das Jahr der Geburt Christi in das Jahr 3761 seit Erschaffung der Welt fällt, kommt Osiander für das Jahr der Geburt Christi auf das Jahr 3953 bzw. für die Erschaffung der Welt auf das Jahr 3953 v.Chr.[40] Das von dem Nürnberger Reformator für den Regierungsantritt Sanheribs errechnete Jahr ist dann das Jahr 719 v.Chr., eine Abweichung von 14 Jahren gegenüber unserer Chronologie.[41] Osiander selbst hielt seine Berechnungen für so gut, daß er sich mit der Absicht trug, seine Chronologie mit ihren historischen Tabellen zu veröffentlichen.[42]

Wir können an diesem Punkt das Problem der Chronologie auf sich beruhen lassen. In seinem Schreiben stellt der Theologe nun aufgrund eines Rechenfehlers fest, daß die ungleichförmige Bewegung der Sonne 1716 Jahre betragen muß. Damit führt er uns ins Zentrum der kopernikanischen Revolution. Wie Kopernikus selbst bemerkt, stand an der Spitze seiner Motive für eine Erneuerung der Astronomie die Tatsache, daß die Mathematiker unsicher waren über die Bewegungen der Sonne und des Mondes, so daß sie nicht einmal die konstante Länge des Kreises der Jahreszeiten demonstrieren und beobachten konnten.[43] Aufgrund der Präzession der Aequinoktien stimmt die Zeitdauer, die die Sonne für einen einmaligen Umlauf um die Ekliptik (das siderische oder Sternenjahr) braucht, nicht völlig mit der Zeit überein, die die Sonne auf der Ekliptik von einem Frühlings- zum nächsten Frühlingsäquinoktium (das tropische Jahr) braucht. Letzteres, das etwa

---

[39] Vgl. *F. K. Ginzel*, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Bd. 2, Leipzig 1911, S. 80.

[40] Die These von *Emanuel Hirsch*, der sich auf dieselbe Stelle aus den ‚Coniecturae' stützt, Osiander komme für die Erschaffung der Welt auf das Jahr 3946 v.Chr. (vgl. *Emanuel Hirsch*, Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen, Göttingen 1919, S. 133, Anm. 61), beruht auf einem Mißverständnis des Textes.

[41] Vgl. *TRE* 4, S. 275.

[42] Vgl. Andreas Osiander, Coniecturae de ultimis temporibus, Nürnberg 1544, Bl. B 2a. – Das Werk wird vermutlich in Bd. 8 der Osiander-Gesamtausgabe ediert werden.

[43] Vgl. *Heribert Maria Nobis* und *Bernhard Sticker* (wie Anm. 8), S. 4,4–8.

20 Minuten kürzer ist, bezieht die Sonnenbewegung nicht auf einen Fixstern, sondern auf einen bewegten, nicht reellen Punkt. Daher ist es schwieriger zu messen als das Sternenjahr. Jedoch ist das tropische Jahr das Jahr der Jahreszeiten, und deshalb muß man es genau messen, bevor man einen genauen langfristigen Kalender entwerfen kann. Das Interesse am Kalender bewog Kopernikus zu einer ernsthaften Untersuchung der Präzession und zu einem tiefen Wissen über ein Gebiet der Astronomie, über das die ptolemäischen Astronomen am wenigsten einig waren.[44]

Die durch Rhetikus dem Nürnberger Reformator mitgeteilten Beobachtungen des Kopernikus, die Osiander allerdings falsch ausgewertet hat – der Frühlingspunkt benötigt zu einer Umwanderung der Ekliptik nicht 1716, sondern rund 26.000 Jahre –, werden nach Auffassung des Theologen durch die ‚alten Ägypter' bestätigt. Hinter diesem Begriff verbirgt sich das große astrologische Lehrbuch der Spätantike und des Mittelalters, als dessen Verfasser zwei legendäre ägyptische Priester der Vorzeit, Petosiris und Nechepso, galten, während in Wirklichkeit das Werk von griechischen Astronomen um 125 v.Chr. entworfen wurde, die im Gegensatz zu allen heute berechtigten Vorbehalten gegenüber der Astrologie so gut über die wissenschaftliche Astronomie ihrer Zeit unterrichtet waren, daß z.B. das Abfassungsdatum des Buches aus den astronomischen Beobachtungen errechnet werden konnte.[45] In einem gewissen Sinne ist Osiander daher im Recht, wenn er die Übereinstimmungen der Daten des Kopernikus mit den Aussagen der ‚alten Ägypter' rühmt.

Weil Kopernikus, wie der Nürnberger Reformator schreibt, die Erkenntnisse der großen ägyptischen Priester der Welt wiedergeschenkt hat, darum sollte er, ja darum muß er sein Werk der Öffentlichkeit zugänglich machen. Rhetikus wird dem Theologen also über die Schwierigkeiten berichtet haben, die der Publikation von „De revolutionibus orbium coelestium" wegen des Respekts und der Achtung seines Autors vor der geltenden aristotelischen Physik entgegenstanden. In diesem Punkt wird Osiander mit seinem Hinweis auf Petosiris und Nechepso wenig bewirkt haben. Als Fachastronom war sich der polnische Gelehrte bewußt, daß die Präzision seiner Beobachtungen die seiner Zeitgenossen nicht übertraf. Charakteristisch für Kopernikus war, wenn überhaupt, die Intentionalität und Zweckmäßigkeit der Messungen, die er vornahm. Sie waren alle auf ein bestimmtes theoretisches Ziel gerichtet[46], aber auf ein theoretisches Ziel, das nach den anerkannten physikalischen Theorien sehr umstritten, wenn nicht sogar unmöglich war.

Nach der Auffassung Osianders, wie sie im weiteren Verlauf des Schreibens entfaltet wird, stellt dagegen die Geschichte der Astronomie eine gewisse Parallele zur Geschichte der christlichen Kirche dar. So wie Luther die ursprüngliche, durch Jahrhunderte verschüttete Botschaft wiederentdeckt

---

[44] Vgl. *Thomas S. Kuhn* (wie Anm. 14), S. 275.
[45] Vgl. *PRE* 16, Sp. 2160–2164 und 21, Sp. 1165.
[46] Vgl. *Jerzy Dobrzycki* (wie Anm. 9), S. 23.

hat, so hat Kopernikus die Weisheit der alten Ägypter, die in der Zeit der griechischen und lateinischen Astronomie nur noch spärlich leuchtete, wieder ans Licht gebracht. Der Nürnberger Reformator versteigt sich sogar zu der Behauptung, daß das ptolemäische System noch viel fehlerhafter geworden wäre, wenn nicht der größte Astronom der griechischen Welt vieles von den Erkenntnissen der alten Ägypter bewahrt hätte. Aber darüber hat er sich, wie er selbst hinzufügt, schon ausführlich in dem ersten (verlorengegangenen) Teil des Briefes ausgesprochen.

Die gemeinsame Gegnerschaft gegen die von Ptolemäus beherrschte Fachastronomie, vielleicht auch die gemeinsame Verzweiflung über den konfusen Zustand der ptolemäischen Theorie und die vergeblichen Versuche, dieses System zu retten, haben demnach die innere, intellektuelle Verbindung zwischen dem Wittenberger Professor und dem Nürnberger Reformator geschaffen. Die Briefe des Rhetikus aus Frauenburg jedoch gaben dem Lorenzer Prediger die Gewißheit, den ‚Luther der Astronomie' gefunden zu haben. Darum erinnert er am Schluß seines Schreibens den jungen Wissenschaftler an die Freundschaft, die er, Rhetikus, ihm, Osiander, angeboten hat (!). In derselben Weise solle der neue Anhänger der heliozentrischen Lehre seine Aufmerksamkeit darauf lenken, dem Nürnberger Reformator die Bekanntschaft mit Kopernikus zu vermitteln. Sicher hoffte Osiander, durch näheren Kontakt mit dem großen Astronomen dessen Sträuben gegen die Publikation von „De revolutionibus orbium coelestium" überwinden zu können. Bis zu diesem Zeitpunkt ging also – das müssen wir festhalten – die Initiative zur Veröffentlichung des bedeutendsten Werkes der Astronomiegeschichte von dem Nürnberger Reformator aus.

IV

Neue Bewegung kam in die Dreiecks-Konstellation Kopernikus – Osiander – Rhetikus durch die Herausgabe der ‚Narratio prima', des ‚ersten Berichts', in dem Rhetikus der gelehrten Welt zum erstenmal die Grundzüge der kopernikanischen Theorie mitteilte. Vorzugsweise erörtert die Schrift des Rhetikus den Inhalt des dritten Buches von „De revolutionibus orbium coelestium"; weiter berichtet Rhetikus Einzelheiten über die Bewegung des Mondes und geht dann unter der Zwischenüberschrift „Transitio ad enumerationem novarum hypothesium totius astronomiae" zum wichtigsten Teil, der kopernikanischen Planeten-Theorie, über. Die Anordnung, die in „De revolutionibus" vorliegt, ist in der Schrift des Rhetikus nicht festgehalten; vielmehr berichtet er in freier Behandlung über wichtige Hypothesen des Kopernikus.[47]

Das Manuskript der ‚Narratio' hatte Rhetikus am 23. September in Frauenburg beendet. Nachdem Kopernikus und Tiedemann Giese, Bischof von

[47] Vgl. *Leopold Prowe* (wie Anm. 6), S. 430.

Kulm und langjähriger Freund des Frauenburger Domherrn, den Text gebilligt hatten, reiste Rhetikus nach Danzig, um ihn dort drucken zu lassen. Als Drucker fand sich Franz Rhode, der nach verlegerischer Tätigkeit in Marburg und Hamburg 1537 in die Stadt an der Weichselmündung übergesiedelt war. Von dem Holzschnitt einiger mathematischer Figuren abgesehen, erforderte die Edition kein besonderes Können, zumal Rhetikus auf gute Typographie und Ausgestaltung keinen Wert legte. Das schmucklose Titelblatt enthält nicht einmal den Namen des Autors.[48]

Im Februar 1540 lag der erste Druckbogen vor, im März 1540 war der Druck beendet. Die Auflage wird nicht sehr hoch gewesen sein, das Werk ist heute außerordentlich selten. Der Vertrieb scheint sich auf den osteuropäischen Raum beschränkt zu haben, denn von den 13 bekannt gewordenen Exemplaren befinden sich 9 in osteuropäischen Bibliotheken. Rhetikus selbst nahm sich noch 1540 vor, eine zweite Auflage in Süddeutschland drucken zu lassen, die den deutschen Markt versorgen sollte.[49]

Wie schon gesagt, ist die ‚Narratio', stilistisch ein Meisterwerk, als offener Brief an den Nürnberger Mathematiker Johann Schöner gerichtet. Nichts könnte besser die enge Verbundenheit zwischen Rhetikus und seinem Nürnberger Freundeskreis demonstrieren. Den Gedanken, daß der junge Gelehrte hoffte, daß seine Nürnberger Freunde sich am ehesten für eine zweite Auflage des Werkes einsetzen würden, werden wir aber nicht ausschließen können. Doch es kam anders, als Rhetikus erwartet hatte.[50]

Auf dem Blatt, auf dem der Brief Osianders an Rhetikus vom 13. März 1540 überliefert ist, finden sich am unteren Viertel der Rückseite 7 Zeilen, in denen der Verfasser für die Übersendung einiger Exemplare der ‚Narratio' dankt. Besonders hebt er die klare Beschreibung der Vorzeichen hervor, die einst erwartet wurden. Das Lob bezieht sich auf einen Abschnitt der Schrift, in dem in einer Art astrologischen Exkurses Prognosen für den Aufstieg und Niedergang der Weltreiche gestellt wurden[51], ein weiterer Hinweis darauf, welche Rolle die Astrologie im Zeitalter der Reformation spielte.

An sich läge die Annahme nahe, daß Schöner als derjenige, an den die Erzählung gerichtet ist, auch die Exemplare für den Nürnberger Freundeskreis empfing und insofern der Verfasser des Dankesbriefes sein muß. Doch bin ich der Überzeugung, daß dieses Fragment wie der Brief vom 13. März 1540 aus der Korrespondenz zwischen dem Nürnberger Reformator und den beiden Astronomen stammt.[52] Die aufgezeigte Schwierigkeit läßt sich durch die Vermutung lösen, daß Rhetikus die für Nürnberg bestimmten Exemplare

[48] Vgl. *Karl-Heinz Burmeister* (wie Anm. 22), S. 46.
[49] Vgl. a.a.O., S. 47.
[50] Vgl. a.a.O., S. 48.
[51] Das Brieffragment bei *Martha List* (wie Anm. 33), S. 456. – Zum Inhalt vgl. *Karl-Heinz Burmeister* (wie Anm. 22), S. 45 mit Anm. 1.
[52] Derselben Überzeugung ist auch *Martha List*, vgl. *Martha List* (wie Anm. 33), S. 455.

an den Ranghöchsten im Freundeskreis in der fränkischen Reichsstadt sandte – und das war eben der Prediger von St. Lorenz.

Wann Osiander seinen Dankesbrief geschrieben hat, läßt sich nicht genau angeben, aber offensichtlich hat er dieses Schreiben noch vor dem schon erwähnten Brief des Verlegers Johann Petreius vom 1. August 1540 abgeschickt. In diesem Widmungsschreiben konnte der junge Gelehrte zwischen den Zeilen lesen, daß sich eine zweite Auflage der ‚Narratio prima' erübrigte. Petreius zeigte sich vielmehr daran interessiert, das Gesamtwerk des Kopernikus zu drucken.[53]

Bei dem gegenwärtigen Stand der Dinge drängen sich mehrere Fragen auf: Ging der Plan zur Publikation allein auf das Konto des Nürnberger Drukkers? Hatte Petreius seiner eigenen Einschätzung nach das Format, einen Mann wie Kopernikus zu überzeugen, der sich bisher gegen jede Veröffentlichung gesträubt hatte? Welchen geschäftlichen Erfolg rechnete er sich bei diesem Risiko-Unternehmen aus? Oder sind andere treibende Kräfte hinter dem Projekt des Nürnberger Verlegers zu vermuten? Wer stand dann aber letztlich hinter dem Wunsch Petreius', das große wissenschaftliche Werk herauszubringen?

Jeder, der sich in der Nürnberger Reformationsgeschichte auskennt, kann nur einen Mann ausfindig machen, der genügend Einfluß und Ansehen besaß, um für einen solchen Plan in Frage zu kommen: Andreas Osiander. Glücklicherweise sind wir darüber hinaus in der Lage, auf einen zweiten Fall verweisen zu können, bei dem die Beeinflussung des Nürnberger Buchdrukkers durch den Lorenzer Prediger bekannt ist: Der lutherische Theologe sorgte dafür, daß Petreius die Werke des in der damaligen Zeit berühmten Mailänder Arztes und Naturwissenschaftlers Hieronymus Cardanus[54] druckte.[55] Aus den überlieferten Resten der Korrespondenz des Nürnberger Reformators mit diesem großen Naturphilosophen der Renaissance läßt sich erschließen, daß Cardanus einer seiner wichtigsten Gesprächspartner in Fragen der Astrologie war.[56] Zu Beginn des Schmalkaldischen Krieges teilte Melanchthon z.B. dem Lorenzer Prediger mit, er werde ihm den Bericht über ein Vorzeichen schicken, den Bugenhagen in der Nähe von Braunschweig erhalten habe. Gleichzeitig bat er Osiander, Weissagungen von Hieronymus Cardanus nach Wittenberg zu vermitteln.[57] Die weitgespannten Beziehungen des Nürnberger Reformators und seine ausgesprochenen Vermittlungsbemühungen legen die Annahme von Parallelen zwischen der Herausgabe der Werke des Cardanus und der Publikation von „De revolutio-

---

[53] Vgl. *Karl-Heinz Burmeister* (wie Anm. 22), S. 48.

[54] Zum Leben und Werk dieses Mannes vgl. jetzt am besten *Markus Fierz*, Girolamo Cardano (1501–1576). Arzt, Naturphilosoph, Mathematiker, Astronom und Traumdeuter, poly 4. Schriftenreihe der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich, Basel/Stuttgart 1977.

[55] Vgl. *Gottfried Seebass* (wie Anm. 18), S. 59, Anm. 26.

[56] Vgl. o. S. 324.

[57] Vgl. *Gottfried Seebass* (wie Anm. 18), S. 86.

nibus orbium coelestium" nahe. Auch im letzteren, ungleich gewichtigeren Fall war Osiander der Mann, der Petreius zur Drucklegung des bekanntesten Werkes der Astronomiegeschichte riet.

Für diese ‚Hypothese' – der Ausdruck ist in unserem Kontext sehr passend – spricht ein weiteres Indiz: der Brief des Kopernikus an Osiander vom 1. Juli 1540. Wenn das Datum stimmt – Kepler, auf dessen Angaben in seinem Manuskript „Apologia Tychonis contra Ursum" unser Wissen beruht[58], gibt leider nicht an, auf welchem Wege er zu diesem Abfassungstag des Schreibens Kopernikus' gekommen ist –, können wir ohne Schwierigkeiten folgern, über welches Thema der polnische Gelehrte in seinem Brief an den Nürnberger Reformator geschrieben hat: über dessen Wunsch, das Hauptwerk des großen Astronomen herauszugeben.

Mit den uns bisher bekannten Geschehnissen stimmt diese Vermutung ausgezeichnet zusammen: Der Lorenzer Prediger empfängt im März oder April die Widmungsexemplare von Rhetikus' ‚Narratio prima'. Er bedankt sich bei dem jungen Wittenberger Professor für diese wertvollen Bücher, schreibt aber auch mehr oder weniger gleichzeitig an den Frauenburger Domherrn, dessen Ruhm die ‚Narratio' verkünden sollte, und bittet ihn, sein großes Werk doch der Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Die Antwort des Kopernikus entsprach aller Wahrscheinlichkeit nach nicht dem Drängen des lutherischen Theologen. Der greise Wissenschaftler, der sein Leben lang gezögert hatte, seine – mit den geltenden physikalischen Theorien nicht übereinstimmenden – Ideen der Öffentlichkeit preiszugeben, lehnte es nach allem, was wir vermuten können, wiederum ab, auf den Wunsch des Nürnberger Reformator einzugehen. Er fürchtete weiterhin den Spott der Physiker, die die empirische Grundlegung seines Systems als ungenügend und sogar als absurd bezeichnet hätten. Wenn nach den Worten des Wissenschaftshistorikers *Thomas S. Kuhn* – einer der wenigen Wissenschaftshistoriker, der sich als ein kompetenter Kenner der Geistesgeschichte ausweisen kann – der Glaube an ein geozentrisches Universum sich im Lauf der Jahrhunderte von einem Hinweis auf gesunden Menschenverstand zu einem Zeichen für sektiererischen Fanatismus wandelte[59], so gilt für die Lehre von einem heliozentrischen Planetensystem genau das Umgekehrte: Im Jahre 1540 konnte eine derartige Überzeugung kaum anders denn als blinder Dogmatismus begriffen werden.[60] Unter diesen Umständen hütete

[58] Vgl. *Martha List* (wie Anm. 33), S. 455.

[59] Vgl. *Thomas S. Kuhn* (wie Anm. 14), S. 230.

[60] Ohne die große Leistung des Kopernikus in irgendeiner Weise zu schmälern, wird das von *Thomas S. Kuhn* in überzeugender Weise herausgearbeitet. Er betont, daß der polnische Gelehrte zutiefst Spezialist war. Gegenüber kosmologischen Fragen zeigte er ein solches Desinteresse, daß er die Problematik einer bewegten Erde in einem im übrigen traditionellen Universum nicht erkannte. Für ihn kamen die mathematischen Harmonien zuerst, sein Blick war auf sie gebannt. Mit Recht gibt *Kuhn* jedoch zu bedenken, ob eine derartige ‚Einseitigkeit' für die wissenschaftliche Revolution nicht notwendig war, vgl. a.a.O., S. 188.

sich Kopernikus verständlicherweise davor, sein Hauptwerk zu veröffentlichen.

Als weiteres Motiv war für den polnischen Gelehrten in der Zwischenzeit – nach den großen Erfolgen der Reformationsbewegung – die mangelnde Begründung seiner Anschauungen in der Bibel hinzugekommen. Da dieser Punkt in allen früheren Arbeiten über dieses Thema so ausführlich behandelt worden ist, wollen wir uns mit diesem Aspekt, der unserer Meinung nach nicht entscheidend war, zur Abwechslung einmal nicht befassen. Wichtig ist in unserem Zusammenhang allein die Feststellung, daß nach dem Stand der Dinge, wie er im Sommer 1540 erreicht war, an eine Publikation von „De revolutionibus orbium coelestium“ nicht zu denken war.

V

Die Antwort Osianders auf den Brief des polnischen Gelehrten datiert Kepler auf den 20. April 1541. An dieser Angabe ist nicht zu zweifeln, da dem Schüler Tycho Brahes eine Sammlung von Abschriften der Briefe Osianders an Kopernikus und Rhetikus zur Verfügung stand, der der Abfassungstag osiandrischer Schreiben problemlos zu entnehmen war. Der lange Zeitraum zwischen der Ablehnung Kopernikus' und der Erwiderung des Nürnberger Reformators wird von Kepler durch die Behauptung überbrückt, daß der Brief des Frauenburger Domherrn erst im März 1541 in der fränkischen Reichsstadt eintraf.[61]

Kepler wußte über die Postverhältnisse seiner Zeit und damit wohl auch des vorangegangenen Jahrhunderts sicher besser Bescheid als wir, aber eine so lange Spanne zwischen Aufgabe und Ankunft eines Briefes erscheint sogar für die damalige Zeit sehr unwahrscheinlich. Das Rätsel löst sich eher auf, wenn wir uns überlegen, womit sich Osiander in der fraglichen Zeit beschäftigt hat.

Im Frankfurter Anstand vom 10. April 1539 war auf Vorschlag des auf einer Mittellinie zwischen den konfessionellen Parteien sich bewegenden Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg ein Religionsgespräch zwischen Theologen und Laien zur Überwindung des religiösen Zwiespalts vereinbart worden. Für den Sommer 1540 wurde ein Konvent nach Speyer einberufen, der aber wegen der dort herrschenden Pest nach Hagenau verlegt werden mußte. Weil man bei der Religionsversammlung in der elsässischen Stadt in Verfahrensfragen steckenblieb, wurde im Hagenauer Rezeß vom 28. Juli

[61] Vgl. *Martha List* (wie Anm. 33), S. 455. – Da die Sammlung der Osiander-Briefe aus dem Nachlaß des Rhetikus an Tycho Brahe kam, nach dessen Tod sie an Kepler überging, vgl. a.a.O., S. 454, ist anzunehmen, daß Rhetikus aus uns unbekannten Gründen die Abschriften der Osiander-Schreiben an Kopernikus und ihn selbst angefertigt hat. Vielleicht hat Kepler aus Randbemerkungen des Kopernikus-Schülers auch das Abfassungs- und das (angebliche) Empfangsdatum des Kopernikus-Briefes vom 1. Juli 1540 gewonnen.

1540 die Fortsetzung des Gesprächs in Worms am 28. Oktober 1540 festgesetzt. Die Nürnberger Delegation, zu der wie schon in Hagenau Andreas Osiander gehörte, erreichte jedoch erst Anfang November die Reichsstadt am Rhein. Die Ankunft des kaiserlichen Beauftragten, Nicolas Perrenot de Granvelle, zögerte sich sogar bis zum 22. November hinaus, die Formalien waren am 2. Januar 1541 nahezu geregelt, am 14. Januar begann Johann Eck den Disput als katholischer Hauptredner mit Vorwürfen über vorgenommene Änderungen der Augsburgischen Konfession, die Melanchthon als Gegenredner als reine Stilfragen erklärte. Danach begann die Diskussion über die Erbsündelehre, aber die ergebnislose Auseinandersetzung wurde schon am 18. Januar durch ein kaiserliches Edikt vom 15. Januar auf den Reichstag nach Regensburg verlegt, der am 5. April 1541 eröffnet wurde. Wegen verschiedener Vorkommnisse in Worms wurde nicht Osiander, sondern sein Kollege Veit Dietrich, der Prediger an St. Sebald, als Vertreter der fränkischen Reichsstadt zu diesem Reichstag gesandt. Doch daß der Nürnberger Reformator bis zur Abreise des langjährigen Vertrauten Melanchthons, dessen Anwesenheit in Regensburg der Wittenberger Reformator ausdrücklich gewünscht hatte, mit der Vorbereitung und Durchführung dieser Religionsgespräche ausgelastet war, braucht nicht besonders betont zu werden.[62]

Unter Berücksichtigung dieser religionspolitischen Situation ist es leicht zu erklären, daß Osiander den Brief des Kopernikus erst zu einem Zeitpunkt beantworten konnte, in dem er für eine überzeugende Erwiderung ungestörte Ruhe besaß. Sein Problem war ja nicht, wie alle bisherigen Kopernikus-Biographen annahmen, die Publikation von „De revolutionibus" zu verhindern, sondern den Autor des Werkes zur Publikation zu bewegen. Im Rahmen dieser Perspektive können wir verstehen, daß dieser Augenblick am Ende der aufreibenden Religionskonvente gegeben war, also etwa am 20. April 1541.

Wenn Kepler, was anzunehmen ist, die wesentlichen Teile des osiandrischen Schreibens an Kopernikus der Nachwelt überliefert hat[63], versuchte der Nürnberger Reformator vor allem durch eine Erläuterung des Begriffs ‚Hypothese' dem großen Astronomen die Furcht vor Lächerlichkeit bzw. vor dem Spott der (aristotelischen) Physiker und der bibeltreuen Theologen zu nehmen. Obwohl sowohl Rhetikus als auch Kopernikus den Terminus ‚Hypothese' ebenfalls recht unbefangen gebrauchten, hat allein dem Lorenzer Prediger die Verwendung dieses Begriffs den Zorn Keplers einge-

[62] Vgl. *Gottfried Seebass* (wie Anm. 18), S. 145–151.

[63] Das oft abgedruckte und übersetzte Brieffragment wurde, wie der gleichzeitige Brief an Rhetikus, zuerst veröffentlicht in: Joannis Kepleri Astronomi Opera omnia, ed. *Christian Frisch*, Bd. 1, Frankfurt/Erlangen 1858, S. 246. Wie die anderen Schreiben wird es voraussichtlich in Bd. 7 der Osiander Gesamtausgabe neu ediert werden.

tragen, der aus hier nicht näher zu erläuternden Gründen[64] nicht nur die Zusammenhänge, sondern auch den Sprachgebrauch Osianders nicht mehr begriff. Im Gefolge Keplers haben im 19. und 20. Jahrhundert wissenschaftsgläubige Wissenschaftshistoriker und Kopernikus-Biographen offensichtlich ‚Hypothese' mit ‚Vermutung' verwechselt. Eine derartige Entwicklung konnte der Nürnberger Reformator beim besten Willen nicht voraussehen, als er für den Frauenburger Domherrn seine Reflexionen über einen philosophisch ungemein wichtigen Begriff niederschrieb.

Nach dem Verständnis der griechischen Wissenschaft, das auch im Mittelalter und in der frühen Neuzeit noch galt, bedeutet ‚Hypothese' wörtlich das, was daruntergelegt wird, was als Grundlage von etwas anderem dienen kann. In der griechischen Mathematik sind ‚Hypothesen' zunächst unbewiesene Grundlagen, Prinzipien der Mathematik. Auf dem Hintergrund dieser Auffassung wurde es auch in der griechischen Astronomie eine gebräuchliche Methode, eine Gruppe (axiomatischer) Hypothesen zu formulieren, um damit „die Phänomene zu retten", d.h. die tatsächlichen Beobachtungen, vor allem der scheinbaren Planetenbewegungen, vernünftig zu begründen.[65] Von diesem Sprachgebrauch weicht Osiander weder in seinen Briefen an Kopernikus und Rhetikus noch in der Vorrede zu „De revolutionibus" ab.

Um die gewichtigen Behauptungen Osianders richtig verstehen zu können, wollen wir im folgenden kurz darstellen, wie sich seine Position in einer modernen Wissenschaftsphilosophie ausnehmen würde. *Stephen Toulmin* unterscheidet in seiner „Einführung in die Philosophie der Wissenschaft" zwischen Gesetzen, Hypothesen und Prinzipien. Dabei ist der Unterschied zwischen Gesetzen und Hypothesen ein logischer Unterschied. Jeder Wissenschaftler besitzt in seiner Wissenschaft Teile, die er unbefragt voraussetzen muß, um die anstehenden Probleme überhaupt formulieren zu können. „Bewährt" bzw. „bestätigt" sind in seiner Terminologie die Aussagen, die in diesen Bereich gehören. Und das sind im wesentlichen Naturgesetze und Aussagen darüber, inwieweit und unter welchen Umständen sich diese Gesetze als anwendbar herausgestellt haben.[66]

Von den bewährten Teilen einer Wissenschaft heben sich die Probleme ab, deren Lösung noch nicht feststeht, über die Wissenschaftler im gegebenen Augenblick nur provisorische, eben hypothetische Aussagen machen können. Doch diese aktuellen Fragen könnten Wissenschaftler nicht einmal formulieren, wenn sie nicht andere Fragen voraussetzen würden, die als gelöst gelten. Es ist wichtig, daß bei jeder Untersuchung viele bewährte Aussagen effektiv nicht in Frage gestellt werden; denn wenn man einige in Frage stellt, nimmt man damit anderen ihren Sinn. Daß alle empirische Aussagen

---

[64] Zu den Streitigkeiten des 17. Jahrhunderts über den Begriff der Hypothese vgl. *HWP* 3, Sp. 1261–1264.

[65] Vgl. a.a.O., Sp. 1260 f.

[66] Vgl. *Stephen Toulmin*, Einführung in die Philosophie der Wissenschaft, KVR 308, S. 84.

den Charakter von Hypothesen haben, kann nur für eine Sprache behauptet werden, die nicht die Sprache der Wissenschaft ist.[67]

Der Unterschied zwischen einem Prinzip, z.B. dem Satz, daß sich das Licht geradlinig ausbreitet, und einem Gesetz, z.B. dem Brechungsgesetz, beruht dagegen auf der Rolle, die das Geradlinigkeitsprinzip als Kernstück der geometrischen Optik spielt. Eine geometrische Optik, in der z.B. ein anderes Brechungsgesetz als das Snelliussche gilt, kann man sich ziemlich leicht vorstellen. Im Vergleich dazu erscheint das Prinzip der geradlinigen Fortpflanzung fast unentbehrlich; man kann sich nur schwer vorstellen, daß die Physiker diesen Gedanken ganz aufgeben würden, denn das hieße, die geometrische Optik in der uns bekannten Form aufzugeben. Mit dem Geradlinigkeitsprinzip würde ein ganzer Wissenschaftszweig untergehen; und deshalb scheint es uns nicht direkt falsifizierbar zu sein.[68]

Das bedeutet nicht, daß dieses Prinzip der geometrischen Optik von den Physikern nicht mehr als ein empirisches Prinzip, sondern als eine Tautologie oder Konvention aufgefaßt würde. Unter Verhältnissen, die von den gegebenen hinreichend drastisch verschieden wären, würde es von den Physikern vielleicht aufgegeben werden, aber nur dann, wenn sie ebenso bereit wären, die gesamte geometrische Optik abzuschreiben. Man kann darüber streiten, wie diese Verhältnisse aussehen müßten; fest steht aber auf jeden Fall, daß die Welt sich durchgreifender verändern müßte, als es für die Widerlegung des naiv – d.h. als empirische Verallgemeinerung – verstandenen Satzes „Licht pflanzt sich geradlinig fort" erforderlich wäre.[69]

Es ist keine Frage, daß Hypothesen im osiandrischen Sinne nicht mit den provisorischen, hypothetischen Aussagen, sondern mit den Prinzipien der heutigen Wissenschaftsphilosophie gleichzusetzen sind. Deshalb führt der Nürnberger Reformator in dem durch Kepler überlieferten Brieffragment zunächst aus, daß er Hypothesen noch niemals als Glaubensartikel betrachtet habe. Es kann ihnen keine absolute oder apriorische Wahrheit zugesprochen werden. Wer eine Hypothese vorschlägt, will damit keine absolute oder apriorische Wahrheit verkünden. Diesem Gedankengang stimmt Kopernikus zu, wenn er in der Widmungsepistel an Papst Paul III., die er seinem Werk vorangestellt hat, schreibt: „Et quamvis sciam, hominis philosophi cogitationes esse remotas a iudicio vulgi, propterea quod illius studium sit veritatem omnibus in rebus, quatenus id a Deo rationi humanae permissum est, inquirere, tamen alienas prorsus a rectitudine opiniones fugiendas censeo".[70]

Die zweite Behauptung, die Osiander mit dem Begriff ‚Hypothese' verbindet, ist für modernes Empfinden problematischer. Er erklärt nämlich, daß es nichts ausmacht, wenn Hypothesen falsch sind, solange sie nur die Phänomene richtig erklären. Das ist, wie Kepler nicht müde wird zu betonen,

[67] Vgl. a.a.O., S. 84.
[68] Vgl. a.a.O., S. 85.
[69] Vgl. a.a.O., S. 85.
[70] Vgl. *Heribert Maria Nobis* und *Bernhard Sticker* (wie Anm. 8), S. 3,9–11.

offenkundiger Unsinn.[71] Aus falschen Hypothesen (= Prinzipien) kann niemand beim besten Willen die Phänomene richtig erklären. Aber Kepler folgert aus diesem logischen Denkfehler des Nürnberger Reformators, daß Kopernikus von seiner Lehre überzeugt gewesen sei, Osiander dagegen nicht.[72] Dieser Schluß des Amateur-Historikers ist jedoch ebenfalls historisch falsch, denn in bezug auf die Richtigkeit der kopernikanischen Konzeption stimmten beide, der Frauenburger Domherr und der Lorenzer Prediger, der Autor und sein Herausgeber, überein.[73] So ist diese von der Logik her schwache Aussage Osianders wohl am besten so zu verstehen, daß der Nürnberger Reformator darauf aufmerksam machen will, daß die Gültigkeit eines Prinzips und des daraus abgeleiteten Systems nicht durch eine einfache empirische Feststellung – und Kopernikus hatte nichts mehr zu fürchten als die auf der aristotelischen Physik beruhenden einfachen empirischen Feststellungen seiner Zeit – aufgehoben und falsifiziert werden kann. Solange das Prinzip „arbeitet", solange es funktioniert, solange es auf die beobachteten Phänomene bzw. die Beobachtungssätze angewendet werden kann, darf es nach der pragmatischen Auffassung des Lorenzer Predigers nicht durch eine einfache, banale, empirische Tatsache aus der Welt geschafft werden. In dieser Form ist die Position Osianders nicht nur akzeptabel, sie ist nach dem heutigen Stand der Wissenschaftstheorie die bestmögliche.[74] Aber das ist nicht alles, was vom Standpunkt des Historikers aus zu sagen ist.

Kopernikus hat nämlich im Gegensatz zu der Anschauung Keplers und der Auffassung der bisherigen Wissenschaftsgeschichte die osiandrischen Ausführungen zu dem Begriff ‚Hypothese' positiv aufgenommen. Um diese Behauptung zu erhärten, ist es notwendig, kurz den restlichen Inhalt des von Kepler überlieferten Brieffragments zusammenzufassen. Einige fachastronomische Überlegungen können wir übergehen, damit wir sofort zu dem wesentlichen Ratschlag kommen, den der Nürnberger Reformator dem polnischen Gelehrten erteilt: Kopernikus solle in der Einführung zu seinem

[71] „Fabula est absurdissima, fateor, naturalia per falsas demonstrare causas" (Johannes Kepler, Gesammelte Werke, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Walther von Dyck und Max Caspar, Bd. 3, München 1938, S. 6), äußerte sich Kepler zu dem Vorwurf des Petrus Ramus in seinen ‚Scholae mathematicorum', Kopernikus hätte seine Mühe auf eine von Hypothesen (im modernen Sinne) freie Astronomie verlegen sollen.

[72] An der angegebenen Stelle fährt Kepler fort: „Sed fabula haec non est in Copernico, quippe qui veras et ipse arbitratus est hypotheses suas non minus quam illi tui veteres suas; neque tantum est arbitratus, set et demonstrat veras; testem do hoc opus".

[73] Das ergibt sich zwar unmißverständlich aus der (berüchtigten) Vorrede Osianders zu dem Werk des Kopernikus, aber es scheint, daß frühere Wissenschaftshistoriker diese Präfation überhaupt nicht zur Kenntnis genommen haben. Dort hätten sie z.B. Sätze lesen können wie: „Sinamus igitur et has novas hypotheses inter veteres nihilo verisimiliores innotescere, praesertim cum admirabiles simul et faciles sint ingentemque thesaurum doctissimarum observationum secum advehant" (*Heribert Maria Nobis* und *Bernhard Sticker* (wie Anm. 8), S. 537,29–31). – Eine neue Edition dieses Vorworts ist für Bd. 7 der Osiander-Gesamtausgabe geplant.

[74] Vgl. *Stephen Toulmin* (wie Anm. 66), S. 87 f.

Buch die Charakterisierungen des Begriffs ‚Hypothese' entfalten, die Osiander in seinem Brief vorgeschlagen hat, er solle also betonen, daß Hypothesen Prinzipien seien, die nicht als Glaubensartikel betrachtet werden dürfen, aber auch nicht durch einfache, banale, empirische Tatsachen widerlegt werden können. Dann müßte es dem Frauenburger Domherrn nach Meinung des Nürnberger Reformators gelingen, die Peripatetiker, d.h. die aristotelischen Physiker, und die Theologen zu besänftigen, deren Widerspruch er so sehr fürchte.

Ein Schreiben ähnlichen Inhalts schickte Osiander am selben Tage an Rhetikus, in dessen Freundschaft, Bekanntschaft und Kommunikation mit Kopernikus er allem Anschein nach viel Vertrauen setzte, obwohl es der junge Wittenberger Professor bisher nicht erreicht hatte, den Widerstand des großen Astronomen gegen die Publikation von „De revolutionibus orbium coelestium" zu überwinden. Auch dem Rhetikus schildert der Lorenzer Prediger, wie die Physiker und die Theologen leicht beschwichtigt werden können, wenn ihnen die Lehre des Kopernikus in dem beschriebenen Sinne als ‚Hypothese' vorgestellt wird. Mit dieser Erkenntnis und mit der damit verbundenen Rezeption von „De revolutionibus orbium coelestium" ist, wie Osiander in dem überlieferten Fragment weiter ausführt, der Triumph der kopernikanischen Theorie besiegelt. Alle anderen Hypothesen werden neben der kopernikanischen verblassen, wenn mit der Zeit deutlich werden wird, daß sich die Phänomene durch die Prinzipien von ‚De revolutionibus' besser und unkomplizierter erklären lassen als durch jede andere Hypothese. Es wird zwar an Versuchen nicht fehlen, neue und andere Konzeptionen zu entwerfen, doch nach dem unvermeidlichen Mißlingen all dieser Bestrebungen wird schließlich das kopernikanische System als einziges übrigbleiben und zum anerkannten Prinzip der Astronomie werden. Spätestens das Erscheinen der ‚Narratio prima' hat demnach Osiander zum überzeugten Kopernikaner gemacht.

Der polnische Gelehrte reagierte sofort auf den Vorschlag des Nürnberger Reformators, in dem er die ursprüngliche, im Manuskript noch erhaltene Einleitung zum ersten Buch von ‚De revolutionibus'[75] durch eine Widmungsepistel an Papst Paul III. ersetzte.[76] In diesem Brief erklärt Koper-

[75] Der neueste Abdruck dieser ebenfalls oft veröffentlichten Einleitung findet sich bei *Heribert Maria Nobis* und *Bernhard Sticker* (wie Anm. 8), S. 487 f.

[76] Die Behauptung, Kopernikus hätte diesen Widmungsbrief im Juni 1542, also nach dem Beginn der Drucklegung von ‚De revolutionibus' geschrieben (vgl. *Ernst Zinner* (wie Anm. 4), S. 451), gründet sich auf eine unzuverlässige Notiz im ‚De revolutionibus'-Exemplar von Achilles Pirmin Gasser. Da die Druckarbeiten mit dem ersten Blatt der (mit dem Kopernikus-Manuskript nicht identischen) Manuskript-Abschrift begannen, in der die Einleitung zum ersten Buch fehlt, ist es zwar nicht ausgeschlossen, daß Kopernikus seine Widmungsepistel nach dem Beginn der Drucklegung nachreichte, aber doch höchst unwahrscheinlich. Naheliegender ist die Annahme, daß Kopernikus die Ersetzung selbst im Sommer 1541 vornahm und Rhetikus mit einem für die Nürnberger Publikation druckfertig gemachten Widmungsbrief samt Manuskript aus Frauenburg abreiste.

nikus zunächst, daß die Erschütterung über den monströsen Zustand der Astronomie der erste Anstoß zur Entwicklung seiner Theorie gewesen sei. Diesen monströsen, unhaltbaren Zustand führt er auf einen fundamentalen Fehler in den Auffassungen der Astronomen zurück, denn wenn ihre Hypothesen nicht trügerisch seien, so müßten die Phänomene richtig aus ihnen gefolgert werden können. Sie hätten sich dann in der Wirklichkeit bewährt. Da das nicht der Fall ist, da, wissenschaftlich gesprochen, der geozentrische Zugang zum Planetenproblem sich als hoffnungslos erwiesen hat, begab sich Kopernikus seiner eigenen Darstellung nach auf die Suche nach einer Lehre, aus der die Erscheinungen sicher und genau abgeleitet werden konnten, und fand die heliozentrische Konzeption, über deren Vertreter bereits Cicero und Plutarch geschrieben hatten. Nach Kopernikus' eigener Überzeugung war das Neue an „De revolutionibus orbium coelestium" nicht die Vorstellung, daß die Erde sich bewege – eine derartige Idee konnte im 16. Jahrhundert kaum als neu bezeichnet werden –, sondern das mathematische System, durch das der polnische Gelehrte seiner Meinung nach alle Probleme der Planetenbewegungen löste, die Phänomene rettete und überhaupt ein geordnetes Modell des Universums konzipierte.[77]

Unter den Freunden und Bekannten, die ihm zur Publikation rieten, nennt Kopernikus Nikolaus Schönberg, Bischof von Capua, und Tiedemann Giese, Bischof von Kulm. Es fehlen die in diesem Zusammenhang weit wichtigeren Persönlichkeiten Georg Joachim Rhetikus und Andreas Osiander. Doch das ist verständlich. Gewidmet ist das Werk schließlich Papst Paul III., der durch sein Ansehen und Urteil, wie der Frauenburger Domherr selbst schreibt, die Bisse der Verleumder unterdrücken konnte.[78] Da konnte Kopernikus nicht gut einen Wittenberger Professor und den Nürnberger Reformator erwähnen. So behalf er sich damit, daß anonym „alii non pauci vir eminentissimi et doctissimi, adhortantes ut meam operam ad communem studiosorum mathematices utilitatem, propter conceptum meum, conferre non recusarem diutius"[79] genannt wurden. Ihr Argument? „Fore ut quanto absurdior plerisque nunc haec mea doctrina de terrae motu videretur, tanto plus admirationis atque gratiae habitura esset, postquam per editionem commentariorum meorum caliginem absurditatis sublatam viderent liquidissimis demonstrationibus".[80] Spiegelt sich in diesen Worten nicht der Brief Osianders vom 20. April 1541 wider?

Die Ersetzung der ursprünglichen Einleitung zum ersten Kapitel seines Werkes durch den Widmungsbrief an Papst Paul III. ist jedoch nicht das einzige Zeichen, aus dem wir die Zustimmung des Frauenburger Domherrn zu den osiandrischen Charakterisierungen des Begriffs ‚Hypothese' ablesen können. Bei der Borniertheit und Engstirnigkeit der bisherigen Kopernikus-

[77] Vgl. *Heribert Maria Nobis* und *Bernhard Sticker* (wie Anm. 8), S. 4,4–5,16.
[78] Vgl. a.a.O., S. 5,20–22.
[79] A.a.O., S. 3,33–35.
[80] A.a.O., S. 3,35–38.

Biographen ist es kein Wunder, daß sich noch kein Historiker die Frage gestellt hat, warum der polnische Gelehrte im Sommer 1541 einen mindestens eine Dekade währenden Widerstand gegen die Veröffentlichung von „De revolutionibus orbium coelestium" aufgegeben hat, einen Widerstand, den wohlgemerkt auch sein glühender Verehrer Rhetikus nicht hatte durchbrechen können. Der junge Wittenberger Mathematiker hatte aus diesem Grunde seine ‚Narratio prima' nach der gründlichen Lektüre der ersten drei Bücher, nach einem allgemeinen Überblick über das vierte und ohne detaillierte Kenntnis der letzten beiden Bücher verfaßt[81], in der Hoffnung, seine erste Beschreibung der kopernikanischen Lehre durch einen weiteren Bericht ergänzen zu können. Diese zweite Erzählung wurde – vermutlich zu Rhetikus' großer Freude – wegen des Sinneswandels des polnischen Gelehrten im Sommer 1541 nicht notwendig. Wenn wir nun aber nach einem Ereignis suchen, das die Veränderungen im Verhalten des Kopernikus erklären kann, stoßen wir nur auf ein neues Faktum: den Brief Osianders vom 20. April 1541. Die Gedanken und Vorschläge des Nürnberger Reformators, vor allem wohl die Reflexionen über den Begriff ‚Hypothese', müssen den Frauenburger Domherrn davon überzeugt haben, daß eine Publikation seines Hauptwerkes zu vertreten sei und verantwortet werden könne. Osiander hat also, alles in allem betrachtet, das Hauptverdienst an der Veröffentlichung des bekanntesten Buches der Astronomiegeschichte.

VI

Der Rest der Geschichte stimmt mit dieser These überein. Im September 1541 kehrte Rhetikus nach Wittenberg zurück, nachdem er das Manuskript von ‚De revolutionibus' in Frauenburg abgeschrieben hatte[82], wobei die Einleitung zum ersten Kapitel wegfiel wegen des von Kopernikus verfaßten Widmungsbriefes an Papst Paul III., der die wichtigsten Punkte dieser Einführung aufnahm. Im selben Jahr noch wurden von dem Wittenberger Drucker Johannes Lufft die trigonometrischen Kapitel des kopernikanischen Hauptwerkes herausgegeben.[83] Für die Publikation des ganzen Manuskripts

[81] Vgl. *Leopold Prowe* (wie Anm. 30), S. 296.

[82] Die Abschrift, auf der der Druck von „De revolutionibus orbium coelestium" beruht, stammt eindeutig – soweit Eindeutigkeit in der Geschichtswissenschaft möglich ist – von Rhetikus, vgl. *Leopold Prowe* (wie Anm. 6), S. 504, Anm. *. Es ist daher wahrscheinlich, daß Rhetikus diese Kopie in Frauenburg angefertigt hat. Diese Vermutung kann allerdings zunächst nicht erklären, wie auch das Originalmanuskript des Kopernikus in den Besitz von Rhetikus kam, vgl. a.a.O., S. 503 f., Anm.*. Denkbar wäre, daß Rhetikus mit dem Originalmanuskript aus Frauenburg abreiste und im Spätjahr 1541 in Wittenberg eine Abschrift für den Druck erstellte. Ich halte diese Möglichkeit jedoch für weniger wahrscheinlich als die im Text vorgeschlagene, zumal auch *Pierre Gassendi* in seiner ‚Vita Copernici' berichtet, daß Tiedemann Giese, der Bischof von Kulm und langjährige Freund des Kopernikus, Rhetikus das Originalmanuskript geschickt habe (nach dem Tod des Kopernikus?), vgl. a.a.O., S. 502, Anm.*.

[83] Vgl. *Karl-Heinz Burmeister* (wie Anm. 22), S. 76.

war aber nicht nur keine Wittenberger Druckerei geeignet, durch das Engagement und die Vermittlung Osianders war sichergestellt, daß die Veröffentlichung in Nürnberg bei Johann Petreius, einem anerkannten Verleger wissenschaftlicher Fachbücher, erfolgen sollte.

Mitte Mai 1542 kam Rhetikus in der fränkischen Reichsstadt an. Die Freunde, allen voran Osiander, erwarteten ihn schon. Petreius hatte alles vorbereitet und konnte sofort mit den Druckarbeiten beginnen. Nach einer Reise in seine Heimat Vorarlberg im Juni und Juli kehrte Rhetikus im August nach Nürnberg zurück, um im Oktober eine Professur an der Universität Leipzig anzutreten. Zu diesem Zeitpunkt übergab er die Aufsicht über die Drucklegung des kopernikanischen Hauptwerkes dem Nürnberger Reformator[84], der sich bisher schon den größten Verdienst um die Edition von „De revolutionibus orbium coelestium“ erworben hatte. Im März 1543 lag das Buch mit einer Vorrede Osianders gedruckt vor.

[84] Vgl. a.a.O., S. 77–80.

Residenz, Koadjutorie oder Resignation. Der Kampf Erzherzog Ferdinands von Österreich um das Bistum Konstanz*

Von Konstantin Maier

In Joseph Hirn hatte Ferdinand von Österreich (1529–1595) schon im letzten Jahrhundert einen vorzüglichen Biographen.[1] Zwei wichtige Daten aus dem Leben des Erzherzogs sollen vorangestellt werden: Seinem zweitältesten Sohn überließ der Vater König Ferdinand bei der habsburgischen Hausteilung 1554 die Grafschaft Tirol mit dem Land an der Etsch, im Inn- und Pustertal, außerdem die Herrschaft Lienz mit dem Arlberg- und Fernpaßgebiet und die weiteren österreichischen Vorlande.[2] Drei Jahre später jedoch durchkreuzte der eigenwillige Erzherzog alle Heiratspläne seiner Familie und entzog sich auf diese Weise der politischen Raison. Noch keine achtundzwanzig Jahre alt heiratete er im Januar 1557 – heimlich und ohne Wissen des Vaters – seine bürgerliche Geliebte, die Augsburgerin Philippine Welser, und brachte damit die Kinder aus dieser Ehe um die fürstliche Sukzession in den habsburgischen Landen.[3]

Diese Exklusion von der Erbfolge war wohl die Hauptursache, daß Ferdinand später einen ausgeprägten Familiensinn entwickelte, der mit zunehmendem Alter fast zwanghafte Züge annahm. Zwar beschied ihm die „Liebesheirat" eine glückliche Ehe, doch die standesgemäße Versorgung seiner Kinder Andreas (geb. 1558) und Karl (geb. 1560) bereitete dem Vater bis an sein Lebensende große Sorgen. Während der jüngere Sohn in „weltlichen"

---

* Handschriftliches Material folgender Archive wurde herangezogen:
Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano (ASV): Armarien (Arm.); Secretaria Brevium (Sec.Brev.); Segretario di Stato: Germania, Polonia, Svizzera; Fondo Borghese.
Freiburg, Erzbischöfliches Ordinariatsarchiv (EOA): Handschriften (Ha); Konstanz, Generalia (Gen); Urkunden.
Gallese, Italien, Archivio Altemps: Akten.
Innsbruck, Tiroler Landesregierungsarchiv (LRA) Ferdinandea (Ferd.); Hofregistratur.
Karlsruhe, Generallandesarchiv (GLA): Abt. 5 (Konstanz-Reichenau, Urkunden), Abt. 61 (Protokollbücher), Abt. 67 (Kopialbücher), Abt. 82 (Konstanz, Generalia), Abt. 82a (Konstanz, Generalia).
Sigmaringen, Staatsarchiv (StA): Depositum Stauffenberg.
Stuttgart, Hauptstaatsarchiv (HStA): B 466 a (Hochstift Konstanz Regierung, Akten).

[1] *Joseph Hirn*, Erzherzog Ferdinand II. von Tirol. Geschichte seiner Regierung und seiner Länder, 2 Bde., Innsbruck 1885–1888.

[2] Ebd. I 34–35.

[3] Ebd. II 315–323.

Diensten sein Auskommen finden sollte,[4] setzte Ferdinand über fünfzehn Jahre alles daran, um Andreas eine fürstliche Karriere in der Reichskirche zu ermöglichen.

Joseph Hirn gab über diese Pfründenjagd im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts einen gedrängten Überblick. Wenigstens in vierzehn Hochstiften ließ Erzherzog Ferdinand unermüdlich verhandeln. Er bezahlte den selbstbewußten Domherren viel Geld, ohne jemals in den Besitz eines der bedeutenderen Stifte der Reichskirche zu kommen.[5] Keine Chance, mochte sie auch noch so gering erscheinen, blieb unbeachtet, so zum Beispiel auch im entlegenen Besançon. Dort hoffte der Vater 1586 nach dem Tod von Antoine Kardinal Perrenot de Granvella (1517–1586) auf den erzbischöflichen Stuhl.[6]

Erzherzog Ferdinand mußte bei diesem „Pfründenpoker" über die Jahre hinweg die Grenzen seines kirchenpolitischen Einflusses bitter erfahren. So konnte er weder die Widerstände in den Domkapiteln, noch das Mißtrauen gegen ihn am Kaiserhof und an der römischen Kurie überwinden. Sein Sohn mußte sich deshalb im geistlichen Stand mit viel weniger begnügen, als der Vater insgeheim für ihn erhofft hatte: Die Koadjutorie in Brixen (1580)[7] und das von Mark Sittich Kardinal von Hohenems „erkaufte" Hochstift Konstanz (1589) waren für Ferdinand nur ein schwacher Trost, denkt man an Optionen wie Köln, Salzburg, Passau oder das für Tirol wichtige Hochstift Trient.[8] Immerhin kam Ferdinands Sohn in den Besitz anderer reicher Pfründen. Zu erwähnen sind die adelige Doppelabtei Murbach-Luders im Elsaß und mehrere kleinere vorländische Propsteien, so Paris, Ölenberg, Kaltenbrunn, St. Morand und St. Ulrich auf der Larg. Außerdem bezog er beachtliche Einkünfte aus spanischen Pensionen.[9]

Für den achtzehnjährigen Andreas begann die geistliche Karriere vielversprechend. Papst Gregor XIII. (1572–1585) verlieh ihm 1576 das Kardinalat mit der Titelkirche Santa Maria Nuova.[10] Die Promotion war für den Vater Anlaß, Andreas alsbald zum Empfang des Kardinalshutes und zur sogenannten „Mundschließung" nach Rom zu schicken. Der fürstliche Romzug aber sollte nach dem Willen Ferdinands ein glanzvolles Ereignis werden. Dazu stellte man in Innsbruck ein pompöses Gefolge von einhundertzwanzig

---

[4] Ebd. II 408–420.

[5] Hirn erwähnt Versuche in folgenden Hochstiften: Brixen, Chur, Halberstadt, Lüttich, Köln, Konstanz, Magdeburg (Dompropstei), Olmütz, Passau, Regensburg, Salzburg, Straßburg, Trient (ebd. II 380–399).

[6] Ebd. II 390.

[7] Ebd. II 390–391; *Josef Stadlhuber*, Johann VI. Thomas Freiherr von Spaur, Fürstbischof von Brixen (1578–1591), seine Diözese und sein Reichsfürstentum (Diss. masch.), 2 Bde., Innsbruck 1958, II 512–515.

[8] Ebd. II 380–390; s. LRA Ferd. 83–87 u. 154.

[9] Ebd. II 389–390 u. 400–402.

[10] Hirn II 377; ASV Germania 78, 99^{r}–105^{v} Ferdinand an Gregor XIII., 3. Dez. 1576; ebd. 106^{v}–107^{r} Ferdinand an Gregor XIII., 6. Dez. 1576; LRA Ferd. 83 Zehender an Ferdinand, 14. Dez. 1577 (Verleihung der Titelkirche).

Personen zusammen. Am 20. März 1577 nahm Andreas Abschied.[11] Liest man die minutiösen Reiseberichte, so erfüllten sich die hohen Erwartungen des Vaters. Überall, hervorgehoben seien nur Bologna und Florenz, empfing man den jungen Erzherzog mit großem Geleit und hohem Aufwand.[12] Wahrhaft fürstlich gestaltete sich auch der Einzug in die Ewige Stadt am Markustag (25. April): Einige Kardinäle und die spanische Botschaft begrüßten Andreas drei Meilen vor der Stadt; danach begleitete man ihn mit großem Gefolge zu seiner Unterkunft in der Nähe der Porta del Popolo, wo ihn weitere Kardinäle erwarteten; anschließend begab sich der Erzherzog „incognito" zur Audienz bei Gregor XIII.[13]

Der junge Kardinal stand zumindest bis zu den römischen Sommerferien im Mittelpunkt des gesellschaftlichen Interesses. Eine Audienz und Visite folgte der anderen.[14] Allerdings konnten Andreas und sein Vater daraus so gut wie kein kirchenpolitisches Kapitel schlagen, so enttäuschend dies auch für beide gewesen sein mag. Was Erzherzog Ferdinand von dem fast zwei Jahre dauernden Romaufenthalt seines Sohnes blieb, waren immense Ausgaben, um den aufwendigen Repräsentationspflichten im Rom des 16. Jahrhunderts zu genügen.[15]

Im Gefolge des Kardinals Andreas war auch der Franziskaner Francesco Sporeno, dem Gregor XIII. 1576 das Titularbistum Sebaste verlieh.[16] Sporeno kehrt 1579 nicht mit Kardinal Andreas nach Innsbruck zurück, sondern wickelte in Rom die vielen Pfründengeschäfte Ferdinands ab, so auch den langwierigen „Kauf" des Bistums Konstanz.

Am Innsbrucker Hof wurde man schon Mitte der siebziger Jahre auf das angeblich käufliche Konstanz aufmerksam. Doch mußte Erzherzog Ferdinand vierzehn Jahre lang warten, bis der Inhaber, Mark Sittich Kardinal von Hohenems, am 31. Juli 1589 die Resignation vollzog.[17] Dieser mühselige Kampf um das Hochstift Konstanz übertrifft an Dauer und Aufsehen alle anderen Versuche des Vaters, für Andreas fürstliche Pfründen zu erwerben. Das „Konstanzer Geschäft", wie es bei Joseph Hirn zu Recht genannt wird, ist im Überblick bekannt.[18] Dieser Beitrag möchte auf einer breiten Quellen-

[11] LRA Ferd. 83 enthält die ausführlichen Reiseberichte.
[12] LRA Ferd. 83 8. April 1577 (aus Bologna), 13. u. 18. April 1577 (aus Florenz).
[13] LRA Ferd. Bericht, 26. April 1577.
[14] LRA Ferd. 83 Berichte aus Rom, ab 26. April 1577.
[15] Hirn II 378–380.
[16] *Hierarchia catholica III 295.*
[17] EOA Urkunden 86–87; ASV Sec. Brev. 171, 591^{r}–593^{v}, 31. Juli 1589.
[18] Aus der neueren Literatur zu Kardinal Andreas und der Konstanzer Bistumsfrage seien an dieser Stelle genannt: *Klaus Braun*, Studien zur Geschichte des Konstanzer Domkapitels in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Diss. masch.), Freiburg i.Br. 1960; *Jürgen Bücking*, Frühabsolutismus und Kirchenreform in Tirol (1565–1665). Ein Beitrag zum Ringen zwischen ‚Staat' und ‚Kirche' in der frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 66), Wiesbaden 1972; *Erich Camenzind*, Weihbischof Balthasar Wurer von Konstanz 1574–1598 und die kirchliche Reformbewegung in den V Orten, in Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte Beiheft 21, 1968; *Heinrich Benedikt*, Andreas, in Neue Deutsche Biographie III 43–44;

basis vor allem die Rolle des Konstanzer Domkapitels schildern, die in der Literatur meist weithin übersehen wird.

Die Reaktionen der Domherren verdienen aus verschiedenen Gründen unser Interesse: Einmal mußten sowohl Hohenems als auch Erzherzog Ferdinand das Kapitel in ihr Kalkül miteinbeziehen; denn ohne dessen Konsens war das Bistum weder zu veräußern noch zu erwerben. Hinzu kommen außerdem politische Erwägungen. Garantierte doch das Domkapitel – Mark Sittich hielt sich seit 1569 nur noch in Rom auf – als einzige Institution in Hochstift und Bistum ein gewisses Maß an Stabilität und Kontinuität. Es ist deshalb zu fragen, inwieweit das Domkapitel diese Verantwortung nach innen und außen wahrgenommen hat. Nicht zuletzt aber war dieses zähe, oft undurchschaubare Ringen zwischen Erzherzog Ferdinand, dem Domkapitel und Kardinal Hohenems eine wichtige Episode in der Geschichte des Bistums Konstanz im ausgehenden 16. Jahrhundert.

I. Der Kampf um das Bistum Konstanz

1. Kardinal Hohenems und das Domkapitel

Der Condottiere Mark Sittich von Hohenems aus Vorarlberg hatte 1559 nach der Wahl seines Onkels Gian Angelo de Medici zum Papst[19] schnell den Soldatenrock mit dem geistlichen Gewand vertauscht.[20] Pius IV. (1559–1565) kreierte alsbald die ungleichen Nepoten Carlo Borromeo (1538–1584) und Mark Sittich von Hohenems zu Kardinälen und versorgte überdies den „rauhen" Deutschen mit dem Bistum Cassano al Ionio in Kalabrien.[21] Der ehrgeizige Hohenemser, dessen Wünsche mit dem unbedeutenden Cassano keinesfalls befriedigt waren,[22] liebäugelte sogleich mit der Nachfolge im hei-

---

Rudolf Reinhardt, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Problem der archivalischen Erforschung des Problems „Kirche und Staat" (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 2) Wiesbaden 1966; *Hermann Tüchle*, Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 1981; *Eduard Widmoser*, Kardinal Andreas von Österreich, Markgraf von Burgau (Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben 4), München 1955, 249–259.

[19] *Ludwig von Pastor*, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters VII, Freiburg i.Br. 1920, 11–57.

[20] Die Brüder Jakob Hannibal und Mark Sittich von Hohenems dienten als Soldaten unter dem Marchese Gian Giacomo di Medici (*Ludwig Welti*, Graf Jakob Hannibal I. von Hohenems 1530–1587. Ein Leben im Dienste des katholischen Abendlandes, Innsbruck 1954, 23–30).

[21] Hierarchia catholica 3, 156, 29. Mai 1560 (Verleihung des Bistums Cassano); ebd. 3,38, 26. Febr. 1561 (Verleihung des Kardinalats).

[22] Ausgewählte Literatur und Quellen zum Aufstieg des Mark Sittich Kardinal von Hohenems als römischer Kardinal und Bischof von Konstanz: *Joseph Bergmann*, Die Reichsgrafen von und zu Hohenems in Vorarlberg, dargestellt und beleuchtet in den Ereignissen ihrer Zeit, vom Jahre 1560 bis zu ihrem Erlöschen 1759. Mit Rücksicht auf die weiblichen Nachkommen beider Linien von 1759–1860 (Denkschriften der kaiser-

mischen Bistum Konstanz, über das er in den Rang eines geistlichen Reichsfürsten aufsteigen konnte. Mit Hilfe des Onkels wollte er deshalb Koadjutor des alten und kranken Bischofs Christoph Metzler (1548–1561) werden.[23] Doch Metzler und das Domkapitel widersetzten sich mit Erfolg diesem, auch vom Kaiserhof unterstützten Plan.[24] Im Domkapitel hieß es, Mark Sittich sei nur zu „Weltlichkeit" und „Kriegen" erzogen worden. Außerdem würde der Verzicht auf das freie Bischofswahlrecht der Willkür Tür und Tor öffnen: Heute wäre der Konstanzer Bischof ein „Kriegsmann", morgen ein „Welscher".[25]

Nach diesem ersten Mißerfolg blieb Hohenems nichts anderes übrig, als den Tod des Bischofs abzuwarten. Geschickt warb er in den nächsten Monaten für seine Wahl[26] und ließ sich vom päpstlichen Onkel zur Vorsicht

---

lichen Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Classe 11), Wien 1861; *Karl Fry*, Giovanni Antonio Volpe. Seine erste Nuntiatur in der Schweiz 1560–1564 (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat 1), Basel/Freiburg 1931; *Pastor* VII; *Alfred Strnad*, Die Hohenemser in Rom. Das römische Ambiente des jungen Marcus Sitticus von Hohenems, in Innsbrucker Historische Studien 2, Innsbruck 1980, 61–130; *Eva Stahl*, Wolf Dietrich von Salzburg. Weltmann auf dem Bischofsthron, Wien/München 1980. Welti, Graf Jakob Hannibal.
An Quellenwerken seien genannt: *Un Manipolo di lettere* degli Altemps al Cardinale Frederico Borromeo, publicate sugli originali della Bibliotheca Ambrosiana per le nozze duca Alessandro Altemps – Adele Belloni, ed. *Giovanni Galbiati*, Roma 1940; *Nuntiaturberichte* aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, hrsg. von der Historischen Commision der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, zweite Abteilung: 1560–1572, 1–6; *Nuntiaturberichte* aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, die Kölner Nuntiatur, Bd. 1: Bonomini in Köln. Santonio in der Schweiz. Die Straßburger Wirren, hrsg. durch die Görresgesellschaft, München, Paderborn, Wien 1969 (Nachdruck); *Nuntiaturberichte* aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken 1585 (1584)–1590, zweite Abteilung: Die Nuntiatur am Kaiserhof, erste und zweite Hälfte und dritter Band, bearb. und hrsg. von Robert Reichenberger und Joseph Schweizer, Paderborn 1905, 1912 u. 1919; *Nuntiaturberichte aus der Schweiz* seit dem Concil von Trient nebst ergänzenden Aktenstücken, erste Abteilung: Die Nuntiatur Bonhomini's 1579–1581, Einleitung und Dokumente I–III, bearb. von Franz Steffens und Heinrich Reinhardt, Solthurn-Freiburg in der Schweiz 1910–1929; *Giovanni Antonio Volpe*, Nunzius in der Schweiz, Dokumente, 2 Bde., hrsg. von Karl Fry (Fontes Ambrosiani IX–X), Mailand 1935–1946.

[23] ASV Arm. 44 vol. 10 enthält viele Empfehlungen von Pius IV: Pius IV an Kaiser Ferdinand (ebd. 136^{v}–137^{r}), an Bischof Metzler (ebd. 140–141), an Erzherzog Karl von Österreich (ebd. 124^{v}), jeweils am 25. Mai 1560. Ein zweites Breve an Kaiser Ferdinand, 28. Mai 1560 (*Theodor Sickel*, Zur Geschichte des Concils von Trient (1559–1563). Actenstücke aus österreichischen Archiven, Wien 1872, 47). Auch Erzherzog Ferdinand hatte ein „Werbebreve" erhalten (Arm. 44 vol 10, 152^{v}).

[24] HStA Stuttgart B 466 a Bü 436 Summarischer Auftritt über das Erscheinen der kaiserlichen und päpstlichen Kommissare im Domkapitel (Dk), August 1560; s.a. GLA 61/7244, 299–304, 22. Aug. 1560; ebd. 310, 23. Aug. 1560 (Ablehnung des Dk); GLA 82/1011 Hohenems an das Dk, 24. u. 28. Sept. 1560; ebd. Ferdinand an Metzler, 27. Sept. 1560.

[25] GLA 82/1021 Zwei Instruktionen für die Kapitulare Metzler und Segesser betr. der Teilnahme an der Tagsatzung in Baden o.D. (1560). Auch die Eidgenossen und der Hegauadel intervenierten gegen die Koadjutorie (GLA 82/1011 u. HStA Stuttgart B 466 a Bü 436).

[26] Fry, Volpe 93–94.

auf eine Konstanzer Dompfründe providieren[27] – für später ein unschätzbarer Vorteil. So war der Kardinal nicht mehr allein auf die Hilfe des Papstes oder Kaisers angewiesen, sondern konnte in die nächste Bischofswahl „in gremio" gehen.

Nach dem Tod Metzlers (11. September 1561)[28] – konnte alle Welt ahnen, wie der Nachfolger heißen würde. Kaum jemand war überrascht, als die Kapitulare am 6. Oktober 1561 unter dem Vorsitz des Nuntius in der Schweiz, Giovanni Antonio Volpe,[29] Mark Sittich Kardinal von Hohenems zum Bischof von Konstanz wählten.[30] Der „Electus" unterschrieb anstandslos, gemäß den Gewohnheiten des Hochstiftes, noch am Wahltag die beiden Kapitulationen,[31] die nach Meinung des Domkapitels die Grundlage der Regierung in Hochstift und Bistum bilden sollten.[32]

Hohenems war 1561 zweifellos am Ziel seiner Wünsche angelangt. Seine Wahl zum Bischof und Reichsfürsten änderte jedoch nichts an der Tatsache, daß er als päpstlicher Nepot und Kardinal am römischen Lebensstil Gefallen gefunden hatte. Das Hochstift Konstanz schätzte er zwar als willkommene Einnahmequelle, seine Residenzpflicht als Bischof aber vernachlässigte er so sehr, daß das Domkapitel und die katholischen Kantone der Schweiz oft genug das große „Verderben" des Bistums beklagten.

In Rom dagegen glänzte der Name „Altemps". Dort residierte der Kardinal in seinen Palästen und Villen, jedoch so zurückgezogen und unnahbar, daß man ihm eine gewisse „Kauzigkeit" nachsagte.[33] Sein repräsentatives und

---

[27] Im Juni 1561 hatte *Wolfgang von Danketsweiler* seine Dompfründe zugunsten von Hohenems resigniert (GLA 61/7244, 398–399, 16. Juni 1561). Mark Sittich wurde am 27. August ins Domkapitel aufgenommen. Eine Minderheit im Domkapitel um Domdekan Freiberg, Domkustos Andreas vom Stain und Johann Jakob Blarer von Wartensee warnten bis zuletzt vor den schädlichen Folgen einer Aufnahme des Kardinals. Vom Stain verließ sogar unter Protest die Sitzung. Selbst Nuntius Volpe machte sich Sorgen um die zerstrittenen Domherren (GLA 61/7244, 443–451, 26. Aug. 1561; ebd. 451–457, 27. Aug. 1561; Fry, Volpe 93–94).

[28] Fry, Volpe 94.

[29] *Giovanni Antonio Volpe*: 1559–1588 Bischof von Como; 1560–1564, Juli – August 1565, 1573–1574 Nuntius in der Schweiz; gest. 1588 (Manfred E. Welti, in *Helvetia sacra* I/1 41; Fry, Volpe passim).

[30] *Christoph Schulthaiss*, Constanzer Bisthums-Chronik, nach der Handschrift des Verfassers, hsrg. von *Julius Marmor*, in FDA 8, 1874, 1–101, 94–96; Volpe, Dokumente I Nr. 296.

[31] Das Domkapitel errichtete erstmals 1537 für den kaiserlichen Generalorator und Diplomaten Johann von Weeze 1537 und 1540 eine Nebenkapitulation mit zehn Artikeln (GLA 5/19 Kapitulation, 21. Nov. 1537; GLA 5/19 Kapitulation 10. Jan. 1540 (von Weeze unterschrieben); s.a. Archivio Altemps Gallese Akten Weeze u. EOA Gen 2).

[32] GLA 5/19 bischöfliches Jurament, 6. Okt. 1561; ebd. Kapitulation, 6. Okt. 1561. Einen Tag später versicherte Hohenems zum zweitenmal, die „beschribnen Artickel" beobachten zu wollen (GLA 5/19 Verschreibung, 7. Okt. 1561).

[33] Strnad 102–117 (Zusammenfassung des hohenemsischen Aufstiegs); s.a. *F. Grossi-Gondi*, Le ville Tusculane nell'epoca classica e dopo il rinascimento. La villa dei Quintili e la villa di Mondragone, Roma 1901.

aufwendiges (für heutige Gemüter eher anstößiges) Leben des „Cinquecento", das Hohenems über dreißig Jahre in Rom führte, mußte ihn in harte Auseinandersetzungen mit dem Domkapitel im fernen Konstanz stürzen.

Hohenems erweckte in den ersten Jahren seiner Regierung ohne Zweifel den Eindruck, als kümmere er sich um die Belange von Hochstift und Bistum. Hervorzuheben sind die erfolgreichen Verhandlungen mit der Stadt Konstanz,[34] der (vergebliche) Versuch, die Pfandschaften Küssaburg und Tiengen von den Grafen von Sulz abzulösen[35] und nicht zuletzt der Kampf gegen die Erben des 1548 verstorbenen Konstanzer Bischofs Johannes von Weeze (1538–1548),[36] häufig auch Lundensis genannt, die in der Hoffnung auf große Reichtümer seit 1549 an der Sacra Romana Rota einen kostspieligen Prozeß führten. Dem Einfluß Mark Sittichs allein ist es zu verdanken, daß damals das Hochstift von größeren Belastungen verschont blieb.[37] Außerdem war es das Verdienst des Kardinals, einen Seminarfonds eingerichtet zu haben.[38] Ebenso ließ Mark Sittich niemals Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Inkorporation der Abtei Reichenau in das Bistum Konstanz aufkommen, die von den Benediktinern auf der Insel noch immer angefochten wurde.[39]

Die glanzvolle Diözesansynode, die Hohenems im September 1567 in Konstanz mit den Kapitularen, Prälaten, Äbten und Repräsentanten des

---

[34] EOA Ha 406, 78–97, 1565; ebd. 407, 185–244, 12. Nov.1576 (Die Verhandlungen für den Bischof führte seit 1562 Statthalter Stefan Wolgmuet, GLA 61/7244, 510–511, 22. Juli 1562).

[35] GLA 61/7244, 539–540, 3. Nov. 1562; ebd. 545–546, 7. Nov. 1562; ebd. 547, 13. Nov. 1562; GLA 5/595 päpstliches Breve, 5. Aug. 1575; s. *Konstantin Maier*, Das Domkapitel von Konstanz und seine Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Geschichte von Hochstift und Diözese in der Neuzeit, III Teile (Diss. masch.). Tübingen 1984, I 105–107 u. 117 f.

[36] Rudolf Reinhardt, Johann von Weeze, kaiserlicher Generalorator, Erzbischof von Lund, Bischof von Roskilde und Konstanz, in Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 3, 1984, 99–112; zu Weeze als Bischof von Konstanz, s. Maier I 58–95.

[37] Archivio Altemps Gallese, Prozeß Weeze (Akten); GLA 82/985, 997, 1020, 1026, 1571–1573; 82a/4; 5/4; s. Maier I 90–95 (kurzer Überblick über den Prozeßverlauf).

[38] *Franz Hundsnurscher*, Die finanziellen Grundlagen für die Ausbildung des Weltklerus im Fürstbistum Konstanz vom Tridentinischen Konzil bis zur Säkularisation mit einem Ausblick auf die übrigen nachtridentinischen Bistümer Deutschlands, Theol. Diss., Freiburg i.Br. 1968, 9–22 (Seminarpläne von Hohenems).

[39] *Hermann Baier*, Von der Reform des Abtes Friedrich von Wartenberg bis zur Säkularisation (1427–1803), in *Die Kultur der Abtei Reichenau*. Erinnerungsschrift zur zwölfhundertsten Wiederkehr des Gründungsjahres des Inselklosters 724–1924, hrsg. von *Konrad Beyerle*, erster Halbband, München 1925, 213–262, 248–249. Der Schweizer Nuntius Giovanni Battista Santonio war 1586 entschlossen, die Reichenau zu visitieren, wo die Mönche gegen den Konstanzer Bischof rebellierten. Weder dem Domkapitel noch Hohenems war an diesem Vorhaben gelegen (Nuntiaturberichte aus Deutschland, Erste Abteilung: Die Kölner Nuntiatur, erste Hälfte: Bonomini in Köln, Santonio in der Schweiz, die Straßburger Wirren, hrsg. und bearbeitet von *Stephan Ehses* und *Aloys Meister* LXVII u. Nr. 179; s.a. Korrespondenz in GLA 82/1019, 1021 u. 1026; ebd. 61/7245, 196-200, 31. Okt. 1586.

Klerus zelebriert hatte,[40] markierte unübersehbar die Wende im Verhältnis von Bischof und Domkapitel.

Mark Sittich, nach Abschluß der Synode wieder im Begriff nach Italien abzureisen, mußte sich zuvor die Klagen des Domkapitels anhören. Es waren hauptsächlich Verstöße gegen die Kapitulation, die man Hohenems vorwarf: So fürchteten die Kapitulare schon 1567 um die freie Bischofswahl und begehrten von Mark Sittich, unverzüglich für die päpstliche Konfirmation ihres Rechtes zu sorgen.[41] Ebenso beharrten die Stiftsherren auf der in der Kapitulation abgesprochenen Einsetzung eines geistlichen Statthalters „ex gremio", der während der Abwesenheit des Bischofs im Einverständnis mit dem Domkapitel das Hochstift verwalten und nach außen vertreten sollte.[42] Außerdem mußte sich der Bischof Unregelmäßigkeiten in der Verwaltung vorwerfen lassen.[43] Als das Domkapitel aber von der Bestellung eines Statthalters nicht „abstehen" wollte, verwarf Hohenems mit bösen Worten die ganze Kapitulation. Die Vorschriften seien ihm als Kardinal in vielen Punkten höchst unziemlich"; deshalb solle man ihn in Zukunft mit solchen Anzüglichkeiten verschonen und die Kapitulation ganz auf sich beruhen lassen.[44]

Zu einer neuen Machtprobe zwischen Bischof und Domkapitel kam es 1568. Mark Sittich übertrug eine Dompfründe dem Hans Fetz,[45] der mit ihm befreundet war, als „Homo novus" nach den Statuten aber nicht stiftsfähig war.[46]

Spätestens im Herbst 1567 hatte das Domkapitel erkannt, wie willkürlich Hohenems regierte. Die mißtrauischen Domherren befürchteten noch Schlimmeres und ordneten 1568 eine rechtliche Prüfung der Kapitulation an, um für eine päpstliche Nichtigkeitserklärung, mit der man rechnen

---

[40] *Johann Georg Sambeth*, Die Constanzer Synode vom Jahre 1567, I. Abt.: Äeußerer Verlauf und Beschlüsse, in Freiburger Diözesanarchiv (FDA) 21, 1890, 51–60; II. Abt.: Die zur Synode Geladenen, in FDA 22, 1892, 143–242.

[41] GLA 5/19 Kapitulation, 6. Okt. 1561, 3. Artikel. Erst Gregor XIII. bestätigte am 14. Februar 1573 dem Domkapitel das freie Bischofswahlrecht (GLA 5/15 Breve, 14. Febr. 1567; s.a. 61/7245 passim; 67/540 u. 542; 82/1019–1020 u. 1033).

[42] GLA 5/19 Kapitulation, 6. Okt. 1561, 5. Artikel.

[43] GLA 61/7244, 799–801, 13. Sept. 1567; 82a/ B 7 Hohenems an das Dk, 7. Okt. 1567.

[44] GLA 82/1015 Hohenems an das Dk, 10. Okt. 1567. Das Domkapitel aber ließ sich von der harten Kritik des Bischofs am Kapitulationswesen wenig beeindrucken (GLA 67/541 Antworten des Dk, 17. Okt. u. 7. Dez. 1567; 82a/5 Antwort, 14. Okt. 1567).

[45] *Johannes (Hans) Fetz*: 1569 Domherr; 1584 Domkantor; gest. 23. Febr. 1602 (Braun, Domkapitel 116 Nr. 10).

[46] *Ferdinand Elsener*, Doctor in decretis „per saltum et bullam"? Zur Frage der Anerkennung eines Doktorgrades im kanonischen Recht im Streit um die Pfründenbesetzung beim Konstanzer Domkapitel, in *Festgabe für Paul Staerkle* zu seinem achtzigsten Geburtstag am 26. März 1972 (St. Galler Kultur und Geschichte 2), St. Gallen 1972, 83–91; GLA 61/7245, 13–14, 4. Mai 1569.

mußte, gerüstet zu sein.[47] Doch erst Papst Gregor XIII. tat seinem Freund Hohenems diesen Gefallen (1574), ohne daß diese Dispens vom Domkapitel je beachtet worden wäre.[48]

Als Ursache allen Übels galt im Hochstift Konstanz nach Meinung des Domkapitels die weltliche Nebenregierung, die Hohenems kapitulationswidrig mit seinem Statthalter Stefan Wolgmuet[49] installiert hatte. Will man diese schillernde Persönlichkeit mit einem Satz charakterisieren, bleibt nur das Urteil: ein rücksichtsloser, aber treuer Diener seines Herrn, der das Domkapitel um fast allen Einfluß in der Verwaltung brachte. Die böse Folge davon war, daß sich die Domherren und der Statthalter jahrelang mißtrauisch, ja sogar feindlich gegenüberstanden. Wolgmuet verspielte noch den letzten Rest seines Kredits, als er sich hinter dem Rücken des Domkapitels am Silbergeschirr des Stiftes vergriff und es nach Rom schaffen ließ, wo es eingeschmolzen wurde. Die Erregung im Domkapitel darüber war so groß, daß selbst Mark Sittich den „Diebstahl" eingestehen mußte, auch wenn er bemüht war, den Wert der „silbernen Schüsseln" um ein vielfaches herunterzureden.[50] Diese „Mißwirtschaft" brachte das Domkapitel offen gegen den Bischof auf: Die Kapitulare schlossen sich, ungeachtet, ob Freund oder Feind von Hohenems, im Dezember 1568 durch Unterschrift und Siegel zu einer Konföderation zusammen. Darin versicherten sie sich gegenseitiger Loyalität und gelobten, ihre Kapitulationen, Privilegien, Statuten und rechtmäßigen Gewohnheiten zu „schützen und sich davon nit dringen zu lassen".[51] Hohenems, vom geschlossenen Auftreten des Domkapitels wohl überrascht, schlug im Frühjahr 1569 versöhnlichere Töne an.[52] Doch – wie schon so oft, versprach der Kardinal viel, hielt aber nur wenig. Dies war die Erfahrung des Domkapitels in den folgenden zwanzig Jahren, in denen Hohenems das Bistum nie mehr betrat und so seine Residenzpflicht aufs gröblichste verletzte, eine für Hochstift und Bistum auf die Dauer unerträgliche Situation.

Seit 1569 residierte Mark Sittich Kardinal von Hohenems in der Ewigen Stadt – wie übrigens viele päpstliche Nepoten vor und nach ihm.[53] Das Bistum Konstanz wurde für ihn zu einem „Objekt", das er entweder für seine Familie in Vorarlberg oder eines lukrativen Geschäfts wegen so lange wie möglich in seiner Hand behalten wollte, auch wenn schon 1570 erste

[47] GLA 82/1017 Gutachten des Syndikus des Domkapitels Reinhard von Hausen, 1568.

[48] GLA 5/19 Breve, 10. Dez. 1574.

[49] *Stefan Wolgmuet*: bis 1585 weltlicher Statthalter im Hochstift Konstanz; gest. nach 1591 (LRA Ferd. 86; GLA 82/1026 u. 5/86; zum Wirken von Wolgmuet s.a. *Karl Schellhass*, Gegenreformation im Bistum Konstanz im Pontifikat Gregor XIII. (1572–1585). Personalunion von Petershausen und St. Georgen zu Stein a. Rh. Die Absetzung der Äbte Christoph Funck und Martin Gyger. Der konstanzische Statthalter Wolgmhuett, Karlsruhe 1925, passim.

[50] GLA 61/7245, 7, 18. März 1569.

[51] GLA 5/19 Obligation, 4. Dez. 1568.

[52] GLA 61/7245, 9–10, 21. April 1569.

[53] Strnad 102–105.

Gerüchte über einen „Verkauf" des Stiftes kursierten.[54] Gefährlich aber wurde das Verhalten des Kardinals, als aus dem wachsenden Unmut über dessen jahrelange Abwesenheit ein handfestes Ärgernis, ja ein Politikum wurde, das den Fortbestand des Bistums Konstanz bedrohte. Hierfür gab es viele Gründe: Die bereits erwähnte ruinöse Verwaltung durch Wolgmuet, die Visitationen durch römische Legaten, die Hohenems als Bischof mehr als einmal bloßstellten[55], oder die gefährlichen Bistumspläne der katholischen Kantone der Eidgenossenschaft.[56] Unübersehbar war auch die politische Schwäche des Hochstifts im Schwäbischen Kreis, in dem Hohenems als Ausschreibender Fürst auf katholischer Seite die führende Rolle gehabt hätte.[57]

2. *Erste Verhandlungen*

Noch bevor der minderjährige Andreas von Österreich 1576 vom Papst den Kardinalshut erhielt, blickte der Vater hoffnungsvoll nach Münster, Regensburg, Salzburg und Konstanz, um seinen Sohn möglichst bald mit einem Bistum zu versorgen.[58] Was Konstanz anlangte, war die Situation besonders delikat: Einerseits hoffte Ferdinand in Rom bei Gregor XIII. und Hohenems eine Koadjutorie aushandeln zu können, andererseits mußte man (den römischen Gerüchten nach) in absehbarer Zeit mit dem Tod des schwerkranken Kardinals rechnen, so daß auch die unabwägbaren Risiken einer überraschenden Bischofswahl bedacht werden mußten.[59]

Ob und wann diese Diplomatie, die der Erzherzog in Rom mit Hilfe seines Agenten Francesco Sporeno betrieb, auch dem Konstanzer Domkapitel bekannt wurde, läßt sich den Quellen nicht genau entnehmen.[60] Als im März 1576 jedoch erneut mit dem baldigen Tod Mark Sittichs gerechnet wurde, war es höchste Zeit, daß Erzherzog Ferdinand den Stiftsherren seine

---

[54] Ebd. 108.

[55] Nuntiaturberichte aus Deutschland und der Schweiz passim (s. Anm. 22); *Karl Schellhass*, Der Dominikaner Felician Ninguarda und die Gegenreformation in Süddeutschland und Österreich 1560–1583 (Bibliothek des Preussischen Instituts XVII–XVIII) 2 Bde., Rom 1930–1939, II 202–214.

[56] Fry, Volpe 101–104; s.a. *Amtliche Sammlung* der älteren Eidgenössischen Abschiede, Bd. 4, Abt. 2 1556–1586, bearbeitet von Joseph Karl Krütli, Bern 1861, Bd. 5, Abt. 1 1587–1617, bearbeitet von Jakob Kaiser, Bern 1872 (zit.: Eidgenössische Abschiede).

[57] Reinhardt, Die Beziehungen 30–31.

[58] Hirn II 384–385 u. 388–389; LRA Ferd. 83 Korrespondenz mit Albrecht von Bayern.

[59] Ferdinand empfahl Sporeno dem Papst und einflußreichen Kardinälen (LRA Ferd. 87 Ferdinand an Gregor XIII., 5. Okt. u. 2. Nov. 1575; ebd. an die Kardinäle Como, Delfino und Guastavillani, 2. Nov. 1575).

[60] Äußerungen des Domkapitels aus dieser Zeit fehlen so gut wie ganz. In GLA 5/19 befindet sich ein Entwurf des Juraments von 1575, das für Kardinal Andreas bestimmt gewesen sein soll. Die Datierung ist insofern fraglich, da der Zusatz von späterer Hand stammt. Auch die Auskünfte der Domkapitelsprotokolle sind lückenhaft (GLA 61/7238a u. 7245).

geheimen Wünsche offenbarte. Mit dieser heiklen Aufgabe betraute der Innsbrucker Regent den Konstanzer Stadthauptmann Albrecht Schenk von Stauffenberg[61] und seinen Rat Gall Hager.[62] Stauffenberg ging fürs erste sehr behutsam vor, wählte nicht den direkten Weg ins Domkapitel, sondern zog den bestechlichen, aber österreichisch gesinnten Kapitular Sebastian von Herbstheim[63] ins Vertrauen.[64] Äußerste Vorsicht war schon deshalb geboten, weil niemand genau wußte, auf wieviele „Freunde" Kardinal Andreas im Domkapitel rechnen konnte; es war bekannt, daß sich einige Herren selbst als Nachfolger Mark Sittichs empfahlen. So handelte man als Kandidaten Domdekan Philipp von Freiberg[65] und den klugen Domkustos Andreas vom Stain,[66] ja selbst Herbstheim schien sich gewissen Hoffnungen hingegeben zu haben.[67]

Von besonderem Gewicht waren auch die Stimmen der Schweizer Johann Melchior Segesser[68] und Johann Jakob Blarer von Wartensee.[69] Die Eidgenossen, keinesfalls Freunde von Hohenems, wollten aber noch viel weniger einen mächtigen österreichischen Bischof haben. Zumindest darin stimmte man mit Mark Sittich überein, daß der geistliche Erzherzog als Konstanzer Bischof das politische Gleichgewicht am Bodensee empfindlich stören, ja durch seine Präpotenz das schwache Hochstift sogar in dessen Existenz

---

[61] *Albrecht Schenk von Stauffenberg*: geb. um 1527; ab 1558 in österreichischen Diensten; 1566–1593 Stadthauptmann in Konstanz; gest. 19. Aug. 1593 (StA Sigmaringen Depositum 38 I Ad. 6; *Gerd Wunder*, Die Schenken von Stauffenberg. Eine Familiengeschichte (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 11), Stuttgart 1972, 131–138). Ein Blick in die Quellen bestätigt das Vertrauen Ferdinands in Stauffenberg (LRA Hofregistratur, Repertorien I–V je Jahr).

[62] LRA Ferd. 84 Ferdinand an Hager, Herbstheim u. Stauffenberg, 10. März 1576; ebd. Rückantworten, 14. März 1576; Reinhardt, Die Beziehungen 34[15].

[63] *Sebastian von Herbstheim*: 1553 Propst in St. Johann in Konstanz; 1566 Resignation; 1556 Domherr; 1560–1575 Propst in St. Stephan; u.a. Propst in Ölenberg und Kanoniker in Wiesensteig; das Todesdatum ist unbekannt. Die Angabe „nach dem 8. Juli 1575" (*Robert J. Bock*, in *Helvetia sacra II/2* 320; *Helmut Maurer*, Das Stift St. Stephan in Konstanz (Germania sacra NF 15, Das Bistum Konstanz 1), Berlin/New York 1981, 265–266), ist falsch, da Herbstheim 1584 noch lebt (LRA Ferd. 86 Briefe).

[64] LRA Ferd. 84 Hager/Stauffenberg an Ferdinand, 14. März 1576.

[65] *Philipp von Freiberg*: 1557 Domherr; 1559–1588 Domdekan; gest. 15. Juni 1588 (Braun, Domkapitel 116 Nr. 11).

[66] *Andreas vom Stain*: 1553 Domherr in Konstanz; 1555–1560 Domherr in Augsburg; 1566 Propst in St. Johann in Konstanz; 1586 Domkustos; gest. 9. April 1589 (Bock, in *Helvetia sacra II/2* 320).

[67] LRA Ferd. 84 Hager/Stauffenberg an Ferdinand, 14. März 1576.

[68] *Johann Melchior Segesser von Brunegg*: 1553 Exspektant; 1561 Domherr in Konstanz; 1570 Kapitular; gest. 27. April 1582 (*Werner Kundert*, Die Aufnahme von Schweizern ins Domkapitel Konstanz 1526–1821. Ein Beitrag zu Recht und Geschichte der Reichskirche, in Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte 68, 1974, 240–298, 292.

[69] *Johann Jakob Blarer von Wartensee*: 1551 Exspektant; 1558 Domherr in Konstanz; 1560 Kapitular; gest. 29. März 1612 (Kundert, Aufnahme 292).

gefährden könnte; so tief war beider Mißtrauen gegenüber dem übermächtigen Österreich verwurzelt.[70]

Wie aber konnte Stauffenberg unter solch schlechten Voraussetzungen für Kardinal Andreas, sei es als Koadjutor oder Bischof, erfolgreich werben? – Strikt lehnte der Stadthauptmann die Strategie ab, Herbstheim als Scheinkandidaten aufzubauen, der – einmal zum Bischof gewählt – später an Andreas freiwillig resignieren sollte. Dies war für den bedachten Stauffenberg ein Spiel mit dem Feuer, wußte man doch nicht, von welchen Bedingungen später der „Electus" Herbstheim und das übrige Domkapitel die Resignation abhängig machen würden. Trotz großzügiger Offerten blieb der Stadthauptmann auch bei seiner Meinung, daß es zum jetzigen Zeitpunkt – noch vor dem insgeheim erwarteten Tod von Hohenems – keinesfalls ratsam sei, sich vor das Domkapitel zu wagen, würden mit dieser Aktion doch nur die Anhänger des Kardinals in Unruhe versetzt.[71]

Das Angebot von Erzherzog Ferdinand an die Domherren war beachtlich: Selbstverständlich enthielt es die ausdrückliche Konfirmation der Privilegien des Domkapitels, darunter die Bestätigung der freien Bischofswahl. Gegen Hohenems und dessen Statthalter Wolgmuet war die Zusage gerichtet, Kardinal Andreas werde als Bischof nur Statthalter aus dem Domkapitel bestellen. Bedeutsam war auch die Ankündigung, Ferdinand werde die seit Jahren schwelenden Streitigkeiten zwischen dem Hochstift und der Stadt Konstanz, der Landgrafschaft Nellenburg und der Herrschaft Reichenau vergleichen.[72]

Stauffenberg sah sich jedoch um seinen Erfolg gebracht, als Hohenems im Mai 1576 überraschend zu neuen Kräften kam und keinerlei Absicht äußerte,[73] das Bistum an Kardinal Andreas zu resignieren. Vielmehr machte Mark Sittich aus seinen Ressentiments gegen Österreich keine Hehl und ließ dies Erzherzog Ferdinand in den nächsten Jahren deutlich spüren, wann immer sich die Gelegenheit dazu bot. Die folgenden Ereignisse, die wir nur im Überblick darstellen können, bestätigen diesen Eindruck. Nicht gerade freundlich behandelte Hohenems den jungen Andreas während dessen Aufenthalt in Rom. Mark Sittich fehlte nicht nur beim prächtigen Einzug und Empfang des Fürstensohnes; vieles spricht auch dafür, daß es keine persönliche Begegnung zwischen dem „kauzigen" Kardinal und dem jungen Erzherzog gegeben hat. Zumindest fehlt der Name „Hohenems" in den österreichischen Berichten über die üblichen Visiten des neuen Kardinals.[74]

---

[70] LRA Ferd. 83 Ungefähres Verzeichnis, warum sich der Kardinal von Konstanz weder in die Koadjutorie noch in andere Weg bemeltes Bistum Konstanz eingelassen hat, o.D. (1578 oder 1579).

[71] LRA Ferd. 84 Hager/Stauffenberg an Ferdinand, 14. März 1576.

[72] LRA Ferd. 84 Hager/Stauffenberg an Ferdinand, 27. März 1576.

[73] Noch im April erwartete man den baldigen Tod von Hohenems. Angeblich aber ging es dem Kardinal damals schon wieder besser (LRA Ferd. 84 Herbstheim/Stauffenberg an Ferdinand, 26. April 1576).

[74] LRA Ferd. 83 Berichte betr. der Romreise von Kardinal Andreas.

Ohne Ergebnis blieben auch die Gespräche, die Ferdinands Agenten mit dem Konstanzer Bischof in Rom führten.[75] Im Gegenteil – Erzherzog Ferdinand mußte sich 1578 durch einen Affront besonderer Art demütigen lassen: Damals verwarf Hohenems alle Bitten, Kardinal Andreas die Konstanzer Dompfründe des am 10. September verstorbenen Jakob Kurz[76] zu verleihen.[77] Nicht einmal der Papst wollte es dabei mit Mark Sittich verderben. Gregor XIII. – bei seinen Villegiaturen in den kühlen Albaner Bergen gern gesehener Gast in den hohenemsischen Villen[78] – konnte (angeblich) für Erzherzog Ferdinand nichts tun.[79]

Auch in Konstanz selbst blies Stauffenberg 1578 der Wind ins Gesicht. Das Domkapitel hatte sich Anfang des Jahres energisch zu Wort gemeldet. Die Kapitulare fühlten sich übergangen und verwahrten sich in einer scharfen Deklaration gegen alle Eingriffe in ihre Rechte. Unmißverständlich forderten sie ihren Bischof und Erzherzog Ferdinand auf, nicht ohne Mitwirkung des Domkapitels Geschäfte mit dem Bistum zu machen.[80] In aller Unschuld beteuerte Hohenems jedoch in seiner Antwort, nicht er, sondern einzig und allein der Habsburger sei der wahre „Unruhestifter".[81] Erzherzog Ferdinand – wohl über die aussichtslose Situation ungeduldig geworden – beging im selben Jahr 1578 einen verhängnisvollen Fehler. In seiner „Not" vertraute er sich dem „Erzfeind" Wolgmuet an und brachte den Statthalter soweit, daß dieser im gleichen Jahr nach Rom reiste, um mit Hohenems über Konstanz zu verhandeln. Doch Wolgmuet täuschte Ferdinand noch vor seiner Abreise, als er vom Domkapitel die Instruktion annahm, Ferdinands Pläne in Rom zu Fall zu bringen.[82] Es verwunderte deshalb auch nicht, daß Sporeno enttäuscht aus Rom schrieb, der Statthalter wolle von ihm nichts wissen. Wolgmuet wußte genau, warum er den habsburgischen Agenten mied, konnte er nur so davon ablenken, daß „Konstanz" für Hohenems derzeit kein Gesprächsthema war; vielmehr sprach der Kardinal davon, in Kürze in das Bistum zurückkehren zu wollen.[83]

---

[75] Neben Sporeno verhandelte auch der Brixener Domherr Kaspar Hoyer bis in den Sommer 1578 mit Hohenems (Hirn II 392; dessen Briefe in LRA Ferd. 83).

[76] *Jakob Kurz*: 1553 Kapitular; gest. 10. Sept. 1578 (Braun, Domkapitel 117 Nr. 31).

[77] Am 14. September erhielten die österreichischen Agenten Heidorf und Sporeno den Befehl, mit Hohenems und Gregor XIII. über die vakante Dompfründe zu verhandeln (LRA Ferd. 83 Sporeno an Ferdinand, 19. Sept. u. 1. Okt. 1578; ebd. Ferdinand an Gregor XIII., 20. Okt. 1578; s.a. ASV Germania 78, 163^{r}–164^{v}).

[78] Grossi-Gondi 44–66.

[79] LRA Ferd. 83 Breve Gregor' XIII. an Ferdinand, 4. Okt. 1578.

[80] GLA 82/1019 Dk an Hohenems, 10. Jan. 1578; EOA Gen 5 Dk an Hohenems, 14. Jan. 1578; LRA Ferd. 84 Sporeno an Ferdinand, 22. Febr. 1578.

[81] GLA 82/1021 Hohenems an das Dk, 13. Febr. 1578.

[82] Wolgmuet zögerte, die römische Mission zu übernehmen, und empfahl den bischöflichen Sekretär Laux Göldlin (LRA Ferd. 83 Hager/Stauffenberg an Hieronymus Moser, 22. Aug. 1578; ebd. Ferdinand an Wolgmuet, 29. Aug. 1578; ebd. Sporeno an Ferdinand, 14. Dez. 1578 u. weitere Korrespondenz).

[83] LRA Ferd. Sporeno an Ferdinand, 14. Dez. 1578.

Wogmuet, unverrichteter Dinge nach Konstanz zurückgekehrt, war zweifellos bloßgestellt, den Mißerfolg aber hatte Ferdinand selbst zu tragen. Die „Freunde" Habsburgs im Domkapitel waren über die neue Konstellation mit Wolgmuet so verärgert, daß sie drohten, Kardinal Andreas fallen zu lassen und von nun an eigene Wege zu gehen.[84] Der besorgte Vater hatte angesichts solcher Äußerungen keine andere Wahl, als vorläufig den weiteren Verlauf der Dinge in Konstanz und Rom abzuwarten.[85] Erst ein halbes Jahr später zeigte sich ein kleiner Hoffnungsschimmer. Stauffenberg warb im Sommer 1579 bei jedem einzelnen Kapitular mit wohlklingenden Versprechungen um Vertrauen für die habsburgische Sache. So sollte mit Kardinal Andreas als Bischof eine neue Epoche in der Bistumsgeschichte beginnen. Wollte man dem Stadthauptmann glauben, hätte auch der verhaßte Wolgmuet in Zukunft seine zwielichtige Rolle ausgespielt gehabt; Ferdinands Sohn sollte nämlich das Stift als „starkes Haupt" regieren und die darniederliegende geistliche Jurisdiktion im Bistum wiederherstellen.[86]

Stauffenberg konnte zwar nicht erwarten, daß die Kapitulare ihm verbindliche Zusagen geben würden, doch zumindest ein Teil äußerte sich jetzt wohlwollend über Andreas. Um eine Erfahrung aber war der Stadthauptmann klüger geworden. Kannte er doch jetzt die Ansicht der Kapitulare, der Bischofsstuhl sei noch am ehesten über den Besitz einer Dompfründe zu gewinnen, um nicht einen „Fremden" zum Bischof wählen zu müssen.[87]

Trotz aller Anstrengungen vergingen aber noch einmal fast vier Jahre, bis Andreas eine Pfründe erhielt. Kardinal Hohenems witterte nämlich die Gefahr. So verhinderte er 1581, daß Andreas den Platz des am 16. März verstorbenen Kapitulars Wolfgang von Danketsweiler[88] erhielt.[89] Zwei Jahre später glückte Andreas dann doch – ohne daß Hohenems es verhindern konnte – mit einer vom Vater gekauften kaiserlichen Ersten Bitte der Sprung ins Domkapitel.[90]

---

[84] LRA Ferd. Ferdinand an Stauffenberg, 29. Nov. 1578; ebd. Hager/Stauffenberg an Ferdinand, 13. Dez. 1578.

[85] Bis in den Mai 1579 hoffte Ferdinand insgeheim immer noch auf das Nachgeben von Hohenems (LRA Ferd. 154 Sporeno an Ferdinand, 9. Mai 1579; ebd. Ferdinand an Sporeno, 22. Mai 1579).

[86] LRA Ferd. 83 Instruktionen an Hager und Stauffenberg, 4./7. Juli 1579.

[87] Aus dem Domkapitel kam der Vorschlag, Kardinal Andreas mit einer kaiserlichen ersten Bitte zu providieren. Auch die Resignation eines Kapitulars zugunsten des Erzherzogs wurde ernsthaft erwogen (LRA Ferd. 83 Hager/Stauffenberg an Ferdinand, 29. Juli/19. Aug. 1579).

[88] *Wolfgang von Danketsweiler*: 1547 Kapitular; gest. 16. Nov. 1581 (LRA Ferd. 85 Mitteilung an Ferdinand, 16. Nov. 1581; Braun, Domkapitel 116 Nr. 8 (Braun nannte fälschlicherweise den 11. Nov. als Todestag).

[89] LRA Ferd. 85 Hohenems an Ferdinand, 30. März 1581. Vergeblich war auch die Supplik der katholischen Kantone (EOA Gen 5 Kath. Kantone an Hohenems, 25. Juli 1581).

[90] Hirn II 296; Reinhardt, Die Beziehungen 33[4]; s.a. Korrespondenz in LRA Ferd. 86.

3. Die Abkehr des Domkapitels von Hohenems

Hohenems machte im Frühjahr 1581 wider Erwarten mit seiner oft genug beteuerten Absicht Ernst, nach Hause zurückzukehren. Auch die Reiseroute hatte er schon festgelegt, ja sogar Pferde bei seinem Bruder Jakob Hannibal[91] in Hohenems geordert, als er erneut schwer krank wurde. Sein Gesundheitszustand verschlechterte sich übers Jahr so rapid, daß mehr als einmal mit seinem Tod gerechnet werden mußte.[92] Wohl unter dem Eindruck, daß es mit dem todkranken Bischof nicht mehr lange gehen könne, lief die große Mehrheit der Kapitulare offen zu Kardinal Andreas über. Dieser scheinbar „plötzliche" Gesinnungswandel war um so begreiflicher, als sich die Jahre hindurch kein Domherr als möglicher Nachfolger Mark Sittichs profiliert hatte, den sowohl die „österreichische" als auch die „hohenemsische" Partei akzeptiert hätte. So verpflichteten sich im Januar 1582 elf Kapitulare gegenüber Erzherzog Ferdinand, seinen Sohn zum Bischof zu postulieren, und dies mit der Begründung, den von Hohenems verursachten „Niedergang" des Hochstifts aufzuhalten.

Ihre Zusage knüpften die Stiftsherren an sieben Artikel, die Erzherzog Ferdinand und Kardinal Andreas zu erfüllen hatten: So verlangte das Domkapitel die Annahme einer Kapitulation, die Pflege guter Nachbarschaft zu den Eidgenossen, die päpstliche Konfirmation des freien Bischofswahlrechts, die Restitution des sogenannten „hohenemsischen Vorrats" (Geld, Wein, Früchte) und des von Wolgmuet gestohlenen Silbergeschirrs. Im Interesse des Hochstifts waren die Forderungen, Wolgmuet abzusetzen, und das durch die Erfahrungen der vergangenen Zeit bedingte Verlangen, Kardinal Andreas müsse auf ein Drittel seiner Einkünfte verzichten, falls er die Residenz über längere Zeit vernachlässige. Außerdem baten die Kapitulare Erzherzog Ferdinand um Protektion für sich selbst und gegen alle geheimen „Praktiken", ohne Mitwirken und Konsens des Domkapitels einen Nachfolger Mark Sittichs durchzubringen.[93] Natürlich hütete sich Ferdinand, etwas gegen dieses „Diktat" einzuwenden; vielmehr versprach er den Anhängern im Domkapitel sein besonderes Wohlwollen.[94] Für Stauffenberg aber war diese Verpflichtung ein erster Erfolg im mühseligen „Konstanzer

---

[91] *Jakob Hannibal Reichsgraf von Hohenems*: geb. 13. Mai 1530; 1560 päpstlicher Nepot und Erhebung in den Reichsgrafenstand; 1567–1587 Vogt und Pfandherr der Herrschaften Feldkirch, Bregenz und Hohenegg; 1565 Heirat mit Hortensia Borromeo; gest. 26. Dez. 1587 (Welti, Jakob Hannibal passim; Begrmann, Die Reichsgrafen 13–30).

[92] LRA Ferd. 154 Sporeno an Ferdinand, 11. u. 18. Febr., 24. März 1581 u. weitere Berichte aus Rom über den Gesundheitszustand Mark Sittichs. Sporeno sollte diese Nachrichten mit einer eigenen Staffette nach Innsbruck befördern (LRA Ferd. 154 Ferdinand an Sporeno, 14. Juli 1581).

[93] Hirn II 395–396; Reinhardt, Die Beziehungen 34; LRA Ferd. 84 Verschreibung der Kapitulare und Revers von Stauffenberg, o.D. (1582).

[94] LRA Ferd. 86 Ferdinand an das Dk, 3. u. 15. Febr. 1582; ebd. Ferdinand an Herbstheim/Stauffenberg, 25. Febr. 1582.

Geschäft". Doch so uneigennützig, wie man vielleicht meinen könnte, waren auch die Domherren nicht; sie ließen sich den Konsens teuer bezahlen: Den treuen Herbstheim befriedigte man mit einer Pension auf die Propstei Ölenberg.[95] Einen Wortbruch kostete Erzherzog Ferdinand die Stimme des einflußreichen Domkustos vom Stain. Er mußte dessen Familie den Besitz der Pfandschaft in Emerkingen (Alb-Donaukreis) bestätigen, obwohl er der benachbarten Stadt Munderkingen die Ablösung bereits so gut wie zugesagt hatte.[96] Außerdem half Stauffenberg dem in Schulden[97] geratenen Ulrich von Königsegg[98] und machte den Schweizern Blarer und Segesser Hoffnungen auf Benefizien.[99]

So groß die von Österreich angebotenen Verlockungen auch sein mochten, dennoch widerstanden einige Freunde von Hohenems dem Drängen Stauffenbergs. Dazu zählten Dompropst Johann Matthäus Humpis zu Waltrams[100] und Domdekan Freiberg, sowie die Kapitulare Fetz und Dietrich Greis.[101] Unschlüssig war sich außerdem Generalvikar Andreas Wendelstein,[102] für wen er Partei ergreifen solle.[103]

Wenig Beifall fand das Votum der elf Domherren außerhalb des Kapitels. Hohenems redete den „Abtrünnigen" so heftig ins Gewissen,[104] daß diese sich eilends unter den österreichischen „Schutz und Schirm" flüchteten.[105]

---

[95] LRA Ferd. 83 u. 86 Korrespondenz betr. Propstei in Ölenberg.

[96] Stauffenberg und Wilhelm von Zimmern mußten im Auftrag Ferdinands mit der Stadt Munderkingen neue Verhandlungen um die strittige Pfandschaft Emerkingen aufnehmen (LRA Ferd. 57 u. 86). Selbst die Ratifikation des neuen Vertrags vom 17. April 1586 verzögerte sich. (*Die Urkunden des Schloßarchivs Bächingen a.d. Brenz 1360–1814*. Freiherrlich vom Stain'sches Gemeinschaftsarchiv Bächingen-Niederstotzingen, bearb. von *Reinhard H. Seitz* [Schwäbische Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für bayerische Landesgeschichte, Reihe 2a: Urkunden und Regesten 12], Augsburg 1981, Nr. 494: Vertrag; s.a. LRA Ferd. 57 u. Hofregistratur, Repertorien 1587–1588; EOA Gen 6).

[97] LRA Ferd. 84 Stauffenberg an Ferdinand, 16. Febr. 1582.

[98] *Ulrich von Königsegg*: geb. 4. Febr. 1546; 1570 Kapitular in Konstanz; Kapitular in Salzburg; gest. 1620 (Braun, Domkapitel 117 Nr. 30).

[99] LRA Ferd. 86 Stauffenberg an Ferdinand, 16. Febr. 1582; ebd. Ferdinand an Blarer und Segesser, 25. Febr. 1582.

[100] *Johann Matthäus Humpis zu Waltrams*: 1546 Domherr in Konstanz; 1551 dort Dompropst; gest. 18. Jan. 1593 (*Werner Kundert*, Die Besetzung der Konstanzer Dompropstei 1510–1803. Eine Pfründe zwischen Amt und Kommende, in Festschrift für Ferdinand Elsener zum 65. Geburtstag, hrsg. von Louis Carlen und Friedrich Ebel, Sigmaringen 1977, 148–158, 152; *Heribert Reiners*, Das Münster unserer lieben Frau zu Konstanz (Die Kunstdenkmäler Badens 1), Lindau/Konstanz 1955, 450–451).

[101] *Dietrich (Theodor) Greis*: 1567 Kanoniker in St. Stephan in Konstanz; 1569 Kapitular in Konstanz; 1555–1573 Offizial und Generalvikar; gest. 1589 (Braun, Domkapitel 117 Nr. 16; Maurer, St. Stephan 371).

[102] *Andreas Wendelstein*: 1577 Kapitular; 1573 Offizial; 1575–1591 Generalvikar (Braun, Domkapitel 119 Nr. 59).

[103] LRA Ferd. 86 Stauffenberg an Ferdinand, 16. Febr. 1582.

[104] LRA Ferd. 86 Ferdinand an Stauffenberg, 19. Mai 1582.

[105] GLA 82/B 7 Hohenems an das Dk, 4. Mai 1582. Im Mai beruhigte Wolgmuet Hohenems, die Angelegenheit sei nur in kleinen Konventikeln nicht aber im Domkapitel zur Sprache gekommen (EOA Gen 5 Wolgmuet an Hohenems, 24. Mai 1582).

Zwar bekundete das Domkapitel daraufhin noch einmal seine Treue und Verläßlichkeit, doch wer wollte dies den „gekauften" Domherren noch glauben![106]

Gefährlicher noch als das Grollen des in der Ferne weilenden Kardinals war die Ankunft des Nuntius Felizian Ninguarda[107] im Spätherbst 1582; dieser kam erneut (wie schon 1579)[108] zur Visitation des Domkapitels nach Konstanz. Das Erscheinen des Nuntius erregte schon vor seiner Anreise das tiefe Mißtrauen der meisten Kapitulare, weil man nicht genau wußte, ob Ninguarda geheime Instruktionen von Hohenems hatte. Im schlimmsten Fall mußte das Domkapitel die Kassation des Bischofswahlrechts befürchten, um Andreas mit einem Handstreich auszuschalten. Solche Gerüchte erhielten zusätzlichen Auftrieb, als der Nuntius in Konstanz Wolgmuet offen ins Vertrauen zog. Außerdem flüsterte man in der nächsten Umgebung Ninguardas, Hohenems werde in Bälde das Bistum an Fetz resignieren, dem die Kapitulare dann die Anerkennung nicht verweigern könnten. Doch wie so häufig, blieb es auch dieses Mal bei Gerüchten. Zwar drohte der Nuntius dem Domkapitel mit einer dritten Visitation; es fehlten ihm aber offensichtlich konkrete Vollmachten, um gegen die „rebellische" Mehrheit energisch vorzugehen.[109]

Auch die Reaktion der katholischen Kantone blieb äußerst verhalten. Einer Delegation des Domkapitels gelang es auf der Frühjahrstagsatzung 1582 in Baden nicht, die Eidgenossen zu einer offenen Unterstützung zu bewegen.[110] Nicht weniger mühevoll war auch das Bestreben der Kapitulare, den „allmächtigen" Luzerner Schultheiß Ludwig Pfyffer von Altishofen[111] auf die österreichische Seite zu ziehen.[112]

4. Die verschobene Resignation

Nach acht Jahren der Ungewißheit sah es Ende 1583 plötzlich so aus, als könne Erzherzog Ferdinand die Resignation des Bistums Konstanz doch noch erreichen. Für einen Verzicht verlangte Mark Sittich aber nicht weniger als eine jährliche Pension von 12.000 Goldkronen, während Erzherzog Ferdinand dafür lediglich 12.000 fl aufbringen wollte. Trotzdem glaubte man in

---

[106] EOA Gen 5 Dk an Hohenems, 19. Mai 1582.

[107] *Felizian Ninguarda*: 1577–1583 Bischof von Scala; 1583–1588 Bischof von Sant'Agata dei Goti; 1588–1595 Bischof von Como; 1573–1583 Nuntius (Welti, in Helvetia sacra I/143).

[108] Schellhass, Ninguarda 202–214.

[109] LRA Ferd. 86 Berichte über die Ankündigung und den Verlauf der Konstanzer Visitation, 1582.

[110] LRA Ferd. 84 Etliche Bedenken, die mit den Eidgenossen zu verhandeln sind; Ferd. 86 Beschwerdepunkte gegen Wolgmuet . . . o.D. (1582).

[111] *Ludwig Pfyffer von Altishofen*: geb. 1524; 1554 Kleinrat; 1566 Pannerherr; ab 1571 regelmäßig Bürgermeister in Luzern; 1571 Herr von Altishofen u.a.; gest. 1594 (H. zur Gilgen, in Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz V, 1929, 426–427).

[112] LRA Ferd. 86 Stauffenberg an Ferdinand, 9. Mai 1582.

Innsbruck und Konstanz, das „Geschäft" sei eine abgesprochene Sache.[113] Dieser Meinung waren auch die „österreichischen" Kapitulare, als sie im Februar 1584 vom Erzherzog eine Instruktion erbaten, wie sie sich bei einer Bischofswahl zu verhalten hätten.[114]

Doch sollte es Mai werden, bis sich das Domkapitel mit der zu erwartenden Resignation näher befaßte. Kurz zuvor hatte auch Wolgmuet von seinem Herrn die Anweisung erhalten, von den Domherren das Einverständnis zu dessen Resignation und zur Postulation von Kardinal Andreas zu erwirken.[115] Obwohl der Statthalter zunächst nur mit den Freunden Mark Sittichs die neue Lage beriet und den Gang ins Plenum des Domkapitels noch bis in den August hinauszögern sollte,[116] begannen die Domherren im Mai, die Kapitulation des zukünftigen Bischofs zu beraten. Notgedrungen mußte sich dabei die Minderheit der „Hohenemser" mit den „Österreichern" verständigen. Nur Dompropst Humpis verwahrte sich ausdrücklich dagegen, die Kapitulation auf eine bestimmte Person (Kardinal Andreas) hin abzufassen.[117] Obwohl der Entwurf bereits am 18. Mai vorlag,[118] unterschrieben die Domherren erst einen Monat später (19. Juni). In einer zusätzlichen Erklärung verpflichteten sie sich, „unnsers Stifts Freiheiten, Gepreuch, Gewohnheiten, Statutten und Gerechtigkeiten durch alle rechtmeßige gefuegte Mittel und Weg handthaben, defendieren und uns und unser Stift darwider nit trengen oder anfechten" zu lassen.[119]

War das Domkapitel in der Bischofsfrage nach innen hin auch zerstritten, nach außen demonstrierte man in der Kapitulationssache Einigkeit. Das Resultat war eine Vorlage, die nach der Meinung Wolgmuets „scharf" war, während die Stiftsherren vorgaben, „schier" bei den alten Vorschriften von 1561 geblieben zu sein.[120]

Ein Vergleich mit der hohenemsischen Kapitulation[121] zeigt die deutlichen Unterschiede und bestätigt das Urteil des Statthalters, auch wenn hier nur wenige Punkte betrachtet werden können:

Bedeutsam waren im Entwurf von 1584 die Vorschriften zur Restauration der bischöflichen Jurisdiktion. Als erstes sollte Kardinal Andreas das Konsistorium gründlich reformieren und das Bistum regelmäßig visitieren. Über-

---

113 LRA Ferd. 86 Ferdinand an Sporeno, 17. Nov. 1583; LRA Ferd. 154 Korrespondenz Ferdinand-Sporeno, Dez. 1583; Hirn II. 397.

114 LRA Ferd. 86 Kapitulare an Ferdinand, 7. Febr. 1584.

115 GLA 82/1020 Hohenems an Wolgmuet, 10. Mai 1584.

116 GLA 82/1020 Hohenems an Wolgmuet, 16. u. 23. Juni 1584; ebd. Wolgmuet an Hohenems, 20. Juni 1584; EOA Gen 5 Wolgmuet an Hohenems, 14. u. 20. Juli 1584; GLA 82/1020 Andreas an Stauffenberg, 4. Aug. 1584.

117 GLA 61/7238a, 2. Mai 1584.

118 GLA 61/7238a, 2.–7. Mai 1584; 61/7245, 19–20, 18. Mai 1584; 82/964 Kapitulation A (1584/1589). Die Bezeichnung A erfolgt im Unterschied zu späteren Entwürfen B und C).

119 GLA 61/7245, 22r, 19. Juni 1584; 5/19 Obligation des Dk, 19. Juni 1584 Or.

120 EOA Gen 5 Wolgmuet an Hohenems, 20. Juni 1584.

121 GLA 5/19 Kapitulation, 6. Okt. 1561.

dies mußte er eine Diözesansynode einberufen – dies aber nur mit dem „Rathe des Domkapitels". Die früheren Synodalstatuten waren erneut unter die Presse zu bringen. Außerdem sollte Andreas als geistlicher Herr seinem Bistumsklerus mit gutem Beispiel vorangehen und die Priester- und Bischofsweihe empfangen.[122] Nach den schlechten Erfahrungen mit der hohenemsischen Regierung waren die Vorschriften zur Hochstiftsverwaltung besonders streng, vor allem der Artikel über die Einsetzung eines geistlichen Statthalters und das damit verbundene Verbot, sich in Zukunft weltlicher Verwalter zu bedienen.[123] Auch eine sechsmonatige Residenz sollte Mark Sittichs Nachfolger halten, wollte er nicht ein Viertel seines Einkommens durch Arrest verlieren.[124] Wie in jeder Kapitulation hielten die Domherren auch Kardinal Andreas unmißverständlich an, die Privilegien, Rechte und Gewohnheiten des Hochstifts zu erhalten und zu schützen.[125] Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die alte Forderung nach einer päpstlichen Konfirmation des Rechts der freien Bischofswahl.[126] In einer letzten Vorschrift schützte sich das Domkapitel vor etwaigen „Angriffen" gegen die Kapitulation: Sollte der Bischof deren Gültigkeit vor Gerichten bestreiten, entzog das Domkapitel dem Fürsten die Verwaltung in Arbon, Bollingen und Markdorf.[127]

Dieser „Capitulationsvorgriff", wie man den Entwurf 1589 dann nannte, war zum einen im Wissen entstanden, daß Erzherzog Ferdinand und dessen Sohn auf Gedeih und Verderben vom Konsens des Domkapitels abhängig waren und deshalb die Kapitulation annehmen mußten. Zum anderen waren die meisten Vorschriften eine Antwort auf die nachlässige Regierung unter Hohenems. Ohne Zweifel sind die 25 Artikel ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, wie selbstbewußt das Domkapitel dem Fürstensohn entgegentrat. So sollte sich unter Kardinal Andreas – auch dies verlangte die Kapitulation – vieles in Bistum und Hochstift zum Guten ändern, freilich nicht ohne den Einfluß und die wirksame Kontrolle des Domkapitels, dem während der langen Abwesenheit des Kardinals Mark Sittich eine nie dagewesene Mitverantwortung zugefallen war.

Viel zu früh hatte das Domkapitel die Kapitulation abgefaßt: Stauffenberg und Wolgmuet kamen erst am 9. August in die Sitzung und baten die Kapitulare, in die Resignation ihres Bischofs und die Postulation von Kardinal Andreas einzuwilligen.[128] Obwohl das Einverständnis zumindest für die Mehrheit längst beschlossene Sache war, gab sich das Domkapitel zögerlich

[122] GLA 82/964 Kapitulation A, 1584, 1. u. 21. Artikel.
[123] Ebd. 4. Artikel.
[124] Ebd. 5. Artikel. In den Kapitulationsverhandlungen war noch von einer achtmonatigen Residenzpflicht und dem Entzug eines Drittels des Einkommens die Rede (GLA 61/7238a, 2.–7. Mai 1584).
[125] GLA 82/964 Kapitulation A 1584, 9. u. 10. Artikel.
[126] Ebd. 2. Artikel. Außerdem sollte eine etwaige spätere Resignation in die Hände des Domkapitels erfolgen. Auch die Annahme eines Koadjutors wurde vom Konsens der Stiftsherren abhängig gemacht (Ebd. 2. Artikel).
[127] Ebd. Schluß.
[128] GLA 61/7245, 25–26, 9. Aug. 1584; s.a. 82/1020 u. 82a/B 7.

und stimmte erst zwei Tage später (11. August) dem Ansinnen zu. Gleichzeitig legten die Herren auch die Einzelheiten des Wechsels fest: Als erstes mußte Hohenems in einem Resignationsinstrument auf alle Rechte als Konstanzer Bischof verzichten. War dies geschehen, sollte Kardinal Andreas die Urkunde zusammen mit den römischen Provisionsbullen dem Domkapitel vorlegen. Danach hatte der „Postulatus" die Kapitulation zu unterschreiben und zu besiegeln; erst dann war der Weg frei für den feierlichen Akt der Besitzergreifung.[129]

War der Weg für Andreas nach dem 11. August 1584 tatsächlich frei? Schultheiß Pfyffer von Luzern sollte mit seiner Warnung Recht behalten, Hohenems wolle mit der Konsenserklärung Österreich nur täuschen.[130] Und in der Tat zerstörte Mark Sittich, um Winkelzüge nie verlegen, mit einer neuen Forderung alle Hoffnungen. Er verlangte von Erzherzog Ferdinand eine Kaution von 40.000 Goldkronen für den Fall, daß Kardinal Andreas noch vor ihm selbst sterben sollte.[131]

Der Kardinal wußte natürlich, daß man in Innsbruck für solch maßlose Bedingungen nur taube Ohren hatte. Er spielte aber – noch hatte er alle Trümpfe in der Hand – meisterhaft auf Zeit, ging es ihm doch einzig und allein um den maximalen Erfolg in seinem Geschäft. Für Erzherzog Ferdinand und das Domkapitel folgten erneut eine Zeit des geduldigen Zuwartens und zugleich der Unsicherheit; in Innsbruck und Konstanz war man gleichermaßen ratlos, wie es weitergehen solle.[132] Neue Erkenntnisse erhofften sich die Domherren im Frühjahr 1585. In einer Romreise ihres Mitbruders Hans Fetz sahen sie eine günstige Gelegenheit, etwas mehr über den Stand der Verhandlungen zu erfahren.[133] Der Kapitular erfuhr in der Ewigen Stadt aber so gut wie nichts. Eine Sensation war jedoch die Nachricht, die Fetz mit nach Hause brachte: Hohenems habe Wolgmuet entlassen und das Domkapitel (gemäß der Wahlkapitulation) mit der Administration des Hochstifts betraut. Ausgenommen davon blieben lediglich die beiden Vogteien Markdorf und Meersburg, die nach dem Willen Mark Sittichs Wolgmuet vorbehalten bleiben sollten.[134]

Endlich war Wolgmuet gestürzt. Noch vor Monaten mächtiger Repräsentant des Kurienkardinals, rettete im Herbst 1585 den ehemaligen Statthalter nur noch die Flucht, als ihm Erzherzog Ferdinand überdies den Schutz in der

---

[129] GLA 61/7245, 27–28, 11. Aug. 1584 (s.a. 61/7238a); EOA Gen 5 Dekret des Dk, 11. Aug. 1584 (s.a. GLA 82/1020 u. 1025); EOA Gen 5 Wolgmuet an Hohenems, 11. Aug. 1584; GLA 82/1021 Dk an Hohenems, 7. Sept. 1584.

[130] LRA Ferd. 86 Tschudi/Stain an Ferdinand, 25. Juni 1584.

[131] EOA Gen 5 Forderungen von Hohenems betr. der Resignation.

[132] Das Domkapitel schickte Domkustos vom Stain nach Innsbruck (GLA 61/7245, 37, 29. Okt. 1584; 82/1025 Dk an Andreas, 29. Okt. 1584).

[133] GLA 61/7245, 55, 27. März 1585; 82/1019 Dk an Hohenems, 25. März 1585.

[134] GLA 61/7245, 65–66, 27. Juli 1585; ebd. 68–70, 28. Juli 1585 (Übernahme der Administration im Hochstift durch das Domkapitel); ebd., 70–72, 29. Juli 1585; LRA Ferd. 86 Stauffenberg an Ferdinand, 29. Juli 1585.

Stadt Konstanz aufkündigte.[135] Auch Stauffenberg war dem Domkapitel zu Diensten und konfiszierte Wolgmuets Habe und Vermögen im Gasthaus „Zum Goldenen Löwen" in Konstanz. Das Ergebnis der Aktion war allerdings sehr enttäuschend, da den Verfolgern zu wenig belastendes Material in die Hände fiel, um Wolgmuet einen raschen Prozeß machen zu können.[136] So dauerte der Streit vor den Gerichten noch Jahre, bis sich das Domkapitel 1591 gütlich mit Wolgmuet verglich.[137]

5. Neue Koadjutorienpläne

Papst Gregor XIII., der Protektor des Hohenemser Kardinals, starb am 10. April 1585.[138] Von dessen Nachfolger erwarteten nicht nur Erzherzog Ferdinand und das Domkapitel, sondern auch die katholischen Kantone eine Lösung der schwierigen Verhältnisse im Bistum Konstanz.[139] Doch Sixtus V. sah keinen Grund, Hohenems die Resignation oder die Annahme eines Koadjutors nahezulegen. Hinzu kam, daß der Papst Andreas von Österreich nicht als Bischof von Konstanz sehen wollte – ein Umstand, der dem „Geschäft" in den nächsten Jahren wenig förderlich sein sollte.

Hohenems verlor fortan kein Wort mehr über eine mögliche Resignation; vielmehr sprach er von Rückkehr und Residenz, obwohl ihm sein labiler Gesundheitszustand solche Strapazen nicht erlaubte. Auch drohte er dem Domkapitel, im Hochstift wiederum eine „nützliche" Regierung in ausschließlich bischöflicher Regie einzurichten.[140] In diesem zermürbenden Hin und Her konnte es nicht ausbleiben, daß unter den Kapitularen Zweifel am Verhandlungsgeschick Ferdinands aufkamen. Daran drohte die österreichische Mehrheit zu zerbrechen, wußte man doch nicht, ob Kardinal Andreas als Kandidat überhaupt noch in Frage kam. So begannen die „Freunde" Ferdinands, sich gegenseitig zu beschuldigen und einander den „Abfall" von der gemeinsamen Sache vorzuwerfen.[141] Doch gelang es dem besonnenen Stauffenberg, die erregten Domherren zu beruhigen, so daß das Kapitel im

[135] LRA Ferd. 86 Stauffenberg an Ferdinand, 24. Aug. 1585 (Wolgmuet war zu Stauffenberg gekommen, um sich des österreichischen Schutzes zu vergewissern); ebd. Ferdinand an das Dk mit Edikt gegen Wolgmuet, 11. Nov. 1585). Unterstützung fand der ehemalige Statthalter dagegen bei Ernst und Maximilian von Österreich, die seine Protektion verlangten (LRA Ferd. 84 Maximilian an die Stadt Konstanz, 15. Juli 1586; ebd. Ernst an die Stadt Konstanz, 22. Aug. 1586).

[136] LRA Ferd. 86 Inventar des arrestierten Besitzes, 30. Okt. 1585; ebd. Stauffenberg an Ferdinand, 5. Nov. 1585 (Stauffenbergs Enttäuschung über die beschlagnahmten Stücke steht etwas im Widerspruch zum Inventar).

[137] GLA 5/86 Vergleich zwischen dem Dk und Wolgmuet, 20. Juli 1591.

[138] Pastor IX 845–846.

[139] Nuntiaturberichte aus der Schweiz, passim.

[140] GLA 61/7245, 182, 17. Dez. 1584; LRA Ferd. 86 Ferdinand an Tschudi/Stain, 5. Juli 1585; ebd. Ferdinand an das Dk und Stauffenberg, 19. Nov. 1585; GLA 82/1021 Andreas an das Dk, 19. Nov. 1585.

[141] LRA Ferd. 86 Tschudi/Stain an Stauffenberg, 20. Aug. 1585; ebd. Stauffenberg an Ferdinand, 24. Aug. 1585.

November seinen Konsens zur Postulation von Kardinal Andreas vorbehaltlos erneuerte.[142]

Gefährlich war inzwischen die Politik der Eidgenossen geworden, die ultimativ mit der Konfiskation des Hochstiftseinkommens in der Schweizer Quart drohten, falls Hohenems im Streit um das Bistum nicht nachgebe. Im „skandalösen" Leben des römischen Kirchenfürsten sahen die Schweizer ein großes Ärgernis für die Gläubigen.[143] Trotzdem schien ein österreichischer Sieg erneut in weite Ferne gerückt zu sein: 1586 gab es Gerüchte, Hohenems verhandle mit anderen Fürsten über eine Koadjutorie; auch wollten manche wissen, der Konstanzer Domherr Hans Fetz sei hierfür vorgesehen.[144]

Bei dieser Aussicht, auch in Konstanz alles zu verlieren, drängte Erzherzog Ferdinand auf die „kleinere" Lösung, nämlich eine Koadjutorie.[145] Das Domkapitel – inzwischen auf Gedeih und Verderb mit Österreich verbunden – unterstützte den Vorschlag mit allem Nachdruck. Andreas' Vater – wohl aus Erfahrung klug geworden – begnügte sich nicht mit einer bloßen Absichtserklärung,[146] sondern beharrte auf einem schriftlichen Konsens, den die Kapitulare am 12. September 1586 willig ausfertigten.[147] Dem Kardinal in Rom aber drohte man eine direkte Intervention bei Papst Sixtus V. für den Fall an, daß er die Koadjutorie ablehne.[148]

Hohenems beeindruckten solche Drohungen nicht. Brüsk wies er den Wunsch mit dem Hinweis zurück, Andreas sei für ihn als Koadjutor schon deshalb nicht akzeptabel, da der Erzherzog über reiche Einkünfte verfüge, und deshalb die bei einer Resignation fällige Pension bezahlen könne. Dies wisse der Vater, wolle sich aber mit allen Mitteln solchen Unkosten entziehen.[149] Die ablehnende Antwort Mark Sittichs war für die Betroffenen ein willkommener Anlaß, jetzt den direkten Weg an die römische Kurie zu wählen, um Hohenems durch massiven Druck doch noch zum Einlenken zu bewegen. Eine gemeinsame Gesandtschaft von Domkapitel und Erzherzog sollte dem Papst über die „elende" Lage des Bistums eindringlich be-

---

142 GLA 61/7245, 94–96, 15. Nov. 1585; ebd. 99–100, 29. Nov. 1585; LRA Ferd. 86 Stauffenberg an Ferdinand, 30. Nov. 1585; GLA 61/7245, 101–103, 14. Dez. 1585.

143 GLA 61/7245, 147–149, 14. Juli 1586; 82/1029 Eidgenossen an das Dk, 10. Juli 1586.

144 GLA 82/1019 Dk an Andreas, 10. u. 24. Jan. 1586; LRA Ferd. 86 Ferdinand an Stain, 30. März 1586 (Dessen Freunde sollten im Domkapitel die Koadjutorie von Fetz verhindern).

145 EOA Gen 5 Stauffenberg an die „österreichischen" Kapitulare, 11. Aug. 1586.

146 GLA 61/7245, 174–177, 10. u. 11. Aug. 1586; 82/1019 Dk an Hohenems, 1. Okt. 1586 (s.a. EOA Gen 47; GLA 82a/B 7).

147 GLA 82/1020 Vortrag Stauffenbergs im Dk, 10. Sept. 1586; ebd. Konsens des Dk, 12. Sept. 1586 (s.a. EOA Gen 5 u. 47).

148 GLA 82/1019 Dk an Hohenems, 1. Okt. 1586 (EOA Gen 47 u. GLA 82a/B 7); 82/1026 Dk an Hohenems, 20. Okt. u. 2. Dez. 1586.

149 EOA Gen 5 Hohenems an das Dk, 28. Dez. 1586 (s.a. GLA 82/1021).

richten.[150] Doch gab es noch andere Gründe, die eine Intervention geraten sein ließen: Einmal hörte man, daß der Kardinal das Hochstift an den zehnjährigen Wittelsbacher Prinzen Philipp „verkaufen" wolle.[151] Zum anderen ergriff der neue Nuntius Giovanni Battista Santonio – er war seit August 1586 in der Schweiz[152] – offen für die Bistumspläne der Eidgenossen Partei.[153] Eine Gesandtschaft nach Rom konnte in diesem Umfeld zumindest demonstrieren, daß man in Konstanz und Innsbruck nicht gewillt war, Hohenems die Entscheidung über das Schicksal des Bistum allein zu überlassen. Ob die heikle Mission einen Durchbruch bringen würde, hing auch davon ab, ob die katholischen Kantone von ihren Plänen abrücken und Kardinal Andreas als Bischof oder Koadjutor zumindest tolerieren würden.

Wider Erwarten siegte die Vernunft: Schultheiß Pfyffer sah ein, daß die Postulation des jungen Erzherzogs die einzige Möglichkeit war, um aus der Misere herauszukommen.[154] Nicht von ungefähr beschlossen die katholischen Kantone, in Rom ausführliche Gravamina vortragen zu lassen. Sixtus V. sollte erfahren, daß Hohenems das arme Stift nicht nur um das Vermögen bringe, sondern auch den fortschreitenden Zerfall der bischöflichen Autorität zu verantworten habe. Maßlos verhalte sich Mark Sittich auch mit seinen überzogenen Pensionsansprüchen. Die Kantone, des langen Wartens überdrüssig, drohten erneut damit, das Einkommen des Hochstifts in der Schweiz zu arrestieren.[155]

Kardinal Andreas war davon überzeugt, daß sein früherer Lehrer und jetzige Brixener Generalvikar Johannes Walser[156] das nötige diplomatische Feingefühl besitze, um in Rom etwas zu erreichen.[157] Das Domkapitel akzeptierte diese Wahl und übergab dem Gesandten im Mai 1587 eine genau abgestimmte Instruktion, wie er sich gegenüber Hohenems zu verhalten habe. Walser sollte das Gespräch allein auf die Koadjutorie lenken, sich unter keinen Umständen aber zur Frage einer Resignation äußern. Winke Mark Sittich ab, so mußte der Generalvikar bei Papst Sixtus V. um Audienz nachzusuchen, um feierlich gegen das Verhalten des Kardinals zu protestieren.[158]

---

[150] LRA Ferd. 86 Ferdinand an das Dk, 19. Sept. 1586; GLA 82/1019 u. 1020 Dk an Andreas, 2. Jan. 1587 (EOA Gen 6); 82/1020 Dk an Sixtus V., 9. Jan. 1587; ebd. Dk an Andreas o.D.; EOA Gen 6 Dk an Andreas, 10. Jan. 1587.

[151] Reinhardt, Die Beziehungen 35–36.

[152] *Giovanni Battista Santonio*: 7. Aug. 1586 bis 7. Okt. 1587 Nuntius in der Schweiz (Welti, in Helvetia sacra I/1 43; s.a. Nuntiaturberichte aus Deutschland/Kölner Nuntiatur 1, bearb. von Stephan Ehses und Aloys Meister, LXIII–LXXI [Einleitung] u. 225–270 [Nuntiaturberichte]).

[153] Nuntiaturberichte aus Deutschland/Köln 1 Nr. 179.

[154] GLA 82a/6 Tschudi an Andreas, 11. April 1587.

[155] EOA Gen 6, Die katholischen Kantone an Sixtus V. o.D. (1587).

[156] *Johann Walser*: geb. in Innsbruck; Instruktor der Söhne Ferdinands; 1581 Domherr in Brixen; Generalvikar; 1591 Weihbischof; gest. 10. Jan. 1593 (*Karl Wolfsgruber*, Das Brixener Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung 1500–1803 [Schlern-Schriften 80], Innsbruck 1951, 225–226).

[157] EOA Gen 6 Andreas an das Dk, 22. Jan. 1587.

[158] GLA 82/1020 Instruktion des Dk, 9. Mai 1587.

Noch bevor Walser in Rom ankam, wußte Hohenems, was ihn erwartete. Verärgert ließ er keinen Zweifel daran aufkommen, wer Herr im Hause sei, und entzog dem Domkapitel kurzer Hand die Verwaltung des Hochstifts.[159] Diese Demonstration der Macht wurde ein Schlag ins Wasser, da die Domherren ihrem Bischof den Gehorsam aufkündigten und zwar bis zu dem Tag, da er Kardinal Andreas als Koadjutor annehmen würde.[160]

Solche Machtproben zwischen Bischof und Domkapitel gefährdeten Walsers Mission. Daß dessen Auftreten in Rom zu einem Fiasko wurde, hat sich der Generalvikar indes selbst zuzuschreiben. Im Juli 1587 meldete Sporeno nach Innsbruck, Walser habe sich in Rom so unauffällig benommen, als sei er nie dort gewesen.[161] Dies besagt alles. Wie wir wissen, war der Kapitular aus Brixen dem schlauen Hohenems nicht gewachsen. Walser stellte sich nicht darauf ein, daß Mark Sittich an einer österreichischen Koadjutorie schon des Geldes wegen kein Interesse haben konnte. Einen verhängnisvollen Fehler beging der Generalvikar, als er sich gegen den Wortlaut seiner Instruktionen von Hohenems die finanziellen Aspekte einer Resignation darlegen ließ und so Erzherzog Ferdinand um die letzte Chance brachte. Mark Sittich rechnete dem Gesandten vor, wieviel Geld er jährlich an Konstanz verdiene und nannte die (zweifellos übertriebene) Summe von 30.000 bis 40.000 Kronen, um seine Forderungen zu rechtfertigen. Überdies meinte Hohenems, es treffe ja keinen armen Mann; Andreas könne die Pension leicht aus seinen spanischen Einkünften bestreiten.

Bei diesem Gang der Gespräche konnte der Gernalvikar seinen Partner kaum noch vom Nutzen einer Koadjutorie überzeugen; für Verhandlungen über eine Resignation aber fehlte ihm die Vollmacht.[162] Deshalb suchte Walser sein Heil in der „Flucht". Er übergab dem Papst noch persönlich die Gravamina des Domkapitels, verließ dann aber am 15. Juli überstürzt die Ewige Stadt; deshalb mußte der Hauptmann Jost Segesser[163] die Beschwerden der Eidgenossen nachträglich überreichen.[164]

Wieder einmal war Hohenems Sieger geblieben. Walsers Romreise war zu einem Fehlschlag geworden. So blieben dem Domkapitel und dem Erzherzog nur noch die Möglichkeit, mit Mark Sittich bedingungslos über eine Resignation zu verhandeln.[165]

---

159 GLA 61/7245, 268–269, 2. Juni 1587.

160 GLA 82/1018 Dk an Hohenems, 9. Juni 1587.

161 LRA Ferd. 154 Sporeno an Ferdinand, 18. Juli 1587.

162 EOA Gen 6 Tschudi an Andreas, 10. Aug. u. 20. Aug. 1587; GLA 82/1021 Andreas an das Dk, 28. Aug. 1587.

163 *Jost Segesser*: geb. 1534; 1560–1562 Kommandant der Schweizer Garde in Ravenna; 1566–1592 Kommandant in Rom; gest. 1592 (Paul M. Krieg, Die Schweizer Garde in Rom).

164 LRA Ferd. 164 Sporeno an Ferdinand, 18. Juli 1587; EOA Gen 6 Tschudi an Andreas, 10. u. 20. Aug. 1587; Antwort des Papstes in einem Breve, 18. Juli 1587 (Eidgenössische Abschiede V/1 34).

165 GLA 82/1021 Andreas an das Dk, 28. Aug. 1587.

6. Diplomatie und Resignation

Die Nachrichten aus Rom führten Ende 1587 zu neuen Spekulationen im „Konstanzer Geschäft" und versetzten die Betroffenen in große Unruhe. Man erfuhr, Hohenems sei entschlossen, mit dem reichen Jakob Fugger[166] „ins Geschäft zu kommen". Dieser besaß gute Chancen, zumal ihm der Papst und der Kardinalnepot Montalto überaus gewogen waren.[167]

Das Jahr 1588 sollte zum Schicksalsjahr im „Konstanzer Geschäft" werden. Die Drohung mit einem „Verkauf" des Bistums an Fugger offenbarte von Neuem, wie profitabel Hohenems seine Geschäfte betrieb. Zweifelhaft blieb indes, ob der Kardinal ernsthaft an einen Erfolg glaubte; er mußte wissen, daß der junge Fugger weder für das Domkapitel noch für die katholischen Kantone als Koadjutor oder Bischof in Frage kam.[168] Zwar drohten die Domherren Mark Sittich, jetzt ohne seine Mitwirkung einen Koadjutor aus den eigenen Reihen zu wählen, sie wußten aber selbst, daß dies aussichtslos sein würde.[169] So blieb dem Domkapitel im Frühjahr 1588 keine andere Wahl, als die Zusagen an den Erzherzog von Neuem zu bekräftigen.[170]

Während das Domkapitel den Gang der Dinge zwischen den Fronten abwarten konnte, befand sich Erzherzog Ferdinand in keiner beneidenswerten Lage: Einmal hatte er sich bisher mit Hohenems weder über den Zeitpunkt der Resignation noch über die Höhe der jährlichen Pension verständigen können. Zum anderen war nicht auszuschließen, daß Sixtus V. das Geschäft noch im letzten Augenblick vereiteln würde, wollte der Papst doch auf keinen Fall den Kardinal Andreas als Bischof von Konstanz sehen. Für Erzherzog Ferdinand gab es nur noch die Möglichkeit, bedingungslos zu akzeptieren, was Hohenems schon seit langem diktierte; 1588 gab es keinen Spielraum mehr für taktische Verzögerungen, weil der junge Fugger keine

---

[166] *Jakob Fugger von Kirchenberg und Weißenhorn*: geb. 18. Okt. 1567; 1589 Dompropstkoadjutor; 1593 Dompropst; 1604 Bischof in Konstanz; gest. 24. Jan. 1626 (*Konstantin Holl*, Fürstbischof Jakob Fugger von Konstanz [1604–1626] und die katholische Reform der Diözese im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts (Studien aus dem Collegium Sapientiae zu Freiburg im Breisgau 1, Freiburg im Breisgau 1898; Reinhardt, Die Beziehungen 37).

[167] Über die Verhandlungen mit Fugger (EOA Gen 6 Walser an das Dk, 7. Mai 1589; LRA Ferd. 86 Walser an Ferdinand, 27. Mai 1589). Gegenüber Kardinal Andreas hielt man sich in Rom für entschuldigt, da er 1587 die Doppelabtei Murbach-Luders erhalten hatte (Hirn II 399–400).

[168] Kardinal Andreas ermahnte das Domkapitel, unbeirrt an seiner Person festzuhalten (EOA Gen 6 Andreas an Johannes Brendlin/Konstanz, 20. Febr. 1588; ebd. Andreas an Tschudi/Stain u. das Dk, 27. Febr. 1588). Zu den Beratungen des Domkapitels, s. GLA 61/7245, 340–341, 4. März 1588; ebd. 342–345, 8. März 1588). Zur Unterstützung der Eidgenossen für das Dk und Andreas, s. Eidgenössische Abschiede V/1 Nr. 54; GLA 82/1020).

[169] EOA Gen 6 Tschudi an Andreas, 24. Nov. 1587; GLA 82a/6 Stain/Tschudi an Andreas, 18. Jan. 1588.

[170] GLA 5/19 Erklärung des Dk, 18. März 1588 (s.a. 82/1021, 1032; EOA Gen 6; LRA Ferd. 86).

Geldsorgen kannte. Hohenems ließ sich auch nicht von Walser umstimmen, der im Februar 1588 zum zweiten Mal mit einer österreichischen Offerte nach Rom reiste. Inzwischen war dem Innsbrucker Hof die Sache 6000 Kronen jährlich wert, gerade die Hälfte dessen, was Mark Sittich forderte.[171] Vom Domkapitel dagegen erhielt Walser nun den Auftrag, die mißliebige Koadjutorie Fuggers zu hintertreiben. Man wußte eben, daß Kardinal Andreas und sein Vater zu zahlen hätten, nicht aber das Domkapitel und das Hochstift.[172]

Auch sonst standen die Dinge für Erzherzog Ferdinand nicht zum Besten. Papst Sixtus V. entschloß sich nämlich im Frühsommer 1588 zu einem ungewöhnlichen Schritt. Als Ippolito Kardinal Aldobrandini (1536–1605) als päpstlicher Legat zu König Sigismund nach Polen reiste,[173] wies ihn Sixtus V. an, in Innsbruck Station zu machen. Dort sollte er Erzherzog Ferdinand und dessen Sohn deutlich zu verstehen geben, wie aussichtslos ihr Warten auf das Bistum Konstanz geworden sei. Trotzdem mußte der Papst zugeben, daß das Bistum Konstanz nichts nötiger brauche als einen anderen Bischof. Dafür aber kam nach der Meinung des Papstes Andreas nicht in Frage, da der Erzherzog schon Brixen besitze und dort zur Residenz verpflichtet sei. Außerdem fehlten Konstanz die nötigen Einkünfte, um erneut einen Bischof aus fürstlichem Geschlecht zu versorgen. Sixtus V. erhob in seiner Instruktion für Aldobrandini auch heftige Vorwürfe gegen das „selbstherrliche" Domkapitel in Konstanz, das gegen den erklärten Willen des Bischofs die geistliche und weltliche Jurisdiktion an sich gerissen habe und Hohenems sein rechtmäßiges Einkommen verweigere.[174]

Kardinal Aldobrandini traf am 25. Juli 1588 in Innsbruck ein. Am Hof erfuhr er, daß sich während seiner Reise Hohenems und Erzherzog Ferdinand, ohne den Papst zu fragen, über die Resignation verständigt hätten.[175] Wie war der plötzliche Sinneswandel Mark Sittichs zu erklären? Dazu finden wir in den Quellen zwei Hinweise: Zum einen hatte der habsburgische Partner zugesagt, alle Bedingungen des Kardinals zu erfüllen.[176] Zum

---

[171] EOA Gen 6 Instruktion für Walser, 30. Jan. 1588; GLA 82/1032 Ferdinand an das Dk, 20. Febr. 1588. EOA Gen 6 Andreas an das Dk u. Stauffenberg, 19. Dez. 1587.

[172] GLA 82/1019 Dk an Andreas, 5. März 1588.

[173] Dazu Pastor X 398–404.

[174] ASV Fondo Borghese III 112^{ef}, 22^{r-v} u. 25^{r} Istruttione all Cardinale Aldobrandini legato . . . o.D. (gedruckt in Nuntiaturberichte aus Deutschland II/2: Die Nuntiatur am Kaiserhof, hrsg. von *Joseph Schweizer* 238.

[175] ASV Polonia 32, 169^{r}–172^{v} Aldobrandini an Montalto, 26. Juni 1588. Die Angabe von Pastor, der Legat sei am 28. Juni eingetroffen, ist also falsch (Pastor X 400). Von Innsbruck reiste Aldobrandini nach Passau weiter (ASV Polonia 32, 176^{r}, 30. Juni 1588).

[176] Die Pension sollte aus den spanischen Einkünften von Kardinal Andreas bezahlt werden. Außerdem mußte Erzherzog Ferdinand Irmezhofen an die Fugger verpfänden und Kapital beim Hochstift Brixen aufnehmen (GLA 82/1031 Andreas an das Dk, 3. Juni 1588; LRA Ferd. 84 Hans u. Marx Fugger an Ferdinand, 14. Juli 1588; Stadlhuber II 515).

anderen hatte der Erzbischof von Salzburg, Wolf Dietrich von Raitenau (1559–1617), bei seinem Onkel, dem Kardinal Hohenems, vermittelt.[177] Der Neffe war im Mai 1588 nach Rom gereist in der Hoffnung, trotz seines anstößigen Lebenswandels mit Hilfe der verwandten Kardinäle Mark Sittich von Hohenems und Ludovico Madruzzo (1532–1600) den Kardinalshut zu erhalten.[178]

Papst Sixtus V. unternahm noch einen zweiten Versuch, den Handel zwischen Hohenems und Habsburg scheitern zu lassen. Unter dem Vorwand einer Visitation[179] schickte er seinen Nuntius in der Eidgenossenschaft, Otavio Paravicini[180] nach Konstanz. Dieser traf dort am 1. Juli 1588 ein. Das Domkapitel durchschaute von Anfang an die durchsichtige Kampagne für den päpstlichen Favoriten Fugger. Auch Ferdinand sah seine Interessen bedroht und forderte Paravicini ultimativ auf, jedes Werben einzustellen, so daß dieser unverrichteter Dinge nach Luzern zurückkehren mußte.[181]

Trotzdem sollte noch ein Jahr vergehen, bis Hohenems die Resignation endgültig vollzog. Unverhoffte Schwierigkeiten verzögerten die Übergabe des Hochstifts. So stellten sowohl Hohenems als auch Sixtus V. zusätzliche Bedingungen: Mark Sittich behielt sich für die Zeit nach der Resignation die Vergabe der Konstanzer Dompfründen in den päpstlichen Monaten vor.[182] Gefährlicher aber war das Verlangen des Papstes, Kardinal Andreas müsse die Priester- und Bischofsweihe empfangen sowie die Drohung, dem Erzherzog nach der Postulation in Konstanz die Brixener Koadjutorie (der Residenzpflicht wegen) zu entziehen.[183] Erzherzog Ferdinand zögerte in Anbetracht dieser Unsicherheiten mit Hohenems sofort in den Kontrakt einzuwilligen. So mußte Johannes Walser im Februar 1589 ein drittes Mal über die Alpen ziehen, ohne den Papst aber von seinen Vorstellungen abbringen zu

---

[177] Raitenau äußerte gegenüber Ferdinand die Absicht, auf seiner Romreise in Innsbruck Station zu machen (LRA Ferd. Hofregistratur 1588 Repertorium III Raitenau an Ferdinand, 29. April 1588); s.a. Stahl 105–106. Über die Verhandlungen zwischen Hohenems und Raitenau berichten Walser und Sporeno (LRA Ferd. 86 Walser an Ferdinand, 27. Mai 1588; Ferd. 154 Sporeno an Ferdinand, 11. Juni 1586). Auch Kardinal Madruzzo schaltete sich vermittelnd ein (GLA 61/7245, 438–440, 6. März 1589).

[178] Sixtus V. lehnte ab (Stahl 105–107; ebd. 134–135); ASV Germania 113, 55^{r} Raitenau an Sixtus V., 11. Dez. 1589).

[179] Schon im Februar 1588 hatte sich das Gerücht einer Visitation verbreitet (EOA Gen 6 Stauffenberg an Andreas, 19. Febr. 1588).

[180] *Otavio Paravicini*: 1587–1591 Nuntius in der Schweiz, 1591 Kardinal (Welti, in Helvetia Sacra I/1 43).

[181] ASV Svizzera 2, 238–240, 1. Juli 1588; LRA Ferd. 86 Ferdinand an Paravicini, 20. Juli 1588 (s.a. ASV Svizzera 4, 383–384); Ferd. 84 Paravicini an Ferdinand, 3. Aug. 1588 (s.a. ASV Svizzera 4, 383–384); ASV Svizzera 2, 271–272, 30. Juli 1588.

[182] GLA 82a/6 Blarer an Stauffenberg, 15. Aug. 1588; ebd. Andreas an Stauffenberg, 29. Aug. 1588.

[183] Hirn II 398; Nuntiaturberichte II/2 (Kaiserhof) 238; In Rom sollten sich Sporeno und Kardinal Madruzzo um die Beibehaltung der Brixener Koadjutorie bemühen (LRA Ferd. 154 Ferdinand an Sporeno, 2. Jan. 1589). Außerdem wandte sich Ferdinand auch direkt an den Papst (ASV Polonia 29, 140^{r}–141^{v} Ferdinand an Sixtus V., 2. Jan. 1589).

können.[184] Zwar durfte Andreas vorläufig die Koadjutorie in Brixen behalten, bei einer Vakanz, das heißt bei einem Regierungsantritt, sei es in Brixen oder Konstanz, sollte er auf das andere Bistum verzichten.[185] Wieder wollte man in Innsbruck Zeit gewinnen; bei einem baldigen Verlust von Konstanz wäre nämlich der ganze Aufwand umsonst gewesen.[186]

Weniger zurückhaltend als der Vater drängte Andreas auf den raschen Vollzug der Postulation.[187] Francesco Sporeno konnte schließlich im Juli 1589 nach Innsbruck berichten, Hohenems werde in Kürze resignieren.[188] Und in der Tat: Am 31. Juli 1589 resignierte Mark Sittich Kardinal von Hohenems das Bistum Konstanz.[189] Gleichzeitig bestellte er das Domkapitel zum Exekutor und entließ die weltlichen und geistlichen Räte. Ebenso übergab er den neuen „Herren" den Seminarfond.[190]

Nun war der Weg frei für eine Postulation. Zuvor aber mußte Kardinal Andreas, wie im August 1584 vereinbart, dem Kapitel die päpstlichen Bullen vorlegen. Erst danach wollten die Domherren endgültig die Kapitulation beschließen, deren Ausfertigung für Kardinal Andreas zur letzten Hürde vor der Besitzergreifung werden sollte.[191]

II. Die Postulation von Kardinal Andreas zum Bischof von Konstanz

1. Kapitulation oder bischöfliches Diktat?

Längst vor der Postulation drängte Kardinal Andreas das Domkapitel im Mai 1589, in Verhandlungen über die Kapitulation einzutreten. Dabei sollte auch über eine Beteiligung an der hohenemsischen Pension gesprochen werden. Die Kapitulare widerstanden mit Erfolg, versprachen aber, Andreas das Einkommen von 1589 und die Hälfte des Vorjahres zu überlassen.[192] Obwohl das Domkapitel nach außen hin den Inhalt seiner Kapitulationen stillschweigend bewahrte, erfuhr man in Innsbruck, was dem „Postulatus"

---

184 GLA 82a/6 Walser an Ferdinand, 2. März 1589.

185 LRA Ferd. 86 Sixtus V. an Ferdinand, 21. Jan. 1589; ASV Fondo Borghese II 495, 36^{v}–38^{v} (Kopie). Gregor XIV. gewährte Kardinal Andreas endgültig das Recht der Sukzession in Brixen (Nuntiaturberichte II/3 [Kaiserhof] 105[1]; s.a. ASV Sec. Brev. 175, 125 ff.).

186 LRA Ferd. 86 Ferdinand an Andreas, 2. u. 8. Juli 1589 (Nachdrücklich warnte der Vater seinen Sohn, das Hochstift Konstanz später aus der Hand zu geben, da dies ein zu großer Schaden wäre); Ferd. 84 Andreas an Ferdinand, 1. Aug. 1589.

187 LRA Ferd. 84 Andreas an Ferdinand, 26. Juni 1589.

188 LRA Ferd. 154 Sporeno an Ferdinand, 15. Juli 1589.

189 ASV Sec. Brev. 171, 591^{r}–593^{v}, 31. Juli 1589; EOA Urkunden 86–87.

190 GLA 82/1021 Hohenems an das Dk, 3. Aug. 1589; 82/1032 Hohenems an das Dk, 10. Aug. 1589.

191 EOA Gen 5 Dekret des Dk, 11. Aug. 1584.

192 LRA Ferd. 86 Andreas an Ferdinand, 24. Mai 1589; GLA 61/7238a, 31. Mai 1589; 61/7245, 464–466, 2. Juni 1589; 82a/6 Ferdinand an Andreas, 21. Juni 1589; EOA Gen 6 Dekret des Dk, 2. Juni 1589.

zugemutet würde. Bereits 1588 war der Hof im Besitz der hohenemsischen Artikel und wahrscheinlich auch des „Kapitulationsvorgriffs" von 1584.[193]

Was Kardinal Andreas aber in Wahrheit von einer Kapitulation hielt, kam bald nach der Resignation an den Tag. Noch vor der Übergabe der päpstlichen Bullen mußten die Domherren am 15. September in die Verhandlungen über eine Kapitulation eintreten; den Erzherzog vertraten Gall Hager und Stauffenberg.[194] Ein solches Vorgehen war in Konstanz höchst ungewöhnlich, da bislang die Kapitulare erst sede vacante die Artikel beschlossen und nach der Wahl dem Elektus zur Annahme vorgelegt hatten. Eine ähnliche Ausnahme hatte es allerdings schon 1537 gegeben, als man lange vor der Wahl mit Johannes Weeze, dem Erzbischof von Lund, zehn Artikel ausgehandelt hat.[195]

Die ersten Gespräche scheiterten schon nach wenigen Sitzungen (15. September). Drei Punkte waren es, bei denen das Domkapitel nicht nachgeben konnte: Die Einsetzung eines geistlichen Statthalters, die Dauer der Residenzpflicht und die Vergabe vakanter Lehen im Hochstift. Hart war vor allem der Streit um den geistlichen Statthalter. Nach dem Willen von Kardinal Andreas sollte das Domkapitel sein hergebrachtes Recht verlieren, da er als Bischof in Zukunft einen solchen Verwalter (aus den Reihen des Domkapitels) nur dann dulden wollte, wenn er länger als ein Jahr nicht residierte. Trotz der früher gegebenen Zusagen verlangte der Erzherzog jetzt auch die Einsetzung eines weltlichen Statthalters; dem konnte das Domkapitel nach den schlechten Erfahrungen mit Wogmuet aber niemals zustimmen.[196] Stauffenberg rechtfertigte die Forderungen seines Herrn: Man könne Kardinal Andreas nicht zumuten, die Regierung während jeder Abwesenheit abzutreten. Schon allein bei dem Gedanken daran müsse es einem Bischof „ohnheimlich" werden.[197]

Das Domkapitel hingegen wollte den österreichischen Kommissaren die Notwendigkeit einer Statthalterei erklären. So verlangten die Stellung des Bischofs im Schwäbischen Kreis und die Nachbarschaft zu den Eidgenossen während der Abwesenheit des Regenten einen ständigen Repräsentanten. Übergehe der Bischof dabei das Domkapitel, falle diese Aufgabe dem „fürnehmsten" Rat zu. Dies aber führe ins Verderben.[198]

Die Reaktion des Kardinals riß das Domkapitel rasch aus seinen Träumen. An eine Annahme des „Capitulationsvorgriffs" war nicht mehr zu denken; vielmehr dachte der Kardinal an eine allgemein gehaltene Verpflichtung des

---

[193] EOA Gen 6 Tschudi an Andreas, 11. Dez. 1588.

[194] GLA 61/2745, 492–498, 15. Sept. 1589. Stauffenberg wollte als Kommissar von Kardinal Andreas die römischen Bullen zur Resignation und Postulation in die Sitzung des Domkapitels bringen (GLA 82/1020 Stauffenberg an das Dk, 7. Sept. 1589).

[195] GLA 5/19 Kapitulationen, 21. Nov. 1537 u. 10. Jan. 1540.

[196] GLA 61/7245, 492–498, 15. Sept. 1589; ebd. 498–506, 16. Sept.; ebd. 506–511, 18. Sept.; 511–514, 19. Sept.; ebd. 514–516, 20. Sept. 1589.

[197] GLA 61/7245, 506–511, 18. Sept. 1589.

[198] GLA 61/7245, 492–506, 15. u. 16. Sept. 1589.

Bischofs, das Domkapitel in seinen Rechten und Privilegien zu belassen. Andreas bekannte sich zwar ausdrücklich zum „Kleinod" des freien Bischofswahlrechts; er war aber nicht willens, die Gewohnheiten und Kapitulationen widerspruchslos gutzuheißen und zu konfirmieren.[199] Das Domkapitel konnte nach einer solchen Antwort ahnen, daß mit einem Entgegenkommen kaum zu rechnen war. Ein letzter Vermittungsversuch Stauffenbergs mußte deshalb scheitern; zu groß waren die Meinungsverschiedenheiten über Inhalt und Sinn einer Kapitulation.[200]

Dennoch hatten die Stiftsherren das Spiel des Erzherzogs noch immer nicht ganz durchschaut; sie wollten durch eine Deputation, die zum Kardinal nach Gebweiler reisen sollte, retten, was noch zu retten war.[201] Andreas aber machte dem Domkapitel klar, daß er niemals Nachteile und „Verkleinerungen" seiner Rechte als Bischof hinnehmen würde.[202] Auch Stauffenberg warnte das Kapitel eindringlich vor einer Eskalation des Streites.[203]

Kardinal Andreas seinerseits hatte keine Hemmungen, gegen den Willen des Vaters sein Recht in Rom zu suchen. So sollten auch Sixtus V. und Hohenems mäßigend auf das Domkapitel einwirken.[204] Der Papst ergriff unverzüglich für den Erzherzog Partei und ordnete am 12. November in einem Breve an, das Domkapitel solle die Kapitulation in Rom auf ihre Rechtmäßigkeit prüfen lassen.[205]

Eine solche Prüfung war ungewöhnlich und mußte Aufsehen erregen. Daran hatten beide Parteien kein Interesse; sie suchten deshalb eine schnelle Entscheidung.[206] Der selbstbewußte Kardinal riß das Heft des Handelns an sich: er verfaßte eine eigene Kapitulation und legte sie dem Domkapitel zur Annahme vor. Des Streitens müde gaben die Domherren nach und verlangten nur zwei kleine Änderungen.[207] So konnte Kardinal Andreas „seine" Kapitulation schon am 3. Dezember ausfertigen.[208]

---

[199] GLA 82/1036 Andreas an das Dk, 8. Okt. 1589. Auch gegenüber seinem Vater erläuterte Kardinal Andreas, warum er die Kapitulation in dieser Form ablehnte (LRA Ferd. 84 Andreas an Ferdinand mit Erläuterungen der Kapitulation, 8. 10. 1589). Gleichzeitig übergab er dem Vater eine Kapitulation mit zwölf Artikeln, 8. Okt. 1589 (Kapitulation B 1589).

[200] GLA 61/7245, 527–532, 23. Okt. 1589; ebd. 533–534, 25. Okt. 1589.

[201] GLA 82/1019 Dk an Andreas, 26. Oktober 1589; 82/1020 Instruktion für Kapitulationsverhandlungen in Gebweiler o.D.

[202] GLA 82/1020 Andreas an das Dk, Stauffenberg, Hager/Stauffenberg, 30. Okt. 1589.

[203] GLA 82/1020 Stauffenberg an Dompropst Humpis, 9. Nov. 1589.

[204] LRA Ferd. 86 Andreas an Sixtus V. und Hohenems, 8. Okt. 1589 (abgedruckt in Nuntiaturberichte II/3 [Kaiserhof] Nr. 40).

[205] Nuntiaturberichte II/3 (Kaiserhof) Nr. 52. Ein zweites Breve erging an Nuntius Paravicini in Luzern (ebd. 66^3); s.a. EOA Urkunden 231–232.

[206] LRA Ferd. 86 Ferdinand an Andreas, 18. Okt. 1589.

[207] GLA 5/19 Kapitulation, 3. Dez. 1589; 61/7245 540–542, 20. Nov. 1589; ebd. 542–544, 23. Nov. 1589; 82a/6 Dk an Andreas, 27. Nov. 1589.

[208] GLA 5/19 Kapitulation, 3. Dez. 1589.

Der Streit um die Kapitulation des neuen Bischofs von Konstanz endete also mit einer empfindlichen Niederlage des Domkapitels, und ganz ungewöhnlich in der langen Entwicklung des Kapitulationswesens in der Reichskirche war es, daß nicht die Domherren, sondern der künftige Bischof den Inhalt bestimmte. Kardinal Andreas hatte also die erste Machtprobe für sich entschieden, betrachtete er doch die Verschreibung gegenüber den mächtigen „Erbherren" des Stifts als bloßes Zugeständnis. Dies aber rückte die Kapitulation in eine gefährliche Nähe zu einem Privileg, das widerrufbar war oder vom Bischof willkürlich geändert werden konnte. Für das Domkapitel war zumindest für 1589 ein uraltes und wichtiges Recht verlorengegangen.

2. *Kanonische Wahl oder Provision?*

In der Literatur wird gelegentlich berichtet, Kardinal Andreas sei 1589 zum Bischof von Konstanz gewählt worden. Der Urheber dieser Annahme ist Joseph Hirn, der wohl zum ersten Mal von einer Wahl berichtet hat.[209] Auch die Hierarchia catholica spricht von Andreas als dem „Electus" von Konstanz.[210]

Der Wechsel an der Spitze der Diözese verlief vielmehr so: Nach der Resignation durch Kardinal Mark Sittich von Hohenems providierte Papst Sixtus V. Andreas Kardinal von Österreich am 31. Juli 1589 mit dem Bistum Konstanz.[211] Das Domkapitel wagte es nicht, wenigstens der Form nach ein Wahlrecht zu reklamieren. Nach der Ausfertigung der Kapitulation ergriff Andreas – gemäß der Absprache vom August 1584 – Besitz von Bistum und Hochstift. Dazu erschien am 8. Januar 1590 im Namen des Kardinals vor dem Domkapitel eine dreiköpfige Delegation, nämlich der Innsbrucker Geistliche Zacharias Oberschwender als „vicarius in spiritualibus" und die weltlichen Kommissare Hager und Stauffenberg. Daraufhin erteilte das Domkapitel am folgenden Tag, dem 9. Januar, nach dem herkömmlichen Zeremoniell dem neuen Bischof die Posseß.[212]

---

[209] Hirn II 399 (. . . „seine Wahl erfolgte anstandslos"). Auch Hans Metzger sprach von einer „Bischofswahl" (*Hans Metzger*, Vorstudien zu einer Geschichte der tridentinischen Seelsorge-Reform im eidgenössischen Gebiet des Bistums Konstanz, Basel 1951, 52 u. 56); Reinhardt, Die Beziehungen 37; Widmoser 249–259. Nach der *Neue Deutsche Biographie* soll Andreas sogar schon 1588 Bischof geworden sein (Benedikt, in NDB 3, 1957, 43–44).

[210] Hierarchia catholica 3, 176.

[211] ASC Sec. Brev. 171, 591^{r}–593^{v}.

[212] GLA 61/7245, 564–566, 8. Jan. 1590; LRA Ferd. 84 Hager/Stauffenberg an Andreas, 12. Jan. 1590; ebd. Hager/Stauffenberg an Andreas, 17. Jan. 1589; ASV Svizzera 3, 15. Jan. 1590).

Zusammenfassung

Betrachtet man das fast fünfzehnjährige Ringen um das Bistum Konstanz, so war Kardinal Hohenems der Gewinner. Rücksichtslos hatte er Erzherzog Ferdinand zu einem „Kauf" nach seinen Bedingungen gezwungen. In gewisser Weise aber war Mark Sittich auch der Verlierer: Die Mißstände, die er als Bischof und Reichsfürst dem Bodenseebistum bescherte, stellten ihn bloß und forderten in letzter Konsequenz die Resignation. Nicht zuletzt aber erscheinen in diesem Kampf um Geld und Macht die Ideale der tridentinischen Kirchenreform in einem eigentümlichen Licht. Hohenems, obwohl selbst kurze Zeit Konzilslegat in Trient, war kein Mann der Reform geworden, sondern Kirchenfürst im Rom des 16. Jahrhunderts geblieben. Als solcher verwaltete er sein Bistum eher als eine nutzbringende Kommende, als daß er durchgreifende Reformmaßnahmen in Angriff genommen hätte. Selbst die vom Konzil verlangte Residenzpflicht als Bischof war für Hohenems trotz aller gegenteiligen Behauptungen unmöglich geworden, berücksichtigt man die Stellung und den reichen Besitz des Kardinals um die Ewige Stadt.

Die Hauptlast der Sorge um Bistum und Hochstift mußte so fast dreißig Jahre lang das Domkapitel tragen. Das Verhalten der Domherren aber erscheint zwiespältig; „bestechliche" Kapitulare fügen sich gut ein in das „Feilschen" um das Bistum. Demgegenüber konnte hier aber auch festgestellt werden, daß das Domkapitel mit seiner beharrlichen Berufung auf das „alte Herkommen" (Stiftsgesetze und Traditionen) und die eigenen Rechte keineswegs zum Schaden, sondern zum Wohl des Stiftes handelte, um so den „Privatinteressen" des Bischofs und des Habsburgers entgegentreten zu können.

So war das Domkapitel über alle partikularen Machtinteressen oder persönliche Vorteile der Domherren hinaus zu einem entscheidenden Faktor der Stabilität in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Hochstift und Bistum geworden.

Für Kardinal Andreas begann das „Konstanzer Geschäft" in jungen Jahren. Beinahe bis zur Postulation stand er im Schatten seines übermächtigen Vaters, der ähnlich wie Kardinal Andreas das Bistum wie viele andere Stifte vor allem als Versorgungsobjekte betrachtete. Andreas fiel es nicht leicht, sich dem Einfluß des Vaters zu entziehen. Um so mehr überrascht es, wie selbstbewußt der Kardinal 1589 nach der Resignation von Hohenems in Konstanz ans Werk ging. Allein die Tatsache, daß der Kardinal es wagte, dem noch „regierenden" Domkapitel, eine Kapitulation nach eigenem Ermessen zu diktieren, dürfte wohl ein einmaliger Vorgang in der Geschichte der Reichskirche der Neuzeit sein. Niemand im Domkapitel hätte Monate zuvor ein solches Vorgehen für möglich gehalten. Dies offenbart, wie fest Kardinal Andreas entschlossen war, seine Aufgaben als Bischof und Reichsfürst energisch anzupacken.

Ein Ausblick auf die Regierungszeit des neuen Konstanzer Bischofs sei noch gestattet. Das Domkapitel hatte sich nach dem Kurienkardinal Hohenems ein „starkes Haupt" gewünscht. In Andreas von Österreich hatte man wider Erwarten einen Bischof erhalten, der mit seinem treuen Generalvikar Johannes Pistorius (1546–1608) die tridentinische Kirchenreform mit allen Mitteln durchzusetzen versuchte und dabei auch das Domkapitel nicht verschonte. So hatte mit Andreas Kardinal von Österreich auch im Bistum Konstanz eine neue Epoche begonnen.

Die Eideskrise in der Bekennenden Kirche 1938 und Dietrich Bonhoeffer

Von Jørgen Glenthøj

(Vortrag, gehalten auf der 4. Internationalen Bonhoeffer-Tagung in Hirschluch, DDR, den 15. Juni 1984)*

Es ist nicht die Absicht, unter diesem Thema eine ausführliche Darstellung des Verlaufs der sogenannten Eideskrise in der Bekennenden Kirche im Jahr 1938 vorzutragen, sondern innerhalb des beschränkten Raumes eines Vortrages eine These aufzustellen und eine skizzenhafte Begründung zu liefern in der Hoffnung, einen neuen Zugang zum Werk und Nachlaß Bonhoeffers zu eröffnen und zu einem Neulesen anzuregen.

Die These lautet: Die Eideskrise in der Bekennenden Kirche 1938 hat Dietrich Bonhoeffer angeregt, in verschärfter Weise die Erkenntnisse der lutherischen Reformation und die Erkenntnisse der Barmer und Dahlemer Bekenntnissynoden neu durchzudenken und im Blick auf die Wirklichkeit des Zeitgeschehens neu auszulegen und nach Inhalt und Konsequenzen zur Geltung zu bringen. Oder kurzgefaßt und zugespitzt gesagt: *Die Eideskrise 1938 in der Bekennenden Kirche hat Dietrich Bonhoeffer zum Erneuerer der christlichen Ethik gemacht.*

Es geht hier nicht darum, das Versagen der Bekennenden Kirche in der Eideskrise 1938 neu zu beweinen, auch nicht darum, Schuld und Unschuld aufzudecken und abzuurteilen. Es geht vielmehr darum, Erkenntnisse für ethisches Denken und Handeln zur Verfügung zu stellen.

Wir müssen aber mit einem kurzen Überblick über die Lage unmittelbar vor der Eideskrise und über den Verlauf der Eideskrise 1938 beginnen.

---

* Siehe zum Ganzen: Angelika Gerlach-Praetorius: Die Kirche vor der Eidesfrage. Diskussion um den Pfarreid im Dritten Reich, in: Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes Band 18, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 235 S. (A. Gerlach).

Dietrich Bonhoeffer: Gesammelte Schriften I–VI, Kaiser Verlag, München 1958–1974 (GS).

Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, Kaiser Verlag, München 1967, 1128 S. (Biographie).

Dietrich Bonhoeffer: Ethik, Kaiser Verlag, München 9. Auflage, 1981, 410 S. (Ethik). Beim Zitieren sind die Seitenzahlen wie in der 9. Auflage angegeben: *kursiv* = Seitenzahlen von der 1.–5. Auflage. Nicht kursiv = 6. Auflage und folgende, vgl. z.B.: E, *148*/44.

Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, Kaiser Verlag, München Neuausgabe 1980 (WEN).

Die Eideskrise wurde am 20. April 1938, also am Tage des Geburtstags des Führers Adolf Hitler, durch den Leiter der Kirchenkanzlei und Präsidenten des Evangelischen Oberkirchenrats (EOK) der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union, Dr. Friederich Werner, der nunmehr praktisch Alleinherrscher des Evangelischen Oberkirchenrats war, hervorgerufen. An diesem Tage erließ Dr. Werner eine Verordnung, daß die Inhaber eines geistlichen Amtes in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union und in den Landeskirchen ihre „Treupflicht gegenüber Führer, Volk und Reich durch folgenden Eid zu bekräftigen hätten". § 1 lautete: „ . . .: ‚Ich schwöre: ich werde dem Führer des Deutschen Reichs und Volkes, Adolf Hitler, treu und gehorsam sein, die Gesetze beachten und meine Amtspflichten gewissenhaft erfüllen, so wahr mir Gott helfe' (§ 4 Abs. 1 DGB)."

§ 4 der Verordnung lautete: „Wer sich weigert, den in § 1 vorgeschriebenen Treueid zu leisten, ist zu entlassen (§ 57 DGB)."[1]

„Während Millionen Menschen Hitler zujubelten",[2] sollte eine Volksabstimmung über den Anschluß Österreichs am 10. April 1938 stattfinden und nach dem großen Abstimmungssieg sollte die Pfarrerschaft den Schwur der Treue und der persönlichen Bindung an den Führer als Geburtstagsgeschenk leisten. Aber auch die Bekennende Kirche hatte den Anschluß Österreichs mitgefeiert. In einem Kanzelgebet für den 3. oder 10. April 1938 anläßlich der Volksabstimmung hatte sie im Gottesdienst vor dem Allmächtigen Gott gesagt: „Du läßt unsere deutschen Brüder in Österreich in das deutsche Reich zurückkehren" u. dergl.[3] Wohl war die Eidesfrage schon seit Jahren ständig akut gewesen, jetzt spitzte sich aber die Lage durch die Androhung der Entlassung bedrohlich zu.

Insbesondere hatte sich die Lage für die jungen Theologen verschärft. Von offizieller Seite suchte man unter den jungen Brüdern, die im Dienst der Bekennenden Kirche als „illegal" galten, „einen großen Fischzug zu machen".[4] Das Mittel dazu war eine Verordnung vom 26. Februar 1938 „betreffend Aufnahme der von einer nichtamtlichen Stelle geprüften Theologen, die vor dem 30. November 1935 geprüft waren". Den jungen Brüdern, u.a. auch denjenigen, die Bonhoeffers Schüler 1935–38 gewesen waren, stand der Weg in die Legalität im Landeskirchlichen Dienst nur durch eine neue Prüfung und Vereidigung bei den Konsistorien offen. Sie hatten aber den Rat der Vorläufigen Kirchen-Leitung (VKL II) Folge geleistet und waren den konsequenten Weg unter Geltung von den Beschlüssen von Barmen und Dahlem gegangen. Sie waren zwar nicht unmittelbar von der Forderung eines Treueides betroffen, jedoch um so schwerer in dem Moment, als die Kirchen-Leitung der Bekennenden Kirche Ende Juli 1938 den Eid freigab und damit die Brüder im Stich ließ. Sie fragten sich: Warum

[1] A. Gerlach, 97 ff. Siehe Anhang.
[2] A. Gerlach, 100 cfr. Biographie, 676 ff.
[3] Vervielfältigung bei J. Gl.
[4] W. Niemöller, Kampf und Zeugnis 1948, S. 436.

konnten die älteren Brüder das tun, was die jungen, „illegalen" Brüder nicht tun konnten?

Die turbulente Geschichte nach dem 20. April 1938 soll nun kurz erzählt werden.

Am 12. Mai 1938 wurde eine sogenannte Eidesbelehrung (später umbenannt und als „Ansprache" bezeichnet) von Dr. Werner veröffentlicht. Hier wurde deutlich gesagt, worum es im Treueid ging:

> „Bekräftigt der Pfarrer die gewissenhafte Erfüllung seiner Amtspflichten, so bezeugt er, daß er den in der Ordination übernommenen Auftrag in seiner Gesamtheit in stetem Bewußtsein um die Verpflichtung gegenüber Führer, Volk und Reich zu erfüllen gewillt ist. Ein Treueid auf den Führer liegt jenseits aller Verschiedenheit kirchlicher Anschauungen. Er bedeutet die persönliche Bindung an den Führer unter feierlicher Anrufung Gottes."[5]

In der ersten Phase erklärte die Vorläufige Kirchen-Leitung der Bekennenden Kirche ihre Bereitschaft, den Eid zu leisten, aber nicht im Sinne der Eidesbelehrung/Ansprache. Am 18. Mai 1938 erklärte die Vorläufige Kirchen-Leitung in einem Rundbrief mit einer Materialsammlung, daß C. A. XVI und der Heidelberger Katechismus, Frage 101, sagen, daß die weltliche Obrigkeit das Recht habe, Eide zu fordern und abzunehmen, betonte aber, daß die Ableistung des Treueides ermöglicht werden müßte, daß die staatliche Forderung nach einem solchen Treueid in einem Verfahren klar zu erkennen wäre und die Bindung an das Ordinationsgelübde nicht verletzt werde.[6]

Karl Barth suchte von der Schweiz aus durch „ein Consilium zur Frage des ‚Treueides' der ‚Geistlichen'" vom 18. 5. 1938 gegen die Leistung des Eides einzuwirken. „Der Eid sollte nicht geleistet werden, weder mit noch ohne Zusatz, (‚Vorbehalt'), weder vor einer legitim noch vor einer illegitim kirchlichen, noch vor einer staatlichen Behörde, weder zusammen mit den D. C. noch ohne sie."[7] Aus eigener Erfahrung wußte er, „wie ihn (den Eid) der Nationalsozialismus interpretiert hat, in welchem Sinn er ihn also geleistet haben will".[8] „Der von den Pfarrern verlangte Eid ist sachlich identisch mit dem Eid, den der nationalsozialistische Staat von seinen Beamten, von seinen Offizieren, von den Führern und Mitgliedern der SA, der SS, der HJ, des Arbeitsdienstes usf. fordert".[9] „Er (der Staat) verlangt, daß Adolf Hitler *das* Gesetz, *das* Gewissen, *das* Vorbild des Vereidigten sei, in *jeder* Beziehung. Er (der Staat) verlangt den Ausschluß *jedes*, auch des verborgensten Zweifels der in Adolf Hitler verkörperten Instanz gegenüber." Die Frage, ob ein Diener am Worte Gottes den in diesem Sinne verstandenen Eid leisten kann, „ist zu verneinen. Begründung überflüssig."[10]

---

[5] A. Gerlach, 99 f.
[6] A. Gerlach, 117 f.
[7] Theol. Ex. Heute Neue Folge Nr. 49, 1956, S. 75.
[8] Ebd. S. 76.
[9] Ebd. S. 76.
[10] Ebd. S. 77.

Karl Barth kam mit diesem Consilium in der Bekennenden Kirche nicht durch. In den sogenannten intakten Kirchen außerhalb der altpreußischen Union hat man den Eid als einen vom Staat im klassischen Sinne verstandenen Treueid ziemlich problemlos geleistet.[11] Viele in der Bekennenden Kirche wurden wahrscheinlich in der Eidesfrage weich, weil zur selben Zeit die sogenannten Essener Verhandlungen im Gange waren. Ihr Ziel war es, wieder eine Reichssynode zu sammeln und eine neue Kirchenleitung zu bilden. Sie scheiterten allerdings im Laufe des Sommers, aber die Dokumente Essen I, II und III zeugen von diesem Scheitern als einem ernsthaften Versuch, sich auf dem Boden von Barmen und Dahlem wieder zu einigen.[12] So kam es zur 6. Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union. Die erste Tagung fand am 11.–13. Juni 1938 in Nikolassee, Berlin statt. Die zweite Tagung fand am 31. Juli 1938 in Steglitz statt. Hier kam dann auch die Treueidfrage zur Debatte.

Auf der ersten Tagung kam es zur Aufstellung von vier sogenannten „maßgeblichen Postulaten":

1. „Die staatliche Forderung eines Treueides muß vorliegen.
2. Die eidfordernde Stelle muß von den Pfarrern, die den Eid leisten, die von der Kirchenleitung gegebene Auslegung des Treueides entgegennehmen.
3. Die Bindung des Pfarrers an sein Ordinationsgelübde muß öffentliche Anerkennung finden. Das schließt die Verkoppelung der Eidesforderung mit der Einführung des deutschen Beamtengesetzes in die Kirche aus.
4. Die vom Evangelischen Oberkirchenrat gegebene Auslegung des Eides muß öffentlich vorgenommen werden."[13]

Zu diesen „maßgeblichen Postulaten" wurde die im Beschluß erwähnte Eidesbelehrung der Synode beigelegt. Sie lautete:

> 1. „Gottes Gebot verpflichtet den Pfarrer zu tätiger Liebe in allen Lebensbeziehungen und zum Gehorsam gegen die Obrigkeit in dem ihr von Gott gesetzten Amt.
>
> Der unter Anrufung Gottes dem Führer Adolf Hitler geleistete Eid gibt der Treue und Gehorsamsverpflichtung den Ernst der Verantwortung vor Gott und damit die rechte Begründung (vgl. Erklärung der VKL zum Eide vom Dezember 1935).
>
> 2. Entscheidend für die Verpflichtung ist dabei für uns Christen die Tatsache, daß wir bei dem Gott schwören, der der Vater unseres Herrn Jesu Christi ist.
> Wie bei jeder Anrufung Gottes, so ist auch beim Eid unmittelbar eingeschlossen, daß vor Gott nichts versprochen und bekräftigt und zu nichts seine Hilfe erbeten werden kann, was seinem geoffenbarten Willen widerspricht (a.a.O.).

---

[11] Heinz Brunotte: Bekenntnis und Kirchenverfassung. Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte, (Arb. z. Kirchl. Zeitgeschichte Reihe B, Darstellungen Bd. 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, S. 23.

[12] Essen I, in: G. Niemöller: Die erste Bekenntnissynode d. Kirchenkampfes Bd. 5), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, S. 247 ff. Essen II u. III: Vervielfältigung bei J. Gl.

[13] Vervielfältigung bei J. Gl. Siehe: A. Gerlach, 128.

3. Die Amtspflichten des Pfarrers sind durch das Ordinationsgelübde bestimmt. Dieses bindet den Träger des Pfarramtes allein an das Wort Gottes, das in der Heiligen Schrift gegeben und in den Bekenntnissen der Kirche bezeugt ist. Darum gibt es für den ordinierenden Diener am Wort in der Ausübung seiner Amtspflichten keinen anderen Herrn als den Herrn Christus. Somit werden die im Ordinationsgelübde übernommenen Amtspflichten durch den der Obrigkeit geleisteten Eid weder ergänzt noch beschränkt. Insofern als der Pfarrer Träger besonderer staatlich anerkannter oder verliehener öffentlicher Funktionen ist, beschwört er der Obrigkeit die Erfüllung der daraus sich ergebenden Amtspflicht.

4. Die Anwendung des staatlichen Beamtenrechtes auf die Pfarrer sowie die Anerkennung einer Kirchenleitung, welche nicht an das Bekenntnis und die Verfassung der Kirche gebunden ist, sind mit der Eidesleistung nicht zugestanden, da sie den im Ordinationsgelübde übernommenen Amtspflichten widersprechen."

Dieser Eidesbelehrung wurde in der Bekennenden Kirche allgemein zugestimmt.[14] Aber unter dem Synodalbeschluß erklärte die Synode zur Frage des Treueides u.a. auch folgende „Feststellungen", die der Eidesbelehrung zugrunde lagen:

1. „Jeder Eid eines Christen ist bestimmt durch den offenbaren Namen unseres Gottes der bei der Eidesleistung angerufen wird. Es kann und darf eidlich nichts bekräftigt werden, was der Offenbarung des Namens Gottes widerspricht.

An den einen wahren Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat, sind alle Christen durch die Taufe gebunden. Jeder Eid, den der Christ schwört, ist daher durch den Gehorsam gegen Gottes Gebot begrenzt. Der Eid ist nie und nimmer ein ‚Band zur Sünde'. (C. A. 27)."

Dazu kommt die Bindung des Pfarrers durch sein Ordinationsgelübde. „Diese Bindung kann durch keinen Eid aufgelöst oder begrenzt werden. Wir verwerfen die falsche Lehre, als ob durch den Treueid, den der Pfarrer leistet, Inhalt und Umfang seiner in der Ordination übernommenen Amtsverpflichtung irgendwie verändert werden könnte."

2. „Jeder Eid setzt voraus, daß über seinen Inhalt Klarheit besteht." Und das sei hier nicht der Fall. Daher sei um dieser Klarheit willen die beigelegte Eidesbelehrung notwendig.

3. „Jeder mit gesetzlichem Zwang geforderte Eid muß von der weltlichen Obrigkeit auferlegt sein, der Gott Gewalt gegeben hat. Wer einen Eid fordert, ohne weltliche Obrigkeit zu sein, und ohne Auftrag zu haben, stellt sich in Widerspruch zu der Lehre der Kirche, die die Scheidung des geistlichen und des obrigkeitlichen Amtes gebietet." Der Präsident Dr. Werner sei wohl vom Staate beauftragt mit der Leitung der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union, aber nicht als weltliche Obrigkeit, die einen Treueid gemäß dem Bekenntnis fordern kann.[15]

In der folgenden Zeit wurde die Lage durch die Frage charakterisiert, die in einem Telegramm des Bruderrates an Reichsminister Kerrl vom 28. 6.

[14] A. Gerlach, S. 128 ff.
[15] Vervielfältigung bei J. Gl.

1938 in aller Einfachheit gestellt wurde: „Die Pfarrer der Bekennenden Kirche Altpreußens haben sich zur Treueidleistung bereit erklärt, falls der Staat sie fordert. Der ev. Oberkirchenrat hat den Nachweis nicht erbracht. Wir fragen den Herrn Reichsminister: *Fordert der Staat den Treueid der Pfarrer?*[16]

Präses Koch versuchte nun durch persönliche Unterredungen im Oberkirchenrat sich zu erkundigen, ob eine Forderung von seiten des Staates vorliege. Als die 6. Preußen-Synode am 31. Juli 1938 in Steglitz ihre zweite Tagung hielt, kam es zu einer entscheidenden Wendung: Präses Koch hatte schon am 16. Juli an die Pfarrer in Westfalen geschrieben, daß er die Überzeugung gewonnen hätte, daß „der Staat den Treueid der Pfarrer erwartet",[17] obwohl eine formalisierte Forderung aus unbekannten Gründen nicht vorläge. „Damit sind wir gefordert und nach Conf. Aug. 16 und dem Heidelberger Katechismus Dr. 101 verpflichtet, den Eid zu leisten."[18]

Dr. Werner hatte ähnlich in verschwommenen Wendungen geäußert, daß die „Ansprache" bis zum nächsten Termin am 10. August wegfallen dürfte.

Auf Grund dieser Eindrücke und um nicht dem „Verdacht staatsfeindlicher Einstellung" ausgesetzt zu werden, kam es am 31. Juli 1938 in Steglitz zu einem neuen Beschluß durch eine Abstimmung mit 26 Zustimmungen, 16 Ablehnungen und 9 Enthaltungen, also praktisch 26 gegen 25 Stimmen, und das in einer Eidesfrage einer Bekenntnissynode! Das zweifelhafte dabei war, daß man konstatierend erklärte: „Es liegt das ausdrückliche Verlangen des Staates vor, von der Ermächtigung des § 174 DGB für die Eidesleistung der Pfarrer Gebrauch zu machen."[19] Dies war aber nur auf mündliche Versicherungen durch Dr. Werner gebaut. Die Synode meinte jetzt feststellen zu können, daß die vier Forderungen der ersten Tagung erfüllt seien. „Die Synode weist deshalb die Pfarrer an, bis zum 10. August der eidfordernden Stelle zu erklären, daß sie nunmehr bereit sind, den Treueid zu leisten."[20]

„Mitte August, nachdem 90 % der Pfarrschaft den Treueid geleistet hatten, . . . wurde ein Votum des Staates bekannt, das allen Teilen, den Kirchenbehörden sowohl wie den Pfarrern, ins Gesicht schlug und in neue Auswegslosigkeit stieß."[21]

Ein Rundschreiben Martin Bormanns vom 13. Juli 1938 an alle Gauleiter wurde veröffentlicht mit dem Inhalt: „Die Kirchen haben diese Anordnung von sich aus erlassen, ohne vorher die Entscheidung des Führers herbeizuführen . . . Partei und Staat nehmen zu dieser Vereidigung als einer rein kirchlichen Angelegenheit keine Stellung."[22]

---

16 A. Gerlach, 130.
17 A. Gerlach, 131.
18 A. Gerlach, 132.
19 A. Gerlach, 135 cfr., S. 106 ff.
20 A. Gerlach, 136.
21 A. Gerlach, 141.
22 A. Gerlach, 141.

„Die Tragödie wurde dadurch für einen Augenblick zur Tragikomödie", sagt O. Bauernfeind, aber es folgten neue Gewissensnöte, denn Dr. Werner betrieb die Vereidigungen weiter. Der Bruderrat eilte allerdings, den Synodalbeschluß zum Eid außer Kraft zu setzen.[23]

Wie verhielt sich nun Dietrich Bonhoeffer während der Eideskrise? Für Bonhoeffer war die Eideskrise besonders schmerzlich, weil es eine Krise der Bekennenden Kirche war. Ende Januar 1938, also vor der Eideskrise, hatte er einen Rundbrief an die jungen Brüder in Pommern geschrieben. Damals war der Versuch, „einen großen Fischzug zu machen",[24] die vom Bruderrat geprüften und ordinierten Pfarrer zur Unterstellung unter das Konsistorium zu bewegen, schon im Gange. In diesem Rundbrief erinnert Bonhoeffer an den Anfang der Bekennenden Kirche als „ein Schritt gewissesten Glaubens und eben darum ein menschlich unbegreifliches Wagnis, als wir uns zur Sache der Bekennenden Kirche bekannten. Es war eine Fröhlichkeit, eine Siegesgewißheit, eine Opferbereitschaft da, die unserem ganzen persönlichen und amtlichen Leben eine neue Wendung gab." „Ein neues Leben unter Gottes frohmachendem Wort begann für einzelne, für Pfarrer, für Gemeinden. Wenn nur Gottes Wort bei uns war, so wollten wir uns nicht mehr fürchten und um die Zukunft sorgen. Mit diesem Wort wollten wir durch Kampf, durch Leiden, durch Armut, durch Sünde und durch Sterben endlich in Gottes ewiges Reich gelangen."[25] „Es gibt Kirchenkampf als Gesetz und Kirchenkampf als Evangelium. Uns ist zur Zeit der Kirchenkampf weithin zu einem Gesetz geworden, gegen das wir uns auflehnen, zu einem drohenden, zornigen Gesetz, das uns niederschlägt . . . Kirchenkampf als Gesetz heißt Kirchenkampf ohne Verheißung."[26] „Daß aber die Lage von außen her bedrohlicher aussieht als vorher, daß die Inanspruchnahme der Kirche durch nichtkirchliche Gewalten fortschreitet, könnte uns doch nur veranlassen, uns stärker dort zusammenzuschließen, wo der Einbruch noch nicht erfolgen konnte, nämlich in der B. K.".[27] Brüder aber, die zu den Konsistorien gehen, „unterstützen den Kampf gegen die B. K. auf das allerwirksamste".[28] Warum tun sie das? „Sie erhoffen für die B. K. keinen Erfolg mehr", „sie sehen keinen Ausweg mehr". „Ja, wer von uns sähe denn einen Ausweg? Gott allein sieht ihn und wird ihn denen zeigen, die demütig darauf warten . . . Nun haben wir eine Kirche glauben gelernt, die unter dem Kreuz ihrem Herrn nachfolgt. Das hat mehr Verheißung."[29]

---

[23] A. Gerlach, 142.
[24] Siehe Anm. 4.
[25] GS II, 298, vgl. „Stationen auf dem Wege zur Freiheit", E, If. und WEN, 403 (20. 7. 1944).
[26] GS II, 301, vgl. „Entwurf zu einer Kanzel-Abkündigung nach einem Umsturz", GS II, 438.
[27] GS II, 303.
[28] GS II, 304.
[29] GS II, 304 f.

Daß die Inanspruchnahme der Kirche durch nicht-kirchliche Gewalten in der Bekennenden Kirche bisher nicht, aber doch in sechs Monaten erfolgte, und daß Dietrich Bonhoeffer in denselben Monaten in die Mitwisserschaft des Widerstandes gezogen wurde (Fritsch-Krise Januar 1938), macht es verständlich, daß sich eine innere Wandlung anbahnen mußte, die erst später zum Ausdruck kommen konnte. Da sie unter dem Siegel strikten Schweigens gehalten werden mußte, muß es uns zu methodischen Erwägungen beim Lesen der Quellen führen.

Quellen, die unter den Bedingungen solcher Zeitumstände zustandegekommen sind, müssen untersucht werden, indem man nicht bloß fragt: Was ist in den Quellen ausgesagt?, sondern auch fragt: In welcher Absicht ist das ausgesagt? Welchen Sitz im Leben hatten die Themen, die behandelt worden sind? Wer ist der unerwähnte Adressat des Gesagten?

Dietrich Bonhoeffer war in den Monaten der Eideskrise nicht nur durch die Betreuung der „jungen Brüder" und Aufgaben aller Art in Anspruch genommen, sondern absolvierte auch eine Reise und Tagung nach der anderen. Ausdrückliche Stellungnahmen zur Eideskrise sind aber erst ab August 1938 bekannt. Manche Äußerung dazu wird in andere Stellungnahmen und Beschlußformulierungen aufgenommen worden, aber kaum mehr zu identifizieren sein. Eine lange Reihe von Privatarchiven sollte daher neu untersucht werden, denn bald wird es zu spät sein.

In seinem Brief an den altpreußischen Bruderrat vom 11. August 1938 bekennt Bonhoeffer, noch ohne Wissen um den Bormann-Brief vom 13. Juli 1938, welcher schwere Entschluß es für einen Bekenntnispfarrer ist, der Entscheidung der Bekenntnissynode widersprechen zu müssen. Die Majoritätsentscheidung gegen eine starke Minorität ist Verstoß gegen die Brüderlichkeit, besonders gegen die jungen Prediger. Man hätte auf der völligen Klärung der vier Punkte bestehen sollen. Auf der zweiten Tagung stand eine Deutung gegebener Tatsachen gegen die andere. Man hat kurzerhand zu einer eigenmächtigen Gewaltlösung gegriffen".[30] Die Dienstentlassung wird nach der Auffassung der Majorität mit vollem Recht in Kraft treten. „Die dissentierenden Brüder sind damit aus der Gemeinschaft der Bekennenden Kirche ausgestoßen".[31] Die „Weisung" der Synode bedeutet die unbrüderliche und schuldhafte Preisgabe der Schwachen".[32] „Ich kann die Schuld, die die B. K. durch die „Weisung" zur Eidesleistung auf sich geladen hat, nur als Folge eines Weges ansehen, auf dem Mangel an Vollmacht, an Bekenntnisfreudigkeit, Glaubensmut und Leidensbereitschaft schon längere Zeit unter uns spürbar geworden ist".[33]

Was Dietrich Bonhoeffer damit meinte, hat er in seinem Brief an Präses Koch-Oeynhausen und Müller-Dahlem vom 10. September 1938 gesagt, aber auch was er über die sogenannten Essener-Verhandlungen um eine neue

[30] GS II, 312.
[31] GS II, 313.
[32] GS II, 313.
[33] GS II, 314 (NB. die Kehrseite der „Stationen", vgl. Anm. 25).

Einigung über eine Ordnung zur Bestellung einer Kirchenleitung meinte.[34]

Bonhoeffer äußert hier, daß der Entwurf (Essen II und III) Barmen und Dahlem zur kirchlichen Episode gemacht hatte. „Damit wird die Kontinuität der B. K., die von Barmen über die reformatorischen Bekenntnisse, die Symbole etc. bis zur Heiligen Schrift zurückgeht, preisgegeben. Damit ist Barmen kein verbindliches Bekenntnis der Kirche mehr".[35] Wieder seien die jungen Brüder im Stich gelassen. „Sagen Sie bitte nicht, es sei aus mannigfachen Gründen höchst unklug, gerade jetzt Opposition zu treiben. Was klug und unklug ist, wissen wir in dieser Lage alle nicht".[36] Und mit den Worten Martin Luthers in Worms 1521 heißt es: „Aber daß es nicht geraten ist, gegen Gottes klare Weisung, gegen die erkannte Wahrheit und gegen das Gewissen zu handeln, das ist gewiß."[37] Sie wissen selbst, welche Verwirrung die 6. Synode in der B. K. angerichtet hat.

Hier hätte Bonhoeffer sich auf einen offenen Brief von Karl Barth vom 6. August 1938 berufen können. „Konnte, durfte, mußte es zu dieser Niederlage kommen? War und ist denn wirklich gar niemand unter Ihnen gewesen, um Sie zur Einfalt des geraden Weges zurückzurufen . . . Niemand, der Sie anflehte, die künftige Glaubenswürdigkeit der Bekennenden Kirche nicht in dieser Weise aufs Spiel zu setzen?"[38] Hans Asmussens Wort, daß Gott und der Vater unseres Herrn Jesu Christi uns die Klarheit der Antwort versagt hat", erwidert Barth mit dem Satz: „Barmen I, lieber Bruder Asmussen?!"[39] Die Bekennende Kirche sei „in eine Falle sondergleichen gegangen", meinte Barth. Bonhoeffer sah es nicht als eine Falle, sondern als Schuld. Noch im Mai 1944 im Gefängnis kommentiert er die Erfahrung so: „Unsere Kirche, die in diesen Jahren nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck, ist unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein. Darum müssen die früheren Worte (d.h. die Symbole, Confessio Augustana, aber auch Barmen und Dahlem) kraftlos werden und verstummen".[40]

Bonhoeffers „Bibelarbeit über den Begriff der Versuchung"[41] auf der Freizeit aller Finkenwalder auf dem Zingsthof 20.–25. Juni 1938 muß nach dem Gesagten als ein Eingreifen in die Eideskrise der Bekennenden Kirche im Sommer 1938, als die Eideskrise noch als eine Eides-Versuchung zu deuten war, verstanden werden. Diese Bibelarbeit ist die beste und tiefsinnigste

---

[34] Die Ergebnisse dieser Verhandlungen lagen in den Dokumenten Essen I–II–III Bonhoeffer vor: Essen I vom 27.–30. April 1938, Essen II: „Entwurf einer Übergangsordnung" vom 8. Juli 1938 durch Präses Koch, Oeynhausen, Essen III: „Entwurf einer Ordnung zur Bestellung einer Kirchenleitung in Altpreußen vom 23. August 1938, siehe Anm. 12. Siehe auch Anhang.

[35] GS II, 316.

[36] GS II, 318.

[37] GS II, 318.

[38] Th.Ex.h. Neue Folge Nr. 49, 1956, S. 82 f.

[39] Ebd. S. 83.

[40] WEN, 328.

[41] GS II, 535 ff.

Meditation über die Eideskrise. Jede Seite in dieser Bibelarbeit enthält Stichworte aus dem furchtbaren Bruderkampf in den Monaten der Eideskrise. Sie ist auch das hilfreichste Mittel, um nicht bei einem unfruchtbaren, pharisäischen Urteil zu bleiben: Bloß ein Satz sagt alles: „Wehrlos erleiden die Gläubigen die Stunde der Versuchung. Ihr Schutz ist Jesus Christus".[42]

Ganz dasselbe gilt für Bonhoeffers Vortrag auf der Konferenz der illegalen „jungen Brüder" Pommerns mit dem Bruderrat (v. Thadden, de Boor, Bartelt, Baumann, Reimer u.a.) am 26. Oktober 1938. Hier hat Bonhoeffer eine Besinnung auf dem Weg der Bekennenden Kirche angefangen, nachdem die schmerzliche Niederlage nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte. Hier sind die vielen Fragen und Einwendungen, auch die Fragen und Einwendungen der zu den Konsistorien gegangenen jungen Brüder ernstgenommen.

Es geht in diesem Vortrag zunächst um eine Besinnung auf die Schriftgemäßheit von Barmen und Dahlem, aber zugleich um eine Besinnung auf den Weg der Bekennenden Kirche. Über die Entwicklung der vergangenen vier Jahre heißt es: „Was ist denn die wirkliche Lage? Nicht, daß wir Barmen und Dahlem zu wichtig genommen haben, sondern daß wir es seit 1935 nicht mehr ernst genug genommen haben!"[43] Immer mehr wurde die Frage nach dem Kirchenregiment zum Mittelpunkt der Gedanken und Gespräche. „Das war nicht nur eine ungesunde Entwicklung, sondern es war Schuld".[44] Und warum?, „weil wir die ‚Wahrheit' von Barmen und Dahlem nicht längst ‚getan' haben!"[45] Aber trotzdem endet der Vortrag mit dem Wort von Luk. 12,32: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es ist eures Vaters Wohlgefallen, euch das Reich zu geben", und zwar so paraphrasiert: „Gott schenkt uns den Sieg".[46]

Nach diesem Überblick über den Verlauf der Eideskrise und nach diesen Andeutungen über Dietrich Bonhoeffers Stellungnahmen kehren wir zu der These zurück: „Die Eideskrise im Sommer 1938 hat Dietrich Bonhoeffer zum Erneuerer der christlichen Ethik gemacht". Wie läßt sich diese These begründen oder erhärten?

Eine kleine Beobachtung kann zu einem neuen, aufmerksamen Lesen der Quellen anregen. Unter den Beschlüssen der ersten Tagung der 6. Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union in Nikolassee 11.–13. Juni 1938, war ein „Beschluß zur Eidesfrage". Hier heißt es im Abschnitt II:

„Die Synode erklärt zur Frage des Treueides folgendes: . . . Jeder Eid, den der Christ schwört, ist (daher) durch Gehorsam gegen Gottes Ge-

[42] Dietrich Bonhoeffer: Versuchung, Kaiser Verlag, München 1952, S. 62.
[43] GS II, 342.
[44] GS II, 343. Siehe Anhang.
[45] GS II, 344.
[46] GS II, 345.

bot begrenzt. Der Eid ist nie und nimmer ein ‚Band zur Sünde'. (C. A. 27)."[47]

An dieser einzigen Stelle unter den vielen Erklärungen im Sommer 1938 ist C. A. 27 zitiert. Wieder und wieder sind die Artikel, 16, 24 und 28 der C. A. zitiert worden, aber nur hier C. A. 27. Untersucht man nun den Zusammenhang, wo das Stichwort „Band zur Sünde" in C. A. 27 vorkommt, ließt man folgendes: „Nam votum impium et factum contra mandata Dei non valet; neque enim debet votum vinculum iniquitatis, ut canon dicit".[48] – „Denn ein gottloses Gelübde, das wider die Mandate Gottes abgelegt ist, ist ungültig. Denn ein Gelübde darf nicht ein Band zur Sünde sein, wie der canon sagt". Im deutschen Paralleltext heißt es: „Dann ein gottlos Gelubd, und das wider Gottes Gebot geschehen, ist unbundig und nichtig, wie auch die Canones lehren, daß der Eid nicht soll ein Band zur Sunde sein".

Der erwähnte canon, der zitiert wird, ist Decretum Gratiani II. C. 22. q. 4. c. 22.: „Iuramentum non ob hoc fuisse institutum invenitur, ut esset vinculum iniquitatis". „Ein Eid ist nicht dazu instituiert, daß er ein Band zur Sünde sein sollte". Oder: „Daß man verpflichtet werde, eine Sünde zu tun".[49]

Diese Lehre von den Mandata Dei gehört der Rechtstradition seit dem Mittelalter an und war seit der Reformation anerkanntes, kirchliches Recht, auch für die deutsche, evangelische Kirche als Körperschaft öffentlichen Rechtes rechtsverbindlich, und also im Jahr 1938 vom Staat anerkannte Rechtsgrundlage. Man wundert sich, daß diese Mandatenlehre der C. A. so einmalig ausdrücklich zitiert ist. Aber es hängt wohl daran, daß keiner es wagte, auch nur anzudeuten, daß Hitler wider Gottes Gebote befehlen würde oder gar schon befohlen hatte. Man argumentierte immer so: Der Staat darf einen Eid fordern, die Kirchenleitung nicht. Die Ordinationsverpflichtung kann nicht durch einen Eid verletzt werden. Man wagte aber nicht die Frage zu stellen, ob [nun auch] der Staat sich innerhalb der Gebote Gottes halten würde. Man hätte sonst sehr leicht die Mandatenlehre von C. A. entfalten können. Einen Eid auf den Führer als ein „Band zur Sünde" auch nur als eine Möglichkeit öffentlich zu nennen, wäre offene politische Opposition. Wer hätte das gewagt? Auch Bonhoeffer nicht. Erst in seiner positiven, „wissenschaftlichen" Darstellung der christlichen Ethik war es möglich. Aber mit diesem Wissen um den Sitz im Leben der Mandaten-Lehre seit der Eideskrise können wir nun Bonhoeffers Entfaltung in der Ethik so verstehen:

Es geht in der „Ethik" nicht nur um die Grundlage eines positiven Aufbaus nach dem Kriege, sondern es geht auch darum, in der Mandaten-Lehre die Kriterien zu finden, mit deren Hilfe man erkennen konnte, wo Obrigkeit war und wo nicht, wo echte Weltlichkeit war und wo nicht usw. Mit anderen

[47] Protokoll, Vervielfältigung bei J. Gl.
[48] Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, 1959, S. 116, Zeile 40–44.
[49] Ebd. Anm. 2, Siehe Anhang.

Worten: die Mandaten-Lehre gehört in die Begründung der Widerstandstätigkeit.

Wie kann man das erschließen? Wir wissen, daß Bonhoeffer in seiner Privatbibliothek das Buch von Helmut Lamparter: „Über Luthers Stellung zum Türkenkrieg", 1940, gehabt hat. Das Buch ist in der Reihe „Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, herausgeben von Ernst Wolf" (als Neue Reihe Band IV) erschienen. Wir dürfen daraus erschließen, daß Bonhoeffer gewußt hat, daß Luther gerade die Mandatenlehre als Kriterium für eine echte oder falsche Obrigkeit benutzt hat, etwa so: Nur wer unter den Mandaten Gottes stand, durfte überhaupt als Obrigkeit gelten. Papst und Türkenkaiser haben damals wider die Mandate Gottes im Namen Gottes sowohl die erste Tafel als auch die zweite Tafel des Dekalogs vergewaltigt. Irrlehre haben sie beide mit Macht, List und Lüge aufgezwungen, aber auch durch Mord, durch Zerreißen der Ehen und Familien, durch Raub von Eigentum und Lebensmöglichkeiten und durch totale Auflösung der Rechtsordnung. Bei Luther kann man in seinen Disputationen gegen die Antinomier eindeutig lesen, was in der lutherischen Tradition völlig verschwiegen worden war, daß die totale Vergewaltigung der Mandate Gottes das Kennzeichen des Antichrists oder der antichristlichen Kräfte ist. So dient bei Luther und bei Bonhoeffer die Lehre von den Mandaten nicht nur zum positiven Aufbau der geschichtlichen Zukunft in echter Weltlichkeit, sondern auch zur Gewißheit in der Frage: wo ist Obrigkeit von Gott und wo ist Obrigkeit zum Bärwolf, Antichristen geworden? Wo fordert das Gebot Gehorsam?, und wo fordert das Gebot Widerstand? Rudolf Hermann, Greifswald, leitete darüber eine Arbeitstagung in Wittenberg für die Luther-Gesellschaft 1940 oder 1941.[50]

Die Eideskrise war nicht nur die Frage nach der ersten Tafel des Dekalogs beim Schwören, sondern auch die Frage, wie sich der Eidnehmer, in casu der Führer, zur zweiten Tafel des Dekalogs in seinen Befehlen halten würde. So bedeuteten die Eideskrise und noch schärfer die Kristallnacht am 9. November 1938 und noch schärfer der Krieg, daß für Bonhoeffer das theologische Axiom in seiner Ethik formuliert werden konnte: „Darum ist die zweite Tafel von der ersten niemals zu trennen".[51] Ganz konkret in seiner „Eingabe an die Wehrmacht Oktober/November 1941": „Die Tötung des sogenannten unwerten Lebens, die nun breiter in den Gemeinden bekannt geworden ist und ihre Opfer gefordert hat, wird von den Christen aller Konfessionen im Zusammenhang mit der allgemeinen Auflösung der 10 Gebote und jeder Rechtssicherheit gesehen und damit als Zeichen der antichristlichen Haltung leitender Stellen im Reich mit tiefster Beunruhigung und mit

[50] Luthers Zirkulardisputation über „Matth. 19,21", von Rolf Hermann, Greifswald, in: Luther-Jahrbuch 1941, Jahrbuch der Luther-Gesellschaft, herausgegeben von Hauptpastor D. Th. Knolle, Jahrgang XXVIII, 1941, Reprint from the original by appointment to the „Luther-Gesellschaft, Hamburg". Amsterdam/John Benjamins N.V. 1966, S. 36–93. Vorwort datiert: „Hamburg, im März 1942".

[51] E, *280*/381 und *281*/382.

Abscheu aufgenommen".[52] Hier ist die allgemeine Auflösung der 10 Gebote und jeder Rechtssicherheit als Zeichen der antichristlichen Haltung leitender Stellen im Reich gesehen.

Der Dekalog handelt wie die Mandate auch um Rechtsaspekte des Gebotes. Ethik heißt Verantwortlichkeit für die Rechtszustände. So spürt man bei Bonhoeffer deutlich, daß schon während der Eideskrise das Stichwort von der Schuld der Bekennenden Kirche zu einer neuen Besinnung führte. Die Hauptbegriffe der Barmer Erklärung werden in der Ethik und in den Gefängnisbriefen neu durchdacht. „In den überlieferten Worten und Handlungen ahnen wir etwas ganz Neues und Umwälzendes, ohne es noch fassen und aussprechen zu können. Das ist unsere eigene Schuld. Unsere Kirche, die in diesen Jahren nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck, ist unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein".[53] Die Frage nach der Geltung von Barmen war damit erneut gestellt. Nur durch Buße und Sündenbekenntnis könnte die unheilsame Zerstörung der Gemeinschaft unter den Brüdern wiederhergestellt werden, aber die Wahrheit muß auch getan werden, wenn man glaubwürdig reden möchte.

Man darf aber nicht übersehen, daß Bonhoeffer in seiner Ethik zum Beispiel die Auslegung des Dekalogs auf frühere Auslegungen der Bekennenden Kirche aufbaute, wie sie vor allem in den Erklärungen von der vierten Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union in Halle 1937 zu finden sind. Hier heißt es: „Gottesdienst ist immer und in jedem Falle die Erfüllung des 1. Gebotes, daß wir Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen. Es gibt keine Dienstleistung auf Erden, die an und für sich Gottesdienst wäre. Die erste Tafel und die zweite Tafel der Gebote können nur miteinander erfüllt werden. Der Versuch, nur die erste Tafel zu erfüllen, ist in Gottes Augen Geplärr der Lippen. Der Wille, nur den Pflichten gegenüber den Menschen nachzukommen, ist Verachtung der Offenbarung und des Namens Gottes".[54]

Ob Bonhoeffer in diesem Zitat irgendwie seine Hand im Spiel gehabt hat, wäre interessant zu wissen. Die „Vorlage 2" dieses Textes geschah durch Hans Asmussen. Aber eine frühere Fassung spricht noch schärfer: „Es gibt keine Dienstleistung auf der Erde, die an und für sich Gottesdienst wäre. Selbst die reinste Gesinnung dessen, der den Dienst leistet, kann diesen nicht zum Gottesdienst machen. Gottesdienst ist immer und in jedem Falle die Erfüllung des ersten Gebotes, daß wir Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen. Die Schrift bezeugt deutlich, daß die Gebote der ersten Tafel und die der zweiten nicht von einander gelöst werden können. Wie der Versuch, nur die erste Tafel zu erfüllen, vor Gott zum Geplärr der Lippen wird,

[52] GS II, 432.
[53] WEN, 328.
[54] Gerhard Niemöller: Die Synode zu Halle 1937, (Arb. z. Gesch. d. Kirchenkampfes B. 11), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963, S. 167.

so wird der Wille, nur den Pflichten gegenüber den Menschen nachzukommen, zur Verachtung Gottes".[55]

In Halle hat man die Sprache benutzt: „Es ist Sünde der Kirche, wenn . . ." „Die Kirche versündigt sich, wenn . . ." Man sprach die Sprache der Warnung. Nach der Eideskrise und nach den darauffolgenden Ereignissen spricht Bonhoeffer, dieselben Auslegungen des Dekalog aufnehmend, eine andere Sprache: „Die Kirche bekennt sich schuldig aller zehn Gebote. Sie bekennt darin ihren Abfall von Christus": „Das freie Schuldbekenntnis ist . . . der Durchbruch der Gestalt Jesu Christi in der Kirche . . . oder sie hört auf Kirche Jesu Christi zu sein".[56]

Ähnlich änderte sich die Sprache auch bei anderen Themen. Auf den ökumenischen Konferenzen schon vor 1933 ging es immer wieder gegenüber den Angelsachsen von sogenannten „vorletzten Fragen" zu sogenannten „letzten Fragen" vorzudringen. Als nun die Gewissensgebundenheit an den Führer im Eid vor Gott mit der Androhung der Entlassung aus dem Amt von der Bekennenden Kirche gefordert wurde, wurde deutlich, daß die Gebote des Dekalogs, die Bergpredigt und die lex naturae gar nicht im Widerspruch zu einander standen, sondern daß Gottes in Jesus Christus offenbartes Gebot seine ungeteilte Inanspruchnahme des Menschen und der Welt durch die vier Gestalten: Kirche, Ehe und Familie, Kultur und Obrigkeit ist.[57] Erkannt wurde auch das Axiom von Bonhoeffers Ethik: „Das Vorletzte ist durch das Letzte bestimmt".[58]

Die Eideskrise bedeutete nicht nur eine Krise in der Bekennenden Kirche im Sommer 1938. Dr. Werners Forderung eines Treueides wurde nicht zurückgenommen. Und auf allen Gebieten der Gebote trat von nun an das faschistische Gewaltregime als Bärwolf auf: durch Judenverfolgung bis zur Vernichtung, durch Euthanasie, durch totale Rechtsauflösung, durch totalen Krieg. Es wird vom englischen Lordbischof Bell, Chichester, berichtet, daß Bonhoeffer in einer Begegnung Juli/August 1940 die Hitler-Beseitigung gegen alle Verzagtheit der Freunde mit der Begründung forderte: „Hitler is Anti-Christ".[59] Bethge bestreitet, daß in dieser Formel Bonhoeffer so gesprochen haben könnte, wohl aber, daß „der Antichrist Hitler benutze". „Der Ausdruck von Hitler als Antichrist findet sich sonst nicht bei Bonhoeffer", meint Bethge. Das mag sein, es wäre aber auch nicht zu erwarten, ihn schriftlich fixiert zu finden. Doch wissen wir, daß er 1935 öffentlich geschrieben hat: „Der Antichrist sitzt für die Bekennende Kirche nicht in Rom oder gar in Genf, sondern er sitzt in der Reichskirchenregierung in Berlin".[60] Da sei nämlich der Vernichtungswille am Werk. Der Weg von der Reichskirchenkanzlei nach der Reichskanzlei ist aber hier gar nicht weit.

---

[55] Vervielfältigung bei J. Gl.
[56] E, *51 f.*/122 f.
[57] E, *222*/303.
[58] E, *101*/163.
[59] Biographie S. 811 f.
[60] GS I, 254.

Luther hat übrigens, was Bonhoeffer schon im Betheler-Bekenntnis[61] und in der Olympiaderede 1936[62] zitiert hat, sowohl den damaligen Papst wie den Türkenkaiser Antichrist genannt, ohne vom letzten Antichrist zu sprechen. Das Entscheidende dabei ist aber weniger, ob Bonhoeffer Hitler als *den* oder als *einen* Antichristen bezeichnet hat. Das Entscheidende ist für ihn, daß Hitler alle Voraussetzungen eines Eidnehmers verbrecherisch verletzt hatte und daher nicht mehr als Obrigkeit anzusehen war. Das Gewissen sei dadurch schon von jeder Treue und von jedem Treueid rechtens gelöst. Vielleicht kann man daraus auch hören, daß Bonhoeffer noch hoffte, daß so viel Ordnungsmacht noch erhalten war, so daß noch nicht vom Antichrist im vollen apokalyptischen Sinne, aber wohl von der Pflicht, den Bärwolf zu töten, zu sprechen war.[63] Vergessen darf man nicht, daß es in Luthers Mandaten-Lehre und, wie ich meine, auch in Bonhoeffers Mandaten-Lehre gehörte, daß Papst und Türkenkaiser bzw. Hitler Antichrist genannt werden konnten, weil sie „den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib" nahmen, jedoch galt

---

61 GS I, 114: von der Gefahr der Kirche „ein Werkzeug des Teufels" zu werden. S. 118: „Dem Ende zuvor kommt der Antichrist, der sich in falschem Schein selbst als der Gesandte Gottes, der Messias, der Christus ausgibt und die Kirchen verführen will. Gefährlich in der Welt, gefährlicher in der Kirche, bringt er über die Gemeinden Christi den Kampf, scheiden sich an ihm die Geister. Das Ende der Geschichte ist die Entzweiung, der Kampf der Gemeinde Christi gegen die Herrschaft des Antichrists. Das Ende der Geschichte aber „kommt" und ist schon „jetzt" (aus der Erstform des Betheler Bekenntnisses).

62 GS IV, 385 f.: „1542 stehen die Türken vor den Toren des Reiches. Die frommen Männer der Reformation warten auf den Jüngsten Tag. Da dichtet Luther ein Kinderlied: „Erhalt uns Herr, bei deinem Wort." Warum ein Kinderlied? Hier liegt das Geheimnis des reformatorischen Glaubens beschlossen: Betet, denn es ist keine Hoffnung in den Waffen, sondern im Gebet! Gott ist nicht mit stärkeren Bataillonen, sondern mit dem kleinen Haufen der betenden und schwachen Gemeinde. Gottes Kraft ist in den Schwachen mächtig. So singen die Kinder im Kampf gegen den Antichristen: ‚Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort' . . . Der Papst ist eins geworden mit den Türken. Das Haupt der Kirche hält es mit dem gottlosen Heidentum. Die wahre Kirche Christi soll ausgerottet, Jesus vom Thron gestürtzt werden."

63 Luthers „Zirkulardisputation über Matth. 19,12" in der Auslegung von D. Rudolf Hermann, Greifswald „ist ein Beitrag zu Luthers Lehre von der Obrigkeit, der um so wichtiger ist, als er uns in Luthers Ringen mit den Fragen der weltlichen Aufgaben des christlich bestimmten Staates, aber auch mit der Grenze des leidenden Gehorsams hineinschauen läßt." Jahrbuch der Luther-Gesellschaft 1941 im Vorwort S. 5. Die Thesen 51–60 haben diese Überschrift: „Das Recht und Dringlichkeit des Widerstandes gegen den Papst, weil er keinerlei Obrigkeit, sondern Antichrist, der Bärwolf, etc. ist". These 60 sagt über den Bärwolf: „Um ihn zu vernichten, ist es nötig, daß alle Dörfer und Städte zusammenlaufen, die einzelnen und alle Männer (‚Mann bei Mann'), auch wenn er schließlich entkommt". (S. 38).
Kriterium dafür, daß die Obrigkeit keine Obrigkeit ist, sei nach Luthers Thesen, daß sowohl die erste, wie die zweite Tafel, das Evangelium und die bürgerlichen Rechte mit Füßen getreten werden. „Denn die Obrigkeit ist weder Räuber noch Dieb, der da Leib, Weib, Kinder und Gut (rem privatam) raubte, sondern im Gegenteil verteidigt sie das alles gegen Diebe und Räuber." (These 37).

in Bezug auf die Vorläufer wie auf den letzten, großen Antichristen: „das Reich muß uns doch bleiben".[64]

Das Anliegen dieses Vortrages war es nicht, eine umfassende Darstellung der sogenannten Eideskrise der Bekennenden Kirche im Jahr 1938 darzubieten, sondern die These aufzustellen, daß die Eideskrise Dietrich Bonhoeffers vor die ethische Frage als Glaubensfrage und vor die Glaubensfrage als ethische Existenzfrage stellte, wie noch nie zuvor. Die Eideskrise bedeutete eine Weichenstelle, an der sich die Wege vieler Brüder schmerzlich und schuldhaft trennten. Die Eideskrise bedeutete eine Weichenstelle, an welcher der Versuch, die falsche Legitimität zu suchen – im Verhältnis zur falschen kirchlichen Leitung wie im Verhältnis zur falschen Obrigkeit – zu einer Gefahr und Verderb wurde, gerade wenn man wirklichkeitsblind den Weg Gottes, den wahren kirchlichen Weg, in eigener Weisheit zu gehen versuchte.

Am Anfang dieses Weges, der von dieser Weichenstelle in die unbekannte Zukunft zu gehen war, standen für Bonhoeffer drei Signale, die auch an der letzten Weichenstelle standen: Erstens: „beten und Gottes Sendung abwarten".[65] Zweitens: „Die Wahrheit tun", nämlich die Wahrheit von Barmen und Dahlem tun.[66] Drittens: „Gott schenkt uns den Sieg" (Luk. 12,32).[67]

An der letzten Weichenstelle der Zukunftsvorbereitung kurz vor dem Kriegsende hieß es: „Beten und das Gerechte tun"[68], „Tell him that our victory is certain".[69] Schon 1938 hatte Bonhoeffer erkannt, daß die Frage: „Was ist die wirkliche Lage?",[70] eine Frage ist, wo es ums Ganze geht.

Am Anfang des Weges, der nach der Eideskrise weiterzugehen war, stand Jesu Ruf zum Gebet um die Sendung durch Gott, nicht nur um Nachwuchs für die Bekennende Kirche zu bekommen, sondern „darum, weil wir nicht wissen, was der Gemeinde gut ist".[71] Genau das galt auch am Ende dieses Weges.

Am Anfang wie am Ende dieses Weges stand schließlich die Erkenntnis: Um der inneren Vollmacht willen darf die Gewißheit im Glauben nicht preisgegeben werden: „Liebe Brüder seid der Verheißung Gottes gewiß!" „Gott läßt uns nicht ohne Weisung" (Dt. 30,11 ff.).[72]

Dazwischen entstanden die Ethik und die Gefängnisbriefe. Die Krise wurde nicht zur Tragödie. Die Schuldkrise wurde zur Wegweisung.

---

[64] „Ein feste Burg" Vers 4. EKG Nr. 201.
[65] GS II, 338: „Unser Weg nach dem Zeugnis der heiligen Schrift".
[66] GS II, 344.
[67] GS II, 345.
[68] WEN, 328.
[69] Biographie, S. 1037, Anm. 54.
[70] GS II, 342.
[71] GS II, 337.
[72] GS II, 345.

Anhang zu Anm. 1:

Schon am 21. März 1938 „nahm der österreichische Unterrichtsminister die Vereidigung des kommissarischen Präsidenten des Evangelischen Oberkirchenrats Dr. Kauer auf den Führer und Reichskanzler vor" (Junge Kirche 6. Jg., 2. April 1938, Heft 7, S. 304). „Der Führer und Reichskanzler empfing Samstag, den 9. April, nachmittags eine Abordnung der Evangelischen Kirche Österreichs . . . Superintendent Dr. Eder hielt hierbei folgende Ansprache an den Führer: ‚Mein Führer! Die evangelische Kirche in Österreich ist glücklich, durch ihre oberste Behörde Ihnen das Gelöbnis der Treue überbringen zu dürfen. . . . So grüßt Sie, mein Führer, die evangelische Kirche Österreichs zu Ihrer Befreiungstat als das Werkzeug in der Hand des Allmächtigen und daher entspricht es nicht bloß der Sprache unseres Blutes, sondern auch unserer heiligsten Glaubensüberzeugung, wenn wir Ihnen namens der evangelischen Kirche das Gelöbnis einsatzbereiter Treue zu Ihrem Werk überbringen". (Junge Kirche, 6. Jg., 1. Mai 1938, Heft 9, S. 385 f.).

Aber vorher hatten sowohl die Kirchenleitungen in Thüringen am 14. März (am Tage des Anschlußes) und in Mecklenburg am 16. März 1938 Verordnungen erlassen, die im gleichen Wortlaut wie später die Verordnungen Dr. Werners die Vereidigung der Pfarrer forderten. Durchgeführt wurde aber die Vereidigung erst in Österreich. Die Antwort des Führers beim Empfang in Wien am 9. April ist nicht uninteressant: „Der Führer dankte für die Worte der Begrüßung in freundlichster Weise und gab der Meinung Ausdruck, daß die Evangelische Kirche Österreichs, deren Haltung er kenne, im deutschen Protestantismus eine große Mission habe". (Junge Kirche, 6. Jg., 1. Mai 1938, Heft 9, S. 386); Siehe ferner: A. Gerlach, S. 92 ff.).

Anhang zu Anm. 34:

Die sogenannten Essener Verhandlungen stellten den großangelegten Versuch dar, eine neue Kirchenleitung für Preußen mit F. Bodelschwingh als bekanntesten Namen zu bilden. Man spürt aber schon im ersten Antwortbrief des Rates der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union vom 22. März 1938 so starke Vorbehalte dem Entwurf eines Schreibens an Bodelschwingh gegenüber, daß der Plan scheitern mußte. So meldete der Rat im Brief an den Vizepräsidenten i.R., D. Burghart, Berlin, daß er nicht im Stande wäre, „eine so völlig unbestimmte Vollmacht zu erteilen". In einem beigefügten Schreiben war nämlich zu lesen: „Wenn andere Vorschläge machen werden, so werden wir sie prüfen, machen aber darauf aufmerksam, daß etwaige weitergehende Bindungen als sie der Entwurf enthält, vermutlich unseren Vertrauensmann (gemeint ist: Bodelschwingh. J. Gl.) zur Absage bestimmen". Man sei aber bereit zu einer verantwortlichen Aussprache.

Von Beginn an hatte dieser Versuch mit einem Treueid auf den Führer nichts zu tun gehabt. Aber damit, daß die an den Verhandlungen Beteiligten in der Frage der Verteidigung sehr unterschiedlicher Meinung waren, wirkte die Eideskrise auch in die Einigungsverhandlungen hinein und vice versa.

Die landeskirchliche Konferenz der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union, in deren Auftrag Burghart teilnahm, trat für die Leistung des Treueides ein und sah die Weisung der Bekenntnissynode 11.–13. Juni 1938 in Nikolassee, den Eid nicht zu leisten, als unvereinbar mit dem Vorhaben, gemeinsam vor den Minister zu treten. Dies wurde in einem Brief von Pfarrer Heidenreich vom 8. 7. 1938 so formuliert: „Ich kann die Verantwortung, das Schreiben an den Minister mitzuunterzeichnen im Namen der Konferenz nicht auf mich nehmen, nachdem der Bruderrat in Berlin-Brandenburg die Brüder anwies, den Eid *nicht* zu leisten. Wie dies beurteilt wird, ist Ihnen ebenso bekannt wie mir. Treten in diesem Augenblick die Konferenz und der Bruderrat gemeinsam vor den Minister, so erreichen sie nicht nur gar nichts, sondern sie verbauen sich die Wege für die Zukunft", (aus der „Darlegung der Bemühungen des Bruderrates der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union um deren Neuordnung" von Müller-Dahlem Ende September 1938 (Vervielfältigung bei J. Gl.).

Die Eideskrise griff in die Einigungsbemühungen um eine Neuordnung der preußi-

schen Kirche so tief hinein, daß die zweite Tagung der 6. Preußen-Synode in Steglitz am 31. Juli 1938 unter dem schweren Druck stand, daß der Eid geleistet werden mußte, um gemeinsam mit der landeskirchlichen Konferenz überhaupt auftreten zu können. Also um der Neuordnung willen mußte der Treueid empfohlen werden, und um die Einigung um eine Neuordnung nicht zu verspielen, mußte der radikale Dahlem-Flügel majorisiert werden, damit die „Mitte" weitergehen konnte. Die Hoffnung, daß eine neue Kirchenleitung die Verwaltungsorgane, die in den Händen der Irrlehrer weiterhin waren, beeinflussen könnte, beruhte auf einem Wunschbild. Ins Gespräch mit dem Staat zu kommen, um die staatliche Anerkennung zu erreichen, war von vornherein nicht im Interesse des Staates.

Anhang zu Anm. 44:

Als man die Vereidigung mit der Empfehlung freigab, hat man zugleich eine besondere Frage ungeklärt bleiben lassen. Die Vorläufige Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche hatte unter dem 11. Mai 1938 verschiedenen staatlichen Stellen zur Frage des Eides ein Memorandum überreicht, das als Anlage A den Kirchenregierungen und Landesbruderräten am 18. Mai 1938 mitgeteilt wurde. Hier stand zu lesen:

„Im Zusammenhang hiermit (daß der Eid als erste Stufe der Einführung des staatlichen Beamtenrechtes in die Kirche anzusehen sei. J. Gl.), ergeben sich Fragen, die einer Klärung bedürfen. In der Kirche amtieren einige wenige Pfarrer, die hinsichtlich ihrer Abstammung den Erfordernissen des staatlichen Beamtenrechtes nicht genügen. Aus Gründen der Heiligen Schrift muß die Kirche es ablehnen, diese Pfarrer von dem Befehle ihres Herrn Jesus Christus auszuschließen, das Evangelium allen Kreaturen zu verkündigen. Sollen diese Pfarrer im Gegensatz zu der staatlichen Beamtengesetzgebung vereidigt werden, oder will man ihnen die Ablehnung des Eides verweigern, um die dann im Gegensatz zum Bekenntnis der Kirche aus ihrem Amt zu jagen? Will man sie unvereidigt in ihrem Amt lassen, oder aber als unvereidigte Pfarrer mit aller damit verbundenen Diffamierung belasten? Beides ist kirchlich nicht tragbar."

In Steglitz hat man diese Pfarrer einfach außer Acht gelassen.

Anhang zu Anm. 49:

Im Memorandum vom 11. Mai 1938 zur Frage des Eides gegenüber den staatlichen Stellen (am 18. Mai 1938 von der Vorläufigen Leitung der D.E.K. den Kirchenregierungen und Landesbruderräten zugestellt) kommt man C. A. 27 sehr nahe, ohne darauf hinzuweisen: „Auch der früher etwa gegenüber dem Kaiser und Könige zu leistende Treueid hatte in seinem Wortlaut keine Einschränkung der Gehorsamspflicht. Dennoch gehörte es zur Eidesleistung, die Grenze dieser Gehorsamspflicht in dem Falle aufzuweisen, wo unter der Voraussetzung des Fahneneides etwas Verbrecherisches von dem Untergebenen gefordert wurde. In diesem Falle war der Ungehorsam gegen einen ausdrücklichen Befehl im Fahneneide ohne ausdrücklichen Hinweis gefordert, weil er ein Gott geschworener Eid war".

MISCELLE

Neue marxistische Kirchengeschichtsschreibung in Ungarn*

Von Gabriel Adriányi

1. Überblick über die Leistungen früherer Kirchenhistoriker

Um das eigentliche Problem der gestellten Frage besser verstehen zu können, muß zunächst ein kleiner Rückblick auf die Vergangenheit, insbesondere auf die früheren Leistungen der ungarischen Kirchenhistoriker[1] geworfen werden.

Eine kritisch-wissenschaftliche Behandlung der Kirchengeschichte entstand auch in Ungarn erst in der Reformationszeit. Wie die Reformatoren in Deutschland die ersten Anstöße zur selbständigen Darstellung der Kirchengeschichte gaben, so waren es auch in Ungarn die Protestanten, die mit einer kritischen und der neuen wissenschaftlichen Methode entsprechenden kirchengeschichtlichen Darstellung begonnen haben. Die westeuropäischen Bestrebungen der Protestanten und die darauf erfolgten Reaktionen der Katholiken blieben freilich auch in Ungarn nicht ohne Widerhall.

Angeregt von seinen belgischen Ordensbrüdern, den sog. Bollandisten, richtete der in Wien lebende ungarische Jesuit Gábor Hevenesi 1695 einen Aufruf an die katholische Kirche Ungarns und forderte sie auf, zu einer umfassenden Kirchengeschichte der Heimat Dokumente zu sammeln. Mit Hilfe seiner Ordensbrüder und anderer Mitarbeiter erstellte er 140 Bände. Die sog. „Collectio Hevenesiana" blieb jedoch Manuskript.

Andere Sammlungen, wie jene von Sámuel Timon, Ferenc Kazy, János Szegedi und Károly Péterfi gelangten jedoch zum Druck. Das großangelegte Werk des im Alter von 46 Jahren verstorbenen Jesuitenprofessors Károly Péterfi über die ungarischen Konzilien erschien 1742 in Wien und war nicht nur prachtvoll ausgestattet, sondern auch mit Original-Kupferstichen vorzüglich illustriert. Die meisten von diesen stammten von Primas György Szelepcsényi (1595–1685), der seinerzeit als einer der besten Kupferstecher Europas galt.

---

* Der Aufsatz ist eine überarbeitete Fassung des Vortrages, der am ‚dies academicus' der Bonner Universität, dem 30. Mai 1984, dortselbst gehalten wurde.

[1] Vgl. zu den folgenden Ausführungen: Adriányi, Gabriel, Geschichte und Quellen der ungarischen Kirchengeschichtsschreibung, in: Adriányi, Gabriel – Gottschalk, Joseph (Hrsg.), Festschrift für Bernhard Stasiewski. Beiträge zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte. Köln-Wien 1975. S. 147–163.

Unter den vielen unermüdlichen Sammlern aus dem 18. Jahrhundert müssen drei Wissenschaftler auch namentlich genannt werden, die außer der Kirchengeschichte auch die Profangeschichte Ungarns mit grundlegenden Forschungsarbeiten bereicherten. Der Jesuit György Pray erhielt aufgrund seiner zahlreichen und wertvollen Veröffentlichungen den Namen „historiographus Hungaricus". Sein Ordensbruder István Katona stellte in 42 Bänden zum ersten Male die ganze Geschichte Ungarns aufgrund eingehender Quellenforschung dar: „Historia critica regum Hungariae" (1779–1817). Ignác Graf Batthyányi, Bischof von Siebenbürgen und Stifter einer der bedeutendsten Bibliotheken Osteuropas, legte ein dreibändiges Sammelwerk über die Kirchengesetze der Länder der Stephanskrone vor. Es wurde für die Erforschung der Kirchengeschichte Ungarns grundlegend.

Das 43 Bände umfassende Sammelwerk des Theologieprofessors György Fejér „Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus et civilis" aus der ersten Hälfte des 19. Jhts. offenbarte jedoch den Mangel einer kritischen Forschung in Ungarn, die damals in Westeuropa schon in vollem Gange war. Es waren aber wieder vornehmlich Geistliche, die Ungarns Geschichtsschreibung den Erfordernissen der Zeit anpaßten. So vor allem Bischof Mihály Horváth (1809–1878) mit seinen vorbildichen Quelleneditionen und seiner ersten modernen und kritischen „Geschichte Ungarns" in fünf Bänden sowie die Domkapitulare Nándor Knauz (1832–1898) und Vilmos Fraknói (1843–1924). Beschäftigte sich Nándor Knauz vornehmlich mit der Kirchengeschichte Ungarns, so war Vilmos Fraknói einer der bedeutendsten und fruchtbarsten Historiker Ungarns überhaupt. Er war ein glücklicher Forscher – jedes seiner über 300 Titel aufweisenden Werke legte neue Erkenntnisse vor – und verstand es, mit Hilfe seiner stilistischen Begabung und aufgrund der lebendigen Darstellung weite Leserkreise anzusprechen. In die Fußstapfen oben Aufgeführter trat eine zweite Generation geistlicher Historiker, nicht minder begabt und aktiv, aus der der Domkapitular János Karácsonyi (1858–1929) als bester Kenner mittelalterlicher Urkunden besonders hervorragte.

Neben den hier erwähnten besonders verdienstvollen Kirchenhistorikern gab es freilich bis in die jüngste Vergangenheit eine ganze Garde katholischer Priester und engagierter Laien, die sich der Erforschung der Geschichte der Kirche oder einzelner Fachgebiete der Kirchengeschichte, wie der Geschichte der Orden, der Klöster, Bistümer, des Unterrichtes usw. widmeten. Es kann ohne Übertreibung behauptet werden, daß die ungarischen Historiker bis zum Ende des II. Weltkrieges gut ein Drittel Kirchenhistoriker waren oder sich zumindest mit kirchengeschichtlichen Fragen beschäftigten. Ein Hauptgrund dieses Phänomens ist wohl in der Tatsache zu suchen, daß in Ungarn die Kirche nicht nur im Mittelalter, sondern auch später, am Schicksal des Landes einen wesentlich größeren Anteil hatte, als dies in Westeuropa der Fall war. Ungarns Geschichte ist halt ohne Berücksichtigung der Rolle der Kirche weder zu erforschen noch zu vermitteln.

2. *Die Vorherrschaft des Marxismus in der ungarischen Historiologie (seit 1945)*

Der Blüte der Kirchengeschichtsschreibung in Ungarn machte die Besetzung des Landes durch die Rote Armee 1945 und die schrittweise erfolgte kommunistische Machtübernahme ein jähes Ende. Mit der Verstaatlichung des gesamten Pressewesens – so auch der 20 kirchlichen Druckereien – erlangte der Staatsapparat, d.h. – praktisch die kommunistische Partei – ein absolutes Publikationsmonopol. Kirchliche Schriftsteller, Wissenschaftler und Historiker wurden unterdrückt, fortan durften sie nur noch für die Schublade schreiben. Dafür seien drei Beispiele genannt.

Das Erste ist der Fall von Prof. Gábor Salacz. Er war ein Musterschüler des berühmten Professors Gyula Szekfü.[2] Nach seiner Habilitation und nach mehreren Auslandsaufenthalten wurde er 1943 auf den Lehrstuhl für neuere Geschichte an der Universität Pécs berufen. Da seine Veröffentlichungen fast ausschließlich aus dem Bereich der Kirchengeschichte waren – und diese waren aufgrund der Quellenstudien bahnbrechend – und da er seine gläubige Überzeugung auch sonst bekundete, wurde er im Alter von 48 Jahren am 1. Januar 1950 in den Ruhestand versetzt. Er bekam aber kein Ruhegehalt, sondern mußte sein Existenzminimum als Buchhalter bei einer staatlichen Lebensmittelfirma verdienen. Prof. Salacz resignierte nicht. Er forschte bis zu seinem Tode, 1978, weiter und schrieb Bücher und Aufsätze, deren Publikation ihm jedoch konsequent verweigert wurde. Die offizielle Geschichtsschreibung schwieg ihn tot; er war schon zu Lebzeiten begraben. Es ist charakteristisch, daß die heutige Fachliteratur in Ungarn ihn – wegen zweier im Westen veröffentlichter Werke[3] – zu den in der Emigration tätigen Historikern zählt.

Das andere Beispiel ist jenes von Prof. Egyed Hermann. Dieser Prämonstratenserpater, der in Innsbruck Theologie studierte und dort zum Doktor promoviert wurde, erwarb sich später an der Phil. Fakultät der Universität Budapest auch den Doktorgrad der Geschichte. 1933 habilitierte er sich an der Universität Budapest, 1940 wurde er auf den Lehrstuhl für Geschichte Ungarns an der Universität Szeged berufen. 1949, im Alter von 54 Jahren, wurde er in den Ruhestand versetzt. Fortan durfte er als „Privatgelehrter" zwar forschen und arbeiten, jedoch nichts veröffentlichen. Sein Lebenswerk, eine 1073 Seiten umfassende Kirchengeschichte Ungarns, konnte trotz aller

---

[2] Gyula Szekfü (1883–1955) war von 1925 bis 1946 Professor an der Universität zu Budapest für Geschichte Ungarns in der Neuzeit, seit 1925 Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, wohl Ungarns bedeutendster Historiker zwischen beiden Weltkriegen, Autor zahlreicher fundamentaler Forschungsarbeiten und geistiger Vater einer ganzen Historikergeneration, vgl. Magyar Életrajzi Lexikon (Ungarisches Biographisches Lexikon) Bd. 2. Budapest 1969. S. 737–738.

[3] Vgl. Salacz, Gábor, Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában (Kirche und Staat Ungarns im Zeitalter des Dualismus). 1867–1918. München 1974 und Ders., A magyar katolikus egyház a szomszédos államok uralma alatt (Die ungarischen Katholiken in den Nachfolgestaaten). München 1975.

Bemühungen und aller Konzessionsbereitschaften nicht herausgegeben werden. Er erlebte auch nicht mehr, daß sein Manuskript 1973 in München erschien.[4]

Als drittes Beispiel für die beispiellose Unterdrückung der kirchlichen historischen Wissenschaft und damit auch für die Vergeudung von Begabungen unter dem Druck einer Ideologie, ist der Fall des Wesprimer Heimatforschers János Pfeiffer. Als Germaniker studierte er Theologie in Rom. In die Heimat zurückgekehrt, widmete er sich vornehmlich der Bistumsgeschichte. Zu diesem Zweck rief er 1933 eine wissenschaftliche Buchreihe[5] ins Leben. Bis zur Verstaatlichung der Diözesandruckerei von Wesprim im Jahre 1949 konnte er 13 bedeutende Publikationen – teils von sich selbst, teils von profilierten Autoren – verlegen. Dann war es aber mit den wissenschaftlichen Veröffentlichungen aus. Nichts, aber gar nichts durfte von ihm erscheinen. Auch sein Lebenswerk, dem er 40 Jahre seiner fleißigen Forschung gewidmet hatte, mußte Manuskript bleiben: die Prosopologia Vesprimensis, eine Personalchronik seiner Diözese von 1630 bis 1950.

Mit der vollständigen Machtübernahme seitens der Kommunistischen Partei, 1949, war selbstverständlich auch die alleinige Duldung und die Propagierung des marxistischen Wissenschaftsverständnisses verbunden. Alle Bereiche des wissenschaftlichen Lebens, angefangen von der Tätigkeit der Ungarischen Akademie der Wissenschaften bis hin zur letzten Kulturveranstaltung in der Dorfschule, wurden ausschließlich von parteipolitischen Interessen getragen. Der mit der Partei weitgehend identische Staatsapparat ließ also nicht nur die bisher aktiven Kirchenhistoriker Ungarns verstummen, sondern darüber hinaus eine ganze wissenschaftliche Disziplin, nämlich die Kirchengeschichte. Der marxistische Historiker Jenö Gergely gibt in einem vor kurzem veröffentlichten Aufsatz unumwunden zu: „Die marxistische oder mit marxistischen Ansprüchen beginnende ungarische Geschichtsschreibung hat diesen Zweig der Geschichte als einen wissenschaftlichen teils in Zweifel gezogen, teils mit Stillschweigen übergangen."[6]

Von der offiziellen Seite gab es überhaupt keine Kirchengeschichte mehr. Kirchengeschichtliche Themen wurden entweder nur im Zusammenhang mit anderen geschichtlichen Vorgängen auf der Grundlage einer marxistischen Interpretation erwähnt oder man nahm ein geschichtliches Thema zum Anlaß, die Kirche zu diffamieren oder aber schwieg sich die offizielle Historie zu einem Thema vollständig aus.

Für den ersten Fall sei das Buch „Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren" (Budapest 1961) von Antal Pirnát erwähnt. Die

[4] Hermann, Egyed, A katolikus egyház története Magyarországon 1914–ig (Die Geschichte der katholischen Kirche in Ungarn bis 1914). München 1973.

[5] A Veszprémi Egyházmegye multjából (Aus der Geschichte der Diözese Wesprim).

[6] Gergely, Jenö, Dissertationes Hungaricae ex historiae Ecclesiae. A magyar katolikus egyháztörténetirás ujabb eredményeiröl (Neue Forschungsergebnisse der ungarischen katholischen Kirchengeschichtsschreibung), in: Századok, 117 (1983), Nr. 3. S. 647–666, hier: S. 649.

marxistische Forschung interessierte sich auch in Ungarn für die Reformationsgeschichte an sich kaum, höchstens, insofern die Reformation als „eine frühbürgerliche Revolution" an der bestehenden Staats- und Rechtsordnung rüttelte. Die antitrinitarische Bewegung galt jedoch als eine ganz radikale Richtung in der Reformation, also für Marxisten eine besonders fortschrittliche und in diesem, aber nur in diesem Zusammenhang – insofern sie revolutionäre Kräfte entfesselte – durfte erforscht und dargestellt werden.

Für die maßlose Diffamierung und Beschimpfung der Kirche unter dem Deckmantel der Wissenschaftlichkeit seitens marxistischer Historiker seien nur zwei Veröffentlichungen genannt. Die erste stammt aus der Feder einer Altkommunistin und Stalinistin, die zwischen 1922 und 1945 in der Sowjetunion lebte, Erzsébet Andics. Nach der Rückkehr in die Heimat war sie über zwei Jahrzehnte hindurch Chefideologin der Partei in historischen Fragen, von 1949 bis 1958 Präsidentin der Ungarischen Historischen Gesellschaft. Sie bestimmte die ganze historische Forschung, ohne ihre ausdrückliche Erlaubnis ist kein historisches Buch erschienen. Ihre Publikation über die kirchliche Reaktion von 1848 („Egyházi reakció 1848–1849", Budapest 1949) ist ein pseudowissenschaftliches Pamphlet über die damaligen ungarischen Bischöfe. Anhand der angeblichen landesverräterischen Handlungen des Episkopates im 19. Jht. sollte eigentlich die Glaubwürdigkeit der Prälaten der Gegenwart – der Mindszenty-Prozeß war gerade zu Ende gegangen – erschüttert werden. Merkwürdig nur, daß die Wiener Regierung nach Niederwerfung der Revolution wegen angeblicher Konspiration mit den Aufständischen fünf ungarische Bischöfe zur Resignation zwang, sieben Priester hinrichten und eine ganze Schar von Kirchenmännern ins Gefängnis werfen ließ. Wie sich dies mit der klerikalen Reaktion von 1848 zusammenreimte, das ließ freilich Frau Andics unerwähnt.

Das andere sog. wissenschaftliche Werk entlarvt sich schon durch seinen Titel: „Die klerikale Reaktion als Stütze des Horthy-Faschismus 1919–1930" (Budapest 1953) von Béla Balázs, das nicht anderes als eine billige, eine einseitige Polemik gegen die katholische Kirche ist.

Für den Fall des Totschweigens gilt als Musterbeispiel das mittlerweile dreibändige und über 3000 Seiten umfassende Biographische Lexikon Ungarns, das zwischen 1967 und 1969 erschien. Während auch der 1981 herausgegebene Ergänzungsband jede unbekannte, ja völlig bedeutungslose Parteigröße behandelt, würdigt es z.B. den Apostolischen Nuntius von Ungarn, Angelo Rotta, der von 1930 bis 1945 in Budapest lebte und Tausenden von Verfolgten 1944–1945 das Leben rettete, mit keiner Silbe. Obwohl darin nach den bekundeten Zielsetzungen des Lexikons auch jene Ausländer berücksichtigt werden sollten, die „längere Zeit in Ungarn wirkten und zur Geschichte Ungarns beigetragen haben".

Die marxistische Forschung konnte und wollte mit der Kirchengeschichte nichts anfangen. Der Marxist Gergely gibt zu: „Es konnte kein Zufall sein, daß die bisher erschienenen 4 Bände der auf 10 Bände geplanten Geschichte Ungarns die neuesten neuzeitlichen kirchengeschichtlichen Aspekte sehr

marginal berührten".[7] Es ist hinzuzufügen: Die offizielle Geschichtsschreibung in Ungarn hatte nicht nur auf die Darstellung der neuzeitlichen kirchenhistorischen Aspekte verzichtet, sie ließ z.B. das kirchlich geprägte Mittelalter genauso außer acht. Als Beispiel sei dafür die vom Historischen Institut der Ungarischen Akademie der Wissenschaften in Großformat herausgebene zweibändige „Geschichte Ungarns" (1. Auflage Budapest 1963, 3. Aufl., ebd. 1971) aufgeführt. Dieses Geschichtswerk umfaßt insgesamt 1376 Seiten. Davon entfallen auf das christliche Mittelalter von 896 bis 1526, also für sechs Jahrhunderte, 117 Seiten; auf die neueste Geschichte Ungarns, in der die Kommunistische Partei eine Rolle spielte, für nur 44 Jahre, 272 Seiten.

3. Die Wende Ende der 1970er Jahre

Die Wende kam wohl mit der Einführung des sog. Wirtschaftsliberalismus in den 1970er Jahren. Schon ab 1974 fiel auf, daß einige jüngere marxistische Historiker Interesse für kirchengeschichtliche Themen zeigten, ferner, daß ältere Forscher, besonders hervorragende Mediävisten, wie die Professoren Elemér Mályusz, László Mezey und György Györffy, mitunter fast rein kirchenhistorische Themen veröffentlichen durften. Ein junger Marxist, heute Dozent an der Phil. Fakultät der Universität Budapest, der schon erwähnte Jenö Gergely, fiel mit seinen auf Archivforschungen basierenden Publikationen – besonders über den sozialen Katholizismus an der Jahrhundertwende – auf. Er war sozusagen der erste marxistische Historiker, der keine billige Propaganda trieb, sondern sich mit den Quellen auseinandersetzte – wenn auch seine Kategorien, Prämissen und Schlußurteile für einen Nichtmarxisten unannehmbar blieben – so trugen doch seine Forschungsergebnisse an vielen Stellen zu einem besseren Verständnis der Kirchengeschichte bei.

Es ist schon merkwürdig, wie sich dann Jenö Gergely im Laufe der Jahre weiterentwickelte. Seine Studien nahmen nicht nur an Umfang, sondern auch an Qualität zu. Das Bestreben des Autors nach differenzierter Darstellung wurde sichtbarer, seine archivalischen Forschungen und die Heranziehung der Sekundärliteratur, auch jene aus dem Westen, machten beachtliche Fortschritte, sein wissenschaftlicher Apparat wurde in der Tat beachtenswert.[8]

Jenö Gergely blieb aber nicht allein. Eine Reihe marxistischer Forscher gesellten sich ihm zu. Namentlich soll an dieser Stelle Lajos Lukács erwähnt werden, ein Mitglied des Historischen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, renomierter marxistischer Historiker, der sogar einen längeren Aufenthalt in Rom zur Forschung in den Vatikanarchiven auf sich nahm. 1981 veröffentlichte er dann auszugsweise in ungarischer und voll-

---

[7] Ebd. S. 650.

[8] Vgl. dazu die Rezension des Autors, in: Ungarns-Jahrbuch, 8 (1977). S. 296 sowie Bd. 10 (1979). S. 330–332.

ständig in englischer Sprache sein großangelegtes 800 Seiten umfassendes Werk: „The Vatican and Hungary 1846–1878. Reports and Correspondence on Hungary of the Apostolio Nuncios in Vienna" (Budapest 1981).

Der erste Teil des Werkes ist das Ergebnis seiner Quellenforschung in den Vatikanischen Archiven und stellt die allgemeine Geschichte Ungarns anhand der Berichte dreier Apostolischer Nuntien in Wien dar, während der zweite Teil 368 Nuntiaturberichte nach heutigen editorischen Erfordernissen vorlegt.[9] Der Vf. will, wie er ausdrücklich betont, keine Kirchengeschichte Ungarns, sondern seine politische Geschichte schreiben, und er bettet diese vorzüglich in die gesamteuropäischen ein; zieht sogar die ganze moderne westeuropäische Literatur heran – aber manche geschilderten geschichtlichen Phänomene in der ungarischen Gesellschaft und Kirche, die doch einen nachhaltigen historischen Einfluß ausgeübt haben, bleiben unklar, weil ihre kirchlichen und kirchenpolitischen Wurzeln vom Autor nicht mitaufgehellt werden. Mit anderen Worten: In vielen Details ist dieses marxistische Geschichtswerk beachtenswert, ja sogar vorzüglich und bringt die wissenschaftliche Forschung ein gutes Stück voran. Da es aber das innere Leben der Kirche, die immanente kirchliche Gesetzlichkeit, das Theologische nicht beachtet, kann es ein ausgewogenes und sachgerechtes Urteil über manche kirchenpolitische Vorgänge – die doch nach katholischem Verständnis Resultate der Glaubens- und Kirchenlehre sind – nicht abgeben. Den eigentlichen inneren Anliegen der Kirche steht der Vf. verständnislos gegenüber. So kann er z.B. mit der innerkirchlichen Problematik des österreichischen Konkordates von 1855 oder des Ersten Vatikanischen Konzils nichts anfangen. Er bleibt somit immer an der politischen Oberfläche der Probleme; zu den theologischen Gründen der jeweiligen Diskussion, die doch letzten Endes für die Kirche ausschlaggebend waren und sind, steigt er nicht herunter.

Jenö Gergely setzte seine aufsehenerregenden Publikationen fort. Er wagte sogar, im April vorigen Jahres in einer parteieigenen Zeitschrift („Társadalmi Szemle") ein bisher vollkommen tabuisiertes Thema anzusprechen: das Lebenswerk des Kardinal Mindszenty. In diesem Aufsatz[10] sind zwar einige bewußte Irreführungen und Unwahrheiten, wie auch Verschweigen zu finden, doch trägt der Vf. erstaunlich viel objektives Material zusammen, versucht sachlich zu bleiben und gibt wohl als erster Marxist zu, daß bei der Prozeßführung wie „gegenüber auch anderen kirchlichen Personen" Menschenrechte und Gesetzlichkeit verletzt worden sind.

Gergely veröffentlichte seitdem eine weitere Studie über den kirchlichen Politiker und Priester István Barankovics, über die bisherige kirchengeschichtliche Forschung und über die ungarischen Bischofskonferenzen von

[9] Vgl. die Rezension des Autors dazu, in: Ungarns-Jahrbuch, 12 (1982–1983). S. 282–283 sowie, in: Südost-Forschungen, 42 (1983). S. 369–371.

[10] Gergely, Jenö, Mindszenty József, in: „Társadalmi Szemle" 38,4 (April 1983). S. 80–88.

1919 bis 1945 mit Protokollen.[11] Aber auch andere Autoren traten mit beachtenswerten Studien über kirchliche Persönlichkeiten, z.B. über die Ordensschwester und Politikerin Margit Schlachta, hervor.[12] In diesem Zusammenhang ist eine Sonderausgabe der Zeitschrift „Historia" zu erwähnen, die von der Ungarischen Historischen Gesellschaft und dem Historischen Institut der Ungarischen Akademie der Wissenschaften am 6. Dezember 1983 in einer Auflage von 40000 Exemplaren erschien und vollständig der Kirchengeschichte gewidmet war. Die 68 großformatige Seiten umfassende Zeitschrift war innerhalb von Stunden vergriffen. Neun Autoren stellten neun Beiträge zur neuesten Kirchengeschichte Ungarns zur Verfügung, mit einer erstaunlichen Offenheit und mit Sachkenntnis. Zur selben Zeit war in Budapest im parteieigenen Museum für die ungarische Arbeiterbewegung eine Ausstellung zu sehen, die unter dem Titel lief: „Es geschah vor 40 Jahren." Die Ausstellung – wohl im Auftrage der Partei – würdigte zum ersten Mal seit der kommunistischen Machtübernahme auch den kirchlichen Widerstand, so z.B. die 1945 wegen Versteckung von Juden hingerichtete Ordensschwester Sára Salkház, den Bischof Vilmos Apor oder den Päpstlichen Nuntius Angelo Rotta.

Wo jedoch die Grenzen einer marxistischen Kirchengeschichtsschreibung liegen und wie es somit um die historische Objektivität dieser Art der kirchlichen Historiologie bestellt ist, sei an einigen Beispielen demonstriert. Die hier vorgestellten Stellen stammen aus einem Geschichtswerk des schon mehrmals genannten Marxisten Jenö Gergely, das er zu Weihnachten 1982 publizierte und das den Titel trägt: „Die Geschichte des Papsttums" (Budapest 1982).[13] Zur Begründung der Veröffentlichung führte er wörtlich aus: „Das wachsende öffentliche Interesse für die Papstgeschichte begründet schon für sich allein die Notwendigkeit einer Publikation. Aber erst die gegenwärtigen positiven Beziehungen zwischen dem Vatikan und Ungarn, und das normale Verhältnis von Staat und Kirche in der Heimat ermöglichten eigentlich eine unbefangene, die neuen Forschungsergebnisse beachtende und für das breite Publikum zugängige, mit marxistischem Anspruch gestellte Darstellung über die zweitausendjährige Geschichte des Papsttums."[14]

Daß er dabei die Absicht hatte, den bisherigen marxistischen Standpunkt zu revidieren, gibt er offen zu: „Die marxistische Geschichtsschreibung stellte sich nach ganz anderen Gesichtspunkten zur Untersuchung der Geschichte des Papsttums [als die katholische]. Letzten Endes übernahmen auch die Marxisten die traditionellen bürgerlichen Vorurteile und Bewertungen. Aus diesem Grunde sollte sich meine Arbeit nicht nur im Meer

[11] Gergely, Jenö, Barankovics István, in: „Társadalmi Szemle" 38,11 (November 1983); „Dissertationes Hungaricae", in: Századok, 117 (1983). S. 647–666; und „A püspöki kar tanácskozásai" (Die Beratungen des Episkopates). Budapest 1984.

[12] Palkó, Magda, Slachta Margit, in: „Társadalmi Szemle" 38,4 (April 1983). S. 89–94.

[13] A pápaság története. Budapest 1982.

[14] Ebd. S. 5.

bekannter oder weniger bekannter historischer Tatsachen zurechtfinden, sondern auch danach trachten, die Einseitigkeit extremer Standpunkte zu überwinden, die Wahrheit, aber auch die Überzeugung der anderen nicht zu verletzen."[15] So gab er seiner Hoffnung Ausdruck, sein Buch würde die Gläubigen und die Marxisten nicht voneinander entfernen, sondern einander näherbringen und es wäre doch ein aufrichtiger Beitrag zum gegenseitigen und für die gemeinsamen Ziele nötigen Dialog.[16]

Es ist nicht zu leugnen, dieses Buch zeichnet sich durch Erudition und eine erstaunliche, nach Objektivität trachtende Darstellungsweise sowie durch eine prachtvolle Ausstattung und Bebilderung aus; kein Wunder, daß es auch von der katholischen Öffentlichkeit mit Freude aufgenommen wurde.[17] (Es gehört freilich auf ein anderes Blatt, daß Gergely das 1975 in München in ungarischer Sprache veröffentlichte Handbuch der Kirchengeschichte des Verfassers vielfach abschrieb, und zwar ohne Anführungsstriche). Das 18. Kapitel des Handbuches des Verfassers trägt den Titel: „Häretische Bewegung im Mittelalter und die Inquisition" und behandelt in vier Abschnitten die Katharer, die Waldenser, die Humiliaten und die Inquisition. Gergely übernimmt fast wörtlich oder mit geringfügiger Änderung von den dort veröffentlichten drei Seiten und 104 Zeilen 51 gedruckte Zeilen. Was er wegläßt, ist gerade entscheidend für die Beurteilung einer marxistischen Kirchengeschichtsschreibung.

Er läßt z.B. aus: „Die Mitglieder dieser organisierten Bewegung nannten sich seit 1163 Katharer, d.h. Reinen. Der absolute Katharismus vertrat den Dualismus, während der gemäßigte Katharismus sich zum alleinigen Schöpfergott bekannte, dessen Ordnung jedoch vom Satan ständig gestört würde. Der Satan gieße die Engel als Seelen in die Körper der Menschen ein, die Menschen würden vom Engel-Christus, der nur nach dem Schein einen Leib hat, erlöst. Der Katharismus leugnete die Sakramente und kannte nur das sog. consolamentum, eine Art von Exorzismus. Durch das Consolamentum blieben die Vollkommenen /perfecti/ stets ohne Sünde /inpeccabilitas/, während die Gläubigen /credentes/ von ihren Sünden durch das „apparellamentum", Reue erlöst wurden."

Wie aus dieser Auslassung ersichtlich, fehlt bei Gergely der theologische Hintergrund, und somit auch der letzte Grund, warum die Kirche gegen die Häretiker auftrat. Gewiß nicht, wie Gergely insinuiert, weil sie gegen Hierarchie und Gesellschaftsordnung waren!

Dasselbe gilt auch hinsichtlich der *Waldenser*. Da übernimmt er den Nebensatz nicht, die Bewegung der Waldenser habe sich aus einer Lyoner Buß- und Armenbruderschaft entwickelt, d.h., daß sie nicht einen rein gesellschaftlichen Ursprung hatte.

---

[15] Ebd. S. 6.
[16] Ebd. S. 6.
[17] Vgl. Vigilia, 48,8 (August 1983). S. 629–630.

Auch beachtet er bei einer fast vollständigen Übernahme des Textes die Sätze nicht: „Waldes Anhänger hießen die ‚Armen Christi'. Der Bischof von Lyon erblickte in ihren Predigten gewisse Gefahren und verbot ihnen die Wortverkündigung. Waldes wandte sich an Papst Alexander III. Dieser lobte die Armut der Gemeinschaft und erlaubte ihr die Predigt wieder, machte jedoch zur Bedingung, daß sie sich ausschließlich an Bußpredigten hielten. Waldes und seine Anhänger mißachteten jedoch diese Bedingung und die Vorschriften des III. Laterankonzils und griffen in ihren Ansprachen den Klerus immer heftiger an. Daraufhin erklärte Papst Lucius III. 1184 die Bewegung für häretisch."

Auch an dieser Stelle fehlt also der theologische Hintergrund. Dafür aber ergänzt Gergely den Vorgang mit einigen bemerkenswerten Anmerkungen. Er schreibt z.B., Waldes habe sich immer mehr gegen den *reichen* Klerus gewandt, oder stellt fest: „Die Waldenser haben an Stelle der feudalen Klassenordnung die Gleichheit der Urkirche verwirklicht." Seine Aussage stimmt freilich nicht, denn auch die Waldenser waren in die Klassen der Vollkommenen und der unvollkommenen Gläubigen aufgeteilt. Aber gerade diesen Satz übernimmt Gergely aus der Darstellung nicht!

Zusammenfassung

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß die gegenwärtige marxistische Kirchengeschichtsschreibung in Ungarn eine Wende herbeigeführt hat. An Stelle des Totschweigens, der Diffamierung und der Geschichtsfälschung trat ein redliches Bemühen um Fachkompetenz, Quellenstudium, Forschung und Ausgewogenheit. Die gegenwärtigen marxistischen kirchenhistorischen Studien sind Marksteine des heutigen Staat-Kirche-Verhältnisses in Ungarn. Aber trotz Erudition und Gutmütigkeit bleiben diese Studien das, was sie sind: Früchte der marxistischen Geschichtswissenschaft. Theologische, immanente kirchliche Beweggründe, glaubensbezogene Hintergründe interessieren den marxistischen Historiker nicht. Infolgedessen erforscht, beschreibt und beurteilt er die Kirche nicht nach ihrer eigenen Gesetzlichkeit, sondern nach einem oberflächlichen, meist politisch-gesellschaftlichen Standpunkt. So sind ihre Werke auch nicht Kirchengeschichte, sondern *kirchliche Geschichten.*

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Stuart Mews (ed.): Religion and National Identity. Papers read at the nineteenth summer meeting and the twentieth winter meeting of the Ecclesiastical History Society. (Studies in Church History, 18), Oxford (Blackwell) 1982, 618 p., Ln. £ 19,50.

Der Radius der Beiträge dieses Bandes, die bei den Zusammenkünften der Ecclesiastical History Society an der Universität Nottingham bzw. in King's College London vorgelegt wurden, ist weitgespannt. Am Anfang steht die für die Ost- und Universalkirchengeschichte beachtenswerte Analyse der Situation der Christen im Sassanidenreich (*S. P. Brock*: „ein Fall von geteilter Loyalität"), den Abschluß bilden Untersuchungen zur Zeitgeschichte: die umsichtige Darstellung des Projekts eines nationalen Katholizismus in Spanien (*F. Lannon*) und die Erörterung des Verhältnisses von Religion und nationaler Identität in Jugoslawien (*St. Alexander*).

Das gewählte Thema, das sich als für die Geschichtsforschung wie die kirchlich-ökumenische Diskussion gleichermaßen aktuell und ergiebig erweist, wird in einer der englischen Historiographie gemäßen, gegenüber abstrakt-theoretischem Argumentieren äußerst zurückhaltenden Weise behandelt. Den Primat hat die sorgfältige Beschreibung und Untersuchung konkreter historischer Abläufe und Zusammenhänge. Nichtsdestoweniger berührt gerade dieser Ansatz sympathisch, bewahrt er doch vor unzulässiger Verallgemeinerung und oberflächlichem Schematismus. Stellt auch jeder Beitrag zunächst eine in sich geschlossene Studie dar, so ergibt sich in der chronologischen Abfolge von der Geschichte der alten Kirche bis zum 20. Jh. – mit den Schwerpunkten Mittelalter und Neuzeit und besonderem regionalen Bezug auf die britischen Inseln – dennoch eine breit gefächerte Phänomenologie, die zu weiteren Untersuchungen (auch in Hinsicht auf solche Themen aus der Kirchen-, Kultur- und Geistesgeschichte, die von den Autoren nicht behandelt werden konnten) anregen kann.

W. H. C. Frend gibt einen fundierten Überblick über die Anfänge der koptisch-monophysitischen Kirche (Nationalism and anti-Chalcedonian feeling in Egypt); *G. M. Lee* lenkt das Augenmerk auf die Vita des unter arabischer Herrschaft angesehenen Patriarchen Isaak von Alexandrien (686–89). *D. Keep* macht auf die aus der Missions- und Religionsgeschichte bekannten kulturellen Konflikte aufmerksam, mit denen der Hl. Bonifatius konfrontiert war, dessen Verständnis von canonica rectitudo die bei den missionierten Stämmen (als Element der ethnischen Identität) überdauernden ‚heidnischen' Bräuche ausschloß.

In den Aufsätzen zur *englischen* Geschichte des 9.–11. Jh.'s werden die durch die divergierenden regionalen, ‚nationalen', sprachlichen und kulturellen Faktoren bedingten Spannungen angesprochen, die dem Prozeß des Zusammenschmelzens des Königreichs vorausgegangen sind; die Bedeutung, die dabei der Kirche zukommt, wird ebenso deutlich wie die Betroffenheit der Kirche durch die in diesem Zeitraum zu bestehenden Konflikte. Auch die Erforschung des monastischen Lebens wird von den Beiträgen profitieren: *N. Banton* stellt die von der monastischen Reform im England des 10. Jh.'s ausgehenden, der nationalen Einigung förderlichen Faktoren heraus; *A. Dawtry* gibt einen Einblick in den Prozeß der Verschmelzung angelsächsischer und normannischer Traditionen in den Benediktinerklöstern des Nordens, der zur Herausbildung eines anglo-normannisch geprägten Mönchtums führte. Auch in den historischen Schriften Aelreds von Rievaulx (12. Jh.), auf die *R. Ransford* Bezug nimmt, begegnet eine komplexe, exklusiven Partikularismus überwindende Konzeption von

nationaler Identität. Den politischen Implikationen des Patronats der normannischen Herrscher über einflußreiche Abteien wie Westminster geht der Beitrag von *E. Mason* nach (Pro statu et incolumnitate regni mei: royal monastic patronage 1066–1154): die Orientierung auf das Mönchtum diente der Stabilisierung des von der Möglichkeit der Desintegration bedrohten anglo-normannischen regnum. Interessante Aspekte erschließt *R. K. Rose* (Cumbrian society and the Anglo-Norman church): der politischen Integration dienlich war der Fortbestand der keltischen Patrozinien; „nationale Identität" bestand als „lokale Identität" weiter.

Die in dem Beitrag von *J. H. M. Smith* zu den kirchlichen Verhältnissen und der Kirchenpolitik in der Bretagne des 9. Jh.'s angesprochenen Beziehungen *Kirche-Staat* werden in weiteren Untersuchungen thematisiert: von *G. A. Loud* in Hinsicht auf den Normannenherrscher Roger II. von Sizilien (Royal control of the church in the twelfth century kingdom of Sicily), von *M. Harvey* mit Bezug auf die ‚Macht' der Krone in der englischen Kirche während des Großen Schismas. Den politischen Stellenwert (erstmals erschlossener) liturgischer Texte weist *A. K. McHardy* auf (Liturgy and propaganda in the diocese of Lincoln during the hundred years war). Einen Einblick in den Versuch einer sakralen Überhöhung der französischen Monarchie gibt *E. M. Hallam* (Philipp the Fair 1285–1314 and the cult of saint Louis). Der Relation Religion und Nationalismus bzw. nationale Identität geht die materialreiche Studie von *P. Linehan* im Hinblick auf das mittelalterliche Spanien und Portugal nach (mit kritischen Analysen der Tendenzen der Historiographie), während *D. M. Webb* (Italiens and others) die Ansichten des Quattrocento (u.a. von Aenea Silvio Piccolomini) über Nationalität und Kirche erläutert. Auf die Bedeutung und den Gebrauch der Volkssprache in der wyclifitischen Bewegung – die herrschenden Autoritäten erkannten die ‚Gefahr' des Englischen – macht *A. Hudson* aufmerksam (Lollardy: the English heresy); eine auch für die Wycliff-Forschung ertragreiche Untersuchung.

Fünf Autoren widmen sich der Epoche der *Reformation: J. Bossy* diskutiert das Problem Katholizität/Nationalität mit bes. Bezug auf die Entwicklung im elisabethanischen England und in Schweden. *D. Loades* zeigt die Ursprünge des englischen protestantischen ‚Nationalismus' auf. *A. J. Fletcher* untersucht den Beitrag des englischen Protestantismus der Ära zwischen 1558 und 1642 für die Herausbildung der nationalen Identität. *W. B. Patterson* erörtert im Rahmen der gesamteuropäischen kirchlichen und politischen Konstellation das Thema: König Jakob I. und die protestantische Sache in der Krise von 1618–22; eine gründliche Analyse der englischen Politik in den Anfangsjahren des Dreißigjährigen Krieges. Auf die Bedeutung des einheimischen Klerus in der Walisischen Kirche in der Epoche der Restauration nimmt *J. R. Guy* Bezug.

In den 16 Beiträgen zur *neueren* Geschichte, mit Einschluß der presidential address des Vorsitzenden der Konferenzen *Keith Robbins-Glasgow* (Religion and identity in modern British history), wird das für die Wahl des Themas ohne Zweifel bestimmende Motiv der historischen Selbstverständigung deutlich erkennbar; besonders angesprochen werden die von *K. Robbins* grundsätzlich behandelten und in weiteren Einzeluntersuchungen spezifizierten komplexen Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen politischer Position, kirchlicher Bindung und ethnisch-nationalen bzw. kulturellen Traditionen.

Das trifft nicht allein auf die für die Analyse der anglo-irischen Beziehungen instruktive Untersuchung von *R. F. G. Holmes* (Ulster presbyterianism and Irish nationalism) und die bereits genannten über die Situation in Spanien (u.a. mit Bezug auf den katholischen baskischen Nationalismus) und Jugoslawien zu; auch die weiteren, thematisch auf spezielle regionale bzw. nationale Aspekte orientierten Arbeiten berühren bis heute andauernde konfessionelle bzw. ethnisch-nationale Divergenzen und Kontroversen.

Als ein Modellfall für eine die Herausbildung gegenwärtiger Konstellationen sine ira et studio reflektierende historische Konfliktanalyse, die kontroverse konfessionelle Standpunkte und divergierende politisch-soziale Interessenlagen (und deren Wandlungen) gebührend beachtet, dürfte die obengenannte Untersuchung von *Holmes* (Belfast) anzusehen sein. Auch der umfassende Überblick über die kirchlich-politische Situation auf den britischen Inseln, den *Robbins* vorlegt, schließt die Erörterung der

durch die unterschiedlichen nationalen und konfessionellen Traditionen bedingten Probleme ein. Die Konflikt- und Friedensforschung wird auf historische Studien dieser Art nicht verzichten können.

Da ein detailliertes Resumée den Rahmen dieser Besprechung sprengen würde, seien hier die weiteren Themen aufgelistet: *E. Duffy* stellt die langwierigen Verhandlungen über eine Treuebekundung der englischen römischen Katholiken gegenüber König Georg I. dar; ein Beitrag zum Problem der Loyalität einer religiösen Minorität. *L. Kirk* beschreibt die Wandlungen der kirchlich-religiösen Situation im Genf des 18. Jh.'s, u.a. die politischen und sozialen Implikationen des Übergangs vom strengen zum aufgeklärten Calvinismus. *W. Stafford* untersucht die Beziehungen zwischen Religion und Nationalismus im England der Zeit der französischen Revolution und der napoleonischen Kriege; bes. in den Dissenterkreisen bestand eine Aversion gegen eine Überschätzung der Nation, während Anglikaner wie E. Burke und S. T. Coleridge dem nationalen Gedanken einen stärkeren – jedoch nicht uneingeschränkten – Tribut zollten. Auch die Ausführungen von *D. T. J. Bellenger* über den französischen Exil-Klerus in England beleuchten diesen Zeitraum; nationale Identität wurde im retrospektiv-vorrevolutionären Sinne verstanden. Das Book of the Church (1824) des romantischen Dichters Robert Southey und die daran anschließenden Kontroversen analysiert *Sh. Gilley*; eine die nationale Rolle der Kirche von England erhellende und vielseitige Aspekte der englischen Geschichte des 19. Jh.'s, u.a. die Position der römischen Katholiken, ansprechende Untersuchung. *P. Doyle* gibt einen aufschlußreichen Einblick in das Verhältnis des englischen Katholizismus zum Papsttum und der Kurie in der Ära Pius IX. *R. Cawardine* lenkt die Aufmerksamkeit auf die Auseinandersetzungen um nationale und religiöse Identität im Nordamerika der 2. Hälfte des 19. Jh.'s: der protestantische Beitrag zum nationalen Geschichts- und Sendungsbewußtsein der Vereinigten Staaten wird ebenso erkennbar wie die Tendenzen einer klischeehaften Perhorreszierung des römischen Katholizismus. *D. W. Bebbington* widmet sich dem Verhältnis von Religion und nationaler Identität in den Territorien Wales und Schottland des 19. Jh.'s und vermittelt wichtige Informationen über die politische, kirchliche (Bedeutung der „nonconformity" in Wales) und soziale Lage. *B. Aspinwall* zeichnet das Profil und die –nationale Grenzen überschreitenden – gesellschaftlichen Auswirkungen einer spezifisch schottischen religiösen Identität auf; eine auch für sozialgeschichtliche Untersuchungen zu den Organisationsstrukturen kirchlicher Arbeit in den Städten beachtenswerte Studie. *H. R. Sefton* stellt aufgrund der Protokolle der „General Assembly of the Church of Scotland" (1946 ff.) die von Vertretern der Kirche von Schottland ausgehenden Initiativen, die auf Bewahrung der schottischen nationalen Identität und eine – nicht einhellig unterstützte – Form schottischer Selbstverwaltung innerhalb des Rahmens des Vereinigten Königreichs hinwirkten. Auf die im Kirchenbau („national style") manifestierten, für das Selbstverständnis britischer Freikirchler charakteristischen Merkmale macht *C. Binfield* aufmerksam. Die auch in der 2. Hälfte des 20. Jh.'s bestehende gesellschaftliche Stellung der Kirche von England als einer nationalen Institution weist *G. White* anhand der Parlamentsdebatten aus dem Jahre 1974 über die vorgelegten agendarischen Formulare („the Church of England worship and doctrine measures") nach.

Den Beiträgen zur neueren britischen Kirchengeschichte gemeinsam ist, daß sie einen Einblick in Geschichte und Selbstverständnis der Kirchen in England, Schottland und Wales, einschl. der Freikirchen und der römisch-katholischen Kirche, vermitteln und die Faktoren aufzeigen, die nationale Emanzipationstendenzen gefördert und interkonfessionelle Konflikte bedingt bzw. verhärtet haben.

Historiker, Theologen und Ökumeniker, die über die Problemfelder „Inkulturation", über die Funktion nicht-theologischer (u.a. sozialer, ethnischer, sprachlicher) Faktoren im Rahmen dogmatisch-konfessioneller Prozesse und Auseinandersetzungen, über Nationalität, Nationalbewußtsein und Nationalismus, über Interdependenz und Interaktion von religio und natio wie über deren legitime und illegitime Verbindung, über Lebensbedingungen und -verhältnisse von Gläubigen (gleicher oder anderer Nationalität) unter andersgläubiger (bzw. konfessionsverschiedener) Obrigkeit nachdenken und forschen, werden in diesem Band ein reiches Arsenal spezieller und detail-

lierter Untersuchungen vorfinden. Die Grundsatzdiskussion wird bes. durch den Beitrag von *K. Robbins* gefördert. Es bestätigt sich, daß die Komplexität des Lebens der Geschichte sich nicht in Typisierungen festlegen oder auf Modellfälle reduzieren läßt; den Leser, der eine Summation von Thesen fordern wollte, verweist dieser Band auf die Vielfalt der geschichtlichen Konstellationen. (Allerdings wäre eine Reflexion der Ergebnisse mittels der in *J. Burckhardts* „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" vorgetragenen Deutungskategorien gewiß nicht ohne Reiz). In der weiteren Forschung könnte ein besonderes Augenmerk auf Protestbewegungen gerichtet werden, die gegen eine Inanspruchnahme der Religion als Faktor nationalistischer Machtpolitik votiert und sich dabei auf das Evangelium Christi berufen haben.

Errata: Im Inhaltsverzeichnis (p. VIII) fehlt der Beitrag von *David Loades*: The Origins of the English protestant nationalism, p. 297–307; ebd. ist der Titel des Beitrags von *A. J. Fletcher* zu berichtigen: The first century of English protestantism and the growth of national identity.

Jena *Eberhard Pältz*

Bernd Jaspert, Studien zum Mönchtum. Gerstenberg Verlag Hildesheim 1982 = Regula Benedicti Studia Supplementa Bd. 7. 304 Seiten. Leinen. DM 79.–.

B. Jaspert hat sich als Herausgeber einen Namen gemacht. Er veröffentlichte drei Bände mit Aufsätzen seines Lehrers W. Zeller, war wesentlich beteiligt an der Festschrift zu dessen 60. Geburtstag, edierte Radioansprachen und Leitartikel von Paulus Gordan und ein Bändchen mit dessen geistlichen Essays, publizierte den Briefwechsel Barth–Bultmann und einen Sammelband zum 100. Geburtstag dieses berühmten Marburger Neutestamentlers.[1] Jaspert ist außerdem Mitherausgeber der Regulae Benedicti Studia, Annuarium Internationale.

Seine eigenen kirchengeschichtlichen Forschungen haben ihren Schwerpunkt bei dem Thema des Mönchtums. Seine Dissertation war bereits diesem Problemkreis gewidmet. Sie wurde im Sommersemester 1974 vom Fachbereich der Evangelischen Theologie der Philipps-Universität Marburg/Lahn angenommen und erschien – für den Druck gekürzt – unter dem Titel „Die Regula Benedicti – Regula Magistri – Kontroverse", Hildesheim 1975 RBS Supplementa 3.

Inzwischen hat B. Jaspert gesammelte Aufsätze zum Mönchtum vorgelegt, um, wie er im Vorwort schreibt, den Gedankenaustausch mit den an derselben Sache Interessierten zu pflegen. Das Besondere an diesen Untersuchungen sieht der Autor selber darin, daß er sich als evangelischer Theologe mit dem Mönchtum beschäftigt und daß das Mönchtum heute in ökumenischem Horizont gesehen wird, wo es als christliches Leben und als *eine* Art der vielgestaltigen Gemeinde Jesu Christi erscheint. Das bedeutet einen Abschied von jener Mönchtheologie, die auf Vollkommenheit ausgerichtet war und Exklusivität in dem Sinne lehrte, daß doch letztlich nur der Mönch den Weg der Nachfolge Christi perfekt gehen könne. Wie das Mönchtum auch immer seine eigenen Existenzgrundlagen und Normen bestimmen mag, für Jaspert gehört es als Nachfolge im Sinne von *peregrinatio* in die *ecclesia viatorum*, die es innerhalb und außerhalb der Klöster und Orden gebe. Das ist zweifellos ein Gesichtspunkt, der jedes bloß monastische, konfessionelle und historische Interesse am Mönchtum übersteigt und neugierig macht auf das Phänomen und die Ausführungen des Verfassers darüber.

[1] Bei den von B. Jaspert herausgegebenen Werken handelt es sich im einzelnen um: Winfried Zeller, Frömmigkeit in Hessen. Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte, Marburg 1970. – Ders., Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze, Marburg 1971. MThSt 8. – Ders., Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, Marburg 1978. MThSt 15. – Traditio – Krisis – Renovatio. Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag, Marburg 1976 (Mitherausgeber R. Mohr). – Paulus Gordan, Zeugen der Zukunft, Beuron 1969. – Ders., Im Blickpunkt: Der Mensch, Meitingen Freising 1971. – Karl Barth – Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922–1966, Zürich 1971. – Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, Darmstadt 1984.

In seinem ersten Aufsatz geht der Autor der Frage nach, ob für Benedikt von Nursia der Titel „Vater des Abendlandes" berechtigt ist und kommt zu dem Ergebnis, daß solche und vergleichbare Bezeichnungen mit denen man auch Vergil, Gregor von Tour, Augustin, Leo den Großen, Gregor den Großen oder Karl den Großen bedacht hat, Klischees und ideologische Verzeichnungen sind, die Benedikts eigentliche geschichtliche Leistung verdecken. Es ist ihm nach Jaspert mit seiner Regel gelungen, „durch sein *aggiornamento* der monastischen Tradition aus Ost und West über seine eigene Zeit hinaus dem coenobitischen Mönchtum die Zukunft offenzuhalten" (S. 44).

Der Leser findet über das unmittelbar zum Thema Gesagte hinaus viele bemerkenswerte Details zu den Begriffen Abendland und Europa, zum geschichtlichen Verstehen und zum Problem des technischen Zeitalters. Die Arbeit spiegelt u.a. eine intensive Beschäftigung mit R. Bultmann (worauf der m.E. nicht glückliche Vergleich Benedikts mit Jesus zurückzuführen ist), mit D. von Oppen, en passant mit W. Dirks und F. Heer und natürlich mit sehr vielen Autoren, die sich um die Geschichte und Interpretation der Regula Benedicti bemühten. Gerade wegen der gewaltigen Literaturfülle, die hier berücksichtigt ist, wünschte man dem Buch wenigstens ein Namensregister.

Der zweite Aufsatz geht der Geschichte des Stellvertreter-Christi-Gedankens nach, den Adolf von Harnack in einer apostolisch-episkopalen und einer papalen Form in der Kirchengeschichte vertreten sah. Jaspert ergänzt diese Sicht um eine dritte monastische Form. Apponius, der nicht Mönch war, wendete in seinem Hoheliedkommentar vom Beginn des 5. Jahrhunderts den Terminus *vicarius Christi* auf die *doctores ecclesiae* an, der Verfasser der Regula Magistri, der um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert wirkte, auf den Abt. Jaspert skizziert die Forschung über die Frage, wie weit die innerklösterliche Struktur, seit Basilius eine Art *ecclesiola in ecclesia*, analog zur Hierarchie geschaffen worden sei. Gegenüber B. Steidle, E. von Severus, A. de Vogüe pflichtet Jaspert A. Veilleux darin bei, daß der älteren Zeit des Mönchtums an einem Abtbischof nichts gelegen habe und daß die Regula Benedicti die in der Regula Magistri zu beobachtende Parallelisierung von Bischof und Abt als *vicarii Christi* bewußt zurückdränge. Gegenüber der Stellvertreter-Christi-Interpretation von D. Sölle, die vom Menschen her denkt und einen Rollentausch in der Weise für möglich hält, daß wir Gottes Rolle übernehmen können, denken die beiden Regelverfasser des 6. Jahrhunderts von Gott her, und die Stellvertreter Christi sind nicht wie er, sondern seine Zeugen und Boten, die ihre Mitmenschen an das göttliche Gericht zu erinnern haben.

Die Gedanken über Benedict als Prediger des Evangeliums hat der evangelische Pfarrer Jaspert zuerst auf der Arbeitstagung der Salzburger Äbtekonferenz 1979 vorgetragen. Er weist auf die Notwendigkeit hin, sich in der Regula-Benedicti-Forschung Rechenschaft über die hermeneutischen Prinzipien zu geben und bezeichnet Benedikt in dem Sinne als einen Prediger des Evangeliums, daß er den Zu- und Anspruch des Evangeliums zu Gehör brachte, unabhängig davon, ob er je auf einer Kanzel stand. Benedikt predigte das, was er den Mönchen zu sagen hatte, auch sich selbst und war um Aktualisierung bemüht, um eine Aufhellung der Wirklichkeit an Hand von Bibeltexten. Er unterscheide nicht zwischen *Christus*, *Dominus* und *Deus*, zwischen Gesetz und Evangelium, bringe auch nicht genügend die *theologia crucis* als *iustificatio impii sola gratia* zur Geltung, predige aber – vorbildlich für eine Wiedergewinnung eines ganzheitlichen Lebensverständnisses – das Evangelium für alle Lebensphasen und Lebensbezüge. Die Regel sei die „in der täglichen *vita communis*, also im Gemeindeleben, erprobte Auslegung des Evangeliums" (S. 85). Sie setzt ein mit dem gnadenhaften Ruf Christi in sein Reich, verweist auf das Evangelium als Führer (Prol. 21) und hat als Haupt- und Zielgedanken: „Christo omnino nihil praeponant, qui nos pariter ad vitam aeternam perducat" (72, 11 f.; vgl. 4,21).

Jasperts Arbeiten über das Mönchtum bezeugen seine starke Beziehung zu wichtigen Strömungen der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, vor allem zu Bultmann und Barth. So erklärt sich die kühne These „Die Regula Benedicti verstehen heißt, sie als das Werk eines Mannes begreifen, der das Evangelium Jesu Christi existential interpretiert hat" (S. 93) und das Interesse unserers Autors an der Frage, wo Barth nach seiner Ethikvorlesung in Münster 1928, in der er sagte, die Regula Benedicti enthalte die

mittelalterlich-christliche Ethik in nuce, diese Regel in seinem Werk wieder anführt – in der Versöhnungslehre: *Kirchliche Dogmatik* IV/2 – und wie er sie beurteilt. Jaspert zählt Barth zu den protestantischen Theologen, die sich positiv zum Mönchtum geäußert haben, kritisiert aber, daß dieser Systematiker aus der Regula Benedicti die Aufforderung zur Werkgerechtigkeit herauslese.

Zwei Aufsätze Jasperts sind der Forschungsgeschichte gewidmet „Die Regula Benedicti-Forschung und die protestantische Theologie" – hierin ist auch eine ganz knappe Zusammenfassung von Jasperts Buch „Die Regula Benedicti – Regula Magistri – Kontroverse" (1975) enthalten – und „Die Regula Benedicti-Forschung 1880–1980". Diese informativen Kapitel werden ergänzt durch eine Bibliographie, die zur historisch-kritischen Erforschung der Regula Magistri – Regula Benedicti aus der Zeit von 1938–1970 563 Titel aufführt, wozu ein Autorenregister erstellt wurde.

Ein wichtiger Beitrag in dem Sammelband ist der Askese im Mittelalter gewidmet, die der Autor als Übung zur Gottseligkeit definiert. Er behandelt vorwiegend die monastische Askese und arbeitet deutlich ihre unterschiedlichen Motivationen heraus. Benedikt fordert: „Abnegare semetipsum sibi, ut sequatur Christum" (4,10). Damit ist klar, daß der Mönch sein im Kloster geführtes Leben (*stabilitas loci*) – Einsiedleraskese läßt Benedikt nur in Ausnahmefällen gelten – je neu in Arbeit und Gebet auf Christus ausrichtet. Durch die Bettelorden erfolgt um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert eine neue asketische Zielsetzung. Es geht nun weniger um die individuelle *perfectio* durch Abkehr von der Welt als um die Ausbreitung des Evangeliums in der Nachfolge (*imitatio*) des armen Jesus, wobei der von Christi Liebe entflammte Mönch wie ein christlicher Ritter – seine Dame ist die *domina paupertas* – dem Nächsten zum *alter Christus* wird. Der missionarische Zug dieser Askese äußert sich nicht nur in einer wiederentdeckten *mobilitas*, sondern auch in der *hilaritas*, mit der diese Mönche umherziehen und zu der sie anderen verhelfen wollen.

Die Ketzerbekämpfung, die der kirchliche Auftrag für die Dominikaner ist, macht deutlich, daß ihre Askese nichts mehr mit Weltflucht zu tun hat, sondern Bewährung in der Welt bedeutet. Bei den Karmelitern bildet sich eine Spiritualisierung des *peregrinatio*-Motivs heraus. An die Stelle der wirklichen Wanderung in die Ferne und Einsamkeit tritt das asketische Klosterleben, was in dem paradoxen Begriff einer *stabilitas in peregrinatione* einen prägnanten Ausdruck findet. Kartäusische Askese ist ihrem Wesen nach kontemplativ, für die Kamaldulenser muß das Schweigen und ein sehr strenges Fasten als charakteristisch angesehen werden.

Wie Askese und Mystik zusammenhängen, verdeutlicht Jaspert besonders an der Gestalt Seuses und seiner Abkehr von einer Askese nach dem Vorbild der alten Wüstenemeriten und seiner Bereitschaft, auferlegte (nicht selbsterwählte) Übel willig anzunehmen mit dem Ziel der *conformitas Christi*.

Weil die monastische Askese zu einem Frömmigkeitsformalismus entartete, wurden die Mönche am Ausgang des Mittelalters zum Gegenstand des Spottes. Die Reformation übte scharfe Kritik an der *meritum*- und *debitum*–Lehre als mit der Rechtfertigung *sola gratia* nicht vereinbar, verkannte aber, daß gerade die *iustificatio impii sola gratia* auch im Mönchtum hervorragende Zeugen hat.

Die stark traditionsgebundene östliche Askese hat den Umbruch, wie er im Westen durch die Bettelorden markiert ist und eine starke soziale Komponente des Christseins und der Christusnachfolge enthält, nicht mitgemacht. Im Osten wird die Verbindung von Askese und Mystik besonders deutlich. Ein Moment östlicher Askese hat auch im Westen weitreichende Wirkungen gehabt: das Narrsein um Christi willen.

Ausgehend von einer unterschiedlichen Sprachregelung, was die Begriffe Orden und Mönchtum in der katholischen und protestantischen Kirchengeschichtsschreibung betrifft – Protestanten sprechen auch da von Mönchtum, wo Katholiken bestimmte Orden nur in einem uneigentlichen Sinn dem Mönchtum zurechnen – behandelt Jaspert in einem Aufsatz die Frage „Mönchtum und Protestantismus" und meint, die beste protestantische Definition des Mönchtums sei, es als Träger der Kerygmas in Wort und Tat anzusehen (S. 219). Jaspert plädiert im Anschluß an Gedanken des niederländischen protestantischen Theologen Schroten dafür, das Mönchtum als die

Geschichte eines Charismas unter vielen zu begreifen. Das bedeutet, daß es in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen nicht grundsätzlich abgelehnt werden kann. Eine protestantische Neubesinnung auf das Mönchtum, verbunden mit der Vergebungsbitte an katholische und orthodoxe Brüder und Schwestern in Orden und Klöstern für eine teilweise zügellose Verachtung des Mönchtums, und ökumenische Einübung christlicher Existenz sei notwendig. Berücksichtigt werden müßten die auch in den evangelischen Kommunitäten übersehenen Anregungen aus dem Pietismus, z.B. Tersteegens *Verhaltens-Regeln an eine beysammen wohnende Bruder-Gesellschaft* und Bonhoeffers Werke *Nachfolge* (1937) und *Gemeinsames Leben* (1939). Die Gefahren, die speziell evangelisches Mönchtum zu meiden hätte, sieht Jaspert so:

„Wie es echtes christliches Mönchtum seit eh und je nicht ausschließlich um seiner selbst willen gab, sowenig kann es evangelischen Kommunitäten allein um menschlichen Verlangens nach Abgeschiedenheit von der Welt oder nach Gemeinschaft mit Gleichgesinnten wegen geben. Christliche *communio*, die meint, unter Absehung von der Welt vor ihren Klostermauern Christi Botschaft gemäß leben zu können, ist zur Sekte entartet. Eine *communio* aber, die sich der Welt öffnet, wird darauf achten müssen, sich und es nicht der Welt gleichzumachen, denn sie hat ‚nicht den Geist der Welt empfangen' (1. Kor. 2,12)" (S. 221).

Unter der Überschrift „Reformation und Mönchtum in Hessen" berichtet Jaspert über den Beginn und die Eigenart der Reformation in Hessen, den Einfluß Melanchthons auf den Landgrafen Philipp, die Vorstellungen der ersten Kirchenordnung in Hessen, der „Reformatio Ecclesiarum Hassiae" vom Spätherbst 1526 über die Zukunft der Klöster und das Scheitern Philipps mit seiner ursprünglich geplanten Umwandlung der Klöster in *fidelium scholae*. Die ihnen zugedachten Aufgaben unternahm von 1527 an die Universität, deren Gründung erst mit Hilfe der Mittel aus den Klostergütern möglich wurde. Zusammen mit ihrem Verwalter gab ihr erster Rektor, Johannes Eisermann (Ferrarius Montanus) 1527 eine „Klosterschrift" heraus, deren Verfasser er wohl auch selbst war. Diese Schrift lieferte zwar mit dem Hinweis auf das Heilswerk Christi und das Doppelgebot der Liebe, das nicht erlaubt, den Gedanken an das eigene Versorgtsein wichtiger zu nehmen als die Sorge für den Nächsten, Argumente für die Abschaffung des Mönchtums, aber nicht mehr mit der gedanklichen Tiefe und Schärfe von Luthers „De votis monasticis iudicium" – z.B. spielt das Mönchgelübde als zweite Taufe hier keine Rolle mehr –, im Grunde dient die „Klosterschrift" aber nur der Rechtfertigung von Philipps Klosterreform und der Abweisung einer an ihr laut gewordenen Kritik, wie sie vom Adel vorgebracht wurde, der hier eine Versorgungsmöglichkeit für einen Teil seiner jüngeren Kinder schwinden sah. Merkwürdig angesichts der geistig-konfessionellen und nationalen Weite von Philipps Reformplänen und der Anzahl von nichthessischen Professoren in Marburg und Berater Philipps mutet die Argumentation an, die Klöster müßten auch deswegen aufgehoben werden, weil nicht einmal ein Viertel der Klosterleute Hessen seien.

Eine andere Kritik an der Klosterreform lautete offenbar: auch wenn das Klosterleben gegen die Schrift ist, bringe seine Abschaffung Ärger und Verdruß. Der Einwand, das Klosterleben sei nicht schriftgemäß, es gehe nicht auf Jesus zurück, gibt Jaspert noch einmal Veranlassung, sich prinzipiell zu einer protestantischen Sicht des Mönchtums zu äußern. Er sagt, bei diesem Maßstab müsse überhaupt ein Großteil des kirchlichen Tuns und christlichen Lebens als unchristlich erscheinen und fährt fort:

„Die theologischen Argumente, die die Reformatoren und ihre Anhänger gegen das Mönchtum ins Feld führten, sind nach unsrer heutigen Erkenntnis der Entstehung und Geschichte des christlichen Mönchtums nicht mehr stichhaltig, mit Ausnahme jener Entartungen, Mißbräuche und Abwege, die es im Mönchtum zur Zeit der Reformation – auch nach dem Urteil der heutigen katholischen Forschung – zweifellos gegeben hat. Die Berechtigung einer je und dann notwendigen Kritik an den konkreten Erscheinungsformen des Mönchtums schließt die grundsätzliche Bejahung des Mönchtums als einer möglichen christlichen Lebensweise nicht aus. Und umgekehrt kann es kein grundsätzliches Ja zum Mönchtum (wie zu allen andern christlichen Lebensäuße-

rungen) geben ohne die Möglichkeit einer sachlich berechtigten Kritik an dieser wie an allen andern christlichen Institutionen" (S. 243).

Die beiden letzten Aufsätze des Sammelbandes sind der kleinen saarländischen Benediktinerabtei St. Mauritius in Tholey bei St. Wendel gewidmet. Der erste macht bei der Betrachtung ihrer Kirche auf die Bedeutung der Benediktinergeschichte für die Kunst aufmerksam und berücksichtigt die Verflochtenheit von kunst- und kirchengeschichtlicher Forschung. Der letzte „Abtei St. Mauritius zu Tholey" hat den Untertitel „20 Jahre nach der Neubesiedlung. Mit einem Literaturüberblick" (Erstveröffentlichung 1969), gedenkt der Reihe bedeutender Äbte in Tholey und des Einflusses einiger auf die Bursfelder Kongregation und bezeichnet den Ausblick auf das Kommende als das, was christlich-benediktinischem Geist entspreche.

Dreizehn Aufsätze vereint der Band – jeder auf seine Weise anregend und informativ. Der Hauptgewinn für den protestantischen Leser liegt in der unaufdringlich vermittelten Erkenntnis, daß sich protestantische Kirchengeschichtsschreibung nicht ausruhen darf auf den zur Geschichte des Mönchtums zur Zeit der Alten Kirche vorliegenden Arbeiten evangelischer Forscher, und daß sie erst recht nicht stehenbleiben darf bei der Wiederholung von reformatorischen Verwerfungsurteilen. Es gilt, ein differenziertes Bild des mittelalterlichen, neuzeitlichen und zeitgenössischen Mönchtums zu gewinnen, sein Lebensrecht als *eine* mögliche Form christlicher Lebensgestaltung anzuerkennen, seine Bedeutung für, seine Ausstrahlung auf und seine Parallelen in protestantischen Idealen von Kirche und christlicher Gemeinschaft und ihren Verwirklichungen zu entdecken und zu würdigen.

Düsseldorf *Rudolf Mohr*

Pratiques De La Confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire, ed. Groupe De La Bussière, Les Éditions Du Cerf (Paris 1983) 298 S.

Die Geschichte der Bußpraxis der Kirche von den Wüstenvätern bis zum II. Vatikanum wird in dem vorliegenden Sammelwerk in fünfzehn wertvollen Einzelbeiträgen dargestellt.

Im 1. Teil werden Probleme der Bußgeschichte des Altertums und des hohen Mittelalters erörtert, z.B. die Praxis des Schuldbekenntnisses bei den Anachoreten, Koinobiten und bei Gregor d.Gr. Eine informative Übersicht wird über die Bußbücher des Mittelalters und die Bußsummen geboten.

Das 2. Kapitel zeigt die Entwicklung der Bußpraxis nach dem 4. Laterankonzil 1215 auf. Der einflußreiche Kanon 21 des Lateranense IV wird in französischer Übersetzung nach R. Foreville zitiert. Die Bußlehre des Thomas von Aquin findet eine sachgerechte Würdigung. Besondere Beachtung wird den Ansichten des Pariser Theologen Johannes Gerson (gest. 1429) geschenkt.

Über die Bußpraxis der Kirchen der Reformation berichtet Philippe Denis. Für Luthers Bußlehre stellt er eine Entwicklung in drei Etappen fest: 1. die Jahre bis 1520, 2. die Zeit von 1520–1522, 3. die Jahre nach 1523. Auch Calvins Auffassungen über die Buße werden in ihren Grundzügen dargelegt und Gemeinsamkeiten mit der Lutherischen Kirche aufgezeigt, zugleich daran erinnert, daß in der Reformierten Kirche die Buße stärker mit der Kirchenzucht verbunden ist. Interessant ist der Hinweis, daß sowohl Calvin als auch der bekannte katholische Kontroverstheologe Johannes Eck das Bekenntnis als den Nerv der kirchlichen Disziplin bezeichnen.

Aus der Zeit der Katholischen Reform findet die Bußlehre des Mailänder Erzbischofs Karl Borromäus (gest. 1584) eine besondere Berücksichtigung. Die Ansichten des Johannes Eudes über das Sündenbekenntnis werden nach seiner Schrift „Le bon Confesseur" (Lyon 1689) kritisch gewürdigt. Der 4. Teil des Bandes behandelt die neuzeitliche Entwicklung der Bußpraxis und die zeitgenössische Krise des Bußsakramentes.

Einige Anmerkungen: Zu Seite 175: Die Denkschrift des Johannes Eck an Papst Hadrian VI. von 1523 wird nach einer Zweitquelle angeführt. Der Text findet sich in

der kritischen Edition von Georg Pfeilschifter „Acta Reformationis Catholicae" I (Regensburg 1959) 122: Cum confessio sit nervus christianae disciplinae . . . Eck spricht hier von der gefährlichen Zeit, in der Luther und andere die Beichte als nicht notwendig bezeichneten. Zu Seite 277: Jungmann trägt den Namen Josef Andreas. Zu Seite 279: Der Band V der Ausgabe der Werke von Johannes Gerson erschien nicht 1970, sondern 1963.

Ein sorgfältiges Register, Personen- und Quellenregister schlüsselt das Werk auf, das aufschlußreiches und z.T. wenig beachtetes Material zur Geschichte der Bußpraxis von den Anfängen bis zur Gegenwart bietet.

Freiburg *Remigius Bäumer*

W. J. Sheils (Hg.), Persecution and toleration. (Papers read at the twenty-second summer meeting and the twenty-third winter meeting of the Ecclesiastical Society. Studies in Church History 21). Oxford (Basil Blackwell) 1984. 490 S., geb. £ 25.–.

In diesem Band behandeln Historiker und Kirchengeschichtler verschiedenen Ranges und Alters aus Großbritannien, Irland und der Commonwealth in historischer Anordnung Themen aus 2500 Jahren des „highly unsubtle interplay of persecution and toleration". In der Einleitung zieht G. R. Elton eine beschämende Bilanz: Verfolgung wird von den organisierten Religionen als selbstverständlich angesehen, nicht nur gegen andere Religionen, sondern auch gegen Häretiker. Toleranz tendiert, ein Zeichen von Schwäche zu sein. Daß Verfolgung nicht nur religiöse, sondern auch politische Gründe hat (auch die Juden sind hier nicht schuldlos), weist das Einführungskapitel von Peter Garnsey am antiken Griechenland, Rom und dem Frühchristentum nach. – Alvyn Pettersen behandelt dann *De fuga sua, Vita Antonii* und andere Schriften des Athanasius in ihrer Antwort auf die Frage, ob man vor Verfolgung fliehen darf oder sich stellen soll sowie die Beiträge anderer Kirchenväter zu dieser Frage. – R. I. Moore betrachtet die Frage vom Gesichtspunkt des Volkes im 11. und 12. Jahrhundert mit Beispielen aus der Praxis: Es gab im Volk keine Feindschaft gegen Häresie als solche. – J. Riley-Smith geht in seiner Betrachtung des 1. Kreuzzuges und der Judenverfolgung von den Anfängen in Deutschland aus (51 f.). Neben dem Wunsch zu bekehren, spielte der nach Bereicherung und Rache für den Tod Christi eine entscheidende Rolle. Ob Zwangsbekehrungen zulässig seien, war eine vieldiskutierte Frage. Die Bischöfe schützten oft die Juden vor den Kriegerscharen. Die Judenverfolgungen wurden nicht auf den Nahen Osten ausgedehnt, während die Mohammedanerverfolgungen gerechtfertigt wurden. – J. McLoughlin behandelt die Verfolgungssprache am Beginn des Thomas à Becket-Streites ab 1163, in welcher Thomas oft mit Christus, seine Verfolger mit den Juden verglichen wurden. – J. Brays Aufsatz „The Mohammetan and idolatry" folgt ein Aufsatz von D. M. Webb über toleranzfreundliche Stellen im *Defensor Pacis* des Marsilius von Padua, wobei auf den Unterschied zu Marsilius' Biographen Giovanni Villani hingewiesen wird. – D. Wood stellt fest, daß seit Gregor I. die päpstliche Haltung zu den Juden tolerant gewesen war. Die drei Bullen Clemens' VI. bezeugen dies auch, während ihre Haltung den Ungläubigen gegenüber scharf ist. – R. M. Haines behandelt Reginald Pecock (1395–140; Literatur über ihn 125 f.), der als Vertreter der Toleranz verfolgt wurde. – J. Edwards geht von Raymond Martinis monumentalem Werk *Pugio fidei* (1278) gegen Moslems und besonders Juden aus und betrachtet Mission und Inquisition unter conversos und Moriscos in Spanien von 1250 bis 1550. Er kommt zu dem Schluß, daß für alle gesellschaftlichen Gruppen und Theologen der Zusammenhang zwischen geglaubter und betätigter Religion enger war als vielfach angenommen. Die Zahl der Juden, die durch die Maschen der Inquisition „schlüpften", ist größer als meist zugegeben. – N. M. Sutherland spürt dem Thema Verfolgung und Toleranz im Europa der Reformation nach. Die Umstände, in denen die Reformation entstand, ließ hier nicht Bestimmung nur aus religiösen Gründen zu; Gewissensfreiheit und Anerkennung von Koexistenz spielten eine steigende Rolle. Die Vergleiche der Entwicklungen in

Deutschland, Frankreich und England werden in den folgenden Kapiteln weitergeführt. Dem Zustand in der englischen Reformation geht die Presidential Address von G. R. Elton nach. – H. C. Porter betrachtet Verfolgung und Toleranz zwischen Anglikanern, Puritanern und Indianern; „Amerika wie Europa, alle Nationen liegen tief in Sünde und Übertretungen". – B. Worden weist auf Wandlungen in der Bewertung von Toleranz unter Cromwell hin; eine innere Wandlung des Protestantismus aus einer Religion des Glaubens in eine Religion der Tat zeigt sich an, und damit erhält die Religion wieder höhere Relevanz. – A. Fletcher geht den Auswirkungen der Conventicle Acts 1664–1675 nach; M. Goldie betrachtet Sir Peter Petts Beitrag zur Wissenschaft von der Toleranz (um 168) und D. Szech den schottischen Toleration Act 1712. – D. G. Thompson handelt von der Verfolgung der Jesuiten durch das Pariser Parlament 1761–1771. – G. Connolly beschäftigt sich mit der Lage des katholischen Proletariats in England um 1840. – In seinem Aufsatz über Michael Solomon Alexander, den ersten anglikanischen Bischof von Jerusalem, geht P. Irwin auf C. Tischendorfs Kritik an Alexanders Haltung zu den Juden ein. – P. Doyle weist die historischen Gründe für Pius' IX. Einstellung zu Toleranz auf. – S. P. Kerr berichtet von anglikanischen Bischöfen in Ulster, die im Gegensatz zu Klerus und Laien Toleranz den Puseyisten gegenüber zeigten. Nach Artikeln über Ereignisse in Afrika (J. Iliffe über das Yorubaland in Nordnigeria und J. B. Brains über Natal) bespricht N. Stone den religiösen Hintergrund von Max Weber, besonders Webers Einstellung zum Katholizismus angesichts der Bevölkerungsverschiebungen in Deutschland. – Nach einem Aufsatz von R. Ruggle über Toleranz zwischen Protestanten in Canada und von D. W. Bebbington über Fundamentalismus in Großbritannien im frühen 20. Jahrhundert folgt ein längerer Beitrag von O. Chadwick über Pius' XII. Einstellung zu der Judenverfolgung 1942 (hier ist das Fehlen von Hinweisen auf deutschsprachige Literatur besonders bemerkenswert). – Das Werk schließt mit G. Whites Aufsatz „Religion und gesellschaftliche Kontrolle in der Sowjetunion 1945–1964". – Durch ihren inhaltlichen Reichtum vergrößern diese Aufsätze das Wissen auf vielen abgelegenen Gebieten und durch ihre gedrängte Sachlichkeit berichtigen sie manche Fehlurteile. Die Verschiedenheit der Bedeutung von Verfolgung und Toleranz in den hier behandelten weit auseinander liegenden Gebieten hätte deutlicher gemacht werden sollen. Die Liste der Abkürzungen (481–490) führt viele Schriften auf, deren Erwähnung in den Anmerkungen m.E. fehlt.

Basel *John Hennig*

Seibt, Ferdinand: Revolution in Europa – Ursprung und Wege innerer Gewalt, München – Süddeutscher Verlag – 1984, 475 S. – Ln. – DM 39,80.

Es sind gegenwärtig nicht viele bundesdeutsche Historiker, die sich umfassend an dem Thema Revolution versuchen, und dies auch noch in systematisierend vergleichender Absicht. Seibt tut es. Sein Buch verdient gebührend Beachtung und regt an zum kritischen Fragen. Dessen erste 130 Seiten widmet er der Entwicklung eines Interpretationsmusters der Revolution als europäischem Phänomen. Sie ist ihm Resultat der „inneren Paradoxie der abendländischen Kultur" (S. 17). Der „Siegeszug des aufgeklärten Denkens" seit dem Hochmittelalter richtete sich gegen die „Universalmächte" jener Kultur: Monarchie und Kirche. Er bildet das gemeinsame Element, von dem aus erst die Erarbeitung jenes Rasters möglich wird, das Vergleichbarkeit gestattet (S. 35–38). Jene Paradoxie macht für Seibt das genuin Europäische aus, es finde sich in keiner anderen Kultur und konstituiere damit die Besonderheit der europäischen Revolution. Definitionen enthalten immer auch axiomatische Setzungen. Die Frage ist hier allerdings, ob die eurozentristische Sichtweise so apodiktisch zu halten ist. Den schlüssigen Nachweis seiner Setzung bleibt Seibt mangels Blicks über den europäischen Zaun schuldig.

Kurz, bündig und operationalisierbar faßt er sein Definitionsraster zusammen: „eine Revolution ist ein Aufstand von Subsystemen innerhalb einer politischen Funktionseinheit mit dem Ziel strukturaler Veränderungen und mit universalem Anspruch" (S. 37).

Unter den Leitfragen „Warum? – Wer? – Wie? – Wo? – Warum?" widmet er sich 7 Exempeln europäischer Revolutionsgeschichte, beginnend mit Rienzos römischer Revolution von 1347, endend mit dem Prager Fenstersturz von 1618. Besonders ausführliche Behandlung erfahren die deutsche Reformation und der Abfall der Niederlande vom habsburgischen Imperium. Daß die Linie nicht bis in 19. Jh., vielleicht sogar bis zur russischen Oktoberrevolution fortgesetzt wird, mag zum einen dem Problem des Umfangs geschuldet sein. Zum anderen aber auch einem Wandel revolutionärer Legitimation und Erwartung, die sich im 17. Jh. auf die säkularisierte Eschatologie (S. 23) zu konzentrieren begann. Die Beschränkung der Darstellung auf die „frühen Revolutionen" ist so auch inhaltlich begründbar.

Die Revolutionsdefinition erweist sich als offen für die Erfassung chronologisch weit gespannter Erscheinungsformen, sofern es um die systematisierende Darstellung von Motiven und Verlaufsformen zu tun ist. Im Rahmen seines Rasters werden Differenzierungen erfaßt, die unterschiedlichste Qualitäten revolutionärer Ausformung belegen. So etwa im Aufstand der ‚Cabochiens von Paris', von denen keine neu Welt gedanklich konzipiert worden ist (S. 182), und der zeitgleich entstehenden Bewegungen der englischen Lollarden und böhmischen Hussiten mit ihren alternativen Weltentwürfen. Der Versuch, begriffliche Präzisierung an die Darstellung konkreter Verläufe zu binden, erweist in solchem Vergleich seine anregende Fruchtbarkeit. So wird immer wieder das Problem von Fortschritt und Rückschritt thematisiert. Die Argumentation bezüglich des objektiven Fortschritts durch Revolution wird von begründeter Skepsis begleitet. Individuelle Freiheit und kollektive Gleichheit stehen nicht nur nach Seibt im Widerstreit, wobei die Forderung nach Gleichheit dazu neigt, die Intention der klassischen Revolutionsparolen von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit letztlich aufzuheben. Seibt zeigt, wie sich das Prinzip ständischer Politik in Theorie und Praxis als Alternativentwurf zu monarchischem Gottesgnadentum durch die Zeit verfolgen läßt und zum Träger der Freiheitsidee wird. Entwicklung wird in der Ereignisverdichtung der revolutionären Bewegungen deutlich.

Das letzte Wort freilich zur Systematisierung des Phänomens Revolution in Europa seit dem Spätmittelalter ist damit noch nicht gesprochen. Mitunter scheinen Dinge über einen Leisten geschlagen zu werden, die Kontinuität konstruieren, wo sie wahrhaftig so eindeutig nicht auszumachen ist. So dort, wo der „Realismus" zur Erfolgsbedingung revolutionärer Idee erhoben wird (S. 396). Der Rezensent vermag in dieser Beziehung die Kontinuität von Wiclif (S. 190) zu Marx nicht ohne weiteres zu entdecken. Begriffsgeschichtliche Präzisierung hätte an dieser und einigen anderen Stellen zu der Klarheit beigetragen, die doch eines der Ziele von historischer Modellentwicklung ist. Weiteres ist zu bedenken. Seibt leitet sein Interpretationsmuster aus der vorgefundenen Wirklichkeit ab. Gleichzeitig aber konstituiert es sein eigenes Bild jener Wirklichkeit, sein Bild des ‚Abendlandes'. Was nicht hineinpaßt, wird mit allzu kurzer Hand zur „nach- oder auch nichteuropäischen Revolution" eskamotiert. So der Nationalsozialismus (S. 126 f.). Doch nichts führt daran vorbei, daß er nun einmal mitten in Europa geschah. Sollte Europa doch mehr sein als das von Seibt konstruierte, weil so gewünschte? Oder besitzt sein Modell einfach nicht die Reichweite, die den Ausflug ins 20. Jh. gestattet hätte? Dieser Eindruck verstärkt sich durch seine resümierende Wertung, die Desiderate europäischer Revolutionen – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – seien mit der Revoltierung von Monarchie und Kirche und der Konstitution der demokratischen Gesellschaft erfüllt. Hier offenbart sich eine Geschichtsteleologie, die zu einer Zufriedenheit verführen könnte, die die Phantasie für mögliche neue Widersprüche in der Interpretation von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit nicht aufbringen will. Solche Wertung hat mit dem, was konkret analysiert wird, nur noch die Buchdeckel gemein. Auch sie ist interessant, läßt sich doch trefflich darüber streiten. Revolution aber im alten Europa ist der eigentliche Gegenstand des Buches. Hier besitzt es die analytische Kraft, die es spannend und wichtig macht, durch die es zu Einsichten in den Verlauf von Geschichte verhilft.

Tübingen *Olaf Mörke*

Alte Kirche

Christian Gnilka, XPHΣIΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs", Schwabe & Co AG Verlag, Basel/Stuttgart 1984, 151 S.

Die vorliegende Studie von Christian Gnilka, dem Ordinarius für Latinistik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, eröffnet eine Reihe von Arbeiten, die – veröffentlicht vom Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster – dem Problem der Christianisierung der griechisch-römischen Antike gewidmet sein sollen. Gnilka behandelt in seiner Arbeit den Kernbegriff des mit diesem Problem verbundenen historischen Vorgangs –, den des „rechten Gebrauchs". Damit wird dieses Buch, so dürfen wir vermuten, richtungsweisend für die weiteren Publikationen dieser Reihe sein. Welche Richtung diese Veröffentlichungen einschlagen sollen, darüber lassen weder Gnilka noch Johannes Dörmann, der das Vorwort zu der vorliegenden Abhandlung geschrieben hat (S. 5–9), den Leser im unklaren. Dörmann geht aus von dem Unbehagen über die, wie man heute sagt, ‚sozialgeschichtliche' Deutung der christlichen Mission in den ersten Jahrhunderten und fordert dagegen eine Forschung, die den „eminent geistig-diakritischen Prozeß dieses Vorgangs" (S. 9) in den Blick nimmt, und das heißt konkret, jene „geistige Elite . . ., die entschlossen war, mit der antiken Bildung insgesamt den Kampf aufzunehmen" (S. 9). Nur so werde diese Forschung das Ziel erreichen, das Dörmann letztlich vorschwebt, nämlich „in den Wirren unserer Zeit Maßstäbe für die Evangelisierung der Welt von heute zu gewinnen" (S. 5).

Im Rahmen dieses von Dörmann aufgezeichneten Programms bleibt Gnilka mit seiner Studie, der er seinerseits einen programmatischen Teil voranstellt: „Einleitung: Philologie und Christianisierung" (S. 11–29). Hier zeigt Gnilka dem Leser, welches in seinen Augen die grundsätzlichen Aufgaben der Klassischen Philologie im Bereich der Patristik sind. Seine in 13 Punkten entfalteten Anschauungen lassen sich zusammenfassen: Gnilka sieht in der „Durchleuchtung der antik-christlichen Kulturmetamorphose" (S. 24) eine Hauptaufgabe der Klassischen Philologie. Diese Durchleuchtung vollzieht der Philologe in einem Akt „diakritischen Interpretierens" (S. 21), in dem er, der Philologe, versucht, „an geistiger Energie mit jenen (scil. frühchristlichen) Autoren und Künstlern Schritt zu halten" (S. 22). Wogegen sich Gnilka mit seiner Auffassung wendet, wird dem Leser spätestens deutlich, wenn er die Ausführungen über die „Schwäche der modernen Begrifflichkeit" (S. 25–29) liest. Im Grunde wendet sich Gnilka – so dürfen wir ihn interpretieren – gegen eine rein ‚technokratisch' verstandene Philologie, die sich in der „Bereitstellung bequemer Arbeitsmittel und (der) Anhäufung gelehrten Materials" (S. 22) erschöpft und nicht zum Verstehen des antiken Autors vordringt. Dieses Verstehen ereignet sich im von Gnilka sogenannten „diakritischen Interpretieren", in dem sich sozusagen eine geistige Kongruenz zwischen Autor und Interpret realisiert, die erst ein Verstehen ermöglicht.

Nach den grundsätzlichen Ausführungen ist der Leser gespannt auf die Durchführung des Themas: Gnilka gibt an ausgewählten Beispielen einen Längsschnitt über den terminologischen Gebrauch des Wortes χρῆσις („Nutzung"), in dem wir – so schon P. Hacker, dem Gnilka mit seiner Studie folgt – die „theologische Basis frühchristlichen Denkens im Umgang mit der außerchristlichen Geisteswelt" (S. 27) verdichtet vor uns haben. Der Längsschnitt geht aus von der Verwendung des Begriffes in der Philosophie und Medizin der Antike und endet bei den Kirchenvätern, die im Übergang zum Mittelalter wirkten. Dabei geht der Verf. auch auf die „christliche Fundierung des Begriffes" (S. 44) bei Tertullian, Klemenz von Alexandrien und Origenes ein.

In einem zweiten Arbeitsgang widmet sich Gnilka der „Bienenarbeit als Bild des ‚rechten Gebrauchs'" (S. 102 ff.). Dieses Bild, das uns in den Schriften der antiken Pädagogik ebenso begegnet wie in den erzieherischen Schriften der Kirchenväter, legt die Momente der „kritischen Auswahl" (S. 106) und der „kritischen Vorsicht" (S. 117) frei, die konstitutiv für den Umgang der christlichen Schriftsteller mit dem antiken Kul-

turgut sind. Freilich beschränkt sich die Chrêsis nicht auf Auswahl und Vorsicht, sondern strebt – auch dies deutet das Bild von der Bienenarbeit zumindest an – „auf die konstruktive, schöpferische Geistestat" (S. 118) zu.

Auf diese Weise gelangt Gnilka am Ende seiner Abhandlung zu seiner Auffassung von der „Kulturmetamorphose als Ergebnis des ‚rechten Gebrauchs'" (Überschrift S. 134). Nach seiner Begriffsuntersuchung stellt er ausdrücklich fest, „daß die kirchlichen Denker die Problematik des Umgangs mit einer nichtchristlichen Kultur in voller Schärfe gesehen haben" (S. 134). Im Sinne des Verf.'s, der Altphilologe ist, dürfte damit der exemplarische Charakter der Begegnung von Antike und Christentum, nach P. Hacker ein „Modellfall einer großen, gelungenen Mission" (S. 27), als gesichert gelten.

Gnilkas Studie reizt insbesondere auf Grund der methodologischen und wissenschaftstheoretischen Erwägungen zum Nachdenken. Diese sind auch für die theologischen Disziplinen wichtig, besonders für die Kirchengeschichte. Der Kirchengeschichtler dürfte dem Verf. zustimmen, wenn dieser sich gegen eine nur ‚technokratische' Fassung der Aufgabe der Philologie wendet. Er wird sich auch mit der glücklichen Formulierung des ‚Gegenprogramms', das Gnilka aufstellt, einverstanden erklären, nämlich mit dem Postulat des „diakritischen Interpretierens". Was heißt aber „diakritisches Interpretieren"? In der Frage will der Rezensent eine Kritik an Gnilkas Position andeuten. Die immanente Kritik an der ‚technokratischen' Verflachung der Klassischen Philologie führt Gnilka – sozusagen in Antithese – in Höhen einer philologischen Interpretation, die die reale Basis des historischen Prozesses zu verlieren droht: in der postulierten Verbindung des Interpretierenden mit den großen ‚Geistern' des christlichen Altertums verfolgt der Verf. den „eminent geistig-diakritischen Prozeß" (vgl. o.) der christlichen Mission in den ersten Jahrhunderten. Damit verliert er unweigerlich den Blick für die Komplexität des historischen Prozesses, der sich eben nicht einlinig als ein Kampf der geistigen Elite mit der antiken Bildung (vgl. Dörmann S. 9) verstehen läßt. Auch die geistige Elite und die antike Bildung haben eine konkrete Basis. Diesen Humus, auf dem die geistige Elite des Christentums und auf dem die antike Bildung wachsen konnten, muß jede historisch verantwortungsvolle Arbeit hinreichend berücksichtigen. Natürlich darf dieser Boden nun auch seinerseits nicht einlinig und exklusiv betrachtet werden – im Sinne einer einseitig sozialgeschichtlichen Interpretation, von der Dörmann eine Karikatur in seinem Vorwort vorgestellt hat (S. 8 f.). Eine einlinige sozialgeschichtliche Interpretation überzeugt heute keinen mehr.

Vielmehr muß es heute darum gehen, einlinige Interpretationen zu überwinden. Damit will der Rezensent eine zweite Kritik im Grundsätzlichen an der vorliegenden Studie anmelden. Es geht dem Rezensenten hier um die Fassung des Begriffs „diakritisches Interpretieren", die Gnilka voraussetzt. Sie gibt Anlaß, über den Vorgang des historischen Verstehens zu reflektieren. Gnilka gebraucht den Begriff des „diakritischen Interpretierens" zur Bezeichnung der von ihm angewandten wissenschaftlichen Methode, „die sich ganz dem Denken der Väter anschmiegt" (Dörmann S. 9). Demgemäß wird der Leser seines Buches ausführlich, detailliert und differenziert mit der Geschichte des Chrêsisbegriffes vertraut gemacht. Mit dieser Untersuchung des Chrêsisbegriffes wendet sich Gnilka zugleich gegen die moderne Begrifflichkeit zur Bezeichnung der Kulturmetamorphose von Antike und Christentum. An der Stelle kann der Rezensent ein intellektuelles Unlustgefühl nicht unterdrücken. Der konstatierte Vorgang der Kulturmetamorphose ist von Gnilka ausführlich an Hand des Chrêsisbegriffes beschrieben worden. Damit aber kann nach Meinung des Rezensenten der Verstehensprozeß noch keineswegs abgeschlossen sein. Die deskriptive Arbeit muß durch Deutung und Erklärung ergänzt werden. Es genügt nicht, in extenso eine Pflanze (sowie – in der Sozialgeschichte – ihren Nährboden) zu beschreiben. Das „diakritische Interpretieren" muß Einblick in die Bedingungen und Gesetze ihres Wachstums zu nehmen suchen, sozusagen in ihren genetischen Code, in das ‚Programm', nach dem ihr Wachstum abläuft.

Damit ist einerseits gesagt, daß das historische Verstehen nicht allein mit der Deskription identifiziert werden darf. Die im Anschluß an die Deskription zu fordernde Deutung und Erklärung können wir als einen *Mustervergleich* ansehen. Der Interpretierende tut nichts anderes, als daß er ein Muster, das er z.B. aus einem historischen

Prozeß herausarbeitet, vergleicht mit anderen ihm zur Verfügung stehenden Mustern. Im Sinne dieses Bildes ist der erste Arbeitsschritt also die Musterbeschreibung, der zweite der Mustervergleich, wobei aus epistemologischem Grunde zwischen beiden Schritten eine gewisse Interdependenz besteht. Dabei ist Gnilka zuzustimmen, wenn er in dem ersten Arbeitsschritt, also in der Eruierung des Musters, die in der Deskription oder Musterbeschreibung gipfelt, die Hauptaufgabe der Philologie sieht. Der Interpretierende *kann* aber gar nicht von seinen eigenen Begriffen und Vorstellungen, seinen eigenen Mustern, abstrahieren, wenn er ein historisches Phänomen wirklich verstehen will. Er kann nur mit den Gefäßen schöpfen, die er hat. Damit ist die Erkenntnis verbunden, daß diese Gefäße notwendig immer nur mehr oder weniger geeignet sein dürften für die jeweilige Aufgabe bzw. das zu Schöpfende. Das „diakritische Interpretieren" muß sich dessen bewußt bleiben. Der Interpretierende hat nur das ihm in seiner eigenen geschichtlichen Situation vorhandene Instrumentarium zur Verfügung. Ein Mustervergleich führt mit Notwendigkeit nur zu einer Teilsicht der Wahrheit, nicht zu einer vollen Schau. Das bringt nicht zuletzt die moderne Begrifflichkeit an den Tag, deren Schwäche der Verf. mit Recht beklagt, auf die wir aber – so der Rezensent – aus Verstehensgründen nicht verzichten können. Diese Einsicht soll den Interpretierenden nun nicht in die Resignation treiben – dahingehend, daß er sich nunmehr nur noch – gewissermaßen ‚technokratisch' – mit dem Instrumentarium selbst und allein befaßt. Sie soll ihn vielmehr dazu bringen, das gesamte vorhandene Instrumentarium, sofern es nur sinnvoll ist, recht zu nutzen, ein Problem möglichst komplex und von allen Seiten anzugehen. Mehr können und sollen wir nicht tun.

Die damit verbundene Einsicht in die Vorläufigkeit jeder historischen Arbeit wird den Interpreten davor bewahren, sich sozusagen in einer Flucht nach vorn in idealistisch überhöhte Gefilde zu begeben. Wir können uns nicht direkt mit den Vätern der alten Christenheit unterhalten. Unser Wissen über sie muß aus dem genannten erkenntnistheoretischen Grunde Stückwert bleiben, und dennoch sollen wir tun, was wir können. Die diakritische Leistungsfähigkeit des Interpretierenden aber dürfte sich gerade darin erweisen, daß er jene Grenze zwischen dem, was er mit dem ihm zur Verfügung stehenden Instrumentarium erarbeiten kann, und dem, was er (noch) nicht kann, respektiert, daß er die aus dem Respektieren dieser Grenze resultierende Spannung aushält.

Nach der Lektüre des vorliegenden Buches schuldet der Leser dem Verf. Dank: der Verf. hat ihn zum Nachdenken über grundsätzliche Probleme des historischen Verstehens und der Wissenschaft veranlaßt. Wieder einmal ist aus dem Institut für Altertumskunde der Universität Münster, das, wie der Kenner weiß, innerhalb der deutschen Klassischen Philologie eine Führungsrolle einnimmt, ein fruchtbarer Gedankenimpuls ausgegangen, der in seiner Reichweite noch gar nicht voll abzuschätzen ist, dessen Bedeutung aber enorm sein dürfte.

Tornesch bei Hamburg *Werner Erdt*

Hildegard Temporini / Wolfgang Haase (Hrsg.): Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur im Spiegel der neueren Forschung. II. Principat, Band 21 (2. Halbband: Philon und Josephus [Fortsetzung]). Berlin-New York: Walter de Gruyter 1984; IX u. S. 763–1342. Ganzleinen Oktav DM 320.–.

Der schillernden Gestalt des Flavius Josephus gilt der zweite Teil von Band 21 der sich mit der römischen Principatszeit befassenden Teiledition II von „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt". Nicht ihm allein freilich, denn in einem Nachtrag zu Band II.19 befaßt sich Adela Yarbo Collins mit dem „Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature", A. M. Rabello mit „L'observance des fêtes juives dans l'Empire romain", und J. Guttmann handelt über „Early Synagogue and Jewish Catacomb Art and its Relation to Christian Art". Dies sei aber nur der Vollständigkeit halber nachgewiesen.

Die übrigen (nur!) fünf Beiträge von teilweise monographischem Umfang beschäf-

tigen sich mit dem Mann aus priesterlichem Geschlecht, der in der zweiten Hälfte der 30er Jahre des ersten Jahrhunderts n.Chr. in Jerusalem geboren ist. So unterschiedlich die Beurteilungen seines historischen und seiner literarischen Werke auch sein mögen (Römerling oder Retter der Judenschaft? Opportunistischer Tendenzschreiberling oder ernstzunehmender Historiker?) – an Josephus' Schriften kommt niemand vorbei, der sich um die Hintergründe des verzweifelten Ringens der Juden um ihre Existenz im jüdischen Krieg oder um Gestalt und Wesen des Judentums im ersten Jahrhundert n.Chr. bemüht.

Gewiß, seine Schriften fanden zu allen Zeiten mehr oder weniger Beachtung, aber erst seit den grundlegenden Arbeiten Adolf Schlatters zu Bedeutung und Theologie des Josephus, seiner Erschließung für die neutestamentliche Exegese und seinen pionierhaften Versuchen einer stichworthaften Durchdringung hat Josephus sich einen Platz in den Bemühungen der Neutestamentler und der Kirchengeschichtler erworben. Die Skepsis gegenüber der historischen Zuverlässigkeit seiner Berichte vom jüdischen Krieg hat dabei erst in den letzten Jahrzehnten ein erträgliches Maß angenommen. Gerade weil Josephus auch Tendenzschriftsteller ist, bleibt dem Forscher der kritische Vergleich mit anderen Quellen nicht erspart. In diesem Zusammenhang ist noch einmal (vgl. die Rezension des 1. Halbbandes über Philo!) kritisch zu fragen, ob die Herausgeber gut daran taten, die josephischen Schriften in ihre Untergruppe „Religion" einzuordnen. Dagegen spricht zunächst, daß Josephus sich selbst (ähnlich hierin dem Verfasser des lukanischen Doppelwerks) in einer Reihe mit den großen Historikern der Griechen und Römer sehen wollte, wie er durch seine Prologe und den Aufbau seiner Schriften (etwa die Stellung und Bedeutung der Reden; vgl. hierzu den Aufsatz von Otto Michel S. 945 ff.) zum Ausdruck bringt. Andererseits geht es ihm aber trotz aller persönlicher Motive doch auch wesentlich darum, seinen (hellenistischen) Lesern das Wesen des Judentums in seiner Geschichte und in seiner aktuellen Ausformung mit all seinen Problemen verständlich zu machen. Nicht zuletzt ist die Einordnung dadurch gerechtfertigt, daß die Schriften des Josephus nicht in erster Linie dem Profanhistoriker als Quellen dienen (das freilich auch), sondern in besonderer Weise eben den Forschungen zur Frühgeschichte der Christenheit und auch zur Geschichte des Judentums in frühchristlicher Zeit.

Der vorliegende Band bringt zunächst einen fast monographischen Beitrag von Louis H. Feldman: „Flavius Josephus Revisited: the Man, His Writings, and His Significance" (S. 763–862). Der Artikel stellt eine Mischung dar zwischen dem eigentlich vorgesehenen Forschungsbericht und den eigenen Arbeiten Feldmans, die er in der jüngst erschienenen Monographie veröffentlicht hat. Zum Beschluß seines Beitrags stellt Feldman die wichtigsten Ergebnisse der Josephusforschung der letzten 30 Jahre zusammen und stellt ihnen die Desiderata der weiteren Arbeit gegenüber. Endziel – so meint er – ist die Neubestimmung des Werts der josephischen Schriften für die Arbeit des Historikers. Ausgangspunkt ist dabei für ihn der ungleichmäßige Charakter seiner Werke: „occasionally accurate and even brillantly analytical, occasionally prejudiced and unbelievably sloppy" (S. 862).

Dem oben von uns angesprochenen Problem der Zugehörigkeit des Josephus widmet sich der Aufsatz von Horst R. Moehring über „Joseph ben Matthia and Flavius Josephus: the Jewish Prophet and Roman Historian" (S. 865–944). Er schreibt dazu unter anderem: „He was a Roman Jew. He was not a Jewish renegade, and he was not a man with split loyalities. In him, the Jew and the Roman had become one man" (S. 869). Im Folgenden versucht der Verfasser, die These zu erhärten. In einem Durchgang durch die Geschichte des Verhältnisses zwischen Juden und den Weltmächten des Hellenismus möchte er seine Annahme belegen, daß der Jüdische Krieg nicht zuerst ein religiöser Krieg zwischen Juden und Römern war, sondern ein Krieg zwischen Judäern und Rom (S. 870), der primär politischen Charakter hatte. Nach seiner Darstellung ist Josephus ein realpolitisch denkender Mann, der in seinem prophetischen Blick Jeremia nahesteht, der die Verhältnisse im Römischen Reich – hierin ähnlich Lukas – positiv sieht und den politreligiösen Schwärmern des Judenaufstands gegen Rom alles andere als nahe steht (S. 917).

Neben den beiden Beiträgen von F. Trisoglio über „L'intervento divino nelle vicende umane dalla storiografia classica greca a Flavio Giuseppe e ad Eusebio di Cesarea" (S. 977–1104) und von H. Schreckenberg über „Josephus und die christliche Wirkungsgeschichte seines ‚Bellum Judaicum'" (S. 1106–1217) enthält die Sammlung noch einen interessanten Beitrag von Otto Michel, einem Altmeister deutscher Josephusforschung und verdientem Editor des „Bellum Judaicum". Michel befaßt sich mit dem Thema: „Die Rettung Israels und die Rolle Roms nach den Reden im ‚Bellum Iudaicum" (S. 945–976). Von allgemeinem Interesse dürfte in diesem Zusammenhang besonders Michels These vom priesterlichen Hintergrund des Josephus sein, die ja im Gegensatz zu der Meinung Adolf Schlatters und vieler Forscher nach ihm steht, den Schriftsteller im Anschluß an seine eigene Behauptung der pharisäischen Tradition zuzurechnen. „Politisch steht Josephus auf der Seite des Herodes Agrippa; jüdisch deckt er sich durch die Nähe zur priesterlichen Gruppe ab – die Pharisäer treten bei ihm in der Komposition des ‚Bellum' auffallend zurück" (S. 958; vgl. auch S. 948 Anm. 11). Michel sieht dies besonders in den Reden ausgedrückt, die Josephus – in Anlehnung an Thukydides und darin ähnlich dem Lukas – ganz bewußt als gestalterische Mittel seiner Komposition eingesetzt und miteinander verzahnt hat (S. 959). Besonders in den Reden des Josephus selbst gewinnen typisch priesterliche Gedankengänge Raum, etwa der Versöhnungsgedanke, die Möglichkeit eines Selbstopfers zugunsten von Volk, Stadt und Tempel. Eigentümlich und darum besonders bedeutsam ist die Verkoppelung von jüdischem Gottesbegriff und hellenistischem Tyche-Denken. Letzteres ist für Michel „der eigentliche Hebel, mit dem die Tradition in eine andere Richtung gelenkt wird". Es bleibt zu fragen, ob – wie Michel meint – die Tyche als „ein geschichtslenkender Begriff . . . letztlich jüdischen Prämissen untergeordnet wird" (S. 966). Ist die Tyche bei Josephus wirklich nur hellenistisches Synonym für „Gott"? Wo steht Josephus wirklich? Das ist das bleibende Problem der Josephusinterpretation, und es ist letztlich ein psychologisches Problem, nämlich die Frage nach den Motiven bei der Abfassung des „Bellum". Nimmt man – wie Michel – die eigenen Aussagen des Verfassers ernst, daß es ihm um Wahrheit und Genauigkeit in der Darstellung ging, dann kann man freilich der einfühlsam-differenzierten Darstellung Michels folgen, nach der Josephus selbst sich in einer umbruchhaften Krise befand, die ausgelöst wurde durch den Zwiespalt, Diener Gottes und zugleich abhängig von den Römern zu sein, ein Zwiespalt, der ihn auf beiden Schultern ernsthaft tragen ließ.

In dem vorliegenden Band werden Grundfragen der Josephusforschung angesprochen und thematisiert. Man mag insgesamt bedauern, daß (im Vergleich zu dem Philoband) keine größere Vielfalt erreicht werden konnte. Immerhin ist es reizvoll, den Spannungspunkten nachzudenken, die sich zwischen den abgedruckten Beiträgen in Einzelfragen wie im Grundsatz ergeben.

Freudenstadt *H.-Werner Neudorfer*

(Robert McLachlan Wilson): The New Testament and Gnosis. Essays in honour of Robert McL. Wilson. Ed. by A. H. B. Logan and A. J. M. Wedderburn. Edinburgh, T. & T. Clark, 1983. XII, 258 S.

Neben Vorwort der Herausgeber, tabula gratulantium und einer Bibliographie der Veröffentlichungen von R. McL. Wilson (245 ff.) enthält die Festschrift eine Fülle von Beiträgen, die sich thematisch mit dem breit gefächerten Problemkreis ‚Neues Testament-Gnosis' beschäftigen:

Eingeleitet wird der Text durch den programmatischen Beitrag von J. M. Robinson, The Nag Hammadi Library and the Study of the New Testament (1 ff.). Einem ersten Teil (‚Gnosis, Gnosticism and the New Testament: ‚Definition and Nature') ordnen sich folgende Studien zu: K. Rudolph, ‚Gnosis' and ‚Gnosticism' – the Problems of Their Definition and Their Relation to the Writings of the New Testament (21 ff.); U. Bianchi, Some Reflections on the Greek Origins of Gnostic Ontology and the Christian Origin of the Gnostic Saviour (38 ff.); G. Quispel, Judaism, Judaic Christianity and

Gnosis (46 ff.); M. Black, An Aramaic Etymology for Jaldabaoth? (69 ff.); B. A. Pearson, Philo, Gnosis and the New Testament (73 ff.); A. Böhlig, The New Testament and the Concept of the Manichaean Myth (90 ff.).

Der zweite Themenkomplex (‚Gnosis, Gnosticism and Christian Origins') enthält: W. Schmithals, The Corpus Paulinum and Gnosis (107 ff.); C.K. Barrett, Gnosis and the Apocalypse of John (125 ff.); F. Wisse, Prolegomena to the Study of the New Testament and Gnosis (138 ff.); E. H. Pagels, Adam und Eve, Christ and the Church: a Survey of Second Century Controversies concerning Marriage (146 ff.); R. M. Grant, Early Christianity and Gnostics in Graeco-Roman Society (176 ff.).

In einem dritten Abschnitt (‚The Nag Hammadi Texts and the New Testament') finden sich:

M. Krause, The Christianization of Gnostic Texts (187 ff.); H. Köster, Three Thomas Parables (195 ff.); E. Segelberg, The Gospel of Philip and the New Testament (204 ff.); H.-M. Schenke, The Book of Thomas (NHC II.7): A Revision of a Pseudepigraphical Letter of Jacob the Contender (213 ff.); Y. Janssens, The Trimorphic Protennoia and the Fourth Gospel (229 ff.).

Trotz der intendierten Beschränkung auf das Thema ‚Neues Testament – Gnosis' enthält die Festschrift in der Vielfalt der Einzelanalysen und dem Reichtum konkreter Beobachtungen (die auch für die Geschichte der alten Kirche von Belang sind) unterschiedliche, z.T. auch widersprüchliche Hypothesen und Erklärungsmodelle. Auch darin wird sie zu einem aufschlußreichen Beispiel gegenwärtiger Gnosis-Forschung.

Hamburg *Henning Paulsen*

Hans-Werner Bartsch, Codex Bezae versus Codex Sinaiticus im Lukasevangelium; Georg Olms Verlag. Hildesheim-Zürich-New York, 1984, 211 Seiten.

Daß der neutestamentliche Codex D (05, „Bezae Cantabrigiensis") in der Textkritik eine besondere Rolle spielt, ist bekannt. Dabei geht man allerdings üblicherweise davon aus, daß jedenfalls seine Sonderlesarten im allgemeinen kaum Anspruch auf Ursprünglichkeit haben und daß insbesondere die Lesarten des ägyptischen Texttyps (vor allem die Codices B und ℵ) vorzuziehen seien; aber für die Textgeschichte – fast könnte man sagen: für die Theologiegeschichte – gilt Codex D als bedeutsamer Zeuge (verwiesen sei nur auf das kurze Apophthegma Lk 6,5 D und auf die D-Fassung von Apg 15,29). Der hier zu besprechende, mit Unterstützung der hessen-nassauischen Kirche gedruckte Band bietet (S. 8–211) den Lk-Text des Codex D (nach der Ausgabe von Scrivener 1865; reprint 1978) parallel neben dem des Codex ℵ (nach der Faksimile-Ausgabe von Tischendorf 1862; reprint 1969), wobei im Apparat alle offensichtlichen Verschreibungen bzw. die Korrekturen des Codex ℵ verzeichnet sind. Beigegeben ist eine Photographie einer Seite des Codex D mit dem Text von Lk 23,34–46. Der synoptische Vergleich auf jeweils zwei gegenüberliegenden Seiten ist, trotz Schreibmaschinenschrift (ohne Akzente; die nomina sacra bleiben abgekürzt stehen), übersichtlich; nicht verständlich ist mir allerdings, warum nach 4 Seiten (ab Lk 1,22b) auf der jeweils rechten Seite (Codex ℵ) die Angabe der Kapitel- und Verszahlen wegfällt. Bartsch will dem Textkritiker helfen, eine wichtige Handschrift des ägyptisch-alexandrinischen Texttyps und den wichtigsten Zeugen des „westlichen Textes" miteinander vergleichen und dabei beide fortlaufend lesen zu können. Dies ist in jedem Fall ein begrüßenswertes Unternehmen. Bartsch will aber, wie seine Einleitung (S. 1–6) zeigt, noch mehr: Er möchte belegen, daß die Lesarten des Codex D in vielen Fällen sehr alt sind und ursprünglich sein können. Es sei jedenfalls zu einfach, alle Varianten auf eine gezielte Textbearbeitung durch den D-Schreiber zurückzuführen; denn eine bestimmte Zielsetzung, etwa eine durchgehende Harmonisierung mit den Paralleltexten bei Mt und Mk, lasse sich nicht erkennen (S. 1). Die Textfassung des Codex D gehe nicht auf „die uns vertraute Überlieferung des Sinaiticus und Vaticanus" zurück, sondern ihr liege „eine gesonderte eigentümliche Überlieferung zugrunde" (S. 2), wobei sich im übrigen zeige, „daß D sprachlich aus einem anderen Milieu kommt als die übrigen Codices" (S. 3).

Bartsch weist auf einige Indizien für die Richtigkeit seiner Annahme hin. Einige Beispiele: D habe den bei Lk fehlenden Bericht über die Verspottung und Dornenkrönung Jesu (Mk 15,16–20 par) nicht an der entsprechenden Stelle (nach Lk 23,25) ergänzt, sondern erst in 23,36; dies gehe nicht auf den D-Schreiber selbst zurück, sondern auf seine Vorlage, die aus einer Gemeinde stammte, in der man nur Lk las und in der das Fehlen dieses Berichts als Mangel empfunden wurde (S. 3 f.). Andererseits: Nach Codex ℵ bittet der eine der Mitgekreuzigten in Lk 23,42 darum, Jesus möchte seiner gedenken (nicht: wenn er „in seine Herrschaft kommt", so p^{75} B; Nestle-Aland[26], sondern:), wenn er „in seiner Herrschaft kommt" (so Greeven; m.E. ursprünglich), also bei der Parusie. Codex D spricht hier ausdrücklich vom „Tag deines Kommens", wobei Jesus zuvor als κύριος angesprochen wird. „Diese Abwandlung zeigt eine vorgeschrittene Textentwicklung, in der sich für das Wiederkommen Jesu bereits ein fester Begriff gebildet hat" (S. 4). Nicht in dieser Weise zu erklären sei dagegen das Fehlen von Lk 24,6a und insbesondere 24,12 im D-Text; da V. 12 „eine echt legendare Erweiterung ist, dürfte der D-Text für diesen Zusammenhang ältere Überlieferung bieten" (S. 5).

Ob man Bartschs Grundthese (und konkret seine hier von mir unkommentiert referierten textkritischen Überlegungen) übernehmen kann, ist mir sehr zweifelhaft. Seine Ausgabe macht aber – und dies scheint mir sehr wichtig zu sein – deutlich, daß unsere Bemühungen um die Rekonstruktion des „neutestamentlichen Urtexts" keinesweg abgeschlossen sind. Es dürfte sich lohnen, bei Arbeiten zur Textkritik bzw. Textgeschichte des Lk zumindest unter theologiegeschichtlichem Gesichtspunkt Bartschs Ausgabe intensiv zu Rate zu ziehen.

Bethel *Andreas Lindemann*

Acta Iohannis. Praefatio, textus, textus olii, commentarius, indices, cura Eric Junod et Jean-Daniel Kaestli (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum 1–2), Turnhout (Brepols) 1983. 2 Bde., XXI, 949 S., geb. BFr. 8.200,–.

Mit den beiden ersten Bänden einer neuen Reihe des Corpus Christianorum ist die seit längerem bereits angekündigte, sachlich sehr gut ausgestattete Ausgabe des erhaltenen Restbestandes der alten Johannesakten von E. Junod und J.-D. Kaestli erschienen. Der damit gegenüber der bislang maßgeblichen Ausgabe von M. Bonnet erreichte Fortschritt wird schon rein äußerlich an der erheblich erweiterten handschriftlichen Basis erkennbar. Hatte Bonnet neun Handschriften auswerten können, so sind es nun 23. Das schlägt sich in einem an zahlreichen Stellen verbesserten Text nieder. Bedauerlich ist nur, daß den Herausgebern nicht alle technischen Möglichkeiten der Handschriftenauswertung zu Gebote standen. So waren sie etwa für eine textlich sehr interessante Palimpsesthandschrift aus Chalki für die Kap. 18–55 und 58–86 allein auf Fotographien angewiesen. Ihre ursprüngliche Hoffnung allerdings, mit einer erweiterten handschriftlichen Basis auch den Textbestand wesentlich erweitern zu können, hat sich kaum erfüllt. Es ist bei einem bislang unbekannten Bruchstück geblieben (vorab veröffentlicht in Museum Helveticum 31, 1974, 96–104 und jetzt als Kap. 56 f. der Ausgabe eingegliedert). Dafür aber können sie in einer englischen Übersetzung von M. Mac Craith erstmals die auf die Johannesakten zurückgehenden Stücke aus der mittelirischen Johannesgeschichte „Beatha Eoin Bruinne" einer über den kleinen Kreis keltologischer Spezialisten hinausgehenden Öffentlichkeit vorlegen (S. 113–116).

Trotz aller möglichen Textverbesserungen sind nach wie vor auch mancherlei Konjekturen erforderlich – gerade für das stellenweise besonders schwierige Textstück der „Evangeliumsverkündigung" des Johannes bleibt man weiterhin allein auf die HS hist. gr. 63 der Österreichischen Nationalbibliothek angewiesen (für die Junod / Kaestli übrigens aus der Literatur eine falsche Herkunftsangabe übernehmen; die Handschrift stammt aus dem spätbyzantinischen Randgebiet der Krim, was überlieferungsgeschichtlich vielleicht doch nicht uninteressant sein mag). Im Gegensatz zu Bonnet, der sie dem Apparat vorbehielt, nehmen die Herausgeber solche Konjekturen in ihren Text auf, ein auf jeden Fall bei unproblematischen Emendationen benutzerfreundliches Verfahren,

das ergänzt wird durch sehr übersichtliche Gestaltung des Apparates. Beibehalten ist – und auch das wird man begrüßen dürfen – die Kapitelzählung Bonnets, obwohl dessen Kap. 1–17 als nicht zum Bestand der Act. Joh. gehörig ausscheiden müssen und aufgrund der vom Rezensenten in Hennecke / Schneemelcher vorgelegten, von den Herausgebern aufgenommenen Rekonstruktion des Aufbaues der Akten von der Kapitelanordnung Bonnets abgewichen werden muß. Begleitet wird der griechische Text von einer gegebenenfalls auch in Anmerkungen erläuterten französischen Übersetzung, die leider die posthum erschienene Übersetzung von A.-J. Festugière mit interessanten Vorschlägen zum Verständnis (Les Actes Apocryphes de Jean et de Thomas, Genf 1983) nicht mehr benutzen konnte. Für die Metastasis bieten die Herausgeber wie Bonnet eine Textkonstituierung aufgrund der drei überlieferten griechischen Fassungen dieses Stückes, darüber hinaus aber auch einen je eigenen Text dieser drei Fassungen selbst. Die Übersicht über die östlichen Metastasisversionen wird ergänzt durch eine kritische Ausgabe der im vollständigen Text und zahlreichen Fragmenten erhaltenen koptisch-sahidischen Übersetzung (allerdings ohne begleitende Übersetzung, so daß man hier auf die unzulängliche Übersetzung von E. A. Wallace Budge, Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt, London 1913, 233–240 angewiesen bleibt). Übersehen wurde, daß es auch eine bohairische Übersetzung gegeben hat, von der zumindest ein Bruchstück auch erhalten ist (H. G. Evelyn White, The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn I, New York 1926, 36 f.). Ein eigener, auf handschriftlicher Basis erstellter Text wird schließlich auch von den auf dem Konzil von Nikaia 787 gemachten Anführungen geboten, und zwar für die griechische Aktenüberlieferung und für die lateinische Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius.

Einen wesentlichen Platz nimmt in dieser Ausgabe die breit angelegte Kommentierung ein. Sie geht einmal der werkinternen Textstruktur nach und bemüht sich zum anderen um den Aufweis literarischer, theologischer und religionsgeschichtlicher Parallelen. Dem Benutzer wird so eine reiche Fülle von Vergleichsmaterial an die Hand gegeben. Die daraus von den Herausgebern gewonnene Auffassung, daß die Johannesakten ihrem Anspruch nach kein Stück christlicher Volks- oder Trivialliteratur darstellen, hätte durch Berücksichtigung formen- und vor allem redaktionsgeschichtlicher Kriterien sicher noch vertieft werden können (vgl. die Untersuchung des Rezensenten in ZNW 74, 1983, 247–267). Problematisch erscheint demgegenüber eine Reihe weiterer Vorstellungen, zu denen die Kommentatoren gekommen sind. So vertreten sie die Meinung, der sog. Tanzhymnus (Act. Joh. 94–96) und der Abschnitt über die Offenbarung des Kreuzesgeheimnisses (Act. Joh. 97–107), die sicherlich als bereits vorgeformte Einheiten mit sachlicher Eigenprägung in die Johannesakten eingegangen sind, seien erst sekundär in sie eingeschaltet worden, desgleichen das Eucharistiegebet der Metastasis (Act. Joh. 109). Ein Indiz dafür ist ihnen ein vermeintlicher Bruch zwischen Kap. 93 und 94, der jedoch dem Rezensenten eher als gleitender Übergang, als ursprüngliche redaktionelle Verklammerung erscheint. Für Kap. 109 zwingt die Interpolationshypothese sogar zu der gewagten Annahme der sekundären Verdrängung eines ursprünglichen anderen Textes. Da die „Offenbarung des Kreuzesgeheimnisses" deutlich auf syrische Herkunft weist, ist die Vorstellung ihrer sekundären Interpolation auch Voraussetzung für die weitere Hypothese einer ursprünglich ägyptischen Herkunft der Johannesakten. Begriffliche und gedankliche Parallelen bei Klemens von Alexandrien und Origenes oder im hermetischen Schrifttum belegen aber nur die Offenheit des alexandrinischen Eklektizismus und Synkretismus für die entsprechenden Motive und Vorstellungen, nicht jedoch deren ägyptische Herkunft oder ausschließlich ägyptische Verbreitung. Gänzlich unbrauchbar für Lokalisierungsversuche ist aufgrund seiner weiten Verbreitung das Motiv der Vielgestaltigkeit des Gottheilandes, selbst wenn es, wie Junod anderwärts ausgeführt hat (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27, 1982, 38–46) ursprünglich ägyptischer Herkunft ist. Daß fernerhin der außer in den Johannesakten nur noch im Periplus des erythräischen Meeres begegnende Name dikrossion für ein Kleidungsstück ein Ägyptizismus sei, ist angesichts einer umständlichen, an der griechischen Wortbedeutung klebenden Umschreibung dieser Bezeichnung in der sahidischen Metastasisübersetzung wenig wahrscheinlich. Ange-

sichts der vorauszusetzenden redaktionellen Integration der auf Ostsyrien weisenden „Offenbarung des Kreuzesgeheimnisses" und bestehender Motiv- und Milieuverwandtschaft einiger Stücke der Johannesakten mit Passagen der Thomasakten ist eine ostsyrische Herkunft weitaus wahrscheinlicher als eine ägyptische. In der Datierungsfrage schließlich halten die Herausgeber an dem herkömmlichen Ansatz im zweiten Jh. fest, gegen den indessen spricht, daß die Schrift bereits die voll ausgebildete kirchliche ephesinische Johannestradition voraussetzt und in ihrem Gesamtentwurf offenbar Stellung bezieht gegenüber großkirchlichen Traditionsansprüchen, wie sie sich im dritten Jh. in Ostsyrien bemerkbar zu machen begannen.

In den im Titel angezeigten textus allii gehört neben anderen hilfreichen Textbeilagen auch eine kritische Ausgabe der Virtutes Johannis aus der früher fälschlich so genannten Pseudoabdiassammlung. Im Zusammenhang damit erfolgt eine eingehende Erörterung ihres Verhältnisses zu der unter dem Namen eines Melitus von Laodikeia überlieferten Passio Johannis. Entschieden bestreiten die Herausgeber dabei eine konkrete Beziehung der Passio auf den ephesinischen Johanneskult. Dieses Urteil beruht jedoch auf einer nur oberflächlichen und gänzlich unzulänglichen Information über den archäologischen Befund der Johannesbasilika von Ephesos. Tatsächlich bietet die Passio in ihrem Schluß eine konsequent ausgeführte Kultlegende dieses Heiligtums, die auch in den Virtutes anklingt, aber dort durch Rückgriff auf eine originalere Form der Johannesmetastasis gestört ist. Unter diesen Voraussetzungen erscheinen die Vorstellungen der Herausgeber über das wechselseitige Verhältnis dieser Texte zueinander und über ihre Quellen – von anderen Deutungsdetails ganz abgesehen – kaum annehmbar und bedürfen einer an dieser Stelle nicht durchführbaren Revision (Rez. hofft, sich dazu demnächst in Analecta Bollandiana eingehender äußern zu können).

Alles in allem aber bleibt festzustellen, daß mit der vorliegenden Ausgabe der Bruchstücke der Johannesakten, ihren weiteren Textbeilagen und ihrer materialreichen Kommentierung eine in ihrer textlichen Ausgestaltung vorbildliche, für die Zukunft maßgebliche Grundlage für jede weitere Beschäftigung mit diesem Stück frühchristlicher Literatur gegeben ist. Darüber darf und soll eine an interpretatorischen Teilergebnissen geäußerte Einzelkritik in keiner Weise hinwegtäuschen. Hier ist für die Arbeit an den neutestamentlichen Apokryphen ein Fortschritt erreicht, der Maßstäbe setzt.

Bonn *K. Schäferdiek*

Biblia Patristica, Supplément: Philon d'Alexandrie, hg. v. Centre d'analyse et de documentation patristique (J. Allenbach u.a.), Paris (Edition du CNRS) 1982, pp. 94–55 ff.

Die vom *Centre d'analyse et de documentation patristiques* in Straßburg erarbeitete und herausgegebene *‚Biblia Patristica'* verfolgt das Ziel einer möglichst umfassenden Erschließung des biblischen Materials in der frühchristlichen Literatur mit Hilfe elektronischer Datenverarbeitung. Aufgenommen werden alle direkten oder indirekten Zitate sowie Anspielungen aus kanonischen, aber auch außerkanonischen Schriften im Umkreis des Alten und Neuen Testaments, die der Erforschung der Textüberlieferung der Bibel ebenso dienen wie ihrer Auslegung in Kirche und Theologie und damit für die exegetische und kirchenhistorische Arbeit insgesamt von grundlegender Bedeutung sind. – 1975 erschien der erste Band, für den die Literatur 1. und 2. Jh. ausgewertet wurde. Die Bände 2 (1977) und 3 (1980) beziehen sich auf die Schriften des 3. Jh., wobei Band 3 ausschließlich dem umfangreichen Werk des Origenes gewidmet ist. Für die ersten drei Jahrhunderte der Kirchengeschichte liegt damit ein wertvolles Instrument vor, das in nahezu erschöpfender Weise die Benutzung der Bibel in der frühchristlichen Literatur dokumentiert, allerdings nur in der Weise, daß im Interesse einer möglichst vollständigen Dokumentation auch Zweifelhaftes sowie unsichere Zitate und Anspielungen festgehalten werden. Darüber hinaus beschränkt sich die Information über die zitierten Texte auf ein Minimum. Diese werden nicht wie in einem Lexikon oder in einer Konkordanz auszugsweise zitiert, was den Umfang der Bände allerdings

auch um ein Vielfaches hätte anschwellen lassen, sondern lediglich tabellarisch den erkennbaren oder vermuteten Bibelstellen zugeordnet. Die inhaltliche Arbeit, die Feststellung von Textabweichungen oder Varianten, bleibt Aufgabe des Forschers. Die ‚Biblia Patristica' öffnet ihm nur den Weg und weist ihn hin auf einen mehr oder weniger breiten Überlieferungsstrom zu einzelnen Texten oder Bibelstellen. Sie ist Hilfsmittel, Instrument für die Forschung – nicht mehr, aber wegen ihrer breitangelegten Information auch nicht weniger. Inzwischen ist sie vielleicht gerade darum auch für die Patristik zu einem wichtigen Arbeitsinstrument geworden, für das man sich die Fortführung in den Bereich des 4. Jh. und darüber hinaus wünscht.

Das vorliegende Bändchen, das als „supplément" bezeichnet wird, ist allerdings einem anderen Gebiet gewidmet, dem Werk Philons von Alexandria. Ohne Zweifel gehört dieser jüdische Philosoph und Theologe, dessen Werk nur in christlicher Überlieferung erhalten geblieben ist, nicht nur zu den wichtigsten Vorläufern der frühchristlich-alexandrinischen Bibelexegese; er ist auch ein wertvoller Zeuge für die Überlieferung des griechischen Alten Testaments, vor allem der Septuaginta. Die Berücksichtigung seines Werkes in der ‚Biblia patristica' ist darum uneingeschränkt zu begrüßen, zumal damit zugleich auf die enge Verbindung zwischen jüdischer und christlicher Bibel im ältesten Christentum hingewiesen wird. Die jüdisch-hellenistische Literatur verdient aus diesem Grund insgesamt berücksichtigt zu werden. – Der vorgelegte Indexband unterstreicht eindrucksvoll die Bedeutung Philos für die Überlieferung und Auslegung des Pentateuch. Mehr als die Hälfte aller Zitate und Anspielungen in seinem Werk beziehen sich danach auf die Genesis (S. 27–59), und von dem Rest stammen noch einmal rund 90 % aus den übrigen Teilen der Tora. Die Tatsache, daß J. Leisegang in seinem Indexband zur Philo-Ausgabe von Cohn-Wendland (1896 bis 1915) auch ein Bibelstellenverzeichnis bietet (Bd. VII, 1926, 29–43), hat die Herstellung des neuen Index sicherlich erleichtert. Doch bezieht dieser sich einerseits auf die neue, französische Philoausgabe (hg. v. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, Paris 1961 ff.), berücksichtigt ferner den jüngsten Forschungsstand, z.B. bei der Erforschung der Fragmente Philos, und ist insgesamt breiter angelegt. Er notiert aber auch die von Cohn-Wendland eingeführte Paragrapheneinteilung, so daß diese Ausgabe ebenfalls benutzt werden kann. Leider wird im Abkürzungsverzeichnis (S. 21–23) auf sie nicht genauer bezug genommen. Insgesamt wird man künftig das handliche Buch gern als hilfreiches Instrument zur Erschließung der Werke Philos sowie zur Erforschung der Rezeptions- und Auslegungsgeschichte der Bibel im frühen Christentum heranziehen, zumal der Index Leisegangs nicht jedermann verfügbar sein dürfte und der neuere Index Philoneus von G. Mayer (Berlin 1974) kein Bibelstellenverzeichnis enthält.

Marburg *Wolfgang A. Bienert*

Didymos der Blinde: Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus).

Teil I.1: Kommentar zu Eccl. Kap. 1,1–2,14, herausgegeben und übersetzt von Gerhard Binder und Léo Liesenborghs (= Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 25). Bonn (R. Habelt) 1979, pp. XXXIII, 254 sowie XVI Tafeln.

Teil I.2: Kommentar zu Eccl. Kap. 1,1–2,14 (Erläuterungen) von Gerhard Binder (= Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 26), Bonn (R. Habelt) 1983, pp. XV, 208.

Teil II: Kommentar zu Eccl. Kap. 3–4,12, herausgegeben und übersetzt von Michael Gronewald (= Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 22), Bonn (R. Habelt) 1977, pp. III, 231.

Teil III: Kommentar zu Eccl. Kap. 5 und 6, unter Mitwirkung von Ludwig Koenen, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Johannes Kramer (= Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 13), Bonn (R. Habelt) 1979, pp. XIX, 103.

Teil IV: Kommentar zu Eccl. Kap. 7–8,8, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Johannes Kramer (Kap. 7,1–18) und Bärbel Krebber (7,19–8,8) (= Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 16), Bonn (R. Habelt) 1972, pp. XVII, 169.

Teil V: Kommentar zu Eccl. Kap. 9,8–10,20, unter Mitwirkung von Gerhard Binder herausgegeben und übersetzt von Michael Gronewald (= Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 24), Bonn (R. Habelt) 1979, pp. 172.

Teil VI: Kommentar zu Eccl. Kap. 11–12, unter Mitwirkung von Ludwig Koenen herausgegeben und übersetzt von Gerhard Binder und Léo Liesenborghs (= Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 9), Bonn (R. Habelt) 1969, pp. XVIII, 261.

Mit Teil I.2, dem 1983 erschienenen Erläuterungsband von Teil I des Ecclesiastes-Kommentars, ist nun auch die Edition dieses Didymos-Kommentars aus dem Turafund von 1941 im wesentlichen abgeschlossen. Was noch fehlt, sind jene Lagen, die bisher nicht wiedergefunden wurden – entweder, weil sie endgültig verlorengegangen sind oder weil sie der Öffentlichkeit vorenthalten werden. Über den Erhaltungszustand des gesamten Kommentars, den Ort seiner Aufbewahrung und den Stand der Edition unterrichtet im einzelnen die Einleitung zu Teil I.1 in einer knappen, aber vorzüglichen Übersicht (S. XV–XVIII). Diese Einleitung gibt darüber hinaus Auskunft – teilweise ergänzend und präzisierend zur Einleitung von Teil VI (1969) – über den Charakter des Kommentars als einer „Vorlesungsnachschrift" aus dem Schulbetrieb des Didymos, der ähnlich wie der Psalmenkommentar von Tura (vgl. ZKG 82, 1971, 386–388) einen unmittelbaren Eindruck von der Lehrtätigkeit des Didymos und damit zugleich vom Schulwesen in der Spätantike vermittelt, aber auch über Fundumstände sowie äußere, paläographische und inhaltliche Besonderheiten dieses Kommentars. Fragt man nach der besonderen Bedeutung dieses Kommentars im Zusammenhang mit den anderen Kommentaren aus dem Turafund, die – obwohl anonym überliefert – aufgrund ihrer inneren Verflochtenheit miteinander alle dem Didymos zuzuschreiben sein dürften (zum Stand der Didymosforschung vgl. den Artikel von B. Kramer, geb. Krebber, in der Theol. Realenzyklopädie, Bd. VIII, 1981, 741–746), so besteht sie in der konsequenten Anwendung der allegorischen Methode auf die Auslegung dieses biblischen Buches. Anders ausgedrückt: in keinem anderen Kommentar läßt sich die exegetische *Methode* des Didymos eindrucksvoller studieren als hier. Nahezu jeder Vers wird in seiner doppelten Bedeutung – in seinem vordergründigen, wörtlichen (πρὸς ῥητόν) oder realen (historischen = καθ' ἱστορίαν) und in seinem geistlich-erzieherischen Sinn (κατ' ἀναγωγήν) betrachtet – letzterer nicht selten auf Rückfrage der Hörer hin. Dabei betont Didymos immer wieder, daß der geistig-geistliche Sinn lediglich in relativer Hinsicht eine höhere und damit bessere Stufe beschreibt; denn grundsätzlich gilt, daß Salomo, der hier als ‚Prediger' zum Volk spricht, die Schöpfung insgesamt – und dazu gehört neben der unsichtbaren, geistigen auch die reale, sichtbare Welt – positiv beurteilt und keinesfalls herabsetzt (οὐ λοιδορεῖ τὴν κτίσιν, EcclT 8,28), eine deutlich gegen die ‚fälschlich sogenannte Gnosis' (1. Tim 6,20; vgl. EcclT 90,4; 108,17 u.ö.) bzw. die Manichäer (EcclT 88,9 ff. u.ö.) gerichtete Wendung. – Den Charakter des Predigerbuches bestimmt Didymos folgendermaßen: Im Unterschied zu den Proverbien, in denen Salomo ethische Belehrungen gibt (EcclT 6,1), und zum Hohenlied, das vom Übernatürlichen bzw. Überweltlichen handelt, „das zum Überweltlichen und Überhimmlischen hinaufführt" (τὰ ὑπὲρ τὰ φυσικά, τὰ ὑπερκόσμια τὰ ἀνάγοντα εἰς τὰ ὑπερκόσμια καὶ ὑπερουράνια, EcclT 6,2 f.), redet Salomo in diesem Buch als „Ekklesiastes" (EcclT 5,25); und das bedeutet: er redet wie Jesus zu „den draußen", und zwar „in Gleichnissen" (vgl. Mk 4,11). Anders ausgedrückt: Der Ekklesiastes redet überwiegend von wahrnehmbaren und sichtbaren Dingen, die jedoch einen ‚Logos der Weisheit' enthalten (vgl. EcclT 6,6–13), den Didymos mit seiner Auslegung zu entschlüsseln versucht. Dies geschieht mit einer bemerkenswerten sachlichen und methodischen Konsequenz, die getragen ist von einer umfassenden Kenntnis der griechischen Bibel, zugleich aber rhetorische und philosophische Schulung verrät. Diese zeigt sich vor allem in der sprachlichen und gedanklichen Präzision, mit der Didymos den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten einzelner biblischer Begriffe und Wendungen nachgeht, und in der dabei verwendeten genauen exegetischen Begrifflichkeit. Allerdings hat das Durchspielen verschiedener Auslegungsmöglichkeiten eines Textes in seinen immer neuen Anläufen auch etwas Ermüdendes an sich, zumal sich manche Wendung ste-

reotyp wiederholt – z.B. der Hinweis auf Christus als „Sonne der Gerechtigkeit" (vgl. Mal 3,20 in den Bibelstellenverzeichnissen) oder den „Wein, der des Menschen Herz erfreut" (vgl. Ps 103,15 – z.B. EcclT 33,2 ff. u.ö.) dort, wo im Bibeltext von der Sonne oder vom Wein die Rede ist. Ähnliches gilt für die Erschließung von Texten durch Anwendung allegorischer Gleichungen, z.B. καρδία = νοῦσ (vgl. Bd. I,2, S. 120 zu EcclT 33,1–8) oder ἄργυρος = λόγος (vgl. ebd. S. 152 zu EcclT 39,19–40,4) u.a. Umgekehrt erleichtern solche Stereotypen natürlich auch die Rekonstruktion nur bruchstückhaft erhaltener Textstellen und verleihen der Auslegung des Didymos ihre innere Geschlossenheit und Prägnanz über die Grenzen der einzelnen Kommentare hinweg. Darüberhinaus weisen sie hin auf die exegetische Tradition Alexandrias, der Didymos verpflichtet ist und die sich von Philo und Origenes über Didymos bis zu dem alexandrinischen Diakon Olympiodor (6. Jh.; vgl. PG 93,477–628) verfolgen läßt.

Die fast zwei Jahrzehnte währende Arbeit an der Edition dieses Kommentars und die in diesem Zusammenhang ständig wachsende Fülle an Parallelen und Vergleichstexten hat u.a. dazu geführt, daß die Erläuterungen zu Teil I schließlich in einem gesonderten Band erscheinen mußten. In ihm hat *G. Binder*, der von Anfang an an der Edition des Kommentars mitgewirkt hat, vielfältiges Material aus Didymos, Origenes, Hieronymus, Olympiodor u.a. zusammengestellt, das vor allem dazu dienen soll, „Didymum e Didymo zu erläutern" (I.2, S. VI). Besonderes Augenmerk gilt dabei der exegetischen Methode und Begrifflichkeit, die in verschiedenen Indices erschlossen wird (S. 202 ff.). Angesichts dieses reichen Ertrages, der durch ähnliche Indices in den anderen Bänden ergänzt werden kann, ist es zu bedauern, daß der Herausgeber auf einen Stellenindex (abgesehen von einem Index zu den Bibelstellen) bzw. einen Index der im Erläuterungsband erwähnten antiken Namen verzichtet hat. Gleichwohl ist das vorgelegte Ergebnis beeindruckend und lädt zu intensiver Auswertung ein.

Vergleicht man die einzelnen Bände der Edition, fallen Unterschiede ins Auge, die einerseits den fortschreitenden Erkenntnisstand im Verlauf einer langjährigen Arbeit an den Texten widerspiegeln, andererseits aber auch verschiedene Voraussetzungen und Zielsetzungen erkennen lassen. Die beigegebenen Übersetzungen der griechischen Texte machen darüberhinaus deutlich, ob der jeweilige Bearbeiter für das Verständnis der Exegese des Didymos mehr von dessen biblisch-kirchlicher Tradition ausgeht oder mehr von der antiken Bildungstradition, der Didymos gleichfalls verpflichtet ist. Problematisch wird es jedoch, wenn die Sprache der griechischen Bibel aus der Sicht des Klassischen Philologen von vornherein negativ beurteilt wird, wie beispielsweise in der Einleitung zu Band III: „Ausserdem muss man berücksichtigen, dass der Septuagintatext des Ecclesiastes sich an der Grenze dessen bewegt, was man noch als griechische Sprache bezeichnen kann" (S. XVII). Ein solches Vorurteil erschwert zweifellos den Zugang zum Text des Didymos. Der Band weist überdies eine Reihe von formalen Mängeln auf. So gilt auch noch nach den umfangreichen Korrekturen des Herausgebers (*J. Kramer*, Einige Bemerkungen zum dritten Band des Ekklesiastes-Kommentars des Didymos, ZPE 7, 1971, 188–192), die im übrigen selbst korrekturbedürftig sind, daß dieser Band mit besonderer kritischer Aufmerksamkeit gelesen werden muß. –

Korrekturen zum Aufsatz: S. 189 Z.14 v.u. muß es heißen: „EcclT 16*3,16*", eine Zeile weiter: „Der Text"; S. 190 Z. 12 v.o.: „EcclT 194,*6*". Auf S. 191, Liste der Druckfehler in der ersten Zeile muß es heißen: „*Indikativ*" (statt Infinitiv!). S. 192 Z.5 v.o. ist zu streichen („App. 1, Z. 2 ἀλλομένου") – ebenso in Z. 13 v.o.; dort muß es stattdessen heißen: „App. 2, letzte Zeile" oder: „App. 2 zur Stelle". Z. 21 v.o. muß zu S. 58 lauten: „17*0,13* ὡς". Die Ausgabe zu S. 60 kann gestrichen werden. Zu S. 68 muß es heißen: „173,22". – Zusätzliche Korrekturen zu Band III: S. 49 (zu EcclT 166,15) ist die Übersetzung „Gut" in „Ehre" zu ändern. S. 61 ist in der letzten Zeile die Angabe aus dem Joh. Ev. zu korrigieren in: „Joh. 3,*36*". S. 87 Anm. 2 Z. 5 muß doch wohl lauten: „αὐτὴν ὁρῶν".

Formal und inhaltlich am meisten ausgereift sind demgegenüber die beiden zuletzt erschienenen Bände I.1 und I.2. Der dort gebotene Text ist nahezu fehlerlos. Bei der Rekonstruktion lückenhafter Textstellen wird im Vergleich zu früher veröffentlichten Teilen des Kommentars eine größere Zurückhaltung spürbar. Oft wird nur der paläo-

graphisch gesicherte Bestand festgehalten, wo Ergänzungen in den Bereich ungesicherter Spekulation hinüberführen müßten. Zu EcclT 10,15 notiert der Apparat (App. II S. 37) nur die erkennbaren Reste, verzichtet aber im Unterschied zur vorläufigen Edition von Lage 1 (Didymus der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes, Lage 1 des Tura-Papyrus; in Verbindung mit L. Koenen hrsg. und übers. von G. Binder und L. Liesenborghs, Köln 1965, S. 58) auf einen Ergänzungsversuch. Solche Beispiele ließen sich leicht vermehren. Im Vorwort zur Neuausgabe heißt es dazu, daß die vorläufige Ausgabe „für die Aufnahme in diesen Band einer gründlichen Neubearbeitung unterzogen" wurde (I.1, S. V). Bemerkenswert an diesem Band ist außerdem die – auch bei Band VI zu beobachtende – genaue, eng am Urtext orientierte und dennoch gut lesbare deutsche Übersetzung. Übrigens existiert auch zu Band VI eine Vorarbeit, die kritisch überarbeitet wurde. Es handelt sich dabei um die Dissertation von L. Liesenborghs mit einer Edition der Lagen 22–23 des Tura-Papyrus (Köln 1965; vgl. dazu Teil VI, S. 74).

Die Bände II und V zeichnen sich aus durch sorgfältige und solide Editionsarbeit – der Herausgeber, *M. Gronewald*, hat u.a. große Teile des Psalmenkommentars ediert – und eine im allgemeinen zuverlässige Übersetzung. Beide Bände verzichten auf eine längere Einleitung und begnügen sich mit einer knappen Kommentierung sowie der Angabe von Parallelstellen. Druckfehler bei dieser wie auch bei den anderen Bänden der von den Editoren selbst hergestellten Druckvorlage sind sehr selten. Notiert habe ich mir nur: Bd. II, S. 136 (EcclT 93,12) „ἀσεβοῦς" und S. 202 (EcclT 121,2) „[δραχὸς". Nützlich sind die auch in den übrigen Bänden beigefügten Indices zu den Bibelstellen, zu exegetisch erörterten Begriffen sowie zu Namen und Sachen, die entweder von Didymos selbst genannt oder in den Anmerkungen erwähnt werden (z.B. Aristoteles, Manichäer, Porphyrios, Tugend u.a.).

Die Bände III und IV enthalten darüberhinaus längere Anmerkungen sowie Exkurse, die – wie bei der Ausgabe des Hiob-Kommentars (vgl. ZKG 80, 1969, 260–262) – als Anhang beigegeben wurden (III, S. 88–95; IV, S. 157–162). Behandelt werden dort Fragen zu Apollinaris von Laodicea, Arius, zur Seelenlehre des Didymos, zum Corpus Hermeticum u.a., die dazu anregen, solche oder ähnliche Probleme im Gesamtwerk des Didymos einmal genauer zu untersuchen. Editorisch bedeutet Bd. IV gegenüber Bd. III einen gewissen Fortschritt im Hinblick auf Sorgfalt und Genauigkeit. Allerdings gehen die Editoren zu sehr davon aus, „daß Didymos noch ganz in der Tradition der heidnischen Philosophie" stehe (S. XV). Vielleicht hängt es damit zusammen, daß Mt 5,4 (= EcclT 198,6) übersetzt wird: „Selig sind . . . diejenigen, welche jetzt trauern, denn sie werden berufen (!) werden" anstatt „sie werden getröstet werden" (griech.: παρακληθήσονται) – und diese Übersetzung dann die weitere Auslegung beherrscht. Auf eine Auseinandersetzung mit inhaltlichen Einzelheiten muß hier allerdings verzichtet werden. Als Corrigenda zu Bd. IV habe ich mir notiert: S. XIII Z. 5 v.o. „194*1*"; S. 13 Z. 2 v.o. „das"; S. 19 Z. 1: „Verhör"; S. 58 zu EcclT 215,2 „μὴ πρόσεχε" (Worttrennung) und zu EcclT 215,3: „καὶ μὴ" (Akzent!); S. 59 sind Z. 13–14 als Dublette zu streichen; S. 63 fehlt die Übersetzung zu EcclT 216,17 f., die etwa lauten könnte: „Wir sollten zwar nicht (Dinge) untersuchen, über die wir nichts wissen; dennoch begehen wir keine schwere Sünde"; S. 143 Z. 1 sind am Anfang die Worte ausgefallen: „heit und die".

Bd. VI, der älteste Teil dieser Ausgabe, hatte lange Zeit grundlegende Bedeutung für den gesamten Kommentar, vor allem wegen seiner Einleitung. Der in ihm gebotene „Index sprachlicher und gedanklicher Schematismen" (S. 256–259) wurde in den folgenden Bänden nicht weitergeführt. Erst Bd. I.2 nimmt diesen Ansatz wieder auf und führt ihn zugleich weiter aus. Die in Bd. VI gebotene Einleitung wird nun durch die Einleitung in I.1 überholt. Text und Übersetzung sind jedoch weiterhin gültig. Wie sorgfältig die Edition dort bereits erarbeitet ist, zeigt u.a. S. 8 zu EcclT 317,12, eine lückenhafte Stelle, deren Ergänzungsvorschlag in App. II durch nachträgliche Überprüfung am Original bestätigt wurde (vgl. die Nachträge am Schluß des Bandes). Außer diesen Nachträgen sind als weitere Korrekturen zu nennen: S. 3, Überschrift: „(Zu Eccl 11,1a)"; S. 23 Z. 6 (zu EcclT 320,6) muß die Übersetzung lauten: „ . . ., wenn es den

Dienern (!) der Vorsehung gut geht"; S. 55 Z. 6 (zu EcclT 327,6 f.) ist in der Übersetzung nach „Leben ‚erntest'" ein Textstück ausgefallen, das etwa lauten müßte: „und ‚nachdem du mit Tränen gesät hast, mit Freuden erntest'"; S. 61 Z. 9 (zu EcclT 328,15 f.) ist aus gleichem Grund zu ergänzen nach „Morgen", „da belehrte er ihn in der ersten Stufe im Glauben ‚und gab am Abend Nahrung'"; S. 69 Z. 7 (zu EcclT 330,3) ist nach „‚ich war lebendig'" zu ergänzen: „Lebendig ist er nämlich, denn er ist ‚Leben'; aber ‚er war tot'". S. 187 Z. 7 (zu EcclT 352,20) ist das Wort „ἐπαγρύπνως" unübersetzt geblieben (etwa „unaufhörlich").

Mit dem Erscheinen des Ecclesiastes-Kommentars befindet sich die Veröffentlichung der Didymoskommentare aus Tura kurz vor dem Abschluß. Lediglich Bd. IV des Hiobkommentars steht noch aus. Eine Fülle von Texten mit wichtigen neuen Informationen über die Kirchen- und Theologiegeschichte des 4. Jh.'s und darüberhinaus wird damit der Öffentlichkeit zugänglich und lädt zur Kenntnisnahme und weiteren Verarbeitung ein. Die origenistische Tradition zwischen Arianismus und Apollinarismus wird deutlicher als bisher erkennbar, einmalige Dokumente geben Einblick in den Schulbetrieb der damaligen Zeit und die exegetische Tradition, vor allem die sog. ‚allegorische' Auslegung der Alten Kirche kann nun gründlicher und genauer erforscht und in ihrer Eigenart besser gewürdigt werden. Dafür gilt den Herausgebern uneingeschränkter Dank. Mag die weitere Forschung auch Ergänzungen und Verbesserungen für notwendig erachten; die hier vorgelegte Textausgabe bleibt von fundamentaler Bedeutung. Der Kommentarband I.2, der sich selbst bescheiden als „erste Materialsammlung" (S. VII) präsentiert, eröffnet darüber hinaus der weiteren Forschung ein breites Feld von neuen Aufgaben. – Wer auf dem Gebiet der Didymosforschung bereits arbeitet, wird sich aber wahrscheinlich wundern, daß der Kommentarband nicht Bezug nimmt auf die von *E. Mühlenberg* neu herausgegebenen Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung (Bd. I–III, PTS 15. 16. 19, Berlin 1975, 1977, 1978) mit umfangreichen Resten aus dem Psalmenkommentar des Didymos. Stattdessen wird weiterhin auf die bei Migne, PG 39, abgedruckten Texte verwiesen. Es mag dafür verschiedene Gründe geben: zum einen vielleicht die sehr kritische Rezension von *D. Hagedorn* zu dieser Katenenausgabe (JbAC 20, 1977, 198–202; 22, 1979, 209–213), zum anderen möglicherweise den Verzicht von E. Mühlenberg, den Psalmenkommentar von Tura in seiner Ausgabe zu berücksichtigen (vgl. Bd. III, S. 53). Wie immer man jedoch das Verhältnis zwischen den Turatexten und der Katenenüberlieferung bestimmt, für die Didymosforschung insgesamt sind beide Komplexe zu berücksichtigen. Leider wird dies umgekehrt dadurch erschwert, daß E. Mühlenberg in seiner Ausgabe darauf verzichtet hat, die Seitenangaben aus Migne mit anzugeben, wo dies möglich gewesen wäre.

Marburg *Wolfgang A. Bienert*

Jo Tigcheler, Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie (Graecitas Christianorum Primaeva Fasc. 6), Nijmegen (Dekker & Van de Negt) 1977, pp. XIII, 196.

Der Papyrusfund von Tura aus dem Jahre 1941 brachte außer Schriften des Origenes auch fünf umfangreiche Bibelkommentare ans Licht, die nach allgemeiner Überzeugung Didymos dem Blinden von Alexandria (gest. 398) zuzuschreiben sind. Durch sie erhalten wir erstmals einen unmittelbaren Einblick in den christlichen Schulbetrieb der damaligen Zeit; zugleich sind es wertvolle Zeugnisse für die – vor allem in der Tradition des Origenes geübte – allegorische Bibelauslegung der Alten Kirche. Als erster dieser Kommentare wurde 1962 der zum Propheten Sacharja veröffentlicht. L. Doutreleau, der Herausgeber, stellte dabei seiner Edition (Sources chrétiennes 83–85) eine umfangreiche Einleitung voran, in der er u.a. die Verfasserfrage und Datierungsprobleme untersuchte und eine erste theologie- und auslegungsgeschichtliche Einordnung des Werkes gab. Damit schuf er wesentliche Grundlagen für die weitere Didymosfor-

schung und gab zugleich wichtige Anstöße für eine genauere Untersuchung der altkirchlichen Allegorese. 1968 erschienen in Bonn die ersten drei Teile des Hiobkommentars, herausgegeben von A. Henrichs, D. und U. Hagedorn sowie L. Koenen (PTA 1–3; zu Hiob 1–11) und nach einer Vorstudie von A. Kehl (1964) auch der Psalmenkommentar von Tura, herausgegeben von L. Doutreleau, A. Gesché und M. Gronewald (PTA 4.6–8.12, 1968–1970; zu Psalm 20–44). Außerdem wurden Teile des Ecclesiastes-Kommentars in dieser Zeit publiziert (Teil VI zu Eccl. 11–12, herausgegeben von G. Binder und L. Liesenborghs, PTA 9, Bonn 1969; Teil III erschien 1970, Teil IV 1972. Der letzte Teilband wurde erst 1983 veröffentlicht). Auf dieser Grundlage entstand die 1969 abgeschlossene und 1972 veröffentlichte Untersuchung des Rezensenten (W. A. Bienert, ‚Allegoria' und ‚Anagoge' bei Didymos dem Blinden von Alexandria, PTS 13, Berlin 1972), die sich vor allem um ein besseres Verständnis der allegorischen Exegese, ihrer Methoden und Ziele bemühte und dabei im Gegensatz zu L. Doutreleau den Unterschied zwischen allegorischer Auslegungsmethode und geistlicher Deutung (ἀναγωγή) bei Didymos herausstellte.

Hieran knüpft die vorliegende Dissertation von Jo Tigcheler an und versucht, in kritischer Auseinandersetzung mit der vorangegangenen Forschung weiter in die Methoden der Exegese des Didymos einzudringen. Dabei weist bereits der Untertitel der Studie auf zwei Besonderheiten hin: 1) Es geht ihr nicht so sehr um eine historische als vielmehr um eine semantische Untersuchung (die Frage nach Person und Werk des Didymos spielt dementsprechend nur eine geringe Rolle). 2) Die Arbeit beschränkt sich auf die Untersuchung einiger wichtiger exegetischer Termini und ihrer Wortfelder in ihrem jeweiligen Kontext, und zwar ausschließlich im Sacharja-Kommentar des Didymos (andere Kommentare, auch das bereits publizierte Material, bleiben außer Betracht). Diese Beschränkung wird streng und konsequent durchgehalten. Darin liegt eine gewisse Stärke dieser Arbeit, da die Begriffsbestimmung sehr gründlich und umsichtig auf der Grundlage aller Belegstellen innerhalb des Kommentars vorgenommen wird. Die Schwäche wird allerdings dort sichtbar, wo aus dem Ergebnis der Einzeluntersuchung weiterreichende Folgerungen gezogen werden, für die die Basis des Sacharja-Kommentars zu schmal ist. Das ist insofern von Bedeutung, als es T. auch um einen Beitrag zur gegenwärtigen Debatte um eine dialogische und strukturalistische Hermeneutik (vgl. z.B. P. Ricoeur) geht und d.h. zugleich um ein neues Verständnis der allegorischen Exegese insgesamt. T. möchte zeigen, daß es sich bei ihr um eine ‚neutrale', gewissermaßen ‚wissenschaftliche' hermeneutische Methode handelt im Unterschied zum herkömmlichen Verständnis, das in ihr einen theologisch bestimmten Auslegungsweg sah, der Außenstehenden oft als willkürlicher Umgang mit biblischen Texten erschien.

Das herkömmliche Verständnis der *christlichen* Allegorese – nur um *sie* geht es T. – behandelt Kapitel I der Arbeit (S. 4–51) unter der Überschrift: „La conception traditionelle de l'exégèse allégorique". Zugespitzt auf terminologische Probleme sowie auf die Frage nach dem Verhältnis von Allegorie und Typologie untersucht T. verschiedene Positionen zur Lehre vom mehrfachen Schriftsinn insbesondere bei Origines (H. de Lubac, J. Daniélou, R. P. Hanson, R. Gögler), die in der Regel auch für Didymos geltend gemacht wird. – Daran schließt sich mit Kapitel II (S.52–151) der eigentliche Hauptteil der Arbeit an. In ihm gibt T. eine detaillierte semantische Einzeluntersuchung von vier zentralen exegetischen Termini des Didymos, mit denen der Alexandriner unterschiedliche Bedeutungsebenen eines Bibeltextes bezeichnet: πρὸς ῥητόν, καθ' ἱστορίαν, κατ' ἀναγωγήν, κατ' ἀλληγοριάν. Klarer als die bisherige Forschung arbeitet T. heraus, daß Didymos mit diesen Formeln in seiner – im Vergleich zu Origenes nicht selten scholastisch anmutenden – Exegese die verschiedenen Bedeutungsebenen eines Textes deutlich voneinander unterscheidet. Die Untersuchung eines Textes πρὸς ῥητόν gilt der Textebene als solcher („au niveau du texte comme tel") im Unterschied zu καθ' ἱστορίαν, die nach T. die in einem Begriff oder einem Text ausgedrückte faktische Realität („au niveau des faits") meint, d.h. die Tatsächlichkeit – bzw. im Unterschied zur Ebene des Wortes die Ebene der Realität. Diese Unterscheidung durch T. bedeutet ohne Zweifel eine präzisere Erfassung der exegetischen Methode des Didymos und

ermutigt gleichzeitig dazu, die Ausdrucksweise des Alexandriners auch sonst noch genauer und wörtlicher zu nehmen, als dies bisher geschehen ist und als es T. selbst gelegentlich wahrhaben will, z.B. bei der Erfassung des ἀνά (= hinauf) in ἀνάγειν.

Grundsätzlich dürfte T. zuzustimmen sein, wenn er für die Formel κατ' ἀναγωγήν die doppelte Bedeutung herausstellt: „tieferer Sinn" („sens profond") und „übertragene Bedeutung" („la portée"), womit die Aufdeckung eines geistigen Bezuges (vgl. auch πρὸς διάνοιαν!), zwischen zwei Bereichen gemeint ist. Daß mit der „Übertragung" sowohl der eschatologische Bezug als auch die applikative Anwendung auf den zur Vollkommenheit strebenden Menschen sowie die Kirche gemeint sein kann, ist nicht neu. T. aber geht es vor allem darum zu zeigen, daß Didymos eine ‚neutrale' Methode anwendet (vgl. S. 108, 177), als wäre es ohne Bedeutung, daß der Bibeltext nach dem Verständnis des Alexandriners vom göttlichen Geist gewirkt ist (vgl. aber S. 168 ff.). Allein deshalb aber gilt, daß die Wahrheit der biblischen Botschaft – trotz aller äußeren Widersprüche, die jedoch nur scheinbar bestehen können – nur *eine* sein kann, die sich hinter den αἰσθητά als zweite und zugleich tiefere bzw. höhere Realität verbirgt. Daß die ἀναγωγή ausschließlich das Werk des Exegeten sei (S. 114), trifft im übrigen nicht zu. Es können auch die überhimmlischen Wahrheiten selbst sein, die sie bewirken (vgl. EcclT 7,23). Außerdem bemerkt T. durch seine Beschränkung auf den Sacharja-Kommentar nicht, daß Didymos bei seiner Auslegung immer auch Rücksicht nimmt auf den Gesamtcharakter eines biblischen Buches (vgl. dazu besonders EcclT 5,27–7,22, wo die unterschiedliche Redeweise ‚Salomos' in den Büchern Proverbien, Ecclesiastes und Canticum herausgestellt wird) und daß deshalb bei der Auslegung des Buches Sacharja der prophetische Aspekt in den Vordergrund tritt. Auch beachtet er zu wenig, daß Didymos bei aller philologischen Gewissenhaftigkeit – bis hin zu Fragen der Grammatik und der Interpunktion – den Bibeltext vor allem als lebendige Rede versteht. Wenn T. darauf verweist, daß der Terminus ἀναγωγή einen neutralen Bedeutungsinhalt hat (S. 108, 177; hier hätte T. auch auf den Stoiker Kornutos verweisen können; vgl. Bienert, „Allegoria", S. 59), ist dies – formal gesehen – richtig. Daß aber für Didymos die ἀναγωγή zugleich das Ziel der Auslegungsbemühungen bildet – bei strenger Beachtung des Wortsinnes und der im Text angesprochenen Fakten –, läßt T. außer Betracht. Er erweckt dadurch den Eindruck (S. 154–158), als begnüge sich Didymos in seiner Exegese mit dem Durchspielen verschiedener Deutungsmöglichkeiten auf den unterschiedlichen Verstehensebenen. Durch die strukturalistische Betrachtungsweise nimmt T. der Exegese des Didymos ihren inneren Spannungsbogen, die auf die ἀναγωγή abzielt.

Enttäuschend ist das Ergebnis der Arbeit im Hinblick auf das, was Didymos mit der Formel κατ' ἀλληγορίαν meint. Lediglich der Hinweis, daß damit nicht nur die allegorische Auslegung sondern vor allem die bildhafte Redeweise („sens figuré") gemeint ist, verdient festgehalten zu werden. Welche Methoden Didymos jedoch im Zusammenhang mit seiner „allegorischen" Auslegung anwendet (z.B. die Etymologie), wie es mit der Ambivalenz bildhafter Deutungen (ψεκτός – ἐπαινετός) bestellt ist und welche Bedeutung ihnen im Rahmen der gesamten exegetischen Bemühung zukommt, ferner: welche Rolle allegorische Gleichungen (z.B. καρδία = νοῦς, ἄργυρος = λόγος u.a.) spielen oder was mit dem „Gesetz der Allegorie" (νόμος τῆς ἀλληγορίας) gemeint ist – immerhin gibt es den Ausdruck auch im Sacharja-Kommentar (ZaT II 15; vgl. Tigcheler, S. 118 f.) – erfährt der Leser nicht. Der Unterschied zwischen ἀλληγορία und ἀναγωγή wird zwar mit dem Rezensenten gegenüber L. Doutreleau festgehalten, jedoch lediglich zur Bezeichnung verschiedener Bedeutungsebenen eines Textes ohne Rücksicht auf die innere Dynamik der Exegese des Didymos. Daß für Didymos zwischen ἀλληγορία und ἀναγωγή in exegetischer Hinsicht nicht nur ein funktionaler, sondern ein fundamentaler Unterschied besteht, zeigt seine Auseinandersetzung mit Porphyrius (Bienert, „Allegoria", 141–145; vgl. G. Binder, Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testaments durch die Christen, ZPE 3, 1968, 81–95), auf die T. nicht einzugehen braucht, weil sie nicht im Sacharja-Kommentar, sondern im Ecclesiastes-Kommentar steht (!).

Der Ertrag der im übrigen äußerlich ansprechenden und mit vier Registern ausgestat-

teten Arbeit läßt sich kurz zusammenfassen: Er besteht vor allem in einigen terminologischen Präzisierungen, insbesondere zu den Formeln πρὸς ῥητόν und καθ' ἱστορίαν (vgl. auch S. 124 zu τροπολογία). Damit wird noch deutlicher als bisher schon, wie differenziert die exegetische Begrifflichkeit des Didymos ist und wie genau der Alexandriner die verschiedenen Bedeutungsebenen eines Textes unterscheidet. Dies macht die Texte des Didymos zugleich für die neuere hermeneutische Diskussion interessant. Ihre Einbeziehung in diese Debatte – besonders in Kapitel III (S. 152–185) – kann möglicherweise dazu beitragen, die verbreiteten Vorurteile gegenüber der allegorischen Exegese der Alten Kirche abzubauen, so daß sie nicht nur als Methode ernstgenommen, sondern in ihrer Bedeutung künftig besser erfaßt wird.

Marburg *Wolfgang A. Bienert*

Salvian von Marseille. Des Timotheus vier Bücher an die Kirche. Der Brief an den Bischof Salonius. Deutsche Übersetzung von Anton Mayer. Bearbeitet von Norbert Brox. Schriften der Kirchenväter, Band 3, München – Kösel – 1983 – 176 Seiten – Pappband – DM 22,80.

Der Kösel-Verlag hat mit der „Bibliothek der Kirchenväter" früher einen Beitrag für die Kenntnis der Väter und damit für die Allgemeinbildung des deutschen Volkes geleistet, der in seinem Gewicht und seiner Bedeutung nicht überschätzt werden kann. Wenn seine Interessen in der letzten Zeit auch sichtlich stärker auf die Gegenwart als auf das Bleibende gerichtet waren, so hat doch im letzten Jahr unter der Leitung Norbert Brox' eine Reihe ihr Erscheinen begonnen, die die Erinnerung an die frühere Bedeutung des Verlags wachrufen kann. Der Reihentitel „Schriften der Kirchenväter" gibt auf dem Hintergrund der BKV Anlaß zu Vorstellungen, die von der Wirklichkeit nicht ganz gerechtfertigt werden. Es handelt sich um Einzelschriften oder Sammlungen, die Leseproben näher kommen als Werkausgaben. Klemens von Alexandrien ist beispielsweise durch „Quis dives . . ." vertreten und die Auswahl aus den Briefen des Hieronymus umfaßt fünf Stücke. Die Übersetzungen sind der BKV entnommen, deren Deutsch in der Regel auch in unserer Zeit noch lesbar ist. Die Generation der Übersetzer hat zwar meist ein besseres Deutsch geschrieben als die heutige, aber bei erbaulichen Stoffen – und solche werden in den Väterschriften oft behandelt – war das Bewußtsein moralischer und religiöser Überlegenheit nicht selten der ansatzweisen Entwicklung einer christlichen Sondersprache günstig. Der Herausgeber war sichtlich um aktuelle Thematik bei seiner Auswahl bemüht, auch bei dem Band, der hier anzuzeigen ist.

Salvianus, gegen 400 im nordwestlichen Gallien geboren, war in den ersten Jahrzehnten seines Lebens Mönch auf Lerinum und lebte später als Presbyter in Massilia; er ist dort nach 470 gestorben. Zwischen 435 und 439 schrieb er unter dem Pseudonym des Paulusschülers Timotheus eine Abhandlung, die Gennadius in seiner Fortsetzung zum Katalog des Hieronymus „Adversus avaritiam" betitelt. Der Verfasser fordert in asketischem Eifer die vermögenden Christen auf, ihren Besitz der Kirche zu vermachen. Ferner sind neun Briefe erhalten; der letzte versucht zu erklären, warum die genannte Schrift pseudonym veröffentlicht wurde. Das Hauptwerk „De gubernatione Dei" verteidigt Gottes Weltregierung und erhebt dabei schwere Vorwürfe gegen den Verfall der allgemeinen Sittlichkeit.

Der vorliegende Band enthält die vier Bücher des „Timotheus" mit dem erwähnten Brief. Norbert Brox hat die Übersetzung Anton Mayers (BKV² 2. Reihe Bd. 9, 1935) kontrolliert und eine Einleitung geschrieben, in der er die aktuelle Bedeutung ohne Gewaltsamkeiten herausarbeitet. Wenn man die oben genannten grundsätzlichen Bedenken gegen Kostproben aus den Kirchenvätern beiseite läßt, braucht man dem Buch nicht das verdiente Lob zu verweigern. Wer ein Geschenk sucht, das Bildungs- oder Frömmigkeitsansprüche befriedigt, ist mit diesem Band wie den andern der Reihe gut bedient.

Kiel *Heinrich Kraft*

Grégoire le Grand, Commentaire sur le Cantique des Cantiques, Sources Chrétiennes 314, Editions du Cerf, Paris 1984, FF 90.–.

Rodrigue Bélanger, Professor an der Universität Québec à Rimouski hat in diesem Büchlein (150 + 20 Seiten) die Ausgabe des Kommentars von Papst Gregor dem Großen (um 600) zu den ersten 8 Versen des Hohenliedes besorgt. Nach der Einleitung erwähnt er die vier Textformen, in denen der Kommentar vorliegt: A. Den ursprünglichen Text Gregors, von dem nur noch 8 Verse und der Prolog erhalten sind; B. Einen von Robert de Tombelaine überlieferten Kommentar (Ende des 11. Jahrhunderts) mit einem dem Hieronymus entnommenen Prolog; C. Eine Mischform, die für den Prolog und die ersten 8 Verse den breitspurigen Text Gregors und für den Rest den bescheidenen B-Text benutzt hat; D. Eine Mischform, die B mit einem neuen, den des Gregor zusammenfassenden Prolog versehen hat.

Im zweiten Kapitel erörtert der Verfasser, welche Quellen Gregor für seinen Kommentar benutzt hat. Von Augustin beeinflußt ist vor allem der Gedanke der Verblendung des Menschen durch die Erbsünde (Cant. 4). Dem Aponius hat Gregor verschiedene Bilder entnommen, die die symbolische Bedeutung des Hohenliedes, die Hochzeit von Christus und der Kirche ausmalen: der Duft der Salben (Cant. 1:3) illustriert nach beiden Vätern die allmähliche Verbreitung des Namens Gottes seit dem Geheimnis der Inkarnation, während Origenes und Augustin hier vielmehr an die Verbreitung des Namens Jesu durch die Verkündigung des Evangeliums denken.

Den größten Einfluß hat Gregor aber von Origenes erfahren. Nicht nur hat Gregor die Auffassung des dreifachen Sinnes der Schrift mit Origenes gemein, sondern er hat sich in seinem Kommentar auf das Hohelied auch manchmal der Gedanken des Origenes bedient, z.B. daß das Kommen des Bräutigams eine lange Zeit des Wartens krönt, die durch eine Aufeinanderfolge von Boten genährt wurde. Entscheidend ist für beide Väter, daß das Hohelied gelesen und gedeutet werden muß als eine reiche Allegorie, in welcher „der reine Blick des Herzens" den Zutritt zu den tiefsten Geheimnissen Gottes eröffnet.

Auf den Seiten 68–141 findet man den lateinischen Text des Kommentars von Gregor und eine gute französische Übersetzung.

Ermelo *C. van Leeuwen*

Mittelalter

Naṣer Mūsā Daḥdal, Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr Al-Ḥallāǧ. Vom Mißgeschick des „einfachen" Ṣūfī zum Mythos vom Märtyrer Al-Ḥallāǧ. Erlangen 1983 (Oikonomia Bd. 17), 414 und 98 S., brosch. DM 30.–.

Eine mutige Arbeit! Denn Daḥdal, ein evangelischer Araber aus dem Libanon, unternimmt es, in dieser Erlanger theologischen Dissertation das bisher unbestrittene Ergebnis der umfangreichen Editionen und Forschungen von Louis Massignon an einigen Stellen zu korrigieren und sogar an entscheidenden Punkten zu widerlegen. Daḥdal wirft Massignon vor, er habe Al-Ḥusayn ausschließlich vom Koran und der Lehre des Islam her verstanden und zu wenig den Einfluß des Christentums berücksichtigt. Außerdem habe er diesen Mystiker zu sehr im Lichte des erst im späteren Ṣūfismus entstandenen Märtyrer-Mythos gesehen und nicht genügend das Urteil zeitgenössischer Ṣūfīs in Erwägung gezogen.

Um den Beweis für diese Herausforderung zu führen und das Bild des historisch echten Ṣūfī Al-Ḥusayn zu gewinnen, versucht Daḥdal durch die konsequente Anwendung der historisch-kritischen Methode die legendären von den authentischen Überlieferungen zu scheiden. Selbst das bisher für echt gehaltene Werk des Mystikers möchte er nach eindeutigen Kriterien von späteren Zusätzen und Interpretationen seiner Schüler befreien. Nach einer Reihe von diffizilen Einzeluntersuchungen kommt Daḥdal zu dem Schluß, daß für die Darstellung des historischen Ṣūfī Al-Ḥusayn nur

benutzt werden kann „der ‚Diwan Al-Hallaj', Section I mit Ausnahme der unechten Gedichte und Verse von Q VI; M.N. 28,2, recension'; M.N. 37 und Y.N. 7 und ‚Akhbar Al-Hallaj' mit Ausnahme der Stücke 1; 2; 16; 17; 20; 22" (S. 106; die Angaben beziehen sich auf die Ausgaben von Massignon). In den von Daḥdal ausgeschiedenen unechten Gedichten und Stücken haben die ersten Schüler ebenso wie in dem Kitāb Al-Ṭawāsīn ihren Meister als siegreichen Märtyrer dargestellt (ebd.).

Einen weiteren Beweis für seine Kritik an Massignon führt Daḥdal in dem folgenden Kapitel „Der Ṣūfismus und Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr nach dem Jahre 309 n.H. / 922 n.Chr." (107–145). Eine genaue Prüfung der in Frage kommenden Texte ergibt, daß der Tod Al-Ḥusayns von seinen Ṣūfī-Zeitgenossen keineswegs wie in der späteren Überlieferung als Märtyrium, sondern als Unglück oder gerechte Strafe Gottes angesehen wurde. Wichtige Anliegen seiner Predigt, wie seine Auffassung von dem Tauḥīd, dem Bekenntnis zur Einheit Gottes und dem Apostel Gottes wurden verschwiegen.

Es folgt ein Überblick über die politischen und sozialen Verhältnisse des Abbasidenreiches als Hintergrund des Lebens und Sterbens von Al-Ḥusayn (145–201). Als wahrer Grund für seine grausame Hinrichtung wird die sowohl religiös als auch politisch motivierte Angst vor dem nicht mit dem Islam konformen Glauben des Mystikers angesehen (201).

Den Hauptteil des Buches bildet das VI. Kapitel: „Das Bild des Ṣūfī Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr nach den authentischen Gedichten seines ‚Diwans' und den authentischen Berichten seiner Schüler und Zeitgenossen" (202–361). Die als echt erwiesenen Texte werden hier eingehend analysiert und ihre zentralen Begriffe erläutert, wie z.B. alle Ausdrücke, die für die mystische Liebe gebraucht werden. Hervorragend ist die Darstellung der verschiedenen Arten der Waǧd-Erlebnisse, man könnte sagen, der Stufen des mystischen Empfindens (284–292). Neben Erfahrungen, die mit Bildern aus der Natur zur Sprache kommen, wie das Umherirren in der Wüste, das Schwimmen im Meer und das Sichemporheben in die Lüfte, stehen Schilderungen, in denen das Subjekt des Erlebens die „Wahrheit" / al-ḥaqq ist und deren besonderes Merkmal in der Selbstvergessenheit und in einem „Aufflammen in der Verborgenheit" besteht. Bei einer dritten Gruppe geht es hingegen um die Erfahrung des „umhüllenden Lichtes", um eine Art von Verklärung. In den Berichten seiner Zeitgenossen ist vor allen Dingen von der überwältigenden Macht der „Wahrheit" die Rede, der Al-Ḥusayn wie ein Gefangener völlig ausgeliefert ist und die ihn nicht zu sich selbst kommen läßt (292–295). – Wenn man in Erwägung zieht, daß es sich hier wie bei jeder echten Mystographie um einen Grenzbereich des überhaupt sprachlich Aussagbaren handelt, wird man ermessen können, welche exegetische Leistung in der vorgelegten Erschließung der subtilen Gedichte und Aussprüche Al-Ḥusayns vorliegt. Vorbildlich ist schon die Präsentation der Texte. Unter dem arabischen Wortlaut steht die einwandfreie und klare deutsche Übersetzung. Bei allen notwendigen Klärungen und Erläuterungen widersteht Daḥdal der Versuchung, zuviel in die Texte hineinzulegen. So gelingt es ihm, das mystische Wort selbst zur Sprache zu bringen und durch seine einzelnen Zeugnisse ein in sich stimmiges und überzeugendes Bild des Ṣūfis zu zeichnen. Er kommt zu folgendem Ergebnis. In seinen Gedichten hält Al-Ḥusayn geheime Zwiesprachen mit einem Partner, der sich für ihn sowohl in absoluter Ferne als auch in seinem Inneren in der Form von Waǧd-Erlebnissen offenbart. Al-Ḥusayn war kein Christ, sondern Muslim, „aber er stand unter dem starken Eindruck des Geschicks Jesu Christi" (354). Obwohl er seinen Namen nicht nennt, hat er ihn doch immer mit der Bezeichnung „Apostel Gottes" gemeint. „Jesus Christus war das Vorbild, das in seinem geheimnisvollen Glanz die ganze Vorstellung und das ganze Herz des Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr, sei es im Licht der Verklärung Jesu, in seinem Opfer am Kreuz oder im ‚Geheimnis seiner Göttlichkeit, das seine Menschlichkeit' offenbart hat, erfüllt hat" (350). Die Tauḥīd-Lehre des Korans, das „Gott-als-einen-erklären", versteht er deshalb nicht nur als ein Glaubensbekenntnis, sondern als völlige Vereinigung mit Gott, die er nach seinen Worten „nach dem Vorbild der Religion des Kreuzes" vollziehen will. Da der „Apostel Gottes" die vollkommene Einheit mit dem Vater erst durch sein Sterben erreicht, kann sich auch seine eigene Gotteserfahrung erst durch die Hingabe im Tod vollenden. Al-Ḥusayn

wollte sterben, um ganz frei zu werden von seiner Ichhaftigkeit, um ganz einzugehen in das Wesen des göttlichen Partners, um wie Jesus Christus in seinem Tode endgültig mit Gott vereinigt zu sein. Neben markanten Zügen, die ihn mit der Frömmigkeit seiner Zeit verbinden, wie seine Gebets- und Meditationspraxis, sein Ruf zur Buße und Umkehr zu Gott, seine Askese und Weltentsagung, ist es diese Todessehnsucht, die ihn für den rechtgläubigen Ṣūfismus einen Ketzer werden ließ. Zeitgenössische Ṣūfīs wie Al-Qušayrī und Al-Sarrāǧ haben ausdrücklich diese christlich-existentielle Interpretation der Tauḥīd-Lehre abgelehnt (122 ff.). Erst in späterer Zeit wurde Al-Ḥusayn mehr und mehr als ein Märtyrer für den Ṣūfismus angesehen und wuchs allmählich in die Rolle eines Heiligen hinein. Leider bringt der Titel der Arbeit Daḥdals nur diesen Aspekt zum Ausdruck. Die „Entmythologisierung" des Ṣūfī-Märtyrers ist aber nur eine notwendige Vorarbeit für die eigentliche Aufgabe, die Daḥdal in bewundernswerter Weise in Angriff genommen hat, nämlich das Vorbild Jesu im Sinne des Johannesevangeliums als die bewegende Kraft für die existentielle Mystik Al-Ḥusayns aufzuzeigen.

Angefügt an die Arbeit sind ein Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Sachindex und Indices der Personennamen und arabischen Termini. Außerdem folgt noch als Anhang: „Der Begriff 'Išq für die Liebe des heiligen hingerichteten Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr Al-Ḥallāǧ bei den späteren Ṣūfīs" (375–389). Als ein weiterer Anhang wird die Magisterarbeit Daḥdals angefügt: „Die Mystik im Christentum und im Islam: Ein Vergleich zwischen Ignatius von Antiochien und Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr Al-Ḥallāǧ" (1–98). Es handelt sich hier um eine Vorarbeit für die spätere Dissertation. Zuerst werden die Begriffe Al-Waǧd und Al-Ḥaqq einer genauen Analyse unterzogen. Dann werden Ausdrücke untersucht, die aus dem Neuen Testament stammen könnten wie Vater, Menschheit und Gottheit, Mysterium und andere Redewendungen. Im 3. Teil wird die Todessehnsucht Al-Ḥusayns dargestellt, um dann mit der Auffassung des Märtyrertodes bei Ignatius verglichen zu werden. Hier wäre auch der Ort gewesen, um zentrale paulinische Aussagen zu diesem Thema wie 2. Kor 5,1–8 und Phil 1,21–24 zu besprechen. – In einem Anhang wird dann noch einmal der in den Gedichten zentrale Begriff As-Sirr/Mysterium eingehend untersucht.

Der Vergleich mit Ignatius konnte natürlich nur phänomenologisch durchgeführt werden, da historische Bezüge Al-Ḥusayns zu diesem Apostolischen Vater nicht bekannt sind. Eine andere Frage ist, ob nicht traditions- und motivgeschichtliche Verbindungslinien zur christlich-orientalischen Mystik vorliegen. Dabei muß von der Voraussetzung ausgegangen werden, daß besonders die nestorianische Mystik und der frühe Ṣūfismus in einem engen Kontakt zueinander standen und sich auch gegenseitig beeinflußten (s. meinen Beitrag in OrChrA 221, 261–271: Christlich-orientalische Mystik und Ṣūfismus. Zu Grundproblemen ihres Kontaktes und ihrer gegenseitigen Beeinflussung). Es müßte also genauer untersucht werden, wie auf beiden Seiten die mystische Erfahrung zum Ausdruck gebracht wurde und wo unter dem Einfluß der Gegenseite die dogmatischen Prämissen des eigenen Glaubens überschritten werden. Im Hinblick auf die von Daḥdal behandelte Thematik müßte genauer gefragt werden, ob die Mystik Al-Ḥusayns nicht von der Vorstellung der mystischen Kreuzigung beeinflußt sein könnte wie sie schon Euagrios Pontikos in seinen Centurien anspricht (z.B. VI, 38–40), wie sie Stephanos bar Ṣūdailī ausführlich darstellt (s. F. S. Marsh, The book which is called The Book of the Holy Hierotheos . . . London 1927, 45–46) und wie sie durch die mystischen Traktate Isaaks von Ninive Allgemeingut des orientalischen Mönchtums geworden ist. Um nur eine wichtige Aussage zu zitieren: „Das Kreuz ist das Tor der Mysterien. Durch dieses Tor erlangt der Geist den Zugang zur Erkenntnis der himmlischen Mysterien. Die Erkenntnis des Kreuzes ist verborgen im Leiden des Kreuzes. Und nach dem Wort des Apostels geschieht durch seine Teilhabe die Wahrnehmung des Kreuzes. Einen um so größeren Platz das Leiden Christi in uns einnimmt, desto größer wird der Trost Christi. Trost bedeutet Theoria, nämlich geistige Schau. Die Schau gebiert den Trost. Es ist unmöglich, daß unsere Seele geistige Früchte hervorbringt, außer wenn unser Herz der Welt gestorben ist, denn der Vater erweckt die Seele, die den Tod Christi gestorben ist, zur Theoria aller Welten" (P. Bedjan, Mar Isaacus, De perfectione religiosa, Paris/Leipzig 1909, 544). Hier bietet sich

ein weites Feld für weiterführende traditionsgeschichtliche Forschungen, die sich aber verständlicherweise nur auf die mystographischen und mystagogischen Ausdrucksformen mystischen Erlebens beziehen können. Die Erfahrung selbst ist weithin unabhängig von historischen Einflüssen. Ihre Erscheinungsformen in den verschiedenen Zeiten und Kulturen müssen deshalb zuerst in ihren anthropologisch bedingten strukturellen Analogien untersucht werden, ohne daß irgendwelche historischen Beziehungen vorzuliegen brauchen. Auch diese Möglichkeit ist bei Al-Ḥusayn nicht von vornherein auszuschließen. Auf jeden Fall ist die christliche Sinngebung seines eigenen gewaltsamen Todes, ob sie nun rein phänomenologisch oder auch traditionsgeschichtlich erklärt werden muß, eine Tatsache, die diesen Ṣūfī weit aus der großen Schar auch der christlichen Mystiker heraushebt, für die die Kreuzigung Jesu in erster Linie einen Typos der Weltentsagung und der asketischen Abtötung darstellte. Von Al-Ḥusayn wurde die mystische Kreuzigung über alle Wege der Askese hinaus in ihrem tiefsten christologischen Sinngehalt existentiell vollzogen. Das verbindet ihn mit Ignatius von Antiochien und vielleicht auch mit Franz von Assisi. Durch ihn wird in einzigartiger Weise deutlich, wie sich die christliche Mystik in der Unio mystica des Kreuzes vollendet. So wird er auch im Islam zum Zeugen für die unabdingbare Rolle Jesu Christi für den Weg des Menschen zu seiner Einheit mit dem einen und wahren Gott. Es ist zu hoffen, daß die Arbeit Daḥdals nicht nur Anstöße gibt für weitere kirchengeschichtliche Untersuchungen des Verhältnisses zwischen Islam und Christentum, sondern auch neue Impulse vermittelt für das Gespräch zwischen beiden Religionen.

Marburg/L. *Georg Günter Blum*

Próinséas Nî Chatháin und Michael Richter (Hg.), Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter. Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen. Kulturwissenschaftliche Reihe. 485 S., 28 Abb., Stuttgart: Klett-Cotta, 1984. Ln., DM 158.–.

1979 fand in Tübingen die Tagung „Die Iren und Europa im frühen Mittelalter" statt; von den 50 Beiträgen waren 40 in deutscher Sprache. 1981 folgte in Dublin die Tagung „Ireland and Europe, the early Church"; von deren nun hier vorliegenden Beiträgen waren alle 31 bis auf 4 deutsche in englischer Sprache. (Die 3. Tagung, im August 1984 in Dublin abgehalten, hatte als Thema „Bibelstudien und Glaubensvermittlung in den nicht-romanischen Ländern 550–850"). In seinem Vorw. sagt Gerd Schelten: „Um das Wesen der irischen Kirche und der von ihr getragenen Kultur auf der Insel, in Britannien und auf dem Kontinent voll zu erfassen, bedarf es interdisziplinärer Fragestellungen und Methoden . . . (Es ist) auf spezielle Probleme der Archäologie und Kunstgeschichte [hierzu die 1983 u.a. in Köln und Berlin gezeigte Ausstellung „Irische Kunst aus drei Jahrtausenden"], der Sprach- und Literaturwissenschaft sowie Rechtsgeschichte einzugehen." Entsprechend ist der vorliegende Band unterteilt. Die Warnung vor der Konstruktion eines quasireformatorischen Gegensatzes zwischen Rom und Irland (wie in Deutschland seit J. J. Ebrard [1873] bekannt) ist nicht überflüssig. – In seiner mit charakteristisch irischer Heiterkeit vorgetragenen Eröffnungsrede sagte Daniel A. Binchy, der Senior der irischen Altertumswissenschaftler, daß im Studium der altirischen Kirche Kenntnis des Lateins wie des Irischen (und man darf hinzufügen des Englischen und des Deutschen) erforderlich ist. Hier liegt eine der besonderen Schwierigkeiten der Beschäftigung mit der altirischen Kirche: Gelegenheiten, ja, Mittel Irisch zu lernen, sind auf dem Festland dünn gesät. Irland ist immer noch entlegen; nur wenige Kontinentale können mehr als (bestenfalls) ein paar Ferienwochen auf Irland nachweisen. – Der Kirchenhistoriker am St. Patrick's College Maynooth, Patrick J. Corish, behandelt das Grundthema „Die frühe irische Kirche und das westliche Patriarchat", exemplifiziert an dem Verhältnis Kolumbans zu Rom, z.B. in der Frage des Osterdatums. – David N. Dumville führt einige britische Aspekte des frühen irischen Christentums auf. In Irland entstand die erste westliche Kirche außerhalb des römischen Reiches. Bischöfe wurden schon für ganz kleine Gemeinden eingesetzt. Der

Übergang zur monastischen Struktur der irischen Kirche erfolgte nach Patrick. – Deirdre Flanagan (†) studierte christliche Einflüsse in Ortsnamen des frühen Irland (Zusammensetzungen mit aus dem Latein übernommenen Ortsbezeichnungen wie cella [47–51 Karten, die die Verteilung solcher Ortsnamen über Altirland zeigen]. – Pádraig Ó Riain geht britischem Einfluß im monastischen Irland nach. – Richard Sharpe behandelt Armagh und Rom im 7. Jahrhundert besonders nach dem Liber Angeli im Book of Armagh. – Diarmuid Ó Laoghaire spricht von Grundzügen irischer Spiritualität, z.B. im individuellen Gebet und in Pilgerschaft, die sich besonders im Sprachlichen zeigen. – Peter O'Dwyer gibt eine Übersicht über die Culdee-Reform zwischen 750 und 900 (in Fortsetzung seines 1981 erschienenen Buches): Kampf gegen Laizismus im Klosterwesen, Hochstellung der Sakramente und des Gebets (leider wird hier wie nirgendwo sonst in dem Buch auf den Unterschied zwischen „Martyrologium" und *félire* (festologium) eingegangen [86,98 u.ö.]). Das Kommen der Wikinger verhinderte die Wirkung der Reform nach dem 12. Jahrhundert. – Charles Doherty spricht von dem Gebrauch von Reliquien in Alt-Irland. Es muß vor allem der Mangel an körperlichen Reliquien erwähnt werden; Sachreliquien hatten bei weitem die Überhand. Auch hier läßt sich Auswirkung auf die irische Sprache feststellen. Der Gebrauch des Wortes *ruam* für Friedhof illustriert die Sehnsucht nach Verbindung über den Tod hinaus mit Rom; man brachte Erde von Rom, um sie auf Gräber zu streuen. – Michael Henry behandelt architektonische Grundlagen der frühen Zisterzienserklöster in Irland. – Ann Hamlin geht schriftlichen und materiellen Quellen für unsre Kenntnis früher irischer Kirchen nach, wobei wie in anderen Beiträgen darauf hingewiesen wird, wieviele Probleme die Forschung noch zu lösen hat. – Hilary Richardson behandelt den Begriff „Hochkreuz", mit Ausblick auf ähnliche Kunstwerke auf dem Festland (S. 129 u. Abb. 11 Rupert-Kreuz in Salzburg). – Michael Ryan spricht von frühen eucharistischen Kelchen in Irland (Abb. 26–28). – Gearóid MacNiocaill untersucht christliche Einflüsse in frühem irischen Recht, das im übrigen viel aus dem vorchristlichen Bereich übernahm; hier werden die Arbeiten von H. Wasserschleben und R. Thurneysen fortgesetzt. – T. M. Charles-Edwards bespricht die eigenartige Stellung des Kirchenbaus im irischen Siedlungswesen; jahrhundertelang waren Kirchen nur Mittelpunkte von Klostersiedlungen. – Damian MacManus behandelt lateinische Lehnwörter im Frühirischen, während Michael Herren Einflüssen des Altirischen auf das Hiberno-Latein nachgeht. – Die Aufsätze von E. G. Quin, Léon Fleuriot und (für das Deutsche) Rolf Bergmann weisen auf die Bedeutung der Glossenforschung hin. Stefan Sonderegger behandelt die Bedeutung des religiösen Wortschatzes im Althochdeutschen. Dann kehrt man zum Irischen zurück: Jean-Michel Picard behandelt die eigentümliche Literaturgattung von Adomnans Vita Columbae und Seán Connolly paläographische und sprachliche Eigentümlichkeiten in den frühen Viten der hl. Brigid(a) (nicht „Birgit", wie irrtümlich in der Kapitelüberschrift S. 277). – Pádraig Ó Neill geht römischen Einflüssen in der hiberno-lateinischen Literatur des 7. Jahrhunderts nach, Tomás Ó Cathasaigh heidnischen Resten in der frühen irischen Erzählungsliteratur (wichtig z.B. der Begriff des Universums) und Julian Brown spätantiken Einflüssen in den ältesten irischen Handschriften. – Friedrich Prinz behandelt Beziehungen zwischen Gregor d.Gr. und Kolumban, besonders bezüglich der Regula Sancti Benedicti. – Martin McNamara geht in einer umfangreichen Arbeit der Tradition der frühen irischen Psalterstudien nach. – Dagmar Ó Riain-Raedel betrachtet Erwähnungen irischer Könige und Bischöfe in der historischen Literatur der deutschen Schottenklöster. – In seinem Nachwort bietet Michael Richter eine Zusammenfassung des ganzen Werkes, die Deutschsprachigen höchst nützlich sein wird. – Erwünscht gewesen wäre ein systematischeres Eingehen auf die scheinbar oder wirklich dem Latein entnommenen kirchlichen Spezialausdrücke wie anamchara, cell, paruchia.

Basel *John Hennig*

W. Maleczek, Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216. Die Kardinäle unter Coelestin III. und Innocenz III. (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom, herausgegeben von Otto Kresten und Adam Wandruska. I. Abteilung: Abhandlungen. 6 Bd.; Wien 1984) 432 pp. ÖS 700, DM 100.–.

Es bien sabido que muchos de los cardenales del bajo medievo tuvieron tal intervención en la historia de su tiempo, que les convierte en punto de referencia obligada para los historiadores. Sin embargo, carecemos todavía de una buena obra de conjunto sobre los cardenales de la Baja Edad Media tanto en su conjunto como por lo que se refiere a la mayor parte de los pontificados. El presente volumen viene a colmar una de las simas más sensibles de esta gran laguna historiográfica. Trata, en efecto, de los cardenales del pontificado de Inocencio III y de su antecesor Celestino III. Como es sabido, el papa Inocencio III representa el punto culminante del pontificado medieval, porque dio un salto no sólo cuantitativo sino también cualitativo en el planteamiento y realización de la proyección de la iglesia de Roma en el doble nivel de la política eclesiástica y secular de su tiempo. Los cardenales jugaron un gran papel en esta doble proyección de la política pontificia. De ahí que interesa mucho conocer su personalidad del modo más completo posible: proveniencia, formación, personalidad, cargo que ocupaban en la curia, intervención e influjo en los planes pontificios, etc. El presente libro constituye no sólo una buena sistematización y puesta al día de los datos esparcidos en las más diversas publicaciones, sino que son compulsados y enriquecidos con una nueva investigación y estudio de las fuentes sobre el tema. Como ya lo había hecho Paravicini-Bagliani para los años 1227–1254, el Dr. Maleczek incluye aquí numerosas tablas, en las que se registran las firmas de los cardenales, año por año y documento por documento, en los privilegios papales, al lo largo de los dos pontificados, desde 1191 a 1216. Es ésta una fuente única en su género para conocer la presencia o ausencia de cada cardenal, lo mismo que para intuir su posible influencia en cada asunto tratado. Generalmente, el Autor se ha limitado quizás demasiado a la *personalidad cardenalicia* de cada uno de sus biografiados, sin ocuparse demasiado de otros aspectos del mismo personaje que, por lo menos a veces, tienen algo que ver con su cardenalato. Valga de ejemplo el cardenal Pelayo Gaytán (del que se trata en las pp. 166–69), que fue un canonista de renombre, sobre cuyo aspecto existe una bibliografía lo suficientemente conocida como para no citarla aquí. Sobre algunas actividades cardenalicias de este personaje cabe también una bibliografía más amplia y pusta al día. Así, sobre su legación en Oriente, puede verse mi artículo ‚La Iglesia Griega y el Concilio IV de Letrán de 1215', *Diálogo Ecuménico* 13 (1978) 121–44, donde se citan otros estudiosos sobre el mismo tema. De la relación de Pelayo Gaytán con el cabildo de León se ocupa con cierta extensión y profundidad T. Villacorta Rodríguez, *El Cabildo Catedral de León. Estudio histórico-jurídico, S. XII–XIX* (Fuentes y estudios de historia leonesa 12; León 1974) ver índice onomástico. Pese a estas y otras posibles limitaciones, nos hallamos ante una obra bien concebida y bien realizada, que constituye un instrumento de trabajo de obligada consulta para los más diversos temas que de alguna manera se relacionen con el pontificado de Inocencio III.

Salamanca *Antonio García y García*

Hans-Werner Goetz, Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts, Böhlau, Köln-Wien 1984.

Es gehört eine bemerkenswerte Kraft der Synthese dazu, ein so komplexes Thema wie das hier gestellte – als erster seit langem – zusammenfassend zu behandeln, noch dazu, wenn die Zusammenfassung auch die Ergebnisse der ganzen bisherigen Forschung einbeziehen und diskutieren will. H.-W. Goetz, Schüler F. J. Schmales, der hier seine Habilitationsschrift vorlegt, besitzt zweifellos diese Kraft der Synthese, und es ist zu hoffen, daß er sie weiter der mittelalterlichen Geschichtsschreibung, zu der es eine

Fülle von Einzelarbeiten, aber wenige übergreifende Darstellungen gibt, zugute kommen lassen wird. Im übrigen ist das vorliegende Buch weit mehr als eine Zusammenfassung von bereits Gewußtem, sondern vielfach neu und weiterführend.

Gerade im Hinblick auf den Wert der bisherigen und noch zu erwartenden Bemühungen des Autors scheint mir aber eine Diskussion seiner begrifflichen und methodischen Voraussetzungen notwendig zu sein. Mehr als von Zusammenfassung, Synthese – wobei wir an die ordnende und verbindende Arbeit des interpretierenden Betrachters denken – spricht H.-W. Goetz nämlich von „System" und meint damit eine im Gegenstand selbst liegende, womöglich bewußte logische Ordnung (S. 4 f., 15, 20, 97 f.). Vom Begriff des „Geschichtsbildes" als „System der Vorstellungen, die sich eine Epoche von (der) Geschichte macht" (S. 4 f.), schließt er – was einem mittelalterlichen „Realisten" alle Ehre gemacht hätte – auf das tatsächliche Vorhandenseins eines solchen Systems im Mittelalter im allgemeinen und bei Otto von Freising im besonderen; daraus ergibt sich ihm wiederum die Notwendigkeit einer „systematischen" Darstellung (S. 20), d.h. einer Ordnung nach Themen, zu denen jeweils die einschlägigen Texte Ottos und die einschlägige Literatur zitiert und kommentiert werden, zusammen mit der logischen Verknüpfung dieser Themen oder „Vorstellungen", durch eine fortlaufende Kette von Ableitungen. Wenn dann aber auch im Ergebnis Ottos Werk als „systematische, schlüssige Geschichtsinterpretation" (S. 303) entgegentritt, so erinnert das stark an einen Zirkelschluß.

Das „System" als methodische Voraussetzung kann zudem auch zu Verzeichnungen des „Geschichtsbilds" als solchem führen. Selbst wenn man sich „an den Absichten und Vorstellungen Ottos orientiert" (S. 20) und bei der Herausstellung der Themen Ottos Sprachgebrauch befragt (was H.-W. Goetz allerdings nicht daran hindert, Begriffe wie Heilsgeschichte, Entwicklung, Fortschritt, Endzeitsbewußtsein, Ziel der Geschichte . . . auch ohne jeweilige Gegenüberstellung mit Ottos Text zu verwenden und wie selbstverständlich z.B. von „Sünde" und „Erlösung" zu sprechen, obwohl Otto selbst kein Interesse an diesen Themen zeigt), selbst unter diesen Bedingungen besteht die Gefahr, ihrer systematischen Ordnung zuliebe den Stellenwert dieser Vorstellungen und Absichten in Ottos Denken zu vernachlässigen und die Akzente falsch zu verteilen. So zieht z.B. H.-W. Goetz aus der Tatsache, daß Gott für Otto der höchste Wert ist und als solcher logischerweise sein Geschichtsbild beherrscht, den Schluß, Ottos Geschichtsschreibung findet ihr wesentliches Motiv im Streben nach Gotteserkenntnis (S. 65 f.): was aber mit Ottos Absichtserklärungen nicht zusammenstimmt.

Vor allem ist zu sagen, daß die Darstellung seines „Geschichtsbildes" als „System" Ottos Vorstellungen als ein ein für allemal fertiges Ganzes aus dem Fluß der Geschichte heraushebt und auch von Ottos Person und ihren wechselnden inneren und äußeren Schicksalen abtrennt. Wenn man nicht zu irrtümlichen Urteilen kommen will, muß man sich klar machen, daß der Eindruck der Konstanz und Widerspruchslosigkeit von Ottos Anschauungen, z.B. von der Chronik zu den Gesta, nicht unbedingt im Gegenstand liegen muß, sich aber zwangsläufig aus einer Darstellung ergibt, die ununterschiedene Texte aus der Chronik, aus den Gesta, aus den der Chronik vorangestellten Widmungsbriefen (und aus der Literatur) zitiert und den verschiedenen Elementen des Systems zuordnet, ohne zu fragen, ob es sich wirklich jedesmal um durchgehende Vorstellungen handelt. Fraglich ist das z.B. im Fall des „Fortschritts" der *civitas Dei*, der in den Gesta Friderici keine Rolle spielt und der möglicherweise gar nicht über die konstantinische *exaltatio ecclesiae* hinausreicht. Selbst die Konstanz der Grundanschauungen, die bei Otto tatsächlich bestehen dürfte, verhindert im übrigen nicht, daß diese zu verschiedenen Zeiten von Ottos Leben und Denken verschiedene Färbungen, Vorzeichen, Stellenwerte, Funktionen (um nicht von verschiedener Dynamik zu sprechen, was zu der Statik eines „Systems" schon gar nicht paßt) annehmen können. Das deutlichste Beispiel ist hier die *mutabilitas*, von der die Geschichte sowohl in der Chronik wie in den Gesta bestimmt wird, die aber in einem Fall den *contemptus mundi* und die – mönchische – Hinwendung zur Ewigkeit bewirken soll, und im anderen Gegenstand einer gelehrten philosophisch-theologischen Erklärung wird; es scheint mir deshalb,

daß H.-W. Goetz' Ansicht von der widerspruchslosen Verbindung von mönchischem und scholastischem Geist bei Otto zumindest zu nuancieren wäre.

Glücklicherweise entgeht aber H.-W. Goetz vielen der Fallen seiner „systematischen" Methode durch eine aufmerksame und einfühlende Lektüre des Textes (es ist umsomehr zu bedauern, daß er sie nicht methodisch an den Anfang gestellt hat). Er hat, neben einer Fülle interessanter Einzelbeobachtungen (z.B. auch der häufigen Übereinstimmung zwischen Otto und Honorius Augustodunensis, der nachzugehen wäre), das Verdienst, die Beziehung von Ottos Geschichtsdarstellung zur zeitgenössischen Exegese hervorgehoben zu haben, und vor allem ist sein Kapitel über „die Grundlagen des Geschichtsablaufs", in dem von Ottos philosophischen Positionen – im Rahmen der zeitgenössische Lehren – die Rede ist und in dem H.-W. Goetz die Bedeutung von Ottos philosophischem Realismus für seine Geschichtsschreibung zeigt, ein Meisterstück sowohl an Klarheit als an einfühlendem Denken. Ottos Realismus erkennt Goetz auch in der „*civitas*-Lehre" (die irdische *civitas Dei* ist Abbild und Teilhabe an der ewigen) wieder, und er betont zu Recht die zentrale Bedeutung der *cognitio veritatis* für Otto, des richtigen Wissens.

Das Hauptverdienst H.-W. Goetz' scheint mir zu sein, im Anschluß an J. Spörl das gegenüber Augustinus spezifisch Neue in Ottos Auffassung der *civitates* erkannt und herausgestellt zu haben: nämlich, daß Otto den augustinischen Dualismus „historisch entschärft" (S. 312), indem er die beiden *civitates*, genauso wie Zeit und Ewigkeit, in ein historisch-chronologisches, nicht nur ontologisch bestimmtes Verhältnis setzt, wobei das aus der Bibelexegese übernommene „figurale Denken" eine wichtige Rolle spielt. Die himmlisch-ewige *civitas* ist bei Otto nicht so sehr Gegensatz als Zukunft des Irdischen. In diesem Sinn hat H.-W. Goetz auch Recht, wenn er sagt, Otto sehe Theologie als Geschichte und Geschichte als Theologie.

Damit bringt sein Buch nicht nur wertvolle Erkenntnisse und Klarstellungen, sondern auch Anregungen und Ausgangspunkte für die weitere Forschung; diese könnte vor allem den Faktoren nachgehen, die Ottos „historische Theologie" hervorgebracht und auf sie gewirkt haben, und die sicher nicht nur im Fortgang der Zeit – seit Augustinus – zu suchen sind.

Besozzo Superiore (Varese) *Elisabeth Mégier*

Norbert von Xanten. Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst. Festschrift zum 850. Todestag, hrsg. von Kaspar Elm. Köln (Wienand Verlag) 1984. 360 S., geb., DM 48.–.

Die Festschrift zum 850. Todestag Norberts von Xanten will schon im Titel nicht als hagiographisches Werk angesehen werden. „Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst" im Untertitel meint die Lebenskreise dieses Mannes. Sie wachsen nicht in organischer Entwicklung auseinander heraus, stellen vielmehr Stufen der Persönlichkeit, gewisse Bruchstellen seines konkreten Lebens dar und werden als chronologische Begrenzungen der verschiedenen Beiträge genommen. So wird die Festschrift dank eines zügigen Formungswillens des Herausgebers zu einer fortlaufenden Biographie Norberts. Nicht die Gründung des Prämonstratenserordens, nicht die Geschichte des Erzbistums Magdeburg im frühen 12. Jahrhundert steht im Mittelpunkt der Darstellung, sondern die konkrete Gestalt dieser Persönlichkeit. So stört fast der eigene, übrigens ausgezeichnete Anmerkungsteil und das umfangreiche Literaturverzeichnis nach jedem Beitrag.

Zunächst geht der flämische Prämonstratenser W. M. Grauwen den Quellen zur Geschichte Norberts nach. In einem klaren, fast zu knappen Überblick werden die wenigen Urkunden, die von N. ausgingen oder ihn betrafen, Briefe und die ihm früher zugeschriebenen Traktate, Predigten und Reden – als nicht authentisch – vorgeführt, von den übrigen berichtenden Quellen die Bischofs- und Privaturkunden aufgezählt, die Totenbücher erwähnt, die Bedeutung der beiden Viten herausgestellt und dabei auf Grauwens flämisch erschienenes großes Werk „Nobertus" (Brüssel 1978) verwiesen. Die Vita A, die in den Beiträgen dieser Festschrift, wenn auch nicht in gleicher Weise,

als maßgebend betrachtet wird, hat ja erst 1984 in den Analecta Praemonstratensia 64 aus der Feder Grauwens eine ausführliche „Inleidning" erhalten, in der die Vita A in die Jahre 1145/64 gesetzt und der Magdeburger Raum für ihre Entstehung angenommen wird, ganz anders als Schwineköper (S. 189).

Die Lebensgeschichte wird von der rheinischen Heimat aus eröffnet. A. Alders begleitet den Landsmann bis zu seiner ersten „Kehr", seinem Weggang aus dem niederrheinischen Raum. Er macht sich mit guten Analogieschlüssen für die Herkunft Norberts aus einer hocharistokratischen Familie stark. Dagegen wirkt die Erklärung der Ablehnung des Bistums Cambrai, daß der um diese Zeit noch nicht bekehrte Xantener Domherr schon nicht mehr bereit gewesen sei, die Investitur aus der Hand des Kaisers anzunehmen, nicht recht überzeugend. Zeigen doch die Regesten der Kölner Erzbischöfe für 1112 und 1113 den Erzbischof, an dessen Hof Norbert weilte, eindeutig auf der Seite Heinrichs V. Der Bericht der Vita A über die Bekehrung Norberts wird nicht als Fiktion, die Spinnenerzählung als typisch für jene Zeit gesehen. Von dem zur Zeit Norberts kanonisierten Konstanzer Bischof Konrad wird ja Ähnliches erzählt. Wichtig erscheint der belegte Hinweis, daß Norbert schon in seiner Heimat der Augustinusregel begegnete.

Der Hauptbeitrag „Vom Wanderprediger bis zum Kirchenfürsten" stammt von Fr. J. Felten, der als Nebenprodukt seiner Untersuchungen später auch noch ein Itinerar Norberts zusammenstellt. Felten will keine glatten Lösungen für alle Probleme, sind die Quellen doch mehrfach nicht zu harmonisieren. Norbert, dem 1118 in Fritzlar die Predigt untersagt wurde, läßt sich zum Priester weihen, weiß sich als solcher zur Predigt bestellt und legt Berufung an den Papst ein. Er ist keiner der „kirchenfreien" Wanderprediger. In St. Gilles läßt er sich vom Papst die Erlaubnis zur Predigt geben. Die Urkunde ist weder erhalten, noch in den Viten zitiert. Wurde sie nur mündlich erteilt? Norbert läßt sich vom nächsten Papst die Erlaubnis erneuern und will Wanderprediger bleiben, auch wenn er nunmehr unter die Obhut des Bischofs von Laon gestellt wird. Hier wird schon das Grundproblem sichtbar: Ist er bereit, die Männer, die sich ihm anschließen, auf die Dauer geistlich zu leiten? Ist er bereit und willens, einen Orden zu gründen, oder will er nur die Lebensnorm der Nachfolge Christi predigen? Selbst nach der Gründung oder besser der Entstehung von Prémontré sind seine Vorstellungen nicht eindeutig, ist der „Schritt von der Bewegung zur Institution" noch nicht vollzogen. Die genaue Untersuchung aller Quellen belegt nicht, „daß Norbert einen eigenen Orden im heute gebräuchlichen Sinne intendierte" (S. 97). Man wird damit einig gehen. Die Frage der Anwesenheit Norberts bei der Übergabe der ersten Klöster sei einer neuerlichen Prüfung wert. Sollte man nicht auch die ersten süddeutschen Stifte einbeziehen, von denen eine spätere Tradition Norberts Anwesenheit behauptet? Eine Begründung für die Romreise gerade im strengen Winter 1125/26 kann auch Felten nicht geben. Der Zusammenhang mit einem Aufenthalt in Regensburg wäre nicht unwahrscheinlich. Aber die Frage, ob er vor der Reise über die Alpen noch den Tod des Magdeburgers Erzbischofs erfahren habe und dann sofort nach Süden weitergereist sei, ist nicht zu lösen. Dem Rezensenten scheint freilich die Frist vom Sterbedatum in Magdeburg bis zu jenem der päpstlichen Urkunde (20. Dez.–16. Febr.) allzu knapp. Gründe für den „Umweg" über Würzburg geben die Quellen nicht an. Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit sieht sie F. darin, daß Norbert in Rom die Würzburger Bischofsfrage und auch von der Sendung zweier Kardinäle als Legaten erfahren habe. Kardinal Gerhard (nicht Gebhard wie S. 122) ordnete die Neuwahl wohl etwas später an, unterschrieb doch sein Begleiter, Kardinal Petrus, noch am 28. März im Lateran ein Privileg für St. Blasien. Daß dann auf dem Hoftag in Speyer die Entscheidung fiel, daß Norbert hier zum Erzbischof bestellt wurde, begründet F. mit der Interpretation der Viten, die nicht zugunsten einer vorausgesetzten politischen Deutung vernachlässigt werden dürften. Norbert hatte wohl persönliches Interesse an einer führenden Stellung in der deutschen Kirche. Aber er ist kein in die Reichskirche lanziertes kuriales Werkzeug, sondern ein pragmatischer Realist, der immer in die Öffentlichkeit hineinzuwirken strebt.

Daß seine alte Gemeinschaft seinen Weggang von Prémontré überstehen konnte, wie

aus der Bewegung die Institution, der Orden der Prämonstratenser wurde, schildert vom Standpunkt des Chorherrn aus St. Weinfurter. Während in manchen Teilen Deutschlands die Bischöfe als Träger der damaligen Klerikerreform auftraten, übernahm Norbert deren Rolle, wie es sich in der Durchbrechung der bischöflichen Zuständigkeit, der eigenkirchenrechtlichen Besitzergreifung und seinem absoluten Leitungsanspruch zeigte. Seine ersten Stifte waren alle als eine Einheit gedacht, als „ein einziger, auf viele Stifte verteilter Konvent von Regularkanonikern". Erzbischof von Magdeburg geworden, stand er dann wieder in der hierarchischen Ordnung, die kein Hineinregieren in die Stifte in fremden Diözesen erlaubte. Den alten Norbertinern stand die neue Magdeburger Gruppe gegenüber. Jene schufen in den Consuetudines das Gerüst, Norbert hinterließ seinen Schülern an der Elbe das besondere Selbstverständnis des Ordens, der dann gegenüber den verschiedenen Gruppen der Chorherren die überdiözesane Anlage bewahrt hat.

B. Schwineköper, ein Kenner von Stadt und Umland von Magdeburg, sieht das Programm des neuen Erzbischofs den Zielsetzungen der kirchlichen Reformbewegung entsprechen. In einer wenig günstigen Situation galt die Arbeit Norberts zuerst der Ordnung der finanziellen Lage und der Reform der Geistlichkeit vom niederen Klerus bis zum Domkapitel. Dieses leistete Widerstand, der den Erzbischof sogar zur zeitweiligen Flucht zwang. Anlaß für den Aufstand war die Übergabe eines Stiftes an die Prämonstratenser. Daß kommunale Bewegungen sozialkritischer Art mitspielten, ist nicht belegbar. Die zweite Hälfte der wenigen Bischofsjahre Norberts bringen eine starke Einbindung in den Reichsdienst. Der Missionsgedanke mag ihn in Verbindung mit den päpstlichen Privilegien über die Stellung seiner Kirche zwischen Elbe und Oder intensiver beschäftigt haben. Weitreichende Pläne konnte er nicht durchsetzen, aber er legte „die Grundlage für spätere, das Land zwischen Elbe und Oder prägende Entwicklungen".

Leider erfüllt dieser Beitrag allein nicht die Erwartungen, die von dem „Kirchenfürst" im Titel geweckt werden. So vermißt man nicht nur eine stärkere Betonung des Wirkens in der Reichskirche, sondern auch Norberts Beitrag in einer gefährlichen Stunde der Gesamtkirche, dem Schisma von 1130. Bekanntlich trat Norbert damals noch vor dem König für die Anerkennung Innozenz' II. ein. Seine Verbindung mit der römischen Kanonikerbewegung als Grund dieser Stellungnahme hat seinerzeit Schmale hervorgehoben. Dabei hatte Norbert beide Papstkandidaten vorher persönlich kennengelernt. Beide hatten 1119 an der Synode von Reims teilgenommen, beide hatten ihm in Noyon am 28. Juni 1124 die Anerkennung seiner Regel überbracht, worauf Anaklet II. seine Forderung nach Anerkennung durch den Magdeburger Erzbischof direkt begründete.

Auf die ergänzenden Beiträge kann nur noch knapp eingegangen werden. Die anfänglich kleine Zahl der bildlichen Darstellungen führt R. Stahlheber vor allem auf die späte Heiligsprechung und auf das eigenartige Verhältnis der Prämonstratenser zu ihrem Ordensstifter zurück. Man stellte Norbert den eigentlichen Ordensvater Augustinus oder Maria, die Patronin des Ordens, gegenüber. Erst als die Frage der Kanonisierung auf dem Generalkapitel besprochen wurde, entstanden eigentliche Norbertzyklen. Die älteste Bilderfolge ist die des Weissenauer Abtes Jakob Murer. L. Horstkötter schreibt über die Klöster der Prämonstratenser am Niederrhein und in Westfalen von der Stiftung Cappenburgs an bis zur Wiederbesiedelung der Abtei in Hamborn (1959).

Den inhaltsreichen Band beschließt der Herausgeber mit einem ausführlichen, wohlabgemessenen Bild der Persönlichkeit Norberts. Er war kein Intellektueller, aber ein Mann, dem die Sicherheit und Verteidigung des Glaubens, die Rettung der Seelen und die Durchsetzung der Forderungen des Evangeliums über alles gingen, der von seiner Bekehrung an immer auf der Suche nach einer vita religiosa war, die ihm die Möglichkeit der Selbstheiligung und der Seelsorge bot, der so auch das Amt des Erzbischofs als Erfüllung seines Lebens betrachtete.

Norbert war kein Rebell gegen Herkommen und Autorität, auch nicht ein heroischer Verteidiger der Rechtgläubigkeit. Er steht vielmehr in der Reihe jener vielen Jünger Christi, die vom Willen der radikalen Nachfolge durchseelt waren. Ein ausgesprochen männlich-aristokratischer Charakter, aber auch voller Widersprüche und Spannungen,

wenn man nicht Brüche sagen will, der „das andere begann, bevor das eine vollendet war". Skizzen über Nachleben, Heiligsprechung, ehrenvolles Gedächtnis in Magdeburg, Umformung des Heiligenbildes und Verehrung in Xanten bis zum heutigen Tag runden das dankenswerter Weise mit Register, Karten, Farbtafeln und zahlreichen Abbildungen versehene Standardwerk ab, dem noch ein Katalog der Xantener Norbertisausstellung mit über einem halben Hundert Abbildungen beigebunden ist.

Gröbenzell *Hermann Tüchle*

Liber donationum Altaeripae. Cartulaire de l'abbaye cistercienne d'Hauterive (XII^{e}–XIII^{e} siècles). Edition critique par Ernst Tremp, traduit de l'allemand par Isabelle Bissegger-Garin (Mémoires et documents publiés par la Societé d'histoire de la Suisse romande, Troisième série, t. 15), XII, 430 S., 4 Tafeln, Société d'histoire de la Suisse romande, Lausanne 1984, kart., SFr. 84.

Aus der westschweizerischen Zisterze Hauterive (Altenryf) an der Saane, die 1138 durch Gründung des Edelherrn Wilhelm von Glâne als Filiation der burgundischen Abtei Cherlieu, einer unmittelbaren Tochter von Clairvaux, entstand, ist ein Chartular überliefert, das um 1160/70 vermutlich von Cono von Prez, dem Cellerar des Klosters, angelegt und bis gegen 1300 von zahlreichen weiteren Händen fortgeführt wurde. Dieser Liber donationum Altaeripae, heute Ms.lat.oct. 222 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Berlin, war im 19. Jh. längere Zeit in Privathand und galt als verschollen, weshalb sich der letzte Herausgeber Jean Gremaud 1896 mit einer fehlerhaften Kopie des 15. Jh.'s begnügen mußte (Archives de la Société d'histoire du canton de Fribourg 6 S. 1–168). Die nun vorliegende erstmalige Wiedergabe der Originalhandschrift rekonstruiert 319 Einträge, darunter Nr. 1–46 und Nr. 302–319 wegen größerer Blattverluste des Berliner Codex nur auf dem Umweg über jüngere Abschriften. Im Anhang werden 27 durchweg im Original erhaltene Einzelurkunden für Hauterive aus den Jahren 1137 bis 1208 ediert, die im Liber donationum ganz überwiegend keine Berücksichtigung gefunden haben wie die Papstprivilegien Innozenz' II. (JL 8229), Eugens III. (JL 8900), Lucius' III. (JL 14705, 15329) und Innozenz' III. (Potthast 306). Die Einleitung unterrichtet über die ältere Geschichte der Abtei und bietet eine umsichtige Analyse der Chartularhandschrift samt ihren jüngeren Kopien. Den Abschluß bildet ein Register der Personen- und der Ortsnamen.

Der Wert der verdienstlichen Ausgabe liegt naturgemäß primär in dem landesgeschichtlichen Aufschluß, den das bereitgestellte Quellenmaterial im Hinblick auf die hochmittelalterliche Siedlung, Wirtschaft und Gesellschaft zwischen Alpen und Jura vermittelt, und nicht minder in den urkundenwissenschaftlichen Einsichten, die sich aus den vertieften Erkenntnissen über die Anlage des Kopialbuches und aus dem Vergleich mit den benachbarten Chartularen aus Romainmôtier, Hautcrêt und Lausanne ergeben. Darüberhinaus ist aber auch nicht gering zu veranschlagen, was die allgemeine Erforschung der Ordensgeschichte davon profitieren kann: Da die urkundliche Überlieferung aus der Aufbauzeit von Hauterive so gut wie vollständig vorliegt, schafft deren zuverlässige Edition die Voraussetzung auch zu exemplarischen Studien über Wachstum, Struktur und Verwaltung einer zisterziensischen Grundherrschaft des 12./13. Jahrhunderts.

Bonn *Rudolf Schieffer*

Germania Sacra. Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des Alten Reiches, hrsg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte. Neue Folge 20: Das Bistum Hildesheim 3. Die Hildesheimer Bischöfe von 815 bis 1221 (1227), bearbeitet von Hans Goetting. Berlin-New York (de Gruyter) 1984. XII, 624 S., Ln., DM 240.–.

Erstmals seitdem A. Wendehorst 1962 die neue Germania Sacra mit der Bearbeitung der älteren Würzburger Bischofsreihe bis 1254 eröffnet hatte (was er inzwischen in zwei

weiteren Bänden bis 1617 fortführte), erscheint in der Reihe wieder ein Werk, das einen unmittelbaren Beitrag zur Geschichte des Reichsepiskopats von der Karolinger- bis zur Stauferzeit leistet. Eine auf Vollständigkeit in allen wesentlichen Punkten angelegte kritische Behandlung des Quellenmaterials zu den ersten 400 Jahren der Hildesheimer Kirchengeschichte ist schon deshalb zu begrüßen, weil es für das niedersächsische Bistum auch kein modernes Regestenwerk gibt und die letzte, 1899 erschienene Gesamtdarstellung seiner älteren Geschichte (aus der Feder des späteren Breslauer Kardinals A. Bertram) kaum den heutigen Ansprüchen genügt. Freilich vermag niemand mehr wettzumachen, was vor den schweren Kriegsverlusten des Staatsarchivs Hannover (1943) an Ausgaben, Verzeichnungen oder wenigstens Photographien urkundlicher Quellen versäumt worden ist. Vor allem der methodischen Echtheitskritik sind dadurch empfindliche Grenzen gezogen. Unbefriedigend ist aber auch, daß die hauptsächlich von G. H. Pertz um die Mitte des 19. Jh.'s vorgenommene quellenkundliche Einschätzung und editorische Wiedergabe der wichtigsten Hildesheimer Geschichtswerke des 11./12. Jh.'s schon seit längerer Zeit als überholt gilt, aber durch keine zuverlässige Neubearbeitung ersetzt werden konnte.

Stellt man diese Hemmnisse in Rechnung, so ist Hans Goetting, der bereits 1973/74 im Rahmen der Germania Sacra mit Darstellungen der Stifte und Klöster in Gandersheim, Brunshausen, Clus und St. Marien vor Gandersheim hervorgetreten war, ein Band von großer Dichte und Ausgewogenheit gelungen, der unschwer als künftiges Standardwerk zu erkennen ist. Nach einer Bibliographie und zwei einleitenden Abschnitten über die allgemeine Quellenlage sowie die Gründungsgeschichte des Bistums im frühen 9. Jh. behandelt G. die 29 Bischöfe von Gunther (815–834?) bis Siegfried I. (1216–1221, † 1227). Die einzelnen Lebensbilder beginnen stets bei der „Herkunft" und schließen mit „Tod und Grablege", sind im übrigen Aufbau jedoch ganz variabel der jeweiligen Quellen- und Sachlage angepaßt, was indes ihrer Lesbarkeit zuträglicher sein dürfte als der raschen Übersicht des punktuellen Benutzers. Die Darstellung selbst, die mit Fußnoten statt eingeklammerter Belege im Text unterbaut ist, verbindet Quellenkritik, Forschungsbericht und Ereignisschilderung in einer für die Germania Sacra ungewöhnlichen Ausführlichkeit. Der landesgeschichtliche Ertrag ist nicht, wie sonst in der Reihe üblich, in der systematischen Aufarbeitung bestimmter kirchlicher Besitzkomplexe faßbar, sondern kommt eher dadurch zur Geltung, daß im Zuge der bischöflichen Amtstätigkeit die erhaltenen Privilegien und die eigenen Urkunden, das Verhältnis zum Domstift und zu den anderen geistlichen Institutionen (allen voran Gandersheim), die Diözesanverwaltung und die laikale Dienstmannschaft, die Bauten und die Kunstförderung zur Sprache kommen. Dabei erweist sich kaum überraschend das 12. Jh. als die Epoche der grundlegenden territorialpolitischen Entscheidungen. Den insgesamt breiteren Raum nimmt freilich der Reichsdienst der Hildesheimer Bischöfe ein, nicht allein der Quellenlage wegen, sondern offenbar auch gemäß ihrem überwiegenden Selbstverständnis. Nach dem dritten Bischof Ebo (845–851), der als gestürzter Erzbischof von Reims in seinen letzten Jahren von Ludwig dem Deutschen mit der noch bescheidenen Cathedra an der Innerste abgefunden wurde, beginnt die Reihe der politisch bedeutsamen Bischöfe bereits mit Altfrid (851–874), der eng mit den Liudolfingern zusammenarbeitete und zugleich als Diplomat im Dienste seines karolingischen Königs wirke. Die zentrale Lage in Sachsen als Heimatbistum Heinrichs I. und des ottonischen Hauses hat den Hildesheimer Oberhirten des 10. und 11. Jh.'s durchweg eine maßgebliche Stellung am Hof und in der Reichspolitik gesichert, was unter Bernward (993–1022) und Godehard (1022–1038) seinen berühmten Höhepunkt erreichte, aber auch im Sachsenkrieg und, damit verbunden, im Investiturstreit unter Hezilo (1054–1079) und Udo (1079–1114) keineswegs völlig zusammenbrach. Vielmehr legten im 12. Jh. vornehmlich territoriale Interessengegensätze zu den Welfen den Hildesheimer Bischöfen, gipfelnd in Adelog (1170/71–1190), eine stete Anlehnung an die staufische Zentralgewalt nahe. Der Band von G. geht dieser Entwicklung im einzelnen nach und wird dadurch geradezu ein Spiegelbild der Rolle Sachsens in der bewegten Geschichte der „deutschen Kaiserzeit".

Abgesehen von einigen Druckfehlern und Irrtümern, die bei der Stoffülle eines sol-

chen Werkes wohl unvermeidlich sind, sei kritisch nur angemerkt, daß bei der Behandlung der meist ungeklärten Herkunft der frühen Bischöfe (9./10. Jh.) allzu apodiktischer Gebrauch von den genealogischen und namenkundlichen Hypothesen von R. Wenskus gemacht wird. Eine rühmende Hervorhebung verdient im übrigen das Register, unter dessen Stichwort „Hildesheim" sich ein zusätzlicher Sachindex verbirgt.

Bonn *Rudolf Schieffer*

Das Bistum Konstanz: Die Zisterzienserabtei Bebenhausen, bearbeitet von Jürgen Sydow: Germania Sacra: Neue Folge 16: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz (Berlin 1984) X und 342 Seiten.

Die Zisterzienserabtei Bebenhausen bei Tübingen ist eine gut erhaltene Klosteranlage. Das Jahr der Gründung steht nicht fest. In der ersten urkundlichen Erwähnung aus dem Jahre 1187 wird von einem bereits existierenden Kloster gesprochen, so daß die ersten Anfänge vorher angesetzt werden müssen. Der hier zu besprechende Band der „Germania Sacra" wurde von dem ehemaligen Stadtarchivar von Tübingen, Jürgen Sydow, erstellt. Er ist nach den Grundsätzen der „Germania Sacra" gearbeitet. Im ersten Abschnitt informiert S. über die Quellen, die Literatur und die Denkmäler des Klosters. Sowohl die Baugeschichte der Klosterkirche als auch die der Altäre, der Kirchenausstattung, der Glocken, der liturgischen Handschriften, der Kapellen- und Klostergebäude, der Grabmäler, der Künstler und Abbildungen werden aufgezeigt. In einem zweiten Abschnitt informiert der Verfasser über Archiv und Bibliothek. Das dritte Kapitel enthält eine historische Übersicht über Name, Patrozinium, Gründung und Geschichte des Klosters bis zur Aufhebung durch Herzog Ulrich von Württemberg im Jahre 1535. Eingehend wird die Aufhebung, die Situation der Abtei nach dem Interim, die endgültige Einführung der Reformation und die Zeit des Restitutionsediktes dargestellt. Im vierten Abschnitt unterrichtet der Verfasser über die Verfassung des Klosters: Amt, Konvent, Ämter, die Stellung im Orden, das Verhältnis zum Generalabt und zum Generalkapitel, Provinzialkapitel und zu den Frauenklöstern. Auch die Beziehungen zum Ortsordinarius, dem Bischof von Konstanz, zu Papst und Konzil und zu den weltlichen Gewalten (König, Kaiser, Landesherren) werden aufgezeigt.

An dem Konzil von Konstanz hat Abt Heinrich von Hailfingen teilgenommen. Zum Konzil von Trient schickte Abt Sebastian Lutz 1551 einen Abgesandten, um sich wegen der Nichtteilnahme am Konzil zu entschuldigen. Auf die ihm vom Bischof von Konstanz, Christoph Metzler, übermittelte Konzilseinladung hatte er zunächst ausweichend geantwortet. Kaiser Karl V. und Erzherzog Ferdinand machten 1530 in Bebenhausen auf der Reise vom Augsburger Reichstag zur Königswahl in Köln Quartier.

Das fünfte Kapitel behandelt das religiöse und geistige Leben im Kloster, die Feier der Liturgie, die Frömmigkeit und das monastische Leben, aber auch das geistige Leben innerhalb des Klosters.

Einen umfangreichen Raum in der Darstellung nimmt der Besitz des Klosters, die Besitzentwicklung und die Verwaltung ein. Eine Liste des Klosterbesitzes schließt diese Thematik ab. Eine Aufzählung der abhängigen Kirchen und Kapellen ist angefügt. Im siebten Kapitel werden die Personallisten angeführt: Der Katalog der Äbte und der Inhaber von Klosterämtern und ein Katalog der Mönche.

Der vorliegende Band, die Frucht langjähriger Studien, ist hervorragend gearbeitet, die Literatur intensiv verwertet. Einige kritische Anmerkungen seien erlaubt.

Zu Seite 61 f.: Die Maßnahmen von Herzog Ulrich gegen das Kloster werden etwas verharmlosend dargestellt. Von dem Druck auf Bebenhausen wird nur andeutungsweise gesprochen. Die Bitte der Mönche, man möge sie bei dem alten christlichen Glauben belassen, wird nicht erwähnt. Für ihre Haltung ist bezeichnend, daß die Hälfte des Bebenhausener Konventes ins Exil nach Stams ging.

Seite 132 und 133 wird wiederholt, daß am 26. November das Fest des hl. Bischof Konrad begangen wurde und die Feier des Festes durch einen Beschluß des Generalkapitels von 1294 bewilligt (132) bzw. empfohlen (133) wurde.

Zu Seite 132 und 136: Bei dem hier genannten Kardinaldiakon Julian handelt es sich um den päpstlichen Legaten für das Basler Konzil Cesarini. Vgl. über ihn neuestens: G. Christianson, Cesarini: The Conciliar Cardinal. The Basel Years, 1431–38, St. Ottilien 1979.

Zu Seite 64, 220, 248: Hier legt S. neues Material über den Innsbrucker Hofprediger und früheren Professor in Tübingen, Dr. Gallus Müller, vor. Sein Name wird von S. unterschiedlich angegeben. Auf Seite 64 wird er Mullner und Müller geschrieben. Zu ergänzen wäre vielleicht der Hinweis auf die Edition von Georg Pfeilschifter, Acta Reformationis Catholicae II. (1960).

Zu Seite 68: Unbestimmt ist die Formulierung, daß die drei jungen katholischen Mönche in der Zwischenzeit nach Pairis im Elsaß abgezogen wurden.

Seite 104 und 250: Ungenau ist die Zitation der Aktenausgabe des Konzils von Trient: Concilium Tridentinum. Hier fehlt die Angabe, daß es sich um den 3. Teilband handelt. Er erschien übrigens Freiburg 1980, nicht 1981.

Zu Seite 291: Der Bebenhauser Mönch Johannes Fabri kam nach der Auflösung des Klosters nach St. Urban in der Schweiz und verehrte seinen Gastgebern am 28. 11. 1538 eine kostbare, zweispaltige Pergamenthandschrift, die sein handgeschriebenes Brevier und ein Psalterium enthielt. Vgl. Scriptoria Medii Aevi Helvetica IX, hrsg. von A. Bruckner (Genf 1964) 93.

Zusammenfassend darf man sagen, daß das Werk über das Kloster Bebenhausen aus der Feder von J. Sydow ein hervorragendes Arbeitsinstrument darstellt, das für die oberrheinische Landesgeschichte von größtem Wert ist. Man nimmt den Band mit Dank und Anerkennung entgegen.

Freiburg *Remigius Bäumer*

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Heiko A. Oberman, Heuberger-Tor-Weg 33, 7400 Tübingen;

Prof. Dr. Martin Brecht, Universität, Fachbereich Evangelische Theologie, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Universitätsstraße 13/17, 4400 Münster;

Dr. Gunter Zimmermann, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Osiander-Forschungsstelle, Hauptstraße 126/III, 6900 Heidelberg;

Konstantin Maier, Collegiumsgasse 5, 7400 Tübingen;

Lic. theol. Jørgen Glenthøj, Sognepraest, Borum, DK-8741 Sabro;

Prof. Dr. Gabriel Adriányi, Institut für Kirchengeschichte, Universitätshauptgebäude, Am Hof 1, 5300 Bonn.