Zeitschrift für Kirchengeschichte

97. Band 1986
Heft 1

Verlag W. Kohlhammer

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 97. Band (Vierte Folge XXXV) Heft 1

Untersuchungen

Kritische Miscellen

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. 1986. Printed in Germany.

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

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegen Prospekte des Eos-Verlages, 8917 St. Ottilien und des Verlages Walter de Gruyter & Co., 1000 Berlin 30, bei. Wir bitten unsere Leser um Beachtung.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

97. BAND 1986
VIERTE FOLGE XXXV

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1987 kostet im Abonnement DM 178,– inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 65,– 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. 1986. 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

Eschatologisches Gedankengut bei Gregor VII*

Von Karl Josef Benz

Das seit Jahrzehnten ununterbrochene Interesse der Mittelalterforschung an Person und Werk Gregors VII. bezeugt die Bedeutung dieses großen mittelalterlichen Papstes.[1] Dabei liegt der Schwerpunkt der Forschung nach wie vor auf politischem und kirchenpolitischem Gebiet, was angesichts der Bedeutung seines Pontifikates für die politische wie religiöse Entwicklung des Mittelalters verständlich ist. Seine Entscheidungen forderten schon damals – und das war Gregor selbst bewußt[2] – und fordern noch heute zu unterschiedlichen Stellungnahmen geradezu heraus. „Schon allein aus diesem Grund kann das Urteil über Gregor nur schwer ein einheitliches sein, denn es wird oft allzu leicht und unbewußt von den Wertungen, Haltungen und Auffassungen der eigenen Person gegenüber den immer noch aktuellen Fragen Gregors bestimmt."[3] Auch wenn die Forschung im Laufe der Zeit manches Vorurteil gegenüber Gregor VII. beseitigen konnte, so ist doch bis in die neueste Zeit hinein kein wirklicher Konsens zustandegekommen. So kann man noch in einer der neuesten Papstgeschichten des Mittelalters lesen, daß die Gestalt Gregors VII. vor allem von den Profanhistorikern überschätzt wurde und werde.[4] Es ist da die Rede vom politisch verbrämten

---

* Eine wesentlich gekürzte Fassung dieses Aufsatzes wurde beim Internationalen Kongreß „La riforma Gregoriana e l'Europa", der zum Gedenken an die 900. Wiederkehr des Todestages Gregors VII. vom 20. bis 25. Mai 1985 in Salerno stattfand, als Comunicazione vorgelegt.

[1] Miccoli, G., Gregorio VII. papa, santo, in: Bibliotheca Sanctorum VII., Rom 1966, 294–379, Bibliographie 372–379; Schneider, Ch., Prophetisches Sacerdotium und heilsgeschichtliches Regnum im Dialog 1073–1077. Zur Geschichte Gregors VII. und Heinrichs IV. = Münst. Mittelalter-Schriften 9, Münster 1972, Bibliographie 221–236; Vogel, J., Gregor VII. und Heinrich IV. nach Canossa. Zeugnisse ihres Selbstverständnisses = Arb. z. Frühmittelalterforschung 9, Berlin/New York 1983, Bibliographie 267–302; Schieffer, R., Gregor VII. – Ein Versuch über die historische Größe. HJb 97/98 (1978) 87–107; Goez, W., Zur Persönlichkeit Gregors VII. RQS 73 (1978) 193–216.

[2] cf. Reg I,77 Caspar 110, 34–36.

[3] Quellen zum Investiturstreit. Erster Teil, Ausgewählte Briefe Papst Gregors VII., übers. v. Schmale, Fr. J. = Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr-vom-Stein-Gedächtnis-Ausgabe XII a, Darmstadt 1978, 8.

[4] Fink, K. A., Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter, München 1981, 27.

Machtstreben,[5] davon, daß „religiöse Phraseologie absichtlich oder unabsichtlich" „die politische Seite" verdecke,[6] daß man nicht zögern dürfe, „in diesem Papst einen Mann zu sehen, der in seiner Zeit die christliche Botschaft für politische Ziele in gefährlicher Weise mißbraucht hat".[7] Der Grund für derartige Einschätzungen mag einerseits darin liegen, daß die politischen Entscheidungen des Papstes mit ihrer Fernwirkung das größere Interesse vor allem der Profanhistoriker auf sich zogen und daß man andererseits seine Theologie vernachlässigte. Hatte Bernheim es schon 1918 bemängelt, daß man bei der Erforschung des Mittelalters trotz allen Wissens um die Bedeutung der Ideen des heiligen Augustinus für diesen Zeitraum „im übrigen" „den Dogmatikern ihren Augustinus und den Historikern ihre Päpste" läßt,[8] so trifft dies auch auf Papst Gregor VII. zu. Bernheim selbst hat mit seiner Schule theologische Hintergründe der großen politischen Auseinandersetzungen des 11. und 12. Jahrhunderts auch bei Gregor VII. aufzuhellen versucht.[9]

In der jüngsten Forschung werden zunehmend religiöse Fragestellungen, etwa das Psalmen- und Liturgieverständnis Gregors, herangezogen, um die historischen Zusammenhänge in seinem Pontifikat besser zu verstehen und neu zu deuten.[10] Und so hat sich dann doch u.a. ein gewisser Konsens darüber gebildet, „daß sein (Gregors VII.) ganzes Denken und Handeln letztlich aus seiner leidenschaftlichen Religiosität abgeleitet werden muß", was immer man im einzelnen darunter verstehen mag.[11] Je mehr wir von dieser Religiosität verstehen lernen, umso mehr verstehen wir sein Tun. Das aber heißt, daß wir nach den Wurzeln der handelnden Religiosität Gregors fragen müssen, nach seinem Glauben und nach dessen Wurzeln, nach seiner Theologie im umfassendsten Sinne des Wortes. Dabei geht es dann zunächst nicht um die eventuellen konkreten Auswirkungen dieser Theologie im politischen

---

[5] ebd. 30. 27. 29.

[6] ebd. 29.

[7] ebd. 35.

[8] Bernheim, E., Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung. Teil I. Die Zeitanschauungen: Die augustinischen Ideen – Antichrist und Friedensfürst – Regnum und Sacerdotium, Tübingen 1918, 113.

[9] cf. z.B. Krüger, H., Was versteht Gregor VII. unter Justitia, und wie wendet er diesen Begriff im einzelnen praktisch an? Diss. Greifswald 1910; Herzfeld, G., Papst Gregors VII. Begriff der bösen Obrigkeit (tyrannus, rex iniustus, iniquus) im Sinne der Anschauungen Augustins und Papst Gregors d. Gr., Diss. Greifswald 1914; cf. Miccoli, Bibliotheca Sanctorum (s.o.A. 1) 376.

[10] cf. Hübinger, P. E., Die letzten Worte Papst Gregors VII., Rhein.-Westf. Akademie d. Wiss., Geisteswiss., Vorträge G 185, Opladen 1973; die Arbeiten von Schneider und Vogel (s.o.A. 1); dazu die Bemerkungen von Schmale (s.o.A. 3) 8 ff.

[11] Schmale (s.o.A. 3) 8; Arquillière, H.-X., Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical, Paris 1934; Nitschke, A., Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII. Eine Untersuchung über die religiösen Äußerungen und politischen Handlungen des Papstes, Studi Greg. 5 (1956) 115–219; zu beiden Autoren und zur Frage überhaupt cf. Schneider (s.o.A. 1) 18–21; Morghen, R., Ideali religiosi e azione politica nell'opera di Gregorio VII, Studi Greg. 3 (1948) 163–172.

Handeln, sondern um diese selbst; denn für Gregor ist seine Theologie keineswegs etwa nur Lieferant für Motive und Motivationen zu politischer Aktion, sondern Grundlage seiner christlichen Glaubensexistenz, auf der alles aufruht, was er tut. Der Papst verfolgte, so könnte man es formulieren, mit allem, was er aus seinem Glauben heraus unternahm, keine politischen Zwecke, sondern ein religiöses Ziel. Diese theologisch begründete Zielrichtung bestimmte dann allerdings sein gesamtes, auch politisches Handeln.

Es ist darum notwendig, Gregors VII. Theologie extensiv und intensiv zu studieren, um neue Zugänge zum Verständnis von Person und Werk zu erschließen. Außer einigen Ansätzen zu Einzelfragen ist in dieser Richtung noch nicht viel geschehen, wenn man von den mannigfachen Hinweisen auf theologische Zusammenhänge, die in fast allen neueren Arbeiten zu finden sind, absieht.[12] Während die Erkenntnis der äußeren politischen und kirchenpolitischen Entwicklungen, die von Gregor ausgingen, in den letzten Jahrzehnten enorme Fortschritte machen konnte, so hat die Erschließung der theologischen Innenseite, der theologischen Zusammenhänge und damit die Einsicht in die innersten Gründe seines Denkens und Handelns kaum erst begonnen.

Gregor VII. war Theologe zwar nicht im heutigen spezialisierten Sinne des Wortes, wohl aber in dem Sinne, daß er Theologie studiert hatte, daß sein Glaube von Kind an eine kontinuierlich sich erweiternde wissende Grundlegung erfuhr. Von Kindheit an wurde ihm eine aufbauende Ausbildung im Kloster auf dem Aventin und an der Schule des Lateran zuteil. Als Mönch, als der er sich zeitlebens fühlte, hat er möglicherweise von der Zeit seiner Ausbildung an bis zur Erhebung zum Papst mit kurzen Unterbrechungen im Kloster gelebt[13] und im täglichen Chorgebet durch ca. 40 Jahre hindurch seiner Theologie den existentiellen Tiefgang gegeben. Seine Theologie ist gelebte, betende Theologie, Gregor selbst ein knieender Theologe – auch als

---

[12] cf. außer Arquillière, Morghen, Nitschke (s.o.A. 11) z.B. Ganzer, K., Das Kirchenverständnis Gregors VII., Trierer Theol. Zeitschr. 78 (1969) 95–109; Hofmann, G., La vie de prière dans les lettres de Grégoire VII, Rev. d'Ascét. et de Mystique 25 (1949) 225–233; Leclercq, J., Die Bibel in der gregorianischen Reform, Concilium 2 (1966) 507–514; Cattaneo, E., La liturgia nella riforma gregoriana, in: Chiesa e Riforma nella spiritualità del sec. XI. = Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità medievale VI, Todi 1968, 169–190; Meulenberg, L. F. J., Der Primat der römischen Kirche in Denken und Handeln Gregors VII., 's Gravenhage 1965; Ders., Une question toujours ouverte: Grégoire VII et l'infaillibilité du Pape, in: Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter = Festschrift f. Friedrich Kempf, hg. v. Mordek, H., Sigmaringen 1983, 159–171; Ullmann, W., Romanus Pontifex indubitanter efficitur sanctus: Dictatus Papae 23 in retrospect and prospect, Studi Greg. 6 (1959–61) 229–264; Fornasari, G., Del nuovo su Gregorio VII? Riflessioni su un problema storiografico „non esaurito", Studi Medievali 24 (1983) 315–353.

[13] Die Frage, wann und wo er die Mönchsgelübde ablegte, ist hier belanglos; zum Ganzen cf. Miccoli, Bibliotheca Sanctorum (s.o.A. 1) 295–298; cf. auch Fornasari (s.o.A. 12) 325 ff.

Papst – geblieben, wovon seine Briefe mannigfach Zeugnis ablegen.[14] So ist es nicht verwunderlich, daß seine theologischen Überzeugungen sein ganzes Handeln diktierten.[15]

Um Gregor zu begreifen, müßte man also versuchen, seine Theologie tiefer zu erfassen. Als wissend Glaubender nannte er ein zusammenhängendes System von theologisch erkannten und gestützten Glaubenswahrheiten sein eigen, das gewiß mehr umfaßte als Fragen der Ekklesiologie wie Petrusamt, Bischofsamt, Primat etc. Dieses theologische Denkgebäude Gregors müßte konkret systematisiert und durch Erhellung seiner Ursprünge und Quellen, als da sind monastisches Milieu, monastische Theologie,[16] Lehrer,[17] Schriftsteller,[18] Heilige Schrift[19] und Liturgie, Hagiographie,[20] Aszese und Mystik[21] theologiegeschichtlich eingeordnet und erschlossen werden. Anklänge an all diese Themenkreise finden sich in vielen Arbeiten, doch fehlt m.E. die systematische Vertiefung anhand des Quellenmaterials.

Einen hinweisenden Beitrag möchte ich mit meinen Darlegungen anbieten. Ich möchte keineswegs eine umfassende systematische Darstellung der Eschatologie bei Gregor VII. vorlegen. Dazu bedürfte es einer ausführlichen Monographie. Aus den vielfältigen Aspekten eschatologischen Glaubens- und Überlieferungsgutes möchte ich nur den des Kommens des Antichrist und der Vorzeichen, die sein Herannahen ankündigen, bei Gregor VII. untersuchen und auch dies nur exemplarisch.

Wenn Bernheim noch 1918 feststellen konnte, daß „die dogmatisch-eschatologischen Elemente in den politischen Vorstellungen und Begriffen des Mittelalters . . . von den Historikern großenteils übersehen“ und „daher die

---

[14] Man lese nur das Pastoralschreiben an Mathilde v. Tuscien Reg I, 47 Caspar 71 ff.

[15] cf. Krüger (s.o.A. 9) 8 f.: „Aus Gregors Briefen können wir ersehen, daß er keine Tages-Politik trieb, sondern daß jeder seiner Schritte sich logisch aus seiner tiefbegründeten religiösen Anschauung von seinem Amt und seinen Pflichten ergab.“ Fuhrmann, H., Das Reformpapsttum und die Rechtswissenschaft, in: Investiturstreit und Reichsverfassung, hg. v. Fleckenstein, J. = Vorträge und Forschungen 17, Sigmaringen 1973, 175–203; 189: „Die Handlungsweise Gregors VII. wurde offensichtlich nicht von reflektierten juristischen Prinzipien, sondern von religiösen Überzeugungen getragen.“

[16] Erst dann wird man wissen, ob „eine tiefere Prägung durch das Benediktinertum“ „auszuschließen“ ist, wie Goez, Zur Persönlichkeit (s.o.A. 1) 204 meint. Im gegenteiligen Sinne cf. etwa Arquillière (s.o.A. 11) 223 und Hübinger (s.o.A. 10) 52 u. 67, wo auf die Regula Benedicti für das Verständnis Gregors verwiesen wird; Fornasari (s.o.A. 12) 325 ff.

[17] cf. Holtzmann, W., Laurentius von Amalfi, ein Lehrer Hildebrands, Studi Greg. 1 (1947) 207–236; Miccoli, Bibliotheca Sanctorum (s.o.A. 1) 295 f.

[18] cf. das Quellenverzeichnis bei Caspar, E., Das Register Gregors VII., 2 Bde = MGH Ep. sel. II,1 u.2, 3. unveränd. Aufl., Berlin/Dublin/Zürich 1967, 649 f.; Arquillière (s.o.A. 11) 272 mit A. 1.

[19] cf. Schriftstellenverzeichnis bei Caspar, ebd. 644–648; dazu Schneider (s.o.A. 1) 20 A. 40.

[20] cf. Brakel, C. H., Die vom Reformpapsttum geförderten Heiligenkulte, Studi Greg. 9 (1972) 241–311. 290–293.

[21] cf. Hofmann (s.o.A. 12).

Quellen einseitig politisch erklärt wurden",[22] so wies er selbst mit seinem grundlegenden Werk den Weg zur Behebung dieses Mangels. Seither wurden nicht nur die vielfältigen Ursprünge der ununterbrochenen mittelalterlichen eschatologischen und apokalyptischen Überlieferungen – alt- und neutestamentliche Apokalyptik, apokryphe Literatur, Kommentare –, sondern zugleich auch deren Entwicklung und Einfluß auf die mittelalterlichen Auffassungen und deren Spuren in der mittelalterlichen Historiographie erforscht.[23] Es kann heute als allgemeine Auffassung gelten, was Grundmann wie folgt formuliert hat: „Der Gedanke an das nahe Ende ist . . . aus religiöser Überzeugung immer gegenwärtig, wenn auch nicht immer gleich wirksam gewesen, und gerade auch die führenden Kreise in Kirche und Staat haben sich ihm nicht entziehen können. Nicht nur die großen religiösen und kirchlichen Leistungen, wie die mönchische und kirchliche Reformbewegung oder die Kreuzzüge, sondern auch die politischen Daten und vor allem die Geschichte des deutschen Kaisertums von Otto I. bis zu Friedrich II. sind im Zeichen dieses Endzeitbewußtseins geschehen und von ihm begleitet worden."[24] So steht auch das 11. Jahrhundert in dieser Überlieferung und gestaltet sie mit, und es wäre verwunderlich, wenn Gregor VII. in seinem Denken und Handeln von eschatologischem Gedankengut unbeeinflußt geblieben wäre.

Wenn auch extrem apokalyptische Erwartungen chiliastischer Art schon seit Augustinus überwunden schienen[25] oder die des bevorstehenden Weltendes etwa um die Jahre 1000 oder 1033 bzw. 1065 keinen übermäßigen Einfluß ausübten,[26] so war doch die Deutung schwieriger Zeiten in Kirche

---

[22] Bernheim (s.o.A. 8) 111.

[23] cf. Art. Apokalyptik/Apokalypsen, in: TRE III, 1978, 198–289. VI. Mittelalter, ebd. 275–280 (Konrad, L.); Art. Eschatologie, in: TRE X, 1982, 254–363. VI. Mittelalter, ebd. 305–310 (Lerner, R. E.); McGinn, B., Apocalypticism in the Middle Ages: An Historical Sketch, Med. Studies 37 (1975) 252–286; frühere Literatur: Bousset, W., Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse, Göttingen 1895; Wadstein, E., Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist – Weltsabbat – Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung, Leipzig 1896; Kamlah, W., Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore, Berlin 1935; Konrad, L., De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellungen und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der = Mü. Hist. Stud., Abt. Mittelalterl. Gesch., Kallmünz 1964; Rauh, H. D., Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus = Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. des Mittelalters, N.F. 9, Münster 1979; Werdermann, G., Heinrich IV., seine Anhänger und seine Gegner im Lichte der augustinischen und eschatologischen Geschichtsauffassung des Mittelalters, Diss. Greifswald 1913. Emmerson, R. K., Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature, Seattle 1981.

[24] Grundmann, H., Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauungen, AfK 24 (1934) 326–336. 331. cf. ebd. 333.

[25] cf. Kamlah (s.o.A. 23) 11 f.

[26] cf. Wadstein (s.o.A. 23) 15 f.; Grund, K., Die Anschauungen des Rodulfus Glaber in seinen Historien, Greifswald 1910, 19 f.; Kamlah (s.o.A. 23) 11 f. A. 14; McGinn (s.o.A. 23) 256 mit A. 7; zur Erwartung des Weltendes für das Jahr 1065, in dem der Karfreitag auf den 25. März fiel, cf. Wadstein, ebd. 23 f.

und Reich als Vorzeichen des Kommens der Zeit des Antichrist nicht ungewöhnlich. Dabei ging man nicht unbedingt historisierend vor, indem man etwa bestimmte Personen und Ereignisse mit dem Antichrist und seiner Zeit identifizierte. Die augustinische Deutung der Geschichte als Kampf zwischen der civitas Dei und der civitas diaboli liegt allen Interpretationen der Ereignisse irgendwie mit zu Grunde und oft wird die civitas diaboli mit den precursores Antichristi in eins gesehen, ohne daß man dabei konkrete historische Personen ins Auge faßte.[27] Besonders in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts werden dann in den Zeiten der Kirchenreform und des Kirchenkampfes, vor allem in der polemischen Publizistik der Streitschriftenliteratur, die jeweiligen Gegner und deren Anhänger mit dem Antichrist und dessen Scharen identifiziert.[28]

Gregor VII. war also in seiner Zeit und in seiner Umgebung mit eschatologischen Überlieferungen konfrontiert und mußte sich mit ihnen auseinandersetzen.[29] Hierbei könnte auch seine Nähe zum Mönchtum von Cluny zusätzlich anregend gewirkt haben, da dieses aus der grundsätzlich endzeitlich ausgerichteten Haltung der Mönche heraus eschatologisches Glaubens- und Überlieferungsgut besonders pflegte.[30]

Eschatologisches Gedankengut ist also für Gregor VII. etwas Selbstverständliches. Wir müssen diesbezügliche Äußerungen des Papstes „nicht nur ernst, sondern ganz und gar wörtlich" nehmen. „Mit seiner Umwelt war er vom realen Wirken des Antichrist in unserer Zeit fest überzeugt . . .".[31] Für das Verstehen der Äußerungen Gregors und für das Verständnis seiner Handlungen muß daher die Eschatologie mit berücksichtigt werden.

---

[27] cf. Bernheim (s.o.A. 8) 71 f. 75 f.

[28] cf. Werdermann (s.o.A. 23) 86–90. 139–148; Rauh (s.o.A. 23) 8 f. 40. 96. 116 f. 147 f.; Schneider (s.o.A. 1): Heinrich IV. = Antichrist: 156. 192. 196 f. 199. Gregor VII. = Antichrist: 148 ff. u. öfters s. Register.

[29] Bruno v. Segni, Freund und Mitarbeiter Gregors, schrieb bald nach 1079 einen Kommentar zur Apokalypse, in dem interessanterweise zeitgeschichtliche Fragen und Probleme, wie z.B. Investitur und Simonie, kaum eine Rolle spielen! Zu Bruno cf. Kamlah (s.o.A. 23) 15–17; Grégoire, R., Bruno de Segni. Exégète médiéval et théologien monastique = Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 3, Spoleto 1965; cf. Hübinger (s.o.A. 10) 22 f.; Miccoli, G., Chiesa Gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI = Studi Antichi e Moderni, N.S. 17, Florenz 1966, 301 ff.: Excursus: Mundus senescens.

[30] cf. Hallinger, K., Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter, 2 Bde., Graz ²1971, I, 551 f. II, 746 f. 901 A. 102; Lamma, P., Su alcuni temi di storiografia cluniacense, in: Spiritualità cluniacense. 12–15 ottobre 1958 = Convegni del Centro du Studi sulla spiritualità medievale, Todi 1960, 258–273. 260 f.; Cowdrey, H. E. J., The Cluniacs and the Gregorian Reform, Oxford 1970. 138; Grund (s.o.A. 26); Vogelgsang, M., Der cluniacensische Chronist Rodulfus Glaber. Ein Beitrag zur cluniacensischen Geschichtsschreibung, StMGBOZ 67 (1957) 25–38. 277–297; bes. 38. 290–294.

[31] Hübinger (s.o.A. 10) 16; cf. Bernheim (s.o.A. 8) 210 f. spricht von Gregors „tiefgehender Überzeugung, in einer Zeit der nahenden oder doch beginnenden Herrschaft des Antichrist zu leben, einer Überzeugung, die von seinem hohen Idealismus aus psychologisch sehr begreiflich und sehr wichtig für das innere Verständnis seines Wesens, wie es für seine Auffassung der päpstlichen Mission ist".

Fragen wir noch kurz nach der Herkunft und den Quellen von Gregors eschatologischem Gedankengut, so werden wir neben der allgemeinen und wohl im Zuge der monastischen und theologischen Ausbildung vermittelten Überlieferung die Heilige Schrift, insbesondere des Neuen Testamentes, anführen müssen, welche die Hauptquelle seines Denkens und Handelns war.[32]

Wenn wir in den Briefen Gregors VII. nach Zitaten und Anspielungen auf ausgesprochen eschatologische Texte des Alten[33] und Neuen Testamentes[34] suchen, in denen Hinweise auf den Antichrist und sein Kommen ausgesprochen oder erkannt wurden, so müssen wir feststellen, daß diese nur ganz spärlich anzutreffen sind.

Nur einmal wird Is 14, 13 f. zur Argumentation in eschatologischem Kontext herangezogen, und zwar im Brief Gregors vom Juli 1080 an die süditalienischen Bischöfe über die Situation nach der Brixener Absage und der Erhebung Wiberts von Ravenna zum Gegenpapst.[35] Selbst die für die apokalyptischen Überlieferungen des Mittelalters so bedeutsamen Visionen des Buches Daniel werden nie zitiert.[36]

Was die einschlägigen neutestamentlichen Texte betrifft, so beobachten wir in den Briefen Gregors die gleiche Zurückhaltung, ja fast totale Abstinenz. Die Texte, in denen im Neuen Testament der Antichrist namentlich genannt wird, d.h. 1 Jo 2,18.22; 4,3 und 2 Jo 7,[37] sucht man vergeblich. Man könnte höchstens in der Zitation von 1 Jo 4,4 in Reg I,15 einen Rückverweis auf die Antichriststelle sehen und so hier eschatologische Gedanken vermuten.[38] Weder so markante Stellen wie 2 Cr 6,15, wo von Belial die Rede ist,[39] noch 2 Thess 2, ein Grundtext christlicher Antichristauffassungen,[40] ja nicht einmal die so wichtigen Kapitel 12 und 13 der Apokalypse[41] sind in Gregors Briefen zu finden. Die wenigen Zitate aus den übrigen Kapiteln der Apokalypse werden, Apoc 19,2 ausgenommen, nicht in direktem eschato-

---

[32] cf. Arquillière (s.o.A. 11) 201–288. 220 ff.

[33] Is 13–14; Ez 28 u. 38–39; Da 7–12; Joel; Za; cf. Art. Eschatologie, in: TRE X (s.o.A. 23) II. Altes Testament, 256–264; Art. Antichrist, in: TRE III, 1978, 20–50. II,1 Neues Testament, Jüdische Voraussetzungen; Rauh (s.o.A. 23) 19–40.

[34] Mt 24–25; Mc 13; Lc 21; 2 Cr 6,15; 2 Thess 2; Apoc 12–13 u.ö.; 1 Jo 2, 18. 22; 4,3; 2 Jo 7; cf. Art. Eschatologie, in: TRE X (s.o.A. 23) IV. Neues Testament, 270–299; Art. Antichrist, in: TRE III (s.o.A. 33) II. Neues Testament, 21–24; Rauh (s.o.A. 23) 49–97.

[35] Reg VIII,5 Caspar 521–523. 522,26 f.; zum Brief cf. Vogel (s.o.A. 1) 224–227; dieselbe Schriftstelle wird in Reg I,31 Caspar 51 f. in nicht eschatologischem Sinne verwendet.

[36] cf. Rauh (s.o.A. 23) 31–40; bei Dan 13,42 in Reg V,7 Caspar 356,21 handelt es sich um ein Zitat aus dem Gebet der Susanna.

[37] cf. Rauh (s.o.A. 23) 91–97; Art. Antichrist, in: TRE III (s.o.A. 33) 22.

[38] Es handelt sich um den Brief Gregors an die Getreuen des hl. Petrus in der Lombardei wegen des simonistischen Erzbischofs Gottfried; zum eschatologischen Gehalt dieses Briefes s.u.S. 8 ff.

[39] cf. Bousset (s.o.A. 23) 86 ff.; Bernheim (s.o.A. 8) 76.

[40] cf. Rauh (s.o.A. 23) 55–71.

[41] cf. Rauh (s.o.A. 23) 72–91.

logischem Kontext angeführt.[42] Hinsichtlich der eschatologischen Reden Jesu bei den Synoptikern müssen wir die gleiche Feststellung machen wie bisher. Das 13. Kapitel des Markusevangeliums wird überhaupt nicht, das 21. Kapitel von Lukas nur dreimal, davon zweimal losgelöst vom eschatologischen Zusammenhang zitiert.[43] Auffallend ist demgegenüber zunächst die relative Häufigkeit, mit der Gregor VII. aus den eschatologischen Kapiteln 24 und 25 des Matthäusevangeliums etwa dreizehnmal zitiert. Dieser Eindruck wird allerdings sofort gemindert, wenn man feststellt, daß Mt 24,12, wo vom Erkalten der Liebe als einem Zeichen des herannahenden Endes die Rede ist, gleich fünfmal wiederkehrt, davon zweimal ohne eschatologischen Bezug.[44] Mt 24,13 wird einmal eschatologisch verwendet.[45] Von den restlichen Zitaten sind wiederum fünf aus dem eschatologischen Gleichnis von den Talenten, Mt 25,14–30, genommen, wobei diesmal in allen fünf Fällen einfach auf die Verantwortung vor dem Endgericht wegen der anvertrauten Talente hingewiesen wird, ohne daß ein spezieller eschatologischer Bezug darin zu erkennen wäre.[46] Auch die beiden letzten Matthäuszitate aus der Beschreibung des Jüngsten Gerichts sind von Gregor ohne ersichtliche eschatologische Absicht angeführt.[47]

Aus der bisherigen kurzen Analyse ergibt sich also, daß ausgesprochen eschatologische Schrifttexte mit Hinweisen auf das Kommen des Antichrist in den Briefen Gregors VII. fast keine Rolle spielen. Wir konnten nur einen alttestamentlichen Text, Is 14,13 f., und fünf neutestamentliche Texte, nämlich Mt 24,12, Mt 24,13, Lc 21,19, 1 Jo 4,4 und Apoc 19,2 in insgesamt acht Briefen erkennen, die nun kurz zu besprechen wären.

Am 1. Juli 1073, am Tag nach seiner Weihe, diktierte der Papst einen Brief „omnibus fidelibus Sancti Petri", besonders in der Lombardei.[48] In diesem Brief, in dem, wie Schneider aufgezeigt hat, Gregor sein Amt als propheti-

---

[42] Das gilt sogar für die in Reg X,2 Caspar 571,30 zitierte synagoga sathanae = Apoc 3,9, mit der hier einfach die Juden bezeichnet werden, sowie für Apoc 22,17 in Reg IV,11 Caspar 310,23; zu Apoc 19,2 in Reg VIII,9 ebd. 527,29 f.; s.u. S. 17ff.

[43] Zu den Synoptikern cf. Rauh (s.o.A. 23) 49–54; Lc 21,19 in Reg IX,21 Caspar 602,30 f.; nicht eschatologisch in Reg IX,28 ebd. 611,28 f.; dsgl. Lc 21,28 in Reg IV,7 ebd. 305,31, verspricht den Getreuen in Mailand „prope est redemptio vestra" durch baldige Regelung der Bischofsfrage.

[44] Reg I,18 Caspar 30,4; I,29 ebd. 46,32, beidemal nicht eschatologisch; II,40 ebd. 177,13; VIII,2 ebd. 518,1; EC 23 Jaffé 549.

[45] Mt 24,13 in Reg VII,3 Caspar 463,14.

[46] Mt 25,15 ff. in Reg II,67 u. 68 Caspar 223,35 f. und 226,6 f. u. in Reg VIII,1 ebd. 513,21–34; Mt 25,21 ebenfalls in Reg II,68 ebd. 226,10 f.; Mt 25,27 in Reg II,66 ebd. 221,26–29. Es ist auffallend, daß Gregor dieses Gleichnis in den Briefen II,66.67 u. 68 benutzt, die alle am gleichen Tag, Palmsonntag, dem 29. März 1075, im gleichen Anliegen diktiert wurden, nämlich zur Einschärfung der Synodalbeschlüsse bezüglich Enthaltsamkeit des Klerus an Burkhard v. Halberstadt, Anno von Köln und Werner von Magdeburg.

[47] Mt 25,33 in Reg IV,1 Caspar 290,4 f., wo die tägliche Umkehr gemeint ist; Mt 25,34 in Reg VIII,11 ebd. 530,34 ff.

[48] Reg I,15 Caspar 23–25. 23,19 ff. zum Brief cf. Schneider (s.o.A. 1) 33–35.

schen Auftrag umschreibt, geht er auf die Vorgänge in der Lombardei ein und warnt vor dem gebannten simonistischen Erzbischof von Mailand in einer stark eschatologisch geprägten Ausdrucksweise. Unter dem vielen Bösen, das überall auf der Erde geschehe, hebt er den Versuch der „ministri sathanae et precones antichristi" hervor, den christlichen Glauben in der Lombardei zu erschüttern.[49] Erzbischof Gottfried wird namentlich genannt als derjenige, der durch seine simonistischen Machenschaften – presumpsit emere – die mailändische Kirche, die Braut Christi, dem Teufel zu verkuppeln und abzutrennen versuche.[50] Als „fidei catholicae et legis christianae inimicus" seien er und seine Anhänger exkommuniziert und gebannt worden.[51] Die „humana superbia" solle niemanden erschrecken, „quia, qui nobiscum est, maior est omnibus".[52] In diesen Satz hat Gregor also die Anspielung auf 1 Jo 4,4 eingefügt. Mit den wenigen *humiles* werde der dux noster, Christus, die *superbi* besiegen. „Sic enim placuit et sic decet celestem et invictum principem."[53]

Es zeigt sich an dieser Stelle, daß auch eine hinweisende Andeutung Gregors Gedanken klar aussprechen kann. Im vorausgehenden Vers des zitierten 1. Johannesbriefes, nämlich in 1 Jo 4,3, wird namentlich der Antichrist genannt.[54] Die am Anfang des Briefes vollzogene Gleichsetzung des häretischen Simonisten, Erzbischof Gottfried v. Mailand, und seiner Anhänger mit den „ministri sathanae et precones antichristi"[55] findet also in dem Hinweis auf 1 Jo 4,4 eine Bestätigung aus der Schrift, freilich mit einer nicht unbedeutenden Nuance. Es ist auffallend und wohl kein Zufall, daß Gregor nicht den vorausgehenden Vers 1 Jo 4,3 zitiert. Hätte er dies getan, so hätte er damit den Erzbischof Gottfried v. Mailand als Antichrist bezeichnet. Stattdessen spricht er von ihm und seinen Anhängern als den precones, den Herolden des Antichrist. Die Identifizierung einer bestimmten Person mit dem Antichrist wollte Gregor offensichtlich vermeiden. Für Gregor ist der Antichrist noch nicht da, aber er ist im Kommen.

Dies zeigen denn auch die verdeckten Anspielungen auf die Vorzeichen des Kommens des Antichrist, die im Text verstreut sind: so etwa der Hinweis auf die Häufung des Bösen auf der ganzen Welt,[56] oder auf die durch die simonistischen Machenschaften Gottfrieds der Kirche drohende Spaltung[57] und das Gegensatzpaar superbia – superbi und (humilitas) – humiles als Kennzeichnung der miteinander ringenden Reiche des Antichrist bzw. Satans

---

[49] Reg 1,15 ebd. 23,32–24,1.
[50] ebd. 24,1–9.
[51] ebd. 24,13–16.
[52] ebd. 24,26 f.
[53] ebd. 24,29–33.
[54] 1 Jo 4,3: „Et omnis spiritus qui solvit Jesum, ex Deo non est, et hic est Antichristus, de quo audistis quoniam venit, et nunc iam in mundo est."
[55] Reg I,15 Caspar 23,33 f.
[56] Reg I,15 ebd. 23,32 f.: „inter multa mala, quae ubique terrarum fiunt"; cf. Bernheim (s.o.A. 8) 79 f.; Hübinger (s.o.A. 10) 53.
[57] Reg I,15 ebd. 24,6–9; Bernheim (s.o.A. 8) 75.

und Christi.[58] Für Gregor ist also die Simonie eines der Vorzeichen des Kommens des Antichrist. Die simonistischen Häretiker sind dessen Vorläufer.

Am 2. Januar 1075 wurde ein Beglaubigungsschreiben Gregors für seine Legaten Abt Gepizo v. S. Bonifazio und Maurus v. S. Saba ausgestellt, welches aus Gregors Diktat stammen könnte.[59] Die Notwendigkeit, an seiner Statt Legaten für so viele und so unterschiedliche Anliegen der Kirche, die er selbst durch seine persönliche Gegenwart nicht regeln könne, zu entsenden, begründet der Papst mit einer knappen Charakteristik der Situation, die eindringlich durch die Vorzeichen des kommenden Antichrist gekennzeichnet ist: „succrescente nequitia et diabolica fraude usquequaque invalescente multorum iam caritas friguit et totius religionis studium in sancta ecclesia pene defecerit".[60] Der Satz ist zum größten Teil, ohne exakt zitiert zu sein, aus der eschatologischen Rede Jesu bei Matthäus genommen, wo es heißt: „et quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum".[61] Die Worte Jesu, die in ihrem Kontext die Frage der Jünger nach den Vorzeichen der Endzeit beantworten, werden von Gregor so angeführt, daß seine Absicht klar erkennbar ist. Seiner Meinung nach haben sich die Voraussagen Jesu in der Gegenwart erfüllt. Es sind eschatologische Nöte, unter denen er die Kirche leiden sieht: Anwachsen der Bosheit durch die List des Teufels überall,[62] als Folge davon das Erkalten der Liebe,[63] das Erlahmen des Glaubenseifers in der Kirche.

In Gregors Auffassung von der eschatologischen Situation seiner Zeit hat sich also seit seinem Amtsantritt nichts geändert. Im Gegenteil, das Erkalten der Liebe ist im Text des Evangeliums das letzte der Vorzeichen des nahenden Endes. Mt 24,14 schließt mit der lapidaren Formulierung: „Et tunc veniet consummatio." Als Gregor den Beglaubigungsbrief niederschreiben ließ, hatte sich die allgemeine kirchliche Lage, insbesondere das Verhältnis des Papstes zu den deutschen Bischöfen, infolge seiner ungestümen Reformforderungen, verschlechtert.[64] Möglicherweise sah der Papst in dieser Entwicklung eine Bestätigung seiner Auffassung, daß in seiner Zeit die Endzeit immer näherkomme.

Noch in zwei weiteren Schreiben Gregors findet das Jesuswort vom Erkalten der Liebe in ausgesprochen eschatologischem Kontext Verwendung.

Vom 27. Juni 1080 datiert ein Schreiben an Abt Hugo von Cluny.[65] Im

---

[58] ebd. 24,26–32; cf. Bernheim (s.o.A. 8) 27 f.

[59] Reg II,40 Caspar 177.

[60] ebd. 177,12 ff.

[61] Mt 24,12.

[62] s.o.A. 56; zur Formulierung: „. . . nequitia et diabolica fraude . . ." cf. den Text der römischen Taufwasserweihe, Vogel, C. – Elze, R., Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle, 3 Bde. = Studi e Testi 226. 227. 269, Città del Vaticano 1963. 1972. Bd. 2, 103, 19: „nequitia diabolicae fraudis".

[63] Als Vorzeichen des Antichrist, cf. Rauh (s.o.A. 23) 52.

[64] cf. Schneider (s.o.A. 1) 94–104.

[65] Reg VIII,2 Caspar 517 f.

Laufe dieses Jahres 1080 hatten sich die Spannungen zwischen Papst Gregor VII. und Heinrich IV. durch die erneute Exkommunikation und Absetzung des Königs und durch die Anerkennung Rudolfs von Schwaben als Gegenkönig auf der Fastensynode am 7. März,[66] der die Absage von Brixen und die Wahl Wiberts zum Gegenpapst am 25. Juni folgte, zum Bruch geführt. Umso verständlicher ist es, daß der Papst seinen Rückhalt und Einfluß anderwärts, u.a. in Spanien, zu erhalten und zu vertiefen sucht. Im Brief an Abt Hugo beklagt er sich in harten Worten über die von Robert v. Cluny, den Abt Hugo nach Spanien vermittelt hatte und der nun wohl als Abt von Sahagun zum Mittelpunkt eines innerspanischen Widerstandes gegen die Abschaffung der spanischen und die Einführung der römischen Liturgie geworden sein mochte, unternommenen Bemühungen, die Romanisierungspläne und die dadurch erhoffte Festigung der inneren Bindung der spanischen Kirche an Rom zu unterlaufen.[67] In diesem Zusammenhang gibt der Papst seiner Überzeugung davon Ausdruck, daß Abt Hugo zusammen mit ihm „ad executionem iustitiae, quae frigescente caritate iam pene terris excessit, libertatem rectitudinis reservasse".[68] Das Wort aus der eschatologischen Rede Jesu ist argumentativ eingebaut: weil die Liebe erkaltet ist, ist die Justitia fast auf der ganzen Erde erloschen. Gregor zitiert den Schrifttext wiederum keineswegs wörtlich. Dem „abundavit iniquitas" in Mt 24,12 entspricht hier „iustitiae, quae . . . iam pene terris excessit". Und während im Matthäustext das Erkalten der Liebe als Folge der überhandnehmenden iniquitas gesehen wird: „quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas", ist bei Gregor der Kausalzusammenhang eher umgekehrt: „iustitiae, quae frigescente caritate . . . excessit". Mit der Anspielung an Mt 24,12 aus den eschatologischen Reden Jesu weist auch hier Gregor darauf hin, daß seiner Meinung nach die Vorzeichen der kommenden Endzeit erfüllt sind.

Wie in den bisher behandelten Texten, so läßt sich diese Auffassung auch hier am allgemeinen eschatologischen Kontext erhärten, zu dem auch Formulierungen eines am selben Tag und im selben Anliegen an König Alfons VI. von Kastilien und León geschriebenen Briefes zählen.[69] Im Brief an Abt Hugo bezeichnet Gregor Robert von Cluny als „Symonis magi imitator", dem es gelungen sei, durch seine „malignitatis astutia" hunderttausend Menschen „per sugestionem suam in pristinam errorem reducere".[70] Die Nennung des Simon magus und seiner Verführungskünste ist entspre-

---

[66] cf. Reg VII, 14 a (7) Caspar 483–487.

[67] cf. Reg VIII,2 Caspar 517 A. 3; zur kritischen Situation im Königreich Kastilien-León im Jahre 1080 cf. De la Calzada, L., La proyección del pensamiento de Gregorio VII en los reinos de Castilla y León, Studi Greg. 3 (1948) 1–87. 66–87; über die Probleme mit Robert v. Cluny und über den Brief Gregors ebd. 67–78; cf. Segl, P., Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Cluniacenserklöster in Kastilien-León vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts, Kallmünz 1974, 41. 62. 64–67. 96.

[68] Reg VIII,2 Caspar 517,34–518,2.

[69] Reg VIII,3 Caspar 519 f.; cf. De la Calzada (s.o.A. 67) 78–85.

[70] Reg VIII,2 Caspar 517,25–29.

chend vielfältiger mittelalterlicher eschatologischer Überlieferungen als Hinweis auf die kommende Endzeit zu sehen.[71] Dem entspricht auch, daß Gregor den gefährlichen Abt „iniquitatis auctor" nennt, der „diabolica suggestione" so große Gefahr für die spanische Kirche herbeigeführt habe.[72] Im Brief an König Alfons VI. nennt Papst Gregor Robert, durch welchen der Teufel, der dem König seine Sorge um das Seelenheil der ihm Anvertrauten neide, diesen vom rechten Weg abgebracht habe, „membrum" des Teufels;[73] er nennt ihn „seductorem tui et perturbatorem regni".[74] Verführung und innere Wirren im Reich aber galten als Vorzeichen des Antichrist.[75] Doch allen Anzeichen der drohenden Endzeit setzt Gregor beschwörend das sieghafte Kommen des Herrn entgegen, das schon jetzt wirksam werden soll im eschatologischen Kampf: „per Dominum nostrum Iesum Christum et per potentiam adventus eius nec non et ex auctoritate beatissimorum apostolorum Petri et Pauli iterum monemus atque precipimus".[76] Der König solle diesen Kampf führen, so wie er selbst ihn mit allen Mitteln bis zum Ende zu führen gewillt ist.[77]

Reg VIII,2 zeigt also m.E., daß es für Gregors Auffassung vom eschatologischen Kampf der Kirche in seiner Zeit keinen Unterschied gibt zwischen den Vorgängen im deutschen Reich oder in Spanien. Für ihn ist es überall der gleiche Feind, nämlich der Teufel, der durch seine membra das Kommen des Antichrist, die nahende Endzeit vorbereitet. Ihm bzw. diesem gilt es zu widerstehen, mit allen Mitteln, sei es im deutschen Reich, sei es in Spanien.

Das Herrenwort von der erkaltenden Liebe als Zeichen nahender Endzeit wird von Gregor noch ein weiteres Mal verwendet, und zwar in einem Brief an alle Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte in Frankreich aus dem Sommer des Jahres 1083.[78] Mit diesem Schreiben lud der Papst die französischen Prälaten zur Herbstsynode nach Rom.[79] Es sollte noch einmal der Versuch unternommen werden, die Streitfrage zwischen Heinrich IV. und dem Papst zu klären und den Frieden wiederherzustellen. Heinrich, der inzwischen die Leostadt erobert hatte, hatte die Zusage des freien Geleites für die Teil-

---

[71] cf. Bousset (s.o.A. 23) 118 ff.; Bernheim (s.o.A. 8) 94; Rauh (s.o.A. 23) 46: „Die Mittelalterliche Typologie rechnete Simon Magus seit je zu den Vorläufern des Antichrist, vor allem als Vater der nach ihm benannten Häresie" u.ö.

[72] Reg VIII,2 Caspar 518,13–15.

[73] Reg VIII,3 ebd. 519,25–28; zu „membra diaboli" = „praecursores Antichristi" cf. Bernheim (s.o.A. 8) 75–78; cf. Reg I,11 Caspar 18,16 f.; s.u.S. 23 ff.; EC 46 Jaffé 574; s.u.S. 29 ff.

[74] ebd. 520,16 f.

[75] cf. Bernheim (s.o.A. 8) 93. 78. 81.

[76] Reg VIII,3 Caspar 520,5 ff.; cf. 2 Tim 4,1.

[77] cf. Reg VIII,2 ebd. 518,17–32, u.a. durch Androhung der Exkommunikation, durch die Hilfe der fideles S. Petri in Spanien, evtl. durch sein persönliches Eingreifen.

[78] EC 23 Jaffé 548 ff.; Cowdrey, H. E. J., The Epistolae Vagantes of Pope Gregory VII, Oxford 1972, 122–125.

[79] cf. Notiz über diese Synode Reg IX,35 a Caspar 627 f.

nehmer gegeben.[80] In dieser schwierigen Situation machte der Papst den französischen Prälaten den Vorwurf, sich nicht genügend für die in Not geratene Kirche eingesetzt zu haben. Er erklärte dies damit, daß das Erkalten der Liebe zur Kirche ganz genau im Evangelium vorausgesagt sei: „Quod itaque sine dolore vix possumus vel reminisci, ita caritas multorum circa eam (sc. romanam ecclesiam) refrigescit, ut haec ipsa per evangelium *praesignata* quodammodo *specialiter* videantur, ut dicitur: Quando habundaverit iniquitas, refrigescet cor multorum."[81] Ganz bewußt vergleicht also der Papst die Notsituation der Kirche seiner Zeit mit den Vorhersagen Jesu für die herannahende Endzeit, um sie darin bestätigt zu sehen. Genau das, was Jesus vorausgesagt hat, ist nun in dieser Situation eingetreten: „ita . . . ut haec ipsa per evangelium praesignata quodammodo specialiter videantur".[82]

Gregor spricht denn auch von anderen Vorzeichen der Endzeit, von den „tribulationum angustias", den Bedrängnissen und den Verfolgungen bzw. den Verfolgern der Kirche,[83] hiermit Themen aufgreifend, die schon in der gleichen eschatologischen Rede Jesu im Matthäusevangelium angezeigt sind.[84] Ein Jahr später wird der Papst diese Verfolgungssituation der Kirche mit der Zeit der Christenverfolgung vor Kaiser Konstantin vergleichen, um daraus auf die notwendige Bereitschaft zum Martyrium zu schließen.[85] Auch jetzt beklagt er sich über die mangelnde Hingabebereitschaft,[86] wobei der Hinweis auf die geringe Anzahl der Opferbereiten ebenfalls als ein Hinweis auf nahende Endzeiten verstanden werden kann.[87] Wenn der Papst schließlich feststellt, daß es Gott nicht zugelassen habe, daß er weder durch „promissionum blanditiis" noch durch „vexantium terroribus" zur iniquitas verführt worden sei, so passen auch diese Worte durchaus in den eschatologischen Kontext der Ausführungen: Mit allen Mitteln versucht der Antichrist

---

[80] Zur Situation cf. Meyer v. Knonau, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V., 3, Leipzig 1900, 472–499; zum Sicherheitseid Heinrichs IV. ebd. 486; Fliche, A., La Réforme Grégorienne II: Grégoire VII, Paris 1924 Neudruck Genf 1958, 417 f.

[81] EC 23 Jaffé 549; Gregor zitiert den Text Mt 24,12 mit der Variante cor anstatt caritas. Doch könnte dies der Absicht entsprungen sein, das vorher gebrauchte Wort caritas nicht wiederholen zu müssen.

[82] EC 23 ebd. 549.

[83] ebd. 548: „tribulationum angustias et persecutionum procellas"; ebd. 549: „persecutores christianae religionis. persecutorum violentia".

[84] cf. Mt 24,9. 21. 29: tribulatio; Mt 24,9: tradent vos; der Paralleltext Lc 21,12: „Sed ante haec omnia iniicient vobis manus suas, et persequentur tradentes . . ."; cf. Miccoli, Chiesa Gregoriana (s.o.A. 29) 302; s.u. S. 20.

[85] cf. EC 46 Jaffé 572–575 aus Salerno; cf. Bousset (s.o.A. 23) 79 f. 98. 124 u.ö.; Bernheim (s.o.A. 8) 75; s.u. S. 32.

[86] cf. EC 23 Jaffé 549: „neminem autem vel vix paucissimos iustitiae fautores aut corporum laboren subire, aut rerum dispendia pati, aut de bonis suis opem matri suae ecclesiae ferre curavisse".

[87] EC 23 Jaffé 549: „neminem autem vel vix paucissimos"; cf. EC 46 Jaffé 573: „et si sunt aliqui, licet rarissimi"; ebd. 574: „Et si sunt aliqui, . . . licet perpaucissimi."; cf. Mt 24,22.

vor seinem Kommen die Gläubigen zum Abfall zu bewegen.[88] Auch in EC 23 dürfen wir im Hinweis Gregors auf die jetzt in Erfüllung gegangene Voraussage Jesu im Mt 24,12 die eschatologische Sicht seiner schwierigen, fast verzweifelten Lage in der Mitte des Jahres 1083 wiedererkennen. Aus dieser Auffassung heraus kann man dann auch die kompromißlose, von seinem und der Kirche Recht nicht abweichende Haltung des Papstes besser verstehen.

In einem Brief, den Gregor am 1. November 1079 an die „Getreuen des hl. Petrus im deutschen Reich" diktiert,[89] muß er sich gegen den Vorwurf der Nachlässigkeit bei der Behandlung der strittigen deutschen Königsfrage verteidigen. Um diese Frage einer Lösung näherzubringen, sind seit dem Frühjahr zwei Legaten, Petrus von Albano und Udalrich von Padua, im Reich unterwegs mit dem Auftrag, Ort und Termin für eine Versammlung auszuhandeln, auf der die Königsfrage verhandelt und einer gerechten Lösung zugeführt werden soll. Daß diese Mission der Legaten fehlgeschlagen war, konnte Gregor noch nicht wissen, als er seinen Brief diktierte.[90] Auch dieser Brief Gregors, in einer Zeit wachsender politischer Not geschrieben, ist von Hinweisen auf die Endzeitsituation durchwoben. Gegen Ende des Briefes zitiert der Papst zur Ermutigung einen Text des Evangeliums: „Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit", der von Caspar als Mt 10,22 identifiziert wurde.[91] Abgesehen davon, daß auch hier vom finis die Rede ist und daß der Kontext Mt 10,16–23 die Verfolgungssituation der Jünger umschreibt, wobei noch einmal auf die Endzeit verwiesen wird,[92] dürfte das Zitat eher von Mt 24,13 hergeleitet sein und somit aus der eschatologischen Rede des Matthäusevangeliums stammen. Aus dem Kontext dieses 24. Kapitels bei Matthäus aber erhält der ganze Brief seine eschatologische Färbung. Wenn Gregor gleich zu Anfang „instantiam *preliorum*" anführt,[93] wenn er später betont, daß ihn kein Mensch je habe verführen – *seducere* – können, vom rechten Pfad der Gerechtigkeit abzuweichen,[94] wenn der Papst schließlich mahnt, „in *tribulationibus*" nicht zu versagen,[95] um dann mit dem Schriftzitat Mt 24,13 zu schließen, so kann man nicht übersehen, wie sehr Gregor in seinen Überlegungen vom eschatologischen Sermo Jesu beeinflußt ist; denn alle hier genannten Begriffe kommen innerhalb des kurzen Abschnittes Mt 24,6–13 vor.[96] Das kann kein Zufall sein. Es macht m.E. wiederum deutlich, wie sehr Gregor die augenblickliche Notsituation in

---

[88] EC 23 Jaffé 549; cf. Rauh (s.o.A. 23) 158; cf. auch EC 46 Jaffé 572 f.: zweimal die Begriffe terror, crudelitas, promissiones.

[89] Reg VII,3 Caspar 462 f.

[90] Zur Situation cf. Meyer v. Knonau (s.o.A. 80) 3, 220–226, z. Brief 223 f.; Vogel (s.o.A. 1) 168 f.; Schneider (s.o.A. 1) 212.

[91] Reg VII,3 Caspar 463,14; Vogel (s.o.A. 1) 169 A. 226 hat dies übernommen.

[92] Mt 10,23 „donec veniat filius hominis".

[93] Reg VII,3 Caspar 462,26 f.

[94] ebd. 463,10.

[95] ebd. 463,12.

[96] proelia: Mt 24,6; tribulatio: Mt 24,9. 21. 29; seducere: Mt 24,4. 5. 11.

eschatologischem Kontext sieht und verstanden wissen will. Das Zitat Mt 24,13 ist also nicht einfach Aushalteparole zum Mutmachen. Es ist der Schlüssel zum eschatologischen Verständnis des ganzen Textes und damit die Einbeziehung aller Beteiligten in das augenblickliche endzeitliche Geschehen.

Es wird hier aber auch der wirkliche Zugang zu den Entscheidungen Gregors aufgezeigt. Die von Christus geforderte perseverantia angesichts der bevorstehenden Endzeit läßt Papst Gregor gar keine andere Wahl. Hier ist alles andere als politisches Kalkül am Werk. Man wird daher die Gesamteinschätzung der Situation von 1077 bis 1080, die Schneider vornimmt, auch hier anwenden dürfen: „Wir zögern daher, zur Charakterisierung der päpstlichen Haltung im deutschen Thronstreit zwischen 1077 und 1080 die rein ‚politische' Kategorie ‚Neutralitätspolitik' zu benutzen, weil sie rational begründbare Entscheidungen voraussetzt, damit aber Gregors Erfahrung des göttlichen Willens, die sich in der mit prophetischem Eifer geforderten Reform der Kirche objektivierte, als historisch wirksames Faktum nicht mehr erfaßt."[97] Die Kompromißlosigkeit Gregors hat nur in der eschatologischen Ausrichtung seiner Glaubensüberzeugung ihre plausible Begründung.

Noch in zwei weiteren Briefen verwendet der Papst Mt 24,13, sei es als direktes Zitat,[98] sei es als Anspielung.[99] In beiden Fällen ist damit jedoch nur die persönliche Mahnung zum Ausharren im Guten bzw. in der Tugend verbunden, ohne daß irgendein eschatologischer Bezug im Sinne der Endzeiterwartung erkennbar wäre. So wird deutlich, daß nicht das einfache Zitat eines eschatologischen Schrifttextes Gregors Äußerungen eschatologischen Charakter verleiht, sondern daß das Schriftzitat seine eschatologische Deutung erst durch ein Geflecht von Andeutungen und Hinweisen erhält, die also sorgfältig zu beachten sind.

Am 21. Juli 1080 schrieb Gregor einen Brief an die Bischöfe im Süden Italiens, in dem er die durch die Absage von Brixen und die Erhebung des Gegenpapstes Wibert v. Ravenna entstandene neue Situation darlegte und zugleich in dieser schwierigen Lage um Gebet und Hilfe bat.[100] In diesem Brief hat er einen Text aus Is 14 adaptiert, der, wie das ganze Kapitel 14, in der Überlieferung als ausgesprochen eschatologischer Text gelesen und verstanden wurde.[101] Gregor brachte seine Version des Textes aus Is 14,13 f. ungefähr in der Mitte seines Briefes, um die neue kirchenpolitische Entwick-

---

[97] Schneider (s.o.A. 1) 212.

[98] Reg I,37 Caspar 59,20 f. vom 7. Dez. 1073. Gregor empfiehlt die Klöster Fruttuaria und S. Michele della Chiusa dem Schutz und Wohlwollen der Gräfin Adelheid v. Turin.

[99] EV 65 Cowdrey 148, 1076–1085. Ermunternde Belobigung des Königs Sancho Ramirez von Aragon.

[100] Reg VIII,5 Caspar 521–523; zur Lage und zum Brief cf. Meyer v. Knonau (s.o.A. 80) 3, 311 f.; Reuter, W., Die Gesinnung und die Maßnahmen Gregors VII. gegen Heinrich IV. in den Jahren 1080 bis 1085, Diss. Greifswald 1913, 32–36; Vogel (s.o.A. 1) 220–227.

[101] cf. Rauh (s.o.A. 23) 24–27.

lung durch die Brixener Synode zu kennzeichnen: In ihrer Unverschämtheit häufen die Übeltäter sich Zorn auf für das gerechte Gericht, da sie, anstatt angesichts ihrer Schmach sich zu besinnen, ihrem Vater nachfolgten, der da sprach: „Ponam sedem meam ab aquilone et ero similis Altissimo".[102] Luzifer, dem die überheblichen Worte vor seinem Sturz in den Mund gelegt werden,[103] der Gottesfeind schlechthin, wird von Gregor als Vater der für die Entscheidung von Brixen Verantwortlichen bezeichnet. Damit rückt der Papst den ganzen Vorgang in theologisch-eschatologische Perspektiven; denn die Isaiasstelle kehrt, „wo immer die patristisch-mittelalterliche Literatur das Phänomen des Antichrist zur Sprache bringt als Zitat oder Reminiszenz fast regelmäßig wieder".[104] In der Tat folgt dann auch sofort nach diesem Text der konkrete Hinweis auf das Kommen des Antichrist: diejenigen, deren Vater Luzifer ist, haben den Versuch unternommen, die frühere Verschwörung gegen die Kirche zu erneuern und Wibert von Ravenna, der mit nicht gerade schmeichelhaften Worten charakterisiert wird, „antichristum sibi et heresiarcham constituere".[105] Man wird im Verständnis dieser Stelle nicht übersehen dürfen, daß Gregor den Gegenpapst nicht einfach mit dem Antichrist identifiziert. Er betrachtet den ganzen Vorgang als einen Versuch: „conati sunt".[106] Genau genommen bedeuten für Gregor die für ihn so verabscheuenswerten Vorgänge von Brixen nicht das Kommen des Antichrist, sondern nur den Versuch. Die eschatologische Perspektive des nahenden Kommens des Antichrist ist gewahrt, ohne daß eine direkte Identifizierung des Antichrist mit Wibert v. Ravenna ausgesprochen wird.

In der Konsequenz seiner eschatologischen Deutung der Vorgänge wird auch die Vorgeschichte in diesem Sinne gesehen. Die Mitglieder der Brixener Synode, des „pestiferi consilii", dessen Haupt und Urheber Heinrich IV. gewesen ist,[107] die Gregor auch als „sathanae conventus" bezeichnet,[108] sind für ihn „satanae discipuli",[109] die „diabolica inflammati superbia" versuchten, die Kirche zu verwirren,[110] deren „ordinatio heretica" ist,[111] womit vor allem auf das Vergehen der Simonie verwiesen ist, wie denn auch kurz danach Simon Magus namentlich erwähnt wird.[112] Dieser Text ist insofern interes-

---

[102] cf. Vulgatatext Is 14,13 f.: „In caelum conscendam, super astra Dei, exaltabo solium meum; sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis; ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo".

[103] cf. Is 14,12.

[104] Rauh (s.o.A. 23) 25; cf. ebd. 131 u.ö. Daß der Text an sich nicht unbedingt eschatologisch verstanden werden muß, ersehen wir aus Reg I,31 Caspar 51,35–52,1, wo er im moralischen Sinne verwendet wird. Es ist der Kontext, der, wie auch oben zu VII,3 schon bemerkt, den Schlüssel zum eschatologischen Verständnis liefert.

[105] Reg VIII,5 Caspar 522,27–33.32 f.

[106] ebd. 522,28 f.

[107] ebd. 522,6 f.

[108] ebd. 522,33.

[109] ebd. 521,33.

[110] ebd. 522,1 f.

[111] ebd. 522,34.

[112] ebd. 523,8 f.

sant, als hier die in der eschatologischen Überlieferung in Zusammenhang mit den Vorzeichen des kommenden Antichrist immer wieder zitierte Legende erkennbar ist, nach welcher Petrus durch sein Gebet den durch ein Scheinwunder gen Himmel steigenden Simon Magus zum Absturz brachte.[113] So werden durch Gottes Erbarmen und des hl. Petrus Gebet die Feinde der Kirche besiegt und der Kirche Ruhe geschenkt werden,[114] die zu stören der Teufel seine Glieder – „diabolus membra sua" –, d.h. die Bischöfe der Brixener Versammlung, anregt.[115] Diese Hinweise auf den eschatologischen Tenor des ganzen Briefes mögen genügen.

Gerade der Rückverweis Gregors in die Zeit des Schismas des Cadalus von Parma (1061/64) und der Vorgänge, die zur ersten Bannung Heinrichs 1076 führten,[116] macht deutlich, daß es sich für den Papst beim theologisch-eschatologischen Verständnis der schwerwiegenden Vorgänge von Brixen nicht um eine augenblickliche zornige Reaktion darauf handelt, sondern um die konsequent durchgeführte theologische Interpretation der historischen Ereignisse. Die häretischen Simonisten waren ihm schon 1073 „precursores antichristi et antiqui hostis satellites"[117] bzw. „ministri sathanae et precones antichristi",[118] und so waren sie noch 1080 „satanae discipuli", „membra" des Teufels, und Wibert der mögliche „heresiarcha". So sind für den Papst alle noch so schrecklichen Ereignisse nur Hinweis, Vorzeichen des kommenden Antichrist, Wibert und seine Anhänger dessen Vorläufer. Dieses Wissen gibt Gregor, fern von allem realpolitischen Pessimismus, ein fast sieghaftes Vertrauen in die Zukunft. Der Kampf geht gegen den Diabolus und seine Vorläufer; aber so wie Simon magus stürzte, so wird, wie Isaias prophezeit, auch der Antichrist, wird Lucifer gestürzt werden. Teilhaber der Freude und des Trostes zu werden, verheißt er am Schluß mit einem Pauluswort denen, die Genossen im Leid gewesen sein werden.[119]

Aus der Not der schwierigen Lage heraus, die im Sommer 1080 durch die Vorgänge in Brixen entstanden war, schrieb Gregor VII., dessen Kriegspläne gegen Ravenna, die Stadt des Gegenpapstes Wibert, gescheitert waren, am 22. September 1080 einen Brief an die der römischen Kirche treu gebliebenen Erzbischöfe, Bischöfe, Kleriker und Laien im deutschen Reich, um ihnen Siegeszuversicht zu vermitteln.[120] Eine der wenigen Anspielungen auf einen Text aus der Apokalypse kommt hierin vor und bietet möglicherweise Anregung zur Lösung einiger wichtiger Fragen.

---

113 cf. Bousset (s.o.A. 23) 96–98. 118 f.; über Simon magus in der eschatologischen Überlieferung cf. auch Bernheim (s.o.A. 8) 94.

114 Reg VIII,5 Caspar 523,7–12.

115 ebd. 523,14 f.

116 ebd. 522,10–19.

117 Reg I,11 Caspar 18,16 f.

118 Reg I,15 Caspar 23,33 f.

119 Reg VIII,5 Caspar 523,20 ff., cf. 2 Cr 1,7.

120 Reg VIII,9 Caspar 527 f. Zur Situation und zum Brief cf. Meyer v. Knonau (s.o.A. 80) 3, 314; Reuter (s.o.A. 100) 37 f.; Vogel (s.o.A. 1) 228 ff.

Gleich zu Anfang des Briefes fragt der Papst nach den Ursachen für die so bedrängte Lage der Kirche, die das Wüten „tyrannice persecutionis" bis jetzt erleide.[121] Die Antwort, die der Papst gibt, ist zunächst verblüffend: es ist zu glauben, daß dies nur „peccatis nostris exigentibus" geschehe, denn, und hier kommt die Adaptation des besagten Schrifttextes aus der Geheimen Offenbarung, „iudicia quidem Dei verissime omnia iusta sunt".[122] Der zugrunde liegende Text kommt zweimal vor, in Apoc 16,7 und in Apoc 19,2.[123] Da in Apoc 16,7 Gott und seine Richtersprüche direkt angesprochen sind: „iudicia tua", während in Apoc 19,2 von ihnen in der dritten Person gesprochen wird: „iusta iudicia sunt eius", was dem Gebrauch im Briefe näherkommt, möchte ich eher diese Stelle als Quelle vermuten. In diesem Falle wäre die Aussage aus einem Kontext gekommen, in dem der Sturz Babylons gefeiert wird[124] und könnte die göttlich garantierte Siegesgewißheit Gregors zum Ausdruck bringen. Wäre der Text aus Apoc 16 genommen, so würde er, hinweisend auf das Ausgießen der Zornesschale des dritten Engels, die Notlage der Kirche als Ausdruck des Zornes Gottes erkennen, den unsere Sünden herausfordern.[125] Da jedoch in Apoc 16,4–7 die Zornesschale wegen derer ausgegossen wird, die das Blut der Heiligen und Propheten vergossen haben, Gregor selbst aber nach den Ursachen für die Verfolgungssituation der Kirche fragt, ist die Abhängigkeit von diesem Text eher unwahrscheinlich.

Wie dem auch sei, in jedem Falle führt uns der Text in das Umfeld der Apokalypse und bietet m.E. den Schlüssel zum richtigen Verständnis anderer Aussagen. Es wurde schon gesagt, daß die Kennzeichnung der Situation der Kirche als Verfolgungszeit – hier „tyrannice persecutionis" – und der hierin versteckte Vergleich mit der Situation der Zeit der Christenverfolgung darauf hinweisen soll, daß das Kommen des Antichrist bevorstehe.[126] Verfolgung der Kirche ist eines der Vorzeichen des Antichrist. In dieselbe Richtung weist auch, wie schon früher beobachtet, die Erwähnung der allgemeinen Sündhaftigkeit: „peccatis nostris exigentibus", die das Kommen des Antichrist beschleunigt.[127] Mit den Worten „peccatis nostris exigentibus" will der Papst also auf die eschatologische Situation seiner Zeit und der Vorgänge hinweisen. Es geht daher m.E. nicht an, die Worte Gregors als ein persönliches Schuldbekenntnis aufzufassen, um daraus zu schließen, daß er sich „durch seine schlechte Lebensführung für die Spaltung der Kirche verantwortlich" gewußt habe und daß er den Frieden in der Kirche nicht mehr durch militärischen Kampf, sondern durch Buße und Besserung seiner Lebensführung

---

121 Reg VIII,9 Caspar 527,25–28.
122 ebd. 527,28–30.
123 Apoc 16,7: „Etiam Domine Deus omnipotens vera et iusta iudicia tua". Apoc 19,2: „Quia vera et iusta iudicia sunt eius".
124 Apoc 19,1–10.
125 Apoc 16,4–7.
126 s.o.S. 13; s.u.S. 32.
127 cf. Bernheim (s.o.A. 8) 79 f.; Hübinger (s.o.A. 10) 53.

herbeiführen zu können glaubte.[128] „Peccatis nostris exigentibus" ist also aufzufassen als Vorzeichen der herannahenden Zeit des Antichrist, als eschatologisches Warnsignal. Es ist nicht auf Gregor persönlich zu beziehen, wie auch ein Vergleich mit den anderen Stellen im Register ergibt, in denen diese oder ähnliche Formulierungen verwendet werden.[129] Im „nos", das Gregor hier verwendet, sieht er alle Bischöfe eingeschlossen, in deren Versagen er ihre Verantwortung für die schwierige Lage der Kirche ja auch anderweitig zum Ausdruck brachte.[130] Buße und Besserung der Lebensführung ist für alle Bischöfe erforderlich. So zieht er denn auch ganz konsequent aus dieser allgemeinen Feststellung konkrete Schlüsse hinsichtlich der notwendigen Handlungsweise der deutschen Bischöfe: „Quare vobis specialiter, qui in sacerdotalis regiminis apice presidetis, nunc loquimur",[131] um ihnen ihre Verantwortung für die anvertraute Herde vor dem kommenden Gericht in Erinnerung zu rufen.[132]

Aus der eschatologischen Deutung der Lage gewinnt der Papst dann aber auch das im Kontext von Apoc 19,1–10 grundgelegte Vertrauen in Gottes siegreiche Macht und auf das baldige Ende der feindlichen Bosheit. Mit der Erwartung der Heimkehr wenigstens einiger in den Schoß der Kirche endet der Brief.[133]

Aus dem eschatologischen Kontext heraus, der an einigen Stellen deutlich ablesbar ist: tyrannica persecutio – peccatis nostris exigentibus – Zitat aus Apoc 19,2 – das Gegensatzpaar humilitas – superbia – in venturo examine –,[134] wird erkennbar und verständlich, daß Gregor auch in der Situation des Spätsommers 1080 keinen Grund zur Verzweiflung sieht. Sein Kampf gegen die Feinde der Kirche ist für ihn ein Zeichen der nahenden Endzeit, ein Teil des eschatologischen Kampfes, in dem Gott Sieger bleiben wird. Gregor hat keineswegs „Zweifel, ob er nicht selbst die Schuld an der Kirchenspaltung trage",[135] sondern die eschatologische Siegesgewißheit von Apoc 19,1–10 erfüllt ihn mit sicherer Zuversicht.

In der schwierigen Lage, in der sich Papst Gregor VII. Anfang des Jahres 1082 angesichts der erwarteten erneuten Belagerung Roms durch Hein-

---

128 cf. Vogel (s.o.A. 1) 229 f. Eine ähnliche Auffassung vertrat auch Hübinger (s.o.A. 10) in bezug auf Reg II,45 Caspar 183, wo aber der Zusammenhang eindeutig ergibt, daß Gregor mit „nos" alle Bischöfe meint.

129 *peccatis exigentibus*: Reg I,33 Caspar 54,14 f.; IV,3 ebd. 299,12 (auf Heinr. IV. bezogen); V,14 a ebd. 372,15 f. (Protokoll Fastensynode 1078); VII,10 ebd. 471,31; VIII,9 ebd. 527,28; *pro peccatis nostris*: I,76 ebd. 108,24 f.; II,45 ebd. 183,2 f.; *peccatis facientibus*: I,9 ebd. 14,20; I,77 ebd. 109,22 (Werner v. Straßburg); II,60 ebd. 214,32; IV,24 ebd. 337,14; IV,27 ebd. 342,14 f.; V,5 ebd. 353,10 f.; *peccatis impedientibus*: I,38 ebd. 60,35 (nicht eschat.); I,65 ebd. 95,10 (nicht eschat.); II,69 ebd. 228,16; V,16 ebd. 377,15; *peccatis . . . populi promerentibus*: V,8 ebd. 358,32.

130 cf. II,45 Caspar 183; s.o.A. 128.

131 Reg VIII,9 ebd. 528,1 f.

132 ebd. 528,3 f.

133 ebd. 528,10–18.

134 ebd. 527,27–34; 528,4.

135 Vogel (s.o.A. 1) 230.

rich IV. befand, diktierte er einen Brief an alle dem Apostolischen Stuhle getreuen Bischöfe, Äbte, Kleriker und Laien.[136] Es ist ein Schreiben, das seinen Anhängern Mut machen und sie in ihrer Opferbereitschaft stärken soll u.a. mit einem wörtlichen Zitat aus Lc 21,19: „In patientia vestra possidebitis animas vestras." Es handelt sich hier um ein Wort aus der eschatologischen Rede Jesu im Lukasevangelium.[137] Der Kontext des Evangeliums spricht von den Nöten der Gemeinde vor der Endzeit, von den Gefahren der Verführung, von Kriegen, von sonstigen Bedrängnissen, insbesondere von den Verfolgungen und endet mit der Zusage des Beistandes – „kein Haar von eurem Haupte wird verlorengehen" – und mit dem von Gregor zitierten Vers.[138]

Wenn Gregor Lc 21,19 zitiert, so darf dabei der Kontext des Evangeliums nicht übersehen werden. Der Papst will nicht einfach zum Ausharren ermutigen. Es deutet die augenblickliche Lage im theologischen Sinne als Endzeitsituation. Er führt den Text ein, indem er mahnt, ihn als „vexillum . . . ducis nostri" als Heerbanner unseres Heerführers, des ewigen Königs, vor Augen zu halten.[139] So ist das Zitat eher zu verstehen als ein Aufruf, sich im eschatologisch verstandenen Kampfe um Christus zu scharen. Nach dem zitierten Text nennt Gregor auch den Feind, den es mutig zu besiegen gilt, den „hostis antiquus".[140]

Die eschatologische Überzeugung Gregors, in der Endzeiterwartung zu stehen, wird auch an anderen Stellen des Briefes sichtbar, der ein ausgesprochen theologischer Brief ist. So ergibt sich aus dem Gesamtzusammenhang des Briefes, daß das Wort „patientia" im Lukaszitat für Gregor mehr beinhaltet als nur „Geduld". Für ihn steht offensichtlich das darin steckende Wort „pati", leiden, im Vordergrund, welches den ganzen Brief wie ein Leitfaden durchzieht. So weist er unmittelbar nach dem Zitat darauf hin, daß der Kampf mit dem „antiquus hostis" dann gewonnen wird, wenn man sich bemüht, „persecutiones ab eo inmissas et mortem pro iustitia non solum non devitare, sed etiam pro amore Dei et christianae religionis defensione appetere".[141] Die endzeitliche persecutio[142] erfordert Leidensbereitschaft bis hin zum Martyrium für Gott und den christlichen Glauben, eine Bereitschaft, die getragen ist von der Gewißheit des endlichen Sieges, wie mit dem adaptierten Zitat von 2 Tim 2,12 anschließend gesagt wird: „Si compatimur, et conregnabimus." Die von Gregor vorgenommene Adaptation des Schriftzitates ist signifikant. Statt des „Si sustinebimus" in 2 Tim 2,12 lesen wir bei Gregor

---

136 Reg IX,21 Caspar 601 ff.; zur Datierung cf. Reuter (s.o.A. 100) 66 A. 1; Fliche (s.o.A. 80) 414 f. 415 A. 1; zum Brief cf. Reuter ebd. 66–69; zur Situation cf. Meyer v. Knonau (s.o.A. 80) 3,433 ff.

137 Lc 21,8–36.

138 Lc 21,8–19.

139 Reg IX,21 Caspar 602,28 ff.: „Erigite ergo animos in vires, spem vivam (cf. 1 Petr 1,3) concipite illud vexillum pre oculis habentes ducis nostri, scilicet regis aeterni, unde ipse dicit: Lc 21,19".

140 ebd. 602,32.

141 ebd. 602,33–36.

142 ebd. 602,33; cf. persecutio ebd. 602,27 f.; „qui nos persecuntur" ebd. 602,9 f.

„Si compatimur", aus dem bloßen „ausharren" macht er „mitleiden". Nur die Bereitschaft zum Mitleiden garantiert die Mitherrlichkeit.

Die starke Betonung der Leidensbereitschaft hat ihre Ursache in dem von Gregor in den vorhergehenden Sätzen beanstandeten Fehlen der Bereitschaft zum Widerstand bis aufs Blut, ja bis in den Tod.[143] Zuvor hatte der Papst festgestellt, daß der Haß der Welt – „si odit vos mundus" –, der „principes mundi et potentes seculi" gegen die „pauperes Christi" – hierin erneut eschatologischem Gedankengut folgend[144] – seinen Grund darin habe, daß er und seine Anhänger sich deren Verlangen und Werken erfolgreich widersetzt hätten.[145] Gregor deutet bei dieser Gelegenheit auch an, daß er sich selbst in allem Geschehen in der konsequenten Nachfolge Jesu weiß. Mit den Worten „nolite mirari . . . si odit vos mundus; quia *et nos ipsi* eum contra nos irritamus"[146] verweist er auf die Verfolgungsverheißungen des Herrn im Johannesevangelium, wo es heißt: „Si mundus vos odit: scitote quia me priorem vobis odio habuit."[147] Dann bedauert er, daß nur „usque ad sanguinem *rari ex nostris* impiis restiterunt et, quod omnino erat optandum, *paucissimi nostrum* pro Christo mortem subierunt",[148] damit erneut auf die Endzeitsituation hinweisend.[149] Es sei beschämend zu sehen, mit welchem Einsatz weltliche Soldaten um Irdisches kämpfend „morti se tradunt" bzw. „mortem subire non metuunt", während seine Anhänger nicht einmal für himmlische Schätze Verfolgung zu erleiden gewillt seien: „et nos pro caelesti thesauro et eterna beatitudine etiam persecutionem pati devitamus."[150]

Den im größten Teil des Briefes konsequent durchgeführten Gedanken der Leidens- und Hingabebereitschaft im endzeitlich gesehenen Kampf für Christus und die Kirche hatte Gregor schon im ersten Teil angedeutet, in dem er in großartiger Weise die Kirche als den Leib Christi darstellt, der seine Glieder durch Leiden im Kampf zur Vollendung führt. Er bedankt sich dafür, daß seine Anhänger „tribulationibus et angustiis" mitleiden – „compatimini" – und versichert sie, für sie dasselbe zu tun, „nam apostolus dicit: ‚si patitur unum membrum, compatiuntur et cetera membra'".[151] Innerhalb dieser wenigen Zeilen wird also zweimal compati, einmal pati verwendet.

---

[143] ebd. 602,18–28; cf. ähnliche Beanstandung mit ähnlichen Formulierungen im letzten Rundschreiben aus Salerno EC 46, s.u.S. 30.32 f.

[144] ebd. 602,11 f.: „Nolite mirari, fratres carissimi, si odit vos mundus" (cf. 1 Jo 3,13); ebd. 602,14 ff.: „. . . si principes mundi et potentes seculi nos pauperes Christi pravitatibus eorum obviantes odiunt et . . . contra nos deseviunt"; Haß gegen die Gläubigen als Anzeichen der endzeitlichen Verfolgungssituation: cf. die eschatologischen Reden Jesu Mt 24,9 u. Lc 21,17, kurz vor dem von Gregor zitierten Text aus Lc 21,19.

[145] ebd. 602,12–15. 16 ff.

[146] ebd. 602,11 ff.

[147] Jo 15,18 f.

[148] Reg IX,21 Caspar 602,18–21.

[149] „rari". „paucissimi"; cf. o.A. 86. 87.

[150] Reg IX,21 Caspar 602,21–28.

[151] ebd. 601,24–602,1; cf. 1 Cr 12,25: „Si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra". „tribulatio" als Vorzeichen der Endzeit cf. o.A. 83.

Aufgabe und Ziel des corpus Christi ist es, in gemeinsamer Anstrengung – „omnes unum volumus unum desideramus et ad unum tendimus“[152] – Bekehrung der impii, Wiederherstellung des Glanzes und der Festigkeit der geschändeten und zerrissenen heiligen Kirche, die Verherrlichung Gottes und das ewige Leben auch für die Verfolger: „etiam cum his, qui nos persecuntur“[153] zu erlangen.

Im Augenblick größter Gefahr, in einer politisch immer schwieriger, ja aussichtslos werdenden Situation, legt Papst Gregor VII. mit diesem Brief seinen Anhängern eine theologische Interpretation seines Wollens und Handelns vor. Für ihn, den Theologen und Seelsorger, geht es bei den schweren Auseinandersetzungen zwischen ihm und seinen Gegnern, von denen bezeichnenderweise keiner namentlich genannt wird, um den endzeitlich empfundenen Kampf des corpus Christi, der sancta ecclesia, und dessen Glieder gegen den antiquus hostis, gegen den Teufel und dessen Scharen. Der Kampf der „principes mundi et potentes seculi“ gegen die „pauperes Christi“ verlangt, daß sich alle Getreuen um den „summus rex“ und um das „vexillum ducis nostri sc. regis aeterni“ scharen. Die Waffen in diesem Kampf, der seine Anhänger dem „caput nostrum sedens in dextera Dei patris“ sieghaft zugesellen wird, sind die Bereitschaft zur Hingabe und der Wille „pro Christo mortem subire“. Das Ziel des Kampfes ist nicht irgendein Sieg, nicht die Niederlage des Gegners, sondern das ewige Heil für alle, auch für die Verfolger.

Eine theologischere Deutung seines ganzen Wollens und Kämpfens hätte Gregor kaum geben können. Der Primat der Theologie, seines theologischen Realismus, vor der Politik, der Gregors ganzen Pontifikat durchzieht, kommt hier klar zum Ausdruck. Im Glauben weiß er, weit entfernt von Pessimismus oder gar Resignation,[154] sich und die Kirche hineingestellt in den endzeitlichen Kampf zwischen dem Reich des antiquus hostis und dem Reiche Christi, dem der endliche Sieg verheißen ist. Und so ist in der Tat sein Schreiben für seine Anhänger ein echter Trostbrief.

Nachdem bisher die Briefe Gregors VII. besprochen wurden, in denen eschatologische Bibeltexte im Hinblick auf das Kommen des Antichrist und die Vorzeichen der Endzeit gedeutet werden, sollen noch einige andere Briefe untersucht werden, in denen der Antichrist, wie schon in Reg I,15 und Reg-VIII,5, offen genannt wird.[155] Es handelt sich um die Briefe Reg I,11; IV,1 und 2; IX,35 und EC 46. Diese Briefe bestätigen erneut, daß eschatologisches Gedankengut den Pontifikat Gregors VII. von Anfang bis zum Ende durchzieht wie ein roter Faden.

---

[152] ebd. 602,3 f.

[153] ebd. 602,4–11. 9 f.

[154] cf. Bernheim (s.o.A. 8) 210 f., der Gregors angeblichen Pessimismus als Ausfluß seiner eschatologischen Erwartungen deutet. Auch Caspar spricht in den Anmerkungen zu den Briefen des öfteren von der pessimistischen Haltung Gregors, wenn auch zumeist in anderem Zusammenhang, cf. Caspar 424 A. 3; 558 A. 1. 570 A. 1.

[155] s.o.S. 9 ff. u.S. 16.

Schon kurz nach seiner Erhebung zum Papst, noch vor seiner Weihe und Inthronisation, hatte er am 6. Mai 1073 an Herzog Gottfried von Niederlothringen einen Brief geschrieben, in dem er, sich für die Glückwünsche zu seiner Wahl bedankend, u.a. auf die Schwere seines Amtes hinweist.[156] Fast die ganze Welt liege ja „peccatis facientibus" so im argen,[157] daß „omnes et precipue qui in ecclesia prelati sunt" die Kirche eher verwirrten und aus Gewinn- und Ruhmsucht Religion und Justitia wie Feinde bekämpften.[158] Die fast totale Verkommenheit der Welt und das Versinken in Sünde können aber, nach dem Verständnis mittelalterlicher eschatologischer Überlieferungen, durchaus als Vorzeichen für das Kommen des Antichrist verstanden werden, wie oben schon gezeigt wurde.[159] Und wenn, wie hier, darauf verwiesen wird, daß es besonders die „in ecclesia prelati" seien, die Religion und Justitia bekämpften,[160] so wird damit nicht nur auf den Kampf des Teufelsreiches gegen das Gottesreich auf Erden hingewiesen, sondern in den falschen Kirchenführern möglicherweise erneut das Nahen des Antichrist angedeutet.[161]

Am 24. Juni 1073, kurz vor der Weihe, richtete dann Papst Gregor an Gräfin Beatrix von Tuscien und an deren mit Herzog Gottfried von Niederlothringen vermählte Tochter Mathilde einen Brief, in dem er u.a. die Kenntnis des soeben erwähnten Briefes an Herzog Gottfried voraussetzt.[162] Wie schon Reg I,9 so ist auch dieser Brief Eigendiktat Gregors, und beide bringen somit seine persönliche Überzeugung zum Ausdruck. Was im ersten Brief nur angedeutet war, wurde nun klar ausgesprochen. Gregor beklagte sich über das ungelöste Problem der Besetzung des Erzbistums Mailand und der sich offen kundtuenden Häresie der Simonie bei den langobardischen Bischöfen. Diese hatten dem von Alexander II. zweimal gebannten Simonisten Gottfried im Frühjahr 1073 auf Geheiß Heinrichs IV. in Novara die Bischofsweihe erteilt, was u.a. zur Exkommunikation von fünf Ratgebern des Königs noch durch Papst Alexander II. auf der Fastensynode von 1073 geführt hatte.[163] Für Gregor VII. war die in der Bischofsweihe des gebannten simonistischen Häretikers[164] sich öffentlich[165] zeigende Mißachtung der päpstlichen Autorität aber mehr als nur ein Akt kirchlichen Ungehorsams. Er sah im ganzen Vorgang den bisher aus dem Hinterhalt geführten,[166] nun aber

---

156 Reg I,9 Caspar 13–15.
157 cf. 1 Jo 5,19; cf. Reg II,1 Caspar 124,29 f.
158 Reg I,9 ebd. 14,20–26.
159 s.o.S. 19 mit A. 129; Bernheim (s.o.A. 8) 79 f.; Hübinger (s.o.A. 10) 53.
160 Reg I,9 Caspar 14,22.
161 cf. Bernheim (s.o.A. 8) 80 f.: die böse Obrigkeit, auch die geistliche, als Hinweis auf den Antichrist.
162 Reg I,11 Caspar 17–19.
163 cf. Meyer v. Knonau (s.o.A. 80) 2, Leipzig 1894, 196 ff.
164 Reg I,11 Caspar 18,8–13: „symoniaca heresis"; „Gotefredum symoniacum"; „execratum hereticum".
165 ebd. 18,8: „aperte"; 18,17: „in apertum furoris sui campum".
166 ebd. 18,14: „latenter".

auf das offene Schlachtfeld vorgetragenen Angriff der „non dubie precursores *antichristi* et antiqui hostis satellites“[167] zum Umsturz der Religion und zur Erschütterung des Felsens der heiligen römischen Kirche.[168] Selbst wenn die Nennung der Vorläufer des Antichrist, die zugleich Spießgesellen des alten Feindes sind,[169] Gregors Überzeugung nicht klar zum Ausdruck brächte, so wäre der eschatologische Klang des Textes dennoch nicht zu überhören: daß die angebliche Weihe Gottfrieds nur „sub specie benedictionis“ geschah[170] und „sub umbra ordinationis“ zum Fluch für den Häretiker wurde,[171] ist als Hinweis auf die Vorzeichen des kommenden Antichrist zu verstehen, der „sub specie pietatis“, als Heuchler und in Falschheit kommen wird zur Täuschung der Gläubigen[172] und zum Umsturz der religiösen Ordnung.[173] Für Gregor handelt es sich um einen Angriff auf den unerschütterlichen Felsen der heiligen römischen Kirche, den die heranstürzenden Fluten des alten Feindes nicht zu erschüttern vermögen.[174] Die überragende Rolle des Petrusamtes im Kampf gegen die Vorläufer des Antichrist ist hier als Gregors Überzeugung zu Beginn seines Pontifikates ausgesprochen. Auch die Fronten werden deutlich abgesteckt: hier die Vorläufer des Antichrist, nämlich simonistische Häretiker, die im Ungehorsam gegen das Petrusamt den Kampf des alten Feindes führen, und auf der anderen Seite der Papst als Inhaber des Petrusamtes als Anführer im Kampf gegen die Vorläufer des Antichrist, der selbst als solcher noch nicht mit einer bestimmten Person identifiziert wird.

Gregor sieht also sein Amt von Anfang an im eschatologischen Zusammenhang. Seine Bemühungen und Entscheidungen u.a. gegen die durch die politischen Mächte im Reich, durch König Heinrich IV. also, geförderte kirchenspaltende simonistische Häresie sind für ihn, auch wenn sie kirchenpolitische, und das heißt damals politische Folgen schlechthin zeitigen, nur Etappen im Kampf des Gottesreiches gegen das Reich Satans, in einem Kampf, der sich im falschen Tun der „precursores“, der „precones antichristi“[175] einem entscheidenden Stadium annähert.

Vom Antichrist spricht Papst Gregor noch in zwei Briefen aus dem Sommer des Jahres 1076, in denen er zu der nach Exkommunikation und Absetzung Heinrichs IV. auf der römischen Fastensynode in Reich und

---

[167] ebd. 18,16 f.

[168] ebd. 18,14–16: „ad subvertendam religionem et immobilem sanctae Romanae ecclesiae petram concutiendam“.

[169] Antichrist und Teufel werden in der mittelalterlichen eschatologischen Überlieferung oft ineinander gesehen, cf. Bernheim (s.o.A. 8) 75–78; zu den Vorläufern ebd. 75.

[170] Reg I,11 Caspar 18,11 f.

[171] ebd. 18,12 f.

[172] cf. Bernheim (s.o.A. 8) 93 f.

[173] cf. ebd. 78 f.: Abfall von Gott als Vorzeichen des Antichrist.

[174] Das Petruswort Mt 16,18 f. ist hier zusammengesehen mit dem Gleichnis vom Haus, das auf Felsen gebaut war: cf. Lc 6,48 mit Mt 7,24 f.

[175] cf. Reg I,15 v. 1. Juli 1073, Caspar 23,33 f., s.o.S. 9 f.

Kirche entstandenen schwierigen Lage Stellung nimmt. Am 25. Juli diktierte er ein Schreiben an alle Getreuen des hl. Petrus im Reich.[176] Es ist einer der Briefe, in denen der Papst seinen Adressaten im Reich seine Handlungsweise einsichtig zu machen sucht. Er beginnt mit dem Dank an Gott, der „ecclesiam suam protegit, gubernat et defendit",[177] um dann seine gefahrvolle Zeit als Zeit des Antichrist zu bezeichnen: „Scitis enim, fratres karissimi, quia hoc periculoso tempore, quando antichristus in suis membris iam operatur ubique, . . .".[178] Vielleicht lehnt er sich an einen Text Gregors d. Gr. an,[179] oder aber er adaptiert ein Wort aus dem eschatologischen 2. Kapitel des 2. Thessalonicherbriefes, in dem es heißt: „Nam mysterium iam operatur iniquitatis".[180] In jedem Fall gibt Gregor damit gleich zu Anfang des Briefes seine theologische Einschätzung der Situation in Kirche und Reich zu erkennen. Das Wirken der membra des Antichrist macht sich daran bemerkbar, daß kaum noch jemand Gottes Ehre wirklich liebt und den Gehorsam gegen seine Gebote weltlichem Vorteil und der Gunst der Fürsten vorzieht.[181] Gottes Güte habe aber seine Adressaten gestärkt, so daß sie lieber ein Leben in Gefahr standhaft ertragen als Gottes Ehre um menschlicher Gunst willen hintansetzen.[182] So überhörten sie nicht das Wort des Apostels Petrus vom „genus electum, regale sacerdotium" und „obedire magis oportet Deo quam hominibus".[183] In diesem ersten, dem wichtigsten Abschnitt des Briefes gibt Gregor aus gegebenem Anlaß seine theologischen Grundauffassungen zu erkennen. Seiner eschatologischen Ansicht entsprechend naht die Endzeit. Der Antichrist ist zwar noch nicht gekommen. Es wird niemand, auch nicht Heinrich IV., mit ihm identifiziert. Aber er wirkt schon in seinen membra in dieser gefahrvollen Zeit. Das corpus antichristi ist am Werk. Seine membra sind alle, die Gottes Ehre um weltlicher Vorteile willen hintanstellen. Ihm steht gegenüber das „genus electum, regale sacerdotium" all derer, die Gottes Ehre über alles stellen, „die Gott mehr gehorchen als den Menschen". Diese Präambel zum weiteren Text des Briefes ist, wenn

---

176 Reg IV,1 Caspar 289–292. cf. Meyer v. Knonau (s.o.A. 80) 2, 702 f.; Schneider (s.o.A. 1) 126 ff.

177 Reg IV,1 Caspar 289,26–30. 29 f.

178 ebd. 289,30–290,1.

179 cf. ebd. 290 A. 1. Bei dem hier von Caspar angeführten Text Moralia 29,15 PL 76,484 C (nicht 485): „Iam in membris suis vivit et saevit Antichristus" handelt es sich allerdings nicht um den Text Gregors d. Gr., sondern um eine hinzugefügte erklärende Zwischenüberschrift. In der neuesten Edition der Moralia, die allerdings noch nicht abgeschlossen ist, werden diese Zwischenüberschriften folgerichtig ausgelassen, cf. S. Gregorii Magni Moralia in Iob, Libri I–X, ed. Adriaen, M., Corp. Christ. SL 143, Turnhout 1979, 25 ff. Dennoch könnte Gregor VII. sich an diesem Text, Moralia lib. 29,15 PL 76,484 f., der ausführlich vom Antichrist handelt, inspiriert haben. der Text Gregors d. Gr. verweist ausdrücklich auch auf 2 Thess 2,7; cf. folgende A. 180.

180 2 Thess 2,7; cf. Rauh (s.o.A. 23) 55–71. 64 f.

181 Reg IV,1 Caspar 290,1–3.

182 ebd. 290,3–8.

183 1 Petr 2,9 und Apg 5,29; ebd. 290,9 f.

wir Gregor ernstnehmen und ihm nicht primär publizistische Absichten unterstellen wollen, nicht die nachgelieferte theologische Deutung der historischen Ereignisse, sondern die theologische Grundhaltung Gregors, die sich am Testfall der Exkommunikation Heinrichs IV. bewahrheitet. Daß die Zeilen zugleich seine Anhänger stärken und die Anhänger des Königs mit der Warnung, membra des Antichrist zu sein, mahnen und zurückführen wollen, nimmt der theologischen Aussage nichts von ihrer Bedeutung.

Aus dem weiteren Inhalt des Briefes ergibt sich, daß für Papst Gregor VII. Heinrich IV. zu den membra des Antichrist gehört, weil er, „hoste antiquo precedente", Urheber so großen Unheils für die Kirche war,[184] indem er sich, allen Mahnungen zum Trotz, gegen den hl. Petrus erhob und die Kirche der Spaltung zuführte.[185] Der Papst ermahnt seine Anhänger, mit allen Mitteln zu versuchen, Heinrich „de manu diaboli eruere" und durch wahre Buße in den Schoß der Kirche zurückzuführen.[186] Sollte er sich jedoch entscheiden, „diabolum potius quam Christum sequi", dem Rat der exkommunizierten Häretiker folgend, d.h. also membrum des Antichrist zu bleiben, werde der Papst mit Gottes Beistand Abhilfe schaffen.[187] Sodann warnt Gregor alle davor, sich durch den Umgang mit dem gebannten König mitsamt diesem dem Teufel anzuschließen, und so „regnum, patriam christianamque religionem confundere".[188] Er selbst werde, getreu seinem Amt und entsprechend der „potestas apostolicae sedis", ohne Rücksicht auf weltlichen Vorteil mahnen und handeln,[189] selbst „debitam mortem ... per tirannos" nicht scheuend, um sich nicht durch Schweigen mitschuldig zu machen.[190] Mit einem Segenswunsch, der seine Anhänger bestärken soll im Bemühen, „sponsam eius (sc. dei), matrem videlicet nostram, de faucibus luporum eripere",[191] beschließt der Papst sein Schreiben.

Der Brief, in politischer Notzeit und sicher in der Absicht geschrieben, auch politisch etwas zu bewegen, ist dennoch auch ein theologisches Schriftstück. Er bestätigt uns Gregors Auffassung von der eschatologischen Dimension der Auseinandersetzung mit Heinrich IV., die für ihn ein Teil des Kampfes zwischen dem corpus antichristi und dem corpus Christi ist, den der Papst zum Heil aller in der Kirche, wenn nötig bis zum Martyrium zu kämpfen entschlossen ist. Seine Auffassung führt natürlich zu politischen Konsequenzen, seine politischen Entscheidungen finden aber in seiner eschatologischen Grundhaltung eine Erklärung.

Auch in dem wichtigen Brief Gregors VII. vom 25. August 1076, in dem er Bischof Hermann von Metz auf Fragen und Zweifel an der Richtigkeit der

---

184 Reg IV,1 Caspar 290,12–16.
185 ebd. 290,16–25.
186 ebd. 290,25–291,7.
187 ebd. 291,7–12.
188 ebd. 291,13–28.
189 ebd. 291,28–292,6.
190 ebd. 292,7–12.
191 ebd. 292,13–19. 17 f.

päpstlichen Entscheidung, Heinrich IV. zu exkommunizieren und abzusetzen, beantwortet, wird seine eschatologische Grundhaltung erkennbar.[192] Es ist hier nicht meine Aufgabe, auf die Argumente des Papstes zur Rechtfertigung seiner Entscheidung im einzelnen einzugehen. Für unsere Fragestellung ist die Tatsache bedeutungsvoll, daß „in der Argumentation des Papstes die theologische Rechtfertigung der Exkommunikation die erste Stelle" einnimmt.[193] Dazu zählt, daß er in dem Abschnitt des Briefes, in welchem er die Berechtigung seiner Handlungsweise auf den Sendungsauftrag an Petrus: „pasce oves meas" und auf die Übertragung der Schlüsselgewalt, die „potestas ligandi atque solvendi", von der niemand ausgenommen sei, zurückführt,[194] den Vorgang in den Zusammenhang des endzeitlichen Kampfes zwischen den membra Christi und den membra antichristi hineinstellt. Nachdem er gesagt hat, daß, wer die Bindegewalt der Kirche leugne, damit auch ihre Lösegewalt leugnet und „se a Christo omnino sequestrat",[195] legt der Papst fast eine Definition vor, wer für ihn membrum antichristi ist: „Reges quidem et principes huius seculi, qui honorem suum et lucra temporalia iustitiae Dei preponunt eiusque honorem neglegendo proprium quaerunt, cuius sint membra cuive adhaereant, vestra non ignorat caritas. Nam sicut illi, qui omni suae voluntati Deum preponunt eiusque precepto plus quam hominibus oboediunt (cf. Act 5,29), *membra sunt Christi*, ita et illi, de quibus supra diximus, *membra sunt antichristi*."[196] Hintansetzen der Ehre Gottes, das eigene Wollen dem Willen Gottes vorzuziehen und, in Umkehrung der von den membra Christi befolgten Weisung des Apostelfürsten Petrus,[197] den Menschen mehr zu gehorchen als Gott, das bedeutet membrum antichristi zu sein.

Gregor hat also in seiner Exkommunikation nur bestätigt, was Heinrich IV. durch seinen Ungehorsam, indem er mit den exkommunizierten simonistischen Häretikern Umgang pflegte, herbeizuführen sich nicht gescheut hatte.[198] So ist für Gregor der exkommunizierte König ein membrum antichristi geworden. Der Papst identifiziert Heinrich IV. auch hier keineswegs mit dem Antichrist. Indem der Papst so argumentiert, macht er deutlich, daß in seinem Verständnis die Auseinandersetzung mit Heinrich IV. grundsätzlich theologische Dimensionen hat. Für ihn handelt es sich nicht in erster Linie um einen Streit zwischen Sacerdotium und Imperium, sondern um einen Aspekt des Kampfes zwischen dem corpus Christi und dem corpus antichristi. Es ist dieselbe Auffassung, die er ja schon in seinem Brief vom 25. Juli 1076 an die Getreuen des hl. Petrus im Reich zum Leit-

---

[192] Reg IV,2 Caspar 293–297; zum Brief cf. Meyer v. Knonau (s.o.A. 80) 2, 719 f.; Schneider (s.o.A. 1) 190–194. 191 A. 620.
[193] Schneider ebd. 191.
[194] Reg IV,2 Caspar 294,25–295,5: Jo 21,17 u. cf. Mt 16,19.
[195] ebd. 295,5–8.
[196] ebd. 295,10–17.
[197] cf. Reg IV,1 Caspar 290,8–11.
[198] cf. Reg IV,2, ebd. 293,34–37.

faden seiner Darlegungen gemacht hatte. Gregors Entscheidung, auch wenn sie politische Konsequenzen hatte und haben mußte, ist zunächst aus Verantwortung für das corpus Christi getroffen und nur so zu verstehen.

Wenn Gregor am Anfang des Briefes im eben angeführten Zusammenhang die Exkommunikation Heinrichs IV. auf seinen Umgang mit den wegen simonistischer Häresie Exkommunizierten zurückführt, so weist dies in die Richtung, in der der Papst seine wahren Gegner, die Gegner der Kirche, des corpus Christi, sucht. Hier liegt, wie schon öfters festgestellt, der eigentliche Grund seines eschatologisch empfundenen Kampfes: Verteidigung des corpus Christi gegen die Angriffe der membra antichristi, zu denen die der spaltenden simonistischen Häresie Verfallenen gehören.

Wie sehr Gregors Haltung gegenüber Heinrich IV. von solchen grundsätzlichen Überlegungen motiviert war, ersehen wir auch aus einem Vergleich mit den Vorgängen um den simonistischen Bischof Lambert von Térouanne und den ihn stützenden Grafen Robert von Flandern. In einem Brief, den der Papst wohl 1083 in dieser Angelegenheit diktierte, nachdem er sich wiederholt vergeblich bemüht hatte, ging er in ähnlicher Situation von der gleichen theologischen Grundeinstellung aus.[199] Ohne auf die Einzelheiten des Konfliktes einzugehen, seien hier nur kurz die für unsere Fragestellung wichtigen Aspekte vorgestellt.

Lambert von Térouanne, dem Gregor Simonie vorwarf,[200] war vom Grafen Robert von Flandern auf Betreiben des französischen Königs Philip I. gewaltsam in das Bistum eingesetzt worden. Schließlich war er, auf Geheiß des Papstes, vor eine Synode in Meaux unter dem Vorsitz der päpstlichen Legaten Hugo von Die und Amatus von Oléron zitiert und dort exkommuniziert worden, was ihn aber nicht daran gehindert hatte, sich dennoch durch suspendierte Bischöfe weihen zu lassen.[201] Nach weiteren Gewalttaten des Bischofs und des Grafen Robert[202] schrieb Gregor VII. den hier besprochenen Brief. Bemerkenswert ist, daß dieses Schreiben mit der gleich starken Betonung der Übergabe der Schlüsselgewalt (Mt 16,19) und des Sendungsauftrags an Petrus (Jo 21,17) beginnt, wie sie im Brief an Bischof Hermann von Metz vom 25. August 1076 vorkommt und wie der Papst mit der Hervorhebung der daraus resultierenden Verantwortung der Nachfolger Petri für die ganze Kirche seine Pflicht für die energische Regelung der Angelegenheit begründet.[203] Die Bischöfe Gérard von Cambrai, Ratbod von Noyon und Rorico von Amiens werden beauftragt, den Grafen Robert von Flandern, nach drei vergeblichen Versuchen des Papstes in dieser

---

199 Reg IX,35 Caspar 622–627; in gleicher Sache Reg IX,13. 33. 34. 36 ebd. 591 f. 619–622. 628 f.; EC 40. 41. 42 Jaffé 567–570; zur Sache cf. Fliche (s.o.A. 80) 256–260.

200 cf. EC 40 ebd. 567.

201 Reg IX,35 Caspar 623,8–24.

202 cf. Fliche (s.o.A. 80) 257 f.

203 Reg IX,35 Caspar 622,31–623,7; cf. ebd. A.5.

Richtung,[204] aufzufordern, daß er u.a. Lambert, „antichristi membrum",[205] nicht weiter stütze und innerhalb einer Frist von vierzig Tagen Buße tue, andernfalls aber den Grafen wegen Ungehorsams – die hier angeführten Schriftzitate sind teilweise dem gleichen Kontext entnommen wie im Brief an Hermann von Metz[206] – zu exkommunizieren.[207] Sie sollen so den Grafen dahingehend beeinflussen, damit er nicht „se ipsum et totum populum illum perdat apostatam illum defendendo",[208] und ihn belehrend zum Gehorsam führen.[209] In diesem Brief Gregors VII. wird wiederum das Hauptanliegen aller seiner Bemühungen, die Reinerhaltung der Kirche, ihre Bewahrung vor der Häresie, in diesem Falle der Häresie der Simonie, deutlich. Wer sich als Häretiker absondert, der wird bzw. ist schon aus dem corpus Christi ausgeschlossen, ist membrum antichristi, und wer mit einem solchen Umgang pflegt, wird von der gleichen Exkommunikation bedroht, sei er nun Graf oder König.

Gregor macht in seinem eschatologisch empfundenen Kampf des corpus Christi, für das er als Papst auf Erden die Verantwortung trägt, gegen die membra antichristi keinen Unterschied der Person. Das Grundsätzliche seiner theologischen Sicht und eschatologischen Einschätzung der konkreten Situation der Kirche seiner Zeit kommt gerade dadurch unübersehbar zum Ausdruck, daß König und Graf, ohne Unterschied der Person, als membra antichristi dem Bannstrahl des Nachfolgers Petri unterworfen sind, im Hinblick auf ihre mögliche Buße und Umkehr, ohne Rücksicht auf politische Opportunität.

Seiner eschatologischen Deutung der Situation der Kirche in seiner Zeit bleibt Papst Gregor VII. treu bis zum Ende, wie uns sein letztes großes Schreiben an alle Getreuen, der eindringliche Hilferuf an die Christenheit aus seinem Exil in Salerno im Jahre 1084 bestätigt.[210]

Schon die zu Anfang des Briefes mit Vers 1 und 2 aus Psalm 2: „Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania? Astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus Dominum et adversus christum eius" umschriebene Situation ist für Gregor zugleich Hinweis auf seine aktuelle Lage: „quia nostro tempore innovatum est".[211] Sie deuten nicht nur Gregors Auseinandersetzung mit Heinrich IV. im Sinne der Nachfolge des leidenden Erlösers,[212] sondern sie dienen zugleich auch „zweifellos der Erhellung und heilsgeschichtlichen Deutung der apokalyptischen Kampfsituation

---

204 cf. EC 40–42 Jaffé 567–570.

205 Reg IX,35 Caspar 624,5 f.

206 Reg IV,2 Caspar 294,11–13: 2 Cr 10,6; 1 Cr 5,11; IX,35 ebd. 624,12–16: 2 Cr 10,6; 2 Thess 3,14; 1 Cr 5,13; 1 Cr 5,6.

207 Reg IX,35 ebd. 624,16–22.

208 ebd. 625,6 f.

209 ebd. 626,24f. Die hier zitierte Schriftstelle 1 Reg 15,23, ein Lieblingszitat Gregors, auch in Reg IV,2 Caspar 296,25 f.

210 EC 46 Jaffé 572–575; vgl. dazu Vogel (s.o.A. 1) 344–347; Schneider (s.o.A. 1) 32 f., 36 ff.; Hübinger (s.o.A. 10) 15–17. 53.

211 EC 46 Jaffé 572; cf. Vogel (s.o.A. 1) 344 ff.

212 cf. Schneider (s.o.A. 1) 37 f.

der letzten Jahre Gregors VII.",[213] aber nicht nur der letzten Jahre; denn mit demselben Psalmenzitat schilderte er schon in einem Brief, den er nach seiner Weihe 1073 an Erzbischof Lanfranc von Canterbury schrieb, den augenblicklichen desolaten Zustand der Christenheit: „ut illud prophetae nunc sub oculis videamus impletum",[214] und das Zitat erscheint erneut im Text der zweiten Exkommunikation Heinrichs IV. vom März 1080,[215] diesmal erweitert um Vers 3 und eingeleitet durch den deutenden Hinweis auf die membra diaboli, die sich gegen ihn erhoben haben.[216] Derselbe Gedanke an den eschatologischen Kampf der membra diaboli gegen Gott und seinen Gesalbten: „adversus christum eius", in den er sich hineingezogen weiß, wie am Anfang seines Pontifikates, taucht also hier am Ende wieder auf. Die politischen Ereignisse beweisen ihm die Richtigkeit seiner theologischen Auffassung der Entwicklung. Im weiteren Verlauf des Briefes aus Salerno verdichtet sich denn auch die Darstellung der durch die vorausliegenden Ereignisse – Eroberung Roms durch Heinrich IV., Einsetzung seines Gegenpapstes Wibert v. Ravenna, Flucht aus Rom – zugespitzten Situation zu einer Anhäufung der Vorzeichen des Kommens des Antichrist. Terror, crudelitas, promissiones[217] haben zwar Gregor und die nur noch wenigen Getreuen[218] nicht erschüttern können, obwohl das Böse bedrohlich zugenommen hat: „multa mala, diversa pericula et inaudita crudelitatis scelera qualiter sint exorta".[219] Die „christiana fides et vera religio" ist fast vernichtet, „ad nichilum pene devenit", und zum Gespött des Teufels, der Juden, Sarazenen und Heiden geworden.[220] „Tribulationes et angustiae" sind von den Feinden des christlichen Glaubens zu erleiden.[221] Alle Anstrengungen Gregors seit seinem Amtsantritt, die Kirche als „sponsa Dei" „libera casta et catholica" zu bewahren,[222] haben das Mißfallen des Teufels und die Mobilisierung seiner Glieder bewirkt: „Sed quia hosti antiquo hec omnino displicent, armavit contra nos membra sua, ut omnia in contrarium verteret".[223] Er bedräut den Apostolischen Stuhl so sehr, wie es ihm seit der Zeit Kaiser Konstantins nicht mehr möglich gewesen war: „Ideo in nos immo in apostolicam sedem tanta fecit, quanta facere a tempore Constantini Magni imperatoris nequivit".[224] Der hier vorliegende Vergleich mit den Zeiten der Christenverfolgung durch

---

213 ebd. 38.
214 EC 1 Jaffé 521; cf. Schneider (s.o.A. 1) 36. 38.
215 Reg VII,14 a Caspar 483 f.; cf. Schneider (s.o.A. 1) 36 f.
216 Reg VII, 14 a Caspar 483,21 f.
217 EC 46 Jaffé 572 f. zweimal genannt; cf. Rauh (s.o.A. 23) 158: Der Plan der Machtergreifung des Antichrist nach Adso von Montier-en-Der.
218 EC 46 Jaffé 573: „aliqui rarissimi"; 574: „aliqui perpaucissimi".
219 ebd. 573; cf. Bernheim (s.o.A. 8) 79 ff.
220 ebd. 573.
221 ebd. 574; cf. Mt 24,9. 21. 29 u. Mc 13,19. 24: tribulatio in den eschatologischen Reden Jesu.
222 EC 46 Jaffé 574.
223 ebd. 574.
224 ebd. 574.

die heidnischen Kaiser vor Konstantin, den Gregor schon in einem Brief vom 11. Januar 1075 an die Herzöge Rudolf von Schwaben und Berthold von Kärnten zur Kennzeichnung der Situation der Kirche seiner Zeit verwendet hatte,[225] ist als Hinweis auf ein weiteres Vorzeichen des Kommens des Antichrist zu sehen.[226] Wie eine Zusammenfassung aller bisherigen Hinweise auf das Kommen des Antichrist klingt dann der folgende Satz: „Nec valde mirum; quia quanto plus antichristi tempus appropinquat, tanto amplius christianam religionem extinguere decertat".[227] Die geschehene Entwicklung ist also keineswegs verwunderlich. Der vermehrte Vernichtungskampf des antiquus hostis ist für Gregor VII. nur ein Hinweis darauf, daß die Zeit des Antichrist nähergekommen ist.[228] Unerschütterlich setzt Gregor dann dem erkannten Feind wie einen Schlachtruf den Glauben an Petrus als den Vater aller Christen und an die römische Kirche als die Mutter und Lehrmeisterin aller Kirchen entgegen, um dann mit der Bitte um Hilfe zu enden.[229]

Mit Recht weist Hübinger in seiner Interpretation dieses Briefes darauf hin, daß Gregors Worte ernst und „ganz und gar wörtlich genommen werden müssen". Für Gregor, der „mit seiner Umwelt" „vom realen Wirken des Antichrist in unserer Zeitlichkeit fest überzeugt" war, war es „kein politischer, sondern ein eschatologischer Kampf, den er um des Heiles der Menschen willen zu bestehen hatte, weil er einst dazu berufen worden war".[230] Schneider spricht von der „apokalyptischen Kampfsituation".[231]

Was Gregor hier in diesem Brief aus Salerno niederschrieb, war keine polemische Publizistik, sondern theologische Interpretation seines ununterbrochenen Kampfes um die Reinerhaltung der Kirche und der damit zusammenhängenden politischen Entscheidungen in Kirche und Reich. Gregor betrieb Geschichtstheologie und theologische Deutung seiner Zeitgeschichte, die er sah im Horizont eschatologischer Erwartungen. Selbst die Erfahrung der mit den Jahren bis zur Katastrophe von 1084 zunehmenden Heftigkeit des Kampfes war für ihn nicht sehr verwunderlich – „nec valde mirum". Seine Erklärung ist einfach: man kann daran erkennen, um wieviel näher jetzt die Zeit des Antichrist herangekommen ist als zur Zeit seines Amtsantritts.

Die Darlegungen Gregors VII. schildern die Not der Kirche und des Papstes ohne bittere Polemik. Sein eigentlicher Gegner in diesem Kampf ist der antiquus hostis und dessen membra, das heißt, das corpus diaboli, das das Kommen des Antichrist vorbereitet; precursores bzw. precones antichristi nannte er diese membra diaboli schon in den Schreiben aus dem Jahre 1073. Gewiß erlaubt die Kenntnis der historischen Zusammenhänge unschwer,

---

225 Reg II,45 Caspar 183,1–5: hier ist Papst Silvester genannt.

226 cf. Bousset (s.o.A. 23) 79 f. 98. 124 u.ö. über Nero redivivus; Bernheim (s.o.A. 8) 75; Rauh (s.o.A. 23) öfters, cf. Register.

227 EC 46 Jaffé 574.

228 cf. zu dieser Auffassung bei Anselm v. Lucca: Miccoli (s.o.A. 29) 302.

229 EC 46 Jaffé 574 f.

230 Hübinger (s.o.A. 10) 16.

231 Schneider (s.o.A. 1) 38; cf. Vogel (s.o.A. 1) 347: „Dunkel ahnt er den bevorstehenden apokalyptischen Kampf . . . und die nahende Ankunft des Antichrist".

Heinrich IV. und seinen Anhang unter diese membra hostis antiqui einzuordnen, und der Hinweis auf Konstantin als den Idealtyp des christlichen Kaisers[232] bzw. auf die Zeit der Christenverfolgung vor ihm ist zweifelsohne auf den Kaiser hin gesagt. Dennoch ist es beachtenswert, daß Gregor Heinrich nicht namentlich erwähnt oder gar mit dem Antichrist identifiziert, dessen Kommen ja erst erwartet wird.[233]

Die Schlußfolgerung, daß Papst Gregor mit dem Hinweis auf die Zeit der Verfolgung vor Kaiser Konstantin Heinrich IV. in die Nachfolge der heidnischen Christenverfolger Nero, Diokletian u.a. stelle, scheint mir doch etwas zu voreilig, selbst wenn in der publizistischen Polemik der Streitschriftenliteratur dieser Vergleich verwendet wird.[234] Hätte Gregor damals in seiner extremen und politisch aussichtslosen Lage dies sagen wollen, so hätte er es deutlich aussprechen können. Er tat dies aber nicht.

Der Rückverweis auf die Zeit der Christenverfolgung vor Kaiser Konstantin könnte m.E. aber auch eine andere Funktion haben. Gregor sah die Parallele zwischen dieser und seiner Zeit in der Verfolgungssituation und in der dadurch geforderten Bereitschaft zum Martyrium, zur Hingabe des Lebens. Davon aber spricht der Papst in diesem Brief ganz deutlich: „Qui vel quot sunt qui pro timore vel amore omnipotentis Dei . . . tantum desudent vel usque ad mortem laborent . . .? . . . pro caelesti vero Deo et redemptore nostro non solum in mortem non currunt, verum etiam quorundam hominum inimicitias subire contemnunt. Et si sunt aliqui, – immo Deo miserante sunt, licet perpaucissimi – qui in faciem impiis usque ad mortem resistere pro amore christianae legis contendunt . . . Sed quia hec et his similia specialiter inminent nobis . . . rogamus et obsecramus in domino Jesu, qui nos sua morte redemit: ut tribulationes et angustias, quas patimur ab inimicis christianae religionis, cur et qualiter patiamur, diligenter investigando intelligatis".[235] Es folgt dann der Hinweis auf sein Mühen um die Kirche, das die Mobilisierung der membra hostis antiqui zu Taten wie seit Konstantins Zeiten nicht mehr bewirkt habe. Und daran schließt sich der Satz an, in dem all dies unter das Vorzeichen des Näherkommens der Zeit des Antichrist gesehen wird. Verfolgung und drohendes Martyrium weisen also für den Papst Gregor darauf hin, daß die Zeit des Antichrist näher herangerückt ist.[236] Die Aussagen Gregors hätten demnach in erster Linie theologisches Gewicht im eschatologischen Kontext.

---

[232] Konstantin als Vorbild der humilitas in Reg IV,2 Caspar 296,4 ff.; Reg VIII,21 ebd. 553,8–12; Reg IX,37 ebd. 631,6–11; bzw. der Gerechtigkeit und Frömmigkeit in Reg VIII,21 ebd. 559,5 ff.

[233] Vogel (s.o.A. 1) 346 geht in der Deutung des Briefes wohl zu weit, wenn er sagt: „Gregor verurteilt Heinrich IV., ohne ihn mit Namen zu nennen, als Heiden und Antichristen".

[234] cf. Hübinger (s.o.A. 10) 15.

[235] EC 46 Jaffé 573 f.

[236] cf. Miccoli (s.o.A. 29) 302; Rauh (s.o.A. 23) 37 bezeichnet Idolatrie und Martyrium als zwei Konstanten der Antichristtradition, ebd. 83 zu Apoc 13,15; zur Martyriumsbereitschaft Gregors cf. Hübinger (s.o.A. 10) 66–71.

Schon in dem oben erwähnten Brief an die Gräfinnen Beatrix und Mathilde von 1073 spricht der Papst nicht nur von den „precursores antichristi et antiqui hostis satellites",[237] sondern auch von der Bereitschaft zum Widerstand bis aufs Blut, wobei auf die durch Heinrich IV. herbeigeführte Situation Bezug genommen wird: „Quodsi nos, quod non optamus, audire contempserit, nos tamen a matre nostra Romana ecclesia, quae nos nutrivit et saepe filiorum suorum sanguine alios generavit filios, custodiente deo exorbitare nec possumus nec debemus. Et certe tutius nobis est defendendo veritatem pro sui ipsius salute ad usque sanguinem nostrum sibi resistere, quam ad explendum eius voluntatem iniquitati consentiendo secum, quod absit, ad interitum ruere".[238] Auch hier sehen wir also, daß für Gregor die Bereitschaft zum Martyrium mit der eschatologischen Erwartung des Antichrist verknüpft war. Und wenn gerade im letzten Satz deutlich wird, daß es Gregor um die Rettung, um das Seelenheil des Königs geht, so zeigt dies, daß hier wie in dem Brief aus Salerno sein eigentlicher Gegner nicht Heinrich IV. ist. Gregors Kampf geht nicht gegen den Kaiser persönlich. Seine Gegner sind, wie schon gesagt, die *membra antiqui hostis*, die *antiqui hostis satellites* bzw. die *ministri sathanae* der früheren Briefe,[239] und damit meinte damals Gregor vor allem die simonistischen Bischöfe, die für ihn Anfang und Ursache allen Übels waren.[240] Daran hat sich für Gregor nichts geändert, zumal nun Wibert von Ravenna als Gegenpapst Heinrichs IV. zum Häresiarchen aufgestiegen war.[241] So bleibt Gregors Kampf aus der Sicht seiner theologisch-eschatologischen Auffassungen heraus vornehmlich ein geistiger Kampf, auch wenn er sich in der Welt und mit den Mitteln der Welt abspielt.

Ich möchte diese Untersuchung mit der Zusammenstellung einiger wichtiger Beobachtungen beschließen. Wenn auch nur wenige Briefe Gregors VII., die meisten davon jedoch Eigendiktate, untersucht werden konnten – insgesamt 14 – und dies auch nur unter einem einzigen eschatologischen Gesichtspunkt, dem der Vorzeichen des kommenden Antichrist, so ergeben sich doch einige bemerkenswerte Einsichten, die ich kurz zusammenfassen möchte:

1. Eschatologisches Gedankengut im engeren Sinne der Erwartung des Kommens des Antichrist ist im Register Gregors nachweisbar vom Anfang bis zum Ende seines Pontifikates. Seine eschatologische Sicht und Deutung des Geschehens in Kirche und Welt seiner Zeit ist eine theologische, vom politischen Tagesgeschehen unbeeinflußte Konstante: Konstant bleibt die Wichtigkeit der eschatologischen Deutung von 1073 bis 1084;[242] konstant bleibt die theologische Komponente des Kampfes um die Reinheit der

---

237 Reg I,11 Caspar 18,16 f.
238 ebd. 19,10–17; cf. Hübinger (s.o.A. 10) 69.
239 Reg I,11 u. 15 Caspar 18,17 u. 23,33.
240 cf. Reg II,45 ebd. 183,5 f.
241 Reg VIII,5 ebd. 522,32.
242 Also nicht erst in den späteren Jahren des offenen Schismas, cf. Schieffer (s.o.A. 1) 99.

Kirche, indem immer wieder die Häresie der Simonie und die durch sie Befleckten als Vorzeichen des Antichrist gedeutet werden; konstant bleibt Gregor seiner theologischen Deutung treu, indem er Identifizierung des Antichrist mit bestimmten Personen vermeidet. Was das untersuchte eschatologische Gedankengut in den Briefen Gregors betrifft, so ist also zu keiner Zeit ein Bruch zu vermerken.

2. Für Gregor VII. ist eschatologisches Gedankengut, näherhin das Kommen des Antichrist, nicht Bestandteil einer abstrakten theologischen Systematik, sondern erfahrene und durchlebte konkrete theologische Wirklichkeit. Sie ist so konkret, daß er in der Verschlechterung der Situation der Kirche gegen Ende des Pontifikates das Näherkommen des Antichrist erfährt.

3. Gregors VII. Eschatologie leitet sich her aus der Bibel und aus der theologisch-eschatologischen Überlieferung seiner Zeit, die in zahlreichen eschatologischen Topoi greifbar wird.

4. Im direkten Gebrauch eschatologischer Schriftzitate ist Gregor VII. auffallend sparsam. Doch hat er das eschatologische Gedankengut der Bibel, insbesondere des Neuen Testamentes in sich aufgenommen. Es bestätigt sich hier, was Arquillière bezüglich des Umgangs Gregors VII. mit der Heiligen Schrift festgestellt hat, daß diese die Grundlage seines Denkens darstellt, daß er sie so sehr verinnerlicht hat, daß seine Gedanken sich mit den Aussagen der Schrift vermengen.[243]

5. Die theologisch-eschatologische Grundhaltung des Papstes ist durchaus ernstzunehmen. Er redet nur von dem, was er glaubt. Eschatologische Begriffe, wie z.B. Antichrist, werden von ihm keineswegs als Mittel antiköniglicher Propaganda oder als Schlagworte polemischer Rhetorik mißbraucht. Behaupteter Mißbrauch müßte in jedem Fall erst nachgewiesen werden. Entsprechende Aussagen in der Literatur wären zu überprüfen.[244]

6. Für Gregor VII. haben sein Glaube und seine theologische Überzeugung absolute Priorität vor seinem Handeln. Seine Eschatologie liefert also nicht im nachhinein die Deutung historischer Vorgänge. Sie motiviert vielmehr alle seine Entscheidungen und sein Handeln. Sein Anliegen ist stets primär ein religiöses. Für ihn gilt der Primat der Theologie auch vor der Politik.[245]

---

[243] (s.o.A. 11) 242 f. 256. 288: „C'est pourquoi, si paradoxal que ce jugement puisse paraître, nous n'hésitons pas à dire, au terme de nos investigations sur les sources de la pensée grégorienne, que, dans la longue série des pontifes, il n'en est peut-être pas un qui ait été plus purement évangélique que Grégoire VII, plus étroitement soumis aux textes inspirés de Dieu".

[244] Zur Deutung von Gregors Eschatologie im Sinne einer polemischen Publizistik cf. z.B. Vogel (s.o.A. 1) 347; Hübinger (s.o.A. 10) 15; Rauh (s.o.A. 23) 8 u.ö.

[245] Zur Auffassung, daß im Mittelalter auch das politische Handeln unter dem Primat des theologischen Denkens stand vgl. Rauh (s.o.A. 23) 188 ff. 205. Das hier zu Ruppert v. Deutz Gesagte gilt auch für Gregor VII. cf. auch Krüger (s.o.A. 9) 8 f.: „Aus Gregors Briefen können wir ersehen, daß er keine Tages-Politik trieb, sondern daß jeder seiner Schritte sich logisch aus seiner tiefbegründeten religiösen Anschauung von seinem Amt und seinen Pflichten ergibt".

7. Gregor VII. geht mit eschatologischen Begriffen behutsam um. In den von mir untersuchten eschatologisch wichtigen Briefen wird z.B. beachtenswerterweise Heinrich IV. nie direkt mit dem Antichrist identifiziert. Das gilt auch für Wibert von Ravenna. Beide sind nur, wie auch z.B. simonistische Bischöfe, membra antichristi. Hierin unterscheidet sich der Papst wohltuend von der z.T. groben polemischen Publizistik der Streitschriftenliteratur und von anderen zeitgenössischen und späteren Schriftstellern. In der Literatur immer wieder anzutreffende anderslautende Aussagen sind zu korrigieren oder zu nuancieren.[246]

Weitere Untersuchungen der Eschatologie Gregors VII. sind nötig und können m.E. einiges dazu beitragen, das Bild der Persönlichkeit dieses großen Papstes schärfer zu erfassen und gerechter zu sehen.

[246] cf. z.B. die A. 244 angeführte Literatur.

Appellationen an den Papst und Delegationsgerichtsbarkeit am Beispiel Alexanders III. und Heinrichs von Frankreich*

Von Ludwig Falkenstein

Im Anschluß an die Vorgänge auf dem Reichstag in Besançon im Oktober 1157 verwies Kaiser Friedrich I. nicht nur die beiden päpstlichen Legaten des Landes, sondern er traf auch noch viel weitergehende Maßnahmen: Er erlaubte fortan nur noch Pilgern oder solchen Personen aus dem Reich, die rechtens in dringenden Angelegenheiten den Papst aufsuchen wollten, an den apostolischen Stuhl zu gehen, jedoch nur, wenn diese Reisenden mit einem Nachweis ihrer Bischöfe oder Prälaten versehen seien.[1]

Diese Kontrolle oder Blockade richtete sich gezielt gegen eine ganz bestimmte Form von Ausübung päpstlicher Jurisdiktion, die gerade im 12. Jahrhundert einen heute kaum mehr exakt erfaßbaren und ungeahnten

---

* Vorliegender Aufsatz ist ein um die Anmerkungen erweiterter Vortrag, der am 7. 12. 1984 im Rahmen eines Symposions ‚Probleme der Stauferzeit' an der Universität Augsburg gehalten wurde. Er ist Vorarbeit zu einer umfangreicheren Studie zum Codex Arras 964. Die im folgenden herangezogenen Belege werden deshalb ganz überwiegend den päpstlichen Schreiben dieser Sammlung und der ihr eng verwandten Sammlung des Jacques Sirmond (wie Anm. 96) entnommen. Für Anregungen habe ich Bernhard Schimmelpfennig (Augsburg) und Erich Meuthen (Köln), für die Benutzung der Handschrift Mme. C. Bougard, Directeur de la Bibliothèque municipale d'Arras, für Kritik am Vortragstext Jörg Müller (Aachen), sehr zu danken. Bei der Benutzung von Urkunden haben mich das Personal der Archives départementales de la Marne in Châlons-sur-Marne, bei der Benutzung von Handschriften das Personal des Département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale in Paris zu Dank verpflichtet. Die Literaturhinweise beschränken sich auf das jeweils Nötigste. Den Siglen und Abkürzungen liegt das Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realencyclopädie zugrunde.

[1] Vgl. Hadrian IV. JL 10321, (1157), an die Erzbischöfe und Bischöfe in Deutschland, Rahewini Gesta Friderici I imperatoris III.16, rec. G. Waitz / B. De Simson, MGH.SRG S. 185–186, wo der Papst zunächst unterstellt, ne aliquis de regno vestro ad apostolicam sedem accedat. Vgl. aber das Antwortschreiben des deutschen Episkopats an den Papst, in das man Friedrichs I. Schreiben an die Bischöfe inserierte, ebd. III.17, ebd. S. 188: Introitum et exitum Italiae nec clausimus edicto nec claudere aliquo modo volumus peregrinantibus vel pro suis necessitatibus rationabiliter cum testimonio episcoporum et prelatorum suorum Romanam sedem adeuntibus; sed illis abusionibus, quibus omnes aecclesiae regni nostri gravatae et attenuatae sunt et omnes pene claustrales disciplinae emortuae et sepultae, obviare intendimus. Dazu Heinrich Schrörs, Untersuchungen zu dem Streite Kaiser Friedrichs I. mit Papst Hadrian IV. (1157–1158), Freiburg i.B. 1916, S. 56–58.

Aufschwung nahm, gegen die Appellationen an den Papst.[2] Seit den Tagen der Kirchenreform, beginnend mit Leo IX. (1049–1054), waren mehrere Päpste für längere Zeit freiwillig oder gezwungen durch Mitteleuropa, besonders aber durch Westeuropa gereist.[3] Auf diesen Reisen traten ständig Menschen an sie heran, Kleriker wie Laien, Vertreter von Institutionen und Korporationen, aber auch Einzelpersonen, die in allen Fragen kirchlicher Gerichtsbarkeit eine Entscheidung vor dem Gericht des Papstes suchten. Seit dem 12. Jahrhundert war die Zahl solcher Kläger oder Appellanten immer mehr angestiegen. Sie ließen sich nicht einmal dann von einer Appellation an den Papst zurückhalten, wenn sie sich dazu der langen – und das heißt im Mittelalter: der lebensgefährlichen – Reise an den Sitz der päpstlichen Kurie in Mittelitalien unterziehen mußten.[4] Nur selten erreichten sie, daß der Papst selbst über ihre Klage oder Beschwerde zu Gericht saß und entschied, denn das setzte immer voraus, daß zusammen mit den Klägern, ihren Zeugen und

---

[2] Der Begriff ‚Appellationen' wird im folgenden nicht nur für Appellationen im engeren Sinn, d.h. für die Anrufung des päpstlichen Gerichts während oder nach einem Prozeß vor einer unteren kirchlichen Instanz, sondern auch für jede förmliche Klage (vocatio in ius) gebraucht, mit der man sich im 12. Jh. unmittelbar an den Papst wenden konnte, ohne zuvor vor einer unteren kirchlichen Instanz Klage erhoben, geschweige denn prozessiert zu haben. Zu den Appellationen i.e.S. vgl. A. Amanieu, Appel, DDC 1, Paris 1935, Sp. 764–807; Antonio Padoa Schioppa, Ricerche sull'appello nel diritto intermedio 2: I glossatori civilisti (Università di Milano, Pubbl. Fac. di giurisprudenza, S. 2: Studi di storia del diritto 4), Mailand 1970; zu außergerichtlichen Anfragen vgl. Heribert Schmitz, Appellatio extraiudicialis. Entwicklungslinien einer kirchlichen Gerichtsbarkeit über die Verwaltung im Zeitalter der klassischen Kanonistik (1140–1348) (MThS.K 29), München 1970; zu einzelnen Beispielen Mary G. Cheney, Roger, Bishop of Worcester 1164–1179, Oxford 1980, S. 170–185.

[3] Das „ununterbrochene Wandern" dieses Papstes betont Wilhelm von Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit 2, Leipzig [2]1885, S. 458; vgl. Paul Kehr, Vier Kapitel aus der Geschichte Kaiser Heinrichs III., APAW.PH 1930.3, Berlin 1931, S. 56: „Überblickt man die Urkunden Leos IX., so fällt deren im Verhältnis zu denen seiner Vorgänger große Zahl in die Augen: aus seinem fünfjährigen Pontifikat besitzen wir noch rund 170 Urkunden: Zeugnisse einer geradezu unerhörten Aktivität der römischen Kanzlei". Raissa Bloch, Die Klosterpolitik Leos IX. in Deutschland, Burgund und Italien, AUF 11 (1930) S. 176–257, bietet nur Teile eines größeren Ganzen; Wilhelm Bröcking, Die französische Politik Papst Leos IX. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums im elften Jahrhundert, Stuttgart 1891, Ergh. Wiesbaden 1899, ist lückenhaft und veraltet. Zum Konzil von Reims 1049 vgl. zuletzt Anselme de Saint-Remy, Histoire de la dédication de Saint-Remy, par Jacques Hourlier, in: La Champagne bénédictine. Contribution à l'Année Saint Benoît (480–1980), Travaux de l'Académie Nationale de Reims 160 (1981) S. 179–297.

[4] Daß auch für vermögende Kirchenmänner eine solche Reise zum gefährlichen Abenteuer werden konnte, zeigen viele Beispiele; vgl. nur die Vita s. Geraldi abbatis Silvae maioris (BHL 3417) 10, PL 147, Sp. 1029D–1030C, die über die Reise des Heiligen zusammen mit seinem Abt 1050 von Corbie an die Kurie Leos IX. zum Monte Gargano berichtet (vgl. JL 4212), und einen Brief des Petrus Venerabilis an Innocenz II. vom Juni 1135: The Letters of Peter the Venerable 1–2, ed. Giles Constable (HHS 78), Cambridge/Mass. 1967, 1, S. 50–52, Nr. 27. Zu den Gefahren einer solchen Reise zuletzt Albert D'Haenens, Aller à Rome au moyen âge, BuIHBR 50 (1980) S. 93–129, ebd. 104, 115–116. Sie bestanden auch dann, wenn Papst und Kurie sich in einer anderen Stadt des Kirchenstaates aufhielten.

Beweismitteln jeweils auch die Gegenpartei mit Zeugen und Beweismitteln vor dem Papst erschien.[5] Aber in der Mehrzahl aller Fälle vermochten die Kläger oder Appellanten, auch beim Ausbleiben der Gegenpartei oder beim Fehlen ausreichender Beweismittel, wenigstens durchzusetzen, daß der Papst in ihrem Prozeß, den er selber allein wegen der großen Entfernung zu den Streitgegnern gar nicht führen konnte,[6] seine ordentliche päpstliche Gerichtsgewalt einem oder mehreren Bischöfen oder auch Mitgliedern des hohen Klerus wie Äbten, Archidiakonen, Dignitären von Kathedral- und Stiftskirchen vorübergehend übertrug, sie für diesen Prozeß zu delegierten päpstli-

---

[5] Das geschah in der 2. Hälfte des 12. Jhs. in kaum der Mehrzahl aller Fälle. In JL 11337, (1166–1167) V 28, PL 200, Sp. 446AC, Nr. 442, wird eine frühere Appellation erwähnt, bei der ein Kläger G. und der Beklagte Simon Deauratus in curia nostra amicabiliter conuenerunt und sich vertraglich einigten; zu Simon Deauratus vgl. Ludwig Schmugge, Ministerialität und Bürgertum in Reims. Untersuchungen zur Geschichte der Stadt im 12. und 13. Jahrhundert, Francia 2 (1974) S. 152–212, ebd. 180 und 195. – Sowohl aus JL 10992, (1163–1164) XII 25, PL 200, Sp. 282BC, Nr. 233, als auch aus JL 11989, (1171) II 22, ebd. 780D–781A, Nr. 867, geht hervor, daß zwar beide Parteien an der Kurie erschienen, aber nicht hinreichend instruiert waren; so mußten die Prozesse delegiert werden. Zum Datum vom JL 11989 vgl. Ludwig Falkenstein, Analecta pontificia Cameracensia. Zu Datum und Inhalt mehrerer Mandate Alexanders III. betreffend Cambrai (1169–1172), AHP 21 (1983) S. 35–78, ebd. 48, Anm. 33. Ein magister Gerardus, der in Gegenwart der Prokuratoren des Erzbischofs von Reims gegen eine zu Unrecht über ihn verhängte Exkommunikation klagte, war dagegen wohl Jurist, denn er hatte wahrscheinlich seine verstorbene Mandantin als Prozeßbeistand vertreten und für sie ein Delegationsmandat impetriert: JL 12010, (1171) III 14, PL 200, Sp. 794B–795A, Nr. 888; zum Datum vgl. ders., Pontificalis maturitas vel modestia sacerdotalis? Alexander III. und Heinrich von Frankreich in den Jahren 1170–1172, AHP 22 (1984) S. 31–88, ebd. 51, Anm. 60. Zur Prozeßführung an der Kurie bedurfte es ausgebildeter und hinreichend informierter Prokuratoren.

[6] Daß der Papst ihn bei Anwesenheit der Streitgegner oder ihrer Prokuratoren jeweils persönlich geführt hätte, soll nicht unterstellt werden, denn wie hätte er das seit der Mitte des 12. Jhs. bei wachsender Anzahl von Klagen und Appellationen noch tun können? In JL 12050, (1171–1172) IV 29, PL 200, Sp. 818A–819B, Nr. 925, wird ein früherer Prozeß der Streitgegner an der Kurie Hadrians IV. bezeugt, jedoch vor Hubald, Kardinalbischof von Ostia. In JL 11603, (1169) III 11, ebd. 573D–574B, Nr. 610, erwähnt Alexander III. eine Delegation des Bischofs Rudolf von Ferentino, und da die päpstliche Kanzlei auch die littera cum serico vorlegen ließ, mit der die Übereinkunft zuvor bestätigt worden war, können die Daten beider Schreiben fixiert werden: JL 11558, (1168) VII 10, ebd. 551BD, Nr. 583; vgl. auch Decretales ineditae saeculi XII, From the papers of the late Walther Holtzmann ed. and rev. by Stanley Chodorow / Charles Duggan (MIC. S. 4), Città del Vaticano 1982, S. 29–30, Nr. 60, wo jedoch zu Unrecht eine Reise des Bischofs von Ferentino nach Frankreich unterstellt wird. Die in JL 14374, 1181 III 8, und in JL –, vom selben Tag, erwähnten Persicus Beneuentanus und Gregorius Coranus dürften wohl an der Kurie tätige Berufsjuristen gewesen sein; beide bei Johannes Ramackers, Papsturkunden in Frankreich N.F. 4: Picardie (AAWG.PH 35), Göttingen 1942, S. 400–402, Nr. 247–248. Gab es feste Appellationstermine? Zum 2. Februar (Purificatio) vgl. JL 11943, (1170–1172) XI 27, PL 200, Sp. 751C–752B, Nr. 822, sowie JL –, (1171 II –), Brug. 36.2 (wie unten Anm. 76); Osteroktav vgl. JL 10835, (1163) III 18, PL 200, Sp. 204C–205A, Nr. 140, sowie JL 11337 (wie Anm. 5); 18. Oktober (festum S. Luce) vgl. JL 11902, (1172) VIII 29, ebd. 847D–848B, Nr. 972, sowie JL 10909 (wie Anm. 11).

chen Richtern ernannte.[7] Diese Richter, die meist in Ortsnähe der Parteien zu erreichen, oftmals vom Kläger oder den Parteien benannt oder erbeten worden waren,[8] hatten dann im Auftrag des Papstes den Prozeß zu führen. Sie erfuhren von ihrer Delegation dadurch, daß der oder die Kläger ihnen ein von der päpstlichen Kanzlei ausgefertigtes Delegationsmandat, eine Papsturkunde in der Form des Justizbriefes, überbrachten.[9] Darin stand zu lesen, was und wie sie zu untersuchen und wie gegebenenfalls zu entscheiden hatten. Sie luden nach Vorlage des Delegationsmandats und eines schriftlichen Klagebegehrens daraufhin die Parteien vor sich und führten den Prozeß.[10] Oft endete er mit der Verhängung eines Urteils, manchmal kam es

---

[7] Zur Frage der Delegationsgerichtsbarkeit vgl. Georg Phillips, Kirchenrecht 6, Regensburg 1864, S. 752–791; Paul Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland 1, Berlin 1869, S. 171–195; George Pavloff, Papal Judge Delegates at the Time of the Corpus Iuris Canonici (CLSt 426), Washington 1963. An Untersuchungen auf regionaler Ebene, wenngleich zu teilweise späteren Zeiten, verdienen Beachtung: Robert Brentano, York Metropolitan Jurisdiction and Papal Judges Delegate (1279–1296) (UCPH 58), Berkeley/Los Angeles 1959; Othmar Hageneder, Die geistliche Gerichtsbarkeit in Ober- und Niederösterreich von den Anfängen bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts, Graz/Wien/Köln 1967; Jane E. Sayers, Papal Judges Delegate in the Province of Canterbury, Oxford 1971. Daß die päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit in der Kirchenprovinz Reims eine weit ältere Tradition hatte, als die Darstellungen in den Handbüchern erkennen lassen, zeigt Dietrich Lohrmann, Papstprivileg und päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit im nördlichen Frankreich zur Zeit der Kirchenreform, in: Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law, ed. by Stephan Kuttner / Kenneth Pennington (MIC.S 7), Città del Vaticano 1985, S. 535–550. Einen hochwillkommenen Abriß der Delegationsgerichtsbarkeit in derselben Kirchenprovinz für die 2.Hälfte des 12.Jhs. bietet jetzt Waclaw Uruszczak, Les juges délégués du pape et la procédure romano-canonique à Reims dans la seconde moitié du XIIe siècle, TRG 53 (1985) S. 27–41, dem ich für das freundliche Überlassen der Fahnenkorrekturen seines Aufsatzes sehr zu danken habe.

[8] Vgl. z.B. Ernst Müller, Der Bericht des Abtes Hariulf von Oudenburg über seine Prozeßverhandlungen an der römischen Kurie im Jahre 1141, NA 48 (1930) S. 97–115, ebd. 112; vgl. ferner Alexanders III. JL 14349, (1179–1181), X 2.28.27. Die Auswahl der Richter war deshalb wichtig, weil man ihrer Zurückweisung durch eine der Parteien vor oder im Verfahren vorbeugen wollte; dazu vgl. Linda Fowler, Recusatio iudicis in civilian and canonist thought, in: Post Scripta. Essays on Medieval Law and the Emergence of the European State in Honor of Gaines Post, ed. by Joseph R. Strayer / Donald E. Queller (STGra 15), Rom 1972, S. 719–785, ebd. 739–752.

[9] Über solche litterae cum filo canapis vgl. Harry Bresslau, Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien 1, Berlin ²1912, S. 81–82; Ludwig Schmitz-Kallenberg, Papsturkunden, in: Urkundenlehre 1–2 (Grundriß d. Geschichtswissensch., hg. von Aloys Meister 1,2), Leipzig/Berlin ²1913, S. 90, 95–97; Reginald L. Poole, Lectures on the History of the Papal Chancery down to the Time of Innocent III, Cambridge 1915, S. 115–119; G. Le Bras / Ch. Lefebvre / J. Rambaud, L'âge classique 1140–1378. Sources et théorie du droit (HDIEO 7), Paris 1965, S. 466–486; Peter Herde, Audientia litterarum contradictarum 1 (BDHIR 31), Tübingen 1970, S. 181–185.

[10] Zum kanonischen Prozeß bieten gute Informationen Nic. München, Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht 1, Köln/Neuß ²1874; Moritz August von Bethmann-Hollweg, Der Civilprozeß des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung 6: Der germanisch-romanische Civilprozeß im Mittelalter, Bonn 1874; Erwin Jacobi, Der Prozeß im Decretum Gratiani und bei den älteren Dekretisten, ZSRG.K 3

auch zum Vergleich.[11] Sehr häufig hatten die delegierten Richter über den Ausgang des Prozesses dem Papst Bericht zu erstatten.[12] Er bestätigte dann

(1913) S. 223–343; jetzt vor allem Sayers, Papal Judges S. 42–99. Über viele Details unterrichten erst Quellen aus späterer Zeit, jedoch sind, oftmals nachweisbar, dieselben Regeln schon früher angewandt worden; dazu z.B. Paulius Rabikauskas, ‚Auditor litterarum contradictarum' et commissions de juges délégués sous le pontificat d'Honorius III, BECh 132 (1974) S. 213–244, ebd. 236–241. Zur Prozeßliteratur vgl. A. M. Stickler, Ordines judiciarii, DDC 6, Paris 1957, Sp. 1132–1143; Knut Wolfgang Nörr, Die Literatur zum gemeinen Zivilprozeß, in: Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte 1: Mittelalter (1100–1500), hg. von Helmut Coing, München 1973, S. 383–397, und jüngst Linda Fowler-Magerl, Ordo iudiciorum vel ordo iudiciarius. Begriff und Literaturgattung (Ius commune, Sonderheft 19), Frankfurt 1984.

[11] Gewöhnlich enthielt die Conclusio eines Delegationsmandats die Anweisung an die Richter, ob sie eine Streitsache durch eine concordia oder durch ein Urteil beenden sollten. In einem Streit mit der Abtei Cluny um Besitzungen in Tours-sur-Marne (bei Épernay, Diözese Reims) hatten Domdekan und Metropolitankapitel in Tours von Alexander III. Heinrich, den Erzbischof von Reims, zum delegierten Richter erbeten: JL 10909, (1163) VII 20, PL 200, Sp. 250BD, Nr. 186; dabei stellte der Papst der exemten Abtei anheim, sich entweder mit den Klägern zu einigen oder bis zum Lukastag vor dem Papst oder vor dem Erzbischof von Reims zu erscheinen und ihre Entscheidung den Klägern 20 Tage nach Erhalt des Schreibens mitzuteilen. Es kam zu keiner Entscheidung, und so bestellte der Papst den Erzbischof mit JL 10986, (1163) XII 7, PL 200, Sp. 280BC, Nr. 229, zum delegierten Richter, falls die Sache nicht zuvor durch Urteil oder Einigung beendet worden sei (appellatione remota). Ein Jahr darauf wurden die Äbte von Saint-Remi und L'Aumône sowie der Domdekan in Reims in derselben Sache mit der Prozeßführung betraut, um bei Ausschluß einer Appellation eine Einigung anzustreben oder ein Urteil zu fällen: JL 10984, (1164) XII 4, ebd. 278D–279C, Nr. 227. Erst unmittelbar vor Ablauf der anberaumten Frist kam es in Saint-Remi zur Einigung in dem komplizierten Streit um Eigentumsrechte an veräußerten Liegenschaften, übrigens nach Hinzuziehen der „Juristen" aus dem Metropolitankapitel in Reims. Zu den Daten Ludwig Falkenstein, Decretalia Remensia. Zu Datum und Inhalt einiger Dekretalen Alexanders III. für Empfänger in der Kirchenprovinz Reims, in: Miscellanea Rolando Bandinelli, papa Alessandro III. Saggi raccolti da Filippo Liotta (Accademia Senese degli Intronati), Siena 1985, S. 157–218, ebd. 211, Anm. 144; die Urkunde der delegierten Richter ebd. 214–215. – Zur Schiedsgerichtsbarkeit vgl. A. Amanieu, Arbitrage, DDC 1, Sp. 862–895, und die regionale Untersuchung von Yves Jeanclos, L'arbitrage en Bourgogne et en Champagne du XIIe au XVe siècle. Étude de l'influence du droit savant, de la coutume et de la pratique (Université de Dijon. Publ. du Centre de Recherches historiques de la Fac. de droit et de science polit. 3), Dijon 1977.

[12] Solche Berichte sind zwar selten überliefert, gehören aber zur Kontrolle des Verfahrens und waren für die im Prozeß siegreiche Partei von Wichtigkeit. Ein Beispiel bei Hermann Meinert, Papsturkunden in Frankreich N.F. 1: Champagne und Lothringen (AGWG.PH 3), Berlin 1932–1933, S. 295–297, Nr. 113; das Delegationsmandat JL 11671, (1169) I 10, bei Ramackers, Papsturkunden in Frankreich 4, S. 246–247, Nr. 120; die Urkunde der Richter für die siegreiche Partei (1170) ebd. 258–259, Nr. 132; zum Datum von JL 11671 Falkenstein, Decretalia S. 200, Anm. 113; zu vorausgegangenen Schreiben ders., Pontificalis maturitas S. 42, Anm. 38. Weil der erste Delegat vor der Verhandlung verstorben war, zögerte der Papst, das Urteil zu bestätigen, propter quod in registro suo non inuenit duobus causam fuisse commissam, si tercius interesse non posset. Daraufhin wurden die Bischöfe von Meaux und Senlis sowie der Abt von Saint-Denis-en-France mit der Untersuchung von JL 11671 beauftragt, wo die Klausel wirklich stand; Ramackers, ebd. 268–269, Nr. 139. Verdächtigung eines solchen Prozeßberichtes durch den Papst in JL 14083 (wie unten Anm. 94): Pro eo quod in eis est uicium grammatice artis!

entweder ihre Entscheidung, oder er verwarf sie.[13] Verwarf er sie oder hatte eine der Parteien im Verlauf der Verhandlung zulässigerweise erneut an ihn appelliert,[14] dann mußte in der Sache neu untersucht werden. Es begann dann ein neues Verfahren mit neuen Richtern.[15]

Konnte dagegen der Papst bei der Klageerhebung einer Partei schon deren Aussagen oder den ihm vorgelegten Beweismitteln entnehmen, daß die Beklagten ziemlich sicher einen Rechtsbruch begangen hatten, dann erging ein päpstliches Exekutionsmandat. Darin war zu lesen, wie der oder die Adressaten dieses Mandats nach genauer Prüfung der Wahrheit[16] gegen den Beklagten vorzugehen hatten.[17] Für den Fall, daß der Beklagte sich gegen die

---

[13] Eine Bestätigung erfolgte spätestens seit der Mitte des 12. Jhs. durchweg als Privilegierung in Form von litterae cum serico an die Adresse der im Prozeß siegreichen Partei; vgl. z.B. Meinert, ebd. S. 331, Nr. 175. Nur selten nahm man dafür die Form des feierlichen Privilegs; vgl. Innocenz II. JL –, 1131 VI 18, bei Dietrich Lohrmann, Papsturkunden in Frankreich N.F. 7: Nördliche Ile-de-France und Vermandois (AAWG.PH 95), Göttingen 1976, S. 282–283, Nr. 39, und Alexander III. JL 14374 (wie oben Anm. 6); warum hierbei noch zusätzlich eine littera cum serico impetriert wurde (JL –), vermag ich nicht zu sagen. Vor der Mitte des 12. Jhs. wurde das ergangene Urteil oftmals vom Papst durch ein Exekutionsmandat bestätigt, das an die zuvor mit der Prozeßführung betrauten Richter adressiert war und ihnen die Vollstreckung des Urteils gebot; vgl. z.B. Paschalis II. JL 6404, (1114) XI 1, bei Ramackers, Papsturkunden in Frankreich 4, S. 74–75, Nr. 9, und Hadrian IV. JL 10376, (1157–1158) XII 13, ebd. S. 202, Nr. 85; solche Mandate fanden gleichfalls Eingang in das Archiv der siegreichen Partei.

[14] Dies setzte voraus, daß im Delegationsmandat nicht ausdrücklich eine erneute Appellation ausgeschlossen wurde. Zu dem Passus appellatione remota und zu den zahlreichen Möglichkeiten, die Bestimmung gleichwohl zu umgehen, vgl. A. Amanieu, Appellatione remota, DDC 1, Sp. 827–833; Herde, Audientia 1, S. 235.

[15] Vgl. z.B. JL 11962, (1170) XII 18, PL 200, Sp. 762E–763A, Nr. 840: dem Erzbischof von Reims wird mitgeteilt, falls sich die Sache anders verhalte, solle er eine gerichtliche Entscheidung der Bischöfe von Amiens und Beauvais annehmen und beobachten lassen, da man von seinem Gericht an das des Papstes appelliert habe; zum Datum Falkenstein, Analecta S. 70.

[16] In den meisten Delegations- oder Exekutionsmandaten steht der Vorbehalt ‚si ita est' oder ähnliches. In JL 11969, (1172) I 20, PL 200, Sp. 766C–767C, Nr. 847, an Heinrich, Erzbischof von Reims, heißt es: Super quo utique, si assertio eque ueritati innititur, non possumus non mirari, cum in litteris nostris soleat ‚si ita est' semper apponi, et si in litteris illis non fuit forte, quod non credimus, eadem conditio pretermissa, nichilominus ea subintelligi debet et diligenter inquiri, si relatio ueritati subsistat. Im früheren Delegationsmandat, JL 12056, (1171) V 4, ebd. 822AC, Nr. 931, fehlte aber dieser Passus; zu den Daten vgl. Falkenstein, Analecta S. 48, Anm. 32. Zu dem Vorbehalt für Privilegien vgl. Alexander III. JL 14317, (1175) VII 16, X 1.3.2; zum Datum Stanley Chodorow, Dishonest Litigation in the Church Courts, 1140–98, in: Law, Church, and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner, ed. by Kenneth Pennington / Robert Somerville, Philadelphia 1977, S. 187–206, ebd. 187, Anm. 2; zu dem Vorbehalt ‚si preces ueritate nituntur' vgl. Dietrich Lohrmann, Kirchengut im nördlichen Frankreich. Besitz, Verfassung und Wirtschaft im Spiegel der Papstprivilegien des 11.–12. Jahrhunderts (Pariser Histor. Stud. 20), Bonn 1983, S. 93.

[17] Vgl. z.B. JL 11451, (1167–1169) XI 17, PL 200, Sp. 515AB, Nr. 518: Der Erzbischof von Reims soll gegen den Bischof von Châlons-sur-Marne einschreiten; vgl. auch JL 12119, (1171) IX 17, ebd. 862AD, Nr. 982, wo der Bischof von Amiens und der Abt von Saint-Remi über das Verhalten des Bischofs von Tournai Erkundigungen

ihm angelasteten Vorwürfe gerichtlich verteidigen wollte, wurden die Adressaten eines solchen Exekutionsmandats oftmals vorsorglich schon zu delegierten Richtern in dem dann gegebenenfalls anhängigen Prozeß ernannt.[18] Zuweilen wies der Papst auch Klagen rundweg ab, weil die Kläger mit ihrem Begehren offen gegen geltendes Kirchenrecht oder gegen Grundsätze der Moral verstießen[19] oder weil in ihrer Streitsache längst ein rechtskräftiges Urteil ergangen war.[20] In diesem Fall teilte die päpstliche Kanzlei dem Adressaten mit, er solle entweder den Beklagten von der gegen ihn erhobenen Beschuldigung freisprechen oder dem Kläger hinsichtlich seiner Ansprüche „ewiges Stillschweigen" auferlegen.[21]

Das alles sieht harmlos aus. Aber daß ein Kläger, wenn er sich unmittelbar an das Gericht des Papstes wandte, alle Amtsträger und Gerichtsherren in seiner Heimatdiözese und Kirchenprovinz, also den zuständigen Archidiakon, den Diözesanbischof, ja sogar den Erzbischof einfach übergehen

---

einziehen und sie dem Papst schriftlich mitteilen sollten; erst mit JL 12116, (1172) IX 9, ebd. 853B–854D, Nr. 978 (Dekretale), wurden dieselben Adressaten mit der Prozeßführung delegiert. Zu den Daten der Schreiben, von denen die Dekretale in leicht verändertem Wortlaut in die Collectio Brugensis aufgenommen wurde, vgl. Falkenstein, Decretalia S. 190–191.

[18] Vgl. z.B. JL 11675, (1168–1170) I 12, PL 200, Sp. 620BC, Nr. 651. Das Schreiben ist ohne Inscriptio überliefert, jedoch zeigt die Überleitung zur Conclusio (fraternitati uestre), daß mindestens zwei Bischöfe die Adressaten gewesen sein müssen, die gegen Beklagte des Abtes von Saint-Remi wegen Rückgabe weggenommenen Besitzes zunächst einschreiten, gegebenenfalls aber auch über sie zu Gericht sitzen sollten.

[19] Vgl. z.B. JL 11520, (1168–1169) IV 11, PL 200, Sp. 539D–540B, Nr. 563, und JL 11511, (1168–1169) III 31, ebd. 537AB, Nr. 556.

[20] Abt und Brüder der Prämonstratenserabtei Notre-Dame et Saint-Yved in Braine (Diözese Soissons) impetrierten gegen Saint-Léger-aux-Bois (Priorat von La Sauve-Majeure) in einem Streit um einen simonistisch erworbenen Zehnt JL 11947, (1171) XI 30, PL 200, Sp. 753C–754C, Nr. 825 an den Bischof von Senlis und den Abt von Saint-Remi (appellatione remota). Bei der Verhandlung appellierten die Beklagten dennoch nach der Litiskontestation an den Papst und verließen das Gericht; nach vergeblicher Vorladung durch die Richter sprachen diese nach dem Verhör von Klägerzeugen den Zehnt den Klägern zu; vgl. JL 12656, (1173) VII 26, bei Ramackers, Papsturkunden in Frankreich 4, S. 284–285, Nr. 154; die Urkunde der beiden Richter für die siegreichen Kläger bei Lohrmann, Papsturkunden in Frankreich 7, S. 437–438, Nr. 156. Dennoch versuchten die Mönche von Saint-Léger, unter Lucius III. ein neues Verfahren in Gang zu setzen. Die dabei delegierten Richter sprachen jedoch nach Einblick in die ihnen vorgelegten Urkunden die Abtei in Braine von der Beschuldigung der Mönche frei; Lohrmann, ebd. 579–580, Nr. 274.

[21] Vgl. z.B. JL 12116 (wie Anm. 17), wo dem Kläger, falls die ihm zur Last gelegten Verfehlungen zuträfen, für seinen Anspruch auf die Kirche Sint-Jans in Gent perpetuum silentium auferlegt werden soll; oder JL 11511 (wie Anm. 19), wo dem für eine Frauenabtei viel zu jungen Priester Manassès für seinen Anspruch auf die Kaplanei der Benediktinerinnenabtei Notre-Dame in Bourbourg (Diözese Thérouanne) perpetuum silentium auferlegt wurde. Zum Freispruch von einer Beschuldigung vgl. das Ende der vorigen Anm., zum Freispruch von unberechtigten Ansprüchen vgl. JL 13957, (1170) III 5, X 5.23.2, an den Bischof von Noyon; dazu Falkenstein, Decretalia S. 206–208.

durfte, um gleichsam schon in erster Instanz den Papst anzurufen,[22] läßt erahnen, welchen Unmut Appellationen und Klagen vor dem Gericht des Papstes auch wecken konnten. Zu den Gegnern des Systems zählten oft die dabei übergangenen Amtsträger und Instanzen. Ihr Groll mußte sich zum Zorn steigern, wenn ein Kläger mit seiner Beschwerde oder Klage vor dem Papst ihre eigene Amtsführung berührte.[23]

Konnte es der Kaiser als Herr der Reichskirche hinnehmen, daß ein Kläger aus irgendwelchen Motiven unmittelbar vor das Gericht des Papstes ging? Konnte er ernstlich billigen, daß jeder Kläger, wenn er an den Papst appellierte, seinen Reichsbischöfen und Prälaten Entscheidungen aus der Hand nahm, ja sogar diese Reichsbischöfe und Prälaten vor das päpstliche Gericht zog?

Auch die deutschen Bischöfe stellten sich mit einer programmatischen Erklärung hinter die Entscheidung Friedrichs I., als Hadrian IV. sich entrüstet an sie wandte. Sie ließen dem Papst sogar den vollen Wortlaut der kaiserlichen Entscheidung zukommen, in der die Maßnahmen angeordnet waren. Seiner Anordnung hatte der Kaiser zudem den Hinweis folgen lassen, er habe mit seiner Maßnahme die erklärte Absicht, jenen Mißbräuchen entgegenzuwirken, von denen alle Kirchen seines Reiches beschwert und heruntergebracht worden seien und an denen fast alle klösterliche Zucht erstorben und begraben sei.[24]

---

[22] Wann und wie genau man von den dem römischen Bischof vorbehaltenen causae maiores und dem hinzugekommenen Gerichtsstand für Bischöfe zu der im Verlauf des 12. Jhs. geradezu ausufernden päpstlichen Gerichtsbarkeit in nahezu allen Fragen des Kirchenrechts und der Moral gelangt ist und sich unter Übergehen des Instanzenweges unmittelbar an den Papst wenden konnte, bleibt noch zu klären. Die Stellen aus Gratian, die man gern dazu angeführt hat, geben m.E. juristisch nicht das her, was man ihnen hat entnehmen wollen. Jedoch kann in diesem Rahmen das Problem nicht diskutiert werden. Innocenz' II. Schreiben an Henri Sanglier, Erzbischof von Sens, JL 7754, (1136) I 15 (ad quam profecto libere licet omnibus appellare), deutet auf einen Abschluß der Entwicklung an der Kurie hin; vgl. zuletzt dazu Uruszczak, Juges délégués S. 29, Anm. 12.

[23] Vgl. z.B. JL 11263, (1166) II 22, PL 200, Sp. 408D–409A, Nr. 388, sowie JL 11281, (1166) V 31, ebd. 418C–419C, Nr. 403; der Bischof von Laon, ein angesehener Theologe der Frühscholastik, hatte die Kapelläne seiner Bischofsstadt dadurch um verbriefte und sogar vom Papst bestätigte Vorrechte bringen wollen, daß er sich ihre Urkunden aushändigen ließ und ihnen den Eid abverlangte, niemals in Zukunft eine Klage deshalb anzustrengen. Dazu Falkenstein, Pontificalis maturitas S. 63–64. Oder: Die Kapelläne aus Soissons, die sich den gegen ihren Bischof prozessierenden Domherren wohl als Zeugen zur Verfügung gestellt hatten, wurden vom Papst vorsorglich gegen den Bischof in Schutz genommen: JL 11508, (1169) III 31, PL 200, Sp. 535BD, Nr. 553; zum Datum Lohrmann, Papsturkunden in Frankreich 7, S. 154, Nr. 12. – Die großen Schwächen des Systems blieben freilich kritischen Zeitgenossen nicht verborgen; vgl. dazu z.B. Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 4, Leipzig ²1903, S. 172–183, der jedoch viel zu wenig differenziert. Ausgewogener dagegen C. R. Cheney, From Becket to Langton. English Church Government 1170–1213, Manchester 1956, S. 62–75; Chodorow, Dishonest Litigation S. 187–206.

[24] Vgl. Anm. 1.

Friedrich I. stand damit nicht allein. Auch in England war König Heinrich II. ein erklärter Gegner der Appellationen und Klagen in erster Instanz vor dem Papst. Im Kapitel VIII seiner 1164 den Bischöfen vorgelegten Constitutiones von Clarendon sah er vor, daß niemand von dem ordentlichen kirchlichen Gerichtszug Archidiakon – Bischof – Erzbischof abgehen und nur mit des Königs Zustimmung vom Gericht des Erzbischofs weiter appellieren dürfe.[25] Freilich werden solche Bestimmungen kaum die uneingeschränkte Billigung der englischen Bischöfe gefunden haben. Appellationen an den Papst waren in England 1164 genauso wenig neu und unerhört wie 1157 im Reich.[26]

Da sowohl im Reich als auch in England der Widerstand gegen Appellationen an den Papst sich fast aufs Jahr genau zur selben Zeit regte und nicht auf gelegentliche Unmutsäußerungen einzelner Zeitgenossen beschränkt blieb, sondern sogar in offiziellen Verlautbarungen der Herrscher zum Ausdruck kam, darf danach gefragt werden, wie man im selben Zeitraum in Frankreich der päpstlichen Delegationsgerichtsbarkeit gegenüberstand, vor allem in den Kirchen und Diözesen, auf deren Besetzung der König Einfluß nehmen konnte.

Eine für einen Einzelfall besonders günstige Quellenlage gestattet es, darüber Näheres auszusagen. Sie betrifft zudem einen Prinzen aus königlichem Hause, der zu Beginn des Jahres 1162 als Erzbischof an die Spitze der Kirchenprovinz Reims trat: Heinrich von Frankreich.

Heinrich wurde als drittes Kind König Ludwigs VI. und der Adelheid von Savoyen wahrscheinlich 1121 geboren.[27] Da noch vor ihm der erste Thronfolger Philipp und nach dessen Tod († 1131 X 13) Ludwig (VII.) mit Anteilen an der Herrschaft abgefunden werden mußten, war für Heinrich der Weg zum Kleriker vorherbestimmt. Ihn mit einträglichen Benefizien auszustatten – sie reichten von sechs Abtswürden an königlichen Stiftskirchen bis hin zur

---

[25] Vgl. Councils and Synods with other Documents Relating to the English Church 1, 817–1204, ed. by D. Whitelock / M. Brett / C. N. L. Brooke, 2, 1066–1204, Oxford 1981, S. 880, Nr. 159: De appellationibus, si emerserint, ab archidiacono debent procedere ad episcopum, et ab episcopo ad archiepiscopum; et si archiepiscopus defuerit in iusticia exhibenda, ad dominum regem perveniendum est postremo, ut precepto ipsius in curia archiepiscopi controuersia terminetur, ita quod non debet ulterius procedere absque assensu domini regis. Der Widerstand Heinrichs II. gegen Appellationen an den apostolischen Stuhl rührte jedoch schon aus den Anfängen seiner Regierung; vgl. Avrom Saltman, Theobald Archbishop of Canterbury (ULHS 2), London 1956, S. 154–156; Henry Mayr-Harting, Hilary, Bishop of Chichester (1147–1169) and Henry II, EHR 78 (1963) S. 209–224, ebd. 210–212.

[26] Vgl. nur Z. N. Brooke, The English Church and the Papacy from the Conquest to the Reign of John, Cambridge 1931, S. 177–196; C. R. Cheney, From Becket to Langton S. 42–51.

[27] Das Datum läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln; vgl. Thomas R. Greene, Henry of Rheims, 1122–65. A Study in Ecclesiastical-Royal Relations, Ann Arbor 1968, S. 9–10. Daß Alberich von Trois-Fontaines behauptet haben soll, Heinrich sei bei seiner Erhebung in Reims 40 Jahre alt gewesen, trifft nicht zu; vgl. MGH.SS 23, S. 845 (zu 1162), wo gesagt wird, er sei 14 Jahre Erzbischof von Reims gewesen.

Dignität eines Thesaurars an Saint-Martin vor Tours und einem Archidiakonat in Orléans –, bot keine Probleme, gehörten die Kirchen doch zunächst dem Vater und später dem Bruder.[28]

Im Jahr 1146 erlebte er eine Conversio. Er folgte dem Beispiel vieler junger Männer und trat in jenen Orden und in jene Abtei ein, die allen anderen in Frankreich den Rang abzugewinnen schienen: er wurde Zisterziensermönch in der Abtei Clairvaux, an deren Spitze noch Bernhard von Clairvaux stand.[29]

Heinrichs Vita monastica währte indes nicht lange. Schon 1149 erhob man ihn in Beauvais zum Bischof.[30] Die Übernahme seiner Diözese begann mit einem Eklat. Weil er mehreren adeligen Seigneurs die Erneuerung von Geldlehen verweigerte, deren Erträge in Renten aus der Kammer des Bischofs bestanden, kam es fast zum Krieg mit dem Bruder Ludwig VII.[31] Der

---

[28] Vgl. The Letters of Peter the Venerable, ed. Constable, 2, S. 195–197; Greene, ebd. S. 20–46.

[29] Vgl. die Vita I. s. Bernardi, auctore Gaufrido IV 3.15, PL 185, Sp. 330B–331B; dazu Elphegius Vacandard, Leben des Heiligen Bernhard von Clairvaux, übers. von Matthias Sierp, 2, Mainz 1898, S. 414–415; Greene, ebd. S. 47–65. Noch ein halbes Jahrhundert später erbaute man sich an der Vorstellung, der Bruder des Königs habe als Mönch in der Küche von Clairvaux Teller gewaschen; vgl. zuletzt C. W. Bynum, Stephen of Paris and his Commentary on the Benedictine Rule, RBen 81 (1971) S. 67–91, ebd. 75, Anm. 2, 78. Mehrere erlesene Handschriften aus Heinrichs Eigentum gelangten in die Bibliothek der Abtei Clairvaux; dazu Ferdinand Geldner, Ein unbekannter Einband des ‚Ersten Buchbinders des Prinzen Heinrich von Frankreich', AGBuchwesens 8 (1966) S. 61–66; André Vernet / Jean-François Genest, La bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux du XIIe au XVIIIe siècle 1, Paris 1979, S. 15; C. F. R. De Hamel, Glossed books of the Bible and the origins of the Paris booktrade, Woodbridge 1984, S. 6–7, 34–35, 66–67, 70–71.

[30] Vgl. dazu den Brief des Petrus Venerabilis an Bernhard von Clairvaux, The Letters of Peter the Venerable, ed. Constable, 1, S. 360–361, Nr. 145, der offenbar Bedenken beim Adressaten ausräumen sollte, im übrigen ein verlorenes Schreiben Eugens III. an Samson, Erzbischof von Reims, bezeugt. Vgl. Heinrichs Schreiben an Petrus Venerabilis, ebd. 1, S. 361–362, Nr. 146; ferner den Brief des Nicolas de Montiéramey an Petrus Venerabilis, ebd. 1, S. 372–373, Nr. 152, und Sancti Bernardi opera 8: Epistolae, rec. J. Leclercq / H. Rochais, Rom 1977, S. 356–357, Nr. 389; zu dessen Autorschaft Jean Leclercq, Recherches sur la collection des épitres de Saint Bernard, CCM 14 (1971) S. 205–219, ebd. 208. Die Briefe des Nicolas de Montiéramey an Heinrich seien hier übergangen.

[31] Vgl. den Brief Heinrichs an Suger, Abt von Saint-Denis, RHF 15, S. 518AB, Nr. 93; ferner dessen Brief an Heinrich, ebd. 528C–529C, Nr. 120; und den Brief Ludwigs VII. an Suger vom Frühherbst 1150, ebd. 529CE, Nr. 122; dazu Achille Luchaire, Étude sur les actes de Louis VII, Paris 1885, S. 181–182, Nr. 257; vgl. weiterhin den Brief Bernhards an Eugen III., S. Bernardi opera 8, S. 190, Nr. 278; hinzu kommen folgende Schreiben Eugens III.: JL 9451, JL 9452, JL 9453, JL 9454, (1151) II 25, PL 180, Sp. 1454D–1457D, Nr. 427–430. Dazu Hermann Reuter, Geschichte Alexanders des Dritten und der Kirche seiner Zeit 2, Leipzig 1860, S. 99–101; L.-H. Labande, Histoire de Beauvais et de ses institutions communales jusqu'au commencement du XVe siècle, Paris 1892, S. 62–64. Die Ansicht von Peter Rassow, Die Kanzlei St. Bernhards von Clairvaux, SMGB 34 (1913) S. 63–103, 243–293, ebd. 281, Anm. 1, JL 9452 (irrig JL 9552) gehöre noch zum Winter 1149/50, ist unhaltbar, auch wenn das Schreiben in der Sammlung des Codex Arras 964 ohne Datum überliefert worden sein könnte, da man statt JL 9451 ohne hinreichenden Grund ein anderes, aber

Bischof appellierte an den Papst und fand sich im Februar 1151 vor Eugen III. ein. Dieser ließ vermitteln und riet zur Mäßigung. Die damals geäußerte Absicht Heinrichs, auf sein Bistum zu verzichten – sie taucht auch gegen Ende 1156 nochmals auf –, lehnte der Papst nachdrücklich ab.[32] Wahrscheinlich suchte der Bischof zu Anfang 1154 Anastasius IV. auf;[33] sicher weilte er gegen Ende April 1155 an der Kurie Hadrians IV.[34]

Im September 1159 brach mit der Doppelwahl in der römischen Kirche das Schisma aus. Von Anfang an gehörte Heinrich von Frankreich zu den entschiedensten Anhängern Alexanders III. Seine Bischofsstadt bot den ersten Legaten dieses Papstes über Monate hinweg Aufnahme und Operationsbasis.[35] In Beauvais tagte im Juli 1160 die entscheidende Synode, auf der sich

---

verlorenes Schreiben an Ludwig VII. voraussetzen müßte. Auch kann der Brief Bernhards an (Hugo), Kardinalbischof von Ostia, S. Bernardi opera 8, S. 226–227, Nr. 307, auf keinen Fall „etwa April – August 1150" entstanden sein, da Guido, der Vorgänger Hugos als Bischof von Ostia, noch mit JL 9478, (1151) V 10, zur Erledigung eines Streites delegiert wurde; vgl. Italia pontificia, cong. Paulus Fridolinus Kehr, 5: Aemilia sive provincia Ravennas, Berlin 1911, S. 477, Nr. 23. Zu dem Konflikt zwischen dem König und seinem Bruder vgl. William Mendel Newman, Les seigneurs de Nesle en Picardie (XIIe–XIIIe siècle). Leurs chartes et leur histoire 1 (Bibl. de la Soc. d'histoire du droit des pays flamands, picards et wallons 27), Paris 1971, S. 225–226. – Bei seinem Aufenthalt an der Kurie ließ sich der Bischof von Beauvais erstmals mit einem feierlichen Privileg die Rechte seiner Kirche bestätigen: JL 9456, 1151 III 7, PL 180, 1458D–1459C, Nr. 432; dazu zuletzt Lohrmann, Kirchengut S. 134–135. – Zu Kammerlehen vgl. François Louis Ganshof, Was ist das Lehnswesen? Darmstadt 1961, S. 121–123.

[32] Vgl. JL 9457, (1150) III 8, PL 180, Sp. 1459CD, Nr. 433, sowie JL 9459, (1150) III 11, ebd. 1460BC, Nr. 435; vgl. auch Ioannis Saresberiensis Historia pontificalis, John of Salisbury's Memoirs of the Papal Court, ed. by Marjorie Chibnall, London 1956, S. 69–70; dazu jetzt dies., John of Salisbury as Historian, in: The World of John of Salisbury, ed. by Michael Wilks (SCH Subsidia 3), Oxford 1984, S. 169–177, ebd. 174–175. – Zu dem späteren Verzichtsversuch vgl. JL 10345, (1156) XII 1, PL 188, Sp. 1539D–1540C, Nr. 160; zum Datum des Schreibens vgl. Lohrmann, Papsturkunden in Frankreich 7, S. 26, Nr. 58.

[33] Vgl. die Urkunde des Kardinalbischofs Hugo von Ostia bei Lohrmann, Papsturkunden in Frankreich 7, S. 335–336, Nr. 75, die wohl nach einem Rechtsstreit des Bischofs mit dem Kollegiatstift Saint–Pierre in Gerberoy (Diözese Beauvais) ausgefertigt wurde, und JL 9848, 1154 III 14, PL 188, Sp. 1043D–1045B, Nr. 53.

[34] Vgl. JL 10035 – JL 10036, (1155) IV 20, PL 188, Sp. 1406D–1407D, Nr. 35–36. Beide Schreiben setzen, wie der Beginn ihrer Narratio jeweils zeigt, die Anwesenheit des Bischofs in Rom voraus.

[35] Vgl. das Ankündigungsschreiben JL 10600, (1159) XII 12, PL 200, Sp. 81D–82B, Nr. 8; vgl. JL 10636, (1160) XI 29, ebd. 96AD, Nr. 22; am Ende von JL 10636 spielt der Papst, ähnlich wie schon in JL 10595, (1159) XI 8, ebd. 80AD, Nr. 6, auf seine, in frühere Zeiten zurückgehende persönliche Freundschaft zu Heinrich an. Sie könnte am ehesten auf einen der drei nachweisbaren Besuche des Bischofs an der päpstlichen Kurie zurückgehen (vgl. Anm. 30–34). Anders Marcel Pacaut, Alexandre III. Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son oeuvre (EEMA 11), Paris 1956, S. 59, Anm. 2, der nur den Aufenthalt an der Kurie Eugens III. erwähnt. Zu den Legaten vgl. Wilhelm Janssen, Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Schisma Anaklets II. bis zum Tode Coelestins III. (1130–1198) (KHAb 6), Köln / Graz 1961, S. 61–74.

die französischen Bischöfe mehrheitlich für Alexander III. entschieden.[36] Als dann am 21. September 1161 Samson de Mauvoisin, Erzbischof von Reims, verstarb, erhob man dort Heinrich von Frankreich zu seinem Nachfolger.[37] Daß er auch als Erzbischof von Reims das Haupt der Alexandriner in Frankreich blieb, zeigt nichts deutlicher als der Brief, in dem ihn der alexandrinisch gesinnte Erzbischof Eberhard von Salzburg nach der Haltung Frankreichs und Englands im Schisma befragte.[38] War über diesen Weg auch jene Abschrift eines kaiserlichen Ladungsschreibens in die Hände Heinrichs gelangt, mit dem Friedrich I. die Großen seines Reiches aufbot, um Ludwig VII. unversehens diplomatisch zu täuschen? Heinrichs schnelle Reaktion trug mit dazu bei, das Treffen von Saint-Jean-de-Losne Ende August 1162 scheitern zu lassen.[39] Victor IV. blieb, was er schon vorher war, ein Papst der Kaiserlichen.

Das Jahr 1162 hatte Heinrich von Frankreich auf die Höhe seiner bisherigen Laufbahn und Wirksamkeit geführt. Es ließ jedoch zugleich erkennen, daß er seinen Zenit damit überschritten hatte. Alexander III. hatte ihn zwar, als er ihm am 30. April 1162 das Pallium überbringen ließ, vorübergehend auch dazu ausersehen, zusammen mit den Bischöfen von Langres und Senlis

---

[36] Die Unklarheiten, die über die Synoden von Beauvais und Neufmarché sowie über eine angebliche Synode von Toulouse verbreitet waren, hat Mary G. Cheney, The recognition of Pope Alexander III: some neglected evidence, EHR 84 (1969) S. 474–497, beseitigen können. In JL 10660, (1161) IV 7, PL 200, Sp. 111B–112D, Nr. 40, schrieb Alexander III. an Heinrich von Frankreich, daß er magis quam tibi nulli mortalium seine Anerkennung als Papst auf einem in Frankreich gehaltenen Konzil zuschreibe; dazu Cheney, ebd. 481.

[37] Die Inthronisation Heinrichs in Reims fand am 14. Januar 1162, einem Sonntag statt; vgl. Annales s. Dionysii Remenses a. 1161, MGH.SS 13, S. 83. Die Bemerkung des Guy de Bazoches, Liber epistularum Guidonis de Basochis, ed. Herbert Adolfsson (AUS.SLS 18), Stockholm 1969, S. 2: Hic est quem . . . uox summi pontificis, regis assensus, optimatum beniuolentia proclamabant eligendum, ist reine Gefälligkeitsrhetorik, denn noch in JL 10696, (1162) II 9, PL 200, Sp. 129C–130A, Nr. 58, wurde Heinrich als Bischof von Beauvais zusammen mit dem Bischof von Paris zum delegierten Richter ernannt!

[38] Vgl. Die Admonter Briefsammlungen nebst ergänzenden Briefen, hg. von Günther Hödl / Peter Classen, MGH.B 6, München 1983, S. 139, Nr. 81; die Antwort Heinrichs ebd. 140, Nr. 82. Zu Heinrichs Ansehen in den Anfängen des Schismas vgl. den Brief des Johannes von Salisbury an Thomas Becket vom Beginn 1164, The Letters of John of Salisbury 2: The Later Letters (1163–1180), ed. by W. L. Millor / C. N. L. Brooke (OMT), Oxford 1979, S. 2–14, Nr. 136, in dem es ebd. 8 von Heinrich heißt: quia ille, quisquis sit in persona, magnus est in regno Francorum, et in ecclesia Romana multum potest, tum pro rege tum pro eminentia ecclesiae suae.

[39] Vgl. das Schreiben Heinrichs an seinen Bruder Ludwig VII., PL 196, Sp. 1568A–1569B, Nr. 5 bis, und Heinrichs Schreiben an die Erzbischöfe Josse von Tours und Hugues von Sens, bei Marvin L. Colker, Anecdota mediaevalia, Tr 17 (1962) S. 469–482, ebd. 477–478. – Zum Treffen von Saint-Jean-de-Losne ausführlich Franz-Josef Schmale, Friedrich I. und Ludwig VII. im Sommer des Jahres 1162, ZBLG 31 (1968) S. 315–368; dagegen Walther Kienast, Deutschland und Frankreich in der Kaiserzeit (900–1270), Weltkaiser und Einzelkönige 1 (MGMH 9, 1), Stuttgart 1974, S. 204–209.

dem König von Frankreich, seinem Bruder, eine Botschaft zu übermitteln, denn kaiserliche Drohgebärden ließen fürs erste die Entsendung alexandrinischer Kardinäle nicht geraten erscheinen.[40] Aber der Papst hat sich weder unmittelbar danach noch später dazu verstanden, dem neuen Erzbischof von Reims auch die Würde eines ständigen Legaten in seiner Kirchenprovinz zu verleihen, obwohl doch schon der Vorgänger zeitweise diese Würde innegehabt hatte und auch der Nachfolger mit ihr ausgestattet werden sollte.[41]

Es konnte mannigfache Gründe dafür geben. Nach anfänglich scheinbar so enger Kooperation verschlechterten sich die Beziehungen zwischen Alexander III. und Heinrich von Frankreich im Laufe der folgenden Jahre langsam, aber stetig und nachhaltig.[42] Der Erzbischof von Reims zeigte sich immer eigenwilliger, ja eigensinniger und intransigenter,[43] gelegentlich sogar als

---

[40] Vgl. JL 10710 – JL 10712, (1162) IV 30, PL 200, Sp. 136D–139D, Nr. 66–68. In JL 10710 wird Heinrich als Elekten von Reims die Überbringung des Palliums angekündigt. Zu den Schreiben Schmale, ebd. S. 332–333.

[41] Zur Legatenwürde der Erzbischöfe Samson und Guillaume zuletzt Janssen, Legaten S. 166, dessen Annahme, der letzte habe seine schon als Erzbischof von Sens innegehabte Legatenwürde einfach beibehalten, jedoch Zweifel erweckt. Wenn, wie zuletzt C. R. Cheney, The deaths of popes and the expiry of legations in twelfth-century England, RDC 28 (1978) S. 84–96, gezeigt hat, auch das Amt eines Legaten in seiner Kirchenprovinz beim Tode eines Papstes als Teil der potestas delegata erlosch, dann ist zu vermuten, daß es auch bei der Translation auf einen anderen Metropolitansitz neu delegiert wurde. Die Vollmachten eines solchen Legaten waren konkreter, als Janssen annimmt; vgl. JL 11665, (1174–1181), X 1.30.1; dazu zuletzt Kenneth Pennington, Johannes Teuronicus and Papal Legates, AHP 21 (1983) S. 183–194, ebd. 185–188.

[42] Gleich zu Beginn seines Reimser Pontifikates kam es zu einer Doppelwahl in Châlons-sur-Marne, bei der Heinrich den einen Kandidaten favorisierte und selbst nach dessen plötzlichem Tod unmittelbar vor der Bischofsweihe den anderen Kandidaten, hinter dem wohl eine Mehrheit des Domkapitels, der König und der Graf der Champagne standen, nicht akzeptieren wollte; vgl. Ludwig Falkenstein, Alexander III. und der Streit um die Doppelwahl in Châlons-sur-Marne (1162–1164), DA 32 (1976) S. 444–494. In der Fastenzeit 1163 verhängte der Erzbischof unter Übergehen seines Nachfolgers in Beauvais über dessen Bischofsstadt ohne hinreichenden Grund das Interdikt. Der Papst setzte ihn in Zugzwang, um es wieder aufzuheben: JL 10827 – JL10828, (1163) III 9, PL 200, Sp. 199D–200C, Nr. 133–134; dazu ders., ebd. 462–464.

[43] Mit seinem Metropolitankapitel kam es 1167 zum Streit, weil der Erzbischof gegen seinen Eid einen vom Kapitel Exkommunizierten eigenmächtig und ohne Leistung einer Wiedergutmachung absolviert hatte. Dabei veranlaßte er seinen königlichen Bruder zu Repressalien gegen die Domherren; vgl. die ohne Datum überlieferten Schreiben JL 11370 – JL 11371, PL 200, Sp. 466D–468C, Nr. 469–470; zum Datum Falkenstein, Pontificalis maturitas S. 76, Anm. 152–153. Zum Hintergrund ders., Zur Stellung des Reimser Metropolitankapitels in Stadt, Diözese und Kirchenprovinz während des 12. und 13. Jhs., in: Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law (wie Anm. 7) S. 551–562. Wohl in dasselbe Jahr gehört ein Aufstand der Bürgerschaft in Reims gegen ihren Stadtherrn; dazu Schmugge, Ministerialität S. 202–204; Pierre Desportes, Reims et les Rémois aux XIIIe et XIVe siècles, Paris 1979, S. 82–83. Die irreguläre Erhebung eines Regularkanonikers zum Kanzler der Kirche von Noyon 1167 führte im Jahr darauf fast zum offenen Konflikt mit dem Papst; vgl. Falkenstein, Analecta S. 53–56. Ende 1167 hatte der Erzbischof in Cambrai, dem einzigen Bistum seiner Kirchenprovinz, das zum Reich gehörte, einen noch minderjäh-

rücksichtsloser und gewalttätiger Feudalherr.[44] Der Papst dagegen hatte, ähnlich wie im Becketstreit, stets von den leidigen Sachzwängen des Schismas eingeengt, anfangs auf den Erzbischof von Reims zu oft und zu sehr Rücksicht genommen,[45] mitunter zu stark laviert und finassiert,[46] als daß er ihm später fest und überzeugend hätte entgegentreten können.[47]

In den letzten Jahren seines Reimser Pontifikates – Heinrich verstarb am 13. November 1175 – war der Erzbischof weder moralisch noch intellektuell seinem Amt gewachsen. Für den Papst kam er nur dann noch ernsthaft in Betracht, wenn er zusätzlich auf den König Einfluß zu nehmen gedachte.[48] Im Königreich hatten ihn längst zwei andere Metropoliten an Ansehen und

---

rigen Sohn des Grafen von Flandern als Elekten bestätigt, vielleicht, weil dessen Bruder ihn gegen die aufständischen Bürger in Reims unterstützte; vgl. ders., ebd. S. 51–63. Neben diesen Affären gab es ständig Spannungen mit mehreren der elf Suffragane; dazu ders., Pontificalis maturitas S. 33–56.

[44] Vgl. die Klage der Abtei Saint-Basle gegen ihren eigenen Oberhirten in JL 12081, (1171) VI 16, PL 200, Sp. 832B–833C, Nr. 949; dazu Falkenstein, Pontificalis maturitas S. 58–60; die dabei praktizierten Erpressungen waren Teil von ‚Maßnahmen', die der Erzbischof zum Bau einer neuen Festung an der Straße von Reims nach Châlons hatte durchführen lassen.

[45] Nachdem der Erzbischof seinen Ordensbruder André im Frühjahr 1164 zum Bischof von Arras hatte erheben lassen, kam es bald zum Konflikt. Alexander III. ließ in seiner Gegenwart den Bischof durch den mit Heinrich von Frankreich befreundeten Kardinalpriester Heinrich von Ss. Nereo ed Achilleo heftig zur Rede stellen: JL 11098, (1165) I 6, PL 200, Sp. 324C–325A, Nr. 289. Wenig später klagte ein Domherr aus Arras, der Erzbischof habe contra illius regni consuetudinem dem Domkapitel eine neue Sitz- und Rangordnung anbefohlen; nunmehr mußte der Papst dem Erzbischof nahelegen, seine Anordnung zu widerrufen: JL 11328, (1166–1167) III 14, ebd. Sp. 440AC, Nr. 432. Wie der Schluß von JL 11194, (1165) V 25, ebd. 368C–369A, Nr. 340, überdies erkennen läßt, versuchte der Erzbischof, über den mit ihm befreundeten Kardinal zu verfügen.

[46] Man vgl. nur die unüberlegten und emotionellen Aktivitäten des Papstes bei der Absetzung des Abtes Geoffroy von Clairvaux, bei denen ihn der Erzbischof von Reims unterstützte: JL 11169, (1165) III 27, PL 200, Sp. 348D–350A, Nr. 324, und JL 11171, (1165) IV 1, ebd. 350B–351A, Nr. 325; zu JL 11194 vgl. vorige Anm.; dazu Martin Preiss, Die politische Tätigkeit und Stellung der Zisterzienser im Schisma von 1159–1177 (HS 248), Berlin 1934, S. 84–91; Séraphim Lenssen, A propos de Cîteaux et de Saint Thomas de Cantorbery. L'abdication du bienheureux Geoffroy d'Auxerre comme abbé de Clairvaux, COCR 17 (1955) S. 98–110. Wie Alexander III. sonst über den Gerichtsstand der Zisterzienser dachte, hat er dankenswert klar gegenüber dem Erzbischof von Sens ausgeführt: JL –, (1169–1175), Decretales ineditae, ed. Chodorow / Duggan, S. 10–11, Nr. 5. Zur Gerichtsbarkeit der Generalkapitel vgl. Jane Sayers, The Judicial Activities of the General Chapters, JEH 15 (1964) S. 18–32, 168–185. Zur Taktik des Papstes in den Jahren 1170 bis 1172 vgl. Falkenstein, Pontificalis maturitas S. 69–73.

[47] Zu solchen Versuchen des Papstes vgl. JL 11678, (1168–1170) I 18, PL 200, Sp. 621B–622B, Nr. 653; irreführend dazu Pacaut, Alexandre III S. 116–117; vgl. JL 11963 (1170) XII 18, ebd. 763BD, Nr. 841; dazu Falkenstein, Analecta S. 55–56, 62, und zusammen mit JL 11962, ebd. 70–71; vgl. weiterhin JL 12019, (1172) III 22, PL 200, Sp. 800C–802A, Nr. 897; dazu Falkenstein, Pontificalis maturitas S. 43–52.

[48] Vgl. JL 12236, (1173) VIII 28, PL 200, Sp. 962B–963C, Nr. 1102; ferner JL 12370, (1174) IV 19, ebd. 987AC, Nr. 1136; zu diesem Schreiben Pacaut, ebd. S. 140; Falkenstein, Pontificalis maturitas S. 77.

Einfluß übertroffen, Guillaume aux Blanches Mains, der Bruder des Grafen der Champagne, Erzbischof von Sens,[49] vor allem aber Étienne de La Chapelle, Sohn eines königlichen Chambellans, der 1171 auf Veranlassung des Königs als Bischof von Meaux zum Erzbischof von Bourges erhoben wurde.[50] Allein die Anzahl hochwichtiger Prozesse, mit denen der Papst diesen wohl auch juristisch ausgebildeten Mann selbst in der Kirchenprovinz Reims betraute, zeigt zur Genüge, an wen die führende Rolle im französischen Kronepiskopat wohl übergegangen wäre, hätte nicht ein früher Tod dem allen ein Ende gesetzt.[51]

Étienne de La Chapelle in seiner Funktion als delegierter päpstlicher Richter selbst in der Kirchenprovinz Reims führt jedoch wieder zum Ausgangspunkt der Fragestellung zurück. Was nämlich den Fall Heinrich von Frankreich über dessen persönliche Probleme hinaus für die eingangs angeschnittene Frage nach den Appellationen an den Papst so bedeutsam macht, ist vor allem ein Zufall der Überlieferung. Aus der Bibliothek der mittelalterlichen Abtei Saint-Vaast in Arras ist eine Handschrift in die heutige Bibliothèque municipale in Arras gelangt, die man ohne Übertreibung als einen einzigartigen Überlieferungszeugen ansehen darf. An der Wende des 12. zum 13. Jahrhundert entstanden, enthielt sie ursprünglich – leider wurde sie im 19. Jahrhundert von einem geschäftstüchtigen Bibliotheksverwalter um mehrere Lagen beraubt[52] – mindestens 556 Briefe, ein feierliches päpstliches Privileg, eine Aufzeichnung zur hohen Gerichtsbarkeit in Vrilly vor Reims von 1130 (nach September) sowie einen Vertragstext.[53] Da sieben Papstbriefe noch

---

[49] Als solcher verwaltete er sein früheres Bistum Chartres mit; vgl. Jules Mathorez, Guillaume aux Blanches-Mains, évêque de Chartres, Chartres 1911 = AHDC 20 (1914) S. 185–340.

[50] Zu den Daten für die Translation zuletzt Falkenstein, Pontificalis maturitas S. 79–80; zur Familie zuletzt Éric Bournazel, Le gouvernement capétien au XIIe siècle 1108–1180. Structures sociales et mutations institutionelles, s.l.n.d., S. 74–76; zum politischen Hintergrund der Translation nach Bourges zuletzt Guy Devailly, Le Berry du Xe siècle au milieu du XIIIe. Étude politique, religieuse, sociale et économique (Civilisations et sociétés 19), Paris / Den Haag 1973, S. 407–408.

[51] Auf Details hoffe ich an anderer Stelle eingehen zu können. Der Erzbischof verstarb am 12. Januar 1173 in der Augustinerchorherrenabtei Saint-Victor vor Paris, an deren Reform nach der skandalösen Absetzung des Abtes Ernis er maßgeblich beteiligt war.

[52] Vgl. dazu Philip Grierson, La bibliothèque de St-Vaast d'Arras au XIIe siècle, RBen 52 (1940) S. 117–140, ebd. 120–122.

[53] Von mehreren Ausnahmen abgesehen, wurden die Texte der Handschrift gedruckt von Edmond Martène / Ursin Durand, Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio 2, Paris 1724, Sp. 622–1011, leider nicht in der Reihenfolge der Handschrift und nicht immer genau. Da beide Herausgeber einige Texte nicht abgedruckt haben, weil diese schon vorher durch Drucke bekannt waren, so z.B. JL 12330, (1174) I 18, das Rundschreiben zur Kanonisation des Bernhard von Clairvaux, bleibt im Hinblick auf die entstandenen Lücken der Handschrift ein Rest an Unsicherheit bei der Ermittlung der Gesamtzahl aller Stücke. – Bei dem Vertragstext handelt es sich um das Abkommen, das am 14. Februar 1171 in Maxey-sur-Vaise (Dépt. Meuse) zwischen Friedrich I. und Ludwig VII. gegen das Unwesen von Brabanzonen erzielt wurde: MGH.Const. 1,

heute in doppelter Ausführung in der Handschrift vorliegen, enthält sie in Wirklichkeit 549 Briefe. Von diesen 549 Briefen sind insgesamt 530 päpstliche Briefe.[54]

Zieht man die elf Briefe Urbans II. zur Neugründung der Diözese Arras (1092–1094) ab, so verbleiben 519 Litterae des 12. Jahrhunderts, eine im Vergleich zu anderen Sammlungen, vor allem zu Dekretalensammlungen ungewöhnlich hohe Zahl. Es kann hier nicht der Ort sein, sie schon in ihrer Gesamtheit statistisch auszuwerten. Nur so viel sei hier dazu mitgeteilt, wie für die eingangs angeschnittene Frage von Belang ist.

Hier sollen nur die Schreiben Alexanders III. herangezogen werden. Sie gewähren nämlich die einmalige Gelegenheit, nicht nur die Beziehungen zwischen einem Papst und einem der wichtigsten Bischöfe und Metropoliten des Königreichs Frankreich im 12. Jahrhundert für nahezu 15 Jahre etwas genauer kennenzulernen, sondern sie gestatten auch, die Frage nach dem Ausmaß von Appellationen an den Papst in einem konkreten Fall einmal mit Zahlen zu beantworten, die freilich – wie sich bald zeigen wird – auch nur Annäherungswerte liefern können.

Von den insgesamt 519 Papstbriefen des 12. Jahrhunderts sind allein 423 an Heinrich von Frankreich gerichtet. Ihre erdrückende Mehrheit hat ihn sogar zum alleinigen Adressaten; sechs gehören zum Pontifikat Eugens III., zwölf zählen zum Pontifikat Hadrians IV., 405 sind Briefe Alexanders III., von denen neun noch an Heinrich als Bischof von Beauvais, 396 an ihn als Elekten bzw. Erzbischof von Reims ergangen sind.

Zu diesen 423 an Heinrich gerichteten Papstbriefen kommen elf weitere Briefe verschiedener Aussteller an ihn hinzu; ferner vier Schreiben, deren Aussteller er selber war. Somit enthält die Sammlung von insgesamt 549 Stücken 438 allein auf Heinrich entfallende Betreffe. Von einem „Reimser Papstregister", wie man die Sammlung gelegentlich auch genannt

---

S. 331–332, Nr. 237; dazu zuletzt Ferdinand Opll, Das Itinerar Kaiser Friedrich Barbarossas (1152–1190) (Forsch. z. Kaiser- u. Papstgesch. d. Mittelalters 1), Wien/Köln/Graz 1978, S. 52. Zu dem feierlichen Privileg vgl. folg. Anm. Die Aufzeichnung über die den Erzbischöfen von Reims zustehende hohe Gerichtsbarkeit in Vrilly vor Reims bei Martène / Durand, ebd. 2, Sp. 625B–626A; zu grundherrlichen Rechten der Abtei Saint-Remi dort vgl. Gallia monastica, publ. par J.-F. Lemarignier, 1: Les abbayes bénédictines du diocèse de Reims, par Françoise Poirier-Coutansais, Paris 1974, S. 59, Nr. 5D; der Text bezeugt am Ende eine verlorene Privilegierung Calixts II. für Raoul, Erzbischof von Reims.

[54] Bei dem feierlichen Privileg handelt es sich um Urbans II. JL 5512, 1094 III 23, für Lambert, Bischof von Arras, zur Errichtung der Diözese (ohne Eschatokoll). Es ist in der Sammlung des Codex Arras 964 zusammen mit den gleichzeitig ergangenen Papstbriefen als geschlossene Gruppe überliefert, die derselben Anordnung folgt wie der verlorene ‚Codex Lamberti' oder der Parisinus lat. 9376; dazu vorerst Falkenstein, Doppelwahl S. 473–474. Auch diese Texte wurden von Martène / Durand nicht mitabgedruckt. Eine vorläufige Übersicht über die Papstbriefe in den noch erhaltenen Teilen der Handschrift bietet Johannes Ramackers, Papsturkunden in Frankreich N.F. 3: Artois (AGWG.PH 23), Göttingen 1940, S. 17–22.

hat,[55] läßt sich angesichts dieses Zahlenverhältnisses kaum sprechen. Es handelt sich vielmehr um eine Sammlung, deren Grundbestand ganz überwiegend auf Heinrich von Frankreich zugeschnitten ist. Auch die beträchtliche Mehrheit der 111 übrigen Stücke bestätigt dies, vor allem die Mehrheit der Papstschreiben, selbst wenn sie an andere Empfänger als an ihn ergingen. Entweder betrafen sie Prozesse, mit denen er irgendwann befaßt worden war.[56] Oder sie enthielten Angelegenheiten, die Heinrichs Bruder aus dem geistlichen Stand Philipp von Frankreich[57] oder seine beiden Neffen, Philippe und Henri de Dreux, ja selbst einmal eine Nichte angingen.[58] Der Anteil an

---

[55] So Ramackers, ebd. S. 17–18; Walter Holtzmann, Über die vatikanische Handschrift der ‚Collectio Brugensis' (Ottob. lat. 3027), in: Collectanea vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda 1 (StT 219), Città del Vaticano 1962, S. 390–414, ebd. 403–404, setzt das Wort ‚Register' zurecht in Anführungszeichen, obwohl es durch die irreführende Bezeichnung In hoc volumine continetur Registrum Alexandri auf f. 1v, von einer Hand des 13. Jhs. gedeckt zu sein scheint. Die Gemeinsamkeiten zwischen der Sammlung des Codex Arras 964 (und der Sammlung des Jacques Sirmond) und der Coll. Brug. sind freilich etwas größer als Holtzmann, ebd. S. 404, annahm; dazu Falkenstein, Decretalia S. 211.

[56] Ein signifikantes Beispiel: Im März 1169 klagte das Domkapitel von Soissons gegen seinen Bischof (vgl. JL 11508, oben Anm. 23), weil er das schon von Hadrian IV. mit JL 10372, (1157–1158) VI 1, PL 188, Sp. 1547D–1548A, Nr. 173, bestätigte weitreichende Gewohnheitsrecht des Kapitels nicht anerkannte. Dazu erging ein verlorenenes Delegationsmandat an unbekannte Richter, vgl. JL 11785, (1170) III 15, Lohrmann, Papsturkunden in Frankreich 7, S. 406–407, Nr. 134. Zur selben Zeit klagte der Domdekan gegen den Bischof, weil dieser ihm eine schon von Hadrian IV. mit JL 10553, (1159) III 5, PL 188, Sp. 1625AB, Nr. 248, bestätigte Präbende vorenthielt: JL 11499 – JL 11500, (1169) III 22, PL 200, Sp. 531C–532D, Nr. 546–547. Gleichzeitig klagte aber auch der Domcantor gegen den Bischof, weil dieser sich nicht an einen Vergleich hielt, den Alexander III. mit JL 10991, (1163–1164) XII 25, PL 200, Sp. 281C–282A, Nr. 232, bestätigt hatte: JL 11509, (1169) II 31, ebd. 535D–536B, Nr. 545. In die Sammlung des Codex Arras 964 gingen aber nicht nur die beiden Delegationsmandate für Heinrich von Frankreich, JL 11499 und JL 11509, sondern auch JL 11500, an den Bischof von Soissons, und JL 10553 als Beleg für den in JL 11499 erwähnten Rechtsstreit ein. Denselben Prozessen verdankt die Sammlung noch einen Brief des Domkapitels von Soissons an den Erzbischof, RHF 16, S. 186DE, Nr. 110; dazu Ludwig Falkenstein, Ein vergessener Brief Alexanders III. an einen ‚Rex Hibernorum' (mit einer Liste der im Codex Vaticanus Reg. lat. 179 überlieferten Papst- und Kurialkorrespondenz), AHP 10 (1972) S. 107–160, ebd. 135, Anm. 126. Auch Hadrians IV. JL 10372 gelangte nur deshalb in die Sammlung, weil Petrus, Neffe des Bischofs von Soissons, der das Gewohnheitsrecht des Kapitels als Kanoniker nicht hatte beeiden wollen, gegen die Domherren auf Zahlung seiner Einkünfte klagte: JL 11773, (1170) IV 24, ebd. 665D–666C, Nr. 718. Damit kamen zu drei Delegationsmandaten an den Erzbischof vier weitere Betreffe in die Sammlung, von denen drei nur scheinbar nichts mit ihm zu tun hatten. Nur JL 10991 steht im Vat. Reg. lat. 179; vgl. ders., ebd. S. 151.

[57] Er hatte bei Heinrichs Eintritt in die Abtei Clairvaux die meisten von dessen Pfründen erhalten und verstarb, nachdem er 1158 die Bischofswürde in Paris ausgeschlagen hatte, 1161 u.a. als Archidiakon dieser Kirche; in der Sammlung finden sich Eugen III. JL 9390, (1150) V 25, PL 180, Sp. 1418BC, Nr. 386, und Hadrian IV. JL 10336, (1155–1158) X 29, PL 188, Sp. 1535BC, Nr. 153.

[58] Vgl. die Schreiben Alexanders III. JL 11529, JL 11787, JL 11812 – JL 11813, JL 12023 sowie zwei Deperdita; dazu Falkenstein, Pontificalis maturitas S. 56,

Betreffen für Heinrich von Frankreich ist selbst darüber hinaus evident: Drei Ausnahmen unter den Papstschreiben, deren Originale ursprünglich als Privilegierungen in der Form von Litterae cum serico an ihre Empfänger ausgefertigt worden waren, sind in die Sammlung gelangt; eines hatte ihm die päpstliche Kanzlei zugesandt, die anderen hatte er wohl im Verlauf einer Verhandlung entweder kassiert oder sich aushändigen lassen.[59]

Von Ausnahmen abgesehen handelt es sich also um Papstbriefe, die an der bischöflichen Kurie in Beauvais, vor allem aber an der erzbischöflichen Kurie in Reims eintrafen und dort gesammelt worden sind.[60] Vielleicht bot der Ausbruch des Schismas von 1159 den Anlaß zur systematischen Sammlung, denn die ersten Papstschreiben in der Handschrift sind solche Alexanders III., die den Ausbruch und die Anfänge des Schismas betreffen.[61] Gab jener etwas seltsam undurchschaubare Zisterziensermönch aus Clairvaux, der sich mit seinem Abt Bernhard als dessen Sekretär entzweite, Nicolas de Montiéramey, die Anregung zur Sammlung? Er begleitete Heinrich von Frankreich zu Beginn des Jahres 1154 an die römische Kurie[62] und ließ in den Anfängen des Schismas Empfehlungsschreiben Alexanders III. an die Erzbischöfe von Sens und Reims und an den Grafen der Champagne impetrieren;[63] in der Sammlung gibt es auch Empfehlungsschreiben Hadrians IV. für ihn.[64]

Anm. 78. Zu Isabelle de Dreux vgl. JL 11995, (1171) III 4, PL 200, Sp. 784D–785C, Nr. 874; dazu ders., ebd. S. 79.

[59] Zu JL 11558 vgl. oben Anm. 6. Zu JL 11502, (1169) III 22, PL 200, Sp. 533CD, Nr. 549, mit dem einem Priester der Besitz zweier Kirchen in der Diözese Soissons bestätigt wurde; dazu Falkenstein, Analecta S. 67, 70–71. Zu JL 10372 oben Anm. 56.

[60] Das schließt nicht aus, daß ganze Gruppen von Briefen in der Sammlung anderer Herkunft sein können; vgl. unten Anm. 65.

[61] Man vgl. nur die Reihenfolge der ersten neun Schreiben: JL 10661, JL 10656, JL 10660, JL 10752, JL 10595, JL 10636, JL 10788, JL 10809, JL 11017. Doch zeigt schon diese Reihenfolge, daß man nicht streng chronologisch vorging.

[62] Vgl. die Urkunde des Kardinalbischofs Hugo von Ostia (wie Anm. 33): Ex parte episcopi sunt (sc. qui interfuerunt): Nicholaus Clareuallis monachus.

[63] Diese verlorenen Schreiben werden in dem an Nicolas selbst gerichteten Schreiben JL 10658, (1161) III 6, PL 200, Sp. 109D–110B, Nr. 38, bezeugt, das in der Sammlung steht. Da Nicolas auch in JL 10491 – JL 10492 (s. folg. Anm.) magister Ni . . . Arremarensis (monasterii) monachus genannt wird, dürfte er mit mag(istro) Nichol(ao) in der Inscriptio von JL 10658 identisch sein, zumal alle drei Schreiben in der Sammlung das Rubrum führen: Pro magistro Ni(cholao). JL 10658 erging nur zwei Wochen nach jenem Rundschreiben, von dem zwar JL 10655 und JL 10656 (an den Bischof von Beauvais) als Ausfertigungen bisher bekannt waren, das aber als Hilferuf an alle alexandrinischen Bischöfe in Westeuropa gegangen sein könnte; vgl. JL –, (1161) III 13, an den Bischof von Sigüenza, bei Toribio Minguella y Arnedo, Historia de la diócesis de Sigüenza y de sus obispos 1, Madrid 1910, S. 417, Nr. 62; dazu G. Säbekow, Die päpstlichen Legationen nach Spanien und Portugal bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts, Phil. Diss. Berlin (1931) S. 52, Anm. 190–191. Hatte Nicolas de Montiéramey mit dem Geleit der darin angekündigten Boten an den französischen Episkopat zu tun? – Zur Überlieferung der Briefe des Nicolas mit dem Widmungsbrief an Heinrich von Frankreich vgl. Rassow, Kanzlei S. 279–290; zu Nicolas ausführlich zuletzt Constable, The Letters of Peter the Venerable 2, S. 316–330; vgl. auch Leclercq, Recherches S. 207–209, und die deutsche Fassung von John F. Benton, Der Hof von Champagne

(Fußnote 64 siehe Seite 54)

Doch müssen die Entstehung der Sammlung und die heute in Arras liegende Handschrift sorgsam auseinandergehalten werden. Die Handschrift entsprang unverkennbar juristischen Interessen. Um das riesige „Arsenal" von päpstlichen Schreiben zu erschließen, hat man sich noch im Anfangsstadium des Abschreibens, an dem nach und nach ein kleines Atelier von Händen beteiligt wurde, dazu entschlossen, Überschriften an die Spitze der einzelnen Schreiben zu stellen. Ein Verzeichnis dieser Rubra wurde der Handschrift vorgebunden. Im weiteren Verlauf der Abschreibetätigkeit begann man, die Protokolle der Papstbriefe stark abzukürzen; bei kleinen Gruppen fehlen sie bisweilen ganz.[65] Charakteristische Wendungen, etwa die nahezu stereotypen Wortfolgen zu Beginn der Conclusio *per apostolica scripta precipiendo mandamus* o.ä., kürzte man oft durch ihre Anfangsbuchstaben ab, ähnlich wie bei vielen Dekretalensammlungen.[66] Wer außer den an prozessualen Vorgängen interessierten Zeitgenossen hätte sonst eine solche Menge von Delegations- und Exekutionsmandaten zusammentragen lassen?[67] Der Redaktor oder Schreiber der Rubra wußte mit Sicherheit über manche Vorgänge mehr, als die Texte der ihm vorliegenden Papstbriefe enthalten. So schrieb er Namen aus, die in ihnen abgekürzt waren, auch machte er zusätzliche Angaben, die in den Papstbriefen fehlten.[68] War er demnach ein noch lebender Zeitgenosse Heinrichs von Frankreich, der die Vorgänge aus eigener Erfahrung kannte? Lagen ihm Vermerke auf den Originalen vor oder schrieb er gar alles bereits aus einer vorausgegangenen Handschrift ab? Leider ist er mit seiner Arbeit des Rubrizierens nicht einmal bis zur Hälfte vorgedrungen. Sah er sich durch die inzwischen entstandenen Dekretalensammlungen, das heißt für Reims: durch die Collectio Brugensis, seiner Aufgabe weithin enthoben?[69]

Von den 405 Papstbriefen Alexanders III. an Heinrich von Frankreich, von denen ihn neun in ihrer Inscriptio noch als Bischof von Beauvais, 396 als Elekten bzw. Erzbischof von Reims nennen, sind 73 Schreiben persönlichen

---

als literarisches Zentrum, in: Literarisches Mäzenatentum. Ausgewählte Forschungen zur Rolle des Gönners und Auftraggebers in der mittelalterlichen Literatur, hg. von Joachim Bumke (WdF 598), Darmstadt 1982, S. 168–231, ebd. 174–177.

[64] Vgl. JL 10491, (1157–1159) III 8, an Samson, Erzbischof von Reims, und JL 10492, vom selben Tag, an Heinrich, Bischof von Beauvais, PL 188, Sp. 1596D–1597A, Nr. 219–220.

[65] Zu einer solchen Gruppe von zwölf Briefen vgl. Falkenstein, Decretalia S. 204–205, 207. Für drei von ihnen konnten die Adressaten ermittelt werden.

[66] Vgl. dazu Charles Duggan, Twelfth-century Decretal Collections and their importance in English History (ULHS 12), London 1963, S. 63.

[67] Daß solche Aktivitäten in Reims sich nicht allein auf die Eingänge von Papstschreiben an der erzbischöflichen Kurie beschränkten, zeigt die Sammlung des Jacques Sirmond, wie Anm. 96.

[68] Vgl. dazu Falkenstein, Decretalia S. 176, 181, Anm. 76, und ders., Pontificalis maturitas S. 49, Anm. 56.

[69] In welchem Umkreis die Collectio Brugensis näher entstanden sein und in welchem Verhältnis sie zur Sammlung des Codex Arras 964 und zur Sammlung des Jacques Sirmond gestanden haben dürfte, hoffe ich an anderer Stelle darlegen zu können.

Charakters. Sie haben, vor allem in den Anfängen des Schismas, entweder politische Themen zum Gegenstand oder der Papst sucht in ihnen um Geldmittel nach.[70] Gelegentlich wird auch eine Person dem Wohlwollen ihres Adressaten anempfohlen.[71] Zwischen 1168 und 1172 reden mehrere Schreiben dem Erzbischof von Reims ins Gewissen.[72]

Bei den übrigen 323 an Heinrich adressierten Schreiben Alexanders III. handelt es sich dagegen ausschließlich um Justizsachen. Entweder enthielten sie als einfache Mandate oder als Exekutionsmandate konkrete Anweisungen an den Erzbischof, wie er in einer bestimmten Appellationssache oder auch bei einer Klage in erster Instanz gegenüber den Beklagten zu verfahren habe – und dies kommt in 221 Fällen vor. Oder es handelt sich um Delegationsmandate, auch Kommissorien genannt, mit denen der Papst ihm einen bestimmten Prozeß entweder sofort zur Verhandlung übertrug, oder in denen er doch wenigstens mit einer Einrede oder Gegenklage der Streitgegner rechnete und für diesen Fall den Erzbischof in dem dann notwendigen Prozeß zum delegierten päpstlichen Richter ernannte. Für die eine oder andere Spielart lassen sich 274 Fälle nennen. Dabei konnten sich mehrere einander folgende Mandate auf ein und dieselbe Streitsache beziehen, die nur deshalb nicht zu erledigen war, weil entweder ein Kläger oder dessen Gegenpartei bei der Erlangung des jeweiligen Exekutions- oder Delegationsmandats wichtige und rechtserhebliche Vorgänge verschwiegen hatte,[73] oder weil

---

[70] Vgl. z.B. JL 11204, (1165) VI 7, PL 200, Sp. 373BD, Nr. 348: Anweisungen an Eustache Canis, magistro fratrum militie templi. In dem Schreiben wird ein Neffe des Papstes namens C. erwähnt, dem acht Pfund versprochen waren. Ein Neffe B. wird in JL –, (1163) VII 26, bei Paul Kehr, Papsturkunden in Spanien 1: Katalanien (AGWG.PH 18,2), Berlin 1926, S. 393–394, Nr. 108, genannt, während irrtümlich dessen sororius R. als Neffe im Regest steht. Das Schreiben enthält keinenswegs „die einzige sichere Kunde von einem Familienangehörigen Alexanders III.". Die im Cartulaire général de Paris, par Robert de Lasteyrie, 1, Paris 1887, S. 368, Nr. 424, und bei Pacaut, Alexandre III S. 56, Alexander III. zugeschriebenen drei Neffen sind solche Alexanders IV., vgl. P 16442, (1256) VI 29. – Eine weitere Transaktion mit Eustache Canis in JL 11814, (1170) VI 14, PL 200, Sp. 687D–688A, Nr. 748; zu ihrem Hintergrund Falkenstein, Pontificalis maturitas S. 49–50.

[71] Vgl. z.B. JL 10492, oben Anm. 64. Für Alexander III. vgl. JL 11456, (1167–1169) XI 19, PL 200, Sp. 517C–518A, Nr. 522: ein armer Kleriker R., der zwar vom Erzbischof zum Diakon geweiht wurde, dem aber keine Kirche angewiesen worden war, soll auf eine solche providiert werden; dazu Rudolf von Heckel, Die Verordnung Innocenz' III. über die absolute Ordination und die Forma ‚Cum secundum apostolum', HJ 55 (1935) S. 277–304, ebd. 280–281. In JL 12344, (1174) II 22, ebd. 973AC, Nr. 1119, mußte der Papst den Erzbischof beschwichtigen, einem Appellanten, den er abträglicher Reden über ihn an der päpstlichen Kurie verdächtigte, seine Gnade wiederzugeben, cum presertim non sit dignus Cesaris ira! – Einen Fall von ‚allerhöchstem Unmut' bei Heinrich von Frankreich berichtet auch Lambert von Wattrelos, Annales Cameracenses a. 1170, MGH.SS 16, S. 554[43].

[72] Vgl. oben Anm. 47.

[73] Vgl. z.B. die folgenden Stadien eines Prozesses: Nach einer vorausgegangenen Delegation an den Erzbischof von Reims (Deperditum) erlangten die Streitgegner sowohl JL 11448, (1169) XI 11, PL 200, Sp. 513C–514B, Nr. 516, als auch JL 11475, (1169) XII 19, ebd. 523A–524B, Nr. 532. In JL 11970, (1171) I 21,

eine Partei während eines Verfahrens, sei es wegen des Verdachts auf Benachteiligung, sei es aus Verzögerungstaktik erneut an den Papst appelliert hatte,[74] oder weil der delegierte Richter, im vorliegenden Fall Heinrich von Frankreich, in seiner standestypischen Unkenntnis des kanonischen Rechts falsch ermittelt oder falsch geurteilt hatte.[75] Oder, und damit stößt man an die Grenzen des Systems, weil die päpstliche Audientia oder Kanzlei entweder wirklich oder angeblich schon nach wenigen Wochen nicht mehr wußte, welche Mandate in derselben Streitsache zuvor an welche delegierten Richter ergangen waren.[76] Aus Kostengründen ließen nämlich nur wenige Kläger die von ihnen erlangten Exekutions- oder Delegationsmandate zugleich auch in die päpstlichen Register eintragen.[77]

Daß im Falle Heinrichs von Frankreich die Anzahl von mindestens 495 Appellationen oder Klagebegehren weitaus höher liegt als die Anzahl von 323 überlieferten Exekutions- oder Delegationsmandaten, sollte niemanden beirren, denn die päpstliche Audientia oder Kanzlei ließ oftmals mehrere Klagen eines Klägers gegen durchaus völlig verschiedene Beklagte wegen verschiedener getrennter Vergehen in einem einzigen Delegations- oder Exeku-

---

ebd. 767C–768D, Nr. 848, wurde jedoch JL 11475 für ungültig erklärt, da es tacita ueritate impetriert worden sei; zu den Schreiben Falkenstein, Analecta S. 40, Anm. 16, sowie 50, Anm. 36; zur offenbar häufig praktizierten subreptio vgl. Lohrmann, Kirchengut S. 68.

[74] Verdacht auf Benachteiligung: In einem Streit zwischen dem Kanonikerstift Saint-Nicolas in Châlons-sur-Marne und der Abtei Montier-en-Der hatte man vom Gericht des Bischofs von Châlons an den Papst appelliert; dieser delegierte die Streitsache remoto appellationis obstaculo an den Erzbischof von Reims: JL 11989, (1171) II 22 (wie Anm. 5). Der aber subdelegierte Ralph of Sarre mit der Verhandlung, bei der die Abtei angeblich durch Nichtzulassung von Zeugen benachteiligt wurde: JL 12032, (1172) IV 4, PL 200, Sp. 808BD, Nr. 908. Nach mehreren Jahren gewann die Abtei den Prozeß. – Verzögerungstaktik: JL 11581, (1168–1169) IX 17, ebd. 562AC, Nr. 600.

[75] Vgl. z.B. JL 11962, oben Anm. 47; zu JL 11969 oben Anm. 16; zu JL 11970 oben Anm. 73.

[76] Vgl. dazu JL 11761, (1170) IV 2, PL 200, Sp. 664D–665A, Nr. 715; ferner JL –, (1171 II –), Brug. 36.2, bei Emil Friedberg, Die Canones-Sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia, Leipzig 1897, S. 156–157, wo behauptet wurde, ein Stephanus clericus habe zwei Monate zuvor per surreptionem päpstliche Schreiben impetriert; im Hinblick auf JL 11933, (1170) XI 7, sowie auf ein gleichzeitiges, heute verlorenes Mandat, aber auch auf JL 11985, (1172) II 20, ist dieser Verdacht unhaltbar; vgl. Falkenstein, Decretalia S. 193–201. Vgl. auch JL 11992, (1171) II 27, PL 200, Sp. 782D–783A, Nr. 870: . . . cum nec ei nec aliis nos credamus similes litteras indulsisse, nisi per errorem hoc forte contigisset; dazu ders., Pontificalis maturitas S. 78–79; JL 12000, (1172) III 6, ebd. 788D–789B, Nr. 879, mußte durch JL 12006, (1172) III 11, ebd. 791D–792B, Nr. 884, ersetzt werden, weil eine Angabe in JL 12000 ex nimia negotiorum frequentia incorrectum remansit; zu den Daten ders., ebd. S. 83–84.

[77] Zu einem solchen Beispiel, bei dem allerdings das Delegationsmandat JL 11671 offenbar ohne die prozessual wichtige Schlußklausel in das Register eingetragen worden war, vgl. oben Anm. 12.

tionsmandat zusammenfassen. Es mußte nur an dieselben Richter adressiert sein.[78]

Mehrfach finden sich unter den an Heinrich gerichteten Exekutionsmandaten solche, in denen er jeweils dann, wenn die delegierten Richter in einem Prozeß Bischöfe, Äbte oder Dignitäre aus anderen Diözesen waren, angewiesen wurde, die Parteien anzuhalten oder gar zu zwingen, bei einer Vorladung vor diesen Richtern zu erscheinen sowie deren Entscheidung beobachten und ausführen zu lassen.[79] War das in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts allgemeine Praxis oder galt es nur bei besonders widerspenstigen Beklagten?

Zwei grundsätzlichen Einwänden ist jedoch zu begegnen. Der erste könnte in der Annahme bestehen, mit 323 überlieferten Mandaten oder Kommissorien sei das allein einem Erzbischof von Reims zugedachte Soll erfüllt. Nichts wäre irreführender als dies. Aus den in der Sammlung überlieferten Schreiben lassen sich weitere 17, gleichfalls an Heinrich gerichtete, jedoch verlorene Mandate Alexanders III. erschließen, von den 42 verlorenen Mandaten an andere delegierte Richter ganz zu schweigen.[80] Aber es gibt Urkunden des

---

[78] Die Abtei Saint-Remi ließ mehrere solcher Mandate impetrieren: In JL 11986, (1172) II 21, PL 200, Sp. 778D–779D, Nr. 864, wurden dem Abt Guy von Saint-Nicaise und dem Domherrn Magister Ralph of Sarre neun Klagen gegen neun Beklagte überwiesen. Darin wird ein verlorenes Mandat an Heinrich von Frankreich bezeugt, das die Abtei schon früher gegen die Prämonstratenserabtei Thenailles (Diözese Laon) impetriert hatte; vgl. Falkenstein, Pontificalis maturitas S. 81. Gleichfalls neun Klagen gegen neun Beklagte in JL 12338, (1174) I 29, an Heinrich, Erzbischof von Reims, der in Sachen Saint-Remi zusätzlich noch JL 12336 – JL 12337 erhielt; PL 200, Sp. 967D–969D, Nr. 1113–1115.

[79] Vgl. z.B. JL 11802, (1170) V 25, PL 200, Sp. 680BD, Nr. 737; das darin bezeugte Mandat an den Bischof von Amiens und den Domdekan in Reims ist verlorengegangen. Dagegen läßt sich die in der Sammlung Arras 964 ohne Datum überlieferte, an Thibaud, Bischof von Amiens, ergangene Kommissorie JL 12426 unschwer datieren, weil das gleichzeitig an den Erzbischof von Reims ausgefertigte Exekutionsmandat JL 11759, (1170) IV 2, mit Datum in der Sammlung steht; vgl. Falkenstein, Decretalia S. 180, wo jedoch zu Unrecht aus dem Mandat an den Erzbischof gefolgert wurde, die Streitgegner seien seine Diözesanen gewesen; vgl. jedoch JL 11497, (1169) III 20, ebd. 531AC, Nr. 545, sowie JL 11455, (1169) XI 19, ebd. 517AC, Nr. 521, wo nur zwei der Beklagten aus der Diözese Reims sein können. Der Beweis für die Daten beider Schreiben muß an anderer Stelle geliefert werden; die jeweiligen Delegationsmandate sind verloren. Manches in diesen Exekutionsmandaten läßt an die späteren Mandate für päpstliche Konservatoren denken.

[80] Daß sowohl die tatsächlich überlieferten Papstschreiben der Sammlung des Codex Arras 964 als auch die aus ihnen erschließbaren Deperdita immer nur Produkte eines überlieferungsgeschichtlichen Zufalls sind, möge folgendes Beispiel zeigen: Die Sammlung enthält Alexander III. JL 12424, (1162–1175), nur mit der kurzen Inscriptio Corbeiensi abbati und ohne Datum. Das Schreiben dürfte einem gleichzeitig an den Erzbischof von Reims gerichteten Schreiben zur selben Sache (littera clausa?) als Anlage beigelegen haben; jedoch ist dieses verloren. Ein Blick in die Überlieferung der Abtei Corbie läßt bald erkennen, daß dem Schreiben JL 12424 sowohl JL 11906, (1171) IX 11, vorausgegangen ist, als auch JL 11902, (1172) VIII 29, nachgefolgt sein muß. Jedes dieser beiden in Corbie überlieferten Papstschreiben bezeugt aber jeweils ein weiteres verlorenes Schreiben an Heinrich von Frankreich, der in einem Streit mit der

Erzbischofs, in denen er einer im Prozeß siegreichen Partei das Urteil beurkundet hat und dabei seine päpstliche Delegation für den Prozeß erwähnt, ohne daß sich in der Sammlung des Codex Arras 964 das Delegationsmandat erhalten hätte.[81] Ganz vereinzelt tauchen Schreiben an ihn in Dekretalensammlungen auf, die in der Sammlung fehlen.[82] Und für das allerletzte Pontifikatsjahr des Erzbischofs (1175) haben sich gar keine Papstschreiben an ihn erhalten, obwohl doch zumindest in zwei Fällen päpstliche Mandate erschlossen werden können.[83]

Gäbe es jedoch nicht die Sammlung in der Handschrift von Arras, so kennte man nicht einmal 5 Prozent der uns überlieferten Papstbriefe Alexanders III. an Heinrich von Frankreich. Päpstliche Exekutions- und Delegationsmandate sind sonst nur spärlich überliefert. Das hängt mit ihrer Funktion zusammen. Ähnlich den spätantiken Kaiserreskripten waren sie ohne Wert, wenn man sie nicht den zuständigen Richtern vorlegte.[84] Sie vermochten weder ein Recht auf etwas zu begründen noch es zu bestätigen. Erst wenn man sie den Richtern, an die sie adressiert waren, unterbreitet hatte und in dem darauffolgenden Verfahren eine Entscheidung oder in einem Prozeß ein Urteil erlangte, hatten sie ihren Dienst getan. Aber dann waren sie schon wieder wertlos. Entscheidend und ausschlaggebend war nunmehr die Urkunde, die der oder die delegierten Richter über das in der Sache ergangene Urteil der im Prozeß siegreichen Partei ausfertigten.[85] Entsprechend

---

exemten Abtei der Beklagte war. Somit führt JL 12424 auf die Spur von drei verlorenen Schreiben an den Erzbischof von Reims und eines verlorenen Delegationsmandats für Étienne de La Chapelle, Erzbischof von Bourges, der laut JL 12424 gegebenenfalls als delegierter Richter fungieren sollte. Die Begründung für die Daten aller dieser Schreiben muß an anderer Stelle geliefert werden. – Zum Problem einer solchen Überlieferung vgl. jetzt Arnold Esch, Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers, HZ 240 (1985) S. 529–570.

[81] Vgl. z.B. die Urkunde des Erzbischofs für die Prämonstratenserabtei Thenailles von 1167 im Chartular, Paris, Bibl. Nat., lat. 5649, f.38r–f.39r. Ebd. f.3v–f.4r, bezeugt eine Urkunde des Pierre de Celle, Abtes von Saint-Remi, von 1172, nicht nur das schon in JL 11986 (wie Anm. 78) nachgewiesene verlorene Delegationsmandat an Heinrich von Frankreich, sondern auch die Unhaltbarkeit der Klage. Vgl. die Urkunde des Erzbischofs für Rouard de Briastre von 1172 bei Johannes Ramackers, Papsturkunden in den Niederlanden (AGWG.PH 8), Berlin 1933–1934, S. 280–281, Nr. 138.

[82] Vgl. z.B. Decretales ineditae, ed. Chodorow / Duggan, S. 15–18, Nr. 8.

[83] Vgl. JL 12443, (1175) III 11, PL 200, Sp. 1014C–1015A, Nr. 1170: Ermordung des Robert de l'Aire, Elekten von Cambrai. Es gibt auch keinen Hinweis darauf, daß das wütende Protestschreiben Heinrichs an Alexander III. gegen die Erhebung dieses ihm zutiefst verhaßten Mannes, PL 200, Sp. 1367D–1368C, Nr. 8, in der Sammlung des Codex Arras 964 gestanden hat; dazu Falkenstein, Pontificalis maturitas S. 83, Anm. 209. Die Beziehungen des Erzbischofs zu Jacques d'Avesnes, dem für den Mord Verantwortlichen, scheinen dagegen 1174 nicht schlecht gewesen zu sein; vgl. die Urkunde im Chartular der Zisterzienserabtei Foigny, Paris, Bibl. Nat., lat. 18373, f.86v–f.87r. Zu JL –, (1175) VII 5, Meinert, Papsturkunden 1, S. 298–299, Nr. 115.

[84] Zu den Kaiserreskripten vgl. Peter Classen, Kaiserreskript und Königsurkunde 1, ADipl 1 (1955) S. 1–87, ebd. 16–37 (separat: Thessaloniki 1977, S. 17–41).

[85] Zu einem solchen Beispiel vgl. oben Anm. 12; zu päpstlichen Bestätigungen vgl. oben Anm. 13.

selten sind Kommissorien oder Mandate überliefert. Tauchen sie ganz vereinzelt einmal im Chartular einer Kirche auf, dann allenfalls auf Seiten der Partei, die im Prozeß den Sieg davongetragen hatte.

Entsprechend hoch ist aber der Wert der Sammlung in der Handschrift in Arras. Inmitten eines schier unübersehbaren Meeres ragt sie, wenn der Vergleich erlaubt ist, wie ein Eisberg aus einem Wasser, das mehr verbirgt, als es freigegeben hat.

Das zweite Mißverständnis könnte in der Beurteilung Heinrichs von Frankreich liegen. Von Ausnahmen abgesehen, hat man sich dabei gern von der in seinem Verhältnis zum Papst anfänglich durchaus erkennbaren unbedingten Ergebenheit, ja Herzlichkeit leiten lassen.[86] Man hat sie, die nur eine Etappe in diesem spannungsgeladenen Verhältnis war, vorschnell für das Ganze gehalten. Hinzu kommt eine Schwierigkeit, die einer differenzierteren Beurteilung bislang im Wege stand: Bis zum Pontifikat Gregors VIII. (1187) fehlen in den Datierungen der Papstbriefe genaue Angaben zu ihrem Entstehungsjahr.[87] Für viele päpstliche Schreiben und Mandate, die an Heinrich gingen, lassen sich nur ungefähre Zeitangaben machen. Es bedarf sehr verschlungener Wege, um wenigstens einige von ihnen zeitlich zu fixieren und damit richtig einordnen zu können.[88]

Dennoch darf eines schon hier festgehalten werden. Heinrich von Frankreich wurde selbst dann noch von Alexander III. genau so intensiv mit der Führung von Prozessen betraut und zu nahezu allen Fragen kirchlicher Gerichtsbarkeit mit Weisungen bedacht,[89] als sein persönliches Verhältnis zum Papst längst einen zuvor kaum für denkbar gehaltenen Tiefstand erreicht

---

[86] Statt vieler Hinweise vgl. nur Georg Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert 1 (KRA 65–66), Stuttgart 1910, S. 37: „. . . den treuen und ergebenen Berater des Papstes"!

[87] Vgl. Schmitz-Kallenberg, Papsturkunden S. 95. Unzutreffend P.-J. Schuler, Datierung von Urkunden, Lexikon des Mittelalters 3, München / Zürich 1985, Sp. 575–579, ebd. 577.

[88] Versuche dazu bei Falkenstein, Decretalia (I), Analecta (II), Pontificalis maturitas (III). Eine größere Arbeit zu den Daten weiterer Papstschreiben soll folgen. Trotz dieser Ergebnisse läßt sich ein Jahresdurchschnitt noch nicht exakt berechnen.

[89] Zur denkbaren Ausdehnung dieser Gerichtsbarkeit vgl. die an den Erzbischof von Reims auf Anfrage hin ergangene Dekretale Cum sacrosancta Romana ecclesia, JL 12020, (1172) III 22, PL 200, Sp. 802A–803B, Nr. 898: Denique quod in fine questionum tuarum queris, si a ciuili iudice ante iudicium uel post ad nostram audientiam fuerit appellatum, an huiusmodi appellatio teneat: tenet quidem in his qui nostre sunt temporali iurisdictioni subiecti; in aliis uero, si de consuetudine ecclesie teneat, secundum iuris rigorem tenere non credimus. Zum Datum der Dekretale Falkenstein, Pontificalis maturitas S. 80. Vgl. auch das ohne Datum überlieferte Mandat an den Erzbischof JL 12419, PL 200, Sp. 1008AB, Nr. 1159: . . . eandem causam, si consuetudo terre habet quod possit sub ecclesiastico iudice terminari, remoto appellationis obstaculo iusticia mediante decidas. Alioquin ad iudicem secularem ad quem spectat remittas. Es ging zwischen Laien super quadam uinea. Der Vorwurf von Desportes, Reims S. 85, an die Adresse des Erzbischofs, daß er „après avoir dû restituer aux échevins le jugement des affaires en sa cour temporelle, faisait en sorte d'évoquer le plus grand nombre possible de causes devant son tribunal d'église", ist von ihm nicht erhärtet worden.

hatte. Wie oft und nachdrücklich mußte der Papst den Erzbischof von Reims anmahnen, hochwichtige Prozesse in bedenklichen Fällen selbst zu führen und sie nicht an Leute seiner Entourage zu subdelegieren![90] Wie geradezu rabiat konnte Alexander III. reagieren, wenn er erfuhr, daß Heinrich einen längst erledigt geglaubten Prozeß seinem zweiten Kanzler Jean de Breteuil subdelegiert hatte, offenbar mit dem zweifelhaften Erfolg, daß ein neues Mandat in der Sache notwendig wurde.[91] Lediglich darin, daß der Papst den Erzbischof in der erdrückenden Mehrheit aller bekannten Fälle allein, ohne Mitdelegaten, zum Richter bestellte, könnte man eine Vorzugsstellung sehen, ohne daß sich dafür auf der Grundlage vergleichbaren Materials aus dem Pontifikat Alexanders III. ein Beweis antreten ließe.[92]

Was an päpstlichen Mandaten oder Kommissorien in der Sammlung des Codex Arras 964 enthalten ist, läßt sich deshalb nicht als Ausnahme oder gar als persönliche Auszeichnung für Heinrich von Frankreich verstehen.[93] Alles weist vielmehr darauf hin, daß die große Zahl an überlieferten und erschließbaren päpstlichen Justizbriefen schon eher den normalen Geschäftsgang an der Kurie eines französischen Metropoliten widerspiegelt, für den sowohl Appellationen als auch Klagen an den Papst und deren Delegation an ihn längst etwas Alltägliches waren.

Was für Heinrich von Frankreich gilt, scheint aber auch für andere Mitglieder des hohen Klerus in Reims gegolten zu haben. Sowohl die wenigen erhaltenen und an sie adressierten Papstschreiben als auch die verlorenen, jedoch noch erschließbaren Mandate weisen alle in dieselbe Richtung. Pierre de Celle, der Abt von Saint-Remi, Guy, der Abt von Saint-Nicaise, Odon, der Abt von Saint-Denis, die Domdekane Léon, Foulques sowie ihr als reputierter Jurist noch bekannterer Nachfolger Ralph of Sarre (Raoul de Sarre), den Alexander III. ja schon als bloßen Kanoniker zum delegierten Richter ernannte,[94] und nicht zuletzt das gesamte Metropolitankapitel in Reims als

---

[90] Vgl. Falkenstein, Decretalia S. 170–171.

[91] Vgl. ebd. S. 172–174; zum Datum von JL 11970, vgl. oben Anm. 73. Zu Jean de Breteuil vgl. Waclaw Urusczcak, Albéric et l'enseignement du droit romain à Reims au XIIe siècle, in: Confluence des droits savants et des pratiques juridiques. Actes du Colloque de Montpellier, Mailand 1979, S. 39–68, ebd. 45–46.

[92] Zur Maxime Papa libentius committat casum tribus quam duobus, duobus quam uni, die zwar erst aus späterer Zeit überliefert wird, aber auch schon für den Pontifikat Alexanders III. zutreffen könnte, vgl. Pavloff, Papal Judge Delegates S. 19.

[93] Beachtung verdient Urusczcak, Juges délégués S. 32, mit der folgenden Feststellung: „Ce n'est pas par un simple hasard que le nombre des mandats de délégation adressés aux membres du corps épiscopal est visiblement plus élevé que celui des mandats que le Saint Siège adresse aux autres dignitaires. Il semble bien que la papauté n'ait pas voulu brusquement mépriser l'autorité du pouvoir ecclésiastique local. Au contraire, en leur confiant la mission de juger au nom du pape, elle souligna ainsi leur autorité."

[94] Zu Ralph of Sarre als delegiertem Richter bereits als bloßer Kanoniker von Reims vgl. z.B. JL 11986, oben Anm. 78, oder JL 14083, (1173–1176), bei Falkenstein, Decretalia S. 182–186. Er dürfte auch der zweite Adressat von JL 11142, (1165) I 13, PL 200, Sp. 326CD, Nr. 292: magistro .F. et ma(gistro) .R. Rem(ensibus) canon(icis),

Korporation, in dessen Reihen nachweislich Juristen saßen,[95] sie alle sind in zahlreichen Fällen vom Papst mit der Führung von Prozessen betraut worden oder hatten päpstliche Weisungen auszuführen. Die Sammlung der 56 Papstschreiben, die Jacques Sirmond 1613 im Anschluß an die Briefe des Pierre de Celle erstmals publiziert hat, vermittelt davon wenigstens für den Abt von Saint-Remi einen kleinen Eindruck.[96]

Und wie stand es in dieser Hinsicht um die anderen drei Metropolen, auf die der König Einfluß nahm, um Sens, um Tours und um Bourges?

Es lassen sich kaum Überlieferungen nennen, geschweige denn Zahlen dazu angeben. Doch eins dürfte sicher sein. Offensichtlich lagen die Dinge in Frankreich anders als im Reich. Die Gründe dafür sind komplexer Art und können hier nur angedeutet werden.

Auch in Frankreich hatte es einen Investiturstreit gegeben, aber er war nicht entfernt mit jener Härte und Verbissenheit geführt worden wie im Reich.[97] Die Partei der Kirchenreformer konnte auf viele Anhänger zählen. Das Königtum war zwar im Zeitalter der anarchie féodale vorübergehend zur Machtlosigkeit herabgesunken, aber als es wieder erstarkte, hatte sich das Reformpapsttum, sieht man einmal von einzelnen Konflikten ab, mit ihm arrangieren können. Päpstliche Legaten gehörten ohnehin zum festen Bestand dieser Kirchenpolitik.[98] Und hatte nicht gerade die letzte Diskussion des Investiturproblems in Frankreich gezeigt, daß Königtum und Reformer gut miteinander leben konnten, ohne die Grundlagen des Verhältnisses zwischen *regnum* und *sacerdotium* in Frage zu stellen?[99] Selbst beim Aufkommen päpstlicher Delegationsgerichtsbarkeit scheint das nördliche Frankreich geradezu eine „Vorreiterrolle" gespielt zu haben.[100]

---

gewesen sein. Der erste war Foulques, wohl derjenige, der spätestens seit 1168 Domdekan war. Zu Ralph vgl. Beryl Smalley, The Becket Conflict and the Schools. A Study of Intellectuals in Politics, Oxford 1973, S. 210–213.

[95] Vgl. z.B. JL 11803, (1170) V 25, unten Anm. 110; Dekan und Metropolitankapitel in Reims waren auch Empfänger von Dekretalen, vgl. JL –, (1169), Brug. 56.3, Friedberg, Canones-Sammlungen S. 169; zum Datum Falkenstein, Decretalia S. 181; zu den Juristen des Kapitels hoffe ich bald mehr Material vorlegen zu können; vgl. vorerst ebd. 211, Anm. 144.

[96] Vgl. Jacques Sirmond, Petri abbatis Cellensis qui post deinde S. Remigii Remensis abbas et episcopus fuit Carnotensis epistolarum libri IX. Item Alexandri III papae ad Petrum eundem et alios epistolae LVI, Paris 1613; dazu vorerst Falkenstein, Decretalia S. 158–159. Nur drei der 56 Stücke sind auch anderswo bezeugt. Gäbe es die Sammlung nicht, kennte man gerade 5 % dessen, das sie überliefert.

[97] Vgl. dazu Alfons Becker, Studien zum Investiturproblem in Frankreich, Saarbrücken 1955; vor allem Jean-François Lemarignier, Les institutions ecclésiastiques en France de la fin du Xe au milieu du XIIe siècle, in: Histoire des institutions françaises au moyen âge, publ. sous la direction de Ferdinand Lot / Robert Fawtier, 3, Paris 1962, S. 1–139; Lohrmann, Kirchengut S. S. 31–33.

[98] Vgl. Theodor Schieffer, Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrage von Meersen (870) bis zum Schisma von 1130 (HS 263), Berlin 1935; Janssen, Legaten.

[99] Hierzu vgl. nur Hartmut Hoffmann, Ivo von Chartres und die Lösung des Investiturproblems, DA 15 (1959) S. 393–440, ebd. 419–429.

[100] Vgl. Lohrmann, Papstprivileg S. 541.

Hinzu kommt weiteres. Der Typ des rücksichtslosen geistlichen Feudalherren war im französischen Episkopat seit langem im Rückgang begriffen; er bildete inzwischen nunmehr eine Minderheit. Nichts zeigt das deutlicher als die Reaktionen auf das Verhalten oder Fehlverhalten Heinrichs von Frankreich.[101] Unter den Suffraganen seiner Kirchenprovinz neigte wohl Guy de Joinville, der Bischof von Châlons-sur-Marne, wenn man den päpstlichen Schreiben folgen darf, zu wenig kirchlichem Verhalten.[102] Auch Gautier, der Bischof von Tournai, stand beim Papst in keinem guten Ruf.[103] Aber ein Typ wie Manassès de Garlande, der Bischof von Orléans in der Kirchenprovinz Sens, den man einem adeligen Clan zurechnen kann – er hatte in den Anfängen des Schismas offen eine kaiserfreundliche Politik befürwortet –, wirkte schon auf die Zeitgenossen wie Urgestein aus fernen Zeiten. Der boshafte Brief, den das Domkapitel in Orléans seinen Vizedekan Létold über ihn an Alexander III. schreiben ließ, läßt dies gut erkennen.[104] Daß dieser Bischof sich nicht um Appellationen an den Papst scherte, darf man dem Schisma und der damit entstehenden Unsicherheit zuschreiben. Es ist wohl kaum ein Zufall, daß gerade dieser Zustand der Unsicherheit in einem anderen Brief zur Sprache kommt, den Petrus Pisanus, Dekan des königlichen Stiftes Saint-Aignan in Orléans, gleichfalls nach Ausbruch des Schismas an Alexander III. richtete.[105] Aber das alles konnte das längst etablierte System nicht mehr ernsthaft in Frage stellen.

Ein überaus wichtiges Moment verdient dabei Beachtung. Seit Leo IX. waren die meisten Päpste, freiwillig oder unfreiwillig, nach Frankreich gekommen. Sie konnten auf ihren Reisen oft nur in aller Eile über die vorgebrachten Klagen und Bitten entscheiden.[106] Ein typisches Merkmal mittelal-

---

[101] Zur selben Zeit, in der den Papst die Klage der Abtei Saint-Basle gegen ihren Oberhirten beschäftigte (vgl. oben Anm. 44), mußte Alexander III. Heinrich von Frankreich mitteilen, es sei die allgemeine Klage aller seiner Suffragane, daß der Erzbischof sie wie einfache Kleriker schikaniere und über ihre Kirchen und Kleriker nach Gutdünken verfüge: JL 12066, (1171) V 17, PL 200, Sp. 826A–827A, Nr. 938; dazu Falkenstein, Pontificalis maturitas S. 53 und 60, Anm. 94.

[102] Vgl. nur JL 11451, oben Anm. 17; ferner JL 12013, (1171–1172) III 17, PL 200, Sp. 796AC, Nr. 891; JL 12306, (1173–1174) VI 20, ebd. 958BC, Nr. 1095; zu diesen Schreiben vgl. Pierre Ulrich, Guy de Joinville, évêque de Châlons (1164–1190), Mémoires de la Société d'agriculture, commerce, sciences et arts du Département de la Marne 77 (1962) S. 48–57, ebd. 52–53.

[103] Vgl. JL –, (1168) III 16, bei Ramackers, Papsturkunden in den Niederlanden S. 256–257, Nr. 121; zu JL 12119 und JL 12116 vgl. oben Anm. 17; vor allem JL 11994, (1172) III 1, PL 200, Sp. 784AD, Nr. 873; zum Datum Falkenstein, Decretalia S. 190–191.

[104] Vgl. RHF 15, S. 765A–766B, Nr. 23; dazu Johannes Ramackers, Papsturkunden in Frankreich N.F. 6: Orléanais (AAWG.PH 41), Göttingen 1958, S. 10, Anm. 5.

[105] Vgl. RHF 15, S. 780–781, Nr. 46.

[106] Zwei Beispiele dafür, daß auf den Reisen der Kurie sowohl der Papst als auch sein Kanzleipersonal überfordert waren: Innocenz II. weilte am 12. und 13. April 1131 in Laon. Dort fand sich der wegen seiner Übergriffe auf Kirchengut nahezu legendäre Hugues Cholet, Graf von Roucy (Diözese Laon), vor ihm ein, verzichtete auf seine

terlicher Herrschaftsausübung, das für das Königtum längst unentbehrliche Reisen durch das Reich, hier hatte es sich für das Reformpapsttum ganz unerwartet hoch ausgezahlt. Im 11. und 12. Jahrhundert, in einer für die lateinische Kirche entscheidenden Zeit, hatte auch so mancher Papst „sein hohes Gewerbe im Umherziehen" betrieben.[107] Gerade in Frankreich vermochte das Papsttum durch die ihm unterbreiteten Klagen und Appellationen gleichsam überall seinen Fuß zwischen die Tür zu setzen. Auf diese Weise ließ sich der Anspruch auf den Jurisdiktionsprimat recht selbstverständlich in die Tat umsetzen.[108]

Und was läßt sich zu den Motiven zahlreicher Kläger oder Appellanten sagen?

Eine letzte Bemerkung über die Sammlung des Codex Arras 964 sei dazu gestattet. Beträchtlich hoch ist in ihr die Anzahl päpstlicher Schreiben, die sich mit Klagen und Appellationen einzelner Personen befassen. Und wenn sogar die Hintersassen der drei Ortschaften Pronastre, Faverolles und Mesvillers in der Picardie vor dem Papst klagten, daß ihr Grundherr, der Abt Ansout von Saint-Corneille in Compiègne, zusammen mit dem Vogt Pierre de la Tournelle ihnen das Kopfgeld drastisch erhöhte,[109] oder wenn selbst die

---

Ansprüche auf die der Abtei Saint-Thierry vor Reims gehörende Ortschaft Trigny vor dem Bischof von Laon und versprach Wiedergutmachung; jedoch beurkundete Bischof Barthélemy von Laon auf Geheiß des Papstes den Vorgang; vgl. Johannes Mabillon, Annales ordinis s. Benedicti 6, Paris 1739, S. 654–655, Nr. 26 („Ex authentico"); alle Daten sind um eine Einheit zu niedrig; zu Trigny vgl. Poirier-Coutansais, Gallia monastica 1, S. 177–178, Nr. 21D. – Bei einem seiner Aufenthalte in Châlons-sur-Marne (1147 X 24–XI 3; 1148 IV 20) erbaten die Leprosen der Maladrerie Saint-Jacques von Eugen III. Zehntfreiheit, aber der Bischof Barthélemy von Châlons beurkundete den Vorgang: Ex mandato itaque et autoritate (!) domini pape et nostra sub anathemate interdicimus, ne quis ab eis decimam aliquam exigere uel recipere presumat, audita hac nostre confirmationis sentencia; Orig. in Châlons, Archives départementales de la Marne, Maladrerie Saint-Jacques A 4, n.1. Aus der Bestätigung Alexanders III., JL 14270, (1171–1172.1181) III 7, wo der Vorgang exakt wiedergegeben wird, hat J. von Pflugk-Harttung, Acta pontificum Romanorum inedita 1, Tübingen 1881, S. 250, Nr. 270, Anm. 2, dennoch irrtümlich auf eine verlorene Privilegierung Eugens III. rückgeschlossen.

[107] So hat Aloys Schulte, Anläufe zu einer festeren Residenz der deutschen Könige im Hochmittelalter, HJ 55 (1935) S. 131–142, ebd. 132, etwas salopp das Reisekönigtum im mittelalterlichen Reich umschrieben. Lemarignier, Institutions ecclésiastiques S. 105–107, weist im Anschluß an die Reise Urbans II. 1095–1096 nach Frankreich auf die Bedeutung der Reisen hin; vgl. zuletzt Lohrmann, Kirchengut S. 32.

[108] Die Frage ist auf breiter Quellenbasis noch nicht untersucht worden, denn dies setzte sowohl die Kenntnis der überlieferten Papstschreiben und der Delegatenurkunden als auch die der eigentlichen Doktrinen voraus; vgl. hierzu nur Gabriel Le Bras, Le droit romain au service de la domination pontificale, RHDFE 4e série, 27 (1949) S. 377–398, ebd. 390–398; und jetzt Urusczcak, Juges délégués S. 29.

[109] Vgl. JL 12092, (1171–1172) VII 8, PL 200, Sp. 837D–838C, Nr. 956. Wie JL 11752, (1170) III 29, ebd. 659BD, Nr. 708, gegen Ende zeigt, gab es zuerst einen Streit zwischen dem Abt und dem Vogt um die drei Ortschaften; daß es diese Ortschaften waren, ergibt die Urkunde im Chartulaire de l'abbaye de Saint-Corneille de Compiègne, par E. Morel, 1, Montdidier 1904, S. 198–202, Nr. 115, wo der Streit mit

Pfarreingesessenen der kleinen Ortschaft Courtémont in der Diözese Châlons gegen ihren Seelsorger Klage erhoben, weil er, noch dazu als Priestersohn und Konkubinarier, höhere Oblationen von ihnen einforderte,[110] dann zeigt dies, daß nicht nur Kleriker und Mönche sowie Adelige und reiche Stadtbewohner den Weg vor das Gericht des Papstes nahmen. Dem unbefangenen Betrachter muß auffallen, wie zahlreich arme Priester und Kleriker unter den Klägern, Appellanten und Bittstellern vertreten waren.

Am 25. Mai 1170 fertigte die päpstliche Kanzlei ein Mandat aus. Ein Priester Vivien aus der Diözese Châlons, dem ein gerissener Halunke zuerst bei einer Beichte Diebesgut aus einer Kirche ausgehändigt hatte, um ihn anschließend der zur Aufdeckung des Delikts ausgesetzten Belohnung wegen auch noch als Dieb denunzieren zu lassen, war von seinem Bischof, einem wenig sensiblen und dazu geldgierigen adeligen Herrn, kurzerhand seiner Kirche, an der er 40 Jahre Dienst getan, beraubt und exkommuniziert worden. Da er sich weigerte, das Beichtgeheimnis preiszugeben, blieb ihm nur die Reise zum Papst, vor dem er klagte. Alexander III. überwies den Fall dem Domdekan und dem Metropolitankapitel in Reims zur Untersuchung mit dem offenbar persönlichen Bemerken, er könne nicht glauben, daß ein Mann dieses Amtes und Alters den Diebstahl und das Sakrileg begangen habe. Sie sollten genau untersuchen, aber er mahne sie sehr sorgsam, nur ja darauf achtzugeben, daß das Recht dieses Armen dabei nicht zugrunde gehe.[111] Schon vorher findet sich ähnliches in einem Delegationsmandat an Heinrich von Frankreich – man könnte fast an eine Kanzleifloskel denken! Der Erzbischof sollte in einem Prozeß ein Urteil fällen, den ein armer Kleriker und dessen Mutter gegen zwei reiche Kleriker, wahrscheinlich Domherren aus Amiens, um die Hälfte eines Hauses führten. Am Ende der Conclusio heißt es, der Erzbischof solle besondere Vorsorge treffen, daß das Recht der Kläger nicht durch die Macht und den Reichtum ihrer Prozeßgegner mit Füßen getreten werde.[112]

---

dem wohl vom Abt exkommunizierten Vogt nach dessen Absolution beigelegt wird. Aus diesem Grund dürfte JL 12092 am ehesten zu 1172 gehören, da sein Inhalt Einvernehmen zwischen Abt und Vogt erkennen läßt. Daß Klagen dieser Art freilich durch den oder die Beklagten schnell unterlaufen werden konnten, zeigt der Streit zwischen der Augustinerchorherrenabtei Sainte-Geneviève vor Paris und den Leuten von Rosny-sous-Bois; dazu Marc Bloch, De la cour royale à la cour de Rome: Le procès des serfs de Rosny-sous-Bois, in: ders., Mélanges historiques 1, Paris 1963, S. 452–461.

[110] Vgl. JL 11933, wie Anm. 76. Hierbei könnte der Stephanus clericus aus Brug. 36.2 die Bauern zu ihrer Klage vor dem Papst bewogen haben. Bei der Klage gegen den Abt von Compiègne könnte einer der immer noch vorhandenen Kanoniker des alten Kollegiatstiftes die Hintersassen der drei Ortschaften angestiftet haben.

[111] Vgl. JL 11803, (1170) V 25, PL 200, Sp. 681AD, Nr. 738. Ulrich, Guy de Joinville S. 52, hat den Kläger ohne Begründung und zu Unrecht mit einem gleichnamigen Kläger in JL 12075, (1172) VI 4, ebd. 830AB, Nr. 944, identifiziert; vgl. Falkenstein, Analecta S. 48, Anm. 33.

[112] Vgl. JL 11547, (1168–1169) VI 3, PL 200, Sp. 547AC, Nr. 527. Da das umstrittene Haus infra claustrum Ambian(ensis) ecclesie lag, darf vermutet werden, daß die Beklagten Domherren in Amiens waren.

Lassen nicht solche Beispiele erahnen, in welche Lücken und Freiräume bei der Rechtsprechung an den Kurien der ordentlichen geistlichen Gerichtsinstanzen das Papsttum auch in Frankreich vorstieß? Lassen solche Beispiele nicht auch erkennen, welche Dialektik im 12. Jahrhundert dem Papsttum entscheidend mitverhalf, seinen Jurisdiktionsprimat in der westlichen Kirche erst in die Praxis umzusetzen?

Friedrich I. und die deutschen Bischöfe standen ebenso wie Heinrich II. von England mit ihrem Widerstand gegen die Appellationen an den Papst auf verlorenem Posten. Es war nur eine Frage der Zeit, wann und unter welchen Bedingungen sie den Rückzug antreten sollten.[113]

[113] Für das Reich kann mangels Quellen nur schwer festgestellt werden, wann und wie dieser Rückzug erfolgte. Ohne die heikle Frage anzurühren, welche Bischöfe denn wirklich hinter den Maßnahmen vom Herbst 1157 gestanden haben, genügt allein ein Blick auf die von Ramackers, Papsturkunden in den Niederlanden S. 228–232, Nr. 97–99; 249–250, Nr. 114, publizierten Urkunden zu Prozessen aus der Diözese Lüttich, um zu sehen, daß Victor IV. und seine Nachfolger nicht nur Privilegierungen und Briefe politischen Inhalts ausfertigen ließen. Unter welchen Voraussetzungen durfte man an die kaiserlichen Päpste appellieren? Über die Tätigkeit ihrer Legaten läßt sich angesichts der spärlichen Quellen nur Dürftiges sagen; vgl. Werner Ohnsorge, Päpstliche und gegenpäpstliche Legaten in Deutschland und Skandinavien 1159–1181 (HS 188), Berlin 1929, S. 7–37. Nach Beendigung des Schismas wurde auch wieder appelliert, obwohl das in den bisher erschienenen Bänden der Germania pontifica aufbereitete Material nicht entfernt an das heranreicht, was allein in der Kirchenprovinz Reims dazu bekannt geworden ist; vgl. auch Lohrmann, Kirchengut S. 113–114. – Für England waren die Ermordung des Thomas Becket (1170) und der sog. Kompromiß von Avranches (1172), in dessen Zusammenhang Heinrich II. nicht nur die Bischöfe von ihrem Eid auf die Constitutiones von Clarendon entband, sondern auch Appellationen an den Papst erlauben mußte, die wichtigsten Daten für den Rückzug des Königs. Jedoch hat C. R. Cheney, From Becket to Langton S. 90, daran erinnert, daß der König damit seine Ansprüche noch keineswegs aufgegeben hatte. Zu der anschließend in England einsetzenden Entwicklung vgl. Z. N. Brooke, The effect of Becket's murder on papal authority in England, CHJ 2 (1928) S. 213–228; und Mary Cheney, The Compromise of Avranches of 1172 and the Spread of Canon Law in England, EHR 56 (1941) S. 177–197.

Alfred Delp und der 20. Juli 1944

Ergebnisse aus neueren Forschungen

Von Roman Bleistein S. J.

Die Rezeptionsgeschichte des „Kreisauer Kreises" innerhalb der zeitgeschichtlichen Forschung begann mit einem „Bericht" in der „Neuen Zürcher Zeitung" vom 23. und 24. Juni 1945. „Zur Geschichte des Umsturzversuches vom 20. Juli 1944" lautete die Überschrift des Beitrags, in dem über die Jesuiten ausdrücklich zu lesen war: „Im Führungskreis der Widerstandsbewegung war die katholische Kirche zumeist durch den Provinzial der Jesuiten in München, Pater Rösch, häufig auch durch Pater Delp, zuweilen auch durch einen Provinzial der Dominikaner u.a. vertreten".[1] Der Verfasser des Beitrags, Konsistorialrat Dr. theol. Eugen Gerstenmaier verband in seinem Text den Kreisauer Kreis mit dem Attentat auf Adolf Hitler und fügte damit P. Provinzial Augustin Rösch und P. Alfred Delp in die Reihe der Männer des 20. Juli 1944 ein. Dem Bericht in der „Neuen Zürcher Zeitung" folgten zwei Richtigstellungen. Die eine erschien am 1. Juli 1945 in der „Neuen Zürcher Zeitung" und betonte, daß es „Einzelne" waren, „die nicht als Beauftragte ihres Standes oder einer Klasse handelten". Sie hob ferner über die Kirchen heraus: „Mit der Mittlerrolle innerhalb der Opposition nahmen sie aber auch Anteil an dem Umsturzversuch. Die Entscheidung hatten auch hier Einzelne zu treffen, und es fanden sich, wie die Haltung des württembergischen Landesbischofs Wurm und auf katholischer Seite die des Bischofs Graf Preysing in Berlin bewies, in den beiden großen Kirchen die Männer, die sich der Entscheidung nicht entzogen".[2]

Wesentlich deutlicher war der andere Text, der am 6. Juli 1945 in den „Neuen Zürcher Nachrichten" erschien. Er trug die Überschrift: „Eine Klarstellung. Zur Beteiligung der Jesuiten am Umsturzversuch vom 20. Juli 1944 in Deutschland". Sprache und Stil des ungezeichneten Beitrags verraten als Verfasser P. Augustin Rösch. Dieser sagte darin über sich selbst: „In keiner Weise ging es ihm aber darum, sich in politische Machinationen zu verstricken oder einen gewaltsamen Umsturz mit militärischen Mitteln zu fördern. Am allerwenigsten aber war er irgendwie beteiligt an Attentatsversuchen gegen Hitler. Es ging ihm, wie allen Jesuiten, um den Kampf mit gei-

---

[1] NZZ vom 23. 6. 1945 S. 3; vgl. Eugen Gerstenmaier, Streit und Friede hat seine Zeit. Frankfurt 1981, 149 ff.

[2] NZZ vom 1. 7. 1945, S. 1.

stigen Waffen".[3] Über P. Delp wird anschließend berichtet: „Das Endurteil des Gerichts lautet, daß P. Delp von einer Beteiligung am Attentat freigesprochen wurde, dagegen des ‚indirekten Hochverrats' schuldig gesprochen wurde und zum Tod durch den Strang verurteilt wurde. Der indirekte Hochverrat bestand darin, daß man überhaupt mit der Möglichkeit eines kommenden Chaos und damit eines nicht-nationalsozialistischen Deutschlands rechnete".[4] Der Abschluß der „Klarstellung" faßte in wünschenswerter Klarheit zusammen: „Aus dem Ganzen ergab sich, daß die Jesuiten in keiner Weise an irgendwelcher Vorbereitung auf ein Attentat beteiligt waren, daß sie aber aus religiösen Gründen geistige Gegner des Nationalsozialismus waren und die Abwehr eindeutig mit geistigen Mitteln geführt haben".[5]

Diese Kontroverse kurz nach Kriegsende signalisiert die Problemstellung, die noch heute vorherrscht, zumal die getrübte Erinnerung an die Zeit vor 40 Jahren und die inzwischen entstandenen Legenden[6] und Wunschvorstellungen das Ihre dazu beitragen, in diesem Fall die Jesuiten unmittelbar unter die Attentäter des 20. Juli 1944 zu rechnen. Was ist zu all dem aufgrund der neueren Forschungen über P. Alfred Delp zu sagen?

Diese neueren Forschungen sind möglich, seitdem seit 1984 in Band IV der „Gesammelten Schriften" Alfred Delps jene Unterlagen Delps und jene Dokumente aus dem Kreisauer Kreis vorliegen, die P. Rösch beiseitegelegt hatte und die erst zehn Jahre nach Röschs Tod, also 1971, wieder aufgefunden wurden. Diese Texte – zuzüglich der Berichte von P. Augustin Rösch, die in dem Band „Kampf gegen den Nationalsozialismus" (Frankfurt 1985) nun zugänglich sind –, erlauben ein abschließendes Urteil in diesen strittigen Fragen:

Dabei geht es um drei Problemfelder:

1. War Alfred Delp am Attentat des 20. Juli 1944 beteiligt?
2. Was war Delps todeswürdiges Verbrechen?
3. Worin bestand Delps bleibende Bedeutung?

1. War Alfred Delp am Attentat des 20. Juli 1944 beteiligt?

Im Laufe der großen Verhaftungswelle nach dem Attentat auf Adolf Hitler wurde P. Delp am Morgen des 28. Juli 1944 nach der Hl. Messe in St. Georg/Bogenhausen verhaftet, weil – wie er selbst um den 11. Januar 1945 im Gefängnis schrieb – „mein Name bei Graf Yorck (Peter Graf Yorck von Wartenburg, Anm. des Verf.) entdeckt wurde. Graf Yorck machte eine für mich nicht belastende Aussage über unsere Bekanntschaft. Diese Aussage stellte sich aber später als unhaltbar heraus. Da war jedoch Graf Yorck

---

[3] NZN vom 6. 7. 1945, S. 1; vgl. Augustin Rösch, Kampf gegen den Nationalsozialismus. Frankfurt 1985, 231.

[4] ebd. 233.

[5] ebd. 233.

[6] Vgl. R. Wistrich, Wer war wer im Dritten Reich? München 1983, 50.

bereits tot. Ebenso Herr von Trott, mit dem mich die Aussage Graf Yorcks in Verbindung gebracht hatte".[7] Damit aber war Delp in einen verhängnisvollen Kontext geraten: Er mußte wie alle Häftlinge, die mit dem 20. Juli irgendwie in Verbindung standen, Tag und Nacht Fesseln tragen; er wurde in der Nacht vom 6. auf 7. Januar 1944 von München nach Berlin gebracht und wurde im neu errichteten Gestapo-Gefängnis Lehrterstraße 3 inhaftiert.

In den Berichten aus dem Reichssicherheitshauptamt (RSHA), die fast täglich über die Verhöre und die neuesten Entdeckungen der Gestapo an den Reichsleiter Martin Bormann im Führerhauptquartier geschickt wurden, tauchte der Name Delp erstmals am 30. Juli 1944 auf. Es wird dort gesagt: „Pater Delp: Als neues Moment der Untersuchungen ergibt sich die Verbindungsaufnahme der Verschwörerclique nach der katholischen Seite . . . Die Hauptperson, über die diese Beziehungen der Verschwörerclique zu kirchlichen Kreisen gelaufen sind, Dr. Gerstenmaier, ist in der Bendlerstraße mitverhaftet worden. Gerstenmaier hat auch den Briefwechsel mit Pater Delp geführt, den P. Delp vernichtet hat. Die Grundrichtungen der Verbindungsaufnahme zwischen Stauffenberg und Delp . . . scheint die gewesen zu sein, höhere Kirchenpersonen für eine Unterstützung des Anschlags zu gewinnen".[8]

Am 10. August wird Delp erstmals in einen Zusammenhang mit Helmuth James von Moltke gebracht;[9] am 25. August fällt in diesen Geheimberichten erstmals der Name „Der Kreisauer Kreis".[10]

Die wichtigsten Aussagen dieser Geheimberichte, wohl aus den Verhören Eugen Gerstenmaiers, enthalten das Folgende: „Graf Moltke hatte einen Kreis von Personen um sich gesammelt, über dessen Bestrebungen die abschließenden Vernehmungen des Konsistorialrats Gerstenmaier eingehenden Aufschluß geben. Die Zusammenkünfte fanden auf dem Gut Moltkes, Kreisau, statt. Zum ersten Mal war Gerstenmaier zu einer ‚evangelisch-katholischen Tagung von Geistlichen und Laien' im November 1942 nach Kreisau eingeladen. Die Zusammenkünfte dauerten jeweils von Sonnabend bis zum Montag. Am Sonntag fand ein gemeinsamer Kirchgang statt. Es fanden sich zusammen: Neben dem Gastgeber Yorck, Pater Delp, Herr von Einsiedel, Haubach und Maass. Thema der Tagung war die Belebung des geistigen und geistlichen Lebens in Deutschland sowie die religiöse Wiedergeburt unseres Volkes, über die insbesondere Pater Delp seine Gedanken äußerte . . ."[11] Damit wird vor allem über die zweite Kreisauer Tagung (16.–18. Oktober 1942) berichtet, die erste an der auch P. Delp teilgenommen hatte, nachdem er im Frühjahr 1942 von seinem Provinzial, P. Rösch, für die Mitarbeit im Kreisauer Kreis geworben worden war.

---

[7] Alfred Delp, Gesammelte Schriften IV. Frankfurt 1984, 332.

[8] Hans-Adolf Jacobsen (Hrsg.), Spiegelbild einer Verschwörung I. Stuttgart 1984, 101.

[9] ebd. 190.

[10] ebd. 229.

[11] ebd. 299.

Die weiteren Verhöre brachten Schritt um Schritt fast das ganze Beziehungsnetz und die Aktivitäten des Kreisauer Kreises ans Licht und darin vor allem die Rolle Delps als Kontaktmann zu den christlichen Gewerkschaften in Köln, zum Sperr-Kreis in München, zu deutschen Bischöfen.

Der 20. Juli nun stand zweier Tatsachen wegen für Delp im Hintergrund der Anklage: 1. Delps Besuch bei Claus von Stauffenberg am Abend des 6. Juni 1944 – und 2. die Aussage Franz Sperrs, Delp habe ihm vor dem 20. Juli über das geplante Attentat berichtet. Was ist von diesen beiden Tatsachen, die eine tiefere Verstrickung Delps in das Attentat nahelegen, zu halten? Delp kommt bei der Vorbereitung seiner Verteidigung auf beides zu sprechen. Was seinen Besuch bei Stauffenberg betrifft, schrieb Delp in seinen Notizen, sein Besuch sei – anläßlich eines Vortrags in Bamberg – ein reiner Gelegenheitsbesuch gewesen. Stauffenberg sei darüber sehr ungehalten gewesen, man habe über allgemeine Fragen gesprochen.[12] Und in seinem Text „Warum ich vor Gericht komme" stellte Delp fest: „Der Besuch bei Stauffenberg spielte nur eine sekundäre Rolle. Stauffenberg hat mir bei diesem Besuch nichts von seinen Plänen mitgeteilt. Ich hielt ihn für ein Mitglied des Moltke-Kreises, wie ich ihn kennengelernt hatte".[13]

Auf das andere Problem des sog. „Sperrhakens" – wie Delp in vielen Kassibern schrieb[14] – kommt Delp ebenso zu sprechen. Auch hier weist er mit guten Gründen zurück, informiert gewesen zu sein[15] bzw. durch Sperr informiert worden zu sein.[16] Dies alles läßt sich aus den Kassibern Delps und aus seiner schriftlichen Vorbereitung zur Verteidigung entnehmen. Bei der Deutung der Texte soll dabei gar nicht vergessen werden, daß sie in der Haftanstalt Berlin-Tegel verfaßt und im Blick auf eine günstige Verteidigung geschrieben wurden. Manches schreibt sich gewiß anders, wenn man nicht den Kopf in der Schlinge hat. Um so bedeutender ist der Bericht von P. Franz von Tattenbach über seinen Besuch bei Delp in der Frühe des 21. Juli 1944. P. von Tattenbach berichtete: Er sei von P. Lothar König, der die nächtliche Haßrede Hitlers gehört hatte, – in der zum ersten Mal der Name des Attentäters genannt wurde – vom Berchmannskolleg in Pullach zu P. Delp geschickt worden und am frühen Morgen bei Delp im Pfarrhaus St. Georg/Bogenhausen eingetroffen. Delp sei, nachdem er ihm die Hintergründe des Attentats und vor allem den Namen Stauffenberg genannt habe, in den Sessel gefallen und habe gesagt: „Daß der Mann entschlossen war, das habe ich gesehen, daß er es tun würde, hätte ich ihm nicht zugetraut".[17] P. von Tattenbach hatte sogar den Eindruck, daß Delp etwas verärgert war, weil er über dies alles nicht informiert gewesen sei.

---

[12] A. Delp, a.a.O., 350–353.
[13] ebd. 333.
[14] ebd. 35, 54, 55 u.ö.
[15] ebd. 333.
[16] ebd. 354–355.
[17] Notiz von P. Ludwig Volk über ein Gespräch mit P. Franz von Tattenbach am 2. 11. 1964.

Dieses Gespräch am frühen Morgen des 21. Juli 1944 war für Delp so wichtig gewesen, daß er in einem Kassiber nach dem 18. Dezember 1944 P. Tattenbach vorschlug, mit dem Bericht über den 21. Juli 1944 in den Zeugenstand des Volksgerichtshofes zu gehen, um ihn von der Aussage Sperrs und von den aus dem Besuch bei Stauffenberg entstandenen Verdächtigungen zu befreien.[18] So wartete P. Tattenbach am 9. Januar 1945 im Vorzimmer des Volksgerichtshofes in der Bellevuestraße, um als Zeuge aufgerufen zu werden. Er wurde aber nicht benötigt.

Im Todesurteil, das von Roland Freisler am Nachmittag des 11. Januar 1945 nach 16 Uhr verkündet und laut Bericht des Parteigenossen Dr. Lorenzen an Martin Bormann von Delp „unbewegt aufgenommen"[19] wurde, wird in der Begründung vom 20. Juli nicht gesprochen. Was Delps Gespräch mit Stauffenberg am 6. Juni 1944 angeht, so setzte sich Freisler mit ihm des längeren auseinander und kam dann zu dem Schluß: „Wenn also auch Delp nicht gewußt haben mag, daß Graf von Stauffenberg sich mit Mordgedanken gegen unseren Führer trug, so war doch mindestens von Delps Standpunkt aus sein Gespräch mit Graf Stauffenberg eine Fortsetzung seiner staatsfeindlichen Wühlarbeit im Moltke-Kreis".[20]

Diese Herauslösung seines Widerstandes aus dem Kontext des 20. Juli 1944 war es, was Delp nach dem 11. Januar besonders heraushob und was ihn auch zu einem Gnadengesuch ermutigte. Er schrieb am 14. Januar 1945 an P. von Tattenbach: „Wichtig ist die Lösung vom 20. 7."[21] Er berichtete ebenso am 21. Januar an seinen Mitbruder P. Theo Hoffmann: „Keine Beziehung zum 20. 7. etc."[22] Nach dieser differenziert dargestellten Dokumentenlage hat Alfred Delp mit dem Attentat des 20. Juli unmittelbar nichts zu tun gehabt. Ebenso sicher ist allerdings, daß er in Gesprächen in und außerhalb des Kreisauer Kreises entschieden für ein Attentat auf Hitler eingetreten war[23] und daß er über entferntere Überlegungen – etwa auch was die Beteiligung des Militärs anging – informiert war.[24]

Von den beiden anderen Jesuiten im Kreisauer Kreis wäre ebenso Differenzierendes zu sagen: P. Rösch war – nach seinen Aussagen[25] – immer gegen ein Attentat und wußte nichts vom 20. Juli. P. Lothar König dagegen war wohl für ein Attentat und war auch, gewiß durch seine Verbindungen zu Yorck, über den 20. Juli in Einzelheiten informiert, was im übrigen auch P. Delp vermutete.[26]

---

18 A. Delp, a.a.O., 62.
19 Hans-Adolf Jacobsen, a.a.O., II, 706.
20 A. Delp, a.a.O., 424–425.
21 ebd. 121.
22 ebd. 136.
23 Vgl. Eugen Gerstenmaier, a.a.O.
24 Was sich aus einer Aussage am 20. 7. schließen läßt. Vgl. A. Delp, Schriften I, 33.
25 A. Rösch, a.a.O., 231–232, 267.
26 A. Delp, a.a.O., 336.

Exkurs: Ob und inwieweit der Kreisauer Kreis als Ganzer unmittelbar mit den Männern des 20. Juli zu tun hat, ist sowohl bei den überlebenden Kreisauern – wie Eugen Gerstenmaier[27] und Theodor Steltzer[28] – umstritten als auch bei den Zeitgeschichtlern.[29]

Das Problem rührt daher, daß von Moltke am Abend des 19. Januar 1944 von der Gestapo verhaftet worden war, weil er einen Freund vor seiner Verhaftung gewarnt hatte. Es ist bekannt, daß Moltke entschieden gegen ein Attentat gewesen war. Er sagte anläßlich eines Gefängnisbesuches seiner Frau: „Wenn ich draußen gewesen wäre, wäre das nicht passiert".[30] In seinem letzten Brief an seine beiden Söhne schrieb er, er habe nie „Gewaltakte wie den 20. Juli gewollt oder gefördert, sondern ihre Vorbereitung im Gegenteil bekämpft, weil ich aus vielerlei Gründen solche Maßnahmen mißbilligte und vor allem glaubte, daß damit das geistige Grundübel nicht beseitigt würde".[31] In seinem letzten Gespräch mit Eugen Gerstenmaier in Berlin-Tegel widersprach er nicht mehr der Ermunterung Gerstenmaiers, sie sollten gemeinsam dankbar sein, daß es geschah. Moltke – so berichtet Gerstenmaier in seinen Memoiren – „sagte nicht ja. Er sagte auch nicht nein. Wir nahmen brüderlich Abschied".[32]

Die Grundfrage nun ist: Hatte Graf Yorck sozusagen nun nach der Verhaftung Moltkes die Führungsrolle im Kreisauer Kreis inne? Oder war der Kreis so desorganisiert, daß – wie Theodor Steltzer schrieb – durch Moltkes Verhaftung „unsere politische Arbeit als Gemeinschaftsarbeit aufhörte. Was später geschah, erfolgte auf die Verantwortung jedes Einzelnen und kann weder zu Lasten noch zu Gunsten des Kreisauer Freundeskreises gerechnet werden".[33] Gerstenmaier vertritt die Auffassung, daß der Kreisauer Kreis weiterbestand „und daß wir Kreisauer nach dem Maße unserer Kraft auf den 20. Juli hingearbeitet haben. Es war deshalb geschichtlich richtig und angemessen, daß Graf Yorck und ich nicht als Einzelgänger, sondern als Repräsentanten des Kreisauer Kreises am 20. Juli 1944 bei Stauffenberg im Mittelpunkt des Staatsstreiches waren und gemeinsam ins Gefängnis gingen".[34]

Neuestens vertritt W. E. Winterhager im Katalog der Ausstellung „Der Kreisauer Kreis" die Meinung, daß Yorck wohl der legitime Vertreter Moltkes gewesen sei, daß es also auch vor dem 19. Januar 1945 gleichsam bereits eine Doppelspitze der Führung gegeben habe und Yorck das Verbindungsglied zu den Männern des 20. Juli gewesen sei. Richtig ist an dieser

---

27 Eugen Gerstenmaier, a.a.O., 222.

28 Theodor Steltzer, Von deutscher Politik. Frankfurt 1949, 77 ff.

29 Der Kreisauer Kreis. Porträt einer Widerstandsgruppe, bearbeitet von W. E. Winterhager. Berlin 1985, 178 ff.

30 Freya von Moltke u.a., Helmuth James von Moltke. Stuttgart 1975, 292.

31 ebd. 292.

32 Eugen Gerstenmaier, a.a.O., 222.

33 Theodor Steltzer, a.a.O., 77.

34 Eugen Gerstenmaier, Der Kreisauer Kreis. Zu dem Buch G. van Roons, Neuordnung im Widerstand: Vierteljahresschrift für Zeitgeschichte 15 (1967) 236.

Aussage, daß ein Großteil der Kreisauer – zumal ab Frühjahr 1944 – für ein Attentat auf Hitler war.[35] Richtig ist ebenso, daß der Münchner Teil der Kreisauer nicht mehr voll informiert war,[36] ausgenommen vermutlich P. Lothar König. Selbst wenn dem so ist, scheint es mir historisch nicht belegbar, daß alle Kreisauer ohne Differenzierung den Männern des 20. Juli zugerechnet werden können. Ich neige zu der Auffassung, daß durch eine gewisse Desorganisation des Kreises nach dem Januar 1944 der Gesprächskontakt untereinander abgerissen bzw. sehr beeinträchtigt war, so daß am Ende doch jeder Kreisauer auf eigene Faust und Verantwortung handeln mußte. Ger van Roon wäre zuzustimmen, wenn er sein Urteil über dieses Problem auf die beiden Sätze bringt: „Nach der Verhaftung Moltkes im Januar 1944 gab es eigentlich keinen Kreisauer Kreis mehr, sondern nur noch Kreisauer. Die Mehrheit schloß sich dann dem Attentatsversuch Stauffenbergs an".[37]

2. *Was war Delps todeswürdiges Verbrechen?*

Parteigenosse Dr. Lorenzer berichtete über das Todesurteil vom 11. Januar 1945 an Reichsleiter Martin Bormann kurz und bündig: „Gegen Kaplan Delp wegen Nichtanzeige des Goerdelerverrates und wegen Beteiligung an dem Moltkeverrat auf Todesstrafe".[38] In der Begründung werden diese beiden Tatbestände im einzelnen ausgeführt, wobei vor allem die sie tragenden Überzeugungen angegriffen werden: der Zweifel an einem Endsieg der deutschen Wehrmacht und an der Ewigkeit des Dritten Reiches. Die mit großer Propaganda indoktrinierten nationalsozialistischen Glaubensdogmen nicht anzunehmen, war Defaitismus, war todeswürdig.

Da Delp – wie es im Text des Urteils heißt – einer der „aktivsten Verratsgehilfen Moltkes"[39] war, ist sein Schicksal an das Moltkes gebunden. Es wird im Todesurteil weiter aus den Protokollen über die Verhöre Delps zitiert: „Delp faßte Graf von Moltkes Ausführungen über den Sinn der Tagung dahin auf, daß man Fragen des staatlichen und wirtschaftlichen Lebens als Vorbereitung für die Durchführung von Nachkriegsaufgaben durchsprechen wolle. Delp hat vor der Polizei bestätigt, daß hier an einem konkreten Zukunftsprogramm gearbeitet werde. Er sagte, während die Agrarfragen zunächst zurückgestellt worden seien, habe man Wirtschaftsfragen, darunter solche der Sozialpolitik behandelt . . . dann Fragen des Staatslebens . . . auch habe man über die weitere Entwicklung der Arbeitsfront und über die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Arbeiterschaft diskutiert . . .".[40]

---

35 Der Kreisauer Kreis, a.a.O., 178–179.
36 Alfred Delp, a.a.O., 334, 337.
37 Ger van Roon, Neuordnung im Widerstand. München 1967, 471.
38 Hans-Adolf Jacobsen, a.a.O. II, 706.
39 Alfred Delp, a.a.O., 419.
40 ebd. 421.

Delp hatte ferner für die Treffen zwischen dem Sperrkreis und den Kreisauern seine Bogenhausener Wohnung zur Verfügung gestellt; er hatte weitere Gespräche auch in St. Michael/München organisiert. Das „alles beweist, daß Delp sehr aktiv mitten im Hochverrat des Kreisauer Kreises drinstand".[41]

Von Bedeutung bei der Urteilsfindung waren endlich auch Delps Begabung und sein Anspruch. Es heißt: „Er tritt mit dem Anspruch auf, ein gebildeter Mann zu sein! Er mußte also die Verpflichtung, die darin liegt, besonders spüren und durch Taten beachten. Wenn er trotzdem im Krieg des Verrats sich schuldig gemacht hat, so bezeugt das seine vollkommene Ehrlosigkeit und erzwingt zum Schutz des Reiches das Todesurteil gegen ihn".[42]

Delp selbst, der nach dem Todesurteil mit seinen Freunden wieder nach Tegel zurückgebracht wurde, machte sich viele Gedanken über die wahren Gründe dieses Urteils. In einem Kassiber vom 11. Januar nennt er diese vier:

1. „Gedanken an eine deutsche Zukunft nach einer möglichen Niederlage (‚Mit uns stirbt der letzte Deutsche, NSDAP und deutsches Reich und deutsches Volk zusammen', Freisler).
2. Unvereinbarkeit von NS und Christentum. Deswegen waren meine Gedanken falsch und gefährlich, weil sie davon ausgingen (das Moltke vorgeworfene ‚Rechtschristianisierungsdenken' ist ein Anschlag gegen Deutschland).
3. Der Orden ist eine Gefahr und der Jesuit ein Schuft, wir sind grundsätzlich Feinde Deutschlands.
4. Die katholische Lehre von der iustitia socialis als Grundlage für einen kommenden Sozialismus".[43]

Im Letzten spielten – also auch nach der Beurteilung Delps – religiöse Gründe eine Rolle. Der Prozeß war eine Konfrontation zwischen Christentum und Nationalsozialismus. Und Freisler hatte in dem, was er zu Moltke sagte, doch so recht: Nationalsozialismus und Christentum hätten eines gemeinsam: sie forderten den ganzen Menschen.

So geriet neben Delp als Jesuit vor allem Helmuth James von Moltke als dieser christliche Laie in die Schußlinie des Präsidenten des Volksgerichtshofes. Moltke schrieb – nicht ohne Humor – nach dem Todesurteil an seine Gattin: „Letzten Endes entspricht die Zuspitzung auf das kirchliche Gebiet dem inneren Sachverhalt und zeigt, daß Freisler eben doch ein guter politischer Richter ist. Das hat den ungeheuren Vorteil, daß wir nun für etwas umgebracht werden, was wir a) getan haben und was b) sich lohnt. Aber daß ich als Märtyrer für den heiligen Ignatius von Loyola sterbe – und darauf kommt es letztlich hinaus, denn alles andere war daneben nebensächlich – ist wahrlich ein Witz, und ich zittere schon vor dem väterlichen Zorn von Papi,

---

[41] ebd. 423.
[42] ebd. 424.
[43] ebd. 102.

der doch so antikatholisch war. Das andere wird der billigen, aber das? Auch Mami wird wohl nicht ganz einverstanden sein . . .".[44]

Es liegt in der gleichen Linie der Argumentation, wenn Moltke vor seiner Hinrichtung am 23. Januar 1945 sich an Delp in einem Kassiber wendet und dort als Nachricht notiert: „Im übrigen hoffe ich, daß Sie einen Bericht geschrieben haben, der jenes dramatische Moment des unüberbrückbaren Gegensatzes zum Christen klar hervortreten läßt, denn wir wollen, wenn man uns schon umbringt, doch auf alle Fälle reichlich Samen streuen".[45]

Es war also eine Auseinandersetzung zwischen einer rassistischen, totalitären Ideologie und dem Christentum, zwischen einem nationalen Sozialismus und einem christlichen Sozialismus. Denn – was weithin unbekannt ist – im Todesurteil über Delp wird die bekannte Stellungnahme der Enzyklika „Quadragesimo anno" über die „iustitia socialis" genannt und ist von der vom Papst vertretenen „Gemeinschaftsvorbelastung des Eigentums"[46] die Rede. Das ist die Spitze der Konfrontation. Da liegen die entscheidenden Gründe des Todesurteils.

Warum dann endlich die zum Tode Verurteilten am 11. Januar 1945 wieder in ihre Zellen nach Berlin-Tegel zurückgebracht wurden, ist ebenso unbekannt wie die Gründe, die dazu führten, daß Moltke am 23. Januar und Delp – zusammen mit Carl Friedrich Goerdeler und Johannes Popitz – am 2. Februar 1945 hingerichtet wurden. Für den Termin der Hinrichtung gibt es nur unterschiedliche Vermutungen. Die einen sprechen von großen Einbrüchen an der Russischen Front, die zur schnellen Hinrichtung der Staatsfeinde führten. Andere halten es nicht für ausgeschlossen, daß die Todeskandidaten in die Kompetenzstreitigkeiten der nationalsozialistischen Führungsspitze hineingerieten; daß Himmler einige Verurteilte sozusagen als Faustpfand zurückbehalten habe, um nach Kriegsende bessere Verhandlungsbedingungen mit den Siegermächten für sich zu gewinnen – und daß Hitler davon erfahren und unmittelbar und persönlich die Hinrichtung angeordnet habe. Aber wie gesagt, dies sind Vermutungen, die zumindest einstweilen nicht zu beweisen sind.

3. Worin liegt die bleibende Bedeutung Alfred Delps?

Alfred Delp war bislang den Christen als Mann eines entschiedenen Glaubens, einer unermüdlichen Hoffnung und einer sprachmächtigen Frömmigkeit bekannt – eben so, wie er ihnen in dem Buch „Im Angesicht des Todes" bereits 1947 nahegekommen war. Über diese spirituelle Bedeutung Delps hinaus wird vieles an seiner Gestalt und in seinen Aussagen erst entdeckt werden müssen, nachdem die Edition seiner Schriften (1982–1984) neue Zugänge zu ihm eröffnete. Er wird darin vertieft sichtbar als ein die Men-

---

[44] Freya von Moltke, a.a.O., 307.
[45] Alfred Delp, a.a.O., 437.
[46] ebd. 420.

schen aufrüttelnder Prediger, aber auch als nachdenklicher Philosoph, der sich immerhin erstmals als Katholik auf die Auseinandersetzung mit Martin Heidegger 1935 einläßt. Er kann entdeckt werden als Mann der Kritik an Kirche und Gesellschaft, selbst wenn das nicht zu einem Wesenszug hochstilisiert werden kann.

In diesem Zusammenhang scheinen mir jene Texte Delps wichtig, die er für den Kreisauer Kreis verfaßte und die so am Ende zu seiner Hinrichtung beitrugen. Diese waren keine unengagierten Aussagen. Sie waren politisch bedeutsame Aussagen. Sie konnten deshalb gleichsam mit dem Blut unterschrieben werden, weil sie zuvor im Geist eines radikalen Christentums verfaßt worden waren. Von welchen Texten müßte jetzt die Rede sein?

Allem voran müssen uns seine Aussagen zur sozialen Gerechtigkeit beschäftigen. Gemäß dem, was Delp schon früher als „personalen Sozialismus" bezeichnet hatte, verlangte er in seinem Beitrag für Kreisau „Die großen Wiederherstellungen" nicht zuletzt die Schaffung einer echten Sozialordnung. Alle eher ins Einzelne gehenden Aussagen sind dabei im Kontext der konkreten Situation des Dritten Reiches zu lesen: die Forderung nach wirtschaftlicher Unabhängigkeit, nach einer sicheren Privatsphäre, nach Eigentumsbildung. Es wird die „iustitia socialis" genannt, für die er beispielhaft als praktisches Ordnungsprinzip den Grundsatz nennt: „Jeder Besitz und jedes Einkommen ist in durch die Verfassung näher zu bestimmende Pflichten zu nehmen".[47] Angesichts der ungesicherten Situation der Familie ist ein Familienlohn nötig. Und als Zielvorstellung schwebt ihm eine Wirtschaft in Selbstverwaltung, die sozialgebundene Stände – im Sinne einer „berufsständischen Ordnung" – ermöglicht und am Allgemeinwohl orientiert ist,[48] vor. Diese Grundsätze sind durchwegs der bekannten Enzyklika „Quadragesimo anno" (1931) entnommen. Auf ihr fußt im letzten auch sein Text zur „Arbeiterfrage", in dem Delp vor allem die Förderung des Arbeiterkindes anstrebt, durch Stipendien und durch Zugang der Arbeiter zu kulturellen Berufen und Gütern.[49] Dies alles entsprechend der Maxime aus „Quadragesimo anno": „Entproletarisierung des Proletariats".[50]

Delp hatte auf diese Weise versucht, seine Gesprächspartner im Kreisauer Kreis über die Einstellung der Katholischen Kirche zur sozialen Frage zu informieren. Diese nahmen solche Neuheiten mit großer Begeisterung auf. Man sprach von „einem historischen Ereignis".[51]

Natürlich hatte Delp keinen Gesamtentwurf einer modernen Sozialordnung parat. Er hatte sich auch keine Gedanken darüber gemacht, wie Deutschland nach einem verlorenen Krieg aussehen und auf welche Personen und Berufsgruppen sich seine Sozialforderungen und Gesellschaftsbilder

---

[47] ebd. 387.
[48] ebd. 387.
[49] ebd. 398.
[50] Texte zur Katholischen Soziallehre. Kevelaer, 5. Aufl. 1982, 113.
[51] Emil Henk, vgl. Ger van Roon, a.a.O.

beziehen könnten. W. Dirks wirft ihm neben anderen diese Ungenauigkeiten vor. Ihm deshalb aber nachzusagen, Delp bleibe „ein Idealist gemäß dem doppelten Sprachgebrauch des Wortes: einer der die Macht des Ideals überschätzt, und einer der von einer Idee aus argumentiert und postuliert",[52] scheint mir aus der Optik der heutigen Zeit geschrieben und schon alleine seiner Ungeschichtlichkeit wegen ungerecht. Aber was kann es schon für einen Mann im Unrechtssystem des Dritten Reiches bedeuten, wenn einer Jahre später alles besser wissen will bzw. sollte? Heute ein Held von gestern zu sein, fällt leicht.

Allem zum Trotz benannte Delp die große Herausforderung, wenn er schreibt: „Das Schicksal jeder kommenden Neuordnung ist abhängig davon, ob es gelingt, den Arbeiter als Arbeiter (nicht als Genossen und nicht als Volksgenossen) in die Gemeinschaft einzugliedern. Dies bedeutet eine wirtschaftliche, eine kulturelle und politische Aufgabe".[53] Diese Aussage stand auf dem Boden von Delps „personalem Sozialismus". Nicht ohne Grund wird dieser Sozialismus so genannt, da „Quadragesimo anno" einen „christlichen Sozialismus" als Widerspruch in sich bezeichnet hatte.[54] Bedauerlicherweise ist Delps Manuskript „Die dritte Idee", das er am Tag vor seiner Verhaftung abgeschlossen hatte, verloren gegangen. Aus ihm hätte man vermutlich einen Gesamtentwurf seiner Sozialordnung zwischen Kommunismus und Kapitalismus entnehmen können. Heute bleiben uns nur die Fragmente, die in Ausarbeitungen für die Kreisauer Gespräche enthalten sind.

Ein zweites Grundproblem stellt für ihn eine Kirche dar, die wieder in die Diakonie zurückfindet. In diesem Text – er wurde in der Haftanstalt Berlin-Tegel verfaßt – setzt er sich mit dem „Schicksal der Kirchen" auseinander. Er bleibt nicht bei der Last der Geschichte der Kirche stehen, erschöpft sich nicht in Kritik, sondern sucht der Kirche einen neuen Weg zu den Menschen zu eröffnen. Drei Sachverhalte sind ihm dabei bedeutsam: Ökumene, Diakonie, Kirche als Sakrament.

Zur Ökumene der lapidare Satz: „Wenn die Kirchen der Menschheit noch einmal das Bild einer zankenden Christenheit zumuten, sind sie abgeschrieben".[55]

Zur Diakonie die Feststellung: „Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienst der physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen".[56]

Zur Kirche insgesamt: „Die Kirche muß sich selbst viel mehr als Sakrament, als Weg und Mittel begreifen, nicht als Ziel und Ende".[57]

---

[52] W. Dirks, Alfred Delp, in: Der Zwanzigste Juli. Alternative zu Hitler? Stuttgart 1974, 117.
[53] Alfred Delp, a.a.O., 396.
[54] Texte zur Katholischen Soziallehre, a.a.O., 153.
[55] Alfred Delp, a.a.O., 319.
[56] ebd. 319.
[57] ebd. 322.

In all dem reißt er das Geheimnis der Kirche und ihrer Wirkmächtigkeit nicht auseinander, wenn er schreibt: „Die Wucht der immanenten Sendung der Kirche hängt ab vom Ernst ihrer transzendenten Hingabe und Anbetung."[58] Bei einer solchen Sicht der Dinge gibt es keine Probleme um Horizontalismus oder um eine bürgerliche Kirche.

Als drittes Grundproblem nennt er einen theonomen Humanismus. Bereits in seinen ersten philosophischen Schriften ging es ihm um den Menschen, sowohl in „Die tragische Existenz" (1935) wie in „Der Mensch und die Geschichte" oder „Der Mensch vor sich selbst" (1940). Gerade in der letzteren Schrift entwickelt er die Grundzüge einer christlichen Anthropologie, die sich auch den Begriffen der Existenzphilosophie, also seiner Auseinandersetzung mit Martin Heidegger verdankte.

In einem Text aus dem Gefängnis legte er dar, daß der Begriff Humanismus wohl belastet sei. Dennoch plädierte er für diesen theonomen Humanismus. Er wünschte sich ein neues Erwachen des Menschen „zu seinen Werten und Würden".[59] Er bündelte dann die Reaktion auf die schlechten Erfahrungen des Menschen in jenen Tagen zu den folgenden Minimalforderungen eines christlich gedeuteten Lebens: Es geht nicht ohne ein Existenzminimum an gesichertem Raum, gesicherter Ordnung und Nahrung . . . Es geht nicht ohne ein Minimum von Wahrhaftigkeit in jedem Belang . . . Es geht nicht ohne ein Minimum von Personalität und Solidarität . . . Es geht nicht ohne ein Minimum von allgemeiner Hingabe an die Transzendenz. Es geht nicht ohne ein inneres Existenzminimum, also ehrlich innere Vollzüge wie Furcht – Ehrfurcht, Anbetung –, Liebe, Freiheit – Gesetz. „Es geht schließlich sogar und überall nur so, daß man die verschiedenen Lebensräume in Ordnung bringt. Innen: die Personalität; außen: Familie, Gemeinde, Betrieb . . .".[60] Wichtig ist, daß Delp am Ende dieses Entwurfs auf seinen Begriff der „Ordnung" zu sprechen kommt. Er ist für ihn seit jeher grundlegend. In der Ordnung partizipiert der Mensch an der göttlichen Ordnung und je mehr er „in Ordnung" ist, um so mehr findet er in ihr auch Heil.

Mit dieser Auswahl aus Delps Gedankengängen werden jene Fragen genannt, in denen seine Bedeutung noch heute und heute erneut aufleuchten kann. Seine Bedeutung liegt nicht im realisierungsfähigen Detail und nicht im ausgearbeiteten philosophischen System, sondern im schöpferischen Impuls, in der sprachmächtigen Motivationskraft, in seiner vehementen sozialen Leidenschaft. Darin wird er zur Gewissenserforschung der Nachgeborenen, also jener, die einmal besser und glücklicher leben sollten, „weil wir gestorben sind".[61]

---

[58] ebd. 323.
[59] ebd. 301.
[60] ebd. 310–311.
[61] ebd. 110.

Alfred Delp hatte einem Freund Anfang Juni 1944 in sein Buch „Der Mensch und die Geschichte“ eine Widmung geschrieben: „Wer nicht den Mut hat, Geschichte zu machen, wird ihr armes Objekt. Laßt uns tun“. Hat er nun Geschichte gemacht? Oder hat er nur Mut gehabt? Wurde er nicht gerade durch sein Tun ein Objekt der Gewalt und des Unrechts? Und unterlag er am Ende nicht der Tyrannei? Diese schweren Fragen erhalten – gut christlich – ihre Antwort allein im Martyrium des Häftlings Nr. 1442. Über das Ende seines Lebens gibt das Personenstandsbuch des Standesamtes Berlin-Plötzensee Auskunft. Unter dem 2. Februar ist dort zu lesen: Delp, Alfred, geb. 1907. Gestorben: 2. 2. 1945. Todesursache: Gehängt.

KRITISCHE MISCELLEN

Zum 13. Kapitel des Großen Briefes des Makarios/Symeon

*Eine Anmerkung**

Von Thomas Ihnken

Im 13. Kapitel des jüngst von Reinhart Staats herausgegebenen Großen Briefes des Makarios/Symeon[1] findet sich ein Satz, der nach meiner Ansicht bisher nicht richtig verstanden wurde und der von einiger Bedeutung für das gesamte Problem der literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Einordnung dieser Schrift sein dürfte. Es heißt dort in Kap. 13, Zeile 20 (Staats): ἀναγκαῖον δι' ὀλίγων περὶ τούτων παραστῆσαι τῷ δεσπότῃ καὶ δεῖξαι οἵαν μὲν βλάβην καὶ ζημίαν ὑφίστανται οἱ ταῖς θείαις γραφαῖς ἑαυτοὺς πείσαντες μὴ πιστεύειν κτλ. Eine moderne Übersetzung des Großen Briefes liegt leider noch nicht vor.[2] Wie dieser Satz von Staats verstanden wird, ergibt sich aus seiner Inhaltsangabe:[3] „Es ist also notwendig, dem Herrn Christus beizustehen und sowohl den Schaden aufzudecken, den diejenigen haben, die den heiligen Schriften nicht vertrauen . . .". Dazu wäre zu bemerken: Es ist nicht möglich, das Verbum παρίστημι in seiner aktiven Form als „beistehen" zu übersetzen. Diese Bedeutung hat vielmehr nur das

---

* Die Schriften des Makarios werden in folgender Weise zitiert:

H Dörries, Klostermann, Kroeger (Ed.): Die 50 geistlichen Homilien des Makarios (PTS 4), Berlin 1964. Zitiert wird nach der Nr. der Homilie, Kapitel, Zeile.

B H. Berthold (Ed.): Makarios/Symeon, Reden und Briefe (GCS), 2. Bde., Berlin 1973. Zitiert wird Bd., Seite, Zeile.

CR H. Berthold, E. Klostermann (Ed.): Neue Homilien des Makarios/Symeon aus Typus III (TU 72), Berlin 1961. Zitiert wird nach Seite, Zeile.

E Großer Brief: zitiert nach Staats (Ed., s. Anm. 1) nach Kapitel, Zeile.

H 51–57 G. L. Marriott (Ed.): Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius (Harv. Theol. Stud. V), Cambridge 1918. Zitiert wird nach Nr., Seite, Zeile.

Für den Überblick über den Sprachgebrauch des Makarios (s. besonders Anm. 4 und 5) konnte ich mich auf das Material zu dem vollständigen Wortregister stützen, das ich im Auftrag der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen erarbeite. Was die Stellen zum Großen Brief angeht, so bin ich Herrn Klaus Fitschen zu Dank verpflichtet, der mir seinen vollständigen Index zu der Edition von R. Staats (s. Anm. 1) überlassen hat.

[1] Makarios/Symeon, Epistola Magna, hrsg. von R. Staats (Abhdlg. d. Akademie der Wissenschaften in Göttingen Phil.-Hist. Kl. Nr. 134), Göttingen 1984 (im folgenden „Staats, Ed." bezeichnet).

[2] Eine deutsche Übersetzung hat Staats angekündigt (Staats, Ed. S. 7).

[3] Staats, Ed. S. 73.

intransitive Medio – Passiv.[4] Im Aktiv hat das Verb ausschließlich transitiven Sinn. Von allen möglichen Varianten scheint mir hier die sehr verbreitete übertragene Bedeutung „darstellen, darlegen, schildern" am besten zu passen. Ich übersetze also: „Es ist notwendig, in wenigen (Worten) über diese Dinge dem Herrn darzulegen und aufzuzeigen, welchem Schaden diejenigen sich aussetzen, die den heiligen Schriften nicht glauben wollen . . .".[5] Der handschriftliche Befund unterstützt dieses Verständnis. Statt τῷ δεσπότῃ bieten nämlich die Codices NnT (Siglen nach Staats) τῷ σπουδαίῳ. Auch damit erhält man einen guten Sinn: „Es ist notwendig, in wenigen Worten hierüber dem bemühten, wißbegierigen[6] (Leser) darzulegen und aufzuzeigen, . . . etc." Die übrigen Handschriften (ELSX) lassen diesen Dativ ganz aus. Die alten Übersetzungen ins Arabische und Georgische, die auf der Großsammlung IV fußen,[7] haben ebenfalls den Dativ nicht und übersetzen: „(es ist notwendig), darüber ein wenig darzulegen/zu sagen[8] und klarzumachen . . ." Geht man von der ersten Lesung aus, so ist klar, daß ὁ δεσπότης nicht den Herrn Christus meinen kann. Es handelt sich vielmehr um eine Anrede des Autors an den Leser. Wie es scheint, spricht Makarios hier eine höhergestellte Persönlichkeit an, die er respektvoll δεσπότης[9] anredet. Nach der anderen Lesart τῷ σπουδαίῳ ginge die Anrede an den „eifrigen" oder „gelehrten" Leser.

---

[4] Die Verbform hätte dann παραστῆναι lauten müssen; da sich diese Form nur in einem einzigen Buchstaben von dem überlieferten παραστῆσαι unterscheidet, könnte man, um die erwähnte Deutung zu halten, eine Korruptel annehmen, was jedoch angesichts der einhelligen Überlieferung problematisch ist. Kein Argument ist in diesem Zusammenhang, daß der Codex Urb. Lat. 521 aus dem 15. Jh., dessen lateinische Übersetzung jedenfalls „nicht altkirchlich ist" (J. Gribomont nach Staats, Ed. 60), an dieser Stelle schreibt: „necessarium . . . de istis adsistere domino et ostendere . . .". Zwar ist bei Makarios auch der intransitive Gebrauch des Verbums häufig, jedoch nur in der Bedeutung „dabeistehen" (konkret) und einmal im Sinne von „sich verloben" im Sinne der Brautmystik nach II. Cor. 11,2. Die äußerlich ähnlich klingende Stelle ἡ (ψυχὴ ἡ) καθαρῶς ἐπιθυμήσασα παραστῆναι τῷ κυρίῳ κτλ. (CR 166,27) wäre also keine Parallele.

[5] Makarios gebraucht auch sonst das aktive παρίστημι im Sinne von „beweisen, demonstrieren", so in H 9,1,9 = BI 194,27. E 7,92. 9,2; „darlegen, vor Augen führen" bedeutet es in H 33,2,26. E 3,44, 4,19, 13,3. Vgl. παριστάω in E 5,3. – Zum Zusammenhang dieses Satzes s.u. Anm. 13.

[6] Das Wort σπουδαῖος, das von der Grundbedeutung her „schnell, flink", auch „eifrig, bemüht, ernsthaft", bedeutet, erhält im späten Griechisch auch die Bedeutung „Forschender, Lernender, Wissenschaftler" (s. E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, New York, 1887 s.v. und G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1961). Hier kann es auch „ernsthaft Strebender" (im geistlichen Sinn) bedeuten.

[7] S. Staats, Ed. S. 56.

[8] Das Verbum παραστῆσαι wird im Cod. Vat. arab. 84 (11. Jh.) mit aṯbata (dartun, beweisen) wiedergegeben, in der georgischen Übersetzung mit tʿkʿumaj (sagen), s. G. Ninua (Hrsg.): Psevdomakʼaris tʿḫzulebatʿa kʿartʿuli versia, Tiflis, 1982, S. 192,15 f.

[9] Zum Gebrauch des Worts als Ehrentitel für geistliche und weltliche Würdenträger in byzantinischer Zeit s. die Lexica von Sophocles s.v. Nr. 2 und 3 und Lampe s.v. 2; vgl. Anm. 21.

Diese Anrede an eine Einzelperson paßt nicht in den Zusammenhang des Großen Briefes, der als ein Lehrschreiben an die Mönche konzipiert ist, und in dem die Adressaten daher immer im Plural angeredet werden. Während man bei der Variante τῷ σπουδαίῳ noch an einen der Mönche denken könnte (generalisierender Singular), so ist doch bei Annahme von τῷ δεσπότῃ, wir mir scheint, die Folgerung unausweichlich, daß das 13. Kapitel nicht mehr zu dem vorausgehenden Großen Brief an die Mönche gehören kann. Das 13. Kapitel wäre dann der Schluß[10] eines größeren Briefes oder Traktates, den Makarios an eine höhergestellte Persönlichkeit gerichtet hat.

Zuvor wäre allerdings zu beweisen, daß τῷ δεσπότῃ überhaupt die ursprüngliche Lesung ist. Immerhin hat die wichtige früheste Sammlung IV diesen Dativ nicht (s.o.). Er kann aber als die lectio difficilior gute Rechte beanspruchen. Man kann sich gut vorstellen, daß der Bearbeiter von IV ihn ausließ, um die eigene Redaktionsarbeit zu verschleiern; auch ist es keine Frage, daß der Text in dieser Verkürzung leichter lesbar und weniger mißverständlich ist. Dagegen ist kein Grund vorstellbar, warum ein späterer Bearbeiter ihn hätte hinzufügen sollen. Dasselbe Argument gilt gegenüber der Variante σπουδαίῳ, die von der spätesten Handschriftengruppe (14. Jh.) geboten wird; hier mag ein Kopist an dem in diesem Zusammenhang eben befremdlichen δεσπότῃ Anstoß genommen und in – das phonetisch nicht sehr entfernte und gut makarianische – σπουδαίῳ geändert haben.

Alle diese Indizien fügen sich hervorragend in die bisherigen Ergebnisse der Forschung ein. Schon immer wurde vermutet, daß es sich bei dem 13. Kapitel um einen Zusatz oder ein fremdes Stück handelt, weil der vorausgehende Text mit einer für Makarios typischen Abschlußwendung endet, an die von einer Handschrift auch noch eine Doxologie und ein Amen angefügt sind. Außerdem steht der Disputationsstil des 13. Kapitels, der von leidenschaftlicher und polemischer Apologetik geprägt ist, in krassem Gegensatz zum ruhigen Lehrstil der voraufgehenden Kapitel.[11] Während sich jener erste Teil ausschließlich an die Mönche wendet,[12] so versteht sich das 13. Kapitel, wie gleich der Anfang klar macht,[13] als eine direkte Antwort des Makarios an seine Gegner.

---

[10] Die Verbindungformel ἀλλ' ἐπειδή, mit welcher das 13. Kapitel beginnt, zeigt, daß es sich hier nicht um den Anfang handeln kann. Zum Ende hin ist dagegen der Abschluß eindeutig (Kap. 13, § 16).

[11] Vgl. Staats, Ed. S. 35 f. Die Theorie, Kap. 13 sei eine Hinzufügung anläßlich einer „zweiten Auflage", läßt sich wohl nicht mehr halten. Es sei daran erinnert, daß Gregor von Nyssas Bearbeitung (De instituto Christiano) nur die Kapitel 1–10,4 umfaßt.

[12] Zwar ist eine nach außen hin gerichtete apologetische Tendenz unverkennbar, wie vor allem das demonstrativ an den Anfang gestellte orthodoxe Credo beweist (s. Staats, Ed. S. 34), aber die äußere Form des internen Lehrschreibens wird durchgängig gewahrt.

[13] „Da nun aber gewisse Leute (τινὲς) uns aus Unkenntnis vorwerfen, wir wollten allzu hoch hinaus in eitlem Dünkel und hofften auf Dinge, die nicht menschenmöglich sind . . . (Kap. 13,1–3) . . . so ist es nun notwendig, darüber kurz darzulegen usw. (Kap. 13,20)".

Alle weitergehenden Folgerungen können nur mit großer Vorsicht gezogen werden, denn alles, was die Person des Makarios, seine persönlichen Beziehungen und die ursprüngliche Gestalt seines Werkes betrifft, ist wegen seiner Anathematisierung[14] und der dadurch bedingten kryptischen Überlieferung seines Werkes – trotz der großen Fortschritte, die vor allem Hermann Dörries zu verdanken sind – noch immer in tiefes Dunkel gehüllt.[15] Die nachfolgenden Überlegungen können daher kaum mehr als hypothetisch sein.

Man kann schlechterdings nicht wissen, wer der Adressat des 13. Kapitels ist. Wenn die Lesart τῷ δεσπότῃ richtig ist, so stellt man sich unwillkürlich die Frage, wer jene höhergestellte Persönlichkeit gewesen sein mag. Der Ernst und die Schärfe der Auseinandersetzung, die in diesem Abschnitt deutlich werden, lassen fast an ein offizielles Rechtfertigungsschreiben des Makarios, gerichtet an einen Vertreter der kirchlichen Autorität, denken. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dies Gregor von Nyssa war. Die seltsame Tatsache, daß wir mit dem Traktat „De instituto Christiano" die Bearbeitung einer makarianischen Schrift von der Hand Gregors vor uns haben, sein auch sonst bekanntes Bemühen um Vermittlung zwischen Reichskirche und der Häresie verdächtigen Gruppen[16] und nicht zuletzt die Überlieferungsgemeinschaft des Traktats mit dem Großen Brief (inkl. Kap. 13) können zu der Vermutung berechtigen, daß zwischen beiden Männern eine persönliche Beziehung oder jedenfalls eine Korrespondenz bestand. Auch Makarios seinerseits tritt uns in seinen übrigen Schriften als ein Mann entgegen, der es durchaus nicht auf einen Bruch mit der Reichskirche anlegte. So scheint es nicht ausgeschlossen, daß Makarios eine umfassende Rechtfertigung seiner Lehre und eine Antwort auf die Gegner gerade an Gregor geschickt hat, sei es, daß dieser ihn dazu aufforderte, sei es, daß Makarios aus eigenem Antrieb seinen Schutz suchen wollte.

Die vielfältigen Gemeinsamkeiten zwischen Kap. 1–12 und Kap. 13 in Terminologie[17] und Thematik, vor allem aber auch der fast wörtliche Rückbezug am Anfang des 13. Kapitels auf das Vorhergehende[18] lassen es angebracht erscheinen, nach einem direkten inneren und auch äußeren Zusam-

---

[14] Wie bekannt, wurde die Sekte der Messalianer, als deren Exponent der Autor gelten muß, durch die Synode von Ephesus verdammt.

[15] Zum jetzigen Forschungsstand s. die Literaturübersicht bei Staats, Ed. S. 78–81.

[16] S. Staats, Ed. S. 29–33.

[17] Erwähnt seien z.B. der häufige Gebrauch von κλῆσις (Berufung) in den verschiedensten und doch einander ähnlichen Abwandlungen (s. Index zu Staats, Ed.), der im übrigen Werk keine Parallele hat, der Zentralbegriff σκοπός und z.B. auch der Sprachgebrauch von παρίστημι, s. Anm. 5 und 18.

[18] . . . κατὰ τὸν σκοπόν, ὅνπερ ἀπὸ τῶν θεοπνεύστων γραφῶν παρεστήσαμεν (E 13,3 f.) bezieht sich direkt auf E 9 f.: προκειμένου τοίνυν τοῦ . . . σκοποῦ . . ., ὅνπερ διὰ πλειόνων προείπομεν ἀπὸ γραφικῶν μαρτυριῶν παραστήσαντες. Die übrigen in Anm. 5 zitierten Stellen klingen ähnlich. Die Junktur σκοπὸν παριστάναι kommt im übrigen Werk nicht vor.

menhang zwischen diesen Teilen zu suchen. Wenn es wahr ist, daß Kapitel 13 an Gregor gerichtet ist, dann muß es irgendeinen Zusammenhang mit dem Vorigen geben. Zwei Möglichkeiten bieten sich an:

1. Makarios hat an Gregor sein Lehrschreiben übersandt, das er früher einmal[19] für den internen Gebrauch verfaßt hatte, und das er vielleicht zu einem späteren Zeitpunkt für passend hielt, um seine Lehre und das Leben in den messalianischen Zirkeln in günstigem Licht erscheinen zu lassen. In direktem Anschluß an dieses Werk spricht er dann Gregor selbst an, um ihm ganz persönlich sein Dogma, jetzt auch auf die Gegner eingehend, zu erläutern.

2. Das Lehrschreiben an die Mönche ist nur eine literarische Fiktion, in die Makarios eine umfassende Apologie seiner Lehre gekleidet hatte – dies vielleicht auf Anregung Gregors –,[20] an deren Anschluß er, die Fiktion durchbrechend, sich direkt an Gregor wendet.

Alle diese Theorien haben den großen Nachteil, daß sie – und besonders die letztgenannte – von einer Verkettung vieler einzelner ganz unnachweisbarer Ereignisse ausgehen. Es scheint geraten, sich nach einer einfacheren Lösung umzusehen.

Eine solche bietet sich an, wenn man das Wort δεσπότης nicht auf Gregor und überhaupt nicht auf einen hohen kirchlichen Amtsträger bezieht, sondern es als die Anrede an den Vorsteher jenes Klosters[21] versteht, an dessen Mönche das Lehrschreiben gerichtet ist. Es ist gut vorstellbar, daß Makarios im Anschluß an sein allgemeines Schreiben, das zum Studium für jedermann im Kloster gedacht war,[22] sich noch einmal mit einer speziellen Entgegnung

---

[19] Dörries plädiert dafür, „den Brief nicht unter die Spätwerke Symeons einzureihen", weil – und das gilt besonders für Kap. 1–12 – die Polemik hier noch nicht die allerletzte Eskalation des Konfliktes erkennen läßt. (Dörries, Symeon von Mesopotamien, TU 55,1, Leipzig 1941, 156 f.).

[20] Der quasi-offiziöse Stil, besonders im ersten Kapitel, fände so leicht eine Erklärung darin, daß Makarios sich bemüht hätte, für die gelehrte Öffentlichkeit zu schreiben. Gregor könnte ihm vorgeschlagen haben, dieses Werk in Kreisen der kirchlichen Hierarchie – zu des Makarios Entlastung – bekanntzumachen. In diesem Zusammenhang fiele es dann auch leicht, den Traktat Gregors „De instituto Christiano" als eine Art von Redaktion zu diesem Zweck anzusehen. Wie erklärt sich aber dann die Doppelüberlieferung beider Fassungen?

[21] Auch für diesen Fall ist die Anrede δεσπότης passend, s. die in Anm. 9 zitierten Nachweise. Im übrigen erfordert der byzantinische Briefstil die Anrede mit Ehrentiteln auch dann, wenn kein tatsächliches Überordnungsverhältnis vorliegt. Einen Parallelfall für solch höfliche Anrede haben wir in dem Logos 40 der Sammlung B des Makarios (B II, 60–68). Hier redet er den Empfänger mit ἡ σύνεσίς σου an. Die 50. Homilie, das Schlußstück der Sammlung H, endet mit einer Ansprache an ἡ διάθεσις τῆς ὑμετέρας εἰλικρινείας. Dörries hält diese Passage für die Schlußbemerkung des Redaktors (s. sein Kommentar zur Stelle in PTS 4), aber das ist nicht unbedingt zwingend.

[22] S. besonders Kap. 1,33: „nur bitte ich, daß die Lesenden aufmerksam (diesen Brief) studieren, damit ihr . . . keine Fehler macht . . .".

auf die Angriffe von außen an den obersten Vorsteher wandte;[23] dies wohl darum, damit dieser selbst entscheiden konnte, in welcher Form – und ob überhaupt – er seine Mönche mit der Polemik gegen die Messalianer und deren Abwehr vertraut machen wollte; dies wird davon abgehangen haben, in welchem Maße die einzelnen Gruppen Anfeindungen ausgesetzt waren und welche Kenntnis sie von der öffentlichen literarisch geführten Diskussion um den Messalianismus hatten.

Man kann sich vorstellen, daß die wachsende Anfeindung auch unter den Messalianern Zweifel an der Richtigkeit ihrer Lehre weckte,[24] und die vielfältigen Erwiderungen an die Gegner, die sich im gesamten Werk verstreut finden,[25] sind ja auch nicht umsonst an die Adresse der Gleichgesinnten, der Schüler gerichtet.

Die vorgeführten Erklärungen können natürlich, wie anfangs betont, nur Modelle sein, um die vorhandene Situation zu erklären. Wenngleich mir die letztgenannte Möglichkeit noch am wahrscheinlichsten vorkommt, so lassen sich doch andere Erklärungen nicht ausschließen. Wichtig scheint mir nur, daß sich hier mit der Neuübersetzung einer einzigen Stelle ein Problem eröffnet, das auf eine Lösung wartet und die Diskussion um den Großen Brief des Makarios um eine weitere Variante bereichern könnte.

---

[23] Es gab mehrere προεστῶτες (s. E. 6,437), wobei unklar ist, ob in einem einzigen Kloster, oder ob das Lehrschreiben sich an eine Reihe einzelner Klöster mit je einem προεστώς wendet. Für den letzteren Fall müßte man davon ausgehen, daß diese Gruppe von Klöstern unter einem gemeinsamen Leiter stand, an den sich das 13. Kapitel richtete. Es liegt im übrigen nahe, beim Adressaten dieser Zeilen an dieselbe Persönlichkeit zu denken, die dem Makarios die Bitte um ein Lehrschreiben mit einem Fragenkatalog angetragen hatte (E 1, § 2), sozusagen als Sprecher und Schriftführer der Gruppe.

[24] Offenbar meint die Homilie 51 – übrigens die einzige halbwegs vergleichbare Parallele eines Lehrschreibens – einen konkreten Anlaß, wenn es heißt: „Wisset nun, Brüder, . . . daß der Satan sein Unkraut säen will; deshalb wurdet ihr auch versucht von dem Feind, und wir haben davon gehört und waren sehr betrübt“ (H 51,22,18 f.). Der Zusammenhang macht deutlich, daß es sich nicht um äußeres Ungemach handelt, sondern darum, daß der Satan „listig und im Verborgenen die Herzen täuscht“ (ebda.).

[25] Eine gute Zusammenschau solcher Erwiderungen erhält man, wenn man die Stellen nachschlägt, die Bertholds Index zum Stichwort Τινές bietet (B II 240).

Bemerkungen zur „Theologia deutsch“ und zum „Buch von geistlicher Armut“

Von Luise Abramowski

Elisabeth Bizer zum 80. Geburtstag

1. *Die älteste Redaktion der „Theologia deutsch“*[1]

Seit kurzem liegt eine kritische Textausgabe des „Frankfurters“ (der „Theologia deutsch“) vor, veranstaltet von Wolfgang von Hinten.[2] Der Herausgeber hat für diese Ausgabe seine Würzburger Dissertation von 1976 bearbeitet; noch in Gestalt der Dissertation ist die Ausgabe benutzt worden von Alois M. Haas 1978 für einen Aufsatz[3] und 1980 für die neuhochdeutsche Übersetzung.[4]

Man kannte seit dem vorigen Jahrhundert zwei Fassungen des „Frankfurters“: die von Luther zum Druck gebrachte und eine längere, letztere in einer Handschrift des Klosters Bronnbach (jetzt in Frankfurt, bei von Hinten unter dem Siglum C). Die Bronnbacher Fassung enthält Erweiterungen mit dem Zweck „einer frommen Verharmlosung, um die Orthodoxie des Autors zu sichern“.[5] Inzwischen sind zwei handschriftliche Zeugen für die nicht interpolierte Version gefunden worden; sie gaben den Anlaß zur Neuausgabe, da sie nicht identisch sind mit den Handschriften, nach denen Luthers Ausgaben gedruckt sind und für die Luthers Drucke einstehen müssen, weil die von ihm benutzten Hss. verloren sind. Als selbständige Textzeugen erhalten Luthers Drucke in der Neuausgabe die Siglen A und B.

---

[1] Eine erste Fassung dieses ersten Abschnitts ist enthalten in der privaten Festschrift, die Schüler und Freunde von Ernst und Elisabeth Bizer der letzteren zum 80. Geburtstag gewidmet haben.

[2] Wolfgang von Hinten, ‚Der Franckforter‘ (‚Theologia Deutsch‘). Kritische Textausgabe (Münchener Texte und Untersuchungen z. dtsch. Lit. des MA 78), München 1982.

[3] Alois M. Haas, Die „Theologia Deutsch“. Konstitution eines mystologischen Textes. Freiburger Zeitschr. f. Theol. 25 (1978) p. 304–350.

[4] Alois M. Haas (Übers.), ‚Der Franckforter‘. Theologia Deutsch (Christl. Meister 7), Einsiedeln 1980. – Bei der Benutzung der beiden Arbeiten von Haas muß beachtet werden, daß Seiten- und Zeilenangaben in den Zitaten nicht die der Druckausgabe sind.

[5] Haas 1980, p. 13.

„Erstrebt wird in der Edition eine Textgestalt, die dem Autortext möglichst nahe kommt. Der textkritische Befund jedoch zeigt, daß keine der vorhandenen Abschriften mit dem Original identisch ist".[6] Als Original wird vom Editor vorausgesetzt das jetzige Buch mit dem Prolog, dem Register und dem Text bis zum letzten Kapitel einschließlich (nach der Zählung der Leithandschrift D – Dessau – ist das c. 53). Doch liegt uns in dieser literarischen Gestalt bereits eine Redaktion vor, was sich literarkritisch nachweisen läßt. Vermutlich ist die Schrift überhaupt nur in der redigierten Form zur Verbreitung gekommen und die Redaktion zum Zweck der Verbreitung vorgenommen worden. Die Redaktion ist nicht durch den Verfasser erfolgt, sonst gäbe es nicht die verräterischen Diskrepanzen, von denen gleich die Rede sein wird; aber der Redaktor war ein vorzüglicher Kenner der von ihm bearbeiteten Schrift. Seiner Hand sind zuzuschreiben: der Prolog, die Kapitelüberschriften und die Kapitel 52 und 53. Haas, der die literarische Einheit des Gesamttextes voraussetzt, schreibt diesen beiden Schlußkapiteln „einzigartigen Rang" zu[7] – damit vergleiche man aber, welche zurecht bedeutende Rolle c. 51 in seiner Darstellung spielt!

Selbst wenn es keine Gründe gäbe, zwischen Verfasser und Redaktor zu unterscheiden, muß man erkennen, daß die Kapitel 52 und 53 einen Anhang oder Nachtrag darstellen, denn der letzte Abschnitt des Kapitels 51 ist der ursprüngliche Schluß des Buches, c. 51, 129–141:[8] *Alles, das hie geschriben ist, das hat Cristus geleret* mit langem leben, wan vierdhalb vnde dreißig jare, vnd mit kurtzen wortten, das ist mit dem, das er spricht: ‚Volge mir nach'. Aber wer ym volgen sal, der muß alle lassen, wan yn ym was alles gelassen also gar, als eß yn creaturen ye gelassen wart ader gescheen magk. Auch wer ym volgen will, der sal das creucze an sich nemen, vnd das creucze ist anders nicht den Cristus leben, wan das ist eyn bitter creucz aller natur. Dar ummb spricht er: ‚Wer nicht alles das lesset vnd nicht das creucz uff sich nympt, der ist meyn nicht wirdigk vnnd ist meyn junger nicht vnd volget mir nicht nach'. Aber die frey falsch natur wenet, sie habe alles gelassen. Sie wil aber des creuczes nicht vnd spricht, sie habe syn genugk gehabt vnnd durff seyn nymmer, und ist betrogen. Wan hette sie das creucze ye gesmecket, sie mochte es nymmer gelassen. *Wer an Cristum glaubet, der muß alles glauben, das hie geschrieben stet.* Amen.

Nun beweist das Vorhandensein eines Anhangs an sich selbst noch nicht, daß ein anderer ihn verfaßt haben müsse. Es lassen sich aber folgende Indizien zusammentragen: c. 53,31 f. nimmt das paulinische Zitat auf, mit dem das Buch beginnt: 1. Kor. 13,10. In c. 53 hat es diese deutsche Gestalt: Wan das volkummen kumpt, so wirt das geteilte *alles auß gewustet;* c. 1,1 f. zitiert dagegen so: Wan das vollkommende kumpt, *so vornicht man* das

[6] Von Hinten, p. 61.
[7] Haas 1978, p. 340 f. n. 83.
[8] Die Zeilen sind innerhalb eines Kapitels durchgezählt, so daß sich die Angabe der Seite erübrigt.

unvolkommende und das geteilte. In beiden Fällen leiten Zitationsformeln ein, c. 1: sanctus Paulus spricht, c. 53: da von sant Paul spricht; c. 1 verwertet das Zitat noch zweimal, Zeile 17 f.: Nu dar wan das volkomende kommet, so *vorsmehet* man das geteilte, Zeile 26–29: Wan das volkommen kompt, das ist, wan eß bekant (= erkannt) wird, ßo wirt das geteilte, das ist creaturlichkeit, . . . alles *vorsmehet* und *vor nichtnitz gehalden.* Angespielt wird auf die paulinische Stelle c. 6,23 f.: So wurden die vnvolkummen vnde die teile *abesmeckig vnd vornicht.* Noch einmal als Zitat c. 18,9–11: . . . do von sant Paul sprach: ‚Wann das vokommen vnd das gantze kompt, ßo wird alle teilunge und vnvolkomenheit *czu nichte*‘; vgl. Zeile 12 f.: Also wirt auch alle bekentniß (= Erkenntnis) der teyl *czu nichte* wanne das gantz bekant (= erkannt) wird; vgl. noch Zeile 16: . . . *czu nicht wirt.* Wenn jemand, der in seiner Vorlage so zu Hause ist wie der Verfasser des Anhangs, ausgerechnet beim Eingangszitat der ganzen Schrift den Paulustext anders wiedergibt, dann spricht das dafür, daß er eine andere Gewohnheit der volkssprachlichen Benutzung der Stelle hat, und daß diese Gewohnheit stärker war als die suggestive Kraft der Eingangskapitel. Deren Verfasser nimmt mit dem „Verschmähen“ des Unvollkommenen seinerseits eine Interpretation vor, aber das „Vernichten“ ist die ihm geläufige Wiedergabe, wie man an seinem Vokabular in den Kapiteln 6 und 18 sieht.

Die Verfasserfrage klärt sich weiter angesichts einer Akzentverschiebung, die zwischen einer der Inhaltsangaben und ihrem Text eingetreten ist und vom Anhang übernommen worden ist. Das Register gibt zu c. 10 an: Wie die volkommen menschen anders nicht begern, denne *das sie dem ewigen gute mochten geseyn als dem menschen seyne hant ist,* vnd wie sie vorlorn haben vorcht der hellen vnd begerunge des hymmelrichs. In c. 53,89–91 lesen wir: Mag der mensch dar czu werden, *das er gotte sey, als dem menschen seyne hant ist, ßo laß er ym genugen,* vnd das sal werlich seyn. Haas[9] macht sich diese Interpretation zueigen: „Die praktische Folgerung daraus an den Gottesfreund[10] – *für Gott das zu werden, was für den Menschen seine Hand ist*[11] (Kap. 10, [Kap.] 52 [lies: 53]) – radikalisiert diesen Sachverhalt zur Vorstellung einer schärfer nicht mehr denkbaren, instrumentellen Verfügbarkeit des Menschen für Gott“.

Sehen wir uns den Text an. Der erste Abschnitt des 10. Kapitels handelt vom „Lassen“ des Wünschens und Begehrens, kann aber nicht davon

---

[9] 1980, p. 18.

[10] Die Bezeichnung „Gottesfreund“ muß nach dem Prolog als ein Leitstichwort der Theologia deutsch erscheinen; tatsächlich findet sich das Wort im Text nur einmal, c. 12,12: alle vßerwelten frunde gotis vnd ware nachvolger Cristi (haben den „innerlichen Frieden“ wie Christi „liebe Jünger“). Zwar redet die Inhaltsangabe von c. 21 vom frunt Cristi, aber nicht der Text. Auch dies ist ein Punkt, an dem der mittelalterliche Herausgeber einen leichten eigenen Akzent setzt. Er hat dem Büchlein eine knappe Besprechung bei Rufus M. Jones, The Flowering of Mysticism. The Friends of God in the Fourteenth Century, New York 1971 (Nachdruck), eingetragen: p. 176–184.

[11] Meine Hervorhebung.

absehen, daß die Liebe zu Gott und der Wunsch nach größtmöglicher Nähe auch „Begehren" ist, Zeile 1–15: Nu sal man mercken, wo erleuchte menschen synt mit dem waren licht, die bekennen (= erkennen), das alles, das sie begerenn mugen ader erwelen mugen, nichts ist gein dem, das von allen creaturen yn dem als[12] creatur ye begeret ader erwelet oder bekant (= erkant) wart. Dar ummb laßen sie alle begerunge vnd erbelunge (= erwelunge) vnd befelen vnd laßen sich vnd alle dem ewigen gute. Den noch bleibet ŷn yn eyn begerunge yn selbs czu eynem vorgank[13] vnd nehunge czu dem ewigen gute, das ist, czu eyner nehern bekentniß (= Erkenntnis) vnd hitziger liebe vnd clarer beheglichkeit vnnd gantzer vnderthenigkeit vnde gehorsams, also das eyn itlich erluchte mensch mag sprechen: *ich were gern dem ewigen gute also (= wie) dem menschen syne hant vnd furchtent alle czeit, das sie dem nicht genug seyn,* vnnd begerent auch aller menschen selikeit. Vnd disßer begerung stent sie ledig vnd nemen sich der nicht an (= maßen sie sich nicht an), wanne disße menschen bekennen (= erkennen) wol, das diße begerung des menschen nicht ist, sundern der ewigen gute, wanne alles, das gut ist, des sal sich nymant an nemen (= anmaßen) sundern der ewigen gute gehort eß alleyne czu.

Es ist deutlich, daß die zuletzt genannte Negation von Begehren sich syntaktisch *unmittelbar* auf den Wunsch nach der Seligkeit aller Menschen bezieht. Und wenn man sie *nur* darauf bezieht, dann scheint als ein „zuläßiges" Begehren das vorangehende übrig zu bleiben, daß der Mensch für Gott würde, was die Hand für den Menschen ist. So haben es die Inhaltsangabe, c. 53 und (unter ihrem Einfluß) Haas verstanden. C. 53 nimmt auch das Stichwort des „Genügens" in positiver Wendung auf; während in c. 10 der Wunsch, für Gott das zu sein, „was dem Menschen seine Hand ist", etwas Äußerstes ist, von dem der erleuchtete Mensch ständig fürchtet, dem nicht Genüge tun zu können, so ist für c. 53 dies ein erreichbares Ziel, mit dem man sich dann auch begnügen soll. Das ist eine Vereinfachung des subtilen Gedankenganges von c. 10, in dem vielmehr die Negation des Begehrens (vnd disßer begerung stent sie ledig, Zeile 11) zurückzubeziehen ist auch auf den Wunsch, nur noch von Gott geführtes Werkzeug zu sein, denn dieser Wunsch dient doch offenbar dem weiteren Wunsch, zur Seligkeit aller Menschen zu wirken – welche allein Gottes Werk sein kann.

In seiner Ausgabe hat von Hinten die Inhaltsangaben zu den durchgezählten Kapiteln des Textes in Klammern über dem jeweiligen Abschnitt

---

[12] yn dem als = qua.

[13] Nach Lexers Mittelhochdeutschem Taschenwörterbuch hat vorgangk die Bedeutung „vorgang, vortritt" und „vorbild" (dies im Nachtragsteil, dort auch vorgân = „zurhandgehen"). Haas 1980, p. 53 übersetzt: „Dennoch bleibt in ihnen eine Begier, ihnen selbst Ansporn zum Fortschritt und zur Annäherung ans ewige Gute . . .", wobei „Ansporn" die Relation „ihnen selbst" verständlicher macht. Die im Kontext treffendste Übersetzung ist wohl „Fortschreiten" (progressus oder progredi), so ganz eindeutig im Anhang, c. 53,75: des anhebens vnd *vorganges* vnnd czu ende czu kommen.

abdrucken lassen. Der Vergleich von „Überschrift“ und Text ist damit viel leichter, als wenn man immer erst zum Register am Anfang zurückblättern müßte;[14] die erleichterte Vergleichsmöglichkeit läßt den sekundären Charakter der Inhaltsangaben klar zutagetreten. Beispiele: c. 21 „Freund Christi“ kommt im Text nicht vor;[15] c. 23 „Überschrift“: „gehorsam sein in leidender Weise und manchmal auch in tuender Weise“ – Text dagegen (Zeile 7 f.): „gehorsam und untertan sein in leidender Weise und *nicht* in tuender Weise“! (jedoch findet man in den Kapiteln 26 [7 f.] und 28 [8] „leidende und tuende Weise“ nebeneinander wie in der Inhaltsangabe von c. 23). Die Inhaltsangabe c. 24 paßt nicht zum Inhalt; c. 27 und 28 bilden eine Einheit; in c. 31 beginnt der neue Gedanke erst mit Zeile 10; in der Inhaltsangabe c. 43 wird der „freie Geist“ erwähnt, er kommt im Text nicht vor, wohl aber vorher (c. 39,31). Es ist also jemand nachträglich den Text entlang gegangen und hat eine Inhaltsübersicht als Lesehilfe geschaffen, in der Hauptsache zutreffend, aber eben nicht in allen Fällen.

Vom Prolog der „Theologia deutsch“ sagt Haas,[16] daß hier das apodiktisch redende religiöse Ich des Textes noch als „Er“ „kaschiert“ wird. So gut Haasens Ausführungen über das Ich auch sind – die 3. Person des Prologs erklärt sich auf die nächstliegende Weise daraus, daß der Prolog nicht vom Verfasser stammt. Damit ist auch die berühmte Mitteilung über den Verfasser (eyn deutschir herre, eyn prister vnd eyn custos yn der deutschen herren hauß zu franckfurt) nicht als Selbstaussage zu nehmen, sondern eine Mitteilung des mittelalterlichen Herausgebers; man kann nur hoffen, daß ein konkreter Anhaltspunkt für diese Mitteilung vorlag. Einen Abstand zwischen sich und den Verfasser legt der Redaktor auch durch die Angabe vor czeiten. Haas hat aber recht darin, daß er den Anspruch der religiösen Aussage des Buches schon durch den Prolog vertreten sieht (der damit den oben zitierten Schluß von c. 51 aufnimmt und überhöht); der Prolog beginnt: „Dies Büchlein *hat der allmächtige, ewige Gott ausgesprochen* durch einen weisen . . . gerechten Menschen, seinen Freund, der da vor Zeiten gewesen ist ein Deutscher Herr . . .“

In der Diskussion der christologischen Aussagen der Theologia deutsch durch Haas erscheinen die Kapitel 52 und 53 als die Fundstellen für Christus als den einzigen, zentralen Mittler zum Vater.[17] Im Lichte der literarkritischen Beurteilung der beiden Kapitel als eines Anhangs aus der Hand des Redaktors läßt sich hierin wahrscheinlich das inhaltliche Motiv für die Komposition des Anhangs erkennen. Das Eingangszitat von c. 52 ist Joh. 14,6 „Niemand kommt zum Vater denn durch mich“, und das „durch“ kehrt innerhalb der beiden Kapitel immer wieder, während es im Grundtext des

[14] Andererseits erhalten die Inhaltsangaben trotz der Klammern durch die bloße Textanordnung ein stärkeres Gewicht als ihnen zukommt, vor allem da, wo sie Zusammengehöriges falsch zerschneiden.

[15] S. oben n. 10.

[16] 1978, p. 311.

[17] 1978, p. 343.

Buches vollständig fehlt! (dort wird das paulinische „in“ oder „mit“ benutzt, und das nicht sehr häufig). Der Verfasser des Anhangs stellt selber einen Ausgleich her zwischen dem ihm wichtigen johanneischen Gedanken und der für den Haupttext zentralen Vorstellung von der Nachfolge im Cristus leben,[18] c. 53,23–30: Vnd also wirt der mensch geleret von dem selben, das yn czuhet (= ziehet), das er czu der eynikeit nicht kommen mag, er kumme dann *durch Cristus leben.* Sich, nu nympt er das leben an sich, do von vor gesaget ist. Sich, nu mercke disse czwei wort, die cristus spricht: Das eyn: ‚Nymant komt czu dem vater dann durch mich‘, *das ist durch meyn leben,* als vor gesprochen ist; das ander wort: ‚Nymant kumpt czu mir‘, *das ist, das er sich des lebens an nem vnd mir nach volge,* ‚er werde dann‘ beruret vnd ‚geczogen von dem vater‘.[19]

Gegenüber dem Haupttext ist dem Anhang weiter eigentümlich die sprachliche Wendung „singen oder sagen“ (und umgekehrt), c. 53,77.80; aus der mystischen Terminologie: Offenbarung in der Seele als yn eym blicke ader yn eym czuck, Zeile 17 f.; aus dem gleichen Bereich Zeile 13–15: Sich, wan diß volkommen vngenant flusset yn eyn geberende persone, da ynne eß gebirt seynen eyngeborn son vnd sich selber dar ynne, ßo nennet man eß vater.

Vom Inhalt der Theologia deutsch sagt der Prolog, sie lehre besonders, wie die „gerechten Gottesfreunde“ von den „falschen freien Geistern“ zu unterscheiden wären. Aber es handelt sich keineswegs um eine bloße Streitschrift gegen die „freien Geister“,[20] vielmehr hat der Hinweis des Prologs auch apologetischen Charakter, denn schließlich preist der Verfasser selber die geistliche Armut, lehnt den geistlichen Reichtum ab[21] und läßt seinen Traktat kulminieren in Bestimmungen von Freiheit (c. 51,80 ff.). Der letzte Satz vor dem ursprünglichen Buchschluß lautet, Zeile 126–128: Vnnd wer nicht eygens hat ader haben wil ader nichts begert czu haben, der ist ledigk vnd frey vnnd nymandes eygen. – Die Terminologie, die zur Kennzeichnung der Frömmigkeit und des Lebens der „falschen freien Geister“ verwendet wird,[22]

---

[18] Diese Beobachtung ist dem hinzuzufügen, was Haas 1978, p. 346 sagt.

[19] Joh. 6,44, cf. den Beginn von c.53. Im letzten Kolon habe ich gegenüber der Ausgabe zwei Anführungszeichen hinzugefügt. „Berühren“ indirekt aus der neuplatonischen Terminologie.

[20] Ich stimme damit Haas (1978 p. 318) zu.

[21] Positive Aussagen über Freiheit und Armut in den Kapiteln 10 (zweite Hälfte) und 26; (Anhang c. 53,50).

[22] Negative Aussagen über Freiheit und Armut und charakteristische Stichworte: c. 10 ruchlos (= achtlos) frei leben; c. 20 natürliche Vernunft; c. 25 geistlicher Reichtum, Hoffart, ungeordnete falsche Freiheit, *arme Menschen,* Nichtbeachtung kirchlicher Gebote und Sakramente; c. 28 unachtsame Freiheit; c. 31 falsches natürliches Licht; c. 39 böse falsche Geister, freie Geister; c. 40 falsches Licht, Aussage eines falschen freien Geistes referiert (von Haas zu einer genaueren Datierung benutzt), falsche ungeordnete Freiheit; c. 42 falsches natürliches Licht; c. 47 falsches Licht; c. 51 falsche Natur (Anhang 52,35; 53,97 ungeordnete Freiheit).

hat nichts Originelles, sondern ist bereits die Taulers.[23] Tauler seinerseits sah sich als Begarde und Vertreter des „neuen“ und „hohen“ Geistes angegriffen, wie er einmal berichtet.[24] Die Theologia deutsch bringt c. 25 das Stichwort „arme Menschen“:[25] sie sind es, die fragwürdige moralische Konsequenzen und ebenso fragwürdige soziale Verhaltensweisen aus der „ungeordneten Freiheit“ ableiten.[26] Nun besitzen wir aus dem 14. Jh. eine Schrift für „arme

---

[23] Robert E. Lerner, The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages, Berkeley/Los Angeles/London 1972, p. 188 (mit Stellennachweisen aus Vetters Ausgabe der Predigten): „. . . Johan Tauler, who continually attacked ‚*false*‘ and ‚*disordered freedom*‘ from his pulpit. According to him, those that followed false *lights* and their own natural inclinations were not only *proud* and immoral, but were condemned to eternal damnation . . . Since Tauler specifically referred to ‚*free spirits who glory in false freedom*‘ . . .“ (Meine Hervorhebungen).

[24] Lerner p. 189: Tauler „did complain that when he warned false Christians of the perils of their life and how carefully they should prepare for death they jeered and called him a beghard, shouting ‚here is a new spirit who comes from those of the high spirit‘“. – In Vetters Index ist dies (p. 138) die einzige Angabe zu „Begarde“.

[25] S. oben n. 22.

[26] c. 25 verdient es, unter diesem Gesichtspunkt ganz (abgesehen von den letzten fünf Zeilen) gelesen zu werden. Zur Erleichterung des Drucks normalisiere ich die Schreibung unter Beibehaltung von Wortgestalt und -folge: „Auch soll man merken, *so der Mensch alle die Wege gegangen hat, die ihn zu der Wahrheit weisen, und sich darinne geübet hat und ist ihm sauer geworden, also lange und also viel, daß er meinet, es sei zumal (= nunmehr) geschehen und er sei gestorben und sein selbst (= von sich selbst) ausgegangen und Gott gelassen (= überlassen),* so säet denn der Teufel seinen Samen darin. Aus dem Samen wachsen zwei Früchte. Die eine ist *geistlicher Reichtum oder geistliche Hoffart,* die ander ist *ungeordnete falsche Freiheit.* Das sind zwei Geschwister, die dicke (= oft) und gerne beieinander sind.

Sieh, dies erhebet sich also. Der Teufel bläset dem Menschen ein, daß dem Menschen dünket und wähnet, *er sei auf das höchste* kommen *und (be)dürfe weder Schrift* noch dies noch das fürbaß mehr und sei auch zumal *(be)dürftelos* geworden. Und davon stehet in ihm ein Friede auf und folget denn darnach, daß man spricht: Ja, *nun bin ich über alle Menschen* und weiß und verstehe mehr denn alle die Welt, und darum ist es billig und recht, daß ich aller Kreaturen Gott sei *und mir* alle Kreaturen und besonders *alle Menschen dienen* und (auf)warten und mir untertänig seien, und sucht und begehret dasselbe und nimmt es gerne von allen Kreaturen und besonders von den Menschen und dünket sich dies alles wohl würdig (zu) sein, und man sei es ihm schuldig und hält alle Menschen als Esel oder als Vieh; und auch alles, das seinem Leibe, seinem Fleische und seiner Natur zugute und zu Luste, Kurzweile und Ergötzlichkeit geschehen mag, des dünket er sich alles würdig und sucht und nimmt, wo es ihm werden mag, und dünket ihm alles zu kleine, was man ihm getun mag, und er meinet, er sei sein alles wohl würdig. Und *alle Menschen, die ihm dienen und untertänig sind, ob sie auch Diebe und Mörder wären,* so spricht man doch, es *seien edel getreue Herzen und haben (= hätten) Liebe und Treue* zu der Wahrheit und *zu armen Menschen,* und werden gelobt von ihnen, und dieselben suchet man und folget ihnen nach, wo sie sind. Aber wer diesen hoffärtigen Menschen nicht tut und (auf) wartet und untertänig ist nach ihrem Willen, der ist auch ungelobet von ihnen und auch leicht gescholten und ungesucht, und *ob er auch also heilig wäre als Sankt Peter.*

Seit nun diese reiche geistliche Hoffar dünkt, sie bedürfe nicht Schrift noch Lehre und desgleichen, so werden da alle Weisen (= Weisungen), Ordnungen und *Gesetze und Gebote der heiligen Kirchen und die Sakramente zunichte geachtet* und auch zu einem Spott und auch alle Menschen, die mit dieser Ordnung umgehen und davon (etwas) halten . . .“.

Menschen",[27] die ihrerseits gegen die „ungeordnete Freiheit" der „freien Geister" polemisiert.

2. *Das „Buch von geistlicher Armut"*[28]

Nachdem Romana Guarnieri bereits die Theorie aufgestellt hat, daß das „Buch von geistlicher Armut" Tendenzen des „freien Geistes" aufweist,[29] hat Lerner einen entscheidenden Schritt zur Einordnung des Buches getan, indem er es aus Beginen- oder Begardenkreisen stammen läßt. „It has never been noticed that it refers to ‚poor people who live in *Sammenungen* and swear obedience to each other'.[30] This term was used explicitly in Strassburg, the probable home of the author, as well as elsewhere, to refer to beguinal communities".[31] Lerner erwähnt nicht die willige armůt (ed. Denifle p. 172,31) – „willige Armen" war eine Selbstbezeichnung der Begarden und Beginen.[32] Zu Lerners knappen Erwägungen über die Stellung des Buches

---

[27] Die Theologia deutsch zitiert bereits Tauler († 1361), so daß sein Wirken den terminus a quo abgibt (c. 13,1). Der terminus a quo rückt herunter, wenn man mit Haas (1978, p. 312 n. 16) den schockierenden Ausspruch eines „freien Geistes" (c. 40,74–76) mit einem Verhör von 1381 in Zusammenhang bringt. Haas nimmt das Ende des 14. Jh. als Entstehungszeit an, weil sich zu späteren protokollierten Verhören so genaue Beziehungen nicht herstellen lassen. Das Buch von geistlicher Armut ist vermutlich etwas älter, s. die nächste Anmerkung.

[28] Heinrich S. Denifle (Hrsg.), Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi, München 1877. In seiner Einleitung weist Denifle nach, warum das Buch nicht von Tauler sein kann; über die Datierung p. LII. Das Buch kennt Eckhart († 1328) und wird benutzt vom Straßburger Franziskaner-Provinzial Marcus von Lindau († 1392).

[29] Lerner p. 224 n. 70: Guarnieri p. 391. – Romana Guarnieri, Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti. Archivio italiano per la storia della pietà 4 (1965) p. 353–708, darin die Edition einer Fassung des „Spiegels der einfachen Seelen" der Marguerite Porete, p. 513–635. Dazu vergleiche die Abhandlung von Kurt Ruh über diesen Text von 1975, jetzt Kleine Schriften II, Berlin 1984, p. 212–236.

[30] Das Zitat in größerem Kontext s. unten p. 99.

[31] Lerner, p. 223 f.

[32] Die voluntaria paupertas als Selbstbezeichnung ist belegt für Straßburg 1317 (bischöfliche Maßnahmen), Lerner, p. 92 n. 15: nonnulli qui sub nomine cuiusdam ficte et presumpte religionis quos vulgo Begehardos et swestriones Brot durch got nominant *ipsi vero et ipse se* de secta *liberi spiritus et voluntarie paupertatis pueros sive fratres vel sorores vocant.* – Gewiß haben diese Frommen von sich selbst nicht als „Sekte" gesprochen, hier ist die Nomenklatur der Verfolger in die Selbstbeschreibung geraten. Anders, aber m.E. nicht zutreffend, Alexander Patschovsky, Straßburger Beginenverfolgungen im 14. Jahrhundert. Deutsches Archiv f. Erforschung des MA 30 (1974), p. 56–198, hier p. 96. Der eben zitierte Text in Patschovskys Edition, p. 134, 20–23; „vulgo" und „nominant" sind danach „vulgus" und „nominat" zu lesen.

1369 erließ Kaiser Karl IV. vier Edikte zur Unterstützung der deutschen Inquisition; die einzige Häresie, die darin spezifiziert wird, ist die der Begarden und Beginen, hier begegnet die volkssprachliche Selbstbezeichnung: sectam beghardorum et beginarum seu swestronum conventualium que vulgariter *wilge armen* vel convent swestern dicunter vel que simul mendicando dicunt Brot duch god (Lerner, p. 133 und n. 23). – Die Konvente sind die sammenungen anderer Quellen.

Der charakteristische Bettelruf „Brot durch Gott" ist im Buch von geistlicher Armut

zur Topik des „freien Geistes“ ist die Beobachtung zu fügen, daß der Verfasser nicht zu jenen gehört, die den Vollkommenen der Verehrung des Altarsakraments und des Bedenkens der Leiden Christi entheben;[32a] im Gegenteil: die „lauteren Armen“, für die sein Buch geschrieben ist, sehen sich Anfeindungen ausgesetzt wegen ihres Wunsches nach häufigem Sakramentsempfang[33] – und dieser ist ein Zug begardischer Frömmigkeit;[34] dazu wird die Notwendigkeit ständiger Erwägung des Leidens Christi eingeprägt,[35] zugespitzt zum „Saugen an den Wunden“ Christi.[36]

Von großem Interesse wäre die Beantwortung der Frage, ob der Verfasser des Buches selber ein Begarde oder eine Begine sein könnte (wie Lerner vorschlägt), wobei der literarische und frömmigkeitsgeschichtliche Gewinn am größten wäre, wenn es sich um einen Begarden handelte.

Kurt Ruh hat vor kurzem die folgende These aufgestellt[37] (einen Ansatz von Haas leicht korrigierend), die uns hier unter einem bestimmten Aspekt

---

nicht zu finden, wohl aber „um Brot gehen“, s. unten p. 99. Die folgende Passage könnte die theologische Begründung für den Bettelruf darstellen, p. 95, 25–96,14 (Schreibung modernisiert, gelegentlich und ohne besondere Kennzeichnung auch der Wortbestand): „Das ander, das an dem Menschen ist, das er lassen muß, das ist die Liebe der Kreaturen, und die überwindet man mit einem armen Leben, denn Armut ist nichts anderes als eine Abkehr von sich selber und von allen Kreaturen. Und daher ist (es), daß er die Kreaturen verschmäht, so verschmähen ihn die Kreaturen wieder, und also wird er zumal der Kreaturen ledig. *Und ein recht armer Mensch nimmt gar nichts von Kreaturen, (viel)mehr: alles von Gott, es sei leiblich oder geistlich, denn Gott will allein sein Geber sein.* In der Wahrheit, wem etwas anders wird denn von Gott, das ist ein Zeichen, daß er nicht ein recht arm Mensch ist, denn die Kreatur mag es nicht leisten, daß sie *einem vollkommen armen Menschen etwas möge geben, denn durch Gott, und dieselbe Gabe ist von Gott.* Und davon ist eines armen Menschen Gabe (= die Gabe *an* einen armen Menschen) gar edel, denn Gott allein sein Geber ist, und daher so mag ein Mensch gerne alle Dinge lassen, um daß (er) es allein von Gott möge empfangen. Ja seine angeborenen Freunde fallen ab (von) ihm mit natürlicher Liebe, und was (an) Liebe sie zu ihm haben, die ist von Gnaden. Und daher so *ist eines armen Menschen Geben und Nehmen lohnbar,* denn ihm wird nicht gegeben denn von Gnaden und daher ist sein Leben gar fruchtbar, denn alle die ihm Minne beweisen, die verdienen Lohn an ihm, und er bringt sich nicht allein zum Himmelreich, (viel)mehr: manche Menschen mit sich. Aber ein Mensch der zeitlich Ding hat, dem wird nicht gegeben von Kreaturen denn aus natürlicher Minne, und wer ihm gibt, das bringt keinen Lohn, weder ihm noch jenem, und daher so ist es verloren zu dem ewigen Leben, denn kein Werk von Naturen lohnbar ist, (viel)mehr: alles von Gnaden. Und hierum spricht sanctus Augustinus: ‚Wer sein Gut weg gibt, und gibt es nicht recht, der sündigt‘. Unrecht geben ist, daß man es dahin gibt, da man es nicht bedarf, und daher sprach unser Herr: ‚Verkaufe alle Ding und *gib es armen Leuten‘; er meinte nicht die Reichen*“.

[32a] Cf. Herbert Grundmann, Ketzergeschichte des Mittelalters, Göttingen 1978³, p. 53.

[33] Ed. Denifle, p. 97 f.; 145 f.

[34] Lerner, p. 121; 140.

[35] Ed. Denifle, p. 50; 55; 56; 59; 60; 61; 89; 97; 99; 136. Selbst der bitter-scharfzüngige Denifle gesteht zu (p. LIII): „Die Abschnitte über das Leiden Christi gehören zu dem Schöneren, was die Mystiker darüber geschrieben haben“.

[36] p. 62; 63; 96; 98; 99.

[37] Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen, 1982, jetzt Kleine Schriften II, p. 327–336, hier p. 329 f.

interessiert: „Eckharts spekulative Mystik in der Volkssprache ist der Versuch, die religiös wertvollen, aber zumeist theologisch ins Unreine gesprochenen Gedanken der Beginenmystik speziell über die Vollkommenheit, Gottesliebe und geistliche Armut theologisch abzusichern und damit als spirituelle Kraft zu bewahren. In diesem Bestreben erinnert er auffallend an Jacobus von Vitry ein Jahrhundert früher,[38] der von Honorius III. die Erlaubnis bewirkte, die Beginen geistlich zu betreuen, damit die fruchtbaren spirituellen Kräfte, die sie verkörperten, nicht ins religiöse Abseits gerieten. Haas dachte Eckharts Mystik vor allem als Antwort auf die freigeistigen Begarden, sicher ohne die Beginen auszuschließen, *ich nenne hingegen einzig die Beginen: diese sind nämlich literarisch (fast) allein ausgewiesen.* Die Vergottungslehre der Begarden erscheint einzig in Häresieakten, d.h. in nackten Sätzen der Inquisitoren ohne jeglichen Zusammenhang einer spirituellen Haltung. Ich schließe damit die Begarden aus der Frage nach Eckharts Verhältnis zur Häresie nicht schlechterdings aus, konkret faßbar ist indes nur die Beginenspiritualität".

Freilich kennt das Buch von geistlicher Armut Eckhart bereits,[39] ist also ein zu später Text, um über die Entstehung der Mystik des Meisters in ihrem Verhältnis zu Beginen oder Begarden etwas beitragen zu können, aber als Zeugnis begardischer Spiritualität, welches einmal nicht durch das Medium feindseliger Nachrichten vermittelt worden ist, erhielte es großen selbständigen Wert.

Daß der Traktat für Fromme beiderlei Geschlechts von Interesse war, geht aus dem Kolophon der Pergamenthandschrift Leipzig Univ. Bibl. Nr. 560,4°, hervor; diese Hs. legte Denifle unter dem Siglum A seiner Ausgabe zugrunde. Das Kolophon ist „von derselben Hand" wie die Hs. und lautet: Dis buoch wart vollenbraht uff sant Johannes abent des touffers in dem jare do man zalte nach Cristus gebúrte tusent vierhundert XXIX iare. Bittent got fúr *die schriberin*, die dies buoch mit irre hant geschriben hat und fúr den *priester, der es corrigieret und gebessert hat.*[40] Denifle sagt an dieser Stelle nicht, wie die Korrekturen und Verbesserungen des Priesters aussehen. „Die Überschriften der Handschrift sind roth, die Anfangsbuchstaben der Abschnitte abwechselnd roth und blau, die ganze Schrift sehr sauber und schön".[41] In der Anmerkung hören wir: „Nur hat eine spätere Hand dieselbe verunstaltet, ja manche Buchstaben unleserlich gemacht und um viele Punkte bereichert, bis endlich Sudermann" – das ist der Veranstalter der ersten Druckausgabe – „den Text mit seiner bekannten zierlichen Schrift zwar zum

---

[38] Ernest W. McDonnell, The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with special emphasis on the Belgian scene, New Brunswick 1954, folgt der Auffassung, daß Jakob seinerseits entscheidende religiöse Einflüsse der Marie von Oignies verdankt (p. 22 ff.).

[39] Der „Lehrer", p. 25,39 ist Eckhart, s. Denifle zur Stelle, ferner zu p. 3,21 und p. XLV ff.

[40] Denifle, p. 212 unten.

[41] Denifle, p. IV.

Theil verschönerte, aber auch mitunter Ursache war, dass das Lesen derselben erschwert wird“. Sollte es sich bei der „späteren Hand“ um den kollationierenden Priester handeln, den das Kolophon von A erwähnt und dem es vielleicht auf buchstabengenaue Abschrift ankam? Das Material (alle anderen Hss. sind auf Papier geschrieben) und die Sorgfalt der Herstellung sprechen für eine Auftragsarbeit – im Auftrag vielleicht des Priesters? Leider erfährt man nichts über den Status der Schreiberin.

Denifle stellt unter den Siglen D^{a-f} Hss. aus der Münchner Staatsbibliothek zusammen, die „zur Herstellung des Textes von keinem Belang“[42] sind: drei aus dem 15. und zwei aus dem 16. Jh. Von ihnen macht D^{e} (Cgm 4306, 16. Jh.) zu Beginn des Textes eine Bemerkung über den Verfasser, die aus dem Inhalt gewonnen ist: Dysses půcht hatt gepredigt ein důrchleychter und ynder (= innerer) doktorus der heyligen geschrifft vnd sind gůtt predig von dem yndern vnd ausser menschen, vnd sagen von der armůtt. – Ich zitiere das hier, weil es dem/der Schreiber/in selbstverständlich ist, daß der Verfasser des Buches von geistlicher Armut ein Mann sein müsse.

Jedenfalls kann der Verfasser Latein:

p. 3,27–30 Denifle: als sanctus Johannes spricht: ‚*hec est vita eterna* etc daz ist ewig leben, daz wir dich vatter bekennen (= erkennen) und den du gesant hast unsern herren Jhesum cristum‘ (Joh. 17,3).

p. 9,31–35: Und in der vereinunge ires geistes mit dem gôtlichen geiste so vermag die sele alle ding frilichen, wan ‚wo der geist ist do ist friheit‘ als sanctus Paulus sprichet: *ubi spiritus, ibi libertas* (2. Kor. 3,17). Und do von ist armůt ein glicheit gottes, wan es mit gotte alle ding vermag.

p. 10,30–32: Also waz sanctus Paulus do er sprach: ‚*omnia arbitratus sum ut stercora*, ich habe alle dinge geschetzet also (= wie) boht‘ (Phil. 3,8).

Lateinische Bibelstellen geraten dem Verfasser nur am Anfang seiner Schrift in die Feder,[43] sicher aus Versehen und Gewohnheit; sie verraten, daß ihm das NT lateinisch völlig geläufig ist.[44] 2. Kor. 3,17 ist natürlich die Grundstelle für den „freien Geist“, nicht zufällig fällt das Zitat so früh. Armut ist für den Verfasser Grund- und Oberbegriff,[45] der zitierte Satz ist sensu stricto

---

[42] Denifle, p. IV.

[43] Der Text ist in Denifles Druck 194 Seiten lang.

[44] Allerdings könnte man an der Fähigkeit des Verfassers, den lateinischen Text auch richtig zu übersetzen, seine Zweifel haben, wenn man p. 28,16 f. liest: Und dar umb sprach unser herre: ‚die armen süllent predigen daz evangelium‘, wan sie verstant es allein reht (das Zitat im weiteren Kontext in der nächsten Anmerkung). Denifle merkt an: Matth. 11,5: pauperes evangelizantur, ohne irgendetwas Höhnisches über die Diskrepanz zu sagen. Die lateinische Passivkonstruktion, der griechischen genau nachgebildet, ist schwierig, ein Mißverständnis wäre also denkbar; denkbar ist auch, daß aus dem gleichen Grunde das Kürzel für die Endung -tur weggelassen wurde; oder daß evangelizare für ein Verbum genommen wurde, dessen Passivum auch aktivische Bedeutung haben kann. Der letzte Fall wäre schon als tendenzielles Mißverständnis oder als absichtliche Fehlübersetzung zu betrachten.

[45] p. 42,38–43,5: „Aber da Christus kam, da brachte er das englische *Bild* mit sich, *daß wir verloren hatten von Adams Fall, das ist die gewar (= edle) Armut* äußerlich und innerlich, da das englische Bild inne liegt, das Christus mit sich brachte. Und darum ist

zu nehmen, Gott und die gottgleiche Armut stehen am Anfang aller Deduktionen des Verfassers. Sein Buch beginnt mit einem Syllogismus, p. 3,9–12: ‚Waz ist armůt?' Armůt ist ein glicheit gottes. ‚Waz ist got?' Got ist ein abgescheiden wesen von allen creaturen, ein fries vermůgen, ein luters wůrcken. Also ist armůt ein abgescheiden wesen von allen creaturen.

Weitere lateinische Spuren:

p. 23,29: *Exemplum,* ein glichnisse an der sunnen: so die . . .

p. 25,12 f.: *Exemplum in sole:* so die sonne uf gat, . . . (jedoch

p. 70,35: Ein glichnisse an der sunnen: der nach der Luft luter ist . . .)

p. 100,8: *Exemplum,* eine glichnisse: der einen menschen neme . . . In allen diesen Fällen ist bemerkenswert, daß es für nötig gehalten wird, exemplum überhaupt zu übersetzen.

p. 82,13–16: Nu mőhte man sprechen und leren widersins, *scilicet e contrario:* ‚wan vor ist gesprochen . . . und lutet als es widerwertig sy (= als ob

---

niemand des natürlichen Bildes ledig, das wir haben von Adam, *denn ein recht armer Mensch,* der äußerlich und innerlich entledigt ist von allen zeitlichen Dingen, und dem Bilde unseres Herrn nachfolgt in einem rechten armen Leben".

p. 186,10–17: „Und also sind arme Leute geordiniert zu Gott, daß sie sein allein sollen warten und niemand anders. Und hierum so *ist Armut das beste Amt, das Gott seinen lieben Freunden mag geben,* daß sie allein ein Aufsehen haben auf Gott; und wer in seinem armen Leben äußerlich ist bekümmert mit den Kreaturen und mit äußerlichen Werken, dessen Armut ist mehr Gebresten, denn daß es Vollkommenheit sei, denn Gott hat ihn geordnet zu einem innerlichen Leben, Gottes allein wahrzunehmen".

p. 189,39 „Innigkeit (= Innerlichkeit) und Armut stehen auf einem Punkt".

p. 28,7–39: „Nun möchte man sprechen: ‚es verstehen gar viele die heilige Schrift, die doch nicht viel Gnaden haben, noch heiligen Lebens'. Das ist wahr; aber sie verstehen sie nur nach den Sinnen und nicht recht in dem Grunde, denn wer sie in dem rechten Grunde soll verstehen, das muß sein von Leben und von göttlichen Gnaden. Und darum wird die heilige Schrift verstanden in einem gnädiglichen Lichte und nicht in einem natürlichen Lichte; denn rechte Armut ist voll Gnaden, davon wird *die heilige Schrift allein verstanden von einem rechten armen Menschen.* Und darum sprach unser Herr: *‚die Armen sollen predigen das Evangelium: denn sie verstehen es allein recht.* Und das findet man an den *Aposteln,* die das Evangelium predigten und das Volk bekehrten. Und das war nicht von Behendigkeit des natürlichen Lichtes oder (der) Erkenntnis, (viel)mehr: *es war von der Kraft der Armut;* damit überwanden sie alle Dinge und in der verstanden sie alle Dinge. Und auch wenn Gnade ist ein Ausfluß von Gott und sie fließt alleine in die Seele, die da leer und arm ist aller Dinge, die Gott nicht sind; und wenn dann die heilige Schrift allein aus Gnaden wird verstanden, *und ein armer Mensch allein der Gnaden Gottes empfänglich ist: und daher versteht allein ein armer Mensch die heilige Schrift* recht" – man beachte den Syllogismus, beginnend mit „Und auch wenn Gnade . . .". – „Nicht, daß ein armer Mensch verstünde die Schrift in allen den Weisen, als sie verstehtbar ist, (viel) mehr: er versteht sie nach Wesen, und er versteht die bloße Wahrheit, darum alle Schrift ist. Denn *ein recht armer Mensch hat begriffen das Wesen aller Wahrheit,* und daher ist ihm nicht not, daß es (er?) die Wahrheit nehme nach Zufall" (= Akzidenz), „und daher ist ihm nicht not, daß es (er?) alle die Figuren verstünde, die in der heiligen Schrift stehen oder sind, als unser Herr sprach zu seinen Jüngern: ‚Euch ist gegeben zu erkennen die Heimlichkeit Gottes, aber den andern muß man es sagen in Gleichnissen' (Mt. 13,11). Der die Wahrheit bloß versteht, der bedarf keiner Gleichnisse, denn da ein armer Mensch bloß ist aller Dinge, die der Wahrheit ungleich sind, darum versteht er die Wahrheit bloß, und damit ist es ihm genug".

es einander widerspräche)‘. Was verhandelt wird, ist ein typisches sic et non.[46] Die lateinische Floskel ist als Übersetzung von widersins (= umgekehrt) vermutlich wegen größerer Deutlichkeit eingefügt.
p. 169,30–35: Und mit den gǒtlichen wercken so werdent alle bǒse werck verdilget die ie geschahent, und danne so wurt der mensche geabsolvieret *a pena et culpa*, daz ist von pin und von schulde, wan mit dem daz sich got offenbaret in der selen, so můs alle anderheit entwichen, und můs got allein herre lassen sin, und nihtes nit me mag da regnieren wan got. Hier ist die lateinische Formulierung dem Verfasser wohl wieder von selbst in die Feder geflossen.

Auf den ganzen Text gesehen ist die Zahl lateinischer Zitate und Wendungen sehr gering; mit Sorgfalt ist darauf geachtet worden, daß ein deutsches Equivalent voraufgeht oder folgt (die einzige Ausnahme ist p. 25,12 f.). Die distinguierende und argumentative Behandlung der Probleme spricht für eine scholastische Schulung des Verfassers. Volkssprachlich ist das Buch also wegen seiner Benutzer und nicht wegen der mangelnden Lateinkenntnisse des Verfassers; dieser ist also kein idiota, sondern eher Kleriker.[47] Wegen der mutmaßlichen Universitätsbildung des Autors kann eine Frau wohl als Verfasserin ausgeschlossen werden.

Das Buch von geistlicher Armut zitiert nicht nur die Bibel, sondern auch Kirchenväter und heidnische Literatur. Über die nichtbiblischen Zitate sagt Denifle in seiner Einleitung:[48] „Wir finden . . . nur vier heilige Väter angeführt . . . : Augustin, Dionys, Gregorius und Bernhard. Aristoteles wird mit Ausnahme eines einzigen Males immer als ‚Meister von Natur‘ citiert, die übrigen heidnischen Philosophen auch als ‚die Meister von Natur‘“. Denifles Ausgabe hat kein Stellenregister, seine Nachweise findet man in den nachge-

---

[46] Ein Ausgleich eines sic et non wird auch zwischen der negativen und positiven Verwendung und Beurteilung des Naturbegriffs vorgenommen (der ambivalente Gebrauch von „Natur“ auch in der Theologia deutsch), p. 43,16–18: „Und so man die Natur schilt, das ist nach Adams und Lucifers Gleichheit; so man sie aber lobt, das ist nach englischer Gleichheit“. Und in diesem Sinne kommt sie dem rechten armen Menschen zu, Zeile 18 f.: „Und danach ist die Natur gar edel, und die(se) Natur gehört einem rechten armen Menschen zu“. – Dem Verfasser sind also Unterscheidungen secundum quid ganz geläufig.

[47] Der Verfasser polemisiert gegen die „großen Pfaffen“, gehört also selber nicht zu ihnen; p. 180,1–14: (Wer sich nach außen „in die Sinne“ kehrt, fällt mit Recht). „Und niemand wundere (sich), daß Gott den Menschen lasse veloren werden, denn es ist seine höchste Gerechtigkeit. Und es ist Gottes Gerechtigkeit, so sich der Mensch kehrt in die Sinne, daß er fället, denn Gott soll ihm nicht helfen, er kehre sich denn von den Sinnen in die Vernunft; und da soll ihm dann Gott von Recht helfen, und da ist der Mensch der Hilfe Gottes empfänglich und nicht in den Sinnen. Und wären die Sinne göttlicher Gaben empfänglich nach dem Nächsten (= secundum propinquitatem?), *so wären die großen Pfaffen gar selig* und möchten (am) allerbesten Sünden widerstehen, denn alle ihre Kunst haben sie durch die Sinne eingezogen. *Und das ist nicht (so)*, denn sie fallen so bald als andre sinnliche Menschen, und *sie fallen manchmal früher;* denn so mehr Sinnlichkeit, so (viel) mehr an Fall“.

[48] p. XLIV.

stellten Anmerkungen, dort sagt er aber nicht immer ausdrücklich, wenn er ein Zitat nicht finden konnte. Deswegen lasse ich einige Zusammenstellungen folgen. Seneca wird zitiert p. 17,35; 31,37 ff.; 186,34. Mehrfach führt der Verfasser einfach einen lerer an, dahinter verbirgt sich einmal Eckhart (25,39 f.), zweimal Paulus (48,8 nicht bei Denifle: 2. Kor. 9,7; 154,23), einmal Augustin (76,7), einmal Gregor (172,35). Nicht nachgewiesen hat Denifle den lerer p. 30,18; 49,10.20; 53,30 (die lerer); 74,21 (etliche meister sprechent); 105,11; 106,17 f.; 112,15; 131,33. Gigo erscheint unter dem Namen Bernhards (144,2). Besonders hilfreich sind Denifles Angaben über Kombinationszitate und traditionelle Formen von Zitaten, die vom Original abweichen. Am häufigsten beruft sich der Verfasser natürlich auf Augustin, ich gebe nur die Seiten an: p. 3; 4; 8; 25; 45; 47; 49; 66; 76 (lerer, s.o.); 81; 96; 113; 114; 116; 158; 173; 176; 177.

Die Lehre des Buches ist gerichtet an den „armen Menschen", die „armen Menschen", die „armen Leute".[49] Eine Spezifizierung nach Geschlechtern ist damit nicht gegeben, sowohl Begarden wie Beginen konnten sich angesprochen fühlen. Es lohnt sich aber, die Stelle über die sammenungen, die Lerner so glücklich für die Näherbestimmung des Traktats herausgegriffen hat, in ihrem Kontext zu betrachten, weil dabei auch die Arbeitsweise des Verfassers demonstriert wird.

Die ersten der größeren Abschnitte[50] des ersten Teils des Buches sind überschrieben:

Zů dem ersten male leret dis bůch, wie ware armůt sy ein abgescheiden wesen von allen creaturen.
Zů dem andern male wie ware armůt sy ein fries vermůgen.
Zů dem dritten male wie ware armůt sy ein luter würcken.

Der Abschnitt „zum andern Mal" beginn p. 8, p. 9 erscheint das Pauluszitat von der Freiheit des Geistes, p. 9 unten beginnt der Unterabschnitt *Ob friheit gehindert werde, so sich der mensche git in gehorsame eins andern menschen.* Aus dem Vergleich mit dem darauf folgenden Text erkennt man, daß „der Mensch" hier der „gewöhnliche" Christ ist. Die Antwort: Es gibt vier Weisen, wie ein Mensch sich einem andern überläßt; die vierte ist: Zů dem vierden lat er sich von (= aus) gebotte der heiligen Christenheit; waz in die heisset daz tut er gewilleclich. Ist dieser Paragraph nur kurz (p. 10,1–11), so wird das gleiche Problem in einer fünfmal so langen Passage (p. 10,12–11,28) für einen rehten vollekomen armen menschen, der sin selbes und aller dinge ledig ist worden, abgehandelt, und zwar anhand der gleichen vier Punkte. Für diese rechten armen Menschen verhält es sich

[49] Sie heißen auch „guter Mensch", „gute Menschen", „gute Leute", aber die Gruppe der „guten Menschen" etc. ist größer als die der „rechten Armen", denn zu den Guten können auch Christen gehören, die die Qualifikationen des „armen Menschen" (noch) nicht erreicht haben. Ein Beispiel p. 102 bei n. 58. Zu boni homines s. McDonnell, p. 437 n. 43.

[50] Diese sind in sich vielfach untergliedert, s. das Register, Denifle, p. LV ff.

anders (als für den gewöhnlichen Christen), wie der Verfasser beweisen will. Ich greife hier nur den vierten Punkt heraus, weil er das für die kirchenamtliche Beurteilung dieser Frommen neuralgische Thema der kirchlichen Vorschriften betrifft (p. 11,18–28): Zů dem vierden ist ouch *nit* ein ledig arm mensche gebunden zů allen den gesetzden der heiligen cristenheit *nach usserlicher wise* zů nemende, als ein ander mensche, der sin selbs nit ledig ist worden, wan *waz die heilge cristenheit wůrcket nach usserlicher wise,* daz *wůrcket der arm mensche innerlichen in wesen;* und wise ist mannigvaltig, aber wesen ist einvaltig. Und der arme mensche ist vereinvaltigt in wesen und do von vermag er sich nit mit manigvaltigkeit, als sanctus Paulus spricht: ‚dem gerehten sint nit alle gesetzde gebotten‘ (1. Tim. 1,9),[51] wan die gesetzde ist, daz man sünde lasse und die tugent gewinne; der gerehte arm mensche hat alle sünde gelan und alle tugent gewunnen.

Es besteht also ein enormer qualitativer Unterschied in der Gesetzeserfüllung zwischen dem gewöhnlichen Menschen und dem rechten Armen. Aber was ist das „innerliche wesentliche Wirken“ bezogen auf die Gesetze der heiligen Christenheit? Es wundert einen nicht, daß auf diese grundsätzlichen Äußerungen eine Frage folgt, die die Erfüllung von kirchlichen Vorschriften in concreto betrifft; gleichzeitig gibt die Antwort Gelegenheit, die „Gesetze der heiligen Christenheit“ auch aus der Sicht der armen Menschen ausdrücklich positiv zu bewerten (p. 11,29–35): ‚Wie sol aber ein arm mensche sich halten in den gesetzden?‘ Er sol einvalteclichen tůn alles, das er vermag und ime zů gehöret, und daz ander sol er lassen, und sol es doch nit versmahen noch schetzen für böse, mer (= vielmehr): für gůt, *wan es ist alles gůt, daz die heilge cristenheit uf gesetzet hat.* Und also blibet einem armen menschen allewegent seine frieheit, und ist doch reht gelassen und gehorsame. – Hiermit ist der Vorwurf des Antinomismus abgewehrt.[52]

Darauf wird das Problem noch einmal spezifiziert auf das Leben von rechten Armen in Gemeinschaften, p. 11,36–38: ‚wie ist es denne umbe *arme menschen, die in sammenungen* sint, und eins sich dem andern lat und gehorsam ist? Ist daz iht (= etwas) wider friheit?‘ Die Antwort erklärt, ein armer Mensch könne „sich lassen“ in dreierlei Weise, wovon die erste die Notdurft des Leibes betrifft, *als umb brot gan durch (= wegen) sin notdurft und sins brůders* (p. 11,40–12,1).[53]

Und wie ist es mit „äußerlichen Werken“ für den armen Menschen, wie etwa Spinnen – schränken sie Armut und Freiheit ein?, (p. 12,10–13). Bei der Lösung dieses Problems ist das gleiche Vorgehen zu beachten wie oben bei den „Gesetzen der heiligen Christenheit“: zunächst wird das Grundsätz-

---

[51] Lerner, p. 224: „Like the beghards condemned at Cologne in 1307, the author cites in this context the words of St. Paul that ‚the law is not made for the just‘“ (und n. 74). Lerner führt das an unter den „Free-Spirit themes“.

[52] Der Vorwurf wird trotzdem gegen die rechten armen Menschen erhoben, s. unten das Zitat aus p. 126.

[53] „Bruder“ noch mehrfach auf p. 12: Zeile 23. 30. 34. 37. 38.

liche festgestellt, dann das praktische Verhalten im Einzelfall geregelt. p. 12,14–21: ein rechter armer Mensch ist niemand etwas schuldig als Gott; er hat sich allzeit so zu halten, daß Gott ihn bereit findet, wenn er sein Werk (in ihm) wirken will. *Ist er über dem usserlichen wercke,*[54] *er sol es lassen* und sol kein gehorsam an sehen des menschen, mer (= vielmehr): er sol gotte gnůg sin und nit dem menschen. Aber so er sich innerlichen verzeret, daz es der lip nit me erzůgen (= leisten) mag, so mag er sich wol uz keren uf ein usserlich minnewerck, daz ime danne daz nehste ist. – Dies wäre ein Anlaß zu äußerlichem Werk aus der Existenz des armen Menschen selber; danach gibt der Verfasser verschiedene religiös begründete Fälle an, wo äußere Werke dem Bruder zur Hilfe zu tun sind. Übrigens ließen sich die grundsätzlichen Äußerungen leicht aus dem mäßigenden Zusammenhang praktischer Anwendung lösen und zu den üblichen Vorwürfen zusammenstellen.

Für das Verhältnis von innerem und äußerem Werken im Alltagsleben des armen Menschen wird eine Verteilung über den Tag[55] als Hilfe gegeben, p. 15,26–35: Hinsichtlich des äußeren Liebeswerkes soll der Mensch Ordnung der Zeit und Ordnung seiner selbst beachten. Ordenunge der zit, also *morgens* so sol der mensch sunderlichen in der zit seins hertzen war nemen, und sol sich nit vil bekůmbern mit usserlichen wercken, obe es nit zů male ein grosse notdurft ist, wan an dem morgen so ist ein mensche liht und mag sich bas (= besser) zů got keren, danne zů einer ander zit. Und dar nach, *als nach ymbis,* so mag der mensche sich ůben in usserlichen minnewercken, und aber zů *vesper* sines hertzen war nemen, und also sol er ordenunge haben an siner zit. – Auf die richtige Tageszeit für äußere Arbeit kommt der Verfasser noch einmal im zweiten Teil des Buches zu sprechen. Die innere Einkehr ist leicht dem, der alle Tugend hat, einem andern ist sie mühsam; p. 120,27–32: Und da von erbeitent sie *kume daz es ymbiszit wurt,* daz sie sich uz mögent gekeren, in dem sie me lustes habent wan in dem inker. Aber ein mensche der

---

[54] Wer entscheidet eigentlich, wann dieser Zustand erreicht ist? Nach der Darstellung der Theologia deutsch tut es der arme Mensch selbst, s. oben n. 26 den Anfang des 25. Kapitels: nach langer und saurer Übung „meint" er, „es sei nunmehr geschehen", daß er sich selbst gestorben ist, aus sich gegangen ist und sich Gott „gelassen" hat. Im Buch von geistlicher Armut wird dem nicht widersprochen.

[55] In radikaleren Gemeinschaften konnte das Leben in äußeren Werken (harte Arbeit, Erniedrigung, scharfe Selbstkasteiung) Jahrzehnte umfassen, um dann vom Zustand der Vollkommenheit abgelöst zu werden, cf. Johannes von Brünn (Lerner, p. 108 ff.) und die Beginen von Schweidnitz (ibid. p. 112 ff.). – Lerner zitiert p. 148 eine Notiz aus einem steiermärkischen Inquisitionshandbuch (nach 1368), wo vier „beghardische" Vollkommenheitsgrade mitgeteilt werden. „The four mystical states of ‚beghard perfection' are incomprehensible", n. 52: „my own consultations with experts in Slavic languages have yielded no positive results". Die Stufen sind: primus – swenkerat; secundus – ckulslak; tertius – gluncz; quartus – ehygluncz. Anscheinend hat Lerner das für slowenisch gehalten. Es handelt sich jedoch um mittelhochdeutsche Worte: Schwingrad (gab es so etwas damals schon?), Keulenschlag, Glanz, Schreckensglanz. Ihre Reihenfolge bedeutet wohl, daß der Fromme auf dem Weg durch die Stufen der Vollkommenheit ein zweimaliges Wechselbad angenehmer und erschreckender Erfahrungen durchmacht.

volkomen ist an tugenden, den duncket daz *ymbiszit* niemer zů lange sin (= zu lange hin sei), er wolte gern allewegent ungessen sin, umb daz er allewegent sins hertzen war mǒhte nemen.

Aus der Erwähnung der „Brüder“, und zwar gerade auch im Zusammenhang mit den sammenungen ist zu schließen, daß das Buch von geistlicher Armut nicht speziell für weibliche Leser geschrieben ist, „Schwestern“ werden nirgendwo im Buch genannt; sammenung wäre damit auch als Bezeichnung für ein Begardenhaus belegt. Daß auch der vollkommene Arme zum Betteln ausgehen muß („um Brot gehen“), wenn es die Notwendigkeit für die Brüder erfordert, ließ sich – wie alles, was von den Brüdern gesagt wird – auch auf Schwestern übertragen. Beim Spinnen denkt man zwar eher an Frauen – vielleicht tat das der Verfasser auch; wir wissen von mitteldeutschen Begardenhäusern, wo die Insassen ihren Unterhalt durch Weben verdienten. Jedenfalls wird aus den Distinktionen des Verfassers deutlich, daß die Vollkommenheit eines „armen Menschen“ zum Konfliktfall im Zusammenleben einer „Sammlung“ werden konnte. Man kann sich fragen, ob das Buch von geistlicher Armut ausschließlich an die Mitglieder von „Sammlungen“ gerichtet ist bzw. die Existenz des „armen Menschen“ nur innerhalb solcher Gemeinschaften vor Augen hat. Ich denke, daß man diese Frage verneinen kann, allein deswegen, weil zu viel vom Umgang mit anderen Menschen die Rede ist.

Der topos der „ungeordneten Freiheit“ wird als letzter Unterabschnitt (p. 16–20) im Abschnitt über die Armut als freies Vermögen behandelt: Underscheit under gǒtlicher friheit und ungeordenter friheit. Die Formulierung des Problems zeigt, daß dies eine gängige Frage[56] ist: Nu mǒhte man sprechen: ‚*wie ist es danne umb ungeordente friheit,* und wie sol man bekennen (= erkennen), ob eines menschen friheit sy geordent zů got oder nit?‘ (p. 16,14–16). Das Kriterium ist die demetikeit, göttliche Freiheit entspringt aus ihr und endet in ihr, ungeordnete Freiheit beginnt und endet in Hoffart. Diese Hoffart kann auch aus Gerechtigkeitssinn entspringen. Die ungeordneten freien Leute erkennt man an ihren untugendhaften Ausbrüchen, die gerechten freien Leute an ihrem demütigen Schweigen. Es kann aber auch ein gerechter freier Mensch für einen ungeordneten gehalten werden: z.B. so man ime eins dinges an můtet, daz gůt ist, und er bekennet (= erkennet), *das es sin bestes nit ist,* so lat er es, und kert sich zů dem besten, und dem ist er gnůg; und daz schetztet man dicke (= oft) für bǒse, und ist doch gůt. Und ein ungeordneter freier Mensch kann für einen geordneten gehalten werden, z.B.: so er ein tugent sol würcken, die ein notdurft ist, und er die unterwegen lat, und wil ledig sin; und daz schetzet man dicke gůt, und ist doch bǒse; wan man sol tugent würcken so es ein notdurft ist, und sol ledig sin so es auch dar zů gehǒrt (p. 17,6–15). Man sieht, daß von den Frommen und von denen, die sie beurteilen, ein erhebliches geistliches Unterscheidungsvermögen erwartet wird.

---

[56] S. oben p. 91, Tauler und n. 26 die Theologia deutsch.

Der Verfasser weiß sehr wohl, daß die ungeordnete Freiheit den armen Menschen vorgeworfen wird, für die und zu denen er spricht, p. 17,36–18,5: „Man wirft manchmal armen Menschen vor, daß sie unordentlich frei seien; es sind jedoch auch die Reichen, die mit Besitz in zeitlichem Gut sitzen und mit behenden Glossen (= subtilen Auslegungen) sich behelfen und zu dem Grad der Vollkommenheit kommen wollen, wie ein gänzlicher armer Mensch, und meinen, sie wollten innerlich das Beste erlangen ohne äußerliche Armut. Es ist gut, geschieht es;[57] aber das Evangelium sagt es nicht; es sagt wohl, man solle es lassen und nicht behalten; und die es behalten und doch wähnen, vollkommen zu sein, das ist aus ungeordneter Freiheit". Die so beschriebene ungeordnete Freiheit gehört zur leiblichen Art. Ungeordnete Freiheit ist auch Sündigen ohne Bestrafung und ohne Furcht.

Dann gibt es die ungeordnete geistliche Freiheit, die haben geistliche Leute, und sie kann auf dreierlei Weise zustandekommen. Die *erste* Weise ist die einer strengen Büßerexistenz, die den Leib angreift, äußerlich Tugend wirkt, sich aber nicht innerlich ansieht und Gott in sich nicht wahrnimmt. Solche Leute sind gute Menschen,[58] aber ihnen mangelt es an innerem Licht. Sie urteilen über andere Leute. Auch wenn sie äußerlich demütig wandeln, sind sie es nicht im Grunde, „denn der Grund rechter Demütigkeit wird geboren von Innen" (p. 18,9–31). Hier ergibt sich der Einwand, wozu denn äußere Übungen nützlich seien, wenn sie den Menschen nicht zur Vollkommenheit bringen und in ihnen ungeordnete Freiheit entspringt. Die Antwort lautet erwartungsgemäß, daß äußeres und inneres Leben zur Vollkommenheit gehört, nicht eins ohne das andere.

Die *zweite* Weise der ungeordneten geistlichen Freiheit ist die des falschen natürlichen Lichtes, d.h. der freien Geister, und ist abzulehnen. Die Polemik klingt uns ganz vertraut.[59] Ich übertrage den ganzen Abschnitt p. 19,1–38: „Zum andern Mal gebiert sich *ungeordnete Freiheit,* so ein Mensch sich geübt hat in äußerlichen guten Werken, und er dann[60] die äußerliche Mannigfaltigkeit läßt, und sich einkehrt und innen bleibt: und in dem Innenbleiben so entspringt ein *natürlich Licht* in ihm, und das zeigt ihm Verständnis natürlicher Wahrheit, und das Verstehen gebiert ihm große Lust, und die Lust jagt ihn zu mehr Erkenntnis der Wahrheit, so daß er dann gar vernünftig wird. Aber die Vernünftigkeit ist *von Natur,* und so er also steht in seinem *natürlichen Licht,* und er mit Verständnis begreift, was er will, und ihm dünkt, er habe alles Verständnis und alle Wahrheit in sich, so fällt er mit einem Wohlgefallen auf sich selber, und ihm dünkt, daß niemand ihm gleich sei, und er ist also frei, daß *er sich niemand überlassen mag,* und ihn dünkt, wie niemand der Wahrheit lebt, die er versteht (und so fällt er mit Urteil über die Leute

---

[57] Man beachte, wie unwillig dies konzediert wird!
[58] cf. oben n. 49.
[59] S. n. 56.
[60] Der Verfasser kennt also die zwei Phasen, cf. n. 54 und 55.

her), und wie niemand die Wahrheit so vollkommen verstünde wie er sie versteht, und also fällt eine *Hoffart* in ihn, und er hat sein Genügen mit dem Verstehen, daß ihm also wohl ist mit dem Verstehen, daß er *alle Tugend und guten Werke nicht beachtet.* Und daraus entspringt eine *ungeordnete Freiheit, daß er verschmäht die Gesetze der heiligen Christenheit.* Und indem er mit seinem *natürlichen Licht* eingeht, alle Dinge zu erkennen, so kommt er dazu, daß er den Glauben erkennen will nach bildlicher Weise, und er vermag ihn nicht zu erkennen. Und indem er so in Unerkenntnis des Glaubens steht, und er ihn gerne verstünde, so kommt der böse Geist und hält ihm ein falsch Bild vor als Wahrheit, und er verläßt sich darauf und ergreift es als Wahrheit, und es ist doch falsch, und damit kommt er zu Fall, und der Fall ist ungefähr wie Luzifers Fall, denn er ist geistlich. Und er mag gar kaum oder gar nicht aufstehen, denn *alles was er tut, das hält er nicht für Sünde,* und daher bleibt seine Sünde ungestraft und ungebüßt. Und dem Menschen mag niemand zu Hilfe kommen als Gott allein. Und diese heißen die *freien Geister.* Und das ist eine gar schädliche Freiheit, *und ist nicht die Freiheit, die einem lauteren armen Menschen zugehört,* denn sie ist von dem bösen Geist. „Aber die erste“ (sc. die der armen Menschen) „ist von Gott. Und mit den Menschen“ (sc. den freien Geistern) „ist der Umgang gefährlich, und *den Menschen mag in der Zeit niemand zu erkennen als ein vollkommener Mensch,* der mit natürlichem *und* göttlichem Licht erleuchtet ist“. – Wahrlich bedarf es hier der besonderen Erleuchtung, um eine Unterscheidung treffen zu können, denn man vergleiche damit die Vorwürfe, denen sich die armen Menschen ausgesetzt sehen, die sich ganz Gott zugewendet haben, p. 126,30–127,6 (übertragen): „Und die Menschen werden allewege verurteilt, und man spricht, daß sie müßig gehen und daß sie sich in keinem guten Werk üben wollen, und man wirft ihnen häufig vor, *daß sie brechen die Gesetze der heiligen Kirche.* Und das ist die Ursache: denn ihnen ist alle äußerliche Weise entfallen, und in dem weiselosen Gott halten sie alle Gesetze der heiligen Kirche, und das können äußerliche Menschen nicht verstehen noch an sich prüfen, und daher verurteilen sie allewege. Und das ist billig, denn sie sind blind; aber es ist eine große Torheit, daß ein Blinder einen Sehenden will führen oder weisen. Und *diese Menschen darf niemand weisen,* denn sie haben die rechte Weise, und in keiner anderen Weise mögen sie sich überlassen, denn sie haben das wahre Licht, das da entspringt *aus dem Leiden Christi,* das sie nicht läßt irren und betrogen werden von einem falschen Licht, denn das Leiden unseres Herren vertilgt alle Falschheit in der Vernunft und erleuchtet sie mit aller Wahrheit. Und so kommt die Vernunft zu ihrem ersten Adel von der Betrachtung der Werke und des Leidens Christi“.

Auf eine *dritte* Weise kann ungeordnete geistliche Freiheit aus Visionen entstehen (p. 19,39–20,11); Mißtrauen gegen Visionen spricht der Verfasser mehrfach aus.[61]

[61] Die Stellen, an denen der Verfasser die Visionen ablehnt, von Denifle zusammengestellt zu p. 108,20. – Vision darf man nicht mit Schauen verwechseln, denn der rechte arme Mensch ist auch der wahrhaft schauende.

Der Verfasser des Buchs von geistlicher Armut schreibt sein Buch *für* „arme Menschen" ohne Zweifel *als* ein „armer Mensch". Wir haben gesehen, daß nach seiner Bildung und Ausbildung der Schreiber scholastische Schulung erfahren haben muß, und daß man deswegen vermuten kann, daß er Kleriker, wenn auch nicht notwendig Priester war. Dies kann man so interessant wie bedauerlich finden: interessant, weil diese Spiritualität und Lebensform auch unter Theologen Anhänger und Mitglieder finden konnte;[62] bedauerlich, weil es sich nicht um das Werk eines erleuchteten „Laien" handelt. Trotzdem ist damit der von Ruh konstatierte weiße Fleck auf der literarischen Landkarte hinsichtlich der Quellen aus begardischer Feder kleiner geworden, wir haben nicht mehr nichts, auch wenn sich für die Zeit *vor* Eckhart die Lage nicht gebessert hat.

Das Buch von geistlicher Armut könnte als Bestätigung für alle diejenigen gelten, für die die Frömmigkeit der „Freiheit des Geistes" und das Beginen- und Begardenwesen grundsätzlich und immer zusammengehören (ein Vertreter dieser Auffassung ist Ruh). Trotzdem ist es methodisch richtiger, nicht aus jedem Begarden und jeder Begine einen „freien Geist" zu machen und umgekehrt, sondern die Evidenz der Einzelfälle sprechen zu lassen, also wie Grundmann, Lerner und McDonnell zu verfahren.[63]

Ohne Zweifel haben wir es in unserem Text mit einer gemäßigten Form jener Frömmigkeit zu tun, die die Berufung auf die paulinische Freiheit des Geistes mit der Lebensform des „lauteren armen Menschen" vereint. Wenn man das Buch daher wahrscheinlich nicht als für die Bewegung des „freien Geistes" schlechthin charakteristisch betrachten kann, so gewinnt es doch einzigartige Bedeutung als Darlegung der Theorie der Praxis „williger Armut".

---

[62] Der Bischof von Straßburg klagt 1317, daß Begarden und Schwestern in der Stadt Anhänger unter Priestern und Laien hatten.

[63] Patschovsky (s. oben n. 32) unterscheidet gern die verdächtigen Begarden mit ihrem weiblichen Anhang von den (korrekten) Beginen, zieht also die Trennungslinie im Bereich der Frauen, wogegen ihm die Begarden grundsätzlich als anfechtbar erscheinen.

Literarische Berichte und Anzeigen

Mittelalter

R. Kieckhefer: Unquiet souls. Fourteenth-century Saints and their religious milieu. Chicago und London (The University of Chicago Press) 1984. 238 S., geb., $ 28.70.

Dieses Buch setzt Kieckhefers Arbeiten *European witch trials, their formation in popular and learned culture 1300–1500* (1974) und *Repression of heresy in medieval Germany* (1979) fort. K. kann sich wieder auf das akademische Austauschjahr in München 1971–72 beziehen, indem er viel deutschsprachige Literatur zitiert (leider fehlt ein zusammenfassendes Literaturverzeichnis; S. 203–208 ist ein *guide to the primary sources*, vor allem die *Acta Sanctorum* und die Kanonisationsprozesse). Er ergänzt André Vauchezs *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge* (1981), wo das Thema nach den Kanonisationsprozessen und der Hagiographie behandelt wird, und Donald Weinstein und Rudolph Bell, *Saints and society, the two worlds of Christendom 1100–1700* (1982), eine kollektive Biographie. Sein Gegenstand sind nicht nur die (zwölf) im 14. Jahrhundert kanonisierten Heiligen, sondern auch die im 14. Jahrhundert von ihnen unterschiedenen Seliggesprochenen und als Heilige Verehrte und Dargestellte; es werden Wörter wie *saintly* (141) und *sainted* (155) sowie „*vituosi and saints*" (151) gebraucht. Der umfaßte Zeitraum ist 1320 bis 1420. Quellen sind die Viten (oft von Beichtvätern geschrieben), Werke und Briefe der betreffenden Personen, spirituelle Autobiographien und Andachtsliteratur (Predigten, Gedichte, Schauspiele etc.). Die Akten des Kanonisationsprozesses von Brigitte von Schweden sowie von Peter von Luxemburg, Nikolaus Hermansson, Urban V., Katharina von Siena und Dorothea von Montau sind umfangreich, auch die Autobiographien der beiden letzten.

In den Bildern des Lebens der Heiligen wird deutlich, daß Gott nicht mehr so sehr wie früher als durch den Heiligen als für ihn wirkend dargestellt wird und daß die Schattenseiten des Lebens mehr betont werden, wobei dem geduldigen Ertragen größere Bedeutung beigemessen wird. An den Heiligen ist ihre besondere Tugend eher zu bewundern als nachzuahmen; sie ist auch in Laienheiligen zu beobachten. Die Kapitel dieses Buches behandeln speziell die Geduld, die Andacht zum Leiden Christi, die Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche, die innere Spiritualität in Entrissenheit und Offenbarung. Von den Tugenden werden besonders Gehorsam und Nächstenliebe betrachtet. Zunächst werden drei Heilige in größerer Ausführlichkeit behandelt: Dorothea von Montau (ihr Kult erhielt 1976 päpstliche Bestätigung!), Peter von Luxemburg (der 17jährig als Bischof starb) und Clara Giamabacarta (ihr Kult wurde 1830 approbiert). Damit werden drei gesellschaftliche Schichten und geographische Gegenden erfaßt (die Mehrzahl der Heiligen des 14. Jahrhunderts waren Italiener). Als Repräsentanten der Tugend der Geduld werden mehr als ein Dutzend namentlich aufgeführt, beispielhaft für den Reichtum, aus dem K. schöpfen kann. Der biographischen Betrachtung folgt die systematische: Die Einstellung zum Tod, die Tugend der Demut, die Faszination durch das Martyrium, die Andacht zur Passion, der Durst nach Vereinigung mit Gott und die weltliche Form des Ausharrens, wie sie sich im Rittertum zeigte. Besondere Beachtung wird Thomas à Kempis und Gerard Groote als Begründern der *devotio moderna* (80 f.) gewidmet. Die Andacht zur Passion wird in den Viten von Heiligen (Nikolaus Hermansson u.a.), in der Andachtsliteratur und Kunst der Zeit und in den Berichten der Heiligen, die Angleichung an den Gekreuzigten suchten, betrachtet. In der Liturgie zeigt sich diese Andacht in dem 1354 eingeführten Fest der heiligen Lanze und Nägel und in der sich verbreitenden Verehrung des Kreuzes (als ein Beispiel:

im Dom zu Naumburg [110]) und der Kreuzwegstationen. Der Vorwurf, daß es sich um Masoschismus handele, ist unberechtigt: Genossen wurde nicht der Schmerz und das Leiden, sondern die Vereinigung mit dem Heiland (119). In dem Kapitel „Buße" geht K. auf die Rolle ein, die diese Überlieferung in Luthers Leben gespielt hat (134). 1215 wurde die Osterbeichte obligatorisch. Die Selbstgeißelung wird eine bevorzugte Form der Buße, ebenso das Tragen von Haarhemden, das Vermeiden von Gesellschaft, die Verkürzung der Schlafzeit und die freiwillige Armut. – Unter den Vertretern der Mystik spielten Frauen eine hervorragende Rolle. Vielfach war die akustische Seite von Erscheinungen wichtiger als die visuelle und trat an die Stelle nur *eines* Erlebnisses eine Folge von Erscheinungen. Viele der Heiligen hatten Einsicht in die Gedanken und Gnadengaben ihrer Mitmenschen, aber auch eine kritische Einstellung in politischen und kirchlichen Fragen. Eine große Rolle spielte die Verehrung Marias und anderer Heiliger sowie der Eucharistie (das Wunder der blutenden Hostie verbreitet sich). Mystische Erfahrung war weithin vom Liturgischen inspiriert (die Hochfeste, Allerheiligen, Feste der hl. Cäcilia und Maria Magdalena). Mit der Ekstase waren oft leidensvolle teuflische Versuchungen verbunden. Das letzte Kapitel des Buches ist dem Titelbegriff „unruhig" gewidmet, insbes. im geistlichen Leben der in jüngster Zeit bekannter gewordenen Margery Kempe (228, Anm. 7). – K. schließt sein Werk mit einer Betrachtung der Stellung der Heiligen in ihrem historischen Zusammenhang und in der Theologie der Heiligkeit. Wie seine früheren Werke führt dieses Buch in einem angenehm lesbaren Stil eine Fülle von sonst nicht oft beachteten Aspekten auf.

Basel *John Hennig*

Hugolini de Urbe veteri OESA Commentarius in quattuor libros Sententiarum. Tomus primus: [Prologus Recollectoris, Principium primum Sententiarum, Prologus in libros Sententiarum, In primum librum Sententiarum distinctio 1.], hrsg. von Willigis Eckermann O.S.A. (Cassiciacum, Supplementband VIII) Augustinus-Verlag, Würzburg 1980, LXI + 407 S., broschiert, DM 130.–, Ganzleinen DM 140.–.

Die Edition des Sentenzenkommentars des Augustinertheologen Hugolin von Orvieto († 1373) ist ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts, besonders der Augustinerschule, die durch Gregor von Rimini († 1358) Mitte des Jahrhunderts zu neuem Ansehen gelangte. Zu dessen Anhängern zählt auch Hugolin von Orvieto, der 1348/49 in Paris die Sentenzen erklärte, Magister der Theologie war, später Ordensgeneral und 1371 zum lat. Patriarchen von Konstantinopel ernannt wurde. Die Sentenzenerklärung wurde aber nicht von ihm selber, sondern von einem seiner Schüler (möglicherweise von Simon von Cremona) veröffentlicht. Dieser legte die lectura, die Lesung, die er von seinem Lehrer Hugolin gehört hatte (legere ab aliquo!) seiner eigenen Sentenzenlesung zugrunde und veröffentlichte sie als „recollectio" 1365. Wie der Recollector im Prolog versichert, sammelte er zu seiner Nachschrift alle ihm erreichbaren schriftlichen Unterlagen, um sie zu vergleichen und zu ergänzen.

Diese Schüler-Ausgabe des Kommentars Hugolins ist in 18 Handschriften ganz oder teilweise überliefert; mehrere Codices enthalten auch Exzerpte desselben. Nach einer sorgsamen Bestandsaufnahme der handschriftlichen Überlieferung (XVIII–XLIV) bemühte sich der Herausgeber um die Qualifizierung der Textzeugen, gruppierte aufgrund der nachweisbaren Abhängigkeiten Textfamilien und stellte die beiden Führungshandschriften P (= Rom Bibl. Angelica 4) und R (= Bibl. Apost. Vatic. 1094) heraus. „Das Ziel, das bei der Textkonstituierung angestrebt wurde, war die möglichst genaue Rekonstruktion jenes Textes, den der Recollector abfaßte" (LVI).

Die Tatsache, daß die ursprüngliche Überlieferung (im Unterschied zu den späteren Abschriften) die vier Prinzipien zusammen vor den Kommentar zum 1. Sentenzenbuch stellte, trägt zur kodikologischen Forschung nichts bei. Ebenso leisten auch die Petienangaben keine Beitrag für die Analyse der Überlieferungsgeschichte. Der Kommentar

Hugolins wurde eben nicht offiziell von der Universitätsbibliothek veröffentlicht. Wenn die vier Prinzipien ursprünglich eine literarische Einheit bildeten (vgl. XXXIV, XXXVII), warum wurden sie nicht in dieser Ordnung ediert?

Bekanntlich begannen die „Sententiarii" an der Universität Paris an den durch die Studienordnung festgelegten Tagen des akademischen Jahres der Reihe nach in feierlicher Form ihre Vorlesung, „Principium" genannt. Dieses bestand in einer Würdigung des Schulbuches des Petrus Lombardus, des Sentenzenbuches, und in einer „Quaestio", in der ein aktuelles Thema der Theologie erörtert wurde, und zwar in der Auseinandersetzung mit den „Socii", die gleichzeitig, aber an verschiedenen Tagen, die Sentenzenerklärung begonnen hatten. Nicht nur wegen der Aktualität der theologischen Probleme, auch wegen der zwischen den einzelnen Schulen geführten Kontroversen sind diese Quaestiones principii außerordentlich wichtig.

Hugolin wählte als Leitwort für beide Inauguralakte aus der Lesung auf den 15. Sonntag nach Pfingsten, die als „lectio hesterna" gekennzeichnet wird (7,1–2), Vers 8 des 6. Galater-Brief-Kapitels: „ . . . er wird vom Geiste ewiges Leben ernten" und empfahl das Studium des Lehrbuches der Theologie als solche Ernte im Geiste. Wenn wir als Theologen vom „rationalen", d.h. begrifflich-schlußfolgernden „Geist das Leben an sich, Gott, ernten als das unendlich Gute", dann muß man fragen: „Ist das Leben an sich, Gott, für den rationalen Geist, der es vollkommen besitzt, das unendliche Gut?" (10,4–5). Ist Gott des endlichen Intellekts unendliche Erfüllung? –, könnte man mit der modernen Theologie übersetzen.

In einer höchst engagierten Diskussion mit den 6 Socii der verschiedenen theologischen Schulen in Paris (der Dominikaner, Franziskaner, Weltgeistlichen [Sorboniker] usw.) erörterte er das Problem der Erhöhung und Erfüllung des rationalen, kreatürlichen Geistes durch die Selbstzuwendung Gottes. Weil Gottes Wirken nach außen frei, absolut frei ist, darum kann er sich dem Begrenzten und Endlichen als das höchste Gut mitteilen. Vom 1. Argument an (11,24–32) ist Hugolin in seiner argumentativ zwingenden, mathematisch abwägenden, streithaften Denkart auf dem Plan. Die Auseinandersetzung garantiert die bessere Lösung in der Erkenntnis. Diese Disputation „inter absentes" macht natürlich neugierig, diese jungen Theologen namentlich kennenzulernen, welche die Glaubensfragen der Zeit vor die Schranken der Vernunft holen.

Zum Prolog des Sentenzenbuches, in dem sich Petrus Lombardus und also der Lehrer in der Schule in der Rolle der armen Witwe weiß, die in ihrer Armut nur ein Scherflein zum Tempelschatz geben kann (vgl. Lk 21,1–4), diskutierte er in 5 Quästionen das höhere Wissen der Theologie. Die theologische Erkenntnis hat nicht nur ihren eigenen Gegenstand, sondern auch die ihm entsprechende Erkenntniskraft, das „lumen fidei". „Im Vergleich zur Lichtkraft des Wortes Gottes, heißt jede andere Erkenntnis, wodurch wir jedwede Kreatur in sich erkennen, nicht zu Unrecht Nacht." (57,247–49). Der eigentliche Gewährsmann dieses Theologieverständnisses ist neben Augustin vor allem Heinrich von Gent, der mit seiner Theorie vom höheren Wissen der Theologie deren Unabhängigkeit von der Philosophie vorantrieb. Hugolins Kritik an der aristotelischen Erkenntnislehre (vgl. 66 f.), und Metaphysik ist nur die Kehrseite dieses Theologiebegriffs. Dieser prä-reformatorische Aspekt der geistesgeschichtlichen Entwicklung im 14. Jahrhundert verdient alle Aufmerksamkeit.

In diesen Quästionen des Prologs, die A. Zumkeller zur Darstellung der theologischen Erkenntnislehre Hugolins bereits 1941 untersuchte und edierte, entwickelt der Augustinertheologe im Anschluß an Gregor von Rimini seine Signifikationstheorie, die jüngst von W. Eckermann als gültiger Beitrag zur spätscholastischen Sprachphilosophie gewürdigt wurde. In dem Maße, in dem sich die Erkenntnis in die Aussageform verlagerte, diese aber von Hugolin als Gesamtsignifikat in ihrer Bedeutungsfülle („complexum significabile") erklärt wurde, in dem nämlichen Maße gewann das „Wort des Glaubens" seine fundamentale Bedeutung für die Theologie.

Die Erklärung zur 1. Distinktion des 1. Sentenzenbuches erlangt im Umfang von 5 Quästionen mit 24 Artikeln den Charakter eines Traktates (ed. S. 155–333). Hugolin konzentriert das ganze Augenmerk auf die (augustinische) Unterscheidung von „uti" und „frui" und beschreibt damit das freie, erfüllte Wollen im Glauben. Die aus dem

Prolog bekannte Unterscheidung des „incomplexum" und „complexum" (actum, objectum) gewinnt neue Bedeutung: der komplexe Akt des Wollens ist das Wohlgefallen, das freud- und lusterfüllte Wollen. Das gute Wollen im Modus der „delectatio" ist die Liebe: „delectatio de deo est dilectio essentialiter" (I Sent. d.1, q.5, a.3 ed. 281,9 f., vgl. ebd. q.2, a.3, 212 f.). Die jenseitige Gottseligkeit und die diesseitige Gottesfreude sind zwar spezifisch, aber nicht wesentlich verschieden, denn die Liebe hört nicht auf. Die „visio Dei" im Jenseits und die Gotteserkenntnis im Diesseits müssen eindeutig und entschieden auf die beseligende und beglückende Liebe bezogen werden. Das kontemplative Leben verlagert sich in die affektive Spiritualität, in die devotio.

Es verdient Anerkennung, daß nicht nur die expliziten, sondern auch alle anderen erkennbaren, impliziten Zitate verifiziert werden und daß die ungedruckten Quellenschriften des Richard von Kilvington, Robert Halifax und Thomas Buckingham ausführlich aus der handschriftlichen Überlieferung zitiert werden. Ein gut geordneter und gegliederter Sachindex bietet wertvolle Interpretationshilfen für die nicht immer leichte Lektüre des Textes.

Bochum *Ludwig Hödl*

Zumkeller, Adolar O.S.A., Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors Johannes Zachariae O.S.A. († 1428) (= Cassiciacum Bd. 34), Augustinus-Verlag, Würzburg 1984, 206 S., DM 75.–.

Johannes Zachariae aus dem Augustinerorden gehört nicht zu den führenden Gelehrten der spätmittelalterlichen Theologie; seine großteils ungedruckten Schriften ragen in der Literaturgeschichte nicht hervor. Aber gerade so sind sie repräsentativ für das Methodenbewußtsein und Wissenschaftsverständnis der Theologie um die Wende des 14. zum 15. Jahrhundert und geben wichtige Aufschlüsse für die Entwicklung der Theologie vor der Reformation. Aus der handschriftlichen Überlieferung der Schriften des Zachariae und den Auskünften des Generalarchivs des Ordens in Rom hat der für die mediävistische Forschung verdiente Würzburger Theologe A. Zumkeller „Leben, Schrifttum und Lehrrichtung" des Zachariae sorgfältig und sachkundig beschrieben. Lebenslauf, Schriftenverzeichnis und Lehrrichtung weisen in ihrer Zusammengehörigkeit auf ein sehr differenziertes Bild der Gelehrsamkeit eines spätscholastischen Theologen hin, das nicht ohne Bedeutung für das Verständnis der vorreformatorischen Theologie ist.

1. Zur Person: 1384, im Todesjahr des Johannes Wyclif, wurde der etwa 20jährige (um 1362/64 geborene) Augustiner vom Orden zum Studium in Oxford bestimmt (1389 wurde diese Order aus nicht ersichtlichen Gründen erneuert). 1392 kehrte Zachariae als Lector („secundarius") an das Ordensstudium nach Erfurt zurück. Dieses wurde nach der Gründung der Universität sofort inkorporiert. Unter dem Lector („principalis") Angelinus Dobelinus (A. von Döbeln, † um 1420), der seit 1392 den Lehrstuhl seines Ordens an der Universität innehatte, erklärte Zachariae am Ordensstudium die Sentenzen des Petrus Lombardus, das theologische Lehrbuch der Schule, führte die Studenten in die Logik und Philosophie ein und nahm an den jährlichen Disputationes teil, die in Erfurt nach Bartholomäus (24. August) stattfanden. 1394 (spätestens 1395) wurde er nach Bologna geschickt, um die akademischen Grade in der Theologie zu erwerben. Er erklärte im akademischen Jahr 1395/96 (bzw. 96/97) die 4 Sentenzenbücher und 1397 den Römerbrief des Apostels Paulus und erlangte so 1399 unter dem bekannten Augustinermagister Augustinus Favaroni die Magisterwürde. 1400 trat er an der Universität Erfurt die Nachfolge seines Lehrers an und legte die vier Evangelien aus, das Buch Genesis und in 89 Vorlesungen (durch mehrere Jahre) die Johannes-Apokalypse, das Buch der Offenbarung, das für den Ausleger auch die Zeitgeschichte betrifft, die Zeit des großen Abendländischen Schismas, dessen Folgen bis in den Orden hineinreichten. Die politische Misere der Absetzung von König Wenzel und der Wahl des Pfalzgrafen Ruprecht zum römischen König (1400) und die gescheiterte Einigung der Kirche auf dem Konzil von Pisa (1409) gewannen für Zachariae apokalyptische Züge. In

solcher (innerer und äußerer) Spannung ging er 1415 als Abgesandter der Erfurter Universität (und später als Beauftragter des Ordens) zum Konzil von Konstanz, wo er an der Disputation gegen Johannes Hus teilnahm und offensichtlich entscheidend auch an dessen Verurteilung mitwirkte. „Als einem ubirwinder des ketzersz Johannis Husz" (M. Luther, WW VI, 590 f.) wurde Zachariae 1418 die (von Papst Martin V. geweihte) goldene Rose zuteil, d.h. sie wurde von König Sigismund, dem sie verliehen wurde, an ihn weitergegeben. Das Bild des Johannes Zachariae mit der goldenen Rose im Magisterbarett betrachtete noch Johannes Staupitz, der Lehrer M. Luthers, im Augustinerkloster von Gotha, und es soll ihn zu dieser Äußerung gereizt haben: „O we, ich wolt nit gern die roszen mit den ehren tragen" (S. 65). Zachariaes Beitrag zur Verurteilung von Hus muß aber noch durch eine genaue Analyse der gegen diesen geltend gemachten „errores" und durch einen Vergleich mit den entsprechenden Positionen des Zachariae untersucht werden. Nach seiner Rückkehr vom Konzil leitete Zachariae mehrere Jahre die sächsisch-thüringische Provinz des Augustinerordens und bemühte sich um deren Reform. Augustinus Favaroni als General und sein Schüler als Provinzial arbeiteten Hand in Hand. Am 26. Juli 1428 starb Zachariae und wurde in der Augustinerkirche zu Erfurt begraben.

2. Zum Schrifttum: Nur ein Bruchteil des theologischen Schrifttums des Johannes Zachariae ist handschriftlich zu uns gekommen, und davon sind nur wenige Seiten veröffentlicht, nämlich ein Konstanzer Konzilssermo. Dieses literarische Werk umfaßt neben einigen Quästionen Schriftkommentare und Predigten. Die Erklärungen zu den drei ersten Evangelien sind in Schülernachschriften (in der Soester Hs. 10) erhalten. Die groß angelegte Erklärung der Apokalypse, das exegetische Hauptwerk, wurde von Zachariae „bis ins letzte durchgearbeitet und für die Veröffentlichung vorbereitet" (S. 96). In der Trierer Hs. (Stadtbibl. 106/1086) ist allerdings nur die Erklärung der Kapitel 1–11 erhalten (auf 403 Blättern). Zu den unzweifelhaft echten Sermones zählen die 5 Konzilspredigten in Konstanz, die er zum Thema der Einigung und der Reform der Kirche vor den Konzilsteilnehmern hielt. Er ging dabei mit allen ins Gericht, die Einheit, Frieden und Religion stören, vor allem mit dem Avignoneser Papst Benedikt XIII., den er als Häretiker und Schismatiker beschimpfte. Er sah die Notwendigkeit der Reform der Kirche, aber er konnte sich von den hergebrachten Vorstellungen der hierarchischen Ordnung von Kirche und Gesellschaft nicht frei machen; gegen die Häretiker und Schismatiker (Wyclif, Hus, Hieronymus von Prag) predigte er die Anwendung von geistlicher und politischer Gewalt. 11 Sermones für die Verkündiger des Wortes Gottes werden handschriftlich (Herzog-August-Bibl. zu Wolfenbüttel 921) einem Zachariae zuerkannt; dabei könnte es sich aber auch um einen anderen, nahe verwandten des Johannes Zachariae handeln (vgl. S. 139). Durch Erwähnungen in der Apokalypsenauslegung werden eine Anzahl von Schriften des Autors genannt, die nicht zu uns gekommen sind (bzw. bislang verschollen blieben). Dazu zählen die Auslegungen des Johannes-Evangeliums und des Römerbriefes und auch die Sentenzenerklärung in Bologna; ferner sind mehrere Sermones nicht bekannt. Der Verlust des Sentenzenkommentars für das Verständnis der theol. Ansätze des Johannes Zachariae wird dadurch aufgehoben, daß der Schrifttheologe Zachariae bei der Auslegung der Evangelien und Apokalypse eine große Zahl von Quästionen eingefügt hat, die allgemeine dogmatische Themen behandeln. A. Zumkeller hat dankenswerter Weise die Liste dieser Quaestiones incisae veröffentlicht (S. 186–194). Die Liste der erhaltenen und verschollenen Schriften des Zachariae (S. 90 f. und 142 f.) bestätigt aber eine allgemeine Beobachtung: im 15. Jahrhundert verlagert sich das theologische Interesse von den Sentenzenwerken zu den Schriftkommentaren; diese sind der Ort der systematisch-dogmatischen Reflexion.

3. Zur Lehrrichtung: Zachariae stand ganz in der Tradition der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts. Aegidius von Rom († 1316), Gregor von Rimini († 1358), Hugolin von Orvieto († 1373) und besonders sein Lehrer Augustinus Favaroni von Rom († 1443) sind Wegbereiter und Begleiter seiner Gedankengänge. Er setzte sich aber auch kritisch mit einigen Thesen seines Lehrers auseinander. Dessen Meinung, das ewige Leben sei für den Gerechten und Gerechtfertigten der gerechte Lohn, das „meritum de

condigno", lehnte er rundweg ab. Das ewige Leben ist und bleibt der unverdienbare Gnadenlohn! Scheidet aber damit das Würdigkeitsverdienst nicht überhaupt aus der Gnadenlehre aus? In der Christologie lehnte er Favaronis Idee der „communicatio conditionata" der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus Christus ab und vertrat die gängige Lehre von der doppelten (nicht zweifachen) scientia und caritas in Christus. Gegen Wilhelm Ockham diskutierte er u.a. über die Möglichkeit des Fortbestehens der Substanz des Brotes nach der eucharistischen Konsekration. Wieviele reformatorische Gedanken kommen bereits in der Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts in die Diskussion! Jede einzelne Gedankenspur verdient Beachtung, um dem verborgenen Gang der Geistesgeschichte auch in den „volumina saeculorum", in den säkularen Umwälzungen auf der Spur zu bleiben.

Bochum *L. Hödl*

Simon de Cramaud, De substraccione obediencie, edited by Howard Kaminsky, Cambridge/Mass., The Medieval Academy of America, 1984. X, 252 S., Ln., $ 37.50.

Diese Edition bildet das Pendant zu der vom Hg. 1983 vorgelegten Darstellung „Simon de Cramaud and the Great Schism", die von der Forschung durchweg positiv aufgenommen, teilweise geradezu enthusiastisch begrüßt wurde (A. Patschovsky, in: DA 39, 671 f.). Es wird die Geschichte jenes gemeinhin Patriarchen von Alexandrien oder Kardinal von Reims genannten Mannes geschildert, der, aus limousinischer Vasallenfamilie stammend, über die Tätigkeit als Rat und Kanzler des Herzogs von Berry gegen Ende des 14. Jh.'s zur führenden Persönlichkeit der frz. Kirche aufstieg; die Geschichte eines rechtsgelehrten Prälaten, dessen Hauptgeschäft die Kirchenpolitik seines Landes im Großen Schisma war. In den ersten beiden Kapiteln der Einleitung zur Edition wird sie nochmals in Kürze wiedergegeben (1–43), der Benutzer kann diese also unabhängig von der Biographie konsultieren (wo wiederum dem Traktat ein eigenes Kapitel gewidmet ist), doch dürften beide Werke, allein schon wegen der zahlreichen Querverweise, meist parallel herangezogen werden.

Wenn Simon de Cramaud sich schriftstellerisch betätigte, so um sein eigenes Tun zu rechtfertigen oder als Publizist meinungsbildend und -beeinflussend zu wirken: „The politician, used to speaking to the point in meetings of councils, tended to compose his arguments as straight lines leading clearly to desired ends" (44, vgl. 15, 25 – zum schwierigen Feld der „öffentlichen Meinung" im Spätmittelalter s. auch Ph. Contamine, Mécanismes du pouvoir, information, sociétés politiques: quelques remarques à propos de l'histoire politique de la France à la fin du Moyen Age, in: L'histoire et ses méthodes. Actes du colloque Franco-Néerlandais [nov. 1980 à Amsterdam], 1981, 51–70, bes. 53 f. – Von Interesse dürfte auch eine von C. Gauvard/Paris vorbereitete Thèse d'Etat sein: „L'information politique sous le règne de Charles VI"). Gelehrsamkeit hat bei Simon stets der Politik zu dienen; seine Traktate, Briefe, Glossen und Reden verfolgen einen konkreten Zweck. (Eine Liste seines nicht sehr umfänglichen Oeuvre findet sich 233–238.)

Das gilt im besonderen für das vorliegende Werk „De substraccione obediencie", verfaßt 1396/97, als der von einer Gesandtschaft nach Spanien zurückgekehrte Patriarch erkennen mußte, daß seine im Schisma verfolgte Linie einer „via cessionis", also des Rücktritts beider Papstprätendenten ohne Urteil und Verurteilung, durch Pariser Theologen wie Pierre d'Ailly und den Benedikt XIII. favorisierenden Herzog Ludwig von Orléans gefährdet war. Um zur von ihm erstrebten Lösung zu gelangen, redete er einem totalen Obödienzentzug als Druckmittel das Wort. Als Politiker und Franzose wollte er dabei den Staat als entscheidende Kraft eingebunden wissen: An den Fürsten, die Substraktion zu initiieren und durchzuführen; selbst sich daraus bis zur Erhebung eines neuen Papstes zwangsläufig ergebende Probleme wie etwa der Benefizienkollation sollten „per medium regum" gelöst werden. (Dazu auch das dritte Kap. der Einleitung: 44–55, bes. 52 f.).

In Form und Aufbau erweist sich die politische Tendenzschrift ganz und gar als Werk des studierten Kirchenrechtlers Cramaud, der aber auch Kenntnisse klassischer und historischer Autoren einfließen ließ. K. ordnet den Traktat zwar etwas allgemein, in der Sache aber natürlich richtig als „essay in corporatist ecclesiology" (VII) in jene kanonistische Tradition ein, die B. Tierney in seinem epochemachenden Werk „Foundations of the Conciliar Theory" (1955; ND 1968) aufgezeigt hat: Zum einen sollten eben die Fürsten Europas als Kollegium den Anstoß zur Substraktion geben, an deren Ende dann zum andern die von der im Konzil vereinten Kirche ausgesprochene Absetzung der streitenden Päpste zu stehen hatte. K. spricht darum von einem „depositionary conciliarism" (53) des Patriarchen, der 1409 in Pisa triumphierte. Er sieht darin keinen unbedingten Gegensatz zu dem weiterführenden „constitutional conciliarism" von Konstanz, doch scheint mir die treffende Wortprägung für die Konzilsidee Simons auch wiederzugeben, daß Synoden letztlich für ihn keinen ekklesiologischen Eigenwert besaßen, sondern nur Hilfsmittel der frz. Politik darstellten.

Der Text selbst folgt 69–164, begleitet von einem umfangreichen Sachapparat (165–214 – natürlich ließen sich nicht alle Quellen Simons eruieren; darum als Ergänzung: Z. 1756 / S. 199 A. 290: Cassiodor, Variae I, 23; Z. 1786 / S. 199 A. 293: Seneca, Ep. 71,24). Es schließen sich an fünf Appendices (215–238: Abdruck der Marginalien zu einzelnen Überlieferungen – dazu Näheres unten –; eine Rede des Patriarchen in derselben Sache 1395 vor dem ersten Pariser Konzil; sodann das erwähnte Werkverzeichnis) und vier Indices, welche die von Simon zitierten Stellen des kanonischen und römischen Rechts auflisten (239–252). Notwendig ist noch ein Wort zur Textherstellung, über die der Editor im vierten und letzten Kapitel der Einleitung Rechenschaft ablegt (55–67): Er konnte elf Handschriften ausfindig machen, wobei er sich zu Recht für Paris, AN, J 518, f. 227^{r}–266^{r} (hier: E) als Leithandschrift entschied. Sie enthält neben mehreren Werken des Patriarchen Dokumente zum Schisma bis 1402; der wahrscheinlich unter seiner Aufsicht angelegte Codex war bestimmt „as a politically motivated documentation of his ‚causa' for the deposit in the royal archive" (61). Indes gestaltete sich (unter Mithilfe von H. Hoffmann/Göttingen) die Erstellung des Stemma schwieriger als hier wiedergegeben werden kann. Denn wie bei spätmittelalterlichen Texten, die im Zusammenhang mit aktuellen politischen oder theologischen Auseinandersetzungen entstanden, nicht selten, wurde auch dieser Traktat von seinem Autor mehrfach benutzt und dabei verändert, ergänzt oder erweitert. (Man denke etwa an die fünf Redaktionsstufen der auf dem Basler Konzil zwischen Hussitendiskussion und Reichstag geschriebenen „Concordantia catholica" des Nikolaus von Kues oder an „De potestate papae et concilii" des Patriarchen von Antiochien Jean Mauroux, der – mir bislang in fast fünfzig Überlieferungen bekannt – „den" Basler Konziliarismus publizistisch-propagandistisch zu verbreiten suchte.) So stehen hier etwa die (im App. I 215–221 wiedergegebenen) Marginalien in der Überlieferung Paris, BN, ms. lat. 14644, f. 83^{r}–103^{r} (A) im Zusammenhang mit dem dritten Pariser Konzil 1398, auf dem der Patriarch mit dem Beschluß des totalen Obödienzentzuges einen wichtigen Erfolg verbuchte. Letztlich also spiegelt selbst noch der umfangreiche Lesartenapparat Aktion und Agilität des Simon de Cramaud auf der bewegten kirchenpolitischen Szene im Paris der Jahrhundertwende.

Köln *Heribert Müller*

Marijan Zadnikar (Herausgeber), Die Kartäuser. Der Orden der schweigenden Mönche, Wienand-Verlag Köln 1983, 394 S.

Es wäre ein Irrtum, würde man in dieser Neuerscheinung eine systematische Darstellung der Geschichte des Kartäuserordens und seiner Klöster vermuten. Vielmehr handelt es sich um einen Sammelband mit Aufsätzen, die sich auf die Geschichte und Lebensweise, auf die Spiritualität und Marienverehrung sowie auf die frühe Baukunst der Kartäuser beziehen. Die Beiträge stammen von sechs verschiedenen Autoren und sind zum Teil schon anderswo veröffentlicht worden.

Durch ihren Umfang überragen die Beiträge von Zadnikar, Wienand und Blüm. Professor Zadnikar ist Kunsthistoriker und bekannt durch seine Arbeiten über die mittelalterliche Baukunst, zumal in seiner slowenischen Heimat. Mit seinen Forschungen über die frühe Baukunst der Kartäuser hat er Neuland betreten, dessen wichtige Ergebnisse hier (S. 51–137) erstmals in deutscher Sprache zugänglich gemacht sind. Als typisches Merkmal für den Klosterbau der Kartäuser erweist sich die Aufteilung der Gesamtanlage in zwei voneinander getrennte Klosterbezirke, den für die Mönche, deren Zellenhäuschen sich um den Kreuzgang gruppieren, und den anderen mit den Zellen der Conversen und den Wirtschaftsräumen. – Adam Wienand bietet (S. 203–214) ein kurzes Lebensbild des hl. Bruno (um 1030–1101), des Gründers des Ordens, und zeigt (S. 215–287) umfassend die geistesgeschichtliche Bedeutung der Kölner Kartause (1334–1794), zumal in der Reformbewegung des 15. und 16. Jahrhunderts. – Ein wertvolles Nachschlagewerk wird der Band wohl auf lange Zeit bleiben wegen der „Lexikalen Übersicht" (S. 288–373), die Hubertus Maria Blüm, selbst Kartäuser und Bibliothekar in der einzigen heutigen deutschen Kartause Marienau (Allgäu), beigegeben hat. Diese Übersicht handelt von den 62 Kartausen des deutschsprachigen Raumes und den 11 in den Niederlanden und in Belgien. Für jedes der Klöster gibt sie einen gedrängten geschichtlichen Überblick und fügt das Verzeichnis der einschlägigen Literatur bei. Ähnlich verfährt der Verfasser bei seiner anschließenden Übersicht über „Die Kartäuser-Schriftsteller im deutschsprachigen Raum". Außer der Literatur ist für diese nahezu 80 Autoren auch das Verzeichnis der Werke beigegeben, die freilich großenteils nur handschriftlich überliefert sind.

Im Anschluß an das Werk eines der bedeutendsten Kartäuser-Schriftsteller des deutschen Mittelalters, die „Vita Christi" des Ludolf von Sachsen, befaßt sich ein anderer kurzer Beitrag von Dr. Walter Baier (Augsburg) mit der Spiritualität des Ordens (S. 21–24). Der Autor zeigt als Ziel des Ludolf'schen Christusbuches, „durch Betrachtung des Lebens und Leidens Christi die göttliche Liebe innerlich zu erkennen und zu genießen". – Die fromme Gelehrsamkeit der Kartäuser beleuchtet auch der Erfurter Theologieprofessor Erich Kleineidam in seinem Beitrag: „Die Spiritualität der Kartäuser im Spiegel der Erfurter Kartäuser-Bibliothek" (S. 185–202). Leider sind die Schätze dieser wegen ihrer Handschriften sehr bedeutenden Büchersammlung nach der Säkularisation in alle Winde zerstreut worden. Kleineidam erläutert ihren Reichtum mit Hilfe des erhaltenen spätmittelalterlichen Bibliothekskatalogs (vor 1480). Dieser erweist sich als das Werk eines „Theologen von hoher Qualität", der die reichen Bücherbestände mit großer Sorgfalt und umfassender Kenntnis nach einem festen theologischen Prinzip ordnete. – Die heutige Spiritualität und Lebensweise der Kartäuser, die sich seit der Ordensgründung nicht wesentlich geändert haben, erläutert der schon erwähnte Marienauer Kartäuser Blüm in zwei kürzeren Beiträgen (S. 15–19 und 29–39). Charakteristisch für den Orden sind die Verbindung von Eremitentum und klösterlichem Gemeinschaftsleben sowie die betonte Trennung von der Welt, um ganz aus Gott und für Gott allein zu leben.

Der instruktive Beitrag des Dr. Heinrich Rüthing (Bielefeld) über die „Geschichte der Kartausen in der Ordensprovinz Alemannia inferior von 1320 bis 1400" (S. 139–167) ist übernommen aus der Studie dieses Autors „Der Kartäuser Egher von Kalkar", Göttingen 1967. – Ein zweiter Aufsatz des gleichen Verfassers trägt den Titel: „Die ‚Wächter Israels'. Ein Beitrag zur Geschichte der Visitationen im Kartäuserorden" (S. 169–183). Rüthing geht hier von der Frage aus, wie es möglich war, daß dieser Orden nie eine umfassende und durchgreifende Reform nötig hatte, sondern sich über die Jahrhunderte hinweg eines hochstehenden regulären Ordenslebens erfreute. Nicht wenig scheint dazu die treue Durchführung des genau geregelten Verfahrens der zweijährigen Visitationen beigetragen zu haben. – Wenn freilich Rüthing (S. 169) behauptet, daß bei den Bettelorden – im Gegensatz zu den Kartäusern – schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts „ein personeller und wirtschaftlicher, aber auch spiritueller Schrumpfungsprozeß" einsetzte, so dürfte dies nicht allgemein zutreffen. Denn bei den Augustiner-Eremiten, dem dritten der großen Bettelorden, ist der Niedergang erst nach den schweren Personalverlusten in den Pestjahren 1348–50 und zunehmend in den

Wirren des Abendländischen Schismas zu spüren. Dagegen schritt die Ausbreitung des Ordens in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts noch immer zügig voran, zumal im deutschen Osten. Auch war diese Zeit gekennzeichnet durch hervorragende spirituelle Schriftsteller wie die Deutschen Heinrich von Friemar d.Ä. († 1340), Hermann von Schildesche († 1357) und Jordan von Quedlinburg († 1370 oder 1380), welche in Wort und Schrift weit über ihre Umgebung und Zeit hinauswirkten. Wie sehr man sich damals um ein regeltreues Leben mühte, läßt das berühmte Werk Jordans „Liber Vitasfratrum" (kritisch ediert New York 1943) erkennen.

Abschließend sei auf ein paar Druckfehler aufmerksam gemacht. S. 203 (15. Zeile von unten) sollte es heißen: „*de* duro pugno". S. 206 (7. Zeile von oben) ist zu lesen: „*Dei* Gratia". S. 209 ist die 7. Zeile von unten zu tilgen.

Mit dem reich bebilderten Werk, das auch in seiner äußeren Aufmachung sehr ansprechend gestaltet ist, hat der Wienand-Verlag der fast tausendjährigen Geschichte eines einst auch in Deutschland stark vertretenen Ordens ein verdientes Denkmal gesetzt.

Würzburg *Adolar Zumkeller O.S.A.*

Heinz Angermeier: Die Reichsreform 1410–1555. Die Staatsproblematik in Deutschland zwischen Mittelalter und Gegenwart. C. H. Beck, München 1984, 334 S., Ln., DM 98,–.

Das vorliegende Werk Angermeiers, das eine Zusammenfassung und Krönung seiner bisherigen Arbeiten und Forschungen darstellt, steht unter dem programmatischen Anspruch, die Reichsreform – ganz im Gegensatz zu früheren Auffassungen – nicht als gescheitert zu betrachten, sondern als „eine Bewegung des Fortschritts, aber nicht im Vergleich zur Entwicklung anderer Staaten, sondern nur im Hinblick auf den Zustand und das Selbstverständnis des Reiches selbst" (23). Die Einlösung dieses Anspruchs reiht sich ein in eine neuere Tendenz der Geschichtsforschung, die die Verfassung des Alten Reiches in ein wesentlich freundlicheres Licht taucht, als es die nationalstaatlich orientierte Historiographie tat, eine Sichtweise, die angesichts der heutigen Veränderungen der internationalen Beziehungen und Friedensordnung die Landfriedensproblematik als Hauptanliegen der Reichsreform hervorhebt.

Eine wesentliche Voraussetzung für die positive Einschätzung der Reichsreform ist der erstmals von A. unternommene Versuch, die Reichsreform in ihrer ganzen Spannweite und ihrer Kontinuität vom Beginn des 15. Jh.'s bis zum Augsburger Religionsfrieden zu verfolgen. Aus dieser Perspektive gewinnen auch die Anstrengungen der verschiedenen Kaiserpersönlichkeiten, von Sigismund über Friedrich III. zu Maximilian I., entgegen einer verbreiteten Auffassung ein erheblich höheres Maß an politischer Logik, Konsequenz und Plausibilität. Die Reichsreform wird in ihrem Ablauf und ihren Ergebnissen nicht an den großangelegten Reformschriften der Zeit, denen eine gestaltende Wirkung auf die Reichsreform abgesprochen wird (87), sondern an den realen Möglichkeiten und den politischen Zielvorstellungen der beteiligten Mächte gemessen. Akten und nicht theoretische Entwürfe sind für A. die Grundlage der Darstellung und Bewertung. Ausgangspunkt ist dabei die Feststellung, daß das Reich bereits im 14. Jh. zwar „noch durch den König-Kaiser repräsentiert, aber nur durch die Dualität von Kaiser und Ständen konstituiert" wurde (34). So kristallisiert sich die Reichsreform in den Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Ständen heraus. Seit der Phase von 1434–39 ist der Kampf um die Reichsgewalt von widerstreitenden Reformvorstellungen des Kaisers und der wiederum unter sich zerstrittenen Stände geprägt, und die Reichsreform erscheint als ein Prozeß dauernder gegenseitiger Konfrontation und Einigung im Spiegel der jeweiligen Machtverhältnisse. Indem A. sich auf den Kampf um die Reichsgewalt konzentriert, erscheint die Institutionalisierung der Reichsgewalt als Kern der Reichsreform (30), zugleich wird diese von der Frage der Kirchenreform weitgehend entlastet.

Angesichts dieses Ansatzes überrascht es allerdings etwas, daß der tatsächliche Insti-

tutionalisierungsprozeß vor allem des Reichstages nur knapp dargelegt und erörtert wird und eher blaß bleibt. Die Herausbildung des Reichstages als „beschlußfähiges und verantwortliches Organ der Reichsverfassung" (154) wird auf 1 ½ Seiten abgehandelt, ohne daß auf die Bedeutung der Verfahrensfragen, insbesondere des Mehrheitsprinzips, der Repräsentationsproblematik und der Gesetzgebungstätigkeit für die Reichsverfassung eingegangen wird. Auch setzt A. die eigentliche Institutionalisierung des Reichstages offenbar erst nach 1555 an (322), eine angesichts der Offenheit und Flexibilität des Verfahrens durch das ganze 16. Jh. hindurch erstaunliche und eher zweifelhafte Abgrenzung. Es hängt damit zusammen, daß die im Untertitel des Buches auftauchende Staatsproblematik, nämlich welche rechtliche Qualität dieses Reich durch seine Verfassungsreform erhält, nicht eigentlich und unmittelbar behandelt und beantwortet wird. Die Charakterisierung des Reiches als Justizstaat (190, 223) jedenfalls ist weniger erhellend als zweifelhaft.

Die Konzentration auf die Reform der Reichsgewalt als politisches Verfassungsproblem läßt deren Eigengewicht gegenüber den Religionsfragen, der konziliaren Kirchenreformbewegung wie der Reformation, stark hervortreten.

A. schätzt den Einfluß der konziliaren Kirchenreform auf die Verfassungsentwicklung des Reiches gering ein und betont den instrumentalen Charakter der Kirchenreformfragen für die politischen Kräfte im Ringen um die Reichsgewalt. Kirchenreform und Reichsreform werden als unabhängige Parallelbewegungen gesehen, die in der Person des Kaisers Sigismund insofern zusammenfließen, als er sie als Möglichkeit zur Steigerung seines Kaisertums betrachtet und benutzt. Auch der Einsatz Friedrich III. für den Papst ist hier zuerst ein Mittel des Machtgewinns, das den Sieg der ständischen Opposition zu verhindern geeignet war, und das Konkordat von 1448 ein Dokument der Neutralität des Reiches gegenüber den Fragen der inneren Kirchenreform, das trotz der wechselseitigen Bedingtheit von universaler Kirche und universalem Reich die Anerkennung der jeweiligen inneren Selbständigkeit zum Ausdruck bringt (104 ff.). A. versteht die Reichsreform auch in ihrem weiteren Verlauf als Säkularisierungsprozeß, als Prozeß der Verselbständigung des Reiches als weltliches und politisches Gebilde, ohne jedoch den universalistischen Rang und Anspruch des Reiches aufzugeben (v.a. 226 f.).

Diese Sichtweise setzt sich in der Analyse des Verhältnisses zwischen Reformation und Reichsreform fort. A. bestreitet einerseits der Reformation jeden bedeutsamen Einfluß auf die Reichsreformproblematik außer einem gewissen Intensivierungseffekt auf die verfassungspolitische Konfrontation, billigt andererseits aber der Reichsreform umgekehrt starken Einfluß und begünstigende Wirkung auf die Reformation zu, indem sie der religiösen Bewegung politisches Potential zur Verfügung stellte und den territorialen Konfessionalismus in die Reichsverfassung einfügte (231). Die Reformation erscheint als Gelegenheit für das – gesteigert und bedingt durch die dynastische Machtfülle Karl V. – sakral-kaiserliche Selbstverständnis, sich in der Aufgabe der Kirchenreform zu bewähren, wodurch die religiöse Frage „der Reichsreform einverleibt wurde" (236). Den entscheidenden „Dammbruch für die Weiterentwicklung der lutherischen Reformation" sieht A. dann in der Reichstagsentscheidung von 1526, das Wormser Edikt von 1521 zu dispensieren (267). Mit seiner Auffassung, daß der Reformation im Kern geringer Einfluß auf die Reichsreform zukommt, übersteigert A. die Säkularität der Verfassungsproblematik, die teilweise gerade durch die Reformation erst bewirkt wird, obwohl er selbst erkennt, daß die lutherische Rechtsfertigungslehre „die Legitimation, die Gewalt und die Funktion des Kaisertums in ihrem spezifisch religiös-mittelalterlichen Selbstverständnis negiert" (255). Entscheidend kommt hinzu, daß die Reformation die Selbständigkeit der Territorialherren, wie sie bereits der Speyerer Reichsabschied von 1526 praktisch bestätigte, bei einer Fortsetzung der Kirchenspaltung stärken mußte, was nicht zuletzt ein mächtiger Antrieb der territorialstaatlichen Durchsetzung der Reformation war. So leugnet denn A. im Ergebnis auch nicht, daß die Reformation vor allem in ihrem Höhepunkt des 2. Speyerer Reichstags von 1529 zur „Existenzkrise des bestehenden Reichsstaates geführt" hat (269). Wenn A. einerseits den kaiserlichen Versuch im Augsburger Reichsabschied von 1530, die Reichsreform

„zu einer Christlichen Reformation und Handhabung Christlichen Glaubens" zu erweitern und die richtige Konfession im Reich zu bestimmen, als Überschreitung seiner reichsrechtlichen Kompetenzen und Möglichkeiten (273 f.) kritisiert und andererseits die politische Instrumentalisierung der Religionsfrage durch die protestantischen Fürsten (280 f.) für die Verfassungskrise verantwortlich macht und in der Abtrennung der staatsrechtlichen Probleme von der Religionsfrage eine der Reichsreform förderliche Alternative (vgl. 276) sieht, werden die Spielräume der Beteiligten trotz aller zutreffenden Kritik in der Rückschau daher wohl überdehnt und überschätzt. Auch „die Ausklammerung der Religionsfrage im Augsburger Religionsfrieden" hat ja weder den Charakter des Reiches als sacrum imperium beseitigt noch den Religionskonflikt im 17. Jh. verhindern können. Andererseits betont A. zu Recht gegen jede Hypertrophierung des konfessionellen Aspekts die Bedeutung des Abschlusses der institutionellen Reichsreform durch die mit dem Religionsfrieden als Schlußstein der Reichsverfassung verabschiedete Exekutionsordnung und der religionsunabhängigen, eigenständigen Verfassungsfragen der Reichsreform.

Mehr am Rande ist abschließend zu bedauern, daß dem Text weder ein Literaturverzeichnis noch ein Register beigefügt sind. Das mindert jedoch nicht den Wert und die Bedeutung der Arbeit selbst. A. stellt die Forschung mit seiner vielschichtigen Darstellung auf eine neue Grundlage und eröffnet neue Perspektiven. Die Thesen und Darlegungen sind immer fruchtbar und anregend und gerade die Konzentration auf die politische Verfassungsproblematik ist in ihrem Ansatz sehr zu begrüßen.

Bonn *Werner Heun*

„Der Frankforter" („Theologia Deutsch"). Kritische Textausgabe von Wolfgang von Hinten, München-Zürich: Artemis-Verlag 1982 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 78) 163 S., Ln., DM 44,–.

Nur an wenigen Texten der deutschsprachigen mittelalterlichen Überlieferung läßt sich der Fortschritt der Forschung in den vergangenen dreißig Jahren so handgreiflich belegen wie bei dem Traktat, der unter dem Namen „Der Frankforter" oder auch „Theologia Deutsch" bekannt ist und dessen erste wirklich kritisch zu nennende Ausgabe hier anzuzeigen ist. Vergleicht man die Handbuchartikel zum fraglichen Text in der ersten und der neuen Auflage des Verfasserlexikons[1] (der Beitrag der neuen zweiten Auflage ist übrigens vom Autor der hier zu besprechenden Edition) miteinander, so zeigt sich, daß die Grundlage einer Editionsarbeit sich durch Handschriftenfunde und daran anschließende Untersuchungen von Max Pahncke und Kurt Ruh vollständig verändert hat. Denn waren auch bis zum Jahre 1961 bereits 190 verschiedene Drucke des „Frankforters" – davon allein 124 in deutscher Sprache – nachgewiesen, so fußten alle diese Ausgaben entweder auf der von Martin Luther a. 1518 veranstalteten Druckausgabe[2] oder der lange Zeit einzig bekannten Bronnbacher Handschrift vom Jahr 1497.[3] Demgegenüber hat W. von Hinten für seine Edition neun weitere handschriftliche Zeugen heranziehen können, von denen sich sieben als unabhängige Überlieferungen

---

[1] E. Krebs, Theologia Deutsch, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, IV, Berlin 1953, Sp. 426–430; W. von Hinten, Der Franckfurter, ebd., II, Berlin [2]1980, Sp. 802–808.

[2] Theologia Deutsch, hg. v. H. Mandel, Leipzig 1908 (= Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus. 7).

[3] Theologia deutsch: Die leret gar manchen lieblichen underscheit gotlicher warheit und seit gar hohe schone ding von einem volkomen leben. Nach der einzigen bis jetzt bekannten Handschrift hg. (und mit einer neudeutschen Übersetzung versehen) von F. Pfeiffer, Gütersloh 1851, [2]1854, [3]1875, [4]1900, [5]1923. Die neuhochdeutsche Übersetzung ist seit der zweiten Auflage beigegeben. Verlagsort ist Gütersloh, nicht Stuttgart, wie v. Hinten angibt.

erwiesen haben. Hinzu kommt noch als Textzeuge der Teildruck Luthers vom Jahre 1516.

Die „Theologia Deutsch" hat von jeher in besonderem Maße die reformationsgeschichtliche Forschung beschäftigt, weil Luther sie hoch geschätzt und zweimal herausgegeben hat, so daß sie mit unter die Wegbereiter des reformatorischen Durchbruchs bei Luther gerechnet werden kann. Der erwähnte Fortschritt der letzten Jahrzehnte ist aber in erster Linie germanistischen Interessen an der religiösen Prosa des Spätmittelalters zuzuschreiben, die mit dem Namen von Kurt Ruh verknüpft sind. Seiner Initiative verdankt die Würzburger Forschergruppe „Prosa des deutschen Mittelalters" ihr Entstehen; und als Würzburger Dissertation unter Leitung von K. Ruh ist auch die neue Edition von W. von Hinten entstanden, die bereits 1976 abgeschlossen war. Wegen der Auffindung eines weiteren Textzeugen (Sigle K. Nürnberg, Stadtbibliothek. Cod. Cent. VII, 22, Ende 15. Jahrhundert), der vollständig in den Text eingearbeitet wurde, hat sich die Drucklegung verzögert.

Entsprechend ihrer Herkunft und Intention muß die Arbeit als ein philologisches, nicht theologisches Opus gewertet werden. Demnach ist auch die vorliegende Rezension ganz auf philologische Fragen abgestellt. Es mag daran einmal mehr die grundlegende Rolle der Philologie für alle historischen Disziplinen deutlich hervortreten. Vorab sei bereits gesagt, daß die Edition gründlich gearbeitet ist und eine Dissertation dieser Art verschiedenen historischen Fachrichtungen einen wirksameren und dauerhafteren Nutzen bietet als so manche Neuinterpretation altbekannter Texte, die womöglich auf textkritisch nicht abgesichertem Grund baut.

Die Arbeit enthält die folgenden Abschnitte: Auf eine Einführung (S. 1–6) und die Kapitel 1. „Die Handschriften und Erstdrucke" (S. 7–15), 2. „Verhältnis der Textzeugen und Textkritik" (S. 16–28), 3. „Charakteristik der Handschriften und Erstdrucke" (S. 29–51), 4. „Exkurs: Das Verhalten Luthers als Editor" (S. 52–57), 5. „Das Verhältnis zwischen Archetyp und Autortext" (S. 58–60) und 6. „Zur Ausgabe" (S. 61–63) folgen der kritische Text mit zwei Apparaten sowie ein Anhang mit Literaturverzeichnis und Sachregister (S. 155–163).

Die Handschriften werden ausführlich nur dann beschrieben, wenn in jüngeren Katalogen keine Beschreibung vorliegt, ansonsten wird auf solche verwiesen. Im Vergleich aller Textzeugen sind eine kritische recensio erstellt und die Überlieferungen in ein Stemma gebracht worden. Die Argumente dieser Ordnungsarbeit sind ausführlich ausgebreitet, so daß die Entscheidungen nachvollziehbar sind. Es ist bemerkenswert, daß die lange Zeit allein bekannte, von F. Pfeiffer edierte Bronnbacher Version (Sigle C) zusammen mit der Version D (Stadtbibliothek Dessau. Cod. Georg. 8° 44 von a. 1477/78 unbekannter Herkunft), die der Neuausgabe zugrunde liegt, den Hauptzweig *X des Stemmas bildet, wenngleich sie den Text auch vielfach erweitert hat. Dagegen gehören die beiden Lutherdrucke einem anderen Hauptzweig *Y an und stehen sich innerhalb dieser Klasse recht fern. Die Prüfung hat ergeben, daß Luther bei der Herausgabe nicht anders verfahren ist als vorangehende Abschreiber: seine Änderungen passen den Text dem Sprachgebrauch der Zeit an, versuchen zu verdeutlichen, ohne den Sinn grundlegend zu ändern. Insofern können diese Drucke wie selbständige handschriftliche Überlieferungen behandelt und für die Textherstellung berücksichtigt werden. Insgesamt ist der Wortlaut in den verschiedenen Überlieferungen nicht einfach abschriftlich vervielfacht. Alle Textzeugen sind Bearbeitungen, die kürzen, erweitern oder älteren Sprachgebrauch gegen neueren austauschen, ohne am Gedankengang des Traktats grundsätzlich zu rütteln. Der Editor hat daher die Aufgabe, nicht nur den „richtigen" Text zu präsentieren, sondern möglichst auch das Weiterleben des Textes in der Gebrauchsgeschichte darzustellen.

Angemerkt sei hier ein in der germanistischen Editionspraxis üblicher Gebrauch des Wortes *Handschrift*, dem auch W. von Hinten folgt. Wechselnd und ohne nähere Ankündigung wird nämlich der Codex als Überlieferungsträger, zum anderen die darin enthaltene Textversion damit bezeichnet. Solange der Überlieferungsträger nur einen Text enthält, fällt die Unterscheidung meist nicht schwer ins Gewicht, bei Sammelhandschriften, wie sie hier durchweg vorliegen, treten aber leicht Widersprüche auf. Ansatz-

weise ist die angesprochene Trennung auch klar durchgeführt. So beschreibt Kapitel 1 Handschriften als Überlieferungsträger, Kapitel 2 erörtert das Verhältnis der Textzeugen untereinander und läßt die Jahresangaben ausdrücklich nur für die Handschriften als Überlieferungsträger gelten. Aber das Kapitel 3 charakterisiert entgegen dem Wortlaut der Überschrift („Charakteristik der Handschriften") die Textversionen. Man sollte Handschrift immer nur im Sinne von ‚Überlieferungsträger' verwenden.

Der sorgfältige Vergleich der gesamten Überlieferung würde die Rekonstruktion eines Archetyps erlauben, der dem Autortext sehr nahe kommt. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß W. von Hinten ein altes sprachgeschichtliches Argument zur Datierung des Textes, das Edward Schröder[4] in die Diskussion eingeführt hatte, überzeugend entkräften kann. E. Schröder hatte nämlich nach der 1937 nur unvollständig bekannten Überlieferung aufgrund des Fehlers des Wortes *minne* und seiner Ableitungen gegenüber *liebe*, das *minne* verdrängt hat, die Entstehung ins erste Drittel des 15. Jahrhunderts gesetzt. Der Textvergleich hat aber zweifelsfrei erwiesen, daß der Überlieferung *minne* nicht fremd gewesen ist. W. von Hinten hat nun angesichts der Überlieferungslage nicht versucht, den Archetyp oder gar die Rekonstruktion eines Autortextes dem Leser zu präsentieren. Zwar wären mit einiger Sicherheit die zutreffenden Lesarten zu bestimmen, doch wäre kaum die ursprüngliche Schreib- oder Lautgestalt zu erreichen. In immer stärkerem Maße setzt sich zu Recht in der Editionspraxis das Verfahren durch, den Text nach der Überlieferung zu präsentieren, die sich in der kritischen Prüfung als die beste erwiesen hat. Auf ihrer Grundlage wird die Edition erstellt, alle Abweichungen dagegen werden genau verzeichnet (Leithandschriftenprinzip). Der Benutzer hat somit – in kritischer Überarbeitung – eine tatsächliche historische Erscheinungsform des Textes vor sich und nicht eine Konstruktion des Herausgebers in einer nur annähernd echten Sprachform. Dennoch erlauben die kritische Durchdringung und die Apparate dem Benutzer, den Archetyp zu erkennen. W. von Hinten hat als Leitüberlieferung die Version D vom Jahre 1477 gewählt. Beigegeben sind ein textkritischer Apparat, der die Abweichungen und Alternativlesarten zu D verzeichnet, soweit sie für das Stemma relevant sind, und ein überlieferungsgeschichtlicher Apparat, der die individuelle Ausprägung der einzelnen Überlieferungen sichtbar macht (Texterweiterungen etc.).

Die gründliche Ausgabe dürfte lange ihren Wert behalten, der nur durch weitere Textzeugen zu relativieren wäre. Auch die Auffindung des Originals würde die erarbeitete Textgeschichte nicht entwerten.

Angesichts des großen Aufwands, den der genaue Textvergleich gekostet hat, hält es der Rezensent doch für bedauerlich, daß der Ausgabe kein Glossar beigegeben ist, das bei der Erstellung der recensio gleichsam von selbst angefallen sein muß. Da die lexikographische Erschließung deutschsprachiger Texte des Spätmittelalters ohnehin nur mäßig zu nennen ist, ein adäquates Verstehen aber wesentlich von einer korrekten Übertragung in die Gegenwartssprache abhängt, kommt einem solchen Hilfsmittel recht hohe Bedeutung zu. Zwar sollte man erwarten können, daß der Theologiehistoriker und der Literaturwissenschaftler sich im Einzelfall zu helfen weiß und richtig übersetzt,[5] aber vielen anderen, die sich nicht schwerpunktmäßig mit dem Gegenstand befassen, wäre ein Glossar eine außerordentliche Hilfe. Aus gutem Grund hatte sich seinerzeit J. Quint entschlossen, seiner Ausgabe der deutschen Werke Meister Eckharts

---

[4] Die Überlieferung des ‚Frankfurters' (der ‚Theologia Deutsch'), Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Fachgruppe IV. NF. II.2, Göttingen 1937, S. 49–65.

[5] Das kann allerdings mittlerweile nicht mehr als selbstverständlich erwartet werden. Vgl. etwa E. Neuß, Besprechung von: E. Petri, Eine mittelhochdeutsche Benediktinerregel. Hs. 1256/587 (Anfang 15. Jh.) Stadtbibliothek Trier. Edition, Lateinisch-Mittelhochdeutsches Glossar, Mittelhochdeutsch-Lateinisches Glossar, Hildesheim 1978, Beiträge zur Namenforschung. Neue Folge 14 (1979), S. 474–476.

neuhochdeutsche Übersetzungen beizugeben. Zur Veranschaulichung seien einige wenige Beispiele aus den ersten Kapiteln des Traktats genannt:

– Es entsprechen die Adjektive *begrifflich, bekenntlich* und *sprechentlich* heutigen Bildungen mit Affix *-bar* als ‚begreifbar', ‚erkennbar', ‚aussprechbar'. – *Ichtheit* als Ableitung zum alten Pronominal-Substantiv *iht* in der Bedeutung ‚das Etwas – Sein' fehlt in Lexers Wörterbuch. J. Bernhart gibt in seiner Übertragung der Bronnbacher Version in der Ausgabe von W. Uhl[6] das Wort mit ‚Ichheit' wieder.[7] Die gleiche Lesart findet sich auch in Luthers Druckausgabe.[8] Seltsamerweise ist die nicht unbedeutende Abweichung nicht in den Apparat aufgenommen.

– *Meinheit* im Satz: *So wirt das geteilte, das ist creaturlicheit, geschaffenheit, ichtheit, selbheit, meinheit, alles vorsmehet vnd vor nichtnitz gehalden* entspricht an der Stelle nicht dem bei Lexer verzeichneten *meinheit* ‚communitas', sondern undiphthongiertem mittelhochdeutschen *mînheit* zum Possessivpronomen *mîn* ‚mein'. So hatte F. Pfeiffer das Wort verstanden und entsprechend ist es von M. Lexer verzeichnet worden. In neuhochdeutscher Lautgestalt *meinheit* ist es aus dieser Stelle ins Grimmsche Wörterbuch übernommen worden.[9] Aus einem dort ebenfalls wiedergegebenen Karlstadt-Zitat geht klar hervor, daß der Reformator es auch entsprechend verstanden hat: *alles darin ich und ichheit, mich und meinheit kleben mag* . . . Auf das Wörterbuch der Brüder Grimm als Hilfsmittel zum Frühneuhochdeutschen sei hier nachdrücklich verwiesen. Demgegenüber möchte J. Bernhart[10] beim Verb *minnen* anschließen, was überlieferungsgeschichtlich und grammatisch äußerst problematisch ist, und übersetzt mit ‚Begehrlichkeit' (concupiscentia). An solchen Stellen müßte ein Herausgeber im Glossar klar Stellung beziehen.

– *Außwendig* kommt nicht nur als Adjektiv, sondern auch als Präposition mit Dativ vor.

– *Annemen* (Infinitiv) bedeutet in Kap. 3 substantivisch gebraucht ‚Anmaßen'. Diese Bedeutungslesart gilt im allgemeinen bei reflexiver Konstruktion, die aber nur im finiten Gebrauch in Erscheinung tritt. Weitere Beispiele ließen sich vermehren. Sicher wäre für Nichtphilologen auch ein Hinweis nützlich gewesen, daß in manchen Wörtern, in denen hochdeutsch die Schreibung <w> zu erwarten ist, stattdessen <b> erscheint: *bor vmmb* ‚warum', *besßen* ‚Wesen', *erbelunge* etymologisch identisch mit ‚Erwählung', gemeint ist ‚Wahl', ‚das Wählen', oder *graubt* zu *grauen,* unpers. ‚sich entsetzen'. Ähnliches gilt für <a> statt <o> in *ader* ‚oder' und anderen Wörtern.

Schließlich sei genannt, daß über den ganzen Text verteilt Infinitive ohne <n> in Konstruktionen mit Hilfs- und Modalverben auftreten, ohne daß eine Regelmäßigkeit erkennbar wäre (*wie mag eß deme yn der sele bekant werde* S. 72; *wie sal mein fal gepessert werden? Er muß gebessert werde also Adams* S. 72 f.; *was man ym gethu mag* S. 104; *das yr wort vnnd yr rede nit allein geachtet vnd geboret seyn vnde alle ander wort vnd rede sal vnrecht sey* S. 105). Das muß kein Druckfehler sein, ist vielmehr im Ostmitteldeutschen und im Ostfränkischen gut bezeugt.[11] Ein entsprechender Hinweis aber wäre angebracht gewesen.

Mit Hilfen der oben beschriebenen Art wäre die Edition noch besser und über die Fachgrenzen der Germanistik hinaus leichter handhabbar geworden. Offenbar ist an

---

[6] Der Franckforter (‚Eyn Deutsch Theologia'), hg. v. Willo Uhl, Bonn 1912.

[7] Der Frankfurter. Eine Deutsche Theologie, übertragen und eingeleitet v. Joseph Bernhart, Leipzig 1922, S. 94 f.

[8] Wie Anm. 2.

[9] Theologia deutsch, hg. v. F. Pfeiffer, [5]1923, S. 4, 6. M. Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, I, Leipzig 1872, Sp. 2143; vgl. auch J. und W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, VI, bearb. v. M. Heyne, Leipzig 1885, Sp. 1937.

[10] A.a.O., S. 198 zu Anm. 8.

[11] H. Paul, Mittelhochdeutsche Grammatik, 20. Aufl. bearb. v. H. Moser und I. Schröbler, Tübingen 1969, § 155 Anm. 8.

einen weiteren Benutzerkreis nicht ernsthaft gedacht worden. Hier sei deshalb auf eine neuhochdeutsche Übersetzung von Alois M. Haas hingewiesen, die auf der Textherstellung W. von Hintens (vor deren Erscheinen) fußt.[12]

Der Druck ist sorgfältig ausgeführt. *Ynczunt* S. 78 statt *yeczunt* ist wohl Druckfehler; statt *gev-ben* muß *ge-vben* (ebd.) getrennt werden.

Nachdem mit W. von Hintens Ausgabe nun eine solide und dauerhafte Grundlage geschaffen ist, kann sich die Forschung verstärkt inhaltlichen Fragen zuwenden, die der Text und seine Wirkungsgeschichte aufwerfen.

Münster *Elmar Neuß*

Reformation

Peter Blickle, Hans-Christoph Rublack, Winfried Schulze: Religion, Politics and Social Protest. Three Studies on early modern Germany. George Allen & Unwin. London, 1984, 98 pp.

The three essays published in the present volume were originally presented at seminars of the German Historical Institute in London in 1980. The aim of the publication is to familiarize English speaking historians with research done in West Germany on problems of early modern history.

In a short but suggestive essay Peter Blickle establishes a model on the relationship between Reformation theology and social protest. The revolutionary movements in the cities, the peasant uprising and the Anabaptist movement were inspired by Reformation theology, the first two positively, that last one negatively. The chronological succession of these three movements resulted from a causal dependence. The gospel was the normative principle of social protest, it was imperative for the whole social sphere and it provided the same demands. The objective of the protest in town and country was to destroy feudal structures and to extend communal rights and the rights of the individual. Not daring to suppress the Reformation, the authorities brought its theology under their control. But the social protest was eliminated. The Reformation as a secular new order failed.

Seen from this perspective the relation between Reformation and revolutionary movements appears in a new light indeed. Blickle presents a suggestive model. But I must admit that the role which he assigns to Anabaptism does not convince me at all. His remarks on Anabaptism appear a bit superficial to me.

Hans-Christoph Rublack's essay deals with social and political norms in urban communities such as the appeal to justice, peace, unity and the common wealth which occur in preambles to law codifications, statutes and chronicles of the 16th century. These norms legitimised the cohesion of society and served as guidelines for political action in a time of revolutionary upheavals. Rublack discusses how these norms were made effective, which theoretical rationalisation and religious legitimation was offered and how they were used as a system of social control. It is a learned essay indicative of the theoretical leanings of some German historians.

The third essay by Winfried Schulze on „Peasant resistance in 16th and 17th century Germany in a European context" is particularly intriguing. After a short sketch of the cycles of peasant revolts in west, central and eastern Europe and their interpretation by Marxist and non-Marxist historians, Schulze points to the divergent interests of peasants, landlords and central governmental authorities as the basic framework for conflicts in the early modern period. Seen within the context of the transition from a feudal

---

[12] „Der Frankforter". Theologia Deutsch. In neuhochdeutscher Übersetzung hg. und mit einer Einleitung versehen von Alois M. Haas, Einsiedeln 1980 (= Christliche Meister 7).

to a bourgeois capitalist society, the peasant revolts no longer appear as isolated phenomena. Of course, we have known of peasant revolts particulary in France and in England. But in the Empire the great uprising of 1525 was considered the end of revolutionary activity. All of a sudden we are told that there was a great number of rural revolts, particularly in southwest Germany in the 17th and 18th century. Smaller territories with a less developed administrative apparatus were more susceptible than larger ones to these conflicts although there were also serious uprisings in Austria and Bavaria. Another characteristic of these revolts in the Empire was their legal character. The peasants made full use of the imperial courts to sue oppressive governments. Their legitimate resistance to suppression was at least partially successful. It also helped to speed up the modernization in state and economy. Judicial institutions and legal procedures were developed in response to peasant rebellions. Last but not least the simple fact of these numerous peasant revolts in the Empire obliges us to revise the picture of the subservient German „Untertan", at least for the early modern period. Schulze's work on the peasant revolts is one of the truly original pieces of scholarship to come out of Germany during the recent years.

The three essays of this slender volume offer an interesting introduction to work done on early modern Germany. The questions, methods and perspectives presented may indeed stimulate research and comparative studies. It was a happy idea to publish these essays.

Los Angeles *Claus-Peter Clasen*

Günther Klages: Martin Luther im Unterricht. Didaktische Begründung – theologische Information. Hilfen für den Unterricht. Lutherhaus Verlag, Hannover, 1984. 151 S., DM 24.–.

„Es besteht die Gefahr, daß die Neuentdeckung Luthers nur ein Strohfeuer bleiben könnte, wenn die Lehrenden in Schule und kirchlichem Unterricht nicht gründlich genug reflektieren, warum und mit welchen Zielen sie Luther in das Curriculum ihres Unterrichts aufnehmen wollen" (9). Dem Autor ist der Umschwung von der Lutherverachtung zur Luther-Renaissance zu plötzlich und unvermittelt gekommen. Deshalb bietet er sein Werk an, um das bleibende Anliegen Luther und Luthers herauszustellen und auf einen tragfähigen Grund zu stellen. Sein Ansatz ist primär didaktisch: „Aufgabe dieser Abhandlung soll es daher sein, gleichsam das Bindeglied zwischen den durch die neuere kirchengeschichtliche und theologisch-systematische Reflexion gewonnenen Ergebnissen und den Vorschlägen zur Unterrichtsplanung sowie zur Unterrichtsgestaltung herzustellen" (15). Klages verzichtet bewußt auf Unterrichtsmodelle mit methodischen Hinweisen. Ihm ist es wichtiger, daß der Lehrer theologisch und didaktisch gründlich geschult wird.

Das Buch hat drei Kapitel und einen Anhang mit Bibliographie und Chronologie. Die didaktische Begründung (Kapitel A) steht am Anfang. In Kapitel B = theologische Information stellt Klages in zwei Ringen die reformatorischen Grunderkenntnisse Luthers dar. Kapitel C bietet mit zwölf Erzählhilfen und sechs fiktiven Reaktionen Anregungen bzw. „Hilfen" für den Unterricht. Dabei geht es in den Erzählhilfen vor allem um das Leben Luthers. Die fiktiven Reaktionen sollen „das Konzept offen halten. Ist es bis dahin vielleicht etwas zu konfessorisch positiv, so soll damit der Lehrer angeregt werden, selbst kritisch weiterzudenken" (10). Die umfassende Bibliographie weist auf grundlegende Literatur, Bildbände, Dia- und Tonbildserien, Schallplatten, Liedersammlungen und für Lehrer empfohlene Literatur. Die Chronologie faßt kurz wichtige Ereignisse zusammen.

In der didaktischen Begründung widmet sich Klages der Frage, „ob die zentralen Aussagen der lutherischen Theologie, die ‚Rechtfertigung des Gottlosen aus Gnade', in den Denk- und Fragehorizont des Schülers heute zu transponieren ist" (22).

Er versucht zu aktualisieren, indem er zunächst die Verzweiflung des Reformators mit dem totalen Sinnverlust vieler (junger) Menschen vergleicht und von Luther her als

Lösung anbietet: „Der christlich-biblische Glaube sagt also in Christus Sinn an, er verkündigt Sinn, er sagt Sinn zu. Er sagt dem Menschen, sagt dem Schüler: Dein Leben ist sinnvoll. Es hat einen Sinn. Du bist gewollt, so wie du bist" (25).

Die zweite Aktualisierung richtet sich gegen die Leistungsideologie als säkularisierte Werkgerechtigkeit und läßt von Luthers Rechtfertigungslehre her feststellen, „daß jeder Mensch, also auch der Schüler, durch Gott angenommen und begnadigt ist vor jeder Leistung. Er ist propter Christum in eine Kindschaft eingesetzt worden" (26).

Die dritte Aktualisierung ist seelsorgerlich geprägt und beschäftigt sich mit den Zweifeln von Schülern und Lehrern. Etwas ungeschützt erscheint der Satz: „Gerechtfertigt ist nicht nur der moralisch Versagthabende und der religiös Beunruhigte, sondern auch der rational Zweifelnde" (27). Jedoch überzeugen die anschließenden Konkretionen über die Rechtfertigung des Schülers bzw. des Lehrers und über Gerechtigkeit für die Schule.

Um das erheblich theologische Informationsdefizit abzubauen, bietet das Buch die reformatorischen Grunderkenntnisse gebündelt dar. In der Mitte steht naturgemäß die Rechtfertigungslehre (48 ff.) mit den sich aus ihr ergebenden und auf sie führenden Themenbereichen: Die Schrift allein (38 ff.) – Allein aus Gnaden (41 ff.) – Allein im Glauben (44 ff.) – Glaube und Liebe (52 ff.) – Gesetz und Evangelium (56 ff.).

In den Folgerungen (aus der Rechtfertigungslehre) behandelt Verf. Themen wie die Zwei-Reiche-Lehre, Luther und die Schwärmer bzw. die Bauern, Luther und der Krieg, Luther und die Juden resp. der Islam.

Klages sucht vor allem die didaktische Dimension für die Beschäftigung mit Luther. Aber auch die Einbindung in den historischen Kontext ist ihm wichtig, wie er es in der Frage „Luther und der Islam" ausdrückt: „Wenn wir den historischen Kontext nicht sorgfältig genug beobachten, können wir einer Person wie Luther nicht gerecht werden" (92).

Er hat deshalb die kritischen Rückfragen zu Luther ernstgenommen und sehr eindringlich immer wieder die Tiefe der Theologie Luthers gegen Verwässerung betont. Auch die reformatorischen Hauptlehren sind entsprechend herausgestellt. Ein bißchen grob ist die Grobskizze (16) geraten; auch ist zu fragen, wieweit sola fide mit „allein im Glauben" (44) korrekt übersetzt ist. Für die Hand des Unterrichtenden aber ist dies Buch ein Gewinn, selbst wenn für weitere und intensive Arbeit Spezialliteratur als nötig erscheint.

Kiel *Wolfgang Schulz*

Hermann Erbacher: Die Gesang- und Choralbücher der lutherischen Markgrafschaft Baden-Durlach 1556–1821, 1984.

Hermann Erbacher, Theologe, aber seit rund 50 Jahren im Archiv der badischen Landeskirche tätig, zuletzt als Archivdirektor, legt mit diesem Buch den Ertrag seiner jahrzehntelangen Arbeit nicht nur in seinem landeskirchlichen, sondern auch in 26 anderen Archiven und Bibliotheken von Bern bis Berlin, von Straßburg bis Emden, Goslar und Wolfenbüttel vor. Das umfangreiche Buch enthält 127 Seiten fortlaufenden Text und 350 Seiten Anmerkungen, Bildnachweise, Exkurse, Beilagen, Tabellen, Liederregister, Personenregister und Ortsregister. Das Interessanteste aus diesen vielen Stücken sind die auf den Seiten 41^x–91^x mitgeteilten Vorreden zu den Gesangbüchern von 1697–1778 sowie die Tabelle IV, S. 119^x–179^x, die sämtliche 846 Lieder aufzählt, die in den badisch-lutherischen Gesangbüchern von 1616–1754 vorkommen.

Das besondere Verdienst Erbachers besteht darin, daß er die Spuren des badischen lutherischen Gesangsbuchs weit über den bisher bekannten Endpunkt 1697 hinaus bis in die Anfänge im 16. Jahrhundert gefunden und bekannt gemacht hat. Das Gesangbuch der Markgräfin Augusta Maria von 1697 ist also nicht mehr das älteste badische lutherische Gesangbuch, sondern hat mindestens zwei Vorgänger, nämlich erstens das ‚Geistliche Kleinod' des Auggener Pfarrers Johann Jeremias Gmelin (1613–1698) von 1673 (S. 60) und zweitens das Straßburger Gesangbuch von 1616 ‚für die Kirchen und

Schulen der Markgrafschaft Baden und Hochburg' (S. 35), das aber seinerseits ‚nichts andres als die vierte Auflage des ersten großen Straßburger Kirchengesangbuchs von 1541' ist (S. 36).

Auf S. 32–34 handelt Erbacher sogar noch von einem ‚christenlich Gesangbuch' von 1559, also 3 Jahre nach Einführung der Reformation in Baden-Durlach. Allerdings ist nur der ‚erst Teil', nämlich eine Psalmenbereimung, von ihm erhalten. Es läßt sich zwar offensichtlich nicht beweisen, daß es ‚in der Markgrafschaft eingeführt worden war' (S. 32), aber immerhin ist es der damaligen Markgräfin anläßlich ihrer Eheschließung mit Markgraf Karl II. (1551–1577) gewidmet, also eines der in der ersten Zeit vielfachen privaten Angebote von Autoren, die sich dann mehr oder weniger durchsetzten. Jedenfalls aber nimmt Erbacher es nicht in die oben erwähnte Tabelle IV auf und behandelt es auch in diesen 2 Seiten 32–34 etwas stiefmütterlich: Er teilt z.B. nicht mit, daß es sich bei der Eheschließung mit Karl II. um dessen zweite Heirat mit Anna von Veldenz († 1586) handelt, die tatsächlich 1559 stattgefunden hat. Er spielt auch die Rolle des damaligen Basler Antistes Simon Sulzer (1508–1585) unnötig herunter, indem er schreibt, derselbe habe ‚vergeblich im südlichen Landesteil für ein gemäßigtes Luthertum gekämpft'; richtig ist vielmehr, wie man ausführlich bei Vierordt nachlesen kann, daß Simon Sulzer seit 1536 in seinem langen Leben jahrzehntelang, übrigens autorisiert von Markgraf Karl, sich durchaus nicht vergebens für ein gemäßigtes Luthertum im südlichen Baden eingesetzt und erst in hohem Alter, als er auch die Konkordienformel von 1580 durchzusetzen versuchte, Widerstand gefunden hat. Auch hätte die Vorrede des Autors dieses ‚christenlich Gesangbuchs', Conrad Wolffhart, an die Markgräfin Anna doch wohl trotz allem den ersten Platz unter den zahlreichen Vorreden verdient, die auf den Seiten 41^x–91^x abgedruckt sind.

Hocherfreulich und neu sind die Seiten 38–44, in denen sich Erbacher ausführlich mit den Gesangbüchern der Markgräfin Augusta Maria (1649–1728) beschäftigt, die von 1697–1726 drei Auflagen erlebten, alle persönlich gesammelt, herausgegeben und auch mit einigen eigenen Dichtungen versehen. Erst durch sie und von ihr an wurde die badisch-lutherische Gesangbuch-Angelegenheit eine Sache der Durlacher Residenz, der Durlacher Drucker und der Durlacher Hofprediger wie Rabus (1669–1716), Maurer (1690–1737), Hölzlein (1686–1739) und Crüger (1666–1741). Der religiös-dichterische Geschmack der Markgräfin war dabei, wie in einem Bericht noch von 1749 zu lesen steht (S. 49 f.), mehr ‚auf die alte männliche Poesie' gerichtet als auf die ‚hüpfenden Reime der Neueren', d.h. vor allem pietistischen Lieder, denen die Markgräfin ein ‚Courtisieren mit Gott', d.h. eine allzumenschlich-tändelnde Sprache vorwarf. Kein Wunder daher, daß Erbacher in den badisch-lutherischen Gesangbüchern bis ca. 1750 einen stark konservativen Zug feststellt.

Erst mit der großen Gesangbuchreform, die sich von ca. 1754 an 30 Jahre lang hinzieht und schließlich bei dem bekannten und berüchtigten Johann Samuel Diterich von Berlin, dem ‚Gesangbuchwüterich', 1786 landet, vollzieht sich langsam aber stetig die Abkehr von der reformatorischen Tradition, von der Sprache Luthers und die Inflation vieler neuer Lieder. Jetzt heißt es z.B. 1773: ‚was vor 200 Jahren . . . den Zeiten und dem Geschmack angemessen war, das ist es nun nicht mehr', die modernen Lieder sollen ‚nichts Allzusinnliches, nichts Anstößiges, nichts Schales, nichts Niederträchtiges und nichts Unverständliches' (S. 81^x f.) mehr enthalten. Die Geschichte dieser Reformbemühungen wird von Erbacher auf den Seiten 76–99 ausführlich beschrieben, vielleicht etwas zu ausführlich, die Seiten 82–92 mit der Schilderung der langweiligen Drucker- und Verlagsquerelen könnte man wirklich entbehren.

Sehr verdienstvoll ist schließlich, daß sich Hermann Erbacher auch der Geschichte des Gemeindegesangs, seiner schulmeisterlichen und pastoralen Helfer und der Choralbücher oder Cantionalien angenommen hat (S. 100–116). Aber allerdings, was er in diesen Seiten treulich und ehrlich aus vielen Akten zusammengetragen hat und berichtet, ist überwiegend nicht erhebend, sondern deprimierend, vgl. Exkurs 1 auf S. 27^x und noch um 1800 den Schreckensbericht des Pforzheimer Pfarrers Heinrich Beck, S. 110–113. Die Einübung des Kirchengesangs, die Schulmeister und Organisten in badischen lutherischen Landen brachten keine große Leistung, es gab im badischen

Bereich keinen Johann Walther, keinen Schütz oder Bach, und Erbacher muß sein Kapitel über den badisch-lutherischen Kirchengesang mit der Bemerkung abschließen: ‚bis es zu einem hauptamtlichen Kirchenbezirkskantorat kam, mußten noch über 150 Jahre vergehen' (S. 150 Anm. 21).

Kurzum, es steckt ein ungeheurer lebenslanger Fleiß in diesem rund 480 Seiten starken Buch, es eignet sich vorzüglich als Nachschlagewerk und es ist von einem ehrlichen evangelischen Theologen geschrieben.

Durlach *Erwin Mülhaupt*

Wilhelm Kahle. Lutherische Begegnung im Ostseeraum. (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten Band 4). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1982, 255 S.

Nach jahrzehntelanger Beschäftigung mit dem östlichen Protestantismus, vor allem seinen freikirchlichen Richtungen, aber auch mit den lutherischen Gemeinden in Osteuropa, trägt der Verf. im vorliegenden Bande seine Ergebnisse kompendienhaft zusammen. Mit ‚Begegnung' meint er Berührungen dieser Kirchen von der Reformation bis zur Gegenwart.

Einleitend wird ein Überblick über das geschichtliche Werden der lutherischen Kirchen rings um die Ostsee geboten. In diesen Skizzen werden auch theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Züge angedeutet. In den folgenden Kapiteln werden die wichtigsten Probleme besprochen, die durch den staats- und zugleich volkskirchlichen Charakter der skandinavischen Kirchen gegeben sind. Ein Hauptproblem ist die Stellung der Kirche zu den nationalen Bestrebungen, die stellenweise bis zur Gegenwart nachwirken. Außerhalb des gezogenen Rahmens liegen die lutherischen Gemeinden in Rußland bzw. der Sowjetunion. Auch bei diesen wird die Verfassungsfrage gestreift und die Gegenwartslage angeführt.

Obwohl die kirchliche Entwicklung in den nordischen Ländern gesondert gezeichnet werden muß, ergeben sich doch gewisse Übereinstimmungen. Wenn das Ganze eine Art kirchlicher Phänomenologie ergeben soll, müssen die spezifischen Züge des jeweiligen Kirchentums deutlich gemacht werden. Gemeinsamkeiten und Unterscheidungen ergeben ein Spannungsfeld, in dem eine Reihe von Sonderproblemen beschlossen liegt: Verkündigung und Sprache, kirchliches und nationales Bewußtsein u.a.m.

Jedes Bild, das in großen Zügen gezeichnet ist, hat seine Vor- und Nachteile. Es kann vieles verdeutlichen, ist aber im Einzelnen unscharf. So sind z.B. Einzelheiten aus der Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen ungenau, dgl. in Livland. Die Wirkung des Bischofs G. Ritschl ist überbewertet (1832). Das altrussische dvoeverie (Doppelglaube) ist mißverstanden: es ist kein Sprach-, sondern ein Missionsproblem. Für die allgemeine Orientierung ist aber diese Darstellung durchaus annehmbar.

Münster *Robert Stupperich*

Alexandre Ganoczy u. Stefan Scheld, Die Hermeneutik Calvins. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1983 (Veröffentlichungen d. Inst. f. Europ. Gesch. Mainz, Abt. Abendl. Religionsgesch. Bd. 114).

Das Buch hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Soweit die Untersuchungen historisch sind, fördern sie die Calvinforschung in vielen Punkten. Das Kap. 1 „Biblische Hermeneutik vom Ausgang des Mittelalters bis zur Reformation" ergibt für Calvin wenig, insofern die Theologen des Spätmittelalters behandelt werden. Wie zu erwarten wird unter den frühen Humanisten Erasmus von Rotterdam vor allem wichtig (Paulinismus, philosophia Christi, pietas). Es ist kritisch zu fragen, ob nicht die Zeichentheorie Augustins in De doctrina christiana und in De magistro herangezogen werden müßte, in der das Wort ganz unreformatorisch unter die Zeichen eingeordnet wird.

Sodann werden die Mitreformatoren Calvins, Luther, Melanchthon, Bullinger, Bucer, vorgeführt. Hat der Genfer nicht auch die exegetischen Werke Ökolampads gekannt? Als Hauptprinzipien Luthers werden genannt, „die Schrift steht über allem, die Schrift interpretiert sich selbst und die Schrift ist in sich selbst klar" (S. 55). Wichtig ist nun das Ergebnis, daß bei Melanchthon (S. 65) und Calvin der Satz „scriptura sui ipsius interpres" fehlt. Der Vf. erklärt dies mit „Calvins Hochachtung vor der Aufgabe des Auslegers", mit der „Kirchlichkeit der Auslegung" und der Annahme einer grundsätzlichen Widerspruchslosigkeit der Schrift (S. 94 f.). Der Ausleger muß sich also richtig bemühen, dann erzielt er ein angemessenes Ergebnis.

Besonders eindrücklich ist der Abschnitt „Das Ideal der Auslegung" (S. 106 ff.). Aufgeführt werden: Nutzen, Klarheit und Leichtverständlichkeit, Kürze und Wissenschaftlichkeit, typologische und exemplarische Aktualisierung und lehrhafte Ausrichtung. Dabei wird der Nutzen auf die utilitas bezogen (S. 184), wobei übersehen ist, daß in der reformatorischen Theologie der usus lediglich die Anwendung des biblischen Wortes auf die Hörer ist. Calvins „revolutionierende Kürze" (S. 124) beruht auf seiner Abweisung jeder Spekulation und auf seiner Texttreue sowie auf dem Ineinander von Wort-, Grammatik- und Sacherklärung. Zu berücksichtigen ist hier E. P. Meijering, Calvin wider die Neugierde. Ein Beitrag zum Vergleich zwischen reformatorischem und patristischem Denken, Nieuwkoop 1980. Die „Wissenschaftlichkeit" bietet Gelegenheit, Calvins geistigen Werdegang zu schildern. Zur Rektorratsrede Cops (1533) fehlt die wichtige Untersuchung J. Rotts in „Documents strasbourgeois concernant Calvin" (1. Un manuscrit autographe: la harangue du recteur Nicolas Cop), Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 1964, S. 290 ff. Mit der „lehrhaften Ausrichtung" sind Calvins „dogmatische Vorurteile" gemeint (S. 169). Zum „Kanon im Kanon" werden weiterführende Beobachtungen gemacht. Calvins Paulinismus, das heißt, seine Bevorzugung vor allem des Römerbriefs, wird nun differenzierter gesehen. Es sind zwei biblische Autoren, Johannes und Paulus, die Calvin bevorzugt. Das Johannes-Evangelium ist „Schlüssel" bzw. „Tür" zu den übrigen Evangelien (S. 174). Gewiß, der Römerbrief öffnet das Verständnis der ganzen Schrift, aber es ist darüber hinaus der ganze Paulus, dem besondere Bedeutung zukommt. Kolosser- und Epheserbrief kommt ebenfalls lehrhafte Bedeutung zu. Ob wirklich Calvin Epheser 4 hervorhebt, weil dort inhaltlich das Apostolikum vorgebildet ist (S. 178), müßte durch weitere Beweise erhärtet werden. A. Ganoczy urteilt: „Damit ist ein die kirchliche Glaubenstradition vernachlässigender Biblizismus prinzipiell überwunden, und es entsteht Raum für die Anhörung und Beachtung von Lehrern der Kirche als Träger dieser Tradition" (S. 179). Das Urteil überzeugt jedoch nicht.

Die alte These, der Institutio werde „die gleiche hermeneutische Leitfunktion" beigemessen, die den obengenannten biblischen Schriften zukommt, wird wiederholt (S. 181). Zum Beweis wird Calvins Aussage, die Institutio sei „Tür zum Verständnis" und ein „Schlüssel" zu ihr, zitiert. Der Einwand gegen diese Zitierung, Calvin spreche von einem „können", bleibt wieder unbeachtet (vgl. der Rezensent im Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte Bd. 2, S. 242).

Das letzte Kapitel wird der Kritik am Inhalt der Bibelauslegung Calvins gewidmet. Prädestination, Glaube und Werke, Haupt der Kirche und Abendmahl werden behandelt. Zur Verteidigung Calvins wäre vieles zu sagen. Doch ist an das Buch die Frage zu stellen, ob die Prüfung einzelner Lehrstücke Calvins in eine „Hermeneutik Calvins" gehört. Warum diese und nicht alle? Geht es nur um Kritik? Hierin liegt die Zwiespältigkeit des Buches. Von Anfang an werden neben historischen katholisch-dogmatische Fragen an Calvin gerichtet. Sie betreffen vor allem die Autorität der Kirche, das Petrusamt und die Tradition. Was hat aber die Papstfrage (S. 201 ff.) oder das Transsubstantiationsdogma (S. 212 ff.) ernsthaft mit Calvins Schriftauslegung zu tun? Diese Probleme interessieren nur den katholischen Autor und katholische Leser. Muß wirklich ein Calvinbuch schließen mit dem katholischen Bekenntnis: „Eine solche Instanz kann aber nur die Kirche sein, deren Glauben sich einst in den Schriften des Neuen Testaments niedergeschlagen hat und die aufgrund des ihr verheißenen Beistands diesen Glauben lebendig bewahrt"? Historische und dogmatische Problemstellung sollten

möglichst getrennt werden. Andere katholische Calvinforscher unterlassen jede Polemik und versuchen im Konsens mit den übrigen Calvinforschern Calvins Denken möglichst sachlich aufzudecken. Der Hinweis auf die „ökumenische Einigung" (S. 206 u.ö.) behandelt ein gesondertes Thema.

Nebenbei: Bullinger wird S. 74, Anm. 366 englisch zitiert; Calvin spricht S. 91, Anm. 8 von prophetia, nicht von Propheten; S. 107 wird Olivétan der „Onkel" Calvins genannt.

Ostbevern b. Münster *W. H. Neuser*

Willem Nijenhuis: Adrianus Saravia (c. 1532–1613). Dutch Calvinist, first Reformed defender of the English episcopal Church order on the basis of the ius divinum. In: Studies in the History of Christian Thought 21. Leiden, E. J. Brill, 1980, 404 S., Ln., Hfl. 104.–.

Die Bedeutung dieser Arbeit ist bereits im Untertitel thesenhaft zusammengefaßt: Adrian Saravia (geb. 1532 in Artois) sei aus dem reformierten Lager der erste, der für die englische episkopale Kirchenordnung aufgrund des *ius divinum* eintritt. Damit bekommt die Arbeit des bekannten niederländischen Kirchenhistorikers eine theologische Bedeutung, die auch für den heutigen ökumenischen Dialog relevant ist. Faszinierend ist die Gestalt Saravias außerdem durch die Vermittlungsrolle, die er in kirchenpolitischer Hinsicht zwischen England und den Niederlanden gespielt hat.

Das Ergebnis seiner inhaltsreichen Untersuchung stellt der Verf. in drei übersichtlichen Teilen der Fachwelt vor. Teil 1 führt den Leser in das Leben und Werk Saravias ein. Der 2. Teil vermittelt einen Einblick in die theologische Gedankenwelt Saravias, während der 3. Teil 49 Dokumente (von denen nicht weniger als 32 hier zum 1. Mal abgedruckt werden) bringt, auf die im Text regelmäßig Bezug genommen wird. Eine ausführliche Bibliographie, so wie auch 4 Register (darunter ein Sachregister) vergrößern die Brauchbarkeit der Arbeit.

Besonders der Teil der Dokumente erhöht den Wert von Nijenhuis' Buch in attraktiver Weise, nicht nur deshalb, weil der Leser hier die Quellengrundlage für manches im Text Ausgeführte vorfindet, sondern auch – und vor allem –, weil diese Dokumente es ihm ermöglichen, unmittelbar und sozusagen aus erster Hand, die Person Saravias kennenzulernen. Sie sind kein überflüssiges Angebot, denn – um es vorweg zu sagen – sogar nach der Lektüre dieser teils sehr interessanten Dokumente (z.B. die Nr. XLVI und XLVII, Saravia an Wtenbogaert) behält die vielseitige Gestalt des englisch-niederländischen Kirchenmannes m.E. etwas Undurchsichtiges und Ungreifbares. Möglicherweise ist dieser Eindruck auch auf die Grenzen zurückzuführen, auf die nach Feststellung des Verf. selbst die Arbeit stößt: zu karg sei das Material, besonders für die ersten 27 Jahre des Lebens Saravias, um ein abgerundetes Bild des Mannes darzustellen.

Die Informationslücke macht sich noch am meisten für die Jugend- und Ausbildungsjahre des ehemaligen Franziskaners bemerkbar. Auch von Saravias Konversion ist bis auf seine Flucht aus dem Kloster (1557) und dem Einfluß der Familie Taffin herzlich wenig bekannt. Wo die Quellen reichlicher zu fließen anfangen (Saravia unter den Niederländern in London und Flandern, als Rektor vom Elizabeth College in Guernsey, seine Abenteuer in den Niederlanden und als Rektor der Eduard VI.-Schule in Southampton), belebt sich die Darstellung und gewinnt das Lebensbild des Theologen an Zusammenhang und Geschlossenheit. Wichtig sind die Beobachtungen des Verf. bezüglich Saravias Mitarbeit an der Confessio Belgica (1561).

Besonders gelungen scheint mir der Zeitabschnitt von 1578–1587, in dem Saravia als Prediger und Professor in Leiden tätig war. Die Kenntnisse des Verf. der englischen und niederländischen Kirchengeschichte finden hier zu einer geglückten Synthese zusammen. Dieses 2. Kap. des 1. Teils ist zu gleicher Zeit eine Einführung in die an theol.-polit. Querelen so reiche Kirchengeschichte der im Werden begriffenen reformierten Kirche der nördlichen Niederlande; Streitigkeiten, in die Saravia nolens volens hineingezogen wird. Hier bestimmen einige große Namen (Coornhert, Justus Lipsius,

Coolhaes, Wilhelm von Oranien und der englische Statthalter [Regierungsverwalter] Leicester) die kirchenpolitische Szene. Politisch steht der anglophile Saravia, der schon 1568 die englische Staatsangehörigkeit erworben hatte, dem englischen Regierungsleiter, dessen Hof in Utrecht er frequentierte, nahe. Die enge Bindung an Leicesters Kirchenpolitik war letztendlich auch der Grund, weshalb Saravia 1587 die Niederlande fluchtartig verlassen mußte, um im England von Elizabeth I. kirchlich und politisch zur vollen Entfaltung zu kommen.

Die Herausforderungen, denen sich Saravia schon in den Niederlanden stellen mußte, waren fast alle durch das Verhältnis Kirche/Staat geprägt. Dort schon hatte er sich als der Kirchenmann gezeigt, dem die Ordnung teuer war, und der zugleich in dogmatischer Hinsicht tolerant dachte (hierarchia veritatum). Diese Charakteristika kommen im Hauptwerk des gestandenen englischen Prälaten, *„De diversis ministrorum Evangelii gradibus"* (1591), gut zum Ausdruck. Saravia versucht sein Eintreten für die episkopale Kirchenordnung mit Argumenten aus der Schrift und der Alten Kirche zu untermauern. Diese Auffassung, die ihn mit Calvins Nachfolger, Beza, in einen scharfen Konflikt bringt, ist für ihn keineswegs ein kirchentrennender Faktor. Mit Recht mißt der Verf. dieser Tatsache eine hoffnungsvolle, ökumenische Bedeutung bei.

Weniger wichtig, jedoch nicht weniger interessant, ist Saravias Abhandlung über die Eucharistie (1605/6). Für den, der die diesbetreffenden Ansichten von Martin Bucer aus Straßburg kennt, hat es den Anschein, als hätte Saravia bei der Abfassung dieser Arbeit den Tomus Anglicanus auf dem Tisch gehabt. Ob der Verf. Bucers Ansichten zur Realpräsenz richtig wiedergibt, scheint mir fraglich zu sein (Bucers Widmung seines Evangelien-Kommentars an den Bischof von Hereford erschien in der *3.* Ausgabe dieses Werkes, 1536). Wichtiger jedoch ist es, daß hier für die Wirkungsgeschichte des Straßburger Reformators ein bisher unbeachteter Punkt angesprochen wird. Aber macht sich nicht in der Obrigkeitsfrage der Einfluß Bucers ebenfalls bemerkbar? Martin Bucer (De Regno Christi 1551) konnte die episkopale Kirchenordnung (zwar klugerweise nicht aufgrund des ius divinum) voll unterstützen. Sind wir nicht zu schnell dazu geneigt, die reformierte Tradition ausschließlich mit Calvin in Verbindung zu setzen; m.a.W. ist diese Tradition nicht mehrschichtig strukturiert? Diese Frage betrachte ich als einen der wichtigsten Gedankenanstöße, die Nijenhuis' Buch vermittelt.

Die Arbeit ist bei Brill/Leiden in gewohnter Weise vorzüglich herausgebracht. Relativ viele Druckfehler sind mir aufgefallen. Einige, besonders in lateinischen Abschnitten, wirken störend; z.B. S. 60: domine (muß sein: nomine); S. 213: sacerdotum (muß sein: sacerdotem); S. 225: furere (muß sein: fuere); S. 239: dire (muß sein: dicere), adnuatem (muß sein: adunatam); S. 283: deprecaci (muß sein: deprecari) etc. Auch die Zeichensetzung scheint mir nicht immer richtig zu sein. Nur ausnahmsweise (etwa S. 281) werden die Kürzel, die im 3. Teil (in den Dokumenten) häufig begegnen, aufgelöst. Manchmal wurde mir auch im Laufe des Textes nicht klar, was ein Kürzel bedeutet: S. 265: G. D. = Generosa Dominatione [?] oder der Adressat Gulielmo Domino [?]; S. 328: A. P. [?]; S. 350: H. N. = Honoratissimo Nostro [?].

Selbstverständlich wird die Leistung, die Nijenhuis mit seinem Saravia-Buch erbracht hat, durch diese Notizen keineswegs beeinträchtigt.

Münster *M. de Kroon*

Neuzeit

Dietrich Blaufuß: Spener-Arbeiten. Quellenstudien und Untersuchungen zu Philipp Jacob Spener und zur frühen Wirkung des lutherischen Pietismus (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 46), Bern, H. Lang, 1975. XIV + 263 S. – Zweite verbesserte und ergänzte Auflage Bern, P. Lang, 1980. XLII + 266 S.

Der Band enthält drei disparate Teilarbeiten. Teil I „Zur gegenwärtigen Forschung vornehmlich am Spenerschen Pietismus" (S. 9–60) ist ein breit angelegter Forschungs-

bericht. Also weniger Quellenstudien, als Sekundärliteraturstudien, durchsetzt mit persönlichen Urteilen und Bemerkungen über künftige Forschungsdesiderate, konkret zu Quellenstudien gelangend nicht bei Philipp Jacob Spener, sondern bei Johann Caspar Schade (S. 41–50; dazu anhangweise ein Verzeichnis der Korrespondenz Schades S. 51–60).

Nur der Teil II „Quellenstudien zu Ph. J. Speners Briefwechsel" (S. 61–140) wird dem Titel „Spener-Arbeiten" gerecht. Er zerfällt in drei Unterabschnitte. Unter „Zum Korrespondentenkreis Ph. J. Speners" (S. 65–100) wird eine in der bisherigen Forschung nur am Rande beachtete Liste von Korrespondenten Speners, die der Berliner Friedrich Gedicke 1745 aufgrund einer im Nachlaß seines Vaters enthaltenen, leider verlorenen Sammlung von an Spener gerichteten Briefen publizierte, vorgestellt (ein Verzeichnis der Spenerkorrespondenten dieser Sammlung in alphabetischer Reihenfolge auf S. 75–100). Es folgen Erörterungen zum Briefwechsel zwischen Spener und dem Ulmer Superintendenten Elias Veiel (S. 101–131; S. 115–119 eine tabellarische Übersicht über die Korrespondenz). Daran schließt sich eine Liste der im dritten Teil der Spenerschen „Consilia et Iudicia theologica latina" (1709) enthaltenen Briefe, bei denen eine Bestimmung der im Druck anonymisierten Empfänger möglich ist. In der Zweitauflage erscheint diese Liste nicht unerheblich verändert, teils korrigiert, teils erweitert.

Der Teil III „Untersuchungen zu Speners Berliner Mitarbeiter Johann Caspar Schade und seinem literarischen Werk" (S. 141–193) schließt an Teil I an. Er besteht wesentlich aus einem Inhaltsverzeichnis der fünfbändigen Gesammelten Schriften Schades von 1720/21, aus einer chronologischen Liste der Einzelschriften (samt Korrespondenz) Schades und einer Liste der gedruckten Korrespondenz Schades. Nach dem Anmerkungsteil (S. 195–244) schließen drei Register (Personenregister, Ortsregister, Zusatzregister zur 2. Auflage) den Band ab.

Ein eigentümliches Buch. Was derjenige, der an eine *Darstellung* Speners und der Anfänge des Pietismus herangehen will, an Vorarbeiten braucht, eine Übersicht über Quellen und Literatur, das wird hier zum Selbstzweck. Als eine wesentliche Absicht seines Buches gibt der Verf. an: „Für meine Studien zum Pietismus wollte ich bisher Erarbeitetes möglichst genau zur Kenntnis nehmen" (S. XIII). Im Vorwort zur Zweitauflage wehrt sich der Verf. gegen das Mißverständnis, er habe eine „Untersuchung" vorgelegt, und präzisiert unter der Überschrift „Verdeutlichungen" seine Absicht dahingehend, er habe nur „Bausteine" und „Vorarbeiten" liefern wollen. Das ganze Buch besteht eigentlich nur aus Anmerkungen. Es fehlt der Text. Bemerkungen wie „die Orientierung allerdings leidet manchmal unter der Fülle der Informationen" (S. XXII) oder „Wie hätte dieses Buch eigentlich lesbar werden sollen?" (S. 16) fallen leider nur im Blick auf Werke anderer. Gegenüber einem Rezensenten, der von einer Pflichtlektüre für Spenerspezialisten sprach, verteidigt er sich in der Zweitauflage „Ich stehe zu dem vorläufigen und partiellen Charakter dieses Buches" (S. XVII).

Der vorläufige und partielle Charakter dieses Buches muß freilich angesichts in jüngster Zeit erschienener Darstellungen zu Spener und Schade gerechtfertigt werden. Dies wird bei Spener gar nicht erst versucht. Die Arbeit des Rezensenten „Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus" (Tübingen 1970) wird an vielen Stellen sogar als Beleg für diese „Vorarbeiten" herangezogen. Anders verhält sich Verf. zu der Arbeit von Helmut Obst über Johann Caspar Schade „Der Berliner Beichtstuhlstreit" (Witten 1972). Doch worin ist seine Kritik begründet? Blaufuß hält es auf S. 35 für richtig, „das erstemal eine Frage zu stellen, die sich noch öfter aufdrängen wird: Warum übergeht Verfasser stillschweigend Vorarbeiten, die ihn entlastet hätten für Fragen, welche schon von anderen liegengelassen wurden?" Auch nach mehrmaligem Lesen fällt es schwer, diese Frage für sinnvoll zu halten. Sie ist dem Verf. aber so wichtig, daß er gegenüber Martin Schmidt, der in einer Rezension die Kritik an Obst als überzogen zurückwies, in der Zweitauflage als auf einem „m.E. wichtigen Punkt" darauf zurückkommt, seinen Dissens mit Martin Schmidt in der „forschungsgeschichtlichen Bewertung jener von mir genauer untersuchten Beichtstuhlstreitarbeit" umständlich ausbreitet und durch Hinweis auf weitere, ihm selbst erst in der Zwischenzeit bekanntgewordene Sekundärliteratur untermauert: „Meine Behauptung einer in jener Beichtstuhlstreitarbeit zu

geringen Verwertung der Vorarbeiten . . . kann wohl weiter aufrechterhalten werden" (S. XVIII). Hier kann man doch wohl nur den Kopf schütteln.

Eine Pflichtlektüre für Spenerspezialisten ist dies sicherlich. Freilich enthält sie wenig Neues und nur selten Interessantes. Dem Nichtspezialisten muß die umfassende bibliographische Gelehrsamkeit imponieren. Dem Spezialisten fällt auf, wie unkritisch bei der Liste der Spenerschen Briefempfänger, immerhin dem nützlichsten Ertrag dieses Buches, Angaben der älteren Literatur übernommen werden. Der Verf., der diese Liste bereits zur Zweitauflage erheblich korrigiert hat, wird sie sicherlich bald erneut einer kritischen Durchsicht unterziehen, bezeichnet er sie doch selbst nur als „erneute Mitteilung . . ., die selbstverständlich auf Fortsetzung hin angelegt ist" (S. 134). Ob der Pietismusforschung mit laufenden „Mitteilungen" von Zwischenergebnissen der Forschung gedient ist, wird man wohl fragen dürfen. Geduld, einen Baum zu pflanzen und auf das Heranreifen von Früchten zu warten, ist heute wohl immer seltener zu finden. Daß unser Bild von Spener durch diese „Spener-Arbeiten" an irgendeiner Stelle verändert oder bereichert würde, vermag ich nicht zu sehen.

Bochum *Johannes Wallmann*

Spener, Philipp Jakob: Schriften, hg. v. Erich Beyreuther, Bd. IV: Der Klagen über das verdorbene Christentum Mißbrauch und rechter Gebrauch 1685 – Natur und Gnade 1687. Eingeleitet v. Dietrich Blaufuß und Erich Beyreuther, Hildesheim (Georg Olms) 1984. 886 S., Ln., DM 188.–.

Die beiden im Reprint der Erstausgaben vorgelegten Schriften Speners gehören zu seinen pietistischen Schriften im engeren Sinne. Bei den „Klagen" handelt es sich um Speners Abgrenzung von einer sich auf den Standpunkt überkonfessioneller „Unparteilichkeit" erhebenden radikalen Kirchenkritik, der sich bekanntlich einige seiner frühen Frankfurter Anhänger zuwandten, vor allem der Jurist Johann Jakob Schütz. In „Natur und Gnade" geht es um die weitere Förderung pietistischer Frömmigkeit, wie sie in den Collegia pietatis gepflegt wurde. Diese zweite Schrift geht zurück auf Besprechungen im Frankfurter Collegium pietatis, die der holsteinische Theologiestudent Nicolaus Beckmann nachgeschrieben hatte und die Spener in seiner Dresdner Zeit aufgrund der ihm zugegangenen Nachschrift für den Druck bearbeitet hat.

Eine Reprintedition, die auf textkritischen und kommentierenden Apparat verzichtet, muß, wenn sie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, nach der Qualität ihrer Einleitung, in zweiter Linie nach der Zuverlässigkeit der beigegebenen Register beurteilt werden. Die Einleitung zerfällt in zwei Teile. Der erste, größere Teil (11–67) stammt vom Redakteur dieser Spenerausgabe Dietrich Blaufuß, der auch die bisher erschienenen Bände redaktionell betreut hat. Der zweite Teil der Einleitung (67–101) stammt vom Herausgeber Erich Beyreuther, ist aber im Anmerkungsteil ebenfalls mit (durch „D.B." kenntlich gemachten) Zufügungen des Redakteurs versehen, der hier u.a. über seine künftigen Arbeitsvorhaben (Bearbeitungen von Teilen der Spenerkorrespondenz, vgl. S. 83 Anm. 263) informiert. Vom Redakteur stammen auch die Register.

Die Arbeitsteilung zwischen Herausgeber und Redakteur wird im Vorwort vom Herausgeber so beschrieben, daß vom Redakteur „die nötigen bibliographischen Recherchen und Bibliotheksnachweise dokumentiert sowie Forschungsergebnisse zum literarischen Zusammenhang und zum Hintergrund persönlicher Beziehungen vorgelegt" werden; im Beitrag des Herausgebers dagegen „liegen die Akzente auf dem, was die beiden in vorliegendem Band vorgestellten Schriften für Speners Wirken innerhalb der kursächsischen streng lutherischen Landeskirche bedeutet haben" (S. 9).

Um mit dem Beitrag des Herausgebers zu beginnen: Es bleibt rätselhaft, warum in der Einleitung zu den beiden hier vorgelegten Spenerschriften deren Bedeutung für Speners Wirken innerhalb der kursächsischen Landeskirche akzentuiert wird. Die „Klagen" sind noch in Speners Frankfurter Zeit geschrieben und gedruckt worden. Ihre Bedeutung ist vorrangig für die separatistisch-pietistische Bewegung in Westdeutsch-

land zu suchen. Und „Natur und Gnade" geht im Kern ebenfalls auf das Frankfurter Collegium pietatis zurück. Der Herausgeber geht denn auch auf die beiden Schriften dieses Bandes inhaltlich gar nicht ein. Ihm geht es allgemein um die Herausarbeitung des streng lutherischen Charakters von Speners Predigten und Schriften in der Bedeutung für die kursächsische Landeskirche. Besonders – dies wird schon im Vorwort herausgehoben – geht es ihm um die „scharfen antikatholischen Passagen" bei Spener (S. 9). Diese „antikatholischen Passagen" finden sich nun aber in den hier vorgelegten Schriften nicht (oder höchstens indirekt), so daß der Herausgeber ständig von anderen Schriften oder Stellungnahmen Speners handeln muß, die gar nicht in diesem Band zu finden sind (Kap. VIII der Einleitung handelt unter der Überschrift „Katholizismus" von Speners literarischer Auseinandersetzung mit dem katholischen Theologen Breving; Kap. X von Speners Stellung zum Übertritt August des Starken zum Katholizismus; Kap. XV von Speners Konflikten mit dem Kurfürsten Johann Georg III. am Ende seiner Dresdner Zeit). Eine Einleitung zu einer Textedition sollte doch eigentlich in Beziehung zu den edierten Texten stehen. Ist das eine unbillige Erwartung? Man erinnert sich, daß auf dem Vortitelblatt von Band I dieser Spenerreprintausgabe zu lesen war: „Erste Abteilung: Band I–III Frankfurter Zeit". Demnach käme mit dem vorliegenden Band IV die Dresdner Zeit an die Reihe. Allerdings ist der entsprechende Platz auf dem Vortitelblatt leer geblieben. Liegt hier des Rätsels Lösung für diese seltsame, mit dem Inhalt des Bandes gar nicht zusammenstimmende Einleitung?

Anders die Einleitung des Redakteurs. Er liefert bis ins einzelne gehende bibliographische Angaben und unternimmt Untersuchungen zur Druckgeschichte der beiden Spenerschriften, die sich stellenweise in ein kaum noch zu durchdringendes Gewirr von Einzelbeobachtungen verlieren. Meinungsunterschiede zwischen Herausgeber und Redakteur, die auch andernorts auffallen, werden gleich zu Beginn deutlich. Der Redakteur beansprucht nicht, die „nötigen" bibliographischen Recherchen getrieben zu haben. Seine Übersicht über die ermittelten Drucke kann, wie er versichert, „eine Bibliographie nicht ersetzen, die möglichst alle Exemplare auch eines Druckes miteinander vergleichen muß" (S. 12). Ob dieses "Muß", also das Postulat einer alle vorhandenen Drucke vollständig erfassenden Bibliographie sinnvoll ist, wird man fragen dürfen. Was bei den Pia Desideria, der bedeutendsten Schrift Speners, sinnvoll war und vom Rezensenten einmal durchexerziert wurde, ein Vergleich aller vorhandenen Exemplare, geschah doch unter einer bestimmten Fragestellung, nämlich der nach der in der bisherigen Forschung für unsicher gehaltenen Existenz des Erstdrucks der Programmschrift des Pietismus. Spener „hat keine der oft zahlreichen späteren Neuauflagen seiner Schriften textlich geändert oder vermehrt", liest man an anderer Stelle der Einleitung dieses Bandes (S. 70; übrigens eine angesichts der „Pia Desideria" kaum richtige Behauptung). Unter welcher Fragestellung sollen alle Varianten innerhalb eines Druckes erfaßt werden? Blaufuß hat bereits in Band II dieser Ausgabe die Spenerforschung auf das Feld der Druckforschung geführt, speziell auf die Fährte einer Druckfehlerforschung, für die sich u.a. mit der Feststellung von Paginierungsirrtümern ein „weites Feld" öffne (Band II, 1, S. 56 dieser Spenerausgabe). Im vorliegenden Band wird die Spenerdruckfehlerforschung so weit getrieben, daß innerhalb des gleichen, textidentischen Drucks einer Spenerschrift Varianten nicht im offensichtlich druckfehlerfreien Text, sondern in den dem Setzer die Arbeit erleichternden, unten am rechten Seitenrand gedruckten Kustoden festgestellt werden. So wird in diesem Band auf S. 47 tabellarisch vor Augen geführt, daß innerhalb des gleichen Druckes von „Natur und Gnade" von 1687 bei drei Exemplaren aus unterschiedlichen Bibliotheken sich zweimal Varianten bei den Kustoden finden. Sehen wir einmal davon ab, daß die kleine Tabelle auf S. 47 selbst wiederum durch Druckfehler verunziert ist (statt Saabrücken recte wohl Saarbrücken), ja, daß sie durch die falsche Angabe „R" statt „R 7" bei dem Exemplar aus Hannover unbrauchbar geworden ist (vgl. S. 865 dieses Bandes, wo die Seite aus dem Hannoveraner Exemplar im Reprint zu finden ist). Unterstellen wir aber einmal, hier wäre zuverlässig informiert worden: Was soll denn aus solchen Recherchen gewonnen werden? Vor allem: Was soll das in der Einleitung zu einer Werkausgabe? Da Blaufuß auffordert, derartige Forschungen weiter zu betreiben, muß wohl einmal deut-

lich ausgesprochen werden, daß hier ein editorischer Irrweg, um nicht ein kräftigeres Wort zu gebrauchen, eingeschlagen wird. Einleitungen zu einer Werkausgabe sind keine Spielwiese für spezialistische Hobbys. Offensichtlich gibt es beim Olms-Verlag keinen Lektor, der solchem Unfug zu wehren imstande ist.

Die Kehrseite ist der Mangel an wirklich notwendigen Sachinformationen. Spener hat „Natur und Gnade" mehrere Anhänge beigegeben. Einen 50seitigen Anhang aus den „Klagen" hat er noch einmal abgedruckt, was innerhalb dieses Bandes zu einer Dublette führt (S. 348–398 = S. 772–828). Der Redakteur schiebt die Verantwortung für diese Dublette auf den Herausgeber (S. 10), hätte aber lieber der Frage nachgehen sollen, was Spener zu dieser Dublette veranlaßte. Veit Ludwig von Seckendorffs kritisches Urteil über Tauler und die Mystik in dem von Spener hochgeschätzten „Christenstaat" von 1685 war doch wohl der Anlaß dafür, daß Spener in „Natur und Gnade" noch einen anderen Anhang mit Auszügen aus Tauler, der Theologia deutsch und dem Thomas von Kempen aufnahm. Das wird vom Redakteur, der sich ausführlich mit dem Zustandekommen dieses Anhangs befaßt, aber die Frage nach der Veranlassung gar nicht stellt, nicht gesehen. – Wenn man die Rezeptionsgeschichte von „Natur und Gnade" verfolgt, hätte die ausführliche Besprechung in den Acta Eruditorum von 1716 (Bd. 40, S. 288–292) erwähnt werden müssen. Auch die – angesichts der gar nicht zahlreichen Übersetzungen Spenerscher Schriften in andere Sprachen bemerkenswerte – dänische Ausgabe von „Natur und Gnade" (Kopenhagen 1733) hätte erwähnt werden müssen. Der Redakteur versteht es, mit einem riesigen Anmerkungsapparat und dem Hinweis auf die entlegenste Literatur den Anschein höchster Kennerschaft zu wecken, insbesondere hinsichtlich des Spenerschen Briefwechsels. Ein Hinweis auf die Grenzen seiner Kenntnis dürfte einmal angebracht sein. Auf S. 65 beschreibt er eingehend eine Auseinandersetzung, in die Spener durch „Natur und Gnade" mit einem lutherisch-orthodoxen Superintendenten geriet, aus der eine 18 Druckseiten lange Antwort Speners auf den Vorwurf des Synergismus stammt, die Eingang in die Sammlung der Spenerschen „Consilia et Iudicia theologica latina" gefunden hat (Cons. 3, 624–633). Umständlich informiert Blaufuß den Leser über seine Mühen bei der Bestimmung des Adressaten: „Leider kennen wir den Empfänger noch nicht. Die Korrespondenz mit Johann Fritsch verrät uns aber, daß er Superintendent war. Aus einer kurzen Bemerkung Paul Grünbergs geht aber nicht hervor, ob Sachsen als Ursprungsland des Synergismusvorwurfs gelten kann. So bleibt der mögliche Empfängerkreis noch zu groß, um dieses wichtige Schreiben Speners schon einem Briefpartner namentlich, mit Gründen zuzuschreiben. Das nimmt aber nichts von dem inhaltlichen Gewicht dieses Briefes. Er kann hier nicht einzeln entfaltet werden" (S. 65). Der Leser bekommt also keine Sachinformation, sondern nur Informationen über die Mühen des Redakteurs, der in einer der fünf dem zitierten Passus beigegebenen Anmerkungen in dunklen Andeutungen die Hoffnung ausspricht: „Ich erwarte hier Aufklärung aus der polemischen Literatur der folgenden Jahre" (S. 65 Anm. 222). Nun, auf die Gefahr hin, daß diese Besprechung der polemischen Literatur zugerechnet wird: die erwartete Aufklärung kann gegeben werden. Der Empfänger ist Johann Nicolaus Jacobi (1639–1700), Superintendent in Leisnig/Sachsen. In einem der bekanntesten theologischen Sammelwerke des 18. Jahrhunderts, in Siegmund Jakob Baumgartens „Nachrichten von einer hallischen Bibliothek" (Tl. II, 1748, S. 83–96) ist der Brief Speners vollständig und mit Empfängerausgabe aus Speners eigenhändigem Manuskript abgedruckt worden. Viel Druckerschwärze hätte gespart werden können, wenn etwas gründlicher recherchiert worden wäre. Es ist dem Redakteur ja nicht unbekannt, daß es in Bochum eine Arbeitsstelle für die Edition des Spenerbriefwechsels gibt, wo auf jede wissenschaftliche Anfrage die bestmögliche Auskunft gegeben wird.

Auch die dem Reprint beigefügten Register erweisen sich als unzuverlässig. Besonders das Bibelstellenregister. Wenn eigens betont wird, Anspielungen auf Bibelstellen würden nicht erfaßt, so müssen jedenfalls die im Fettdruck von Spener selbst kenntlich gemachten Bibelstellen erfaßt werden, nicht nur diejenigen, denen er eine Stellenangabe beigegeben hat (nicht erfaßt z.B. S. 410: Phil. 3,12; S. 432: 1. Kön. 19,12; S. 444: 2. Kor. 3,6). Aber auch die mit Angabe versehenen Bibelstellen sind unvollständig

erfaßt (es fehlt S. 353: Ps. 101; S. 573: 3. Mos. 26,43; S. 778: Ps. 101). Im übrigen sind Bibelstellenangaben nicht abzuschreiben, sondern zu verifizieren, ehe sie ins Register übernommen werden (S. 780: statt 1. Kön. 20,22 recte 1. Kön. 20,42). An zahlreichen Stellen zitiert Spener das apokryphe Buch „Weisheit" (= Weisheit Salomos). Im Register sind diese Stellen sämtlich irrtümlich unter „Sprüche Salomos" eingeordnet. Auch das Personenregister ist unvollständig (z.B. fehlt S. 280: Augustin). Texteditionen sind auf Langzeitgebrauch angelegte Werke. Der Olms-Verlag sollte der Spenerausgabe eine etwas sorgfältigere Editionsarbeit angedeihen lassen. Dieser Band ist den teuren Preis nicht wert.

Nachtrag: Erst nachträglich bin ich von der Redaktion darauf aufmerksam gemacht worden, daß den Band I dieser Spenerausgabe bereits Martin Greschat in dieser Zeitschrift besprochen hat (ZKG 1983, S. 193 f.). Angesichts der Übereinstimmung in der Beurteilung dürfte der Hinweis angebracht sein, daß meine Besprechung ohne Kenntnis der seinigen entstanden ist.

Bochum *Johannes Wallmann*

Rudolf Dellsperger, Die Anfänge des Pietismus in Bern. Quellenstudien. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus Bd. 22, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984, 221 S., DM 48.–.

Obwohl sich in den vergangenen zwanzig, dreißig Jahren viele Forscher intensiv und immer wieder mit den Anfängen des Pietismus beschäftigt haben, gibt es auch auf diesem Gebiet der Pietismusforschung nach wie vor offene Fragen. Zu begrüßen ist es deshalb, daß Rudolf Dellsperger in seiner Berner Habilitationsschrift „Die Anfänge des Pietismus in Bern" behandelt, und zu begrüßen ist besonders die Art und Weise, in der D. seine Untersuchungen durchgeführt und seine Ergebnisse dargestellt hat: Klar und präzise formuliert er die Fragen, um deren Beantwortung er sich bemüht; umsichtig wertet er die für sein Thema relevanten Quellen aus, die er aus vielen Archiven zusammengetragen hat und von denen viele von ihm zum ersten Male für die Forschung erschlossen wurden; anschaulich schildert er die Hauptakteure, deren Umfeld und deren Gegner, wie er überhaupt nicht nur auf die religiösen und die kirchenpolitischen, sondern auch auf die sozialen und politischen Aspekte seines Themas eingeht; mit großem theologischem Sachverstand analysiert er die Vorstellungen sowohl der frühen Berner Pietisten als auch die Position, die in den gegen diese erlassenen Mandaten eine Rolle spielt; für alle Teile seiner Arbeit hat D. die neueste Pietismusforschung (vor allem die Ergebnisse und Einsichten von Johannes Wallmann) ausgewertet; besonders beeindruckt schließlich auch die sachlich-unprätentiöse Art seiner Darlegung. D. geht Stufe für Stufe vor und zieht immer wieder Zwischenbilanz; er behauptet nur, was er genau belegen kann, zieht nirgendwo vorschnelle Schlüsse und markiert die Dinge, die offen bleiben – Selbstverständlichkeiten sollte man meinen, Selbstverständlichkeiten, die so selbstverständlich jedoch nicht sind.

Zum Inhalt und den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit in der gebotenen Kürze folgendes: Nach einem Überblick über den allgemeinen und lokal-bernischen Stand der Forschungen über den frühen Pietismus und nach Bemerkungen zum zeitgenössischen Kontext und zum historischen Hintergrund schildert D. in einem ersten Teil den Weg jener Männer, die sich seit 1689 auch in Bern immer entschiedener für die damals andernorts schon viel stärkere pietistische Bewegung einsetzten: Samuel Dick, Samuel Güldin, Christoph Lutz und vor allem Samuel Schumacher, der im Jahre 1695 ausführlich August Hermann Francke über die Berner Bewegung berichtete und dessen Brief D. in diesem Kapitel einer genauen Analyse unterzieht. Dabei zeigt er auf höchst instruktive Weise, welche Routen junge Theologen, die dem Pietismus nahestanden, auf ihren Studienreisen bevorzugten, welche Literatur sie am liebsten lasen und zu welchen Vorbildern sie sich hingezogen fühlten. Zwei Besonderheiten des frühen bernischen Pietismus, der sich innerhalb weniger Jahre aus einem Freundeskreis erweckter Theologiestudenten zu einer breiteren Bewegung weiterentwickelte, in der Arme und Reiche

aus der Stadt und aus dem Umland vertreten waren, betont D. besonders: den Einfluß der präzisistischen Richtung innerhalb der niederländischen volkskirchlichen Reformpartei und die Nachwirkungen der Täufer, für deren späte Anhänger in und um Bern der Pietismus eine kirchennahe Alternative zu der bernischen Staatskirche, die sie verfolgt hatte, darstellte.

In einem zweiten Kapitel geht D. im einzelnen ein auf die ersten Gegenmaßnahmen, die von den Berner Obrigkeiten gegen die pietistische Bewegung durchgeführt wurden: auf die 19 Thesen von 1696, die gegen die pietistische Theologie gerichtet waren, die aber, weil sie nicht glücklich formuliert waren, bald wieder zurückgezogen wurden, auf die zunächst gescheiterten Versuche, die von den Pietisten gelesenen Bücher zu zensieren und deren Ausfahrten an Sonntagen, bei denen sie Gleichgesinnte besuchten, zu unterbinden, schließlich auch auf die ersten Schritte gegen die in und um Bern veranstalteten Erbauungsstunden. Im Zentrum des dritten Kapitels steht dann Samuel König, der hochbegabte und zunächst von den Behörden geförderte Berner Theologe, der sich 1697, nachdem er von einer dreijährigen Studienreise in die Niederlande und nach England zurückgekehrt war, entschlossen auf die Seite der Berner Pietisten stellte und binnen weniger Monate den Konflikt zwischen diesen und der Berner Obrigkeit auf die Spitze trieb, weil er chiliastische Lehren propagierte und damit allen jenen Männern im Berner Regiment, die dem Pietismus ohnehin mißtrauten, einen willkommenen Anlaß lieferte, gegen die pietistische Bewegung vorzugehen. Dieses Vorgehen, eine „Staatsaktion ersten Ranges" nach D. (136), ist dann auch Gegenstand der nächsten zwei Kapitel: die Verhöre und die Urteile zunächst, ferner die gegen die Pietisten geplanten und durchgesetzten „Remeduren" wie das Konventikelverbot und die Liste der verbotenen Bücher sowie insbesondere die 20 Thesen von 1699, die D. in einer ausführlichen, eindrucksvollen Interpretation als Dokument eines tiefgreifenden religiösen und theologischen Konflikts begreift. Im Anhang finden wir schließlich den Brief, den Samuel Schumacher am 22. März 1695 an August Hermann Francke richtete sowie Franckes Antwort an Schumacher vom 31. Oktober des gleichen Jahres.

Daß D. mit seiner Studie einen außerordentlich interessanten und in der Art der Durchführung auch instruktiven Beitrag zur Erforschung des frühen Pietismus geleistet hat, sei abschließend noch einmal ausdrücklich betont. Zu wünschen ist, daß D. möglichst bald die von ihm geplante Studie über das weitere Schicksal der Berner Pietisten vorlegen wird. Samuel König beispielsweise, der seine Vaterstadt 1699 verlassen mußte, hatte eine wahre Odyssee zu absolvieren, ehe er 1711 eine Anstellung als Pfarrer in Büdingen fand; Samuel Güldin wurde 1702 aus Bern ausgewiesen, sein Weg im Exil führte über verschiedene Stationen in Norddeutschland schließlich nach Pennsylvania, wo er als erster deutschsprachiger reformierter Pfarrer jahrzehntelang wirkte.

Kiel *Hartmut Lehmann*

Elke Axmacher, „Aus Liebe will mein Heyland sterben". Untersuchungen zum Wandel des Passionsverständnisses im frühen 18. Jahrhundert (= Beiträge zur theologischen Bachforschung 2), Neuhausen-Stuttgart 1984.

E. Axmachers Dissertation über den Wandel des Passionsverständnisses im frühen 18. Jahrhundert setzt im Rahmen der theologischen Bachforschung zweifellos ein bemerkenswertes Zeichen. Sie zeigt einerseits an, wie ausgeprägt auch innerhalb historisch- und systematisch-theologischer Fragestellungen das Interesse geworden ist, auch die Kirchen*musik*geschichte deutlicher als einen Bereich der Kirchen- und Theologiegeschichte wahrzunehmen; sie liefert andererseits eine Fülle an Material für eine reflektierte Verortung von Bachs Frömmigkeit innerhalb lutherischer Frömmigkeitsgeschichte in ihrer Spannweite zwischen dem Denken des Reformators selbst und den Anfängen der Aufklärung.

Axmachers Ansatz ist dabei ein *theologischer*, d.h. im Blick auf Bachs *Musik* ein *indirekter* (S. 8). In ihm geht es zunächst um eine theologische Ortsbestimmung der *Texte*,

in welchen sich die Interpretationen der Passion von Luther bis zur Bachzeit gottesdienstlich darstellen, d.h. der *Predigten* zur Passionsüberlieferung und der – von den jeweiligen Komponisten bis hin zu Bach vertonten – Passions*libretti*. Er versteht sich insofern auch im Sinne einer *Hilfsfunktion* für die spezifisch textlich-*musikalische* Analyse von Bachs Oratorien, bestimmt durch die – von Axmacher mit H. Besch formulierte – Intention, „‚die Welt der Frömmigkeit, in der Bach lebte, zu erschließen und das gefundene Material der Musikwissenschaft zur weiteren Verwendung zu überlassen'" (S. 8 und S. 218). Beachtlich ist dabei auch Axmachers Bemühen, die jeweiligen Inhalte des Textes in ihrer Interdependenz mit ihrer formalen Gestaltung nachzuzeichnen, d.h. die theologische Intention der Texte – in behutsamer Wahrnehmung der sprachlichen Stilmittel und in Einsicht in die Unterschiedlichkeit der jeweiligen Formen und Gattungen – zugleich als Manifestationen einer bestimmten Ästhetik zu verstehen.

Von hier aus tritt einerseits –, und zwar grundlegend – die Gestalt und theologische Zielsetzung von Luthers Passionspredigt ins Blickfeld (S. 11 ff.), andererseits die Passionspredigt des (von Bach möglicherweise sehr geschätzten, vgl. S. 217) Rostocker Theologen Heinrich Müller (S. 31 ff.). Alledem schließt sich zum einen ein Überblick über die Entwicklung des Passionslibrettos an – von der oratorischen Passion mit ihrer Orientierung am Evangelistenbericht bis zum – u.a. unter dem Einfluß der Oper entstandenen – Passionsoratorium mit seinem Desinteresse an den Evangelientexten zugunsten eines Interesses daran, die biblische Überlieferung des Passionsgeschehens durch freie Dichtungen zu *ersetzen* (S. 117). Zum anderen werden von hier aus die Texte der – u.a. von Händel vertonten – Brockes-Passion und der Johannes- bzw. Matthäuspassion Bachs ausführlich analysiert. Dabei erweisen sich auch diese Abschnitte der Arbeit wiederum als ein Miteinander formal-sprachlicher und inhaltlich-theologischer Reflexion.

Die Ergebnisse, die Axmacher aus ihrer Betrachtung der für Bachs Passionsverständnis wichtigen Texte gewinnt, sind bemerkenswert, bestätigen zusätzlich auch die formale und materiale Interdependenz in der historischen Entwicklung der Darstellung des Passionsgeschehens.

So wird *innertheologisch* zunächst der Wandel in der *Sinndeutung* des Passionsgeschehens deutlich: von der Betonung seines exklusiven Charakters bei Luther, der Hervorhebung seines „satisfaktorischen", „meritorischen" und „monitorischen" Charakters in der Orthodoxie und ihrer Tendenz, die „emotionalen Züge" zu verstärken (S. 112) und den „monitorischen" Charakter der Passion durch „subtile Gewissenserforschungen und moralische Appelle" deutlicher hervorzuheben (ebd.), hin zu der bei Brockes sichtbaren Tendenz, die Leidensgeschichte Jesu allein noch als Anlaß und Stimulus rein-innermenschlicher Rührung zu verstehen, d.h. in Richtung auf eine Passionsauffassung, „die *jede* theologische Deutung der Passion . . . hinter sich läßt" (S. 132). Innerhalb dieses theologiegeschichtlichen Prozesses hat auch Bachs Passionsverständnis seinen Ort. Zum einen weist es hinter Brockes Passionsverständnis *zurück*: Es bringt – Axmacher zeigt den Sachverhalt u.a. an Bachs Umgang mit dem protestantischen Choral auf, wie er sich an der Matthäuspassion ablesen läßt (S. 197 ff.) – erneut den satisfaktorischen, meritorischen und monitorischen Charakter der Passion zur Geltung, läßt sich darüberhinaus auch nicht zu Brockes' emotionaler Emphase hinreißen, in welcher alles auf dramatische Gestaltung hin zuläuft (so Axmacher zu den Einlagen in der Johannespassion, S. 160). Zum anderen bleiben für Axmacher auch die „modernen" Züge dieser Frömmigkeit unübersehbar: Die Akzente liegen in den von Bach vertonten Texten nicht mehr auf dem lutherisch-orthodoxen satisfaktorischen Passionsverständnis, sondern auf dem Moment des Meritorischen. Das Reden „Opfer(tod), Strafe, Gericht, Gerechtigkeit und Zorn Gottes" (S. 161) tritt zurück zugunsten der „Erinnerung des frommen Ich an die Gaben, die Jesus ihm erworben hat" (ebd.); nicht mehr steht also zugleich die innertrinitarische Fragestellung im Vordergrund – „also etwa die Göttlichkeit Jesu" (S. 172) –, sondern der Gedanke der „religiösen Selbstvergewisserung durch Einführung in Jesu Menschlichkeit" (ebd).

Damit erklärt sich auch der *formale* Befund der Textentwicklung noch einmal: Deutet sich bereits in der Sprachgestalt orthodox-lutherischer Passionspredigten eine

„Emotionalisierung" des Passionsverstehens an (vgl. S. 70), so erweist sich am Ende der Ersatz des biblischen Textes durch freie „opernhafte" Dichtungen in den Passionslibretti als deren genuine Folge, insofern als „manchem Ruchlosen durch eine dergleichen lebendige Vorstellung . . . das harte Hertz schmeltzen würde" (so Triller, zit. bei Axmacher, S. 111), wobei zugleich bei Bach – und das entspricht wiederum seiner Mittelstellung – die freien Einlagen (so Axmacher zur Johannespassion in ihrem Bezug auf die Brockes-Passion, S. 151) zugunsten der Rezitation des Evangelientextes wiederum zurücktreten.

Mit alledem ist in der Tat zumindest von Bachs Umgang mit den von ihm vertonten Texten her ein gründlich differenziertes Verständnis von Bachs Frömmigkeit erreicht, ihre Verortung im *Spannungsfeld* von reformatorischer, lutherisch-orthdoxer und (zum Pietismus und) zur Aufklärung tendierender Theologie vollzogen. Vor allem erscheint auch Bachs „Orthodoxie" sowohl deutlich relativiert als auch relativierbar (vgl. bes. S. 216 ff.). Innerhalb dieser Darstellung fallen auch gelegentliche Unebenheiten des Gesamtaufrisses kaum ins Gewicht (vgl. etwa die Formulierungen zu Müllers Leidensethik, S. 50 und S. 52; zu fragen ist auch, ob die – als solche gewiß aufschlußreichen – Details zur lutherischen Passionspredigt im Blick auf die Passionslibretti so viel austragen, wie Axmacher anzunehmen scheint, (vgl. etwa S. 71 ff.); sie ändern nichts daran, daß im ganzen hier ein Fortschritt vornehmlich auch im theologischen Verstehen der Persönlichkeit Bachs erreicht worden ist – gerade auch sofern hier nüchterne Arbeit an Texten geleistet worden ist und Bach nicht sogleich als eine Gestalt protestantischer Hagiographie erscheint.

Theologisch-*musikalisch* mag man Axmachers Beschränkung auf die von Bach vertonten Texte gleichwohl bedauern. Selbst wenn man die Intention der Autorin ernst nimmt, der musikwissenschaftlichen Forschung Material zu weiterführenden Analysen zu liefern, wäre zumindest die Nachzeichnung von *Ansätzen* zu einer solchen weiterführenden theologisch-musikalischen Diskussion hilfreich gewesen; denn ist auch durch die vorliegende Untersuchung Bachs frömmigkeitsgeschichtliche Stellung *allgemein* durchsichtiger geworden, so doch sein frömmigkeitsgeschichtlicher Ort als im Bereich der Kirche angesiedelter *Komponist* nur in geringem Maße: Immerhin verweist ja bereits die Tatsache, daß Bach das sich wandelnde Frömmigkeitsverständnis seiner Zeit in seinem Denken nicht nur theologisch-spekulativ rezipiert, sondern zugleich in textlich-*musikalische* Gestalten *umzusetzen* vermag, auch auf frömmigkeitsgeschichtliche Horizonte, die nicht allein von der Frage der Textrezeption her aufzuhellen sind, sondern unmittelbar die Fragen des kantoraltheologischen Bewußtseins der Zeit allgemein berühren, insofern aber nicht nur Text-, sondern auch Musikinterpretation (mitsamt einer theologischen Deutung der hier vorliegenden Bewußtseinsvorgänge) erforderlich machen. (Die Autorin scheint sich dieses Problems im übrigen selbst bewußt zu sein, insofern sie ihren Ansatz bei den Texten „keineswegs nur als Mangel" bewertet wissen möchte, S. 217.) Dabei wäre die Berücksichtigung dieser Horizonte auch für die vorliegende Arbeit sinnvoll gewesen, da sich von hier aus die Möglichkeit einer differenzierteren Auseinandersetzung mit den bisherigen theologischen Bach-Deutungen ergeben hätte: Gerade sie – und das zeigt sich bis in das Bach-Verständnis O. Söhngens (die von Axmacher hinzugezogene Bach-Deutung der dialektischen Theologie, S. 217 f., bes. S. 218_{20}, kann für das neuere theologische Bachbild kaum als exemplarisch gelten) – sind ja durch (von der Sing- und Orgelbewegung her überkommene) Reflexionshorizonte bestimmt, welche ihren Ansatz eben nicht in der nüchternen Auseinandersetzung mit der Historie nehmen, sondern vornehmlich auf die Kantoraltheologie jener Zeit allgemein rekurrieren. Vor allem aber könnte eine solche Auseinandersetzung auch deutlicher – *anhand* der verschiedenen Bachbilder – jenes Grundproblem von Kirchenmusik im Rahmen gegenwärtiger Theologie nachzeichnen, welche die Autorin historisch-theologisch anhand der Entwicklung des Passionsverständnisses exemplifiziert und im Schlußabschnitt ihrer Arbeit systematisch- bzw. praktisch-theologisch zumindest anvisiert, jedoch nicht zu Ende gedacht hat (vgl. bes. S. 210 ff.) – die Frage nach der Zusammengehörigkeit des *extra nos* aller musikalisch-gottesdienstlichen Gestaltung und *geschichtlicher Anverwandlung* (mitsamt dem Problem der in

einer solchen Anverwandlung möglichen „reduktionistischen Tendenzen", S. 207_4) des extra nos unter dem Gesichtspunkt religiöser Erfahrung.[1]

Insofern aber zeigt die vorliegende Arbeit über das in ihr Erreichte hinaus, wieviel in der Tat noch im Blick auf eine angemessene theologische Betrachtung musikalischer Gestalten zu tun bleibt.

Bonn *G. A. Krieg*

Rudolf Lenz (Hrsg.): Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften, Band 3, Marburg (Schwarz-Verlag) 1984. 460 S., geb., DM 110.–.

Der Sammelband geht zurück auf das vom 28. bis zum 31. März 1983 durchgeführte „Dritte(s) Marburger Personalschriftensymposion. Forschungsgegenstand Leichenpredigten. Eine internationale Fachkonferenz der Deutschen Forschungsgemeinschaft". Die Abfolge der einzelnen Beiträge entspricht dem Verlauf der Tagung, wobei jeweils mehrere Referate zu folgenden Arbeitsbereichen zusammengefaßt sind: *„Sterben und Tod im Mittelalter"* (1–53), *„Mentalität-Ideologie-Realität"* (55–122), *„Bildungsgeschichte"* (123–196), *„Sozialgeschichte des Sterbens"* (197–290), *Endphase der Leichenpredigt"* (291–334) und *„Bestandsaufnahme"* (335–374). Zu jedem der genannten Arbeitsbereiche ist eine Zusammenfassung der Diskussion, die im Anschluß an die Referate stattfand, abgedruckt. Der Band enthält ferner Berichte über zwei Veranstaltungen anläßlich des Symposions: das öffentliche Konzert *„Sterben und Tod in der Musik des Barock und der Gegenwart"* und die Ausstellung *„Ornamenta mortis"*. Den meisten Einzelbeiträgen sind „Bibliographische Hinweise" beigegeben, den Beschluß des Buches bildet ein Personenregister.

Der Arbeitsbereich *„Sterben und Tod im Mittelalter"* wird eröffnet durch den Beitrag *„Mortes non vulgares – Ungewöhnliche Todesarten und die ‚Historia Karoli Magni' des Pseudo-Turpin"* von *Paul Gerhard Schmidt* (S. 3–16). Nach einleitenden Bemerkungen über die Gattungsgeschichte der mittellateinischen poetischen Grabinschrift wendet der Verf. sich der literarischen Tradition der Darstellung ungewöhnlicher Todesfälle zu. Diese Tradition war in der heidnischen Literatur der Antike heimisch, wurde aber auch vom Christentum rezipiert. So zeichnete man etwa die letzten Worte der Märtyrer und ihre zumeist ungewöhnlichen Todesarten, aber auch abschreckende Tode, die Christenverfolger als Strafe Gottes erlitten, auf. Vor dem Hintergrund dieser Tradition analysiert Schmidt sodann die um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstandene „Historia Karoli Magni" und fragt nach der dieses Werk bestimmenden Einstellung zum Tod. An einer Fülle von anschaulichen Einzelbeispielen wird gezeigt, daß die Beschreibung von Sterben und Tod in der „Historia" fast immer „der Bekräftigung einer Glaubenslehre (dient)" (S. 11). Der Tod „hat Zeichencharakter und weist über sich selbst hinaus" (ebd.). Das gilt in besonderer Weise vom jähen bösen Tod, der als Strafe Gottes für ein sündiges Leben und als sicheres Anzeichen ewiger Pein verstanden ist.

Das zweite Referat des ersten Arbeitsbereiches von *Alexander Sideras* trägt den Titel *„Byzantinische Leichenreden. Bestand, Prosopographie, zeitliche und räumliche Distribution, literarische Form und Quellenwert"* (S. 17–49). Der Verf. gibt einen informa-

[1] Dieses Nicht-Zuende-Denken jenes Grundproblems der neueren kirchenmusikalischen Entwicklung führt die Autorin auch zu einer eigentümlichen hermeneutischen Inkonsequenz: Insofern sie einerseits – aus der Bejahung subjektiver Anverwandlung des Passionsgeschehens – nicht nur dem Passionsverständnis der lutherischen Orthodoxie zustimmend gegenübersteht (S. 86), sondern sich auch um ein geschichtliches Verstehen der Brockes-Passion in ihrer so „emotionalen" Geisteshaltung bemüht, in kritischer Abgrenzung von einer Deutung des Passionsverständnisses als einer *„Verfallsgeschichte"* (S. 119 ff.), umgekehrt aber diesem Schema am Ende doch wieder zu erliegen droht (vgl. S. 214 f.).

tiven Überblick über die Gattungsmerkmale der byzantinischen Leichenrede (Bezug auf einen aktuellen Todesfall, der Verstorbene als Adressat der Rede, die Klage über den Tod als Hauptinhalt), ihren Bestand (ca. 135 erhaltene Texte), ihre Verfasser (in der Regel rhetorisch gebildete Männer), ihre Adressaten (Kirchenfürsten und Könige meist männlichen Geschlechts) sowie über ihre zeitliche (v.a. 13. bis 15. Jahrhundert) und räumliche (überwiegend Konstantinopel) Distribution. Einer kurzen Beschreibung der literarischen Form folgt eine abschließende positive Beurteilung des Quellenwertes der Leichenreden für die Kenntnis der byzantinischen Geschichte.

Der zweite Arbeitsbereich *„Mentalität-Ideologie-Realität"* wird eingeleitet durch den Beitrag *„Frauen in den Leichenpredigten des 16. und 17. Jahrhunderts"* von *Heide Wunder* (S. 57–68). Die Verf. sucht in den Personalia einer größeren Anzahl von Leichenpredigten nach Aspekten von Frauenleben in der Frühen Neuzeit und vergleicht die Behandlung von Männern und Frauen in diesen Dokumenten. Dabei macht Wunder zwar verschiedene frauenspezifische Beobachtungen, kommt aber zu dem Schluß, daß die Leichenpredigten in besonderer Weise auf die Familie als geschlechtsübergreifende Kategorie bezogen sind und daß somit zunächst nach dem Familienbewußtsein in der Frühen Neuzeit zu fragen ist, um zutreffende Aussagen über die damalige Stellung der Frau machen zu können.

Das folgende Referat von *Alain Croix* mit dem Titel *„Des Testaments Français aux Leichenpredigten: Quand le sériel s'empare du culturel"* (S. 69–96) ist in französischer Sprache gehalten und streckenweise außerordentlich schwer verständlich, was wohl auf die nicht immer eindeutige Terminologie zurückzuführen ist (vgl. die Diskussion zu diesem Arbeitsbereich). Der Verf. setzt sich mit methodologischen Problemen der französischen Geschichtsforschung, näherhin der „histoire des mentalités" auseinander. Im Blick auf die Benutzung von Leichenpredigten als Quellen historischer Wissenschaft optiert er gegen ihren isolierten Gebrauch. Vielmehr sei es unumgänglich, sie in Verbindung mit anderen Quellen zu interpretieren, um zu einer angemessenen Geschichtsschau zu gelangen.

Der abschließende Beitrag des zweiten Arbeitsbereiches von *Ines Elisabeth Kloke* trägt den Titel *„Das Kind in der Leichenpredigt"* (S. 97–119). Die Verf. fragt zunächst nach dem Kind als „Empfänger" einer Leichenpredigt. Das diesbezügliche Quellenmaterial ist vergleichsweise spärlich, weist jedoch eine Besonderheit auf: Die wenigen vorhandenen Predigten auf verstorbene Kinder lassen eine überaus reiche und interessante Todesmetaphorik erkennen. Die Bilder, die alle die besonders große Nähe des verstorbenen Kindes zu Gott betonen, haben seelsorgerliche Funktion im Blick auf die trauernden Eltern. Im folgenden untersucht die Verf. die in Leichenpredigten für im Erwachsenenalter Verstorbene erzählten Kindheitserlebnisse und beobachtet, daß besonders solche aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges in den Personalteilen der Leichenpredigten Erwähnung finden. Die abschließende Frage gilt der Situation der verwaisten Kinder im Spiegel der Leichenpredigten.

Die dritte Sektion *„Bildungsgeschichte"* wird durch das allgemeine Referat *„Gymnasial- und Hochschulwesen der Frühen Neuzeit in personalgeschichtlicher Sicht. Forschungsstand – Methodische Probleme – Quellen"* von *Rainer A. Müller* eröffnet (S. 125–138). In einem zweiten Beitrag *„Leichenpredigten und Bildungsverhalten. Einige Aspekte des Bildungsverhaltens ausgewählter sozialer Gruppen"* (139–162) untersucht *Ralf Berg* Leichenpredigten auf ihren Quellenwert für die Sozialgeschichte der Universitäten. Im einzelnen fragt er nach Anzahl und Studienverhalten von Studenten aus Adels-, Handwerker-, Bauern-, Kaufmann- und Pfarrerfamilien.

Das letzte Referat des dritten Arbeitsbereiches *„Marburger Universitätslehrer im Spiegel der Trauerschriften"* (S. 163–192) wurde gehalten von *Uwe Bredehorn*. Die sehr detaillierten Untersuchungen von Marburger Trauerschriften aus dem inner- und außeruniversitären Bereich von 1527 bis 1800 führen zu dem Ergebnis, daß sich im Laufe der Universitätsgeschichte hochschulspezifische Formen von Trauerliteratur entwickelt haben.

Für den Theologen ist der vierte Arbeitsbereich *„Sozialgeschichte des Sterbens"* von

besonderem Interesse, da hier auch interessante Beobachtungen zur Frömmigkeitsgeschichte gemacht werden.

Der erste Beitrag von *Werner Friedrich Kümmel* trägt den Titel *„Der sanfte und selige Tod. Verklärung und Wirklichkeit des Sterbens im Spiegel lutherischer Leichenpredigten des 16. bis 18. Jahrhunderts"* (S. 199–226). Zwar ist bekannt, daß die Leichenpredigten in ihrer konfessionell-lutherischen, vor allem aber in ihrer sozialen Begrenztheit (Adel, bürgerliche Oberschicht) zunehmend die Funktion der Selbstdarstellung für die Familie des Verstorbenen hatten, doch ist festzuhalten, daß es sich immer auch um Erbauungsliteratur mit paränetischer Absicht handelte: am Beispiel des Verstorbenen wurde das rechte christliche Sterben gelehrt. So erklärt es sich, daß in den Personalteilen vieler Leichenpredigten gleichsam ein idealtypischer Ablauf des Sterbens geschildert wird. Ein wichtiges Element in diesem Ablauf ist neben Beichte, Absolution, Abendmahlsempfang und Abschied von den Angehörigen das Verhalten des Sterbenden unmittelbar vor seinem Tod, insbesondere sein körperliches Erscheinungsbild. Sehr häufig heißt es, der Verstorbene sei „sanft und selig" oder „still" „eingeschlafen", was auf seine Festigkeit im Glauben schließen lasse. Diese Festigkeit des Sterbenden im Glauben war auch im Blick, wenn man ihn – auch das geht aus vielen Biographien hervor – mit Bibelworten, Liedversen und Gebeten begleitete, ja sogar ihm noch in letzter Minute ein Bekenntnis zu Jesus Christus abverlangte. Kümmel sieht in diesem Phänomen einen Beleg dafür, daß noch in der Frühen Neuzeit das Sterben und nicht so sehr das Leben als entscheidende Bewährungsprobe des Christen verstanden und erlebt wurde: Im Augenblick des Sterbens wurde über den Wert des vorangegangenen Lebens entschieden. Freilich lassen die Leichenpredigten oft recht deutlich erkennen, daß das Sterben der Menschen in der Realität ganz und gar nicht immer dem für christlich gehaltenen Ideal entsprach. Eine interessante Beobachtung macht Kümmel auch im Blick auf die Rolle von Seelsorger und Arzt am Sterbebett: Bestand im frühen 17. Jahrhundert noch ein gewisser Vorrang der geistlichen vor der ärztlichen Hilfe, so verschieben sich die Gewichte bereits in den folgenden Jahrzehnten.

Das zweite Referat *„Sterben nach tradierten Mustern. Leichenpredigten als Quelle für die volkskundliche Brauchforschung"* (S. 227–247) von *Peter Assion* ergänzt den vorangegangenen Beitrag in ausgezeichneter Weise. Assion beschreibt verschiedene Sterbebräuche der Frühen Neuzeit, soweit sie sich aus den Biographien der Leichenpredigten entnehmen lassen und fragt nach der Herkunft einzelner Handlungen. Das Fazit seiner Untersuchungen lautet, daß es in der Frühen Neuzeit „eine Abfolge immer wiederkehrender, festgelegter Handlungen" (S. 239) im Zusammenhang mit dem Sterbevorgang gegeben habe und daß durch sie „der Sterbende in einen Erwartungszustand versetzt (wurde), der nur die christlich-trostreiche Sinndeutung seines Lebens und Sterbens zuließ" (S. 240). Das Ritual hatte also in besonderer Weise die Aufgabe der Sterbehilfe.

Im folgenden Beitrag *„Bezeichnungen für das Sterben und Todesmetaphorik in Leichenpredigten"* (S. 249–269) fragt *Romana van Hoof* danach, „wie in den Personalia der Leichenpredigten das ‚Aufhören des Lebens' sprachlich dargestellt wird" und „ob sich aus der Wahl der Bezeichnungen und ihrer rhetorischen Anordnung implizierte theologische und didaktische Absichten erkennen lassen" (S. 251). Die sprachliche Gestalt der den Sterbevorgang beschreibenden Passagen in den Personalia der Leichenpredigten veranlaßt die Verf. zu der Feststellung, hier spiegele sich ein neuzeitliches, spezifisch protestantisches Todesverständnis wider. Dieses zeichne sich insbesondere dadurch aus, daß der Tod als eigenständig handelnde, bedrohliche Macht in den Hintergrund trete und der Akzent auf die unmittelbare Begegnung von Gott und Mensch gelegt werde. Dabei sei in der Regel der Mensch als Handlungsträger vorgestellt, was aus den bevorzugt verwendeten aktivischen Bezeichnungen für das Sterben („abscheiden", „den Geist aufgeben", „das Leben beschließen" u.a.) hervorgehe. Van Hoof stellt fest, daß vor etwa 1660 neben diesem „neuen" Todesverständnis, wie es in den Personalia zum Ausdruck kommt, in den Predigtteilen noch Reste „traditioneller Darstellungsweisen" des Todes als bedrohliche Macht zu finden seien, Zeichen dafür, daß das neuzeitliche protestantische Todesverständnis sich nicht ohne weiteres durchsetzen konnte. – An die Verf. ist die Frage zu richten, ob denn wirklich allein die Per-

sonalteile der Leichenpredigten Auskunft über das neuzeitliche protestantische Todesverständnis geben oder ob durch diese Sicht der Dinge die Problematik nicht sehr verkürzt wird. Möglicherweise würde ja eine genauere Analyse der Predigtteile und v.a. der Begräbnisliturgien ergeben, daß im 17. Jahrhundert auch die Vorstellung vom Tod als der Grenze menschlichen Lebens für das protestantische Todesverständnis konstitutiv war.

Den Abschluß des Arbeitsbereiches bildet die Diskussionseinlage *„Normen gegen die Angst des Sterbens"* von *Arthur E. Imhof* (S. 271–285). Der Verf. nimmt noch einmal Bezug auf die bereits beobachtete Ritualisierung des Sterbevorganges (vgl. oben zum Referat von P. Assion), stellt diese jedoch nun in einen größeren Zusammenhang von Normen gegen die Angst des Sterbens. Er vermutet, daß stabilisierende Normen – wie etwa das Festhalten an bestimmten Wochentagen für Hochzeiten über Generationen hinweg – als längerfristige Reaktion der Menschen gegen die Lebensbedrohung durch Pest, Mißernten und Krieg in den Jahren 1600 bis 1680 zu verstehen sind. Die oben beschriebenen Sterberituale wären dann nicht mehr nur als unmittelbare Hilfe für den Sterbenden, sondern auch als Stabilisierung der Überlebenden zu begreifen.

Zum Arbeitsbereich *„Endphase der Leichenpredigt"* wurde ein Referat mit dem Titel *„Das Ende der Leichenpredigt"* von *Rudolf Mohr* gehalten (S. 293–330). Dieser Beitrag ist predigtgeschichtlich interessant: Bei den meist auf Kosten der Angehörigen gedruckten Leichenpredigten handelt es sich um einen zeitlich begrenzten (ca. 1550–1750), typisch evangelischen Brauch, der seine Wurzeln in der reformatorischen Wertschätzung der Predigt hat. Luther selbst hat bei Begräbnissen gepredigt, und zwar mit dem Ziel, Gott zu loben und die Menschen zu bessern. Dabei war von Anfang an auch der Person des Verstorbenen ein Platz in der Predigt eingeräumt, vorausgesetzt, Gott hatte diesem Menschen in seinem Leben besondere Gnade erwiesen oder der Verstorbene eignete sich dazu, den Hörern als Beispiel des Glaubens vorgestellt zu werden (vgl. Einfältiges Bedenken 1543). Dadurch, daß die Leichenpredigten in der Folgezeit publiziert wurden, erfuhr die Gattung einen Funktionswandel: Leichenpredigten dienten nunmehr zunehmend der Selbstdarstellung von Familien gehobener und höherer Schichten. Das widersprach jedoch nicht unbedingt dem kirchlichen Interesse, da die Predigten durch den Druck jetzt einem breiten Publikum als Erbauungsschriften zugänglich gemacht werden konnten. „Der große Erfolg der Leichenpredigt als Personalschrift . . . erklärt sich aus der gelungenen Synthese von kirchlich-theologischen und gesellschaftlichen Anliegen sowie aus der Dominanz der Erbauungsliteratur auf dem Literaturmarkt jener Zeit" (S. 295). Es ist deutlich, daß das Ende der gedruckten Leichenpredigt eintreten mußte, als die Synthese von Theologischem und Gesellschaftlichem zerbrach und die Dichtung an die Stelle der Erbauungsliteratur trat, was seinen Grund in einem gegenüber dem Barock gewandelten Lebensgefühl und den neuen philosophischen und theologischen Strömungen des 18. Jahrhunderts hatte. Die Wandlungen im Bereich der Predigtgattung „Leichenpredigt" werden vom Verf. mit einer Fülle von Beispielen im einzelnen veranschaulicht.

Den Abschluß des vorliegenden Sammelbandes bildet der Arbeitsbereich *„Bestandsaufnahmen"*, dessen Einzelbeiträge hier nur genannt seien: *Adam Skura* berichtet über *„Trauerschriften vom 16. bis zum 18. Jahrhundert in der Universitätsbibliothek Wroclaw"* (S. 337–345), *Katalin Péter* gibt eine Einführung zum Thema *„Die Leichenpredigt in Ungarn vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Der besondere Quellenwert der deutschen Predigt"* (S. 347–360), und *Hans-Joachim Rothe* informiert über *„Aufbau und Auswertungsmöglichkeiten des Personalschriften- und Leichenpredigtenkatalogs in der Zentralstelle für Genealogie Leipzig"* (S. 361–367).

Erwähnenswert ist noch, daß in dem Bericht über die Ausstellung *„Ornamenta mortis"*, die anläßlich des Symposions stattfand, eine komplette Leichenpredigt, gehalten zum Begräbnis eines 1683 verunglückten hessischen Pfarrers, abgedruckt ist.

Das Buch ist, wie sein Titel erkennen läßt, vor allem an den Leichenpredigten als Quelle *historischer* Wissenschaften und weniger an deren *theologischem* Gehalt interessiert. Diese Perspektive hat zur methodischen Konsequenz, daß die einzelnen Untersuchungen sich fast ausschließlich auf die Personalia der Leichenpredigten beziehen, wäh-

rend die Predigtteile beinahe völlig unberücksichtigt bleiben. Dennoch sind verschiedene Beiträge, vor allem diejenigen aus dem vierten und fünften Arbeitsbereich, auch für den Theologen von Interesse, da hier die Leichenpredigten als Quelle für die Frömmigkeits- und Predigtgeschichte erschlossen werden.

Bonn *Martin Dutzmann*

A. M. Artola, *De la Revelación a la Inspiración*. Los orígenes de la moderna teología católica sobre la Inspiración bíblica (Bilbao 1983). Ed. Universidad de Deusto, Mensajero, Institución San Jerónimo, 260 pp.

En su edición de los escritos inéditos de L. Lessio sobre la S. Escritura (*L. Lessii, De Sacra Scriptura*, Vitoria 1974) ya prometía A. un estudio amplio sobre el pensamiento del ilustre jesuita lovaniense acerca de la inspiración y de su influjo posterior en la teología católica. Casi diez años después se cumple aquella promesa con este libro. En efecto, la presente obra, tras una introducción general que presenta las discusiones acerca de la Escritura hasta el siglo XVI, hace la historia de la controversia lovaniense de este siglo sobre la inspiración (pp. 25–101), ahonda en la teoría inspiracionista de Lessio a la luz de los escritos que el autor publicó en 1974 (pp. 105–178) y analiza las influencias lessianas en los momentos nacientes del criticismo bíblico, sobre todo en las obras del oratoriano Richard Simon (181–228).

La historia de la controversia lovaniense sobre la inspiración es situada correctamente por el autor en el más amplio contexto de las discusiones sobre la libertad humana, que precedieron de poco a la famosa controversia „de auxiliis". Desde el punto de vista histórico, se subraya el antagonismo existente entre la Universidad Lovaniense, que acababa de pasar por la crisis bayana (Bayo, antiguo canciller de la Universidad, debe retractarse públicamente de sus errores en 1580) y el Colegio de Teología que los PP. Jesuitas abrían en Lovaina el año de 1585. En él iniciaba por aquellos días su docencia el joven profesor jesuita Leonardo Lessio, quien, no sin vehemencia, atacó la doctrina de Bayo. Teológicamente, la discusión sobre la naturaleza de la inspiración se presenta acertadamente como una prolongación de las discusiones salmantinas entre los partidarios de la teoría de la inspiración verbal bañeciana, sostenida por la Universidad, y las posiciones de Melchor Cano, que diferenciaba claramente entre revelación e inspiración de la Escritura. Al lado de este último se alineará Lessio, al comentar en su primer curso la cuestión introductoria al la I Pars de la Summa Theologica de Sto. Tomás. En 1582 el punto de partida de la controversia lovaniense lo marcará la censura de la Universidad a 34 proposiciones, sacadas de los apuntes de clase de los alumnos de Lessio; todas ellas referidas al tema de la gracia, excepto las tres primeras que, con cierta desconexión lógica de las siguientes, se referían a la inspiración de la Escritura. La historia de la controversia está narrada con detalle y documentación en el c. I, al que sigue un logrado intento de enmarcar las posiciones de Lessio en el contexto de su reflexión teológica sobre el ser de la Escritura (c. II), concluyendo con una concisa y documentada presentación del protagonista (c. III).

En la segunda parte del libro el autor hace un detallado y claro análisis de la doctrina lessiana sobre la Escritura. Para Lessio lo que constituye el ser de la Escritura no consiste en el hecho de que todas sus palabras estén inspiradas literalmente (p. 107), ni en que todas las frases, contenidos y verdades de ella procedan por inmediata revelación (p. 108), sino en la autoridad divina conferida a la Escritura por el Espíritu Santo (ibid.). Esta autoridad tiene origen en su infalible verdad, participación de la Primera Verdad, que es Dios; es decir, en último término, en la condición esencial de la Escritura como Palabra de Dios (p. 109). Es en este punto, donde Lessio ofrece una visión original. La autoridad divina (razón formal de la Escritura) se comunica de varias maneras: por revelación profética (inspiración profética), por asistencia redaccional infalible (inspiración hagiográfica), por la testificación de inerrancia sobre un libro ya compuesto con anterioridad (testificación autoritativa). En el fondo, se trataría de dos formas de comunicación de autoridad: por composición inspirada y por confirmación inerrante. Es así lógico que, para Lessio, la autoridad de las Escrituras y la de los textos magisteriales de-

finitorios viniesen a identificarse, puesto que estos últimos eran infalibles por communicación de la misma autoridad constitutiva del ser de la Escritura (pp. 107–113). En resumen, Lessio, preguntándose por el ser de la Escritura, absolutiza una función de ella, su autoridad, y la presenta como su razón formal.

A partir de aquí, el autor ofrece en el c. V un detallado análisis de la teoría lessiana de la inspiración, poniendo de relieve que ésta es más completa de lo que normalmente se afirma. Como su punto débil considera la identificación del ser de la Escritura con su autoridad divina, y estima un acierto de Lessio el situar su teoría del carisma escriturario como una realidad análoga a la confirmación en gracia. Las consecuencias de todo esto son también ampliamente puestas de relieve. Así, los oráculos proféticos bíblicos son palabra de Dios en cuanto que provienen de él, i.e. son de origen divino; la literatura hagiográfica, en cambio, es palabra de Dios por voluntad positiva de Dios mismo. En cuanto a los textos de origen puramente humano en la Biblia, son palabra de Dios únicamente en atención a la divina aprobación posterior (pp. 136–7). Por supuesto, Dios sería autor de la S. Escritura no en sentido literario, ni como causa, sino como comunicador a la Escritura de su autoridad infalible. Aunque Artola se esfuerza en mostrar las consecuencias de la teoría lessiana para una relación adecuada entre Escritura y Encarnación, así como para un mejor planteamiento de la teoría de la causalidad instrumental, estos aspectos quedan sin desarrollar adecuadamente (pp. 137, 139). A mi juicio el autor fuerza también un poco a Lessio, al hablar de los criterios de la inspiración (p. 140). Lessio se sitúa más cerca de una criteriología del canon, que de la inspiración, lo que es más acorde con los tratadistas modernos. Por otra parte, es un acierto el estudio detallado que el autor dedica en el c. VI a la hipótesis lessiana de la incorporación de un texto no sagrado al canon inspirado a partir de 2 Mac. La cuestión es abiertamente censurada en la proposición 3ª de la Universidad de Lovaina. Se expone con detalle la teoría general de Lessio, que considera abierta tal posibilidad, si bien no acepta la cuestión de hecho. El juicio de A. no es positivo en cuanto a aceptar la propuesta lessiana, al menos en la formulación que recibió de sus adeversarios, pero subraya el interés de la cuestión, al haber planteado por primera vez el problema del la Escritura „in fieri" y abrir el campo a una consideración más amplia y rica de la inspiración.

Tras estudiar en el c. VII las prolongaciones y consecuencias del pensamiento lessiano sobre la inspiración, tanto en sus imitadores (como el P. Tirino S.J., Cornelio a Lápide, el trinitario Fernando de Escalante y el historiador y teólogo jesuita P. Mariana), como en los estudiosos más creadores (así J. Bonfrère y D. Haneberg), sigue la aportación, que puede calificarse de felízmente novedosa, del c. VIII, dedicado a las conexiones entre la teoría inspiracionista del lovaniense y el nacimiento de la crítica bíblica en la persona de Richard Simon. A. nos descubre a un R.Simon desconocido hasta ahora, verdadero teólogo, preocupado por fundamentar y justificar teológicamente la ciencia bíblica. Simon percibe, que la gran dificultad para aceptarla radica en la asunción acrítica del origen divino de la Escritura por revelación verbal (pues si hasta las palabras son de Dios, huelga la crítica literaria). El modelo inspiracionista de Lessio, que Simon descubrió a través de los comentarios de C. a Lápide, le proporcionó la posibilidad de aceptar un origen divino de la Escritura, que pasaba sin embargo por una redacción literaria totalmente humana, y por ello hacía posible la crítica bíblica sin abdicar de la fe. En este sentido hay que atribuir a A. el mérito de haber visto y demostrado con claridad, cómo una determinada explicación de la inspiración (la de Lessio) hizo posible el nacimiento de la crítica bíblica sin detrimento de la condición de creyente del biblista. Con ello se manifiesta una faceta poco conocida del genial fundador de la crítica bíblica: su cualidad de teólogo. Finalmente, en el c. IX, estudia las deformaciones de la doctrina lessiana en Alemania (las hipótesis de J. Jahn y D. Haneberg), condenadas en el Vaticano I, presentando a la vez la reivindicación de Lessio hecha por Mons. Gasser, defendiendo su ortodoxia, y mostrando, a mi juicio convincentemente, que no está justificada la postura de S. Pagano, quien pretende que no se entendió en esa ocasión a Lessio y que, por tanto, habría caido también bajo la condenación del Concilio. Termina mostrando, cómo la hipótesis inspiracionista del Dios autor de la Escritura, sostenida por Franzelin, es en el fondo un prolongación lessiana.

Las conclusiones del estudio se refieren en el título dado al mismo. En efecto, Lessio lleva a cabo una clara distinción entre Revelación e Inspiración y puede considerársele como el iniciador de la moderna teología inspiracionista católica. Pero el autor es algo optimista en la siguiente formulación: „Ninguna religión ha producido tan abundante mies de libros, artículos, estudios técnicos positivos y especulativos como el catolicismo, para llegar a un final satisfactorio en la fundamentación de su fe en el origen transcendente y humano a la vez de su Biblia" (p. 230). La alusión del mismo autor en la p. 10 a ese „fin de la inspiración" de que se habla tras el Vaticano II, no permite usar sin más el adjetivo de „satisfactorio"; y, no sin razón, A. indica claramente al final del libro, que necesitamos una nueva teología inspiracionista (p. 233 s.). Conclusiones interesantes son también, que Lessio puso las bases para hacer posible una crítica bíblica sin renunciar a la fe en el origen divino de la Escritura; desgraciadamente, el intento llevado a cabo por Simon no fue posible, y hubo que esperar prácticamente a la mitad del s. XX. Otros aspectos, que el autor considera como positivos, y que sin duda lo fueron en el contexto en que Lessio vivió, son más difícilmente aprovechables hoy. Tales son el planteamiento del carisma inspirativo en conexión con el tratado de gracia y predestinación, la presentación del carisma de inerrancia bíblica como una confirmación en la verdad al estilo de la confirmación en gracia, y la identificación de este carisma con la preservación de error del Magisterio por parte del Espíritu Santo. Y sin duda el autor ha visto con claridad lo que pueden considerarse como los dos puntos más débiles de la teoría lessiana: su imprecisión terminológica y, mas importante, su doctrina de la autoridad divina como causa formal de la Sagrada Escritura.

En conjunto, se puede decir que el estudio de Artola es una decisiva aportación, para la comprensión de los trabajos de Lessio sobre la naturaleza de la Escritura. El libro ofrece un capítulo no bien conocido del todo acerca de la Historia del Dogma de la Inspiración. La teoría inspiracionista de Lessio es expuesta con más exactitud y amplitud, que en cualquier otra parte, y ha sabido ver sus consecuencias y prolongaciones posteriores con inteligencia, competencia y claridad, destacando las aportaciones sobre la faceta teológica de R. Simon. Para subrayar la importancia de este trabajo nos bastaría señalar, que conocidas historias del dogma de la inspiración, como las de J. T. Burtchaell, B. Vawter y O. Loretz, junto a la de J. Beumer, deberán revisar más de un capítulo a la luz de este libro. Creo que éste es el máximo elogio que se puede hacer de esta obra.

La presentación editorial del libro es buena y la tipografía clara. No hay excesivas erratas de imprenta: he podido contar unas venticinco, de poca importancia. Las más notables son: en p. 16, donde dice 2 Cor 4,14, debe decir 2 Cor 3,14; en p. 154, nota 27, sobran las líneas 9–10; en p. 222, línea 21, donde dice „Grasser", debe decir „Gasser"; en p. 228 la nota 59 debe ponerse al final del primer párrafo, no donde está. La bibliografía (pp. 241–250) es un excelente instrumento de trabajo, tanto en su apartado de fuentes, como en el de estudios. La obra se concluye con un índice onomástico y el índice general.

Salamanca *José Manuel Sanchez Caro*

Wolfgang Erich Müller, Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem. Eine Untersuchung zur Theologie der „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion". Berlin, De Gruyter, 1984, VI, 263 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann 43), DM 98.–.

Jerusalem (1709–1789) wird neben A. F. Sack und J. J. Spalding zu den führenden Neologen gerechnet, deren mittlere und vermittelnde Stellung zwischen Aufklärung und Rationalismus ihre geistes- und theologiegeschichtliche Bedeutung ausmacht. Obgleich viel über ihn geschrieben worden ist, fehlte bisher eine aus seinen Schriften gewonnene Darstellung seiner Theologie, sowie eine gerechte Würdigung seines Denkens. Diesem Mangel sucht Vf. durch vorliegende Untersuchung abzuhelfen.

Einleitend wird die Biographie Jerusalems, der nach Studium in Leipzig und längerem Aufenthalt in Holland und England über vierzig Jahre am braunschweigischen

Hof als Prinzenerzieher, Hofprediger und Leiter des Predigerseminars Riddagshausen wirkte, und zu dessen besonderen Leistungen die Gründung des Collegium Carolinum gehörte, gegeben, sowie ein Forschungsbericht mit dem Ergebnis, daß die im wesentlichen durch Aner bewirkte Einschätzung Jerusalems als eines wenig eigenständigen Vermittlers zwischen Wolff und Kant auf die noch nicht geleistete Auseinandersetzung mit Jerusalems Schriften selbst und seinem System zurückzuführen sei. Hier nun sieht Vf. sein eigentliches Feld.

Textbasis seiner Untersuchung sind die „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion", eine an den Erbprinzen Leopold von Braunschweig gerichtete Erbauungsschrift, die in Fortsetzungen von 1768 bis 1779 erschien und deren nicht vollendeter Schluß noch 1792 in den nachgelassenen Schriften herausgegeben wurde, ein Werk also, mit dem Jerusalem im hohen Alter über mehr als zehn Jahre befaßt war und das als eine seiner wichtigsten Arbeiten zu gelten hat.

Grundgedanke Jerusalems ist seine Vorstellung von der Entwicklung der Religion von ihren Uranfängen bis zur Vollkommenheit des Christentums, eine Entwicklung, die im Zusammenhang gesehen wird mit der Erziehung und Erziehbarkeit der Menschen zum moralischen Handeln. Im Rahmen dieses Schemas erlangen Begriffe wie Religion, Vernunft, Offenbarung, Schriftlehre und Christologie ihre für die Neologie eigentümliche Bedeutung. Vf. macht überzeugend deutlich, daß Jerusalems eigenständiger Beitrag zur Neologie darin besteht, die Priorität der Offenbarung vor jeglicher Religion festgehalten zu haben, in der Konsequenz aufgeklärter Theologie also Gott als den Verursacher jeden moralischen Handelns und damit jeder Vernunft anerkennt.

Daß und inwieweit von Jerusalems Denken her Dogmenkritik am System der Orthodoxie, insbesondere an der Inspirationslehre und der theologischen Anthropologie notwendig ist, macht Vf. am Vergleich zwischen Hollaz und Jerusalem deutlich, dessen „Examen theologicum", obgleich er selbst schon verstorben, als Jerusalem ein vierjähriger Knabe war, noch immer als Standardwerk der Orthodoxie in Geltung stand. Die absolute Geltung der Schrift (Verbalinspirationslehre) ist bei Jerusalem einem mehr historischen Verständnis der biblischen Schriften gewichen, die, entsprechend ihrem Alter, ein noch nicht voll entwickeltes Auffassungsvermögen der Menschen spiegeln und heute nicht mehr wörtlich verstanden werden sollen (Akkommodationstheorie).

Grundlegend ist der Unterschied zur orthodoxen Anthropologie: Jerusalem teilt nicht die Lehre von der Erbsünde und dem Verlust der Gottähnlichkeit des Menschen seit Adams Fall. Vielmehr sieht er den Menschen durch die Liebe Gottes auf dem Weg der Vervollkommnung immer besser und aufgeklärter werden. Hieraus ergeben sich dann charakteristische Unterschiede in Christologie und Soteriologie.

Daß Jerusalems Denkvoraussetzungen nicht allein theologisch geprägt sind, sondern von der Philosophie der Zeit abhängen, sucht Vf. im Vergleich mit Leibniz und Wolff zu zeigen. Ferner weist er den Einfluß des englischen Theologen Foster und des Deisten Tindal auf Jerusalem nach. Als Ergebnis kann Vf. verbuchen, daß Jerusalem durch die entscheidende Rolle, die er der Offenbarung und Kenntnismitteilung Gottes vor der Vernunfterkenntnis zuweist, einen eigenen Beitrag zur Theologie seiner Zeit geleistet hat, der er Argumente in der Auseinandersetzung mit dem philosophischen Unglauben zu liefern bemüht war.

Im Ganzen zeigt die begrüßenswerte Monographie, wie sehr es sich doch lohnt, die Quellen selbst auszuwerten, statt Urteile der Sekundärliteratur zu übernehmen. Einige Wünsche stehen noch offen. Das Verhältnis Jerusalems zu Gottsched und dem Gottschedianismus – in Wahrheit viel bedeutsamer als das Verhältnis zu Wolff – blieb unbesprochen, obwohl es Gottsched war, von dem Jerusalem sein Vertrauen in die Erziehbarkeit des Menschen zur Vernunft gelernt hat. Es fehlt auch der Hinweis auf die naturwissenschaftlichen Studien Jerusalems, die ihn im Glauben an die Vernünftigkeit der Schöpfung bestärkten, und schließlich dürften die Jahre des Englandaufenthalts auch insofern für Jerusalem wichtig geworden sein, als er hier eine weit weniger aggressive Form der Aufklärung kennen und auch theologisch anwenden lernen konnte, als man es von Frankreich her gewohnt war. Jedoch liegt in der Beschränkung des Themas und der Quellenbasis auch wieder die Stärke dieses anschaulichen Buches.

Anzumerken wäre noch, daß der Literaturnachweis doch lieber in der üblichen Form geschehen sollte, zumal die Bibliographiennummern (z.B. S. 8f. u.ö.) falsch angegeben sind.

Bonn *Christa Stegemann*

Karl-Hermann Beeck (Hg.), Gründerzeit, Versuch einer Grenzbestimmung im Wuppertal, Abhandlungen und Spezialbibliographie, (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd. 80). Rheinland-Verlag, Köln 1984, 541 S.

Der Begriff Gründerzeit wird in der Literatur im allgemeinen in der sachlichen und zeitlichen Ausrichtung sehr unterschiedlich verwendet. Die für die hier zusammengefaßten Untersuchungen vorgenommene Abgrenzung erfolgt in dem einführenden Beitrag von K.-H. Beeck. Als Gründerzeit werden die Jahrzehnte der Entstehung der industriellen Unternehmungen im Wuppertal von etwa 1820/40 bis 1900 angesehen. Eigentlich hätte man sogar bis in die Jahrzehnte am Ende des 18. Jahrhunderts zurückgehen können und sollen, im besonderen unter dem Aspekt, der in dem gesamten Band eine wichtige Rolle spielt: Die regional-geschichtlichen Besonderheiten einer sehr frühen Industrielandschaft mit den Wechselwirkungen zwischen Wirtschaft, Gesellschaft bzw. gesellschaftlichen Gruppen und protestantischer Mentalität stehen im Mittelpunkt aller Beiträge, sind erklärtermaßen der Ausgangspunkt aller Überlegungen. Dabei werden die rein oder überwiegend wirtschaftlichen Bereiche des gesamten Themenkomplexes ausgelassen und mit der Konzentration auf die sozialen, kulturellen und religiösen Entwicklungen und Bedingungen, ferner auf das daraus resultierende Verhalten und Gestalten Wege gegangen, die sonst meistens nur nebenbei Beachtung finden. Die Vielzahl der in den 12 Beiträgen angesprochenen Probleme macht deutlich, daß der Industrialisierungsprozeß in vielschichtiger Weise in das Leben des einzelnen Menschen, aber auch der Gruppen mit vergleichbarem Schicksal eingegriffen und eingewirkt hat. – Hermann de Buhr beschäftigt sich mit dem sozialen Wandel im Wuppertal und geht dabei von der Bevölkerungsentwicklung aus, die Änderungen in den Wohnverhältnissen und in der „Lebenshaltung" mit einbeziehend. Der Beitrag ist wesentlich breiter angelegt und aussagekräftiger, als das dürre Inhaltsverzeichnis angibt. Insbesondere wird auch das Freizeitverhalten und werden die Änderungen zahlreicher Lebensbedingungen im Laufe der Jahrzehnte mit einbezogen. – Das Verhältnis von „Polizei und Alltag" im Wuppertal von 1806 bis 1870 wird von Rolf Becker vor allem unter den Gesichtspunkten der Reglementierungen und der Kriminalität gesehen. Der Einfluß des Besitzbürgertums auf die Polizei in der Stadt war ein wichtiges Hilfsmittel zur Stabilisierung der Herrschaftsstrukturen, was in einer Zeit fortwährenden Wandels durch Expansion und strukturelle Änderungen für das Bürgertum besonders wichtig war. Dieses Bild wäre sicher noch erheblich bereichert worden, wenn die soziale Herkunft der Polizeibeamten für das ganze Jahrhundert untersucht worden wäre. Vielleicht sollte man aus diesem Beitrag mindestens die Anregung zu einer solchen Forschungsausrichtung entnehmen. – Wolfgang Heinrichs sieht in einem kurzen Beitrag die Entfaltung eines Vereinslebens mit freiwilliger Mitgliedschaft als ein wesentliches Element der „Moderne" und als einen „Indikator" für die Gründerzeit an. Er beruft sich dabei sowohl auf zeitgenössische wie auch auf spätere Autoren. – Den Weg der allgemeinbildenden Schulen vom „Instrument" der Kirchen zu staatlichen Einrichtungen und „Objekten" beschreibt Dieter Tiemann. Es werden die negativen Folgen dieses Weges hervorgehoben, ohne daß allerdings aus dem Blickwinkel des 19. Jahrhunderts erkennbare Alternativen genannt werden. – In der Sozialpolitik ist das Elberfelder System seit langem bekannt, teilweise verkannt, mindestens zu einem erheblichen Teil überschätzt worden. Barbara Lube versucht, in das Raster von „Mythos und Wirklichkeit" des Elberfelder Systems mit klarer Darlegung und Abwägung Ordnung zu bringen, was ihr in der Kürze eines solchen Aufsatzes recht gut gelingt. – Michael Regenbrecht geht von einer Darstellung der Arbeiterwohnungsfrage für das Wuppertal und für Deutschland

aus und stellt die Lösungsversuche dieses Problems mit Hilfe der gemeinnützigen Wohnungsbaumaßnahmen und -zusammenschlüsse für das Wuppertal heraus. Bemerkenswert ist hierbei, daß die Anfänge bereits recht früh liegen, jedenfalls im Vergleich zu anderen heranwachsenden Industriezentren. – Der Abschnitt über das kommunale Budget im 19. Jahrhundert in Barmen und in Elberfeld greift am Anfang in einer kurzen Skizze bis in das 17. Jahrhundert zurück und kann die Besonderheiten und die bestehen gebliebenen Strukturen aus der früheren Zeit im 19. Jahrhundert deutlich herausheben. Der Verf. dieses Beitrages, Volkmar Wittmütz, weist vor allem auf die neuen Aufgabenfelder der Gemeinde hin, die mit der zunehmenden Industrialisierung und der Bevölkerungszunahme aufgetreten sind. Die innere Struktur der Budgets veränderte sich in erster Linie auf der Ausgabenseite grundlegend. – Daß sich die Gründerzeit in dem hier verwendeten Sinne auch in der Kunst bemerkbar machte, wird von Heidelinde Clauder anhand der im Wuppertal entstandenen Literatur, insbesondere in den Jahren 1848/49 und 1870/71 gezeigt. – Der Beitrag der Freikirchen zur Entwicklung der „Moderne" im Leben des Wuppertals ist recht vielfältig gewesen, wie Wolfgang Heinrichs in einem längeren Aufsatz ausführlich darlegt. In dieser Vielfalt kommen zugleich die Aktivitäten und die besondere Aufgeschlossenheit, die Bereitschaft zum Individualismus der im Wuppertal lebenden Menschen zum Ausdruck. – Der Protestantismus allgemein, die Erweckungsbewegung und die für die Gestaltung der wirtschaftlichen und der sozialen Verhältnisse wichtige Mentalität im besonderen sind Teilaspekte, die Jürgen Müller-Späth in seinem Beitrag anspricht. Dabei wird vor allem auch das Spannungsfeld zwischen dem religiösen Denken und der Hinwendung zum Weltlichen deutlich gemacht. – Der Beitrag von Jürgen Wernecke stellt heraus, wie die Arbeiterbewegung im Wuppertal entstanden ist. Die sozialen Unruhen, die Auseinandersetzungen zwischen Arbeitern und Bürgern bzw. Fabrikherren bewirkten eine sich immer stärker herauskristallisierende Formierung der Arbeiterschaft bis hin zu dauerhaften Vereinigungen. Interessant ist hier vor allem für die allgemeine Einschätzung der Revolution von 1848/49 der Unterabschnitt über „Das Verhältnis von Bourgeoisie und Proletariat in den Revolutionsjahren 1848/49". Er liefert einen wichtigen Baustein zu unseren Kenntnissen über ein zentrales Problem dieser Revolution und zur Beurteilung der entscheidenden Kräfte der Unruhen. – Insgesamt ist mit diesem Band eine anschauliche und informative Darstellung des für die im 19. Jahrhundert lebenden Menschen wichtigen Umfeldes mit dessen zahlreichen Einwirkungen auf das tägliche Leben entstanden, die gerade durch ihre Einengung auf einen lokal begrenzten Untersuchungsgegenstand die Verschränkungen der Teilaspekte besonders deutlich macht. – Eine den Band abschließende „Spezialbibliographie" bietet demjenigen, der sich weiter informieren will, eine Fülle an Hinweisen.

Köln *Friedrich-Wilhelm Henning*

Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland. Günter Balders (Hg.), Oncken Verlag, Wuppertal 1984. 368 Seiten, kt., DM 20.–.

Anlaß für die Herausgabe dieser Festschrift ist das Jubiläum, mit dem die Baptistengemeinden 1984 ihr 150jähriges Bestehen in Deutschland gefeiert haben. Die Gestaltung des Buchs ist dem Anlaß angemessen: Von den 10 Beiträgen, die der langjährige Archivar des baptistischen Archivs in Hamburg, Günter Balders, herausgegeben hat, sind 6 historisch ausgerichtet. Auf der von Balders selbst verfaßten ca. 150 Seiten umfassenden „Kurzen Geschichte der deutschen Baptisten" liegt insgesamt das Schwergewicht. Ergänzt wird diese bisher wohl einzige Darstellung der Geschichte der deutschen Baptisten durch einen biographischen Anhang und zwei Zeittafeln, die die wichtigsten Ereignisse, Gemeindegründungen und Personen aus den Jahren 1800–1984 in übersichtlicher Form vorstellen. Eine (bedauerlicherweise) kurze Auflistung interessanter Daten aus dem „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR" und eine ebenfalls kurze Erinnerung an die „Entstehung der Baptistengemeinden" in Eng-

land und Nordamerika runden den geschichtlichen Teil des Buchs ab, der überdies Lebendigkeit gewinnt durch immer wieder eingestreute Nachdrucke von Titelblättern, Artikeln, Graphiken und Tabellen aus früheren baptistischen Publikationen und durch die am Schluß gesammelten zahlreichen Photos.

Der Beschreibung der gegenwärtigen Gestalt des Baptismus widmen sich die beiden Beiträge von E. Brandt über das Bekenntnis und das Gemeindeleben der Baptisten; den Blick über die Grenzen des deutschen Baptismus hinaus gewährleisten Hinweise auf den Weltbaptismus einerseits und auf die deutschen Brüdergemeinden andererseits.

Für den Insider, der mit dem Leben und den Überzeugungen der Baptistengemeinden vertraut ist, wird das vorliegende Buch ein Nachschlagewerk von unschätzbarem Wert sein. Mit Sorgfalt und größtmöglicher Genauigkeit sind in allen Beiträgen Zahlen und Daten notiert worden, Vorgänge und Entscheidungsprozesse aus dem Leben der Baptistengemeinden festgehalten und Zusammenhänge zwischen früheren Entwicklungen und heutigen Tendenzen hergestellt. Dem Außenstehenden mag solche Akribie an manchen Stellen unnötig erscheinen, zumal die Lesbarkeit des Buchs darunter etwas leidet; überdies kommen Überlegungen zum gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang, in die ja auch die Baptisten eingebunden sind, gegenüber den vielen beschriebenen innerbaptistischen Verbindungen viel zu kurz. Gleichwohl kann der historisch Interessierte eine Fülle von Informationen finden und sie in die eigene Sicht der Geschichte eintragen, ohne sich die in diesem Buch (natürlich?), vorherrschende Deutung historischer Zusammenhänge mittels theologischer Begriffe zu eigen machen zu müssen.

Neben ihrer Funktion als Nachschlagewerk wird die Festschrift wohl ebenfalls einen wertvollen Beitrag leisten können zu Identitätsbildung und Selbstdarstellung der deutschen Baptisten. Sowohl für sie selbst wie auch für ökumenisch Interessierte ist es hilfreich, Entstehung und Wandel der freikirchlichen Strukturen, ihre Begründung und ihre Problematik gebündelt zur Kenntnis nehmen zu können. Noch einmal muß aber wohl zwischen mehreren Adressaten des Buchs unterschieden werden: Wer eine enge Beziehung zu Baptistengemeinden hat, wird vielleicht manche der dargestellten Ereignisse anders interpretieren und gewichten als die jeweiligen Verfasser, im ganzen aber wird er sich wohl freuen über alle ihm bekannten Vorgänge und Menschen, die im Text Erwähnung finden. Wer das Buch zur Hand nimmt, ohne direkten Einblick und persönliche Verbindungen zu den Gemeinden zu haben, muß dagegen hin und wieder auch zwischen den Zeilen lesen können: manche Sach- und Personalprobleme werden – wahrscheinlich mit Rücksicht auf gegenwärtig noch andauernde Diskussionen – nur angedeutet, nicht aber offen und klar analysiert, so etwa das Verhältnis zwischen ehemaligen „Baptistengemeinden" und den Gruppen, mit denen sie 1941 zusammen den „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden" gebildet haben, oder auch die Frage nach der Rolle der Frau in den Gemeinden. Immerhin lassen sich solche schwelenden Konflikte erahnen und werden nicht ganz verschwiegen oder verschleiert.

Andere Fragen, mit denen man sich auseinanderzusetzen hatte und hat, werden dagegen in durchaus selbstkritischer und produktiver Weise aufgegriffen, z.B. die Schwierigkeit, Autonomie der Gemeinden und Aufgaben eines übergeordneten Bundes in ein ausgewogenes Verhältnis zueinander zu bringen. Oder, um ein weiteres Beispiel zu nennen, das Problem der sogenannten 2. Generation: die Erfahrung, daß sich erweckliche und missionarische Aufbrüche nicht tradieren und konservieren lassen, wird immer wieder angesprochen und offensichtlich in beinahe jeder „Baptistengeneration" neu bedacht. Als letztes Beispiel in diesem Zusammenhang sei auf die Handhabung der „Gemeindezucht" verwiesen: auch hier setzen sich die Verfasser selbstkritisch etwa mit der Ausschlußpraxis ihrer Gemeinden auseinander und suchen nach neuen und glaubwürdigeren Wegen für die Zukunft.

Insbesondere zu Dank verpflichtet sind wir m.E. G. Balders für seine vorsichtige, aber dennoch ehrliche und sachliche Auseinandersetzung mit dem Verhalten der Baptistengemeinden im Nationalsozialismus. Zwar ist mit seinen Überlegungen wohl erst ein Anfang gemacht, im gesamten deutschen Baptismus diese Jahre der eigenen Geschichte aufzuarbeiten; aber auch in der jetzt vorliegenden Form gehören seine

Gedanken dazu schon zu den Textstellen, die ich mit besonderer Spannung gelesen habe.

Theologisch bleiben sicher auch nach der Lektüre der Festschrift einige Fragen offen. Der immer wieder betonte Missionsauftrag eines jeden Baptisten scheint manchmal zum Selbstzweck zu werden; ob Abstimmung über die Taufe eines Menschen wirklich der angemessene Umgang mit diesem Zeichen der Kirche sein kann, scheint fraglich. Wie weit die Autonomie der Gemeinden geistlich und praktisch wirklich ein tragfähiges Prinzip im Leben der Kirche sein kann, wird letztlich nicht klar. Daß andere Kirchen als solche akzeptiert werden, ist zwar mehrfach betont, undeutlich bleibt jedoch, in welchen Bereichen die Bereitschaft zur Ökumene konkret wird.

Man wird aber die Anforderungen in dieser Hinsicht an das Buch nicht zu hoch schrauben dürfen; es hat eben nur eine begrenzte Reichweite und Absicht, die wohl in erster Linie in Beschreibung und Darstellung einer Freikirche in einer bestimmten Zeitspanne und einem begrenzten Raum zu suchen ist. Weitergehende Fragen dürften ohne Schwierigkeiten mit Hilfe der umfangreichen Literaturhinweise zu klären sein.

Krefeld *Dorothea Ruthsatz*

M. Brecht u.a. (Hrsg.), Pietismus und Neuzeit. Bd. 9, Schwerpunkt: Kirche und Frömmigkeit im Übergang vom 18. zum 19. Jh., (JGP 9), Göttingen 1984.

Auf dem Historikertag 1982 beschäftigte sich die Sektion Kirchengeschichte mit Problemen des Übergangs vom 18. zum 19. Jahrhundert. Leider gibt das vorgelegte Jahrbuch keinen vollständigen Einblick in die Erörterungen. Einige Beiträge gehören zu einem früher gewählten Schwerpunkt: Hans Schneider schließt seinen Literaturbericht zum radikalen Pietismus ab; Rudolf Dellsperger verfolgt Samuel König aus Bern während seines Exils, und Reinhard Breymayer porträtiert Johann Daniel Müller alias Elias/ Elias Artista.

Das Thema des Titels bearbeitet Friedhelm Groth im Blick auf bedeutende schwäbische Theologen, die er zu den Stichworten Chiliasmus und Apokatastasis panton verhört. Bengel entwickelte eine biblische Lehre vom tausendjährigen Reich gegen den 17. Artikel der Augsburger Konfession und verstand sich dabei ausdrücklich in der Nachfolge Speners. Der bibelgläubige Bengel versteht die Offenbarung des Johannes als Spitze eines gesamt-biblischen Systems; ihre Zeitangaben weisen auf das Jahr 1836 als Anbruch des tausendjährigen Reiches auf Erden. Nach Gerichten herrscht Christus mit seiner Gemeinde; der Satan ist gebunden, jüdische Synagoge und katholische Kirche unterwerfen sich. Erst nach dem tausendjährigen Reich auf Erden folgen das jüngste Gericht, der neue Himmel und die neue Erde als Gottes Reich. Mit dieser Erwartung verknüpft sich die verhaltene Hoffnung auf eine Wiederbringung von allem, bis Gott schließlich alles in allem wird.

Diese Hoffnung auf die Apokatastasis panton hat Bengels Schüler Oetinger lehrhaft entfaltet und der Lehre vom tausendjährigen Reich angegliedert. Theosophische, kabbalistische und naturwissenschaftliche Elemente ergänzen dabei Bengels Bibelglauben. Oetinger reflektiert auf die Aufmerksamkeit zeitgenössischer Wissenschaftler und Herrscher. Doch blieb diese Entfaltung unter Bengels Schülern umstritten. Michael Hahn verzichtete deshalb auf chronologische Berechnungen und auch auf die Ansage des Jahres 1836. Aber mit Nachdruck kombinierte er Chiliasmus und Apokatastasis und berief sich dafür auf unmittelbare göttliche Erleuchtung. Hahn rechnete mit Drangsalen und Wirren vor dem Anbruch des tausendjährigen Reiches auf Erden. Erst danach hält Gott Endgericht, und Hahn warnt davor. Aber auch dies zielt auf die Wiederbringung aller. Das Trachten nach dem Reich hat also nicht nur ein Reich, nicht nur eine Wiederkunft Christi, nicht nur ein Gericht im Blick, sondern reicht bis zur Vollendung, in der Gott schließlich alles in allem ist.

Groth schildert die beiden Blumhardts breit als durchaus eigenwillige Erben dieser eschatologischen Überlieferungen. Er konstatiert nur einen Wechsel der Ausdruckweise

beim älteren Blumhardt: vor dem jüngsten Tag bzw. vor der Wiederkunft Christi bestimmt der Geist, nicht der Christus die Epoche. Blumhardt rechnet mit drei Offenbarungsepochen. Die dürftige Frömmigkeit und Kirchlichkeit der Gegenwart wird durch eine universale Geistausgießung abgelöst. Der herbeigebetete Geist wird die Begabungen und Kräfte der Urgemeinde und der Apostelzeit wieder bringen. Die bibelgläubige Einschätzung der Offenbarung des Johannes übernimmt Blumhardt nicht. Er bevorzugt alttestamentliche Heilsprophetie.

Nach den Möttlinger Krankenheilungen mußte sich Blumhardt mit den Vorwürfen eines Funktionärs der Christentumsgesellschaft auseinandersetzen, nach denen er eine Apokatastasis panton lehre. Auf die Frage „Was hältst du vom Zorn Gottes?" stellt er die Gegenfrage: „Mit welchem Rechte legst du ins Wesen Gottes den Zorn hinein?" (85). Er verteidigt sich mit biblischer Sprachkritik, betont aber, daß er jene Lehre „nicht in der Bibel finde und daraum auch nicht lehre" (86 f.). Freilich hofft er auf Gottes universales und endgültiges Heil. Darüber spricht er sich in seinem letzten Lebensjahrzehnt immer deutlicher aus: „Glaubt doch nicht, daß der Heiland als der große Kaputtmacher kommen will" (90). Von dieser Hoffnung gewinnt die Gemeinde ethische und missionarische Kraft zur Mithilfe bei der schließlich universalen Wiederbringung.

Auch in allen Zeitabschnitten, in denen der jüngere Blumhardt seiner Arbeit bestimmte Akzente setzte, findet Groth einen freilich apostrophierten Chiliasmus und die Apokatastasis-Gewißheit. Doch ist eine tausendjährige Herrschaft des Christus und seiner Gemeinde vor dem Endgericht auch vom jüngeren Blumhardt nie umrissen worden. Er blickte auf Krankenheilungen als auf tatsächliche Wunder des Sieges Jesu und des verkündigten Gottesreiches und nannte seinen Vater den ersten, „der das Grausen vor dem Weltende weggenommen hat aus der Menschheit" (106). „Es ist das Gewißeste, was in der Bibel steht, daß Gott das Ganze der Menschheit, ja der Kreatur selig machen will" (108).

Der jüngere Blumhardt zählt die Idee von der ewigen Verdammnis zu den „Kirchenbegriffen", zur „Barbarei", und läßt alles, was im Endgericht entschieden werden muß, Gottes Sache sein (108). Das Gottesgericht bleibt Blumhardts Thema, „aber einen Teufel und eine Hölle statuieren, wo der liebe Gott in alle Ewigkeit nichts mehr zu sagen hat, das heißt das ganze Evangelium auflösen" (113). Blumhardt wünscht alle „falschen Regierungen" weg. Er wünscht eine Verbindung von sozialistischem und christlichem Einsatz im Glauben an die Einheit der Menschheit und an die neue Welt gegen gottfeindliche Mächte in Gegenwart und Zukunft. Aber den Zusammenhang zwischen Menschheitsentwicklung und Anbruch des Reiches muß Gott selbst schaffen.

Auf katholischem Boden untersucht Norbert Trippen Frömmigkeit und Kirchlichkeit im Vorfeld und unter den Folgen der Säkularisierung, weil er die Säkularisation als folgenreichste Erschütterung der katholischen Kirche in ihrer neueren Geschichte bewertet. Lebenskraft in und trotz dieser Erschütterungen gewinnt die Kirche nicht von oben, sondern von unten, von kleinen Kreisen und Gemeinschaften an vielen Orten.

Der älteste dieser Kreise stammte aus der vorrevolutionären Zeit überkonfessioneller und internationaler Verbindungen – etwa mit der Christumsgesellschaft. Er sammelte sich im Haus der Fürstin Amalie von Gallitzin um den Generalvikar Franz von Fürstenberg in Münster und prägte den westfälischen Katholizismus bis weit in die preußische Zeit hinein. In Bayern sammelte Johann Michael Sailer einen Kreis an den Orten seines Wirkens, der – durch Mitglieder nach München getragen – dort sein Zentrum fand. Bayerns Hochschulpolitik, Kultur- und Kirchenpolitik wurde durch diesen Kreis erneuert und verändert. Der von elsässischen Theologen in Mainz gebildete Kreis stammt aus der Zeit der napoleonischen Herrschaft. Bischof Joseph Ludwig Colmar hatte 1805 ein Priesterseminar nach französischem Vorbild gegründet, aus dem bedeutende Vorkämpfer gegen Staatsabsolutismus und für Ultramontanismus hervorgingen. Der Mainzer Kreis hielt sich seit 1821 eine eigene Zeitschrift (Der Katholik), deren Bedeutung in der deutschen Öffentlichkeit an staatlichen Zensuren und Verboten abzulesen ist. Schon unter preußischer Herrschaft bildeten sich in Koblenz und Aachen selbständige Kreise von Katholiken, die Kranke und Arme durch Hausbesuche betreuten und sich um Gründung von Krankenhäusern und Kinderpflegestätten bemühten.

Sofern sich Kleriker engagierten, gelang eine eindrucksvolle Verbindung von praktischer Sozialarbeit und spiritueller Verkündigung. Aus den Kreisen gingen später kirchliche Kongregationen hervor.

Als Gemeinsamkeiten dieser Kreise formuliert Trippen ihre mitgebrachte Distanz zur Aufklärung; sie trauerten den verlorenen Positionen der katholischen Kirche nicht nach und versuchten, auch in den neuen Verhältnissen dem Ruf Gottes zu folgen. Trippen geht auch die theologischen Möglichkeiten durch, auf die man unter den neuen Verhältnissen zurückgreifen konnte. Die Theologie der Aufklärungszeit hatte die überlieferte Dogmatik von der Offenbarung und der Kirche rationalistisch zersetzt. Sie hatte aber auch Bibelexegese, Patristik, Liturgik und Katechetik voran gebracht.

Diese lebendigen Disziplinen griff Sailer unter Verzicht auf dogmatischen Rationalismus auf und verschaffte ihnen in Bayern und Württemberg Entfaltungsraum für ein halbes Jahrhundert. Sein Lese- und Betbuch war ungewöhnlich weit und überkonfessionell verbreitet, sein Handbuch christlicher Moral prägte die katholische Seelsorge. Die beispiellose Förderung des theologischen Nachwuchses durch das Königreich Württemberg kam seit 1817 auch einer katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen zugute. Die Disziplinen der Exegese, der Patristik, der Liturgik und Katechetik stellten sich einer aufgeklärten Begegnung mit dem Denken der Zeit, diskutierten die Verbalinspiration, das monarchische Episkopat unter dem Maßstab der Urkirche, Liturgiesprache und Ohrenbeichte, Laienkelch und Priesterzölibat. Die Dogmatik erhielt durch den jungen Adam Möhler die Aufgabe der Kontroverstheologie. Symbole und Lehrbegriffe der Konfessionen wurden auf ihre Differenzen untersucht. Möhler bestritt allen Epochen der Kirchengeschichte den Rang einer idealen Zeit, an der eine Kirchenreform zu messen wäre.

Der Mainzer Kreis war verantwortlich für die theologische Anknüpfung an der jesuitischen Scholastik und für die konsequente Unterordnung unter den päpstlichen Stuhl. Beides waren Anleihen am französischen Katholizismus. Die Zeitschrift „Der Katholik" gewann immer stärkeren Einfluß auf den deutschen Katholizismus und weckte schließlich Zustimmungsbereitschaft zum ersten vatikanischen Konzil. Gegenüber dieser starken kirchlich-theologischen Position konnte sich ein theologischer Rückgriff auf die deutsche Aufklärungsphilosophie nicht behaupten. Georg Hermes versuchte, eine theologische Erkenntnistheorie und eine natürliche Theologie zu entfalten. Er bestand auf der Autonomie menschlicher Verstandesurteile und geriet darüber in Konflikt mit der kirchlichen Oberbehörde, die seine Verurteilung in Rom durchsetzte. Seine Schüler waren seither mit dem Makel des „Hermesianismus" behaftet. Die kirchliche Oberbehörde witterte darüber hinaus auch „praktischen Hermesianismus": Sie verdächtigte junge Theologen und Priester, die eine kritische Auseinandersetzung mit zeitgenössischem Denken forderten und die ausschließliche Orientierung am scholastischen Erbe rückständig fanden.

Heinrich Klee, der den Versuch von Hermes dogmatisch erledigte, und Johannes von Geissel, der als Kölner Oberhirte den „praktischen Hermesianismus" erledigte, waren beide aus der Mainzer Schule hervorgegangen.

Die Staaten des Deutschen Bundes setzten nach dem Wiener Kongress das System staatlicher Kirchenaufsicht durch. Preußens Staatsabsolutismus brachte mit seiner Kirchenpolitik seine katholische Bevölkerung mehrheitlich (minderheitlich auch evangelische Bevölkerungen) in Konflikt mit Obrigkeit und Staatsgewalt. Aber nicht diese, die den Kölner Erzbischof im Namen des Königs verhaftete, sondern die römische Kurie, die mit dem Thronfolger verhandelte, löste die Konflikte und verschaffte der katholischen Kirche in Preußen Entfaltungsraum wie in keinem anderen deutschen Bundesstaat.

Gerhard Graf stellt Ermittlungen zur preußischen Kriegspredigt 1813–1815 an und erbringt neue Belege für die These, daß die Anfänge evangelischer Kriegstheologen in Deutschland schon vor 1871 zu suchen sind. Er stößt auf eine vorgedachte und in sich fertige Theologie, die das landesherrliche Kirchenregiment im Frühjahr 1813 durch seine Pfarrer verkündigen ließ. Der König selbst hatte sein Volk zum Streit für die heiligen Güter aufgerufen, und der Aufruf an die Geistlichkeit, von Nicolovius verfaßt,

wies schon auf Gottes Krieg. Auch im kirchenregimentlichen Rückblick gilt der Krieg als heiliger Kampf, der Soldatentod als Erfüllung von Joh. 15,13 / 1. Joh. 3,16 (38).

Der Hofprediger Friedrich Ehrenberg verdeutlicht im März 1813, wofür dieser kriegerische Exodus gewagt werden sollte: „für die Freiheit zu reden und zu handeln . . . für das Recht . . . für die Wahrheit . . . für Menschenwürde . . . für das Reich Gottes" (41); später durften so weit reichende Hoffnungen nicht mehr geäußert werden. Zum Exodusmotiv tritt das Motiv der Nachfolge, die dem König als dem Gesalbten des Herrn gebührt. Justus Gruner nennt die Alliierten auch Stellvertreter Gottes (Rheinischer Merkur 22/5. 3. 1814).

Dagegen entlarvt sich der Feind Napoleon durch seine imperiale Einheitsforderung als Antichrist (43). Darum kann das Nachfolgemotiv zugespitzt werden zur Kreuznachfolge und mit der Theologie des Eides wirkungsvoll eingeprägt werden. Die für die Predigt vorgeschriebenen Texte verbinden die Auszugsüberlieferungen mit den Erwählungsüberlieferungen Israels und bestätigen die preußische Nation als Gottes Volk. Mindestens fünf Generationen sind von dieser Bundestheologie geprägt worden.

Die Vordenker und Verfertiger dieser Theologie begegnen nur in Vermutungen und Andeutungen. Es sind vor allem die Freunde der christlich-germanischen Gesellschaft in Berlin. Die Eigenart dieser Theologie ist mit der Theorie vom gerechten Kampf und Krieg nicht zu fassen. Erst die Theorie vom heiligen Krieg gegen den Gottesfeind erlaubt die Verbindung zwischen dem Reich der Nation und dem Reich Gottes. Das eiserne Kreuz beschwört bewußt die Kreuzzugsideologie und ihre Christologie.

Noch die Dichter des friedrizianischen Preußen empfanden den Krieg als Strafe Gottes und böse Zeit, auch wenn sie ihrem König messianische Bedeutung beimaßen. In der christlich-germanischen Gesellschaft aber wird der Krieg zur Heilszuwendung Gottes wie bei Israels Auszug aus ägyptischer Sklaverei. Diese Sicht eröffnet bereits Friedrich Leopold von Stolberg in seinem „Freiheitsgesang aus dem 20. Jahrhundert" (1775). Freilich gehörte Stolberg, zunächst dem Werk Klopstocks und dessen Motiv des messianischen Kampfes verpflichtet, inzwischen konvertiert, zum Kreis der Fürstin Gallitzin. Scheidet diese Sicht die Erweckungsbewegung vom Pietismus? Aber Christoph Blumhardt hat solche Kriegstheorien nicht gebilligt. Hat sein Vater den Zusammenhang zwischen dem Reich der Nation und Gottes Reich gebilligt, wie ihn 1871 der württembergische Hofprediger Gerok und der preußische Hofprediger Rogge priesen? Haben die von Bengel und seinen Schülern erwarteten Gerichte, Wirren und Drangsale einen Anhalt an Zeitgeschehnissen? Empfinden Katholiken ähnliche Probleme der Reichserwartung? Sind geistgeweckte Lebendigkeit und gruppenbildende Initiative nicht nur „erste und wichtigste Voraussetzungen kirchlichen Lebens", sondern auch Gefährdungen katholischer Kirchlichkeit, weil sie sich nicht immer domestizieren lassen? (29) Über die Deutsch-Katholiken ist bei Trippen nichts zu erfahren. Belegen auch die 49 katholischen Kommunitäten, die zwischen 1831 und 1859 gegründet wurden, diese Ambivalenz? (L. Hardick in H. Wienand [Hrsg.], Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland, Köln 1964, II, 105 ff.). Kirchlichkeit und Frömmigkeit im Übergang vom 18. und 19. Jahrhundert werfen eine Fülle von Problemen auf; sie sind noch nicht gelöst.

Köln *Manfred Wichelhaus*

Troeltsch-Studien. Band 3: Protestantismus und Neuzeit, hg. v. H. Renz, F. W. Graf, Gütersloh 1984.

Zur Lebensgeschichte: Die vordemokratische Vergangenheit der ev. Theologie in Deutschland reicht weit in die Geschichte der Bundesrepublik hinein. Auch deshalb ist Ernst Troeltsch (ET) lange kaum beachtet worden. Der erste Kongreß der ET-Gesellschaft hat im Frühjahr 1983 gründliche Quellenstudien und nötige Aufklärung gebracht.

Rudolf v. Thadden vermißt bei K. Barth und seinen Schülern in der Auseinandersetzung mit den obrigkeitsstaatlichen Traditionen Deutschlands einen Rückgriff auf ET. Er rückt ET unter den Titel „Protestantismus und Demokratie". Für ET geben die

Überlieferungen des Christentums aristokratischen und demokratischen Ideen gleiches Gewicht. Schon 1904 formulierte er: Das Christentum „ist demokratisch, indem es in immer weiterem Umfang Versittlichung, Verselbständlichung und geistigen Gehalt der Persönlichkeit fordert und diese Persönlichkeit in der Bildung der Staatsgewalt zur Wirkung kommen läßt. Es ist konservativ, indem es die Autorität in ihrer Begründung durch sittliche Überlegenheit und durch politische Machtverhältnisse anerkennt und die Beugung unter die Autorität als Quelle sittlicher Kraft versteht" (108). Das Gleichgewicht beider Ideen forderte im deutschen Protestantismus vor dem 1. Weltkrieg die Betonung der demokratischen. Für ET bezeichnet der Mangel an Gleichberechtigung zwischen beiden Ideen „den Kern des ethisch-politischen Problems der Gegenwart" (110). Eine Industriegesellschaft wie die deutsche läßt sich nicht länger mit vorindustriellen Ordnungsmustern entwickeln. Konservative wie demokratische Kräfte müssen sich auch gegenüber Religion und Kirche neu verhalten. Konservative Staatskirchlichkeit ist ebenso untragbar geworden wie demokratische Religionsfeindlichkeit. Wieder muß im Vorkriegsdeutschland Kritik an den staatstragenden konservativen Kräften schärfer ausfallen als an den demokratischen Kräften, die in der Opposition stehen. Die konservative Politik der Diffamierung demokratischer Tendenzen als undeutsch im 1. Weltkrieg hat ET ständig gerügt. Er suchte nachzuweisen, daß die Idee der Freiheit und der Demokratie" keineswegs lediglich von außen aufgedrängt" sei (113). Sie unterscheidet sich von der westlichen „gerade nicht in Doktrin und Moral, sondern in geschichtlichen Tatsachen", die in Deutschland keine Gleichberechtigung duldeten (114). ET wünschte nach dem Waffenstillstand das Reich nicht nur als rechtsstaatliche und parlamentarische Demokratie, sondern auch als soziale Demokratie: Sie „ist die natürliche Konsequenz der modernen Bevölkerungsdichtigkeit, verbunden mit der zu ihrer Ernährung notwendigen Volksbildung, Industrialisierung, Mobilisierung, Wehrhaftmachung und Politisierung" (115). Sie bewahrt als politische Maschinerie der Industriegesellschaft vor der Herrschaft der oberen Stände und der privilegierten Klassen ebenso wie vor der Herrschaft des Proletariats. ET hat keine demokratische Theorie, Ideologie oder gar Theologie aufgestellt und damit für R. v. Thadden auch ein Defizit an ideologiekritischer Auseinandersetzung hinterlassen.

Bernd Sösemann untersucht ETs politisches Engagement im 1. Weltkrieg. ET hat die loyale Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches vom 23. 10. 1914 unterschrieben und einen Beitrag zum Krieg mit dem Satz beschlossen: „So erhebt sich von neuem vor uns das hohe Lied von dem sittlichen Pathos des Krieges, von der Schönheit des Heldentums, von der Größe des Lebensopfers" (127). ET rechnet zunächst mit einem „Volkskrieg", „Kulturkrieg", „gerechten Verteidigungskrieg". Deshalb widerspricht er einem Programm des Eroberungskrieges, das – in Denkschriften formuliert – ihn zur Beteiligung an einer Gegendenkschrift im Juli 1915 und zur Mitgliedschaft in der „Deutschen Gesellschaft 1914" motivierte. „Wir haben aus alten Zeiten her eine andere Vorstellung von dem Verhältnis des Ganzen und des Einzelnen und sehen in den Rechten vor allem die Pflichten. Die freie Selbsteinordnung und Hingabe in Unterordnung und Selbsttätigkeit zugleich: das ist in dieser Hinsicht der Kern unserer Freiheitsidee" (134). Aber in der 2. Auflage streicht ET diese Sätze und formuliert, Deutschland werde sich seine Freiheit selbst aufbauen „und nicht vom Auslande schenken lassen, am wenigstens aufgrund einer Niederlage". Die Entlassung des Reichskanzlers Bethmann-Hollweg im Juli 1917 und die Sammlung zum Siegfrieden in der Deutschen Vaterlandspartei führten ET in die politische Kleinarbeit bei der Gründung des Volksbundes für Freiheit und Vaterland und in eine nüchterne Analyse des Krieges als weltumspannende Auseinandersetzung imperialistischer Konkurrenten und als Gestalt von sozialer Umwälzung innerhalb des Reiches. Er beharrte auf dem Verzicht auf kriegerische Annektionspolitik, auf demokratischer Wertlehre anstelle von Obrigkeitsideologie, auf der Parlamentarisierung des Reiches und auf dem Prinzip von Reform statt von Revolution. Er verfolgte die Vorstellung eines Kaiserreiches, dessen Regierung dem Reichstag verantwortlich wird und eine sozial-staatliche Politik einleitet.

Hartmut Ruddies verfolgt ET in den Anfängen der Weimarer Republik. Im Kriegsjahr 1917 rechnete ET noch damit, daß „sich die staatlichen Lebensformen der kämpfen-

den Staaten einander annähern" (154). Denn er meinte, Zentralisierung und Militarisierung bei den Kriegsgegnern vergleichen zu können. Deshalb stellt Ruddies die Frage, ob das Programm der Demokratisierung bei ET im Kriege nur taktischen Zwecken der Kriegspolitik gedient habe und er selbst sein Verhältnis zur Demokratie lediglich instrumentell bestimmen ließ. Ruddies entnimmt die Antworten dem politischen Standpunkt ETs nach dem Umbruch: Seiner definitiven Bejahung der Demokratie, der Klarsicht für den Zusammenhang von militärischer Niederlage und politischer Revolution, der Bemühung um Zusammenarbeit und Ausgleich von Arbeiterschaft und Bürgertum und um Westorientierung der deutschen Nachkriegspolitik. Die republikanische Gegenwart ist ihm nicht nur unausweichlich, sie ist gutzuheißen, weil sie keinen Bruch mit dem deutschen Kulturideal, keine „Nachahmung fremder Muster" bedeutet (162). Dieses Kulturideal umreißt ET mit dem Hinweis auf das klassische Weimar als „das Große und Allgemeine, was keiner Partei allein gehört" (162); der von den Fürsten 1815 geschlossene Deutsche Bund und das von ihnen 1871 gegründete Deutsche Reich sind nicht mitgemeint. Die Parteien als politische Maschinerie der Industriegesellschaft finden in diesem Kulturideal eine gemeinsame Basis; der Parteienkampf ist entideologisiert. ET war zunächst Mitbegründer des überparteilichen Demokratischen Volksbundes und wurde wohl erst durch dessen Initiatior W. Rathenau auch für die Deutsche Demokratische Partei gewonnen. Er bekräftigte damit seine Kriegsforderung nach Parlamentarisierung der politischen Bewegungen wie des Reiches. Nun hielt er eine Koalition von DDP, SPD und Zentrum für erforderlich. Ruddies analysiert, ET habe die Demokratie durch historische Reflexion „als praktische Notwendigkeit durchsichtig gemacht", er habe sie „nicht aber auf der Basis einer Demokratie-Theorie bzw. -Doktrin mit Notwendigkeit begründet" (161). Den kirchenpolitischen Neubau in Preußen hatte ET als Politiker zu verantworten. Unter kirchenrechtlichem Gesichtspunkt bezeichnete er selbst ihn als sein Werk (167). Er hatte die Trennung von Staat und Kirche nie als Grundsatz vertreten, weil er grundsätzlich an staatlich gesicherten Wirkungsmöglichkeiten der Religion in der Gesellschaft interessiert war. Aus der Staatskirche sollte eine Volkskirche werden, die elastisch genug war, auch dem bisher vom Staatskirchentum abgestoßenen freien Protestantismus Raum zu geben und auf eine demokratische Gesellschaft hinzuwirken. „Das Problem ist hoffnungslos, wenn nicht die Kirchenglieder selbst im innerkirchlichen Kampfe etwas erreichen" (169). Kämpfe erreichten nichts im Sinne von ET. Deshalb hat er sich von der Bildung religiöser und geistiger Bünde eine innere und äußere Belebung der Kirchen versprochen.

Jonathan R. C. Wright hat aus den preußischen Ministerialakten bürokratische Auseinandersetzungen rekonstruiert, in die ET als parlamentarischer Unterstaatssekretär im preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung mit Ministerialbeamten über Kirchenpolitik geriet. Schon vor der Berufung ETs in dieses politische Amt hatte es über die Finanzen und über die erledigten Kirchenrechte des Landesherrn Differenzen zwischen Kirche und Regierung gegeben. Dabei hatte sich ET für eine Trennung von Staat und Kirche im Sinne einer Selbständigkeit der Kirche im Staat öffentlich eingesetzt. Als er selbst in die Verantwortung für die preußische Kirchenpolitik eintrat, warb er für Verständigung zwischen Staat und Kirche und für Geduld bis zur verfassungsgebenden Generalsynode, die das bisher landesherrliche Kirchenregiment vom Staat übernehmen werde. Einer der zuständigen Ministerialbeamten, ein kommissarischer Sachbearbeiter, behandelte die vorgezeichneten Richtlinien ETs ungebührlich. ET riet dem verantwortlichen Minister, „den konservativen Räten dabei etwas auf die Finger zu sehen, damit die sozialistische Regierung nicht gegen sich selbst regiert" (191). Die Regierung hielt wegen der zu erarbeitenden Kirchenverfassung und der zu bildenden Kirchenleitung Urwahlen für angemessen. ET erklärte, die ev. Kirche „baue sich auf die Gemeinden, nicht auf die einzelnen Staatsbürger" (193), und sah deshalb „in den protestantischen Kirchen die Herrschaft der religiös und politisch Konservativen" voraus (199). ET vertrat den Regierungsstandpunkt und unterstellte den Ministerialbeamten, dem Regierungsstandpunkt „völlig instinktiv" und „zugunsten der Kirche" entgegenzuwirken. Er mußte sich von jenem kommissarischen Sachbearbeiter, dem Sohn des Oberhofpredigers v. Dryander belehren lassen, „daß preußische Beamte an eine rein

sachliche Behandlung der ihrer Mitwirkung unterworfenen Fragen gewöhnt sind und daß sich im geordneten Rechtsstaat die sachliche Behandlung von der rechtlichen nicht trennen läßt" (195). Wright konstatiert, die Regierung hätte zum Untergang der Demokratie beigetragen, hätte sie nicht der Kirche ihren Standpunkt nachdrücklich klargemacht und ihre Rechte voll ausgeschöpft. Aber forderte ET die Anerkennung des demokratischen Prinzips innerhalb der Kirche? Ist nachdrückliche Interessenvertretung Druck im Sinne von Nötigung? (203 vgl. 169).

Zur Wirkungsgeschichte: Hans Rollmann geht den persönlichen Beziehungen und Begegnungen ETs mit Wissenschaftlern in England und Schottland nach. F. v. Hügels Interesse an modernistischer Katholizität und die theologisch-liberalen Professoren der schottischen Freikirche knüpften die Kontakte vor dem 1. Weltkrieg. H. R. Mackintosh und N. K. Smith werden hervorgehoben. ETs vordemokratische Kriegspublizistik störte die Planung einer Englandreise nach dem Krieg, die F. v. Hügel und der Politologe E. Barker betrieben. Der Plan hätte verwirklicht werden können, wenn er nicht durch ETs Tod vereitelt worden wäre.

Brian A. Gerrish untersucht die Wirkungen ETs im englischsprachigen Raum. ET schrieb schon 1897 für das Journal der University of Chicago Divinity School den Beitrag „Die Dogmatik der religionsgeschichtlichen Schule". Seines Erachtens war amerikanischer Protestantismus praktisch, aber vorneuzeitlich orientiert. Doch gab es einen modernistischen Radikalismus, der die Grenzen des freien Protestantismus noch überschritt. Von einer Chicago-School im theol. Sinn spricht Gerrish im Blick auf S. Mathews und S. J. Case und die sogen. sozial-geschichtliche Methode. Beide hatten in Deutschland die von A. Ritschl und A. v. Harnack geprägte Theologie studiert, dann aber war besonders Case immer stärker von den Einflüssen der Umgebung auf das Christentum fasziniert, während es ihm schwer fiel zu beschreiben, was er alles zu den religiösen Impulsen auf die Umgebung zählte. Auch diese Chicago-School hatte teil am biologischen Menschenbild, in dem Bedürfnisse durch Anpassung an die Umwelt befriedigt werden. Gerrish zeigt Parallelen zwischen dieser sozialgeschichtlichen Methode und der formgeschichtlichen Methode auf: Die speziellen Bedürfnisse der frühen christlichen Gemeinden führen zu bestimmten Formen mündlicher Überlieferungen. Einflüsse ETs sind in dieser Chicago-School nachzuweisen, prägen sie aber nicht. Die Bezugnahmen sind selten, der Grundsatz der Wechselwirkung zwischen Religion und Gesellschaft, wie ET und M. Weber ihn nachwiesen, wird überlagert vom Interesse an der Prägekraft der gesellschaftlichen Umwelt. Die Mittelsmänner für ET in den USA waren J. K. Adams und die Gebrüder Niebuhr, das beherrschende Thema war das Verhältnis von Religion und Kultur. Deshalb fanden ETs Soziallehren eine breite amerikanische Leserschaft, so daß R. Bainton die unkritische Devotion rügte, die ihnen wie einem veritablen Evangelium entgegengebracht werde. Bainton respektierte nur die Einführung einer neuen Methode in die Kirchengeschichtsschreibung. Troeltsch-Studien im eigentlichen Sinne findet Gerrish nur in fünf Publikationen. Die älteste von R. S. Sleigh, begonnen durch Anstöße von H. R. Mackintosh 1914, aber erst 1923 erschienen, war damit auch schon veraltet. W. Pauck veröffentlichte 1968 eine Studie über A. v. Harnack und ET. Er stellte ETs historische Kompetenz über seine systematische. T. Ogletree stellte 1965 ET und Karl Barth gegenüber und entschied sich dabei für Barths Alternative. Auch B. Reist lobte die Soziallehren und tadelte die Glaubenslehre, weil ET die historische Relativität der Geltung des Christentums nicht überbieten konnte. Gerrish sieht in Ogletree und Reist neoorthodoxe Kritiker und fragt sie, warum ETs ruhiger Relativismus erregend wirke. Schließlich sind auch die Studien des Troeltsch-Kongresses der Lancaster-University von 1974, die J. P. Clayton teilweise veröffentlicht hat, durchaus kritische Auseinandersetzungen mit ET, auch wenn sie nicht mit neoorthodoxen Argumenten geführt werden. Gerrish selbst ließ sich von ETs Werk anregen, dem Unterschied zwischen Dogmatik und Glaubenslehre als theologischem Genre im Gefolge Schleiermachers nachzugehen. Eine Glaubenslehre kann andere Religionen nicht mehr nur aus apologetischen Absichten und einleitungsweise berücksichtigen, sie muß sie nicht nur als Konkurrenten, sondern als theol. Quellen ernst nehmen.

Gaathe W. Reitsema verbindet drei namhafte niederländische Theologen mit ETs Werk. K. H. Roessingh zeigte sich als Schüler im Bereich der Religionsphilosophie, rechnete aber unbefangener mit Christus als dem Wertezentrum der Weltgeschichte. J. Lindeboom nahm die kirchen- und dogmen- bzw. theologiegeschichtlichen Antriebe ETs auf und vertiefte die Einsicht in die Eigenarten von Alt- und Neuprotestantismus, differenzierte zum Mittelalter aber anders. Auch A. A. v. Ruler gibt sich als Schüler ETs, wenn er seine theol. Arbeit nicht auf Soteriologie und Christologie beschränken, sondern auf die ganze Schöpfung, Humanisierung der Menschenwelt, auf Reich und Geist Gottes ausdehnen will: ein nach Reitsemas Urteil theokratisch christianisierter, auf den Kopf gestellter ET, aber willkürlich spekulativ und ohne verläßlichen Anhalt an dessen Werk.

Giovanni Moretto sichtet ETs Spuren in Italien. B. Croce ist verantwortlich für das breite und aufmerksame Interesse an ETs kulturgeschichtlichen Studien, während seine philosophischen Arbeiten außer Betracht bleiben. Croce kritisiert deren Interesse am Kompromiß, „dem armseeligen Ersatz für die Dialektik" (287). Für Croces Schüler C. Antoni war der von ET definierte Neuprotestantismus nicht der zweite Akt des Protestantismus, sondern nur „ein Symptom von Krise und Übergang", „ferner Widerhall von der lutherischen Ethik der Berufung": der „Europäer muß Europäer bleiben, weil dies sein Platz auf der Welt ist . . ." (288). Der Rechtsphilosoph A. Passerin d' Entreves bemängelte, daß ET nicht deutlich zwischen Naturgesetz und Naturrecht, zwischen sittlichen und juristischen Problemen unterscheidet; doch übernahm er die Einsicht in die ideologische Kraft, die in der Naturrechtslehre zum Ausdruck kam. D. Cantimori interessiert sich für ETs Marx-Interpretation und für die These, die Theologie sei eine der revolutionärsten Wissenschaften seiner Zeit, hält aber beide für unangemessen. P. Rossi stellt dem antiidealistischen und antipositivistischen jungen ET den alten ET entgegen, welcher „im Zurückgreifen auf die romantische Kultur den Ausweg aus dem Relativismus gesucht hatte und . . . dadurch der ursprünglichen Forderung . . . untreu geworden war – der Forderung, sich vom romantischen Erbe zu lösen und den historischen Aufbau der menschlichen Welt auf einer Ebene zu erkunden, die nicht metaphysisch vorbelastet ist" (295). Als Kenner ETs, vor allem des Historismus-Themas, sind F. Tessitore und G. Cantillo hervorgetreten. Die Beziehungen des katholischen Modernismus (Rinnovamento) zu ET waren kurzlebig wie diese Bewegung selbst, und die Beschäftigung des italienischen Neuidealismus (G. Gentile, E. Codignola) mit ET nennt Moretto naiv. Erst mit dem 2. vatikanischen Konzil wuchs religionsphilosophisches und religionsgeschichtliches Interesse an anderen christlichen Überlieferungen und an den Weltreligionen und damit am Absolutheits-Problem ETs (A. Carraciolo, B. Gherardini, M. M. Olivetti).

Zum Werkverständnis: Wolfhart Pannenberg greift ETs Periodisierung von Mittelalter und Neuzeit mit der problematischen Zuordnung der Reformation auf, um in Zustimmung und Widerspruch den Kern der These noch über ET hinaus auszubauen. Luthers Theologie der Erbsünde und der Buße ist so stark mit mittelalterlicher Theologie verbunden, daß seine Rechtfertigungslehre aus diesem Zusammenhang nicht herausgelöst werden kann. Und gerade „in ihren ungewollten Wirkungen liegt der historisch wichtigste Beitrag der Reformation zur Erstehung der Neuzeit": „die Ablösung der modernen Kultur vom mittelalterlichen Christentum und darum auch die Ablösung des Neuprotestantismus von der kirchlichen Kultur des Altprotestantismus" (30). Für den Zusammenhang von Reformation und Neuzeit zieht Pannenberg den Freiheitsgedanken heran und dem Individualismus- bzw. Subjektivismus-Gedanken ETs vor, denn er „hat es mit der Begründung, der Konstitution des Subjektes selber zu tun". An und für sich ist der Mensch nach Luther nicht frei. Der Grund der menschlichen Freiheit liegt außerhalb des Menschen, in Christus. Die neuzeitliche Meinung, nach der jedem Menschen von Natur aus Freiheit zukomme, hat keinen Anhalt am lutherischen Freiheitsgedanken. Immerhin konnte ET formulieren, „daß gerade die Freiheit doch einer metaphysisch-religiösen Verankerung bedarf, wenn sie gegen die Brutalität der Wirklichkeit behauptet werden soll" (112). Für Pannenberg bietet die ökumenische Bewegung die Chance, „jene Allgemeinheit des Christentums, die für Troeltsch in der

kirchenfreien Kulturwelt des Protestantismus ihren Ort hatte, in das Bewußtsein der Kirchen selber aufzunehmen und so zu bewahren" (34).

Hermann Fischer diskutiert ETs Verhältnisbestimmung von Reformation und Neuzeit. Die Zuordnung des Altprotestantismus zum Mittelalter und des Neuprotestantismus zur Neuzeit ergibt sich bei ET aus der sozialgeschichtlichen Betrachtung und aus dem Kirchenverständnis der betrachteten Gruppen. Doch richtet sich ET dabei nicht eigentlich nach dem Kirchenverständnis, sondern nach der landesherrlichen Verwirklichung der altprotestantischen Kirchentümer. Er läßt sich die Zuordnung nicht behindern durch Einsichten in den neuen Kirchenbegriff, in den Wandel von Sakramentsreligion zu Glaubens- und Geistreligion, welche Individualismus und Gesinnungsethik fördert und Weltoffenheit fordert. Alle diese Einsichten stoßen zwar auf Elemente, die in die Neuzeit weisen. Doch diese selbst bricht erst mit der Aufklärung durch. ET beschreibt zwar theologischen Wandel, vermißt aber einen entsprechenden kirchlichen und soziologischen Wandel. Und auch in theologischem Wandel sieht ET keine Lösung vom mittelalterlichen Schema: „In diesem ganzen Schema ist auch bei vorsichtigerem Ausdruck die protestantische Justifikationslehre immer geblieben. Es ist das katholische Schema, nur sein Inhalt ist anders" (73). Fischer vermißt bei ET weitere Nachfragen nach diesem Inhalt, nach bedrängenden und befreienden Lebenserfahrungen, unabhängig von ihrer zeitgebundenen Ausdrucksweise. ET verliert damit Kriterien, die sich an mißliche Entwicklungen anlegen ließen und die der reformatorischen Theologie zu entnehmen wären. Fischer urteilt: „Die Bereicherung der dogmengeschichtlichen Methode durch die kultursoziologische Problemstellung schlägt in diesem konkreten Fall als Verarmung zu Buche" (61).

Reinhard Schwarz verfolgt sozialgeschichtliche und fundamentalethische Aspekte der protestantischen Drei-Stände-Theorie. Er liefert dabei ein Beispiel für die Einsicht, daß gewandelte Absichten und Inhalte auch das Schema für die bisherigen Sozialstrukturen zu ändern vermögen. „Die protestantische Theologie wollte mehr bieten als eine Theorie der sozialen Ständeordnung; sie wollte über die Lebensbereiche belehren, denen der Mensch verpflichtet ist. Denn jeder Mensch ist nach Gottes Willen in die drei Lebensbereiche der ecclesia, oeconomia und politia . . . eingewiesen" (79).

Trutz Rendtorff entwickelt Perspektiven einer Religionsgeschichte der Neuzeit. In ihnen spielt ET eine maßgebliche Rolle, weil er „eine wissenschaftliche Religionstheorie zu konzipieren versuchte, die die wissenschaftliche Wahrnehmungsweise der Moderne zu verändern erlaubte, um so die in scheinbar bloß subjektive, individuelle Einstellung abgedrängte Religion wieder als Element gegenwärtiger und zukünftiger Wirklichkeit theoretisch und empirisch zugänglich zu machen" (93). „Letztendlich gehört (!) damit die wissenschaftliche Darstellbarkeit der Religion zum Prüfstein für den Welterklärungsanspruch der Wissenschaft insgesamt" (94). ETs Konzeption einer historisch-wahrscheinlichen Höchstgeltung der christlichen Religion beruht auf der These, die christliche Religion zeige und symbolisiere die persönliche, individuelle Stellungnahme als Grundelement von Religion überhaupt. Zu den Aufgaben jeder gesellschaftswissenschaftlichen Theorie zählt Rendtorff die Überwindung einer bloß subjektivischen Auffassung von Wirklichkeit ebenso wie die Darstellung einer von Menschen gemachten und zu verantwortenden Welt. Deshalb hält er eine Theorie der Neuzeit als Religionsgeschichte der Neuzeit für konstruierbar.

Friedrich W. Graf müht sich angestrengt um Verständnis für die Schwierigkeiten, die der Vollendung einer Religionsphilosophie ETs entgegenstanden. ET knüpfte sie an die Vorbedingungen einer Religionspsychologie, einer Erkenntnistheorie der Religion, einer Geschichtsphilosophie der Religion und einer Metaphysik der Religion unter den Bedingungen des in den Sozialstrukturen herrschenden Kapitalismus und des durch den Wissenschaftsbetrieb herrschenden Determinismus. Nur so kann ET Religion als Grund individueller Freiheit aufweisen; allerdings: „So wird die Religionsphilosophie auf der langen Bank des historischen Bewußtseins immer weiter hinausgeschoben" (211).

Carsten Colpe untersucht die Tauglichkeit des Wesensbegriffs bei ET. Der Wesensbegriff ist bei ET historischer Abstraktionsbegriff und damit schon Ausdruck von Welt-

anschauung, die Kritik an der gesichteten historischen Welt übt. Der Wesensbegriff ist also ein normativer Entwicklungsbegriff, ein Idealbegriff. Deshalb gilt schließlich: „Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung" (236). Colpe bemerkt kritisch, daß ET unter Entwicklung die Verwirklichung keimhaft angelegter Möglichkeiten versteht, Mischungen mit völlig fremden Voraussetzungen und Begleiterscheinungen aber ganz außer acht läßt, also „keinerlei Epigenesis reflektiert" (236). Colpe fordert deshalb entschlossene Einbeziehung dieser von ET vergessenen Kategorie neben der Evolution.

„Entkleidet man das Wesen der Religion und des Christentums seines normativen Anspruchs, dann wird zugleich die Religionswissenschaft empirischer und verliert damit ihre fatale Funktion als allgemeine Grundlegung einer speziellen Theologie; Theologie ihrerseits kann sich unbelasteter und direkter dem Problem der Normativität widmen, vor dem sie sich nicht zuletzt infolge eines Minderwertigkeitskomplexes vor der Religionswissenschaft zu lange geniert hat" (239).

Gerhold Becker bestimmt die Funktion der Religionsphilosophie. Wenn ET Religion als integrierendes Element für menschliches Selbstverständnis auch in der Neuzeit behauptet, muß er erklären, warum die Religion ab- oder gar verdrängt, jedenfalls bei wissenschaftlich-technischer Welterklärung und Weltgestaltung funktionslos wurde. Die christliche Entdeckung einer persönlichen, theol. legitimierten Freiheit unter den Bedingungen akzeptierter Endlichkeits- und Kontingenzerfahrungen eröffnete ihm die Möglichkeit, die Selbständigkeit von Religion theoretisch zu sichern. „Die Religion ist gerade in ihrer Disfunktionalität unverzichtbar auf die Wirklichkeit insgesamt bezogen, weil Wirklichkeit immer mehr ist als die Summe ihrer Teile, und weil Religion in der nur ihr eigenen Weise mit dem Grund aller Wirklichkeit vermittelt" (247). Deshalb macht ET die Religionsphilosophie zur grundlegenden Disziplin wissenschaftlicher Theologie, auf welcher die Dogmatik das konfessionelle Bewußtsein theoretisch erschließt und praktisch stärkt. Dogmatik ist „ein Stück der praktischen Theologie und keine eigentliche Wissenschaft" (250). Dementsprechend muß eine Theorie des Christentums zu einer allgemeinen Kulturtheorie weitergeführt werden. Religionsphilosophie übernimmt bei ET also die Aufgabe mittelalterlicher Theologie, nämlich die Vermittlung von Glaube und Vernunft.

Volker Drehsen befragt ET als Klassiker der Religionssoziologie nach seiner Originalität zu seiner Zeit und nach der Reproduzierbarkeit von Methoden und Ergebnissen in der Gegenwart. In der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen Kirchensoziologie und Religionssoziologie hält Drehsen eine Vermittlung durch den Frömmigkeitsbegriff für möglich. ET betont, wenn er von Frömmigkeit spricht, das Moment der Subjektivität und das Moment seiner Verbindung zum Gesamtleben. Drehsen stellt mit F. A. E. Ehrenfeuchter einen weiteren Gewährsmann mit einem Programm einer Geschichte des christlichen Lebens vor, auf den sich Troeltsch hätte berufen können. Denn es ging ihm „um eine Erhellung der geschichtlichen und sozialen Bedingungen dessen, was sich in einem solchen Frömmigkeitspluralismus zum Ausdruck bringt" (268). Die Frage nach den Faktoren, die das christliche Gesamtleben bestimmen, war die Grundfrage der Soziologie, die durch ET an die Christentumsgeschichte gestellt wurde. Drehsen findet bei ET am Beispiel kirchlichen und kirchenfreien Christentums die Strukturprobleme der Desintegration, Desorganisation und der Desorientierung, die die Individuation fördern. Drehsen zitiert: „Die Religion als solche umfaßt und durchdringt den ganzen Menschen, sie kann sich in der subjektiven Frömmigkeit mit allen Seiten des sittlichen und geistigen Lebens harmonisch verbinden, ja sie ist der einzige Untergrund, aus dem heraus sich Leben und Persönlichkeit einheitlich gestalten läßt, weil nur in ihr die harmonische Einheit des Daseins überhaupt erlebt wird" (279).

Interpreten können ET kaum klarer machen, als er sich selbst erklärt hat; er selbst hat schon manchen Leser animiert, auch Gedanken zu türmen. Für den Kongreß trug Horst Renz eine eindrucksvolle Ausstellung handgreiflicher Dokumente und Bilder zusammen und bereitete eine Gedächtnisfeier an der Grabstätte der Familie Troeltsch in Augsburg vor. A. v. Harnack hatte bei der Trauerfeier am 3. Februar 1923 den Gott den Lebendigen bezeugt (Lk 20,32), während Verachtung und Verdächtigung ausgerechnet im Wuppertal geäußert wurden, wo hundert Jahre vorher die Freiheit der

Gemeinden gegen landesherrliches Kirchenregiment mit Leidenschaft vertreten wurde (165). Wolfgang Trillhaas fand ETs Sprache bei der Enthüllung des Gedenksteines am 17. März 1983: „Seiner zu gedenken mag uns dann auch Zuversicht geben für unsere eigene Arbeit, deren Ziele in einer noch undeutlichen Zukunft liegen, und zum Vertrauen zu jenen Gewissheiten, die über alle Begriffe sind." Der Stein trägt die Inschrift des zerstörten Grabsteines in Berlin: Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten? (Lk 24,5).

Köln *Manfred Wichelhaus*

Kurt Meier: Der evangelische Kirchenkampf. Bd. 3. Im Zeichen des Zweiten Weltkrieges, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1984, 734 S. (auch VEB Max Niemeyer Verlag, Halle [Saale], 1984).

1984, das Jubeljahr von Barmen (1934), hat eine Reihe von Fragen im Bereich der Kirchenkampfforschung neu gestellt, vor allem diese: War der Bekenntniskampf im Dritten Reich nur ein „Pastorengezänk" oder war er „Widerstand"? W. Niemöller, einer der Beteiligten und zugleich Historiograph der ersten Stunde, hat z.B. Paul Schneider nicht als Widerstandskämpfer gelten lassen wollen: Er habe keinen Umsturz geplant und kein Attentat im Sinne gehabt. Aber wenn im Bereich der evangelischen Kirche im Dritten Reich gekämpft, gelitten und gestorben wurde, dann war das Widerstand. (Ich nenne nur Namen wie Emil Fuchs, Erwin Eckert, Georg Fritze, Hans Ehrenberg, Martin Niemöller, Paul Schneider, Dietrich Bonhoeffer – und nicht zu vergessen eine Vielzahl von Frauen!)

Im Zusammenhang mit den bereits früher erschienenen Bänden 1 und 2 (vgl. ZKG 1978, S. 251) ist die Frage nach dem Standardwerk zum (evangelischen) Kirchenkampf gestellt und teilweise negativ beantwortet worden (R. Müller-Streisand). Ich würde diese Frage nicht so vorschnell entscheiden wollen. Nach dem Abschluß des Gesamtwerkes liegt es nahe, das Konzept von K. Meier mit zwei anderen „Standardwerken" zu vergleichen: einmal mit K. Scholders „Die Kirchen und das Dritte Reich" und zum andern mit E. Bethges monumentaler Bonhoeffer-Biographie. K. Meier scheint mir zwischen beiden eine Mittelposition einzunehmen. K. Meier, ein Mann des Ausgleichs, sozusagen der Historiker mit der Waage, hat in der Tat Einseitigkeiten vermieden. Sein Bemühen um die kirchenpolitische „Mitte" (zwischen DC und Dahlemiten) ist schon früher bemerkt und neuerdings wieder kritisiert worden (R. Müller-Streisand, H. Prolingheuer). Aber es darf nicht übersehen werden (und das zieht sich wie der buchstäbliche ‚rote Faden' durch das dreibändige Riesenwerk!): Die Religiösen Sozialisten, der „rote" Fuchs, der „rote" Eckert, der „rote" Dehn – sie sind bei Meier gewürdigt, ohne daß man von parteilicher Übertreibung reden könnte. Vergleichen wir K. Scholder! Er hat in seinem Werk (S. 248) die These vertreten, die Religiösen Sozialisten hätten sozusagen den DC vorgearbeitet. Wo eine Politisierung der Kirche im Sinne des Marxismus und Religiösen Sozialismus Platz gegriffen habe (als Beispiel werden Baden und Thüringen genannt), hätten die DC leichtes Spiel gehabt. Diese These ist im Jubiläumsjahr von Barmen durch A. Boyens mit allem Nachdruck wiederholt worden. Sie wird dadurch freilich nicht richtiger. Aber man sieht, es gibt offenbar weltanschaulich-theologische ‚Vorgaben', an denen sich ein historiographisches Gesamtkonzept ausrichtet.

M. Greschat hat Scholders Darstellung mit dem Etikett „Allzu Verständnisvolles" versehen (WPKG 1979, S. 118). Das wird man von Meiers Werk nicht sagen können. Im Gegenteil: Seine antinazistische Grundhaltung steht ohnehin außer Frage. Man wird auch nur schwer den Nachweis führen können, die DC kämen zu gut weg. Andererseits ist auch die Position der Dahlemiten gewürdigt. Die von W. Niemöller in Band 1 und 2 vermißten Namen tauchen durchweg im 3. Band auf. Überhaupt kann man einem so akribischen, auf Vollständigkeit der Darstellung und allseitige Durchdringung der riesigen Stoffmassen bedachten Autor wie K. Meier kaum ein Versehen oder eine Lücke nachweisen. Selbst Randfiguren wie der eigentlich nur für das Neuwerk und durch einige persönliche Kontakte zu großen Theologen und Kirchenmännern wichtige Georg

Flemmig (Schlüchtern) oder auch H. Schafft, der wortmächtige Führer des Neuwerks, fehlen nicht.

Gegenüber der schriftstellerischen Eleganz des Scholderschen Buches hat man K. Meier eine gewisse Umständlichkeit der Darstellung vorgeworfen. Das hängt sicher mit seiner auch im 3. Band durchgehaltenen Aufteilung in zwei Darstellungsstränge zusammen. Einmal wird eine Globalsicht oder wesentlichen Ereignisse und Entscheidungen auf Reichsebene gegeben. Dann folgt in einem Großexkurs (wie schon in Band 1 und 2) die Darstellung der Entwicklung in den einzelnen Landeskirchen (S. 181–363). Da lassen sich gelegentliche Doppelungen nicht vermeiden.

Ein Standardvorwurf gegen Meier (ähnlich auch Greschat gegenüber Scholder!) war übrigens der Hinweis auf ein auffälliges Ungleichgewicht bzw. eine Disproportionalität in der Stoffanordnung: das Jahr 1933 bzw. die Entwicklung bis Barmen 1934 sei viel zu breit geraten. Wenn sich überhaupt ein rein annalistisches Schema durchhalten ließ, so müßte die Frühzeit (wie die Vorgeschichte) erheblich mehr Raum einnehmen. Nach dem Vorliegen des 3. Bandes kann man feststellen, daß bei Meier die Proportionen alles in allem stimmen. Überhaupt hat das Werk soviel Apologetik nicht nötig. Es wird seine Leser finden: Und bei geduldiger Lektüre und immer tieferem Eindringen wird sich Achtung und Anerkennung gegenüber der Darstellungskraft des Autors einstellen. Das Werk wird seinen Weg ins neue Jahrtausend machen. Als Nachschlagewerk für Einzelfakten ist es schon heute unentbehrlich.

Einen besonderen Hinweis verdient noch der „Sachexkurs" im 3. Band unter dem Thema: „Der evangelische Kirchenkampf als Widerstandsproblem." Meier untersucht zunächst das Echo des Kirchenkampfes in der sozialistischen und kommunistischen Exilpresse (W. Pieck, W. Florin). Er stößt dabei auf die erstaunliche Tatsache, daß die „gegenwärtige Kirchenbewegung in Deutschland" (vor allem die Differenzen zwischen Katholizismus und Hitlerpartei, aber auch die innerevangelische Auseinandersetzung) als „eine primitive Form der Protestbewegung der Massen gegen die faschistische Unterdrückung" (Pieck) gewertet werden (S. 705, A. 1645). Andererseits betont Meier, daß die Frage nach dem Klassencharakter des NS-Regimes allenfalls bei „bestimmten einflußarmen Gruppen, wie den Religiösen Sozialisten" gestellt wurde (S. 597).

Als charakteristisch für den ev. Kirchenkampf arbeitet Meier „vier Grundmuster" heraus (S. 604): „1. Innerkirchlicher Konflikt mit den Deutschen Christen; 2. Kirchenpolitische Opposition; 3. Weltanschaulich-Religiöser Gegensatz; 4. Politischer Widerstand. Letzterer reicht vom passiven Widerstand über den aktiven politischen Widerstand bis hin zu Mitwisserschaft und Beteiligung an Attentatsversuchen". Die Bekenntnissynoden von Barmen und Dahlem fallen unter das 3. Grundmuster.

Für die Einordnung des kirchenpolitischen Widerstandes der BK beruft sich Meier (wohl nicht zufällig) auf das Urteil der religiös-sozialistischen Pfarrer A. Rackwitz, K. Kleinschmidt und B. Theek (S. 608 f.). „Der Kirchenkampf war nicht antifaschistisch, wenn er auch antifaschistische Wirkungen hatte. Es war ein kirchlicher Selbstbehauptungskampf, der mit politischer Zustimmung zu den Zielen des Faschismus – abgesehen von seinen kirchlichen – durchaus zu vereinen war" (Kleinschmidt, S. 609). – Auch E. Wolfs Analyse der kirchlichen Widerstandsformen wird von Meier berücksichtigt (S. 611). Bei allen Abstrichen, die am Kirchenkampf als Widerstandsbewegung zu machen sind, dürfen nach Meier doch „der Refugiumcharakter kirchlicher Existenz und der Symbolwert christlicher Resistenz . . . nicht übersehen werden" (Hinweis auf M. Niemöller, S. 611). Für höchst bedeutsam halte ich die Auseinandersetzung Meiers mit den Positionen von Bethge und Scholder in dieser Frage (S. 613 f.). Der Hinweis auf K. Barths „Hromádka-Brief" vom Herbst 1938 und die Protestreaktion von Fritz Müller (Dahlem) dagegen (unter Hinweis auf Barmen 1934!) erhellt schlagartig die Gesamtsituation des Protestantismus. Resümee: „Trotz solcher offensichtlichen Grenzen in puncto Faschismuskritik des Bekenntnislagers . . ." ist einzuräumen, „daß die Bedeutung des bekenntnissynodalen Aufbruchs wie auch der situationserhellenden Verkündigungskritik der sich an der dialektischen Theologie Barths orientierenden Strömungen innerhalb der Bekennenden Kirche darin lag, das nationalprotestantische Geschichtsbild und damit die protestantischerseits enge Verbindung mit Größen wie

Volk, Nation und Staat ansatzweise durchbrochen und einem stärker distanziert-kritischen Denken gegenüber Synthesen mit geschichtlich-politischen Sachverhalten Platz gemacht zu haben . . ." (S. 615).

Frankfurt a.M. *H. Röhr*

Dieter Oberndörfer/Karl Schmitt (Hg.), Kirche und Demokratie, Verlag Schöningh, Paderborn 1983, 204 Seiten.

In der säkularisierten und weltanschauungsneutralen Gesellschaft sind für viele Menschen die Probleme von Kirche und Staat an den Rand gedrängt worden. Wer jedoch das Buch „Kirche und Demokratie", herausgegeben von Dieter Oberndörfer und Karl Schmitt, zur Hand nimmt, kann sich eines Besseren besinnen. Die Kirchen stehen als „Ordnungsbürgen der neuen demokratischen Staatlichkeit" (Hans Maier) mitten im politischen Geschehen nicht nur des eigenen Landes, sondern der internationalen Politik.

Das Buch ist in vier Abschnitte eingeteilt: 1. Kirche und demokratisches Prinzip; 2. Konfession und politische Kultur in der Bundesrepublik Deutschland; 3. Kirche im Weltanschauungsstaat und 4. Kirche und internationale Verantwortung.

Der inzwischen verstorbene Prälat und Professor für Pastoraltheologie, Karl Forster, betitelt den ersten Beitrag mit „Kirche in der Demokratie – Zur neueren Entwicklung des Verhältnisses von Kirche, Gesellschaft und Staat in Deutschland". Sich eng an die vorausgegangenen Arbeiten von Hans Maier und R. Morsey anlehnend, zeichnet Forster den Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert nach. Es geht um die innerkirchliche Einordnung, die Ortsbestimmung des politischen Katholizismus im Kräftefeld der politischen Richtungen und Parteien. Das Naturrecht bietet den politisch tätigen Katholiken eine Orientierung des Handelns. Die darin enthaltenen Werte boten auch nach 1945 jene Basis, auf der nach dem Zweiten Weltkrieg weitergearbeitet werden konnte.

Wolf-Dieter Hauschild beschreibt in seinem Artikel „Volkskirche und Demokratie – Das evangelische Kirchenverständnis und das demokratische Prinzip im 20. Jahrhundert". Es gibt verschiedene Konzeptionen von „Volkskirche". Mit diesem Begriff ist für das 20. Jahrhundert ein Grundproblem der evangelischen Kirche angesprochen, dem sie von ihrer Geschichte her zunächst kaum gewachsen war. In der Weimarer Zeit hat die evangelische Kirche die Demokratisierung als tiefe Existenzbedrohung erlebt, weil dem neuen Staat der religiöse Charakter fehlte, er war nicht mehr christlich, sondern weltanschaulich neutral. Dieser wertneutralen Ordnungsmacht Staat gegenüber faßt sich die Kirche nach 1945 als für Werte zuständig auf, d.h. sie weist den Staat darauf hin, daß er bei seinem Handeln den Geboten unterliegt. Die Beteiligung der Kirche am politischen Leben gleicht immer einer Gratwanderung zwischen den beiden Gefahren der Parteilichkeit und der Unverbindlichkeit. Daher ist es für die Kirche besser, negative Bestimmungen zu treffen, indem sie Grenzen des menschlichen Handelns aufzeigt. Gerade heute kann dies ein wichtiger Dienst sein, es ist in neuer Form das „Wächteramt" der klassischen Tradition. Als konkrete Folgerung ergibt sich, daß die Kirche sich nicht mit einer politischen Partei identifizieren darf, auch nicht, wenn diese christlich ist.

Rudolf Henning geht mit seinem Aufsatz „Zum politischen Auftrag der Kirchen heute" in medias res. Die Frage lautet, wer soll herrschen? Antwort: Nicht die Kirchen. Die Kirche muß es ablehnen, sich in den weltlichen Dingen häuslich einzurichten. Auf der anderen Seite ist es nicht zu übersehen, daß Menschen, auch wenn sie sonst nichts über Kirche wissen, kirchliche Stellungnahmen zu politischen und sozialen Themen wahrnehmen und sich ihre Meinung dazu bilden. Die Kirchen treten für die „Menschtumswerte" (Grundwerte) als Grundlage und Richtmaß einer humanen Politik ein. Dennoch darf sich die Kirche nicht darauf beschränken, nur für „zeitlose" Wahrheiten zuständig zu sein. Ihr Auftrag hat immer seine Zeit. Er beginnt dort, wo versucht werden muß, menschliches Verhalten innerhalb und mittels von Organisation und

Institution auf seine sittliche Verantwortlichkeit hin auszurichten. Der Christ besitzt ein Bürgerrecht in *zwei* Welten.

Werner von Simson beschäftigt sich im letzten Aufsatz des ersten Kapitels mit „Glaube und Politik in der heutigen Zeit". Wenn die beiden miteinander in Beziehung treten, können sie sich nicht unverändert lassen. Jeder Staat muß auf gewissen Eindeutigkeiten bestehen, wenn er sich selbst erhalten will, er braucht „ein Gerüst des Unbezweifelten". Der Glaube muß den Anspruch einer unerschütterlichen Wahrheit erheben. Sie betreffen den Sinn des Lebens. Der freiheitliche Staat formuliert die Freiheiten, die er nicht antastet. Er verzichtet auf vieles um der Freiheit willen. Der glaubensgebundene Staat verzichtet auf die Freiheit um bestimmter Leistungsmöglichkeiten willen. Er rechnet die Freiheit als solche nicht zu den Aufgaben, die der Staat zu vollbringen hat oder die er auch nur vollbringen könnte. Der marxistisch-leninistische, stalinistische oder maoistische Gesellschaftsglaube fordert eine viel größere Opferbereitschaft oder jedenfalls einen größeren Zwang zum Ertragen von Opfern. Die Staatszwecke sind konkurrenzlos. Das alles kann die Demokratie nicht leisten. Die Frage ist, kann sie demgegenüber überleben? Der Mensch, das ist das Fazit, muß den Sinn und den Preis der Freiheit nur erkennen, deutlicher, glaube ich, als die meisten es heute tun.

Der zweite Abschnitt befaßt sich nun mit konkreten Fragen „Konfession und politische Kultur in der Bundesrepublik Deutschland".

Gerd Mielke und Peter Schoof untersuchen in einer sorgfältigen Arbeit das Wahlverhalten der Konfessionen in der Bundesrepublik Deutschland. Im Untersuchungszeitraum haben sich starke Veränderungen ergeben. Die Säkularisierung hat weite Teile der katholischen Wählerschaft erfaßt, was darauf schließen läßt, daß für das Abschneiden beider großen Parteien andere sozialstrukturelle und sozialpsychologische Faktoren im steigenden Maß verantwortlich sind.

Jürgen Schmude beschreibt in seinem Beitrag „Gewissen statt Politik – Zur Strapazierung des Gewissens im politischen Meinungskampf" den Mißbrauch des Gewissens in der praktischen Politik. Man merkt es diesem Beitrag an, daß er als Rede gehalten wurde und nicht so sehr als wissenschaftliche Abhandlung. In teilweise ungeschützter Sprache offenbart er dennoch dramatisch die Nöte des Politikers, wenn er Hausbesetzer- und Startbahnszenen schildert, auf den Mißbrauch des Widerstandsrechts und eben des Gewissens eingeht.

Zwei zeitgeschichtliche Arbeiten machen den Inhalt des dritten Abschnittes aus. Klaus Scholder schreibt über „Politik und Kirchenpolitik im Dritten Reich. Die kirchenpolitische Wende in Deutschland 1936/37". Scholder beschreibt die schweren Gewissenskonflikte der katholischen und protestantischen Kirche, hervorgerufen durch den spanischen Bürgerkrieg und Hitlers Hilfe dabei. Die Gefahr des Bolschewismus vom Osten und Westen her gegen Deutschland galt als Köder, mit der der Nationalsozialismus den deutschen Katholizismus einzufangen bemüht war. Karl Schmitt beschreibt die „Kirche im Weltanschauungsstaat", gemeint ist die Situation in der DDR. Die katholische und evangelische Kirche haben den gleichen Gesprächspartner, dessen Merkmale bekannt sind: Monopolanspruch der marxistisch-leninistischen Ideologie und die daraus abgeleitete Partei-Diktatur. Es ergibt sich die Situation des „Daniel in der Löwengrube". Mich hat es gewundert, daß in der sonst sehr ins Detail gehenden Schilderung der Situation nirgendwo die „Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten" vorkommt, die ja seit über 20 Jahren ihre Aktivitäten entfaltet hat.

Der vierte Abschnitt „Kirche und internationale Verantwortung" ist zweifellos der wichtigste dieses Buches.

Konrad Repgen beschreibt in seinem Beitrag „Papsttum und Staatenkonflikte im 20. Jahrhundert" die unablässigen Friedensbemühungen von Benedikt XV. und Pius XII. Im Gegensatz zum „Weltherrschaftsstreben" ihrer mittelalterlichen Amtsvorgänger haben diese beiden Päpste in betonter Neutralität und als oberste Seelsorger ihrer Kirche für den Frieden gekämpft. Das hat natürlich Vor- und Nachteile. Der Papst ist Wegweiser im Grundsätzlichen und enthält sich der Stellungnahme im Konkreten.

Pius XII. sind aus seiner geradezu rigoristischen Neutralitätshaltung schwere Vorwürfe erwachsen. Er stand vor dem schrecklichen Dilemma, daß sein Gewissen ihm einerseits gebot, das exorbitante Unrecht, das geschah, laut und öffentlich anzuklagen, daß er sich andererseits aber eingestehen mußte: Wenn ich so handle, dann kann ich die in Frage stehenden 3 bis 5 Millionen Juden und die Polen usw. ebenso wenig wie jetzt retten; aber die übrigen 700.000 bis 850.000 Juden, für die noch Chancen bestehen, gehen dann vermutlich auch noch verloren. Deshalb hat er sich zum Schweigen durchgerungen. Repgen hat an diesem konkreten Beispiel das Dilemma zwischen Verantwortungs- und Gesinnungsethik (Max Weber) überzeugend dargetan.

Für die meisten jüngeren Leser wird wohl der Artikel von Theodor Hanf „Die Kirche vor der sozialen Frage in der Dritten Welt" der interessanteste Beitrag sein. Wer ist schuld an der Armut in der Dritten Welt? Für die einen liegen die Ursachen in der Dritten Welt selbst, für die anderen ist das gegenwärtige Weltwirtschaftssystem der Hauptschuldige. Hanf entgeht diesen einseitigen Antworten: Die soziale Frage der Dritten Welt ist als eine doppelte Frage anzusehen – als Frage der wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Erster und Dritter Welt einerseits, als Frage der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ordnungen in der Dritten Welt andererseits. Beide Fragen sind eminent politischer Natur. In den meisten Ländern der Dritten Welt herrscht nicht nur Armut, sondern auch massive soziale Ungerechtigkeit. Die Armut ist höchst ungleich verteilt. In manchen Staaten wird die Ungleichheit dadurch zementiert, daß die Interessen der einheimischen Reichen mit ausländischen Interessen zusammenfallen. In anderen Ländern haben einheimische Führungsgruppen ausschließlich im eigenen Interesse Privilegien aus- und aufgebaut. Autoritäre Herrschaftsformen finden sich fast überall. Hanf hält nichts von den „guten Diktatoren". Die meisten Diktaturen der Dritten Welt sind nicht Entwicklungsdiktaturen, sondern Entwicklungsverhinderungsdiktaturen. Die eminente Bedeutung der Kirchen (Missionen) besteht darin, daß sie zu den wichtigsten Trägern von Entwicklung *an der Basis* gehören. Ihr Vorteil besteht darin, daß das Personal der Kirche auf viele Jahre, wenn nicht gar auf Lebenszeit in einem bestimmten Land eingesetzt ist. Entwicklungshelfer sind nur für wenige Jahre im Dienst, und es fehlen ihnen die Landes- und Problemkenntnisse. In vielen Ländern gelang es, Entwicklungs- sowie Seelsorgsarbeiten in aktiven Basisgemeinden zu verwurzeln. So wurde die Kirche zum Freiraum für Entwicklung von unten. Damit war aber der Zusammenstoß mit den Interessen privilegierter Minderheiten vorprogrammiert, und sie geriet ungewollt in die Lage der politischen Opposition. An zwei konkreten Beispielen (Brasilien, Südafrika) kann Hanf zeigen, daß die Kirche im Gegensatz zur Erkenntnis der sozialen Frage im 19. Jahrhundert jetzt in der Dritten Welt das Problem nicht zu spät, sondern sogar antizipativ erkennt. Weltkirche, Kirche der Dritten Welt wie auch die Kirche in Deutschland sind auf die heutige soziale Frage, die der Dritten Welt, besser gerüstet als seinerzeit auf die soziale Frage des frühindustriellen Europa.

Dieter Oberndörfer behandelt im letzten Beitrag „Menschenrechte, kulturelle Identität, das westliche Wissenschaftsverständnis und die deutschreformatorische Tradition". Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges hat sich ein weltweiter Konsens darüber ergeben, daß es Menschenrechte gibt, die für die Menschen aller Staaten und Nationen gültig sind. Ausgangspunkt dieses Konsens ist das christlich-mittelalterliche Naturrechtsdenken, die Natur des Menschen. Soziale Grundrechte sollen „menschliche Grundbedürfnisse" sichern, aber auch politische Freiheiten, Grundrechte, Gewaltenteilung, die institutionell und rechtlich abgesichert sind, sollen nicht bloß Luxusartikel reicher westlicher Staaten sein. Für die westliche Menschenrechtstradition eröffnet sich die grundlegende Vorstellung einer menschlichen Natur für die Möglichkeit kulturellen Pluralismus'. Keine Welteinheitskultur soll geschaffen werden, sondern es geht um die Verwirklichung von Menschenrechten in vielen nach wie vor zu erhaltenden Kulturen. Gegenüber der negativen Bewertung einer Aneignung ursprünglich westlicher Menschenrechtsprinzipien als kulturelle Überfremdung oder Verwestlichung erinnert Oberndörfer daran, daß die Durchsetzung der politischen Freiheitsrechte im Westen und insbesondere auf dem europäischen Kontinent auch einen tiefen Bruch mit der Überlieferung darstellten. Aufklärung, reformatorische deutsche politische Kultur und

modernes Wissenschaftsverständnis stellten auch bei uns historische Barrieren dar, die dem Menschen und dem Grundrechtsdenken im Wege standen. Dagegen hält Oberndörfer fest: Die Verbindlichkeit der Menschenrechte erscheint nur denkbar, wenn die Einsicht in die Erkenntniskraft menschlicher Erfahrung und praktischer Vernunft auch für die Fragen nach den Prinzipien menschlichen Zusammenlebens und der gesollten politischen Ordnung wiedergewonnen wird. Einsicht und Taten müssen sich freilich verbinden. Die Rezeption und Verbindlichkeit der Menschenrechte ist nicht nur eine „kognitive" Herausforderung für die Theologie und Philosophie, sondern mindestens ebensosehr eine Frage der Glaubwürdigkeit der Politik des Westens.

Der vorliegende Sammelband „Kirche und Demokratie" gibt in prägnanter Form einen Überblick sowohl über die Variationsbreite als auch die Problemtiefe, die mit dem Thema verknüpft sind. Man mag einwenden, daß verschiedene Artikel schon früher publiziert worden seien, meines Erachtens schmälert das den Wert dieser Publikation in keiner Weise. Die Herausgeber haben es verstanden, ein geschlossenes Ganzes aus zwölf Einzelarbeiten zu gestalten. Man kann dem Buch nur wünschen, daß es in die Hände möglichst vieler kirchlich und politisch Interessierter komme.

Salzburg *F.-M. Schmölz*

Notiz

René Roques, L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys (Patrimoines/Christianisme). Paris, Les éditions du cerf, 1983. 382 Seiten, kart. Frs. 97.–.

Es handelt sich um den Neudruck eines Klassikers der areopagitischen Forschung aus dem Jahre 1954, damals erschienen in der Sammlung „Théologie" (Aubier), nun in einer neuen Sammlung, die „l'histoire et les expressions des religions" zum Gegenstand hat (Verlagsmitteilung). Dem Thema entsprechend werden aus dem Corpus der ps. dionysischen Schriften die beiden „Hierarchien" ausgewertet, dazu die Namensschrift und von den Briefen vor allem 8 und 9. Das Komplement dazu über die „Mystische Theologie" und die Namensschrift ist J. Vanneste, Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite. Paris 1959.

Tübingen *Luise Abramowski*

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Karl Josef Benz, Fachbereich Katholische Theologie, Universität, 8400 Regensburg;

Dr. Ludwig Falkenstein, Krugenofen 14–16, 5100 Aachen;

Prof. Dr. P. Roman Bleistein S.J., Zuccalistraße 16, 8000 München 19;

Dr. Thomas Ihnken, Uhlandstraße 70, 4630 Bochum 1;

Prof. Dr. Luise Abramowski, Brunsstraße 18, 7400 Tübingen.

UNTERSUCHUNGEN

Erwägungen zum geschichtlichen Ort der Apologie des Aristides

Von Klaus-Gunther Essig

I

Die bei Eusebius und Hieronymus[1] bezeugte Apologie des Aristides galt – trotz einer im 17. Jahrhundert verbreiteten Spekulation, die Schrift befände sich in einem bei Athen gelegenen Kloster aufbewahrt[2] – als verschollen, bis 1878 die Mechitaristen des Venezianischen Konvents ein armenisches Fragment (A) der Apologie veröffentlichten.[3] Die Authentizität des edierten Textes[4] bestätigte sich mit dem 1891 J. R. Harris geglückten Fund der syri-

---

[1] Eus., H. E. IV 3, 3 (GCS 9/1 [Berlin 1903] 304 ed. Schwartz); Chron. ad a. Abr. 2140 = 125/126 n. Chr. (CGS 47 [Berlin ²1958] 199 ed. Helm); Hier., ep. 70 (ad Magnum), 4 (CSEL 54 [Wien / Leipzig 1910] 704f. ed. Hilberg); de vir. ill. 20 (SQS 11 [Freiburg / Leipzig 1895 = Frankfurt 1968] 20 ed. Bernoulli).

[2] Aus der Notiz in Sancti Adonis Vetus Romanorum Martyrologium zum 3. Oktober (= V nonas Octobris: PL 123 [Paris 1852] 374AB) „hat ein bücherkundiger Schwindler die Behauptung geschmiedet, (. . .) deren Unwerth erst in Jahre 1860 erwiesen worden ist" (*A. Harnack*, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhundert in der Alten Kirche und im Mittelalter. TU 1/1.2 [Leipzig 1882] 106). Vgl. auch Io. Car. Th. eques de Otto, Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Saecundi. IX Hermias Quadratus Aristides Aristo Miltiades Melito Apollinaris (Jena 1872 = Wiesbaden 1969) 343.

[3] Sancti Aristidis, philosophi Atheniensis, Sermones duo. Venetiis 1878, Libraria PP. Mechitaristarum in monasterio S. Lazari. Die gute deutsche Übersetzung von F. von Himpel (Das Fragment der Apologie des Aristides und eine Abhandlung über Luc. 23, 42.43. Aus dem Armenischen übersetzt und erklärt: ThQ 61 [1880] 109–127) ist bei *Harnack*, Überlieferung 110 Anm. 2 mitgeteilt; nach ihr wird im folgenden zitiert.

Ein weiteres armenisches Fragment aus dem Kloster Edschmiadzin ist in der englischen Übersetzung von F. C. Conybeare bei *J. R. Harris*, The Apology of Aristides on behalf of the Christians from a Syriac Ms. preserved on Mount Sinai. TaS 1/1 (Cambridge ²1893 = Nendeln 1967) 1–64. hier 30–33 zugänglich. Auf eine dritte Version machte Eenim in einer russischen Abhandlung aufmerksam (zur Bibliographie dieses Beitrages vgl. *C. Vona*, L'Apologia di Aristide. Introduzione, Versione dal Siriaco e Commento. Lat. NS 16/1–4 [Rom 1951] 7).

[4] *L. Massebieau*, De l'authenticité du fragment d'Aristide: RThPh 12 (1879) 217–233. bes. 232f.; *A. Harnack*, Rez. S. Aristidis, philosophi Atheniensis, Sermones duo. Venetiis 1878: ThLZ 4 (1879) 375–379; *ders.*, Art. Aristides: ²RE 17 (1886) 675–681. Bedenken meldet *F. Buecheler*, Aristides und Justin die Apologeten: RMP. NF 35 (1880) 279–286 an; kein Urteil zur Frage bei *L. Gautier*, Un fragment de l'Apologie d'Aristide retrouvé dans une traduction arménienne: RThPh 12 (1879) 78–82. hier 79. Kategorisch bestreitet *E. Renan*, Histoire des Origines du Christianisme. VI L'Eglise Chrétienne (Paris 1879) vi Anm. 2 die Echtheit.

schen Version (S) der Apologie im Katharinenkloster am Sinai,[5] zumal durch diese Entdeckung eine kürzere griechische Rezension (G) von Aristides' Schutzschrift, tradiert in der Rede Nachors an den indischen König und Vater des christlichen Prinzen Joasaph[6] im „hagiographisch-erbauliche[n] Roman"[7] ‚Barlaam und Joasaph'[8] (Kap. 27) identifiziert werden konnte.[9] Die Aufgabe, die es nun zu lösen galt, war, welche der drei Rezensionen zur Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlautes der Apologie des Aristides heranzuziehen sei; präziser: ob es überhaupt möglich wäre, „auf Grund des vorliegenden Materials den ursprünglichen Text zu rekonstruieren?"[10] Drei Möglichkeiten standen zur Disposition, nachdem Harnack A als minderwertigste Quelle ausgeschieden hatte:[11] die hypothetische Priorität von G,[12] der Vorzug S' gegenüber G[13] oder die vermittelnde Position, die jeweils S und G gegeneinander abwägt.[14] „Ein zuverlässiger Text der Apologie kann in vielen Fällen noch nicht hergestellt werden";[15] dieses Urteil schlägt vielfach in der

---

[5] Vgl. *Harris*, Apology 3ff. 35ff.

[6] „Die Buddhalegende ist in der alten indischen Tradition von Bodhisattva erhalten, dessen Namen ins Arabische in der Form Budasaf und verballhornt in Jodasaf eingegangen ist, woraus sich das griechische Joasaph entwickelte" (*H.-G. Beck*, Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. HAW 12.2.3 [München 1971] 37).

[7] *Ders.*, Kirche und Literatur im Byzantinischen Reich. HAW 12.2.1 (München 1954) 482.

[8] Textausgaben: Vita Barlaam et Ioasaph: PG 96 (Paris 1860) 857–1250 (= Wiedergabe der editio princeps von *J. Fr. Boissonade*, Ὁ βιὸς Βάρλααμ καὶ Ἰώασαφ: AGCR 4 [Paris 1832] 1–365). Grundlage dieser Untersuchung ist Barlaam and Joasaph, with an English Translation by G. R. Woodward and H. Mattingly. Introduction by D. M. Lang. LCL 34 (London / Cambridge, Mass. 1957). – Literatur zum Ganzen bei *Beck*, Kirche 483; *ders.*, Geschichte 40 Anm. 1; *F. Brunhölzl / D. Stein / A. Prinzing-Monchizadeh / M. Vuijlsteke / H. Sauer / H. Rosenfeld / H. Ehrhard / K. Wessel*, Art. Barlaam und Joasaph: Lexikon des Mittelalters 1 (München / Zürich 1980) 1464–1469.

[9] *J. A. Robinson*, Appendix. The Remains of the Original Greek of the Apology of Aristides. TaS 1/1 (Cambridge ²1893 = Nendeln 1967) 65–116.

[10] *F. Lauchert*, Über die Apologie des Aristides: RITh 2 (1894) 278–299. Zitat 288.

[11] „. . . daß A der schlimmste Zeuge ist" (*A. Harnack*, Rez. Texts and Studies. Contributions to biblical and patristic literature, edited by *J. Armitage Robinson*, M.A. Vol. 1. No. 1. Cambridge, at the University Press, 1891: ThLZ 16 [1891] 301–309. 325–329. Zitat 307).

[12] *Robinson*, Appendix 70–80; *Harnack*, Rez. Texts and Studies 305; *R. Raabe*, Die Apologie des Aristides, aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben. TU 9/1 (Leipzig 1892) 27ff.

[13] *R. Seeberg*, Die *Apologie* des Aristides: NKZ 2 (1891) 935–966; *ders.*, Die Apologie des *Aristides*. FGNK 5/2 (Erlangen / Leipzig 1893) 161–414; *ders.*, Der *Apologet* Aristides. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitenden Untersuchungen über dieselben (Erlangen / Leipzig 1894).

[14] *E. Hennecke*, Zur Frage nach der ursprünglichen *Textgestalt* der Aristides-Apologie: ZWTh 36/2 (1893) 42–126; *ders.*, Die *Apologie* des Aristides. Recension und Rekonstruktion des Textes. TU 4/3 (Leipzig 1893); *J. Geffcken*, Zwei griechische Apologeten (Leipzig / Berlin 1907 = Hildesheim 1970) 32–96. Für solches Abwägen plädiert zwar auch *Harnack*, Rez. Texts and Studies 307, entscheidet sich aber dennoch für eine Präferenz gegenüber G.

[15] Ebd.

Unbeholfenheit gängiger Texteditionen[16] durch, da eingestanden werden muß, daß die drei Rezensionen allesamt korrumpiert sind. Dieser Umstand bewirkt mithin das Problem, die Apologie und ihre Veranlassung historisch konkret zu fassen, so daß sich die Vermutung einer literarischen Fiktion aufdrängt. So ist die Wiederherstellung des Präskripts, das die Apologie als an Antonius Pius adressiert[17] ausweist, bis in heutige Zeit umstritten.[18] Diese Frage mag jedoch einstweilen auf sich beruhen.

Das Interesse an der Apologie des Aristides erlahmte nach den Arbeiten Seebergs und Geffckens zusehends, und die beiden Papyrusfunde (P. Oxy. 1778;[19] P. Lond. 2486[20]) bestätigen eigentlich nur, daß S und G je nachdem zuverlässig erscheinen, da beide gutes Material für die hypothetische Rekonstruktion des Urtextes der Apologie konservieren.[21]

II

Die skizzierten Wiederherstellungsversuche können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Wesentliches bei der Diskussion um die Apologie des Aristides vernachlässigt wurde. So wurde zum einen stillschweigend die Chronologie nach Eusebius übernommen, daß unsere Schrift nach dem Quadratus-Fragment (Eus., H. E. IV 3,1f.) die älteste christliche Apologie darstellt. In zweierlei Hinsicht erweist sich jedoch diese Prämisse als problematisch: weder kann ausgeschlossen werden, daß Eusebius im Falle des Qua-

---

16 *K. Julius*, Des Aristides von Athen Apologie, mit Berücksichtigung der griechischen und armenischen Bruchstücke aus dem Syrischen übersetzt: BKV 12 (Kempten / München 1932) 1–54; *E.J. Goodspeed* (Hg.), Die ältesten christlichen Apologeten (Göttingen 1914 = 1985) 3–23; *G. Ruhbach* (Hg.), Altkirchliche Apologeten. TKDG 1 (Gütersloh 1966) 15–28.

17 Αὐτοκράτορι Καίσαρι Τίτῳ Αδριανῷ Αντονίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ Μαρκιανὸς Αριστείδης φιλόσοφος Αθηναῖος: *Harris*, Apology 6ff.; *Harnack*, Rez. Texts and Studies 303; vgl. auch noch die Argumentation bei *E. Egli*, Über die Zeit der Apologie des Aristides: ZWTh 36/1 (1893) 99–103. bes. 102f.

18 *A. Bellesheim*, Die wiederaufgefundene Apologie des Aristides von Athen an den Kaiser Hadrian: Kath. 71/2 (1891) 258–279. hier 278; *A. Hilgenfeld*, Zu der Apologie des Aristides: ZWTh 36/1 (1893) 103–105; *W. C. van Manen*, De pleitrede van Aristides: ThT 27 (1893) 1–56; *W. Hunger*, Die Apologie des Aristides eine Konversionsschrift: Schol. 20/24 (1949) 390–400. hier 301 (im übrigen ist Hungers Angabe [Apologie 300 Anm. 5], daß *A. Ehrhard*, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884–1900. I Die vornicänische Litteratur. StrThS. Suppl. 1 [Freiburg 1900] 203. 209 nach Eusebius – also gegen S – datiere, schlichtweg falsch!); *B. Altaner*, Art. Aristides von Athen: RAC 1 (1950) 652–654. hier 652; *ders., A. Stuiber*, Patrologie (Freiburg ^{8}1978) 64.

19 Publiziert von *B. P. Grenfell / A. S. Hunt* (Hgg.), The Oxyrhynchus Papyri, Part XV (London 1922) 1–6. Tradiert ist der Text von Aristid., apol. 5, 4; 6, 1.2, wenngleich lückenhaft.

20 Erstveröffentlichung durch *J. J. M. Milne*, A new fragment of the Apology of Aristides: JThS 25 (1924) 73–77; vgl. auch die deutsche Anzeige von *G. Krüger*, Aristides, Apologie 15, 6 – 16, 1 im Urtext: ThLZ 49 (1924) 47–48.

21 Ausführliche Diskussion bei *Vona*, L'Apologia 8ff.

dratus genauso einer verderbten Überlieferung auf den Leim ging;[22] noch kann der Eindruck bestritten werden, „daß die Apologie nicht sehr bedeutend [ist]. Ein Schriftsteller von diesem Rang darf nicht zu sehr beim Worte genommen werden; er kann gar wohl nach Justin geschrieben haben, ohne ihn zu kennen. Es gibt noch andere Beispiele von Schriften, die einen für die Zeit, in die sie gehören, zurückgebliebenen Eindruck machen."[23] Zum anderen steht eine Auseinandersetzung über das Verhältnis jüdischer[24] oder urchristlicher Apologien (vgl. 2Kor 2, 1ff.; Apg 14, 15–18; 17, 22–33) und Aristides' Schutzschrift noch aus. Dennoch ist vor allzu hohen Erwartungen zu warnen, zumal wenn Vergleichsmaterial ebenfalls nur fragmentarisch vorliegt, wie dies beim Kerygma Petri (KerP)[25] der Fall ist.

So wird im folgenden zu untersuchen sein, wie sich der Ort der Apologie des Aristides in der altkirchlichen Literatur bestimmen läßt sowie ob der

---

[22] Es dürfte kaum zu bezweifeln sein, daß Eusebius die Apologie des Aristides *nicht* vorliegen hatte, da sonst kaum erklärlich wäre, wieso der Chronist nicht *inhaltlich* auf die Quelle eingeht. Einziger Anknüpfungspunkt für die Verbindung von Eus., H. E. IV 3, 1f. 3 ist der Hinweis auf die Entstehung beider Apologien unter Hadrian. Beruht nun die Adressierung der Apologie des Aristides an Hadrian auf einem offenkundigen Überlieferungsfehler (s. o. Anm. 17), so muß zumindest gefragt werden, ob ein analoger Fall nicht auch bei der Zuweisung der Apologie des Quadratus vorliegt.

[23] Die Beobachtung *Eglis* (Apologie 99) erweist ihre Gültigkeit auch bei Umkehrung der Argumentation. So mutet das Quadratus-Fragment keineswegs so altertümlich an, wie es nach Eusebius sein müßte. Insofern ist die Hypothese von *P. Andriessen* (L'Apologie de Quadratus conservé sous le titre d'Epître à Diognète: RThAM 13 [1946] 5–39; *ders.*, Les donnés de l'histoire sur Quadratus et son apologie: ebd. 125–149; Zusammenfassung der Argumete in seinem Beitrag „The Authorship of the Epistle ad Diognetum": VigChr 1 [1947] 129–136), daß die Lakune zwischen Diog 7, 6 und 7, 7 durch das Quadratusfragment zu schließen sei, reizvoll, auch wenn sie nicht zwingend ist. Zieht man allerdings noch die Datierungsschwierigkeiten bei Diog hinzu, bleibt die zeitliche Bestimmung des Quadratus-Fragments offen, zumal wenn diese Schrift weniger externe Argumente als antihäretische Polemik im Blickwinkel hat (vgl. *R. M. Grant*, Quadratus, the first Christian Apologist: *R. H. Fischer* [Hg.], A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in Early Christian Literature and its Environments, Primarily in the Syrian East [Chicago 1977] 177–183. bes. 182f.).

[24] *M. Friedländer*, Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums (Zürich 1903 = Amsterdam 1973); *P. Krüger*, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums (Leipzig 1906 = Amsterdam 1973); *P. Wendland*, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen. HNT 1/2.3 (Tübingen $^{2/3}$1912) 202ff.; *W. Bousset*, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, hg. von *H. Gressmann*. HNT 21 (Tübingen ^{4}1966) 17ff. 25ff. 432ff.

[25] *E. Klostermann*, Apokrypha I. Reste des Petrusevangeliums, der Petrusapokalypse und des Kerygma Petri. KlT 3 (^{2}1908 = Bonn 1921) 13–16; *E. Hennecke / W. Schneemelcher* (Hgg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II (Tübingen ^{4}1971) 61–63. Wie *H. Paulsen*, Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik: ZKG 88 (1977) 1–37. hier 4ff. gezeigt hat, dürften die Fragmente ursprünglich so angeordnet gewesen sein:

Clem. Al., strom.	*Klostermann*	*Paulsen*
(GCS 15 [Berlin 1906] ed. Stählin)		
I 29, 182, 2 (112)	1	?5
(vgl. II 15, 68 [149]; ecl. proph.		

Text[26] historisch in der altkirchlichen Geschichte lokalisierbar ist. Dabei bleibt zunächst darauf hinzuweisen, daß sowohl die formale Disposition als auch die innere Stringenz die Apologie in das zweite Jahrhundert verweisen. Mit Ausnahme des verderbten Präskripts bleibt jedoch die Suche nach Indizien für eine absolut chronologische Determinierung erfolglos. Hinweise für eine relative Chronologie ergeben sich allenfalls aus der beobachteten Nähe zum KerP als möglichen terminus post quem;[27] Analoges gilt für die Vermutung, daß Celsus[28] die Apologie gekannt haben könnte, woraus sich auch nur bedingt ein terminus ante quem ergäbe. Doch bleiben diese Andeutungen vage und erlauben kein Urteil über den geschichtlichen Ort. Das reichliche apologetische Material, das uns seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts begegnet, verbaut so zwar durch die rasche Verbreitung und Übernahme griffiger Topoi den Zugang zum Proprium mancher Schriften,[29] fordert aber gleichzeitig zu sauberer Methodik heraus, um zumindest durch die Herauslösung literarischer Entwicklungsstufen die eigentliche Intention eines Autors in den Griff zu bekommen.[30] Hierbei bietet sich zunächst die motiv-

---

58 [GCS 17 (Berlin ²1970) 154 ed. Stählin / Früchtel]).	*Klostermann*	*Paulsen*
VI 5, 39–41 (541 f.)	2a–d	6–9
VI 5, 43, 3 (453)	3a	2
VI 6, 48, 2 (465)	3bc	1.3
VI 15, 128 (496 f.)	4	4

26 Grundlage hierfür können nur sämtliche Rezensionen der Apologie sein, da die technische Einrichtung der Ausgaben von Julius, Goodspeed und Ruhbach (s. o. Anm. 16) nicht den Anforderungen einer kritischen Edition genügen. Auch beim Umgang mit G ist Behutsamkeit erforderlich; so wäre es ein Desiderat, G im Rahmen der Vita Barlaam et Joasaph philologisch zu untersuchen (etwa in der Richtung, die *H. Hunger*, Anonyme Metaphrase zu Anna Komnene, Alexias XI–XIII. Ein Beitrag zur Erschließung der byzantinischen Umgangssprache. WBS 15 [Wien 1981] vorgezeigt hat). Die Unsicherheit gegenüber G rührt ja nicht zuletzt daher, daß die Zuweisung des Mönchsromans zu Anonymus (Johannes von Saba), Johannes Damaskenos oder Euthymius noch nicht schlüssig erwiesen ist.

27 Fraglich bleibt ohnehin, ob Aristides das KerP voraussetzt oder nur auf beiden gemeinsames Material zurückgreift; dennoch bleibt die zeitliche Nähe beider Schriften unbestreitbar.

28 *Harris*, Apology 19 ff.; *ders.*, Celsus and Aristides: BJRL 6 (1921/22) 163–175. Harris' Argumente reichen kaum zur Postulierung einer Abhängigkeit Celsus' von Aristides aus – zumal auch hier wieder Überschneidungen mit dem KerP nachweisbar sind, somit erneut die Quellenfrage virulent wird –, sondern eher zur Demonstration der guten Textüberlieferung von S gegenüber G.

29 Dies drückt sich massiv in der Überlagerung eines historischen Kerns durch sanktionierte Deutungsschemata in den Märtyrerakten aus; vgl. hierzu *K. Holl*, Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II (Tübingen 1928) 68–102.

30 Vgl. die klassische Formulierung von *W. Wrede*: „Freilich dürfen wir nicht meinen, daß mit einem Schlage Leute wie Klemens, der Autor der Pastoralbriefe, Ignatius, Polykarp aufhören, um Männern wie Justin und Aristides Platz zu machen; ebenso werden Gedanken, wie diese beiden vortragen, wohl schon geraume Zeit vor ihnen in Kurs gekommen sein: die Literatur, die erhalten ist, wird auch hier (. . .) täuschen über das, was wirklich gewesen ist." (Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie [Göttingen 1897] 60 f.)

geschichtliche Fragestellung[31] an, um sich in einem ersten Schritt der Apologie des Aristides zu nähern.

III.

1. Als Einstieg in die Erörterung sei Aristid., apol. 17, 2 (S) gewählt, da auf diesen Vorwurf der Promiskuität hin eine vage Datierungstheorie gestellt wurde.[32] Aristides argumentiert, daß die Griechen ihren unzüchtigen Lebenswandel auf die Christen projezierten, so daß ihnen nun der Vorwurf der Unsittlichkeit zu machen sei, was jedoch unsinnig ist, da die Christen gerecht und heilig seien.

In mehrfacher Hinsicht ist diese Stelle unklar. Zum einen stellt sich die textkritische Frage. Gegen die Lesart der syrischen Vorlage[33] schlug Harris vor, statt gwḥk' (ridiculus)[34] gwkḥ' (horrendum)[35] zu lesen, da die Vertauschung beider Vokabeln keine Seltenheit darstelle.[36] Zu Recht hat Seeberg den Sinn dieser Konjektur bezweifelt,[37] doch greift seine Argumentation zu kurz. Schwerlich wird sich anhand des vorliegenden Textmaterials bestimmen lassen, was für Aristides ‚Sache des Geschmackes' gewesen sei, auch wenn 8, 4 sich hierfür anböte.[38] Eher wird nach dem Zeitgeist zu fragen sein, gegen den hier Stellung bezogen wird. Zu fragen ist nach Herkunft, Begründung und Legitimation der Vorwürfe, deren die Christen bezichtigt werden.

2. Die Beschuldigung thyesteischer Mahlzeiten (θυέστεια δεῖπνα) und ödipodäischer Verbindungen (οἰδιποδείαι μίξεις) trifft in dieser Kombina-

---

[31] Hierbei ist darauf hinzuweisen, „daß Bindung an historisch konfigurierte Texte nicht konstitutiv sein muß, die geschichtliche Einbindung also leicht als sekundär erscheinen kann. Dies erklärt, daß die Geschichte eines Motivs oft auch nicht an der Grenze zur alten Kirche Halt machen kann, sondern darüber hinauszugehen hat. Daß auf der anderen Seite die Differenzierung zwischen Urchristentum und alter Kirche auch für die Motivgeschichte nicht ohne Bedeutung bleibt, läßt sich exemplarisch durchaus belegen." (*H. Paulsen*, Zur Wissenschaft vom Urchristentum und der alten Kirche – ein methodischer Versuch: ZNW 68 [1977] 200–230. Zitat 219).

[32] *R. M. Grant*, The Chronology of the Greek Apologists: VigChr 9 (1955) 25–33. hier 25.

[33] Übersetzungsvorschläge: „. . . richten ihr unreines Lachen gegen die Christen" (*Raabe*, Apologie 24); „. . . richten das Lachen der Unreinheit gegen die Christen" (*Hennecke*, Apologie 42).

[34] *K. Brockelmann*, Lexicon Syriacum (Halle ²1928 = Hildesheim 1966) 113 s. v.

[35] A.a.O. 125 s. v.

[36] *Harris*, Apology 64.

[37] „. . . da es Sache des Geschmackes ist, ob man etwas für lächerlich hält oder nicht (. . .). Das unzüchtige Treiben der hellenischen Götter sah Athanasius z. B. für einen Gegenstand zum Lachen an (c. gentes 12), dagegen war der ‚Dialog zwischen Jason und Papiscus' dem Celsus nicht des Lachens, sondern des Mitleidens und des Hassens wert." (*Seeberg*, Aristides 406.)

[38] So *Seeberg* ebd.

tion die Christen seit der Mitte des 2. Jahrhunderts. Die Pauschalität dieser Anschuldigungen erweist sich an der Tatsache, daß beide Motive bei ihrer mythologischen Herkunft[39] keine Beziehung zueinander haben. Vielmehr verselbständigen sich Elemente der ursprünglichen Sagen und Mythen, um als Argumente in die Rhetorik und Polemik einzugehen. So begegnen die Vorwürfe der Knabenliebe[40] oder des Inzestes[41] als Merkmale der Dekadenz der römischen Oberschicht, ohne daß hieraus ersichtlich wird, ob dies eine römische Gesamttendenz[42] dokumentiert oder nur den moralischen Verfall in Potentatenkreisen.[43] Deutlicher läßt sich dagegen der Vorwurf des Kannibalismus isolieren, zumal er mit den Sagenkreisen um Thyestes lockerer verbunden scheint als dies mit Inzest und der Überlieferung von Ödipus der Fall ist. So wirft römische Polemik den Gegnern schon bei leisem Verdacht von coniuratio Kannibalismus vor,[44] und dieser Motivkomplex ist auf die staatspolitische Ebene beschränkt. Altkirchliche Apologetik suggeriert, daß auch die Juden dieses Argument übernahmen, so daß Justin Tryphon fragen kann, ob er denn auch glaube ὅτι δὴ ἐσθίομεν ἀνθρώπους.[45]

---

[39] *M. Mayer*, Art. Thyestes: PRE II 6/1 (1936) 662–679; *L. W. Daly*, Art. Oidipus (Οἰδίπους): PRE 17/2 (1937) 2103–2117.

[40] *E. Bethe*, Die dorische Knabenliebe. Ihre Ethik und ihre Idee: RMP.NF 62 (1907) 439–475; *W. Kroll*, Art. Knabenliebe: PRE 11/1 (1921) 897–906.

[41] *F. Klingmüller*, Art. Incestus s. Incestum: PRE 9/2 (1916) 1246–1249; ferner *I. Opelt*, Die lateinischen Schimpfwörter und artverwandte sprachliche Erscheinungen. Eine Typologie. BKAW 2. Reihe (Heidelberg 1965) 198ff.

[42] *J. Marquardt*, Das Privatleben der Römer, hg. von A. Mau. Handbuch der römischen Altertümer 7 (Leipzig ²1886 = Darmstadt 1964) 75ff.; *O. Seeck*, Geschichte des Untergangs der antiken Welt III (Stuttgart ²1921 = Darmstadt 1966) 170 (Belege 477); *Klingmüller*, Incestus 1247f.; *Kroll*, Knabenliebe 905f.; *L. Friedländer*, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine I (Leipzig ¹⁰1922 = Aalen 1964) 280f. 283ff.; *H. Licht*, Sittengeschichte Griechenlands, hg. von H. Lewandowski (Stuttgart 1959) 354.

[43] Die Quellenlage zur Aufhellung dieses Problems ist unerquicklich; auch Sexualforschung und Hygienemedizin vermögen hierzu kaum etwas beizutragen; entsprechender Optimismus bei *Marquardt*, Privatleben 79 wird auch durch die fundierten Beiträge von *J. Rosenbaum* (Geschichte der Lustseuche im Altertum nebst ausführlichen Untersuchungen über den Venus- und Phalluskultus, Bordelle, Νοῦσος θήλεια der Skythen, Paederastik und andere geschlechtliche Ausschweifungen der Alten als Beitrag zur richtigen Erklärung ihrer Schriften [Berlin ⁷1904] passim) kaum gerechtfertigt.

[44] *E. Bickermann*, Ritualmord und Eselskult: MGWJ.NF 35 (1927) 171–187. 255–264. hier 173ff.; *R. Freudenberger*, Der Vorwurf ritueller Verbrechen im 2. und 3. Jahrhundert: ThZ 23 (1967) 97–107. hier 97f.; *W. Schäfke*, Frühchristlicher Widerstand: ANRW II 23/1 (Berlin / New York 1979) 460–723. hier 589ff.

[45] Just., dial. 10, 1. Daß das Judentum diesen Topos, mit dem es von der Umwelt konfrontiert wurde (vgl. *Freudenberger*, Vorwurf 98; *Schäfke*, Widerstand 589f. 591), nun aufnimmt und gegen die Christen wendet (so die merkwürdige, nicht ressentimentfreie Argumentation von *F. Anwander*, Die literarische Bekämpfung des Christentums in der Antike: BenM 6 [1924] 297–320. hier 297. 298), erscheint unwahrscheinlich. Darauf weist einerseits das Schweigen der Rabbinen, andererseits auch die Replik Tryphons (πόρρω γὰρ κεχώρηκε τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως Just., dial 10, 2), die mit dem Rekurs auf das Vernunftsargument sich als Bildung Justins erweist. Die Beschuldigung des Synhedriums, diese antichristlichen Vorwürfe planmäßig zu verbreiten (dial. 17, 1; 108, 2) entbehren gleichfalls der historischen Grundlage.

Einen Zusammenhang zwischen coniuratio und Beschuldigung des Christseins anzunehmen bietet sich direkt jedoch nicht an, da die Angriffsflächen, die das Christentum der heidnischen Welt bot, weniger unter dem Begriff ‚Atheismus'[46] zu suchen sind – obwohl dies als gängiges Argument etwa in zeitgenössischen Märtyrerakten belegt ist –[47] als im Mißverständnis der altkirchlichen Agape- und Eucharistiefeier.[48] Nicht nur, daß dieses christliche Proprium paganen Kulturen fremd gewesen ist: zu erwägen ist auch, inwiefern die noch durchlässige Grenze zwischen Orthodoxie und Häresie heidnischer Polemik Vorschub leistete.

3. Zum ersten Male begegnet die Kombination beider Vorwürfe bei Just., apol. I 12, 2. Aus der disparaten Nomenklatur für die christlichen Greuel[49] entwickelt sich der terminus technicus θυέστεια δεῖπνα καὶ οἰδιποδείαι μίξεις (Theophil., ad Autol. 3, 4.15 [PG 6 (Paris 1857) 1125B. 1141]; Athenag., suppl. 3, 1; Tert., apol. 2, 20 [CSEL 91 (Wien / Leipzig 1939) 9 ed. Hoppe]). Mag dies anfangs auch auf Extrapolation von Praktiken gnostischer Sektierergruppen[50] – oder, was m. E. weniger plausibel ist: auf schon im neronischen Rom begegnende Unterstellungen –[51] und historische Remineszenzen verweisen, so verschwimmen die Konturen in der Steigerung der Vorwürfe zum Kindermord hin.[52] Übrigens ist der Topos tatsächlich austauschbar und auf jeden Gegner übertragbar: der montanistische Tertullian bezichtigt die Großkirche, Unzucht in der Agapefeier zu betreiben.[53]

---

[46] Hierzu immer noch grundlegend *A. von Harnack*, Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten. TU 13/4 (Leipzig 1905).

[47] Vgl. etwa MartPol 9, 2 (SQS.NF 3 [Tübingen ⁴1965] 3 edd. *Knopf / Krüger / Ruhbach*); Acta Just. 2, 1 (a.a.O. 15); 4, 9 (a.a.O. 17); Acta Apoll. 13 (a.a.O. 31); Eus., H. E. V 1, 9 ἀπολογούμενος . . . ὅτι μηδὲν ἄθεον μηδὲ ἀσεβές ἐστιν ἐν ἡμῖν (GCS 9/1, 404).

[48] An den Begleiterscheinungen dieses Mahles sich aufzuregen hatten die zeitgenössischen Kritiker wohl kaum die geringste Veranlassung: vgl. die Darstellung der damaligen Tisch(un)sitten bei *Marquardt*, Privatleben 339.

[49] Ανθρωπείων σαρκῶν βοραί Just., apol. I 26, 7; ἀνθρωποβορία / ἀνθρωποφονία Athenag., suppl. 35, 1; ἀνθρωποφαγία Tat., or. 25, 3; ἀνέδη μίξεις Just., apol. I 26, 7.

[50] Diese stellen in der Tat eine Bedrohung christlicher Rechtgläubigkeit dar (vgl. *W. Speyer*, Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen: JAC 6 [1963] 129–135. bes. 133ff.). So weiß etwa Epiph., haer. 26, 5 (GCS 25 [Berlin 1915] 282 ed. Holl) von ἀνθρωποβορία bei Gnostikern (vgl. Epiph., exp. fid. 9 [GCS 37 (Berlin 1933) 509 ed. Holl]). Nikolaiten, Karpokratianer oder Kainiten versuchen, die Laster in der Welt des Demiurgen durch intensive Hingabe an diese zu überwinden. So dürfte es auch kaum verwundern, daß Justin sein (verschollenes) Syntagma *vor* den apologetischen Schriften abfaßte; die Bedrohung von innen dürfte zeitweise die Gefahren von außen überstiegen haben.

[51] So *Schäfke*, Widerstand 580ff.

[52] *F.-J. Dölger*, „Sacramentum infanticidii": AuC 4 (1934) 188–228. Vgl. neuerdings *A. Henrichs*, Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians. Some New Evidence: Kyriakon. FS J. Quasten (Münster 1970) 18–35.

[53] Tert., de ieiunio 17, 3f. (CChr. SL 2 [Turnholt 1954] 1276 edd. *Reifferscheid / Wissowa*).

Auf dieser Quellenbasis nun Aristid., apol. 17, 2 (S) als einen Datierungshinweis anzusehen[54] erscheint so gesehen reichlich gewagt, zumal Fronto[55] als Gewährsmann hierfür kaum infrage kommt. Frontos Christenrede als auslösendes Moment für Verfolgungen gegen Ende des zweiten Jahrhunderts anzusehen[56] trägt für das Verständnis der *ältesten* christlichen Apologeten wenig aus, zumal zu erwägen sein dürfte, inwiefern der inhaltlich kaum markante, dafür rhetorisch ambitionierte Redner überhaupt über Anschauungsmaterial verfügt,[57] also lediglich ein rhetorisches Substrat kursierender Gerüchte verfaßte.[58] Aristid., apol. 17, 2 (S) enthält somit kein zuverlässig greifbares historisches Indiz. Dafür wird im Zusammenhang einer motivgeschichtlichen Untersuchung zu fragen sein, wie sich der fragliche Vers im Rahmen altkirchlicher Apologetik verhält.

4. Merkwürdig stimmt die terminologische Spannung zwischen den Vorwürfen, die implizit in 17, 2 (S) angesprochen werden und den expliziten Parallelen zeitgenössischer Apologeten. Das Problem wird deutlich bei Vergegenwärtigung der Konjektur des griechischen Äquivalents bei Hennecke: οἱ δὲ Ἕλληνες, ὦ βασιλεῦ, αἰσχρὰ ἐπιτηδεύοντες, συνουσίας ἀνδρῶν καὶ μητέρων καὶ ἀδελφῶν καὶ θυγατέρων, τὸν γέλωτα τῆς ἀσελγείας αὐτῶν εἰς τοὺς Χριστιανοὺς τρέπουσιν.[59] Aristides weist jedoch den Vorwurf ab und entgegnet: οἱ δὲ Χριστιανοὶ δικαιοί εἰσι καὶ εὐσεβεῖς, φιλαλήθεις καὶ μακρόθυμοι.[60] Ein Blick auf die Antwort des lugdunensischen Märtyrers Attalos auf denselben Vorwurf des Kannibalismus (ἰδοὺ τουτό ἐστιν ἀνθρώπους ἐσθίειν, ὃ ποιεῖτε ὑμεῖς· ἡμεῖς δὲ οὔτε ἀνθρώπους ἐστίομεν οὔθ' ἕτερον τι πονηρὸν πράσσομεν Eus., H. E. V 1, 52 [GCS 9/1, 422]) verdeutlicht, daß die Entgegnung des Aristides vage ausfällt und kaum geeignet

---

54 *Grant*, Chronology 25.

55 *J. Brzoska*, Art. M. Cornelius T. f. Quir(ina) Fronto: PRE 4/1 (1900) 1312–1340; *J. H. Waszink*, Art. Fronto: RAC 8 (1972) 520–524. Bequem zugängliche Textausgabe bei *C. R. Harris* (Hg.), The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto. LCL 112/113 (repr. Cambridge, Mass. / London 1962–1963).

56 *M. Sordi*, Le polemiche intorno al cristianesimo nel II secolo e la lora influenza sugli sviluppi della politica imperiale verso la chiesa: RSCI 16 (1962) 1–28. hier 3ff. erwägt, daß Frontos Rede den Ausschlag für die Verfolgungen in Lyon gab; ähnlich argumentiert *P. Frassinetti*, L'orazione di Fronto contro i cristiani: RIF 2 (1949) 238–254: nach Antonius Pius' zurückhaltender Christenpolitik soll Frontos Rede, auf ca. 162–164 datiert, die antichristliche Stimmung anheizen (a.a.O. 238).

57 Fronto trat krankheitsbedingt nicht sein Amt als consul suffectus der Provinz Asia im Jahre 143 vor Ort an (vgl. *Brzoska*, Fronto 1315f.; *Waszink*, Fronto 520).

58 Tatsächlich lädt der ungeklärte Hintergrund der Christenrede Frontos mitsamt den Datierungsschwierigkeiten (ausführlich hierzu *E. Champlin*, Fronto and Antonine Rome [Cambridge, Mass. / London 1980] 64–66) zu kaum belegbaren Spekulationen ein, in welchem Umfange Fronto etwa für die Pogrome von Lyon 177 n. Chr. verantwortlich zu machen sei (instruktiv die Vorbehalte bei *M. D. Black*, Studies in Fronto and his age. Girton College Studies 5 [Cambridge 1911] 92–96).

59 *Hennecke*, Apologie 42.

60 Ebd.

ist, derart massive Vorwürfe zu entkräften. Hinzu kommt ein Zweites: der Fortgang der Argumentation bei Aristid., apol. 17, 2ff. (S) steht in keiner Beziehung zu dem fraglichen Vorwurf und dessen Widerlegung in 17, 2 (S). Man stößt hier auf die gelegentlich beobachtete inhaltliche Spannung[61] in den die Christen behandelnden Kapiteln (15–17) der Apologie des Aristides, die die Frage nach der literarischen Einheitlichkeit aufwirft. Zieht man ähnliche Zweifel an 2, 6–10 (S) im Kontext von Kap. 2 hinzu, so läßt sich die endgültige Klärung des geschichtlichen Ortes von 17, 2 (S) nur nach nachstehender Untersuchung der Kap. 15–17 herbeiführen.

IV

1. Gängige Texteditionen gruppieren die Genealogie des Christen gegen S – wo die Ableitung der drei Geschlechter (Barbaren, Juden und Christen) von den jeweiligen Gottheiten bereits in Kap. 2 geboten wird – in Kap. 15.[62] Dieser Befund ist erstaunlich und hat neben der Beobachtung, daß A partiell S, wenngleich wesentlich straffer, folgt, zu der Frage nach der ursprünglichen Anordnung des Materials in der Apologie des Aristides geführt. Damit hängt zusammen, wie das Verhältnis der einzelnen Rezensionen zueinander erklärt werden kann. A darf (wie oben S. 164 mit Anm. 11 bereits erwähnt) als schlechtester Zeuge ausgeschieden werden: Wie Seeberg gezeigt hat, geht A nicht nur freier mit seiner Vorlage um, sondern dürfte bereits auf einen interpolierten Text zurückgegriffen haben.[63] G wiederum ist insofern unglaubwürdig, als der Autor von ‚Barlaam und Joasaph' im Interesse seines Romans Eingriffe in die Vorlage vorgenommen haben wird,[64] was im Vergleich von G mit S ersichtlich wird. So bleibt offenbar S als einzige authentische Rezension übrig, wenngleich dogmatisierende (Aristid., apol. 2, 6–8) oder ausführende Zusätze (in den Kapp. 3.9.12)[65] auszuscheiden sind.[66] Für die Komposition der Kapp. 15–17 bedeutet dies, daß zumindest die jetzige Anordnung anzuzweifeln ist, denn für AS ist kein Grund ersichtlich, ordnend in die Vorlage einzugreifen; ein Verfahren, das eher G zuzuschreiben wäre. Hinzu kommt, daß umgekehrt plausibel gemacht werden kann, *wieso* sich die Völkergenealogie – in breiterem Umfange, als überhaupt überliefert

---

[61] *Raabe*, Apologie 58ff.

[62] *Geffcken*, Apologeten 22ff. (dementsprechend auch *Ruhbach*, Apologeten 25ff.); *Goodspeed*, Apologeten 19ff. *Julius*, Aristides 48ff. gibt S wieder.

[63] *Seeberg*, Aristides 207f. An diesem Punkt ist wohl *Vona*, L'Apologia 12f. (unter Berufung auf *Robinson*, Appendix 75) zu korrigieren. Da für A nur die Codd. Venetus aus den Jahren 891/1195 (vgl. oben Anm. 3), Edschmiadzin (vgl. *F. C. Conybeare* bei *Harris*, Apology 29ff.) und der Fund von Eenim (s. o. Anm. 3) für Aristid., apol. 1. 2 vorliegen, dürfte A als Textzeuge zudem nicht überbewertet werden.

[64] *Seeberg*, Apologie 943; *ders.*, Aristides 166f.

[65] Nachweise bei *Seeberg*, Apologie 944f.

[66] Vgl. *Seeberg*, Aristides 202.

ist – an Kap. 1 anschließen *muß*, da „a limine von dem Verhalten der betr. Völker zu der anfangs dargelegten Gotteserkenntnis (Wahrheit[67])“[68] die Rede ist.

2. Für die Untersuchung der Komposition der Kapp. 15–17 ist die Auswertung von P. Lond. 2486, einem Unzialfragment aus dem vierten Jahrhundert,[69] hilfreich. Verglichen mit SG bestätigt es die Tendenz von G, straffend in die Vorlage einzugreifen; für S erhärtet es dessen Charakter einer leicht paraphrasierenden Übersetzung.[70] P. Lond. 2486 ist bei Berücksichtigung des Alters von S[71] bzw. G[72] ein nicht zu überschätzender und unverdächtiger[73] Zeuge. Kann so – unter Vorbehalt – zumindest eine gesicherte Version von Aristid., apol. 15, 6–16, 1 für das beginnende vierte Jahrhundert rekonstruiert werden, so sei auf diesem Hintergrund versucht, die Christenkapitel (15–17) wiederherzustellen.

Durch die verkürzte Paraphrase in A können 15, 1.2 mit S eliminiert und Kap. 2 zugewiesen werden. Somit dürfte die Christenperikope mit 15, 3 eingesetzt haben, in Analogien zu 2, 1 (ASG); 7, 4 (SG); 8, 1 (SG); 12, 1 (SG); 14, 1 (G); 16, 1 (S) mit einer überleitenden Bemerkung (wahrscheinlich

---

[67] Das Wahrheitsmotiv ist nach *M. Elze*, Tatian und seine Theologie. FKDG 9 (Göttingen 1960) 27ff. der Schlüsselbegriff zur Verbindung christlicher Theologie mit (mittelplatonischer) Philosophie bei Tatian in seiner oratio ad Graecos (Text bei *Goodspeed*, Apologeten 268–305).

[68] *Hennecke*, Textgestalt 80.

[69] S. o. Anm. 20.

[70] Vergliche man P. Lond. 2486 mit dem bei *Geffcken*, Apologeten 24 Z. 9–26 Z. 2 aus S und G kompilierten Text, so bestätigt P. Lond. 2486 im wesentlichen die von der syrischen Rezension bezeugten Lesarten in Aristid., apol. 15, 6–11; ferner deckt das Londoner Unzialfragment G in 15, 7.10. V. 12 (S) kann einige Anklänge an P. Lond. 2486 r l. 44ff. aufweisen, erscheint aber ansonsten redundant. Eine genauere Diskussion über P. Lond. 2486 im Vergleich zum „textus receptus“ der Apologie des Aristides kann hier nicht geführt werden, zumal in diesem Zusammenhang auch P. Oxy. 1778 in seinem Verhältnis zu Aristid., apol. 5, 4; 6, 1.2 (s. o. Anm. 19) einzubeziehen wäre; dieses muß einer späteren Analyse unterworfen werden.

[71] Cod. Sinait. syr. 16, fol. 93r–104v wird in das 6. oder 7. Jahrhundert zu datieren sein (*Harris*, Apology 3f.; *Hennecke*, Apologie iv; *Vona*, L'Apologia 7); die Übersetzung hingegen in das 4. Jahrhundert herunterdatiert.

[72] Die zeitliche Bestimmung von G hängt von der Zuweisung des Mönchsromans ‚Barlaam und Joasaph‘ ab. Zu den einzelnen Ansätzen vgl. *Brunhölzl* (u. a.), Art. Barlaam und Joasaph 1465.

[73] P. Lond. 2486 dürfte mindestens so alt wie S* sein. Eine Einschränkung dieses Urteils kann weniger durch die Textgestalt der Handschrift als durch die Überlegung erfolgen, daß das Unzialfragment selbst schon eine interpolierte Fassung der Apologie darstellen könnte. *H. Gülzow* (Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten [Bonn 1969]) sieht die Christenpassagen der Apologie des Aristides harmonisch in der altkirchlichen Erörterung der Sklavenfrage eingefügt (a.a.O. 45 Anm. 2; 91 Anm. 4; 99 Anm. 3; 114 Anm. 5; 143 Anm. 2). Die Glaubwürdigkeit dieser Einordnung in einen zeitlichen Kontext ist jedoch anzuzweifeln. So erscheint es kaum plausibel, Aristid., apol. 17, 2 in Bezug auf Homosexualität im Umgang mit Sklaven (a.a.O. 110 mit Anm. 3) hin zu interpretieren.

ἔλθωμεν οὖν . . .)[74] und dem Hinweis auf der Christen Suchen und Finden der Wahrheit. Die bei G konservierte Bemerkung der Überlegenheit der Christen gegenüber den anderen Völkern dürfte – wenn sie überhaupt zum ursprünglichen Bestand von 15, 3* gehört – weniger im Sinne des Selbstverständnisses als τρίτον γένος,[75] sondern auf der Ebene von 2, 1; 12, 1 zu verstehen sein. Mit größerer Sicherheit kann dagegen behauptet werden, daß βασιλεῦ zum Grundbestand der Apologie zu rechnen ist. Da die Anrede der Majestät jeweils beim Einsatz und Abschluß einer thematischen Ausführung steht (vgl. 1, 1; 2, 1; 4, 1; 7, 1 (S).4; 9, 5; 11, 7; 13, 6; 14, 1), nicht aber innerhalb der Argumentation als rhetorische Anapher (P. Lond. 2486r l. 1f. gegen Aristid., apol. 15, 6 [S]), findet sich indirekt durch den Unzialfund Evidenz für den Beginn der Christenperikope in 15, 3*.

Setzt nun Aristides' Hauptargumentation, den rechten Weg der Christen demonstrierend, in 15, 3*[76] ein, und weist diese (antithetische) Parallelen zu den vorausgehenden Erörterungen der Irrwege der anderen Völker auf, so erhebt sich die Frage nach dem Ende dieser Passage. Anzunehmen wäre aufgrund der jetzigen Textform, daß 16, 1* einen solchen Einschnitt markiert. Hierfür spräche immerhin, daß sich formal 15, 3* zu 16, 1* wie 3, 2fin : 7, 3; 8, 4 : 11, 7; 12, 1 : 13, 6 verhält: eine Schlußfolgerung bestätigt die Eingangsthese. Methodisch erheben sich gegen diesen Schluß jedoch Bedenken. Kennzeichnen stringente, bisweilen ironische Gedankenführung die Widerlegungen heidnischer Göttervorstellungen (Kapp. 3–13), die nur darauf angelegt sind, den Irrtum[77] anderer bloßzustellen, so bieten die Christenkapitel einen vergleichsweise spröden, schwer abgrenzbaren Tugendkatalog; scheinbar mit 15, 12* endend, findet er noch Fortsetzungen in 16, 6; 17, 2.4.[78] Legte man andererseits die Anapher des Wahrheitsmotivs als Endpunkt der Argumentation Aristides' zugrunde, so muß zumindest befremden, daß nach dem angenommenen Abschluß in 16, 1* noch in Vv. 4f. (S); 17, 1 (G!, S) Wendungen begegnen, die für sich genommen als Schlußworte gelten können.

Der Verdacht der Uneinheitlichkeit der Christenkapitel legt sich zudem noch durch eine weitere Beobachtung nahe: die Ausführungen berühren sich

---

[74] So ist S auch in 8, 1 vorzuziehen, vgl. *Seeberg*, Apologie 955.

[75] S. u. S. 175f. Zum Ganzen vgl. *Geffcken*, Apologeten 46ff.

[76] Mit Asteriscus versehene Versangaben bezeichnen die Textform, die aus S und P. Lond. 2486 als ursprüngliche Textvorlage (zumeist gegen G) rekonstruiert werden kann. Ob dies den tatsächlichen Wortlaut der ursprünglichen Apologie des Aristides darstellt, kann von Fall zu Fall vermutet, in Einzelheiten hier aber nicht bewiesen werden.

[77] Der Wortstamm πλαν – ist eine der häufigsten Vokabeln in der Apologie Aristides': 13× verbal (13× in G; 7, eventuell 9× in S), 10× substantivisch (7–8× in G; 10× für S) belegt. Zum Bedeutungsumfang vgl. *H. Braun*, Art. πλανάω κτλ.: ThWNT 6 (1959) 230–254, bedauerlicherweise ohne Ausblick auf die Apologeten.

[78] *Geffcken*, Apologeten 93.

nur ganz schwach mit dem explizierten Gottesverständnis in 1, 3ff. (AS),[79] das sich ja nun als Maßstab verstanden wissen will, an dem die einzelnen Religionen gemessen werden sollen (2, 1). Die ethische Einlösung dieser Gotteserkenntnis konzediert aber Aristides schon den Juden zu (Kap. 14). Von daher bleibt die These O'Cealleighs diskutabel, daß unsere Schrift ursprünglich eine jüdische Apologie darstellt, die sekundär christianisiert worden ist.[80] Für die Beurteilung der Funktion von 17, 2 (S) bedeutet dies nun, daß an einen konkreten Hintergrund für den Unsittlichkeitsvorwurf nicht zu denken ist, sondern daß die originale Vorlage sekundär um mehrere Passagen erweitert worden ist, die sich offenbar locker um das Motiv ἀλήθεια gruppieren und traditionelles Material verwenden, deren ursprüngliche Brisanz (wie im Falle von 17, 2 [S]) dem Interpolator nicht mehr geläufig war.

V

Die angenommene Hypothese eines ursprünglich jüdischen Charakters der Apologie des Aristides scheint geeignet, Unstimmigkeiten, Redundanzen und Brüchigkeit der Argumentation in Aristid., apol. 15, 3* – 17, 8 zu erklären, doch bedarf sie der Überprüfung. Eine erste Klärung soll wiederum durch eine motivgeschichtliche Untersuchung erfolgen. Gefragt sei nach dem christlichen Selbstverständnis, terminologisch in der Selbstbezeichnung als τρίτον γένος greifbar.

Früh schon fiel die Verwandtschaft von Aristid., apol. 2 mit KerP 2d [Klostermann] (Clem. Al., strom. VI 5, 41 [GCS 15, 452]) auf;[81] τρίτον γένος kann hier als Kurzformel[82] für den Besitz der ἐπίγνωσις θεοῦ[83] gedeutet werden, weniger im Sinne einer Trichotomie in „drei Völker (. . .), sondern in drei Klassen von Gottesverehrern."[84] Merkwürdigerweise divergieren G und AS in ihrer Disposition an diesem Punkt. Während G eine Dreiteilung der Geschlechter bezeugt (ὅτι τρία γένη εἰσιν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ. ὧν εἰσιν οἱ τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταὶ καὶ Ἰου-

---

[79] Die engen Berührungen von Aristides' Gottesbild (mit seinen 29 Charakteristika übersichtlich dargestellt bei *W. C. van Unnik*, Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften: ThZ 17 [1961] 166–174. hier 167f.) und stoischem Gottesverständnis (reiche Belege bei *Geffcken*, Apologeten 36–41) legen kaum nahe, hier an eine eigene Schöpfung Aristides' zu denken (so auch *van Unnik*, Gotteslehre 174).

[80] *G. C. O'Cealleigh*, „Marcianus" Aristides on the worship of God: HThR 51 (1958) 227–254.

[81] *Robinson*, Appendix 86ff.; *Seeberg*, Aristides 216ff.

[82] Vgl. hierzu *Th. Schneider*, Kurzformeln des Glaubens – Zur Problematik der Reduktion theologischer Aussagen: Cath(M) 25 (1971) 179–197.

[83] *M. Dibelius*, Επίγνωσις ἀλήθειας: *ders.*, Botschaft und Geschichte II (Tübingen 1956) 1–13.

[84] *A. v. Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Leipzig [4]1924) 265; vgl. hierzu noch *A. Puech*, Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère (Paris 1912) 34; *Paulsen*, Kerygma 19ff.

δαίοι καὶ Χριστιανοί),[85] belegen AS eine vierfache Unterteilung (Barbaren, Griechen, Juden und Christen). Nun ließe sich zwar annehmen, daß die Vierteilung eine Fortentwicklung der Trichotomie der Völker darstellen könnte,[86] doch stößt sich diese Vermutung am Fehlen einschlägiger Belege. Tatsächlich lassen sich Differenzierungen im christlichen Selbstverständnis im Verhältnis zur Umwelt, stufenartig entwickelt, bereits im neutestamentlichen Zeitalter nachweisen (vgl Röm 1, 14; 1Kor 10, 32 / Gal 3, 28; Kol 3, 11; Gal 5, 6; 2Kor 5, 17 / Eph 2, 11; 1Petr 2, 9); nachapostolische Schriften bauen diese Konzeptionen weiter aus.[87] Heidnische antichristliche Polemik übernimmt spätestens seit dem 3. Jahrhundert die Trias.[88] Doch bleibt fraglich, inwieweit diese Dreiteilung genuin christlichem Denken entspricht. Jüdischer Apologetik ist die fragliche Division nicht unbekannt.[89] Welcher Tradition ist nun Aristid., apol. 2 zuzuschreiben, und welcher Version ist der Vorzug zu geben? Die Meinungen in der Forschung sind geteilt, sowohl die Priorität der Anordnung bei G als auch der bei AS ist bislang favorisiert worden.[90] Dabei erwies sich die Entscheidung mehr und mehr abhängig von der Beurteilung des Ägypterkapitels (Aristid., apol. 12).

Die Problemlage ist rasch umrissen. Folgte man der Konzeption von G in Kap. 2, so muß man nicht erklären, wieso bei AS Exposition (2, 2) und Durchführung (3, 1 – 17, 8) nicht kongruent sind. Andererseits bleiben

---

[85] Aristid., apol. 2, 1 (G) (*Goodspeed*, Apologeten 4). Die frappierende Parallele zu KerP frgm. 2d ist nur vordergründig: der Romanautor (resp. Nahor in seiner Rede an den indischen König) fährt fort: αὐτοὶ δε πάλιν οἱ τοὺς πολλοὺς σεβόμενοι θεοὺς εἰς τρία διαιροῦνται γένη, Χαλδαίους τε καὶ Ελλήνας καὶ Αιγυπτίους. Somit ist die Trichotomie wie bei AS aufgeweicht (vgl. hierzu *Geffcken*, Apologeten 45). Daß G hier offenbar mit Rücksicht auf seine Romankonzeption in seine Vorlage eingreift, wird zu erwägen sein (zum Ganzen vgl. den Beitrag von *H. Peri* [= Pflaum], Der Religionsdisput der Barlaam-Legende. Ein Motiv abendländischer Dichtung [Salamanca 1959]).

[86] Vgl. Hippolyt., ref. omn. haer. X 30f. 34 (GCS 26 [Leipzig 1916] 285ff. ed. *Wendland*).

Zu Hippolyt vgl. *D. Ritschl*, Hippolytus' Conception of Deification. Remarks on the Interpretation of Refutation X, 34: *ders.*, Konzepte. Gesammelte Aufsätze, I: Patristische Studien. BBSHSTh 28 (Bern / Frankfurt / München 1976) 11–20.

[87] Belege bei *Harnack*, Mission 262 Anm. 1.

[88] Vgl. *Harnacks* Exkurs über „Die Beurteilung der Christen als drittes Geschlecht seitens ihrer Gegner" (a.a.O. 281–289).

[89] Philo beispielsweise unterscheidet drei Stufen heidnischer Religiosität: die Verehrung von Himmelskörpern (de decal. 14) degeneriert zur Anbetung von durch Menschenhand geformten Götterbildern; die niederste Stufe stellt die Tieranbetung der Ägypter dar (de decal. 16; zum Ganzen vgl. ferner *Krüger*, Philo 20ff.). Einen Völkerschematismus kennt auch Josephus, wenn er das junge Alter von Griechen, Ägyptern, Phöniziern und Chaldäern gegenüber der altehrwürdigen jüdischen Religion hervorhebt (c. Ap. I 2ff.). Das rabbinische Judentum kennt eine Dichotomie von Israel und Völkern der Welt (vgl. *H. Strack / P. Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II [München ^{7}1979] 191 [ad Lk 12, 30]).

[90] Für die Version bei G plädieren *Harnack*, Rez. Texts and Studies 328; *Raabe*, Apologie 27ff.; *Geffcken*, Apologeten 46; *Vona*, L'Apologia 76; dagegen argumentieren *Seeberg*, Apologet 4f.; *ders.*, Apologie 947ff.; *Hennecke*, Textgestalt 72ff.; *O'Cealleigh*, „Marcianus" Aristides 234ff. für die Priorität der Anordnung nach AS.

Befürworter der Originalität der Disposition von G die Antwort schuldig, wieso

- 13, 1 (S) rückblickend nur die Ägypter, (G) zusammenfassend Ägypter, Chaldäer und Griechen im Blick hat;
- 13, 2 (G) wiederum alle drei Völker, (S) dagegen die Griechen abhandelt;
- 12, 1 nicht die für Aristides typische Übergangsfloskel (ἔλθωμεν 3, 1; 8, 1; 14, 1; 15, 3*) bietet und somit einen intendierten eigenen Abschnitt nicht anzeigt.

Seeberg hat die vorgetragenen Einwände gründlich untersucht und kam zu dem Ergebnis, daß S der Version von G vorzuziehen sei.[91] Demnach habe Aristides kaum vorgehabt, dem Götzendienst der Ägypter einen gesonderten Paragraphen in seiner Apologie zu widmen, sondern die Auseinandersetzung resultiert klimaktisch aus dem Vergleich von Chaldäern mit Griechen. Daß die Argumentation von Aristides überdies kaum durch Originalität besticht, kann anhand zweier Indizien bewiesen werden: weder sprechen die Reihenfolge der Völker (Αἰγύπτιοι – Χαλδαίοι – Ἕλλήνες) in 13, 1 (G) für eine stringent angelegte Komposition, noch die parallelen Charakteristika der Götter (Isis weint: 12, 3 [S]; vgl. Aphrodite 11, 3; Rhea 11, 5 [S] / Osiris 12, 4 [S]; vgl. Asklepios 10, 6 [G] / Typhon 12, 5 [S]; vgl. Herakles 10, 9 [S]; Asklepios 10, 6 [G]), die als Dubletten kaum in eine klimaktische Argumentation gehören.[92]

Exposition und Durchführung nach G stehen so in einem Widerspruch, der durch die Annahme der Ursprünglichkeit der Vierteilung der Völker nach AS leicht aufgelöst werden kann. Nach der Besprechung des religiösen Fehlverhaltens der Chaldäer (Kapp. 3–7) und Hellenen (Kapp. 8–11) führt Aristides die Ägypter auf, um sie jedoch lediglich mit den Griechen zu kontrastieren; von daher erklärt sich dann auch der für Aristides bezeichnende Rückblick in 13, 1 (S)[93] und der sofortige Rekurs auf die Hellenen (13, 2 [S]). Folglich ist auch verständlich, warum 12, 1 nicht mit ἔλθωμεν / ἐπανέλθωμεν begonnen haben kann.

Bei der Einteilung der Völker in Kap. 2 wird demzufolge die syro-armenische Lesart ‚Barbaren – Griechen – Juden – Christen' zu bevorzugen sein. Zudem erscheint diese Version allemal unverdächtiger zu sein als die bei G tradierte Variante. So ist für AS kein Moment erkennbar, das die Erweite-

---

91 Zum Ganzen vgl. *Seeberg*, Aristides 179–192.

92 Die divergierende Überlieferung des Isis- und Osirismythos bei G und S in 12, 1–5 verdeutlicht, daß weder G noch S mit der Materie ganz vertraut waren. Hier müssen offenbar beide Rezensionen stark in ihre Vorlage eingegriffen haben, denn Aristides ist solch ein Lapsus bei angenommener Abfassung der Apologie um die Mitte des 2. Jahrhunderts schwerlich zuzutrauen; dieses Problem kann hier jedoch nur am Rande berührt werden. Wichtiger ist eine weitere Beobachtung: die Ähnlichkeiten zwischen der Demontage ägyptischer Gottheiten und den hierzu verwandten Motiven aus den Griechenkapiteln wird man am besten so erklären, daß Aristides hier lediglich in Anlehnung an bereits früher Gesagtes eine Überleitung zum eigentlichen Iktus (12, 7ff.) schaffen wollte: der Kritik an der lächerlichen Tieranbetung.

93 *Geffcken*, Apologeten 45; vgl. noch Aristid., apol. 7, 4; 11, 4.

rung der altchristlichen Trichotomie um ein weiteres Glied veranlaßt haben könnte, während die von G bezeugte dreifache Untergliederung von Barbaren in Chaldäer, Griechen und Ägypter schon wegen der Unmöglichkeit der Kategorisierung von Griechen unter Barbaren für die angenommene Abfassungszeit der Apologien des Aristides anzuzweifeln ist.

Nur vermutet werden kann, welche Funktion der Völkervierteilung bei Aristides zukommt. Hierin nur einen Reflex christlichen Selbstverständnisses sehen zu wollen greift zu kurz, da dieses erst ab 15, 3* ff. thematisch entfaltet wird. Wahrscheinlicher dürfte sein, Kap. 2 (S) als Gliederungssignal für die Disposition der Apologie zu betrachten. Dies legt sich m. E. auch daher nahe, wenn man die Anlage von Hippolyt., ref. omn. haer. X 30f. (GCS 26, 285ff. ed. Wendland) mit I (II + III). IV vergleicht. Anders als programmatisch läßt sich Aristid., apol. 2 (S) schwerlich verstehen.

An der viergeteilten Völkerwelt meldete O'Cealleigh Bedenken an; er vermutet hinter der Apologie des Aristides eine Verteidigungsrede eines jüdisch-hellenistischen Proselyten, die nachträglich verchristlicht worden sei.[94] Eine ursprünglich jüdische Grundschrift – und einzelne Züge jüdischer Apologetik sind deutlich erkennbar –[95] sei hauptsächlich durch die Christenkapitel (15–17) ergänzt worden, die dann auch in Kap. 2 vorzubereiten gewesen wären, bei S rekonstruierbar aus der Genealogie der Christen und die Erweiterung der Geschlechtereinteilung um die Christen. Doch dieser Schluß ist falsch. In der jüdischen apologetischen Literatur ist kein Terminus belegt, der der christlichen Selbstbezeichnung als τρίτον γένος vergleichbar wäre.

VI

Die Hypothese einer ursprünglich jüdischen Provenienz der Apologie des Aristides ist damit noch keineswegs widerlegt. Es ist noch daran zu erinnern, daß Aristides' Gottesvorstellung, in 1, 3ff. dargelegt, augenfällige Parallelen zu jüdisch-hellenistischer Apologetik aufweist. Nach dem Vorgang van Unniks[96] ergänze ich die Gottesattribute Aristides' durch Belege aus Philo und Josephus:

---

[94] *O'Cealleighs* Argumentation enthält ohnehin in sich Unstimmigkeiten. So vertritt er einerseits die Authentizität der Geschlechtereinteilung nach S, kommt aber mit G zur Annahme, daß auch die Ägypter in *dieser* Klassifizierung erwähnt gewesen sein müßten („Marcianus" Aristides, passim).

[95] Verwiesen sei nur auf

a) den streng monotheistischen Duktus der Apologie;

b) die deutlich zurückhaltende Bewertung des Judentums, die bei dem zeitgenössischen Antijudaismus als Resultat einer christlichen Abgrenzung ihresgleichen sucht.

[96] *Van Unnik*, Gotteslehre 167ff.

	Aristid., apol. 1,3 ff.	*Parallelen in*			*Philo*	*Josephus*
		ApcrJoh	*Sophia Jesu Christi*	*KerP*		
(Gott ist)						
(1)	unerzeugt					
(2)	ungemacht	×	×	×		c. Ap. II 22
(3)	von keinem umfaßt, sondern alles umfassend				leg. all. III 2	
(4)	αὐτογενὲς εἶδος (G)				leg. all. I 15	
	eine ewige Natur (S)		×		de mut. nom. 2 de cherub. 25	
(5)	ohne Anfang, ohne Ende		×			
(6)	unvergänglich	×	×	×		c. Ap. II 22
(7)	unsterblich		×			
(8)	vollkommen	×	×			
(9)	unbegreiflich	×	×		de mut. nom 2	
						c. Ap. II 16
(10)	kein Mangel ist in ihm					
(11)	unbedürftig, sondern alles bedarf seiner	×		×	de mut. nom. 28 de post. Caini 4 de im. 56	
(12)	ohne Namen, denn wer einen Namen hat, ist Genosse der Kreatur	×	×		de mut. nom. 2	
(13)	ohne Gestalt		×			
(14)	ohne Zusammensetzung von Gliedern, denn wer das besitzt, ist Genosse der gemachten Dinge				de post. Caini 2 ff.	
(15)	weder männlich noch weiblich, denn wer so beschaffen ist, ist von Leidenschaften beherrscht				de post. Caini 2	
(16)	nicht vom Himmel umfaßt, sondern alles umfaßt er		×		leg. all. III 2 de somn. I 63 de conf. ling. 134	

Aristid., apol. 1,3ff.	*Parallelen in*			*Philo*	*Josephus*
	ApcrJoh				
		Sophia Jesu Christi			
			KerP		
(Gott ist)					
(17) ohne Gegner, denn niemand ist stärker als er	(×)				
(18) unbeweglich					
(19) unermeßlich	×	×			
(20) unaussprechlich				(leg. ad Caium 6)	
(21) von keinem Ort her zu bewegen; nicht meßbar von irgendeiner Seite					
(22) unumgrenzt	×				
(23) unumschlossen		×		de conf. ling. 134 ff.	
(24) alles erfüllend, alles Sicht- und Unsichtbare überragend	×				
(25) ohne Zorn und Grimm, denn nichts kann ihm Widerstand leisten				de Abr. 36 de imm. 11	
					c. Ap. II 22
(26) Irrtum und Vergessen sind nicht in seiner Natur					
(27) Weisheit und Erkenntnis	×				
(28) δι' οὗ τὰ πάντα συνέστεκεν					
(29) οὐ χρῄζει θυσίαις καὶ σπόνδης (OrSib III 390)				de plant. 25	
					Antt. 6, 7, 4 c. Ap. II 22

Diese Übersichtstabelle ließe sich mühelos um weitere Belege erweitern, vor allem um Nachweise bei zeitgenössischen Apologeten.[97] Was die Synopse eigentlich verdeutlicht, ist das eigentümliche Nebeneinander von mittel-

[97] Vgl. das Register bei *Hennecke*, Apologie 52ff. (s.v. Gott ist . . .); *Geffcken*, Apologeten 36–41.

platonisch / stoischen und hellenistisch-jüdischen Gottesprädikationen. Verglichen mit Tatian oder Justin beschreitet Aristides hier einen eigenen Weg in der Rezeption traditioneller Vorstellungen. Dieses Urteil muß zwar dahingehend eingeschränkt werden, daß philosophische und hellenistisch-jüdische Theo-logie keineswegs einen unüberbrückbaren Gegensatz darstellen muß, wenn in Rechnung gestellt wird, daß etwa Philo und Josephus in mehr oder minder weitem Umfang hellenistische Philosophumena aufnehmen,[98] doch kann dies nicht über die Unterschiede zwischen Aristides einerseits und Justin sowie Tatian andererseits hinwegtäuschen. Sämtliche Apologeten des zweiten Jahrhunderts scheinen unter dem Einfluß des Mittelplatonismus zu stehen,[99] was Konsequenzen für ihre Präsentation des Christentums zeitigt. Tatian konstruiert ein geschlossenes philosophisches System und verficht daher eine „Theologie ohne Soteriologie, ein Christentum ohne Christus",[100] das weit vom Denken seines Lehrers Justin entfernt ist. Bezeichnend ist für Justins Argumentationsstruktur, daß er je nach Adressat bewußt bestimmte Traditionen aufgreift und so einmal jüdisch-allegorisierend, einmal popular-philosophisch zu diskutieren vermag.[101] Die Trennung verschiedener Traditionsebenen scheint bei Aristides' Gotteslehre aufgehoben. Spezifisch Christliches ist in seiner Darstellung (Aristid., apol. 1, 3ff.) nicht greifbar, ein Exklusivitätsanspruch nicht erkennbar: die verschiedensten Strömungen können sich mit dieser Darstellung identifizieren. Andererseits kann dieses System – im Vegleich zu Tatian – in seiner heutigen Textgestalt, die A mehr noch als S gegenüber G entfaltet, kaum als geschlossen bezeichnet werden.[102] Mit O'Cealleigh kann behauptet werden, daß ein hellenistischer Jude,

---

98 Nähere Ausführungen bei *Krüger*, Philo 18ff.

99 *J. H. Waszink*, Der Platonismus und die christliche Gedankenwelt: Fondation Hardt pour l'Etude de l'Antiquité Classique (Hg.), Entretiens III. Recherches sur la Tradition Platonicienne (Verona 1957) 137–179; *ders.*, Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum: VigChr 19 (1965) 129–165; *H. B. Timothy*, The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. WTS 21 (Assen 1973).

100 *Elze*, Tatian 105 (vgl. ferner *R. M. Grant*, Tatian and the Bible: Studia Patristica 1. TU 63 [Berlin 1957] 297–306; *ders.*, Studies in the Apologists I. Tatian's Theological Method: VigChr 19 [1965] 129–165). Zu Recht bestreitet auch *R. Joly*, Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle. Éditions de l'Université de Bruxelles 52 (Brüssel 1973) 132, daß Aristides in der ursprünglichen Form seiner Apologie dogmatische Aussagen über das Christentum gemacht hätte.

101 Anhand von Justins Eschatologie eindrücklich von *L. W. Barnard*, Justin Martyr's Eschatology: VigChr 19 (1965) 86–98 nachgewiesen. Die differenzierte Interpretation des Terminus' παρουσία bei Justin dokumentiert den freien Umgang mit neutestamentlichen Vorgaben und belegt damit das Ende eines motivgeschichtlichen Innovationsprozesses, bei dem παρουσία nunmehr sowohl Wiederkunft als auch Inkarnation bedeuten kann (so auch *Paulsen*, Wissenschaft 219f., wenngleich aufgrund von IgnPhld 9, 2).

102 Diesen Umstand wird man nicht aufgrund einer christlichen Scheu vor Gebrauch bestimmter Termini (vgl. hierzu *G. J. M. Bartelink*, Einige Bemerkungen über die Meidung heidnischer oder christlicher Termini in dem frühchristlichen Sprachgebrauch: VigChr 19 [1965] 193–209, bes. 199ff.) erklären können; was sich für Justin oder Theophilius anbietet, verbietet sich hier mangels konkreter Anhaltspunkte.

womöglich ein Proselyt, 1, 1 – 14, 1* (G). 2f. (S) hätte verfassen können:[103] die programmatische Darlegung der Gotteslehre wäre mit der Darstellung der ethischen Einlösung (Kap. 14) als Manifestation rechter Gottesfurcht abgegolten.[104]

Zwingend ist diese Schlußfolgerung keineswegs. Die Hypothese einer ursprünglich jüdischen Grundschrift der Apologie des Aristides kann für sich behaupten, daß die literarische Gattung der christlichen Apologie Anleihen bei der jüdischen Proselytenpropaganda gemacht hat. Um diese Theorie schließlich verifizieren zu können, muß schlüssig vorgetragen werden, in welchen Stufen sich die Verchristlichung der Apologie des Aristides vollzogen hat, doch scheint dies in Anbetracht der noch offenen Fragen zum Verhältnis der einzelnen Textrezensionen untereinander vorerst unmöglich.

VII

In einem letzten Schritt soll nun – wiederum anhand eines eingegrenzten Problemkreises – untersucht werden, welche positiven Aussagen über das Christliche der Apologie des Aristides gemacht werden können.

Maximalpositionen vertreten die Beiträge von Harris[105] und Lemme,[106] die aus 2, 6–8 (AS) bzw. 15, 1f (G) ein christliches (Tauf)bekenntnis zu erschließen glaubten, das folgenden Wortlaut aufweisen sollte:[107]

> (οἴδαμεν καὶ) πιστεύομεν εἰς θεὸν allmighty ποιητὴν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς (ἐν ᾧ τὰ πάντα καὶ ἀφ' οὗ τὰ πάντα·) καὶ εἰς Ιησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν θεοῦ τοῦ ὑψίστου, καταβάντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (oder κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν), σαρκωθέντα καὶ γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, ἀποκτανθέντα ὑπὸ τῶν Ιουδαίων, ἀποθανόντα, ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα, ἀνελθόντα εἰς οὐρανούς· He is about to come to judge.

Dieser Befund bietet deutliche Anklänge an Formulierungen des christologischen Kerygmas bei Justin.[108] Dennoch charakterisieren Aristides' Symbol

---

[103] Das tendenziöse Referat bei G dürfte zugunsten der Ausführungen bei S mit *Seeberg*, Aristides 391f. und *Geffcken*, Apologeten z. St. zu vernachlässigen sein, die milde Beurteilung der Juden wird als lecto difficilioris der Polemik des Mönchsromans vorzuziehen sein. Der Beginn von 14, 1f. kann so wie folgt rekonstruiert werden: (1) ἔλθωμεν οὖν, ὦ βασιλεῦ, [καὶ] ἐπὶ τοὺς' Ιουδαίους, ὅπως ἴδωμεν, τι φρονοῦσι καὶ αὐτοὶ περὶ θεοῦ. Hieran schlösse sich nahtlos V. 2 (S) an.

[104] Aristides weist auch hier wieder Ähnlichkeiten mit Philo auf (vgl. *Krüger*, Philo 23ff.). „Aristides, der geborene Grieche, redet wie ein geborener hellenistischer Jude (. . .)" (*Harnack*, Rez. Texts and Studies 327.)

[105] *Harris*, Apology 23ff.

[106] *L. Lemme*, Die Wurzeln des Taufsymbols: NJDTh 2 (1893) 3–55, hier 28ff.

[107] Griechischer Text nach *Lemme*, a.a.O. 30; Unterstreichungen zeigen Kongruenzen von *Lemme* mit *Harris*, Apology 25 an.

[108] Vgl. *J. N. D. Kelly*, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie (Göttingen 1972) 77–79 (mit Belegen).

unüberbrückbare Spannungen zwischen „traditionellem christologischen Lehrgut“[109] und der philosophisch ausgerichteten Gotteslehre in 1, 3ff, die anfangs alternativ diskutiert, alsbald aber als komplementär zueinander gehörend betrachtet wurde.[110]

Besonders bei Aristides wird das Problem virulent, die Diskrepanz des Nebeneinanders von urchristlicher Überlieferung und christlicher Adaption zeitgenössischer Philosophieströmungen[111] methodisch in den Griff zu bekommen. Die Frage nach einer Zuordnung der Apologie des Aristides ist durch den Umstand erschwert, daß Aristides – ganz anders als Justin – nicht mehr auf neutestamentliches Material zurückgreift, sondern im Falle des Symbols augenscheinlich kirchlich-liturgisches Vokabular aufgreift. Für die Aufhellung altkirchlicher Entwicklungslinien ist Aristides in dieser Hinsicht unergiebig.[112] Es spricht nichts dagegen, Aristides die Kenntnis eines dreigliedrigen deklamatorischen Bekenntnisses zu konzedieren, nachdem sekundäre Zusätze ausgeschieden sind. Zu diesem wird die Bemerkung ἀποκτανθέντα ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων zu rechnen sein, die schwer mit dem milden Urteil über die Juden (Kap. 14) in Einklang zu bringen ist. So trägt die Frage nach dem Sitz-im-Leben des Symbols für Aristides nichts aus, zumal die Apologie in der Herauslösung einer Gattung aus ihrem ursprünglichen Kontext für die „literarische Produktion“ eindrücklich dokumentiert, „wie sich der Traditionsprozeß qualitativ verändert und damit zugleich die Relation zur eigenen Vergangenheit neuen Charakter gewinnt“.[113]

Bei der Rekonstruktion des Bekenntnisses, dessen Glieder Aristides zitiert, erweist sich der Hinweis, daß Aristides noch nicht die verhängnisvolle Logostheologie zum Ausgleich christlicher Tradition und philosophi-

---

109 *Kelly*, a.a.O. 80.

110 Bei Aristides von einem Symbol zur reden erscheint nicht nur aus inhaltlichen Gründen problematisch, sondern bleibt zudem terminologisch unscharf, da das positiv Christliche bei Aristides weder unter Bekenntnis- oder Glaubensformeln, Symbol noch regula fidei (vgl. hierzu grundsätzlich *A. M. Ritter*, Art. Glaubensbekenntnis(se) V: TRE 13 [1984] 399–412. hier 400ff.) subsumiert werden kann. Allenfalls formale Charakteristika können dennoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Spannung zwischen „kerygmatischen“ Elementen und philosophischen Interpretamenten bei Aristides – zumal auf der heutigen Textgrundlage – unvermittelt bleibt.

111 Unter den neuen Untersuchungen grundlegend hierzu *W. Pannenberg*, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Literatur: ZKG 70 (1959) 1–45; *J. Daniélou*, Message évangelique et culture hellénistique (Tournai 1961); *E. v. Ivánka*, Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter (Einsiedeln 1964); *N. Hyldahl*, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins. AThD 9 (Kopenhagen 1966); *M. Spanneut*, Le stoicisme des Pères et de l'Église (Paris ²1969).

112 So mit Recht *Harnack*, Rez. Texts and Studies 325.

113 *Paulsen*, Wissenschaft 214. Die in Fußnoten verbannten Verweise auf vom Apologeten in Anspruch genommene Traditionen, die etwa *Julius*, Aristides passim, anbietet, trügen. Aristides hat urchristliche Überlieferung *nicht* reflektiert, wie *A. Lindemann*, Paulus im ältesten Christentum. BHTh 58 (Tübingen 1979) 350–352 nachgewiesen hat.

schen Monotheismus'[114] zurückgreift, als hilfreich.[115] Die Glaubensartikel über Christus wird Aristides also nicht im Gegensatz zum philosophisch-monotheistischen Gottesverständnis gesehen haben, und eine Harmonisierung beider Aussagekreise ist für Aristides solange unnötig, als beide Vorstellungen auf der Ebene ethischer Einlösung kongruent sind.

Anders als Harris (Apology 25) rechnet Lemme (Wurzeln 70), wenngleich nicht mit Sicherheit, ἐν ᾧ τὰ πάντα καὶ ἀφ' οὗ τὰ πάντα zu Aristides' Symbol. Aus der liturgischen Tradition wird diese Aussage schwerlich stammen, aber es ist genauso zu bezweifeln, daß sie zulasten von S (15, 3 nach der Zählung von Goodspeed, Apologeten 20) geht. Das zweite Glied dieser Aussage erinnert stark an 1, 3fin (SG) (ἀφ' οὗ τὰ πάντα / δι' αὐτοῦ δε τὰ πάντα συνέστηκεν). Für S ist kein Grund erfindlich, in 15, 3 bzw. Kap. 2 (wohin die Passage eigentlich gehört), ἀφ' οὗ τὰ πάντα nachträglich hinzuzufügen. Dagegen ist für G leicht erklärlich, daß er die fraglichen Worte eliminierte, da sie schwerlich mit kirchlich sanktionierten Glaubensbekenntnissen vereinbar sind und so leicht redundant wirken konnten. Wie so oft wird G hier seine Vorlage gestrafft haben. Auf der Ebene von Aristides kann vermutet werden, daß er hier christliches Symbol für das pagane Publikum an bekannte Vorstellungen der philosophischen Gotteslehre angeglichen hat.

Schwierigkeiten hat der Forschung Aristides' Bekenntnis der Jungfrauengeburt Mariens bereitet. Inhaltlich kaum problematisch,[116] stört doch stilistisch die jetzige dreifache Deklamation der Parthenogenese bei G (15, 1–3). Nach vorsichtiger Einschätzung zeichnen die byzantinischen Tradentenkreise des Mönchsromans ‚Barlaam und Joasaph' für diese Redundanz verantwortlich.

Es ist für die Arbeit an der Apologie des Aristides erneut bezeichnend, daß bestimmte vage christlich-theologische Aussagen zwar identifiziert, ihr Standpunkt in der Entwicklung der alten Kirche wiederum nur unzulänglich erklärt werden kann. Mag man auch an Eglis Argument des Anachronistischen erinnern,[117] das die Umbruchphase zwischen dem Alter der apostolischen Väter und dem der Apologeten kennzeichnet, so berechtigt nichts zu einer (relativ) chronologischen Aussage, in welche Zeit das Symbol bei Ari-

---

[114] Zum Ganzen vgl. *Seeberg*, Aristides 297.

[115] Anders verhält es sich mit den übrigen Apologeten des 2. Jahrhunderts, einschließlich des KerP – auch wenn hier unklar bleibt, wo frgm. 1 [Klostermann] (Clem. Al., strom. I 29, 182, 2 [GCS 15, 112]) mit der Bezeichnung des κύριος und λόγος im übrigen Zusammenhang zu lokalisieren sei (vgl. hierzu *Paulsen*, Kerygma 7). – Zur Logoskonzeption Tatians vgl. *Elze*, Tatian 70ff.; Justins: *J. A. Cramer*, Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht: ZNW 2 (1901) 300–330; *C. Andresen*, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. AzKG 30 (Berlin 1955) 308ff.; *J. H. Waszink*, Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos spermatikos: Mullus. FS Th. Klauser (Münster 1964) 380–390.

[116] Vgl. IgnEph 19, 1 (u. ö.); Just., dial. 113, 4 (*Goodspeed*, Apologeten 230); 120, 1 (a.a.O. 238); Melito nach *J. Quasten*, Patrologia 1 (Turin 1983) 215.

[117] *Egli*, Zeit 101; vgl. noch das Urteil *Wredes* (s. o. Anm. 30).

stides deutet. Das Phänomen des Unzeitgemäßen tritt bei Aristides auch bei der Frage zutage, inwiefern er schon mit der Konzeption der creatio ex nihilo vertraut war.[118]

VIII

1. Die vorgetragenen Untersuchungen haben alles andere als ein geschlossenes Bild der Apologie des Aristides zutagetreten lassen. Bislang kann lediglich via negationis über die Verteidigungsrede geurteilt werden: weder liegt uns in der heutigen Fassung die ursprüngliche Apologie des Aristides vor, noch sind alle Bedingungen gegeben, die zu einer gesicherten Rekonstruktion der Urfassung führen könnten. Daher kann auch nicht mit letztgültiger Sicherheit bestritten werden, daß die Apologie ursprünglich ein jüdisches Dokument darstellte, noch kann diese Hypothese zwingend falsifiziert werden. O'Cealleighs These bleibt insofern ein fruchtbarer Anhaltspunkt, als sie die jüdische Proselytenpropaganda neben die popularphilosophischen Ambitionen als Einflußfaktor bei der Entwicklung altkirchlicher Literaturformen zu stellen vermag.[119]

2. Diese Feststellung ist unerläßlich, da die Apologie selber kein Indiz für eine absolut chronologische Einordnung liefert. Das von AS (verschieden) tradierte Präskript kann zwar mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit rekonstruiert werden, doch trägt dies zur Beurteilung der Apologie solange nicht aus, bis ein stichhaltiger Grund angeführt werden kann, der zur Adressierung einer Verteidigungsschrift an den römischen Kaiser Antonius Pius geführt haben konnte;[120] andernfalls bleibt die Diskussion fruchtlose Domäne einer textkritischen Fragestellung.[121] Dieses Dilemma schlägt sich in den Versuchen nieder, die Apologie in einen Zusammenhang mit dem Reskript des Kaisers Antonius Pius an den Landtag von Asien (tradiert bei Eus., H. E. IV 15, 1–7 [GCS 9/1, 334ff])[122] zu bringen. Dieses Unterfangen schei-

---

118 Vgl. dazu *G. May*, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre der Creatio ex Nihilo. AzKG 48 (Berlin / New York 1978) 120f.

119 Auf den Umstand der Bedingtheit altchristlicher Literatur hat erstmals *F. Overbeck*, Über die Anfänge der patristischen Literatur: HZ 48 (1882) 417–472 = Libelli 15 (Darmstadt 1954) 16ff. 44ff. aufmerksam gemacht.

120 Diesen Ansatz vernachlässigten zumeist die Gegner der Hypothese, daß die Apologie unter Antonius Pius verfaßt worden sei, als ob durch eine Heraufdatierung unter Hadrian ein qualitatives Urteil über die Apologie des Aristides gefällt werden könnte; dies wird besonders bei den Beiträgen von *F. Haase*, Der Adressat der Aristides-Apologie: ThQ 99 (1917/18) 422–429; *Bellesheim*, Apologie 278f. deutlich.

121 Vgl. zuletzt *H.-J. Oesterle*, Textkritische Anmerkungen zur ‚Apologie' des Aristides von Athen: ZDMG 130 (1980) 15–23.

122 Eine weitere Quelle ist der Cod. Paris. gr. 450, mitgeteilt bei *Otto*, Corpus apologetarum 1/1, 244–247. Das Textproblem erörterte *A. v. Harnack*, Das Edict des Antonius Pius. TU 13/4 (Leipzig 1895) 1–24.

tert jedoch, da sich der Verdacht erhärtet, daß das kaiserliche Edikt eine christliche Fälschung darstellt.[123] Zudem reflektiert Aristides nirgendwo eine Verfolgungssituation, deren Aufhebung das fingierte Reskript im Blick hat.

3. Eine plausible Deutung des geschichtlichen Ortes impliziert eine zwingende Erklärung des Präskripts. Nach den vorgebrachten Überlegungen bietet sich ein Lösungsvorschlag an:

a) Zum einen kann behauptet werden, daß die Majestät von Aristides *nicht* angerufen worden ist. Denn hierzu wäre (erstens) eine Situation unabdingbar, die diesen Schritt erforderte. Diese Situation muß sich auf Aristides niederschlagen, doch für diese Annahme bietet keine der drei Rezensionen irgendeinen Anhaltspunkt. (Zweitens) müßte in der Apologie eine ‚pädagogische' Tendenz erkennbar sein, die bewußt die Autorität des römischen Herrschers problematisiert. Ist das Verhältnis Christen – Staat reflektiert, so ergibt auch die Anrufung des Imperators als Verkörperung der potestas einen Sinn. Dies ist in der Tat bei Justin feststellbar,[124] nicht jedoch bei Aristides. (Drittens) spricht gegen die originäre Adresse an den Kaiser, daß in der Apologie sowohl singularische wie pluralische Anreden begegnen.[125] Hätte Aristides in seiner Angelegenheit tatsächlich bei Hofe interveniert, hätte er auf alle Fälle wissen müssen, *wer* zur Zeit regiert: der Imperator alleine oder mit einem Mitregenten. Die pluralistischen Anreden stehen wohl im Zusammenhang mit dem mißverständlichen Präskript des cod. Sinait. syr. 16 (erste Hand), das – aus welchen Gründen auch immer – von zwei Herrschern ausgeht. Dies beweist aber noch nicht, daß die Apologie ursprünglich den Kaiser anredet; genauso gut können (ὦ) βασιλεῦ spätere redaktionelle Zusätze sein, die entweder als Gliederungssignale hinzugefügt wurden, oder der recht häufige Gebrauch der Anrede bei G stammt vom Verfasser des Mönchsromans, der damit die indische Majestät im Blick hatte. Dieses denkbare Modell erklärt allerdings nicht, wieso P. Lond. 2486v 1. 44 für das 4. Jahrhundert (ὦ) βασιλεῦ in 15, 12* (Evidenz von S gegen G) liest.

b) Aus Gesagtem kann zum anderen gefolgert werden, daß die praktische Absicht, den die Apologie des Aristides verfolgt, verborgen bleibt. Weitergehend wäre zu fragen, ob Aristides tatsächlich mit seiner Apologie eine praktische Absicht verfolgte. Von der Gattungskritik her böte sich die Möglichkeit an, daß Aristides sich gegen Vorwürfe verteidigt. Dies ist jedoch nur in 17, 2ff (S) der Fall, ohnehin reichlich vage formuliert. Ansonsten kehrt Ari-

---

[123] *R. Freudenberger*, Christenreskript. Ein umstrittenes Reskript des Antonius Pius: ZKG 78 (1967) 1–14 rechnet immerhin mit einem echten Kern (a.a.O. 14). Daß tatsächlich historische Anknüpfungspunkte im „Reskript" erkennbar sind, wies schon *V. Schulze*, Das Rescript des Antonius Pius an den Landtag von Asien: NJDTh 2 (1893) 131–145 nach, doch bleiben diese Indizien ohne Auswirkungen auf die Beurteilung der Apologie des Aristides.

[124] Vgl. *H. H. Holfelder*, Ευσεβεία καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie: ZNW 68 (1977) 48–66. 231–251.

[125] Diskussion der Belegstellen bei *O'Cealleigh*, „Marcianus" Aristides 252f.

stides den Spieß um und polemisiert gegen heidnische Götterverehrung. Kurzum: einen konkreten Anlaß für die Abfassung einer *Apologie* des Aristides gab es nicht. Dieses Urteil verweist das Schriftstück mithin in den Bereich der literarischen Fiktion.[126] Der Abfassungszweck muß somit ein propagandistischer gewesen sein. Mit dieser Hypothese läßt sich auch erklären, wieso das Werk gemessen an zeitgenössischen altchristlichen Apologien einen anachronistischen Eindruck hinterläßt. Es läßt sich auch das Nebeneinander von jüdisch-hellenistischen und popularphilosophischen Einflüssen erklären: das christliche Proprium wird nicht, etwa durch eine Logostheologie, mit beiden Traditionsströmungen dialektisch harmonisiert und zum System überhöht, sondern christliches Ethos wird als Alternative den heidnischen Kulten gegenübergestellt unter bewußter Rezeption zeitgemäßer Vorstellungsmodelle. Was Aristides seinen Hörern oder Lesern bot, war das stilisierte, auf Werbung für das Christentum ausgerichtete Bild einer nach zeitgenössischen synkretistisch-popularphilosophischen Maßstäben ethisch vollkommenen Gemeinschaft. Wahl der Motive und Duktus der Gottestheorie (1, 3ff.) legen nahe, die Apologie des Aristides in das zweite Jahrhundert zu datieren.[127] Nähere Angaben über Verfasser, Entstehungszeit, -ort und -umstände lassen sich schwer machen, außer daß es eine für die Träger der Schrift relativ ruhige Zeit gewesen sein muß: ein verfolgtes Christentum würde schwerlich nach Art des Aristides für sich werben.

d) Zu klären ist noch die Frage nach dem Präskript. Weder A noch beide Varianten von S gestatten eine Festlegung des Alters der Adresse. Um aber das Problem der geschichtlichen Einordnung der Apologie lösen zu können, muß Herkunft und Sinn des Präskripts zu hinterfragen sein.

Die Wirkungsgeschichte der Apologie des Aristides gibt keinen Aufschluß. Mit letzter Evidenz kann nicht behauptet werden, daß Celsus auf die *Apologie* zurückgreifen konnte. Viel näher liegt, Celsus im Referat des Origines dieselbe Kenntnis bestimmter Motivgruppen zuzubilligen, auf die auch Aristides zurückgreifen konnte, ohne dadurch etwa vom KerP abhängig zu sein.

Die alte Kirche weiß so gut wie nichts über Aristides. Erst bei Eusebius wird die Apologie in einen Zusammenhang mit dem Quadratus-Fragment gebracht (H. E. IV 3, 2f [GCS 9/1, 304]). Auffallend ist hierbei, daß Quadratus mit einem Zitat belegt wird, die Aussage über Aristides dagegen denkbar vage ausfällt. Dieser Umstand erklärt sich wohl weniger an der Tatsache, daß keine Passage mit der mirakulösen Autopsie bei Quadratus (ὥστε

---

126 Daß hier tatsächlich *Literatur* greifbar wird, verdankt die Forschung der Arbeit *Overbecks* (s. o. Anm. 119). Neuartig ist der Gedanke der Fiktivität der apologetischen Literatur mit ihrem Niederschlag in der Gattung *Apologie* keineswegs: schon *Geffcken*, Apologeten 99 Anm. 1 vermutete, daß Justin keineswegs seine Apologien an den Imperator richtete. Tendenziell ist diese Einschätzung berechtigt, doch mit den Ergebnissen *Holfelders* zu relativieren.

127 Zu ähnlichen Ergebnissen kommt *V. Monachino*, Intento pratico e propagandistico nell' apologetica del II secolo: Gr. 32 (1951) 5–49. hier 11ff. 27ff. 31ff.

καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινες αὐτῶν ἀφίκοντο), die ihrerseits für das ihr zugeschriebene Alter wenig glaubwürdig klingt, konkurrieren kann, sondern aus der Unkenntnis Eusebs über die Apologie des Aristides. Sie dürfte ihm nur vom Hörensagen bekannt gewesen sein. Dieses Werk aber dürfte noch in einzelnen Gebieten, vermutlich im syrischen Raum, geläufig gewesen sein. Eusebius mit seiner akribischen Sammlerleidenschaft wird wohl eine entsprechende Nachricht kolportiert worden sein,[128] und er wird diese Apologie aus verständlichen Gründen für eine alte, authentische Quelle gehalten haben. Offenbar muß zu diesem Zeitpunkt die Apologie des Aristides schon unter dem Präskript an Hadrian kursiert haben, denn nur so kann Eusebius Quadratus und Aristides als Zeitgenossen in seiner Kirchengeschichte miteinander in Verbindung bringen. Durch die eusebianische Chronistik gestützt konnte die Nachwelt die Apologie einem Aristides zuschreiben; der *Name* war in der alten Kirche nicht unbekannt.[129] Das ansonsten verschollene Werk wird seinen Haftpunkt in Syrien behalten haben, worauf zum einen die syrische Rezension, zum anderen die Entstehungsverhältnisse des Mönchsromans ‚Barlaam und Joasaph' hinweisen.

Auch die Angaben des Hieronymus lassen keine näheren Schlüsse zur Entstehung der Apologie des Aristides zu. Seine Angaben (ep. 70, 4 [CSEL 54, 704f]; de vir. ill. 20 [SQS 11, 20]) bleiben vage, einerlei ob Hieronymus auf eigene Quellen zurückgreifen kann oder von Eusebius abhängig ist. So wird man über die ursprüngliche Apologie des Aristides nicht mehr sagen können, als daß sich hier „eine Art missionarischen Bewußtseins" zu Wort meldet, das „die Wahrheitsmomente der ihm bekannten fremden Religionen an der christlichen Wahrheit zu prüfen und zu beurteilen"[130] versucht. Die Wirkung der Apologie dürfte nicht allzu groß, sondern regional beschränkt gewesen sein; ihre eigentliche Wirkungsgeschichte, frei von Legendarischem, wird erst mit der Aufnahme in ‚Barlaam und Joasaph' und der Rezeption in der armenischen Literatur[131] eingesetzt haben.

---

[128] *W. Bauer* wies seinerzeit kongenial nach, wie Eusebius mit einem fingierten Briefwechsel Abgar – Jesus getäuscht wurde; Eusebius' mangelnde Kenntnisse der mesopotamischen Kirchenverhältnisse hinderten ihn, diesen Betrug zu entlarven (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. BHTh 10 [Tübingen [1]1934] 13ff. 40–45). Im Falle der Apologie des Aristides könnte es sich ähnlich verhalten haben: der Chronist referiert eine Quelle, die er – obwohl sie ihm weder bekannt noch zugänglich war – in seinen Geschichtsentwurf übernahm. Sicherheit läßt sich über diesen Vorgang allerdings nicht gewinnen, zumal auch die Notiz über Quadratus entsprechenden Zweifeln unterliegt (s. o. Anm. 22).

[129] Eusebius berichtet von einem Briefwechsel zwischen Julius Africanus und einem Aristides (H. E. I 7, 1 [GCS 9/1, 52ff.]; VI 31, 3 [GCS 9/2, 586]); vgl. hierzu *Quasten*, Patrologia 400.

[130] *H. Bürkle*, Missionstheologie. ThWi 18 (Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1979) 40.

[131] *P. Vetter*, Aristides-Citate in der armenischen Literatur: ThQ 76 (1894) 529–539.

Wimpina's Druck der Ablaßthesen Martin Luthers 1528

(nach einem der 1517 von Luther ausgegebenen Texte) und Luthers frühe Aussagen zur Verbreitung seiner Ablaßthesen

Von Klemens Honselmann

Konrad Wimpina hat in seiner „*Anacephaleosis sectarum*", die 1528 als umfangreicher Folioband erschien,[1] auch die Ablaßthesen Martin Luthers wörtlich abgedruckt und ihnen jene Gegenthesen nachfolgen lassen, die er für seinen Schüler Johannes Tetzel aufgestellt hatte und von diesem am 20. Januar 1518 an der Universität Frankfurt a. d. O. verteidigt worden sind. R. Bäumer hat auf diesen Druck der Thesen Luthers bereits hingewiesen.[2] Deren Verhältnis zu den drei bekannten Drucken von 1517 und zu dem in den „*Resolutiones disputationum*" vom Mai 1518 wurde bisher aber nicht untersucht. Doch scheint es mir wichtig zu sein, Klarheit darüber zu schaffen, wie weit diese Thesen mit denen in den genannten Drucken von 1517 übereinstimmen und ebenso, von wem und zu welchem Zeitpunkt Wimpina sie erhalten hat.

Wimpina setzt (1528) die Anfänge der Reformationsbestrebungen Luthers in das Jahr 1518. Sie haben nach ihm begonnen mit der Veröffentlichung der Thesen: *At huius Martini Lutheri errorum auspicia: Subscripta scheda invulgata fuere . . . Sic enim ille anno a natali Christiano 18. supra 1500 quoslibet ad disputandum inuitans orsus est.* Es ist zu fragen, was Wimpina mit diesen Sätzen sagen wollte. Er sieht (1528 rückblickend) die Anfänge der Reformationsbestrebungen Luthers in der Veröffentlichung der *subscripta scheda*, womit nur die auf dessen Vorrede folgenden 95 Thesen gemeint sein können. Wenn er daraufhin erklärt: „So hat jener im Jahre 1518 angefangen, indem er alle zur Disputation einlud", so bezieht er sich dabei auf Luthers Worte in der Einleitung zum Text der Thesen: . . . *qui non possunt verbis praesentes nobiscum disceptare, agant id literis absentes* (Jene, die nicht persönlich mit uns disputieren können, mögen das schriftlich tun). Eine Spur von einem

---

[1] *Konrad Wimpina*, Anacephaleosis (= Sectarum, errorum, . . . haeresum . . . anacephaleoseos libri tres). Frankfurt (Oder) 1528. Pars I. Liber V.

[2] *Remigius Bäumer*, Die Diskussion um Luthers Thesenanschlag. Forschungsergebnisse und Forschungsaufgaben, in: Um Reform und Reformation, hrsg. v. *A. Franzen* (1968) S. 67. *Ders.*, Martin Luther und der Papst. 4. Aufl. Münster 1985.

Wissen darum, daß Luther schon vor dieser Ausgabe seine Thesen an bekannte Theologen in Wittenberg und der näheren Umgebung von Wittenberg an der Allerheiligenkirche in Wittenberg angeschlagen oder dort schon eine Disputation abgehalten habe, ist in Wimpinas Worten nicht zu erkennen.

Wimpina erklärt dann, daß er mit einer in gleicher Weise veröffentlichten *scheda* gleich damals (*tum primum*) geantwortet habe. Er hat diese an alle gerichtete (*quaquaversum*) Schrift in die Öffentlichkeit gebracht (*pro rostris exhibitam*) und auch zur Disputation in Frankfurt a. d. O. gegeben, aber nachher im Archiv eingeschlossen.[3] Seinem neuen Buch, der „Anacephaleosis series" will er sie aber einfügen, um so zu zeigen, daß er sich mit der Luthersache (*Lutherana ordine*) von den ersten Anfängen an beschäftigt habe. Er erklärt dann: *Sic enim ille anno a natali Christiano 18. supra 1500 quoslibet ad disputandum invitans orsus est*: „So hat jener im Jahre 1518, indem er alle zur Disputation einlud, angefangen".

Wimpina bringt nun den Text der Thesen Luthers mit dem Vorwort: *Amore et studio elucidandae veritatis subscripta haec disputabuntur* . . . Die erste These trägt am Rand den Vermerk: *Conclusio prima Lutheri.* Die weiteren Thesen werden am Rand mit arabischen Ziffern durchgezählt.[4] Die Zählung mit arabischen Ziffern würde dem Plakatdruck B der Thesen Luthers von 1517 entsprechen, aber bei diesem springt die Zählung von 25 auf 15 zurück, die These 55 ist geteilt in 45 und 46, ebenso die These 83 in 74 und 75, so daß die Gesamtzahl 87 ist.[5] All das ist in dem Druck von Wimpina von 1528 nicht der Fall. Eine Jahreszahl unter dem Druck fehlt, was wohl darauf hinweist, daß auch unter seiner Vorlage eine solche nicht gestanden hat.

Die von Wimpina gedruckte Thesenreihe kann nicht von einem der drei bekannten Drucke von 1517 abgeschrieben oder abgedruckt worden sein, die allesamt unter dem Druck die Jahreszahl 1517 haben. Wenn einer der Drucke ihm vorgelegen hätte, würde Wimpina den Anfang der Reformation Luthers nicht auf das Jahr 1518 verlegt haben. Zudem stimmt die Textfassung im ersten Teil mit den Sonderlesungen der Thesen in Luthers *Resolutiones disputationum* von 1518 überein, an denen dieser noch Anfang 1518 arbeitete, die er aber erst mit einem Vorwort vom 30. Mai 1518 drucken ließ. Von These 68 an bringt die von Wimpina gedruckte Fassung der Thesen Luthers die Son-

---

[3] *K. Wimpina* (wie Anm. 1): *Quibus nos pari invulgata scheda tum primum replicuissemus: Et quaquaversum hanc pro rostris exhibitam ac in disputationem quoque Francophordii ad Oderam missam archivis post hac inclusissemus: Coeptae anacephaleosis series, nunc postere videtur, ut hanc quoque hic subnecteremus: Eotenus, quo deprehenderemur, Lutherana (quantum in tam vasta sylva confieri potuerit) ordine ac veluti prima ab origine versavisse.*

[4] Diese sehr förmliche Kennzeichnung der ersten These und die weitere Zählung in arabischen Ziffern deuten darauf hin, daß Wimpinas Vorlage keine Zählung hatte.

[5] Vgl. dazu *Klemens Honselmann*, Urfassung und Drucke der Ablaßthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung (1966) S. 32.

derlesungen der als A, B und C bezeichneten Drucke.[6] Die Vorlage, die Wimpina abdrucken ließ, kann nur handgeschrieben gewesen sein und nur von Luther selbst stammen, wie auch die Vorlagen für die Drucke A, B und C nur auf Abschriften Luthers selbst zurückgehen können.[7]

Das läßt sich leicht damit erklären, daß Luther für die Niederschrift der Thesen zwei Blätter benötigt hat. Die für Wimpina gefertigte Thesenreihe hat er zur ersten Hälfte (bis zur These 52 oder auch wenig darüber hinaus) von einer Fassung abgeschrieben, die er später für den Druck in den Resolutiones disputationum benutzt hat,[8] für die zweite Hälfte hat Luther eine andere Abschrift herangezogen, wie er sie an andere Bekannte geschickt hat und einigen von ihnen als Vorlage zum Druck (A, B und C) gedient hat.[9]

Es ist nun zu fragen, wann Wimpina die Thesen Luthers bekommen hat. Die Antwort ist nicht schwierig. Zunächst ist aber darauf hinzuweisen, daß Wimpina sich in seinem Druck von 1528 geirrt haben muß, als er angab,

---

[6] Die Differenzen zum Druck der Thesen in Luthers *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518) gegenüber den Drucken A, B, C von 1517 sind in der in Anm. 5 zitierten Veröffentlichung S. 36f. wiedergegeben, so daß hier auf die Texte verzichtet werden kann. Übereinstimmungen mit dem Thesendruck in der Resolutiones (R) gegen die Drucke A, B und C finden sich in den Thesen 2, 5, 15, 18, 19, 21, 22, 28, 29, 37, 46 und 47 (Umstellung der Texte), 51, 52; dagegen Übereinstimmungen mit den Drucken A, B, C gegen R in den Thesen 68, 71, 72, 78, 82–88 und 90.

[7] *H. Volz*, Die Urfassung von Luthers 95 Thesen, ZKG 78 (1967) bezeichnet S. 72f. zwar „die bisher verschiedentlich vertretene Auffassung, daß die als A, B und C bezeichneten Drucke von 1517 alle – sei es nun direkt oder indirekt – eventuell auf einen (verschollenen) Urdruck zurückgehen, als irrig", fährt jedoch fort, „aber es bliebe doch immerhin die Möglichkeit übrig, daß B oder A oder C von einem solchen Urdruck abhängen könnten". Er weist dann auf seine 1959 erschienene Schrift „Martin Luthers Thesenanschlag und seine Vorgeschichte" hin, in der er auf S. 43 mit vielen „wenn" und „aber" sich auf „die seit langem umstrittene Frage" bezieht, ob Luther „ein handschriftliches oder aber ein gedrucktes Exemplar seiner Thesen . . . angeheftet hat". Er gesteht, daß die Frage nicht „durch urkundliche Zeugnisse" zu lösen sei und endet die Überlegungen mit dem Satz: „Wenn aber Luther selbst, woran wohl nicht zu zweifeln sein dürfte, die Thesen in Druck gegeben hat, so steht auch der Annahme, daß er sie in gedruckter Form angeschlagen hat, kein Hindernis im Wege." Im nächsten Satz ist dann schon alles klar: „Der Wittenberger Urdruck der Thesen, von dem Luther also ein Exemplar an die Schloßkirche anheftete, muß als verschollen gelten." Im Stemma der Drucküberlieferung, das *Volz* seinem oben zitierten Aufsatz S. 93 anfügt, steht an der Spitze Luthers verlorene Niederschrift, von der B (Hs.) und eine hs. Vorlage für A und C abhängen. „W = Verschollener Urdruck" ist am Ende noch mit dem Zusatz „fraglich" genannt.

[8] Dabei ist zu beachten, daß die Änderungen in R gegenüber den Drucken A, B und C nicht sachlicher Art, sondern nur Umstellungen oder Auswechslungen von Wörtern sind, ganz ähnlich wie das bei den eben genannten Drucken von 1517 der Fall ist. Meine von *Volz* (wie Anm. 7) als „eigenartig" bezeichnete Vermutung, daß Luther selbst die Abschriften vorgenommen hat, sehe ich in der von Wimpina veröffentlichten Fassung bestätigt. Nur Luther konnte im Besitz jenes Textes sein, den er in den Thesen 1–52 für Wimpina abschrieb und mit einem Vorwort vom 30. Mai 1518 im Druck der *Resolutiones* veröffentlichte.

[9] Auch die Vorlage für diese Thesen kann Wimpina nur handschriftlich erhalten haben. Drucke davon gab es noch nicht.

Luther habe im Jahre 1518 mit den Thesen zur Disputation eingeladen. Denn schon um den 10. Dezember 1517 muß Wimpina im Besitz des Schriftstücks gewesen sein.

Der Dominikaner Johannes Tetzel, der als Ablaßprediger in jener Gegend gewirkt hatte, sah die Angriffe Luthers als auf sich bezogen an und ist, wohl ohne Zögern, nach Halle gereist. Am 12. Dezember 1517 hat er sich dort vom Magistrat der Stadt unter Mitwirkung von Mitgliedern des Schöffengerichts und den Verwaltern der Salinen ein Zeugnis ausstellen lassen, daß er die in Luthers Thesen verurteilten Behauptungen nicht vorgetragen habe.[10] Zwei Tage danach, am 14. Dezember hat der Propst des Stiftes Neuwerk, Johannes Paltz, 35 namentlich genannte Geistliche verhört, die erklärten, „daß sie angezeigte unschickliche Worte oder dergleichen von Tetzel in oder außerhalb seiner Predigten, noch ein Gerücht davon, bis auf diese Stunde nicht gehört" . . .[11] Die Reise nach Halle wird Tetzel sogleich unternommen haben, nachdem Wimpina ihm die Thesen Luthers vorgelegt hatte. Demnach dürfen wir annehmen, daß Wimpina Luthers Thesen in den letzten November- oder den ersten Dezembertagen 1517 von Luther bekommen hat. Um diese Zeit wird Luther die Thesen in der Fassung, wie sie die Drucke A, B und C bringen, an seine Freunde in Wittenberg weitergegeben haben in der Absicht, mit diesen darüber zu disputieren, dann aber auch an andere, in einiger Entfernung Wohnende, darunter Wimpina,[12] gesandt haben, deren schriftliche Stellungnahme er erwartete. Ulrich von Dinstedt hat sein Exemplar an Christoph Scheurl in Nürnberg weitergereicht, wo dieser es drucken ließ.[13] Ein anderes ist nach Leipzig, ein drittes nach Basel gekommen; auch diese beiden Stücke sind gedruckt worden, und zwar noch im Jahre 1517, d. h. noch vor dem Weihnachtsfest, mit dem das neue Jahr 1518 begann.

Über den Absender der Thesen kann kein Zweifel bestehen. Es kann nur Luther selbst gewesen sein, der damals allein über den Text verfügte. Wimpina nennt ihn noch einmal in der Einleitung zu den Thesen, die er selbst diesen entgegensetzte: *Praescriptas conclusiones, ubi ille Luther in scholis versavisset Wittenberg(ae), alias eisdem ferme penitus adversas disputari ceptum est in scholis Francofordensibus.*[14] Während die Satzaussage selbst keiner

---

[10] *N. Paulus*, Johann Tetzel, der Ablaßprediger (1899) S. 58f. In der Urkunde heißt es: „Wir haben einmütig befunden und bekennen, daß wir solche unschickliche Rede und Hohnsprache vom würdigen Herrn (Tetzel) weder bei uns noch sonst haben hören reden oder predigen . . ."

[11] Ebenda S. 59.

[12] Druck bei Wimpina, Sectarum Anacephaleosis (wie Anm. 1) fol. XL^{v}.

[13] Am 5. Januar 1518 dankt Christoph Scheurl dem Ulrich von Dinstedt für die Übersendung von Luthers Thesen, die in Nürnberg übersetzt sind. Mit einem Brief vom gleichen Tag schickt er ein Exemplar an Conrad Peutinger. Gleichzeitig schreibt er an Jodocus Trutvetter von Schriften, von denen er annimmt, daß dieser sie gelesen habe, darunter die *Conclusiones Martini Luder, indulgentias interpretantes.* Christoph Scheurl's Briefbuch, hg. v. *F. Frh. von Soden* und *J. K. F. Knaake*. Neudruck Aalen 1962 Nr. 158 sowie 156, 157.

[14] Wie Anm. 12.

Erklärungen bedarf, ist der erste Teil des Satzes schwerer zu verstehen: *Praescriptas conclusiones, ubi ille Luther in scholis versavisset Wittenberg(ae)*; er ist darum zunächst zu behandeln. Das den Nebensatz einleitende *ubi* ist zeitlich zu verstehen. Das *versari* wird in der Bedeutung: ‚leidenschaftlich erregen' zu nehmen sein. Damit wäre zu übersetzen: „Als Luther in den Schulen zu Wittenberg mit den hier gedruckten Thesen Aufsehen erregte, begann man andere, diesen fast ganz entgegengesetzte Thesen in den Schulen zu Frankfurt zu disputieren." Mit den Worten *Quarum schemata sequuntur in haec verba* leitet dann Wimpina die von ihm verfaßten und am 20. Januar 1518 von seinem Schüler Johannes Tetzel verteidigten Thesen ein.[15] Er spricht also Luther eine Beschäftigung mit den von ihm verfaßten Thesen in Wittenberg zu. Da Wimpina den Satz über die entgegengesetzten Thesen, die in Frankfurt disputiert wurden, gleich anschließt, könnte er vermutet haben, daß auch in Wittenberg eine Disputation stattgefunden hat. Doch für einen solchen Tatbestand gibt es keinen Anhaltspunkt.[16]

Daß Luther seine Thesen am 31. Oktober 1517 an den Erzbischof Albrecht von (Magdeburg und) Mainz mit einem Begleitbrief geschickt hat, ist unbestritten. Im Begleitbrief[17] weist Luther auf die Instruktion hin, die der Erzbischof den Predigern zur Ablaßverkündigung für Gaben zum Bau der Peterskirche in Rom gegeben hat, und auf Irrtümer, zu denen das Volk bei der Ablaßverkündigung komme. Er führt Beispiele dazu an. Er fordert den Erzbischof auf, diese Ablaßinstruktion zurückzunehmen, damit nicht jemand aufstehe und in einer Schrift jene Ablässe und die Instruktion angreife. Ein solches Geschehen verabscheut er, fürchtet aber, daß es erfolgt, wenn nicht bald Abhilfe geschaffen würde.

Luther bittet dann den Erzbischof, seine treuen Dienste (*meae parvitatis fidelia officia*) anzunehmen. Als zu seinem „Schafstall" gehörig bittet er: *Dominus Jhesus custodiat tuam reverentissimam paternitatem in aeternum* (Der Herr Jesus möge Dich, hochwürdigster Herr Vater, auf ewig schützen). Er fügt dann den Satz an: Der Erzbischof möge die von ihm beigelegten Thesen (*disputationes*) sich anschauen, um zu erkennen, welch zweifelhafte

---

15 Ebenda fol. XL^{v} – XLII^{v}.

16 Vgl. dazu *K. Honselmann* (wie Anm. 5) S. 74 und *H. Volz* (wie Anm. 7), der im Stemma der Drucküberlieferung (S. 13) einen verschollenen Urdruck, jedoch mit der Bemerkung ‚fraglich' annimmt, diesen aber in sein Stemma nicht einordnen kann. Daß *Volz* in seinem Büchlein „Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte" nicht mehr den 31. Oktober 1517 als Tag des Anschlags annahm, sondern den ersten November, wofür er aber keine Zustimmung bekam, zeigt deutlich, daß jede alte Nachricht über den Thesenanschlag fehlt. Vgl. dazu *E. Iserloh* in verschiedenen Veröffentlichungen, so: Der Thesenanschlag fand nicht statt, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 16 (1965) S. 675–682. *R. Bäumer*, Die Diskussion um Luthers Thesenanschlag; Forschungsergebnisse und Aufgaben, in: Um Reform und Reformation (Kath. Leben und Kirchenreform im ZA. der Glaubensspaltung) H. 27/28 (1968), weiter durchgeführt bis 1971, ebenda H. 30.

17 Druck nach dem Original in Stockholm WA Br. 1 Nr. 48. Übersetzung des Briefes bei *E. Iserloh*, Luther zwischen Reform und Reformation; der Thesenanschlag fand nicht statt (Kath. Leben und Kämpfen [wie Anm. 16]). H. 23/24 (1966) S. 43–45.

Sache die Meinung über die Ablässe sei, die jene als völlig sicher (*certissimam*) verbreiten.[18]

Dem Brief hat Luther die von ihm aufgestellten Thesen über den Ablaß beigelegt, die dann von Mainz aus nach Rom gesandt wurden und dort dem päpstlichen Hoftheologen (*Magister sacri Palatii*) zur Prüfung und Beantwortung übergeben worden sind. Dieser, Silvester Prierias, hat dann in seinem „*Dialogus*" zu den von ihm wörtlich wiedergegebenen Thesen Luthers seine kritischen Bemerkungen geschrieben und das Werk wohl noch im Juni 1518 zum Druck gebracht.[19]

Die Thesen, die Luther über die Ablässe geschrieben und an den Erzbischof Albrecht geschickt hat, sind von ihm wohl von vornherein für eine Auseinandersetzung darüber mit anderen Gelehrten gedacht gewesen. Er hat sie schon kurze Zeit darauf, am Anfang ergänzt um eine Aufforderung zur mündlichen Disputation mit ihm in Wittenberg oder, in schriftlicher Form, an bekannte oder befreundete gelehrte Geistliche und Laien, weitergegeben. Dies ist jene Thesenreihe, die anfangs schon behandelt wurde, als deren Empfänger u. a. Dinstedt und Wimpina auszumachen sind, wozu weiter die Auftraggeber der Drucke in Leipzig und in Basel gehören.

Nun hat Luther in seinem Rückblick auf den Anfang der Reformation im 1. Band seiner Werke (1545) mitgeteilt, er habe bald zwei Briefe geschrieben (*mox scripsi*), den einen an den Erzbischof von Mainz, der erhalten ist, den anderen an seinen *Ordinarius*, den Bischof von Brandenburg, von dem allerdings keine Spur vorhanden ist. Bekannt ist nur sein Brief an diesen Bischof vom 13. Februar 1518. Darin befaßt sich Luther mit dem Anfang seiner Bemühungen und macht auf die Predigt in jenen Gegenden über *nova et inaudita dogmata* aufmerksam. Er sei von vielen Familiaren, aber auch von Unbekannten in Briefen oder Colloquien gefragt, was er darüber denke. Um allen gerecht zu werden, sei es ihm am besten erschienen, darüber zu disputieren, bis die Kirche festsetze, was richtig sei. Er fährt dann fort: *Itaque emisi disputationem, invitans et rogans publice omnes, privatim vero, ut nosti, quosque doctissimos, ut vel per literas suam sententiam aperirent.*[20] „Also schickte ich meine Disputation (d. h. die Thesen dazu) heraus, indem ich einlud und bat, öffentlich alle, privat aber, wie Du weißt, einige Gelehrte, daß sie mir, etwa brieflich, ihre Meinung eröffneten." Was Luther hier schreibt, muß dem Bischof bereits bekannt gewesen sein: *ut nosti*. Luther hat also auch ihm seine Thesen zugeschickt. Das ist nicht am 31. Oktober geschehen. Vielmehr gehört der Bischof zu den *doctissimi*, die Luther aufgefordert hatte, ihm brieflich ihre Meinung zu eröffnen. Es kann nur jene Thesenreihe gemeint sein, die auch Wimpina bekommen hat, d. h. jene, die

---

[18] WA Br. 1 Nr. 58.

[19] Vgl. dazu *K. Honselmann* (wie Anm. 5) S. 52. Nachweis des röm. Druckes WA 1, 644. Nachdruck von *M. Lotther*, Leipzig 1518, in Erzb. Akad. Bibliothek Paderborn aus dem Besitz Otto Beckmanns mit hs. Widmung des Druckers; dazu *K. Honselmann*, in Westf. Zs. 114 (1964) S. 261 Nr. 7.

[20] WA Br. 1 Nr. 58 S. 138.

Luther Ende November an Freunde in Wittenberg selbst und, wie er im Brief an Christoph Scheurl vom 5. März 1518 geschrieben hat, an Gelehrte in der näheren Umgebung geschickt hatte.[21] In der Zusendung seiner Thesen hat Luther die Zustellung eines Briefes gesehen. So bezieht er sich denn auch am Anfang seines Briefes an den Bischof von Brandenburg auf keinen anderen Brief an diesen. Damit kann das Schreiben Luthers im Anfang der Reformation nur die an gelehrte Freunde gesandte Thesenreihe gewesen sein. Ein anderes heute verlorenes Schreiben an den Bischof hat es nicht gegeben.

Luther erörtert nun im Brief an den Bischof die fehlende Verbindlichkeit der Lehren von Theologen und Juristen und sagt dann: „Also, als ich in diese Arena rief, niemand aber kam, dann aber sah, daß meine Thesen weiter verbreitet wurden, als ich gewollt hatte, und weithin nicht als disputierbar, sondern als Behauptungen angenommen wurden,[22] fühlte ich mich gezwungen – gegen meine Hoffnung und meine Absicht – mein Unvermögen und meine Ignoranz öffentlich zu machen und die Thesen (*declarationes*) und ihre Beweise (*probationes*) öffentlich herauszugeben. . . . Manches weiß ich nicht, einiges leugne ich auch, nichts behaupte ich aber hartnäckig. Alles unterwerfe ich aber der hl. Kirche und ihrem Urteil".[23]

Er bittet dann den Bischof, „dem es zukommt, die Studien dieses Ortes (Wittenberg) zu beurteilen (*iudicare*), seine Ungereimtheiten (*ineptias*) anzunehmen; er möge alles, wie es ihm gutdünkt, tilgen oder im Feuer verbrennen".[24]

Über die Thesen und deren Verbreitung erfahren wir wieder etwas von Luther selbst in seinem Briefe vom 5. März 1518 an Christoph Scheurl, einen Ratsherrn in Nürnberg, dem er für zwei Briefe dankt, einen deutsch und einen lateinisch geschriebenen, ebenso für ein Geschenk Albrecht Dürers, vor allem aber auch für die Zusendung der Drucke seiner Thesen, hier *positiones* genannt, in Latein und Deutsch.[25] Scheurl hatte sich in seinem (verlorenen) Brief bei Luther beklagt, daß er die Thesen nicht auch nach Nürnberg gesandt habe. Luther erklärt dazu, daß es nicht seine Absicht und sein

---

[21] Hinweis auf den Einleitungssatz seiner handschriftlichen Reihe, auf die auch die als A, B und C bezeichneten Drucke und der Thesendruck bei Wimpina zurückgehen. Ein Druck der Thesen stand damals Luther nicht zur Verfügung.

[22] Diese weite Verbreitung der Thesen Luthers geschah durch die Drucke, die Anfang 1518 nachzuweisen sind. Vgl. *Honselmann* (wie Anm. 5) S. 127f.

[23] Den Entwurf der *declarationes* zusammen mit den *probationes* hat Luther mit seinem Brief dem Bischof von Brandenburg zur Prüfung zugesandt und als *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* im Mai 1518 bei J. Grünenberg in Wittenberg drucken lassen. Vgl. dazu *Honselmann* (wie Anm. 5) S. 35ff.

[24] Der Brief wird im Anhang in Übersetzung wiedergegeben.

[25] Luther hatte am 11. Dezember 1517 an Scheurl einen Brief gesandt, dem er seine Ablaßthesen weder beilegte, noch erwähnte (WA Br. 1 Nr. 54). Scheurl erhielt die Thesen von Ulrich von Dinstedt, dem er am 5. Januar dafür dankte. Sie sind vermutlich schon einige Tage vorher angekommen, da Scheurl schon schreiben konnte, daß Caspar Nutzel sie übersetzt habe. Vgl. Christoph Scheurls Briefbuch (wie Anm. 13) Nr. 158. Am gleichen Tage sandte Scheurl die Thesen an Kilian Leib und Eck. Ebenda Nr. 154, 155.

Wunsch gewesen sei, sie zu verbreiten, „sondern mit wenigen, die bei uns und in der Umgebung wohnen, über sie zu conferieren" – er bezieht sich hier offenbar wieder auf die Einleitung der Thesenabschriften bzw. Drucke –, „so daß sie entweder nach dem Urteil vieler verurteilt und dann abgeschafft oder gebilligt herausgegeben werden. Aber jetzt werden sie weit über meine Hoffnung hinaus gedruckt" – also sind die von Luther ausgegebenen Thesenreihen handschriftlich gewesen – „und übersetzt, so daß mich dieses Erzeugnis reut, nicht weil ich nicht wünschte, daß die Wahrheit im Volk bekannt werde, das habe ich vielmehr allein gesucht, sondern weil jene Art nicht geeignet ist, das Volk zu unterweisen. Denn es ist mir selbst einiges unklar, und ganz anders und sicherer hätte ich einiges behauptet oder auch weggelassen, wenn ich diese Wirkung vorausgesehen hätte. Allerdings erkenne ich aus dieser Veröffentlichung zur Genüge, welche Meinung über die Ablässe weithin bei allen herrscht, wenn auch im geheimen . . . So bin ich gezwungen, die Beweise für meine Thesen darzulegen, die ich aber noch nicht veröffentlichen durfte, weil der Bischof von Brandenburg, dessen Urteil ich in dieser Sache erbeten habe, vielfach verhindert, mich so lange hinhält". So Luther am 5. März 1518.[26]

Der Bischof hatte allerdings um die gleiche Zeit Luther in einem freundschaftlichen Brief geantwortet, mit dessen Überbringung er den Abt des Zisterzienserklosters Lehnin beauftragt hatte. Wir wissen von dem Brief, der verloren ist, durch einen in der zweiten Hälfte des März von Luther an Spalatin, den Ratgeber des Landesherrn Luthers, des Kurfürsten Friedrich des Weisen, gesandten Brief. Darin erklärt Luther, durch den Abt und in dem Brief habe der Bischof den Wunsch und die Bitte ausgedrückt, die Herausgabe der *Probationes* und irgendwelche andere Arbeiten aufzuschieben (unter den *Probationes* sind die später gedruckten *Resolutiones* zu verstehen). Die in deutscher Sprache herausgegebene Predigt möchte er durchaus nicht (*valde nollet*) und habe deshalb gebeten, sie nicht auszugeben und nicht zu verkaufen. Luther war hocherfreut, daß ein solcher Bischof einen solchen Abt so gnädig zu ihm geschickt hatte. Er gestand: „Ich bin sehr zufrieden. Ich will lieber gehorchen als Wunder tun, selbst wenn ich es könnte."[27]

Luther hat dann noch einmal die Ausgabe seiner Thesen dargelegt in seinem Schreiben an Papst Leo X., das er dem Druck seiner *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* vorangehen und mit dem an den Anfang der Veröffentlichung gesetzten Brief an seinen Ordensoberen Johannes Staupitz durch diesen dem Papst zugehen ließ. Der Brief an Stau-

---

[26] Druck WA Br. 1 Nr. 62. *Honselmann* (wie Anm. 5) S. 155f.

[27] WA Br. 1 Nr. 67. „. . . *Malo obedire quam miracula facere, etiam, si possem, et reliqua, quae meum studium excusarent. Licet nihil erroris in illis. Sed omnia catholica esse censeret, ipseque damnaret illas indiscretas (ut vocant) proclamationes indulgentiarum, tamen propter scandalum iudicaret aliquantulum tacendum et differendum.*" (Deutsche Übersetzung im Anhang.)

pitz datiert vom 30. Mai. Der Brief an den Papst wird kurz zuvor konzipiert worden sein.[28]

Nach einigen einleitenden Sätzen, in denen Luther sich darüber beklagt, daß er bei ihm, dem Papst, schlecht gemacht worden sei,[29] weist er darauf hin, daß seit kurzer Zeit jenes Jubiläum apostolischer Ablässe verkündigt werde und es dahin gekommen sei, daß die Prediger unter dem Terror des päpstlichen Namens glaubten, es sei ihnen gestattet, Gottloses und Häretisches offen zu lehren zum schweren Ärgernis und Gespött der kirchlichen Gewalt, als wenn die Dekretalen über die Mißbräuche der Ablaßsammler sie nichts angingen . . . In den Gaststätten seien Gespräche über die Habsucht der Priester und Verleumdungen der Schlüsselgewalt des Papstes immer häufiger geworden . . . Da habe er von Eifer für Christus und in jugendlichem Feuer privat einige Große der Kirche gemahnt.[30] Von einigen sei er angenommen, anderen sei er lächerlich, anderen anders erschienen.[31] Er habe keine weitere Möglichkeit gesehen, als ihnen wenigstens ganz ruhig entgegenzutreten, mit anderen Worten, ihre Behauptungen zu bezweifeln und zur Disputation zu stellen. So habe er eine Thesenreihe ausgegeben, indem er nur Gelehrtere einlud, die mit ihm verhandeln wollten. Das müsse auch seinen Gegnern klar sein aus dem Vorwort jener Thesenreihe.[32]

---

28 So auch WA Br. 1 Nr. 78. – Diese *Resolutiones* bestehen, wie schon angedeutet, aus dem Text der bereits früher ausgegebenen Thesen und den *Probationes*, den Beweisen dazu. Da ist es nun interessant, was Luther als „Beweis" bringt für seine These 75: „*Opinari venias papales tantas esse, ut solvere possent hominem, etiam si quis per impossibile dei genitricem violasse, est insanire*". Luther erklärt zunächst, die hl. Jungfrau um Verzeihung bitten zu müssen, „daß wir solches zu sagen und zu denken gezwungen werden; denn es gab keinen Weg, das zu vermeiden". Er erklärt, nicht zu wissen, durch welches Teufelswerk es geschehen konnte, daß das Volk jenes Gerücht überall verbreitete. Obwohl es fest und von vielen, auch bedeutsamen Menschen immer wieder behauptet sei, daß man das an vielen Orten gepredigt habe, sei er mehr verwundert worden, als daß er es geglaubt habe. In der These habe er – so erklärt er – keinen Prediger tadeln, sondern das Volk mahnen wollen, das jenes anzunehmen begann, was vielleicht niemand gesagt hat. „Ob es nun jene gesagt haben oder nicht, ist nicht entscheidend für mich (*mea non refert*), bis ich sicher bin. Aber jene schlimmste Meinung, wo immer sie entstanden sein könnte, war zu verwünschen und zu verurteilen."

29 *Auditum audivi de me pessimum, Beatissime pater, quo intelligo, quosdam amicos foecisse nomen meum gravissime coram te et tuis foetere, ut qui authoritatem et potestatem clavium et summi pontificis minuerim: inde haereticus, apostata, perfidus et sexcentis nominibus, immo ignominiis accusor.* WA Br. 1 Nr. 527.

30 *Proinde monui privatim aliquot Magnates Ecclesiarum.* S. 528. Gemeint ist zunächst der Erzbischof Albrecht von Magdeburg und Mainz, sodann der Bischof von Brandenburg, Hieronymus Schultze. Vielleicht hat er auch seinen Ordensoberen J. Staupitz zu den *Magnates* gerechnet.

31 *Hic ab aliis acceptabar, aliis ridiculum, aliis aliud videbar.* Die letzten Worte sind wohl fehlerhaft. Oben ist übersetzt, als wenn *ridiculus* und *alius* geschrieben wäre.

32 *Itaque schedulam disputatoriam edidi, invitans tantum doctiores, si qui vellent mecum disceptare, sicut manifestum esse etiam adversariis oportet ex prefatione eiusdem disceptationis.* Luther erklärt hier deutlich, daß er seine Thesenreihe nur an Gelehrte gegeben habe. Vom Anschlag an der Tür der Schloßkirche in Wittenberg und einer daran sich anschließenden Diskussion ist keine Rede. Wenn das alles geschehen wäre, hätte Luther dem Papst das nicht verschweigen können.

Luther weist damit auf jene Thesenaufzeichnung hin, die er handschriftlich versandt hat.[33] Es ist das einzige, was er selbst bis dahin unternommen hat. Das ist wohl der Sinn des im Brief an den Papst folgenden Satzes: *„Siehe, das ist das Feuer, in dem, wie sie klagen, die ganze Welt verbrennt, vielleicht, weil sie allein mir gram sind, daß ich auf Grund Deiner Apostolischen Autorität das Recht habe, in einer öffentlichen Schule zu disputieren nach der Art aller Universitäten und der ganzen Kirche, und zwar nicht nur über Ablässe, sondern auch über die Macht, den Nachlaß, die göttlichen Gnaden, unvergleichlich größere Dinge.“* Dabei, so erklärt er, sieht er sich gegen seinen Willen gezwungen, jenen noch größere Dinge zuzugestehen, *„nämlich daß sie die Träume des Aristoteles mitten in theologische Dinge hineinziehen, gegen und ohne die ihnen gegebene Facultas. Weiter, welches Schicksal führt dazu, daß allein diese meine Thesen (disputationes) anders als die übrigen, nicht nur die meinen, sondern auch aller Lehrer, fast in die ganze Welt hinausgingen, das ist mir selbst ein Wunder; bei den Unsrigen allein sind sie ausgegeben und so ausgegeben, daß es mir unglaublich ist, daß sie von allen verstanden werden. Denn es sind Thesen (disputationes), nicht Dogmen, dunkler, wie das üblich ist, und rätselhaft verfaßt. Andernfalls, wenn ich das hätte voraussehen können, hätte ich von mir aus gesorgt, daß sie leichter zu verstehen wären.“*[34]

„Was soll ich nun tun? Widerrufen kann ich nicht und aus der Veröffentlichung sehe ich mir Mißgunst entstehen. Gegen meinen Willen komme ich in einen öffentlichen, sehr gefährlichen und verschiedener Menschen Streit, gerade ich ungelehrter, geistig dummer, bildungsloser Mensch, dazu in unserem großartig blühenden Jahrhundert, das in Anbetracht seines Fortschritts in den Wissenschaften und Geistesmännern sogar einen Cicero in den Winkel[35] *zwingen könnte . . . Aber es zwingt die Not, daß ich als Gans schnattere unter den Schwänen.*

Daher, um gerade die Gegner zu besänftigen und vieler Wünsche zu erfüllen, schicke ich mein ergänzendes Geschwätz meiner Thesen; ich gebe es aber aus, um sicherer zu sein, unter dem Schutz Deines Namens und dem Schirm Deiner Protection, Heiligster Vater, worin alle, die es wollen, erkennen mögen, daß ich lauter und einfältig die kirchliche Gewalt und die Ehrung der Schlüssel gesucht und gepflegt habe, zugleich auch, wie böse und falsch so vielfach die Gegner mich verletzt haben. Wenn ich nämlich der wäre, als der ich nach ihrem Wunsch gesehen werden soll, und nicht vielmehr alles disputationsweise richtig von mir behandelt wäre, hätte es nicht geschehen können, daß der erlauchteste Fürst Friedrich von Sachsen, Kurfürst

---

[33] Luther hat das mit ähnlichen Worten an den Bischof von Brandenburg geschrieben. Im Brief vom 5. März 1518 an Christoph Scheurl hat er erklärt, über die Thesen habe er mit den in Wittenberg und der Umgebung Wohnenden konferieren wollen. Gegen seine Erwartung seien die Thesen aber so oft gedruckt und übersetzt worden.

[34] Brief an Papst Leo X. (wie Anm. 29 ff.) S. 528 f.

[35] Luther nennt öfter den Platz Wittenberg, an dem er wohnt, einen ‚*angulus*‘, Winkel.

etc. diese Pest in seiner Universität geduldet hätte, da er der vielleicht größte Liebhaber der katholischen und apostolischen Wahrheit ist, und ich würde den scharfsinnigsten und klügsten Männern unserer Universität nicht tragbar gewesen sein. Darum, Heiligster Vater, werfe ich mich zu den Füßen Deiner Heiligkeit mit allem, was ich bin und habe. Belebe, töte, widerrufe, bestätige, verwerfe, wie es [Dir] gefällt. Dein Wort will ich als Wort Christi, der in Dir [der Kirche] vorsteht und spricht, anerkennen. Wenn ich den Tod verdient habe, weigere ich mich nicht zu sterben. Denn des Herrn ist die Erde und ihre Fülle, der gepriesen ist in Ewigkeit, Amen, der auch Dich in Ewigkeit schütze, Amen. Im Jahre 1518."[36]

Luther hält – das zeigt dieser Brief an den Papst – alles, was er in seinen Thesen und deren Beweisen geschrieben hat, für vollkommen richtig und widmet es dem Papst, um damit zu zeigen, daß er „*die Ehrung der Schlüssel gesucht und gepflegt*" hat. Aus dieser Widmung an den Papst soll aber auch zu erkennen sein, „*wie böse und falsch seine Gegner ihn verletzt haben*". Ein Beweis dafür, daß er alles nur disputationsweise gesagt hat, liegt für ihn in seiner Duldung an der Universität Wittenberg durch Friedrich d. Weisen und seine Kollegen an der Universität. Er erklärt, das Wort des Papstes als das Christi anzunehmen.

Dennoch hat Luther wohl immer nur seine eigene Meinung als richtig angesehen. Das ist auch früher schon so gewesen. Am 4. September 1517 schickte er an Johannes Lang, den Prior der Augustinereremiten in Erfurt, philosophische Thesen und schrieb dazu in seinem Brief, daß er baldigst und unruhig eine Nachricht darüber erwarte, was man dort dazu sage. Er vermutete, daß seine Thesen von einigen für widersinnig, ja als „*kakodox*" (unglaubwürdig) gehalten würden, die für ihn nicht anders als rechtgläubig sein könnten.[37] Am 11. Nov. 1517 schickte er dann an Lang andere Thesen (*Paradoxa*). Er schreibt dazu: „*Wenn Deine Theologen auch diese für fehlerhaft erklären und sagen, wie durchweg alle über mich sagen, ich würde allzu verwegen und hochmütig ein Urteil fällen und die Meinung anderer verurteilen, so antworte ich durch Dich und diesen Brief: Zunächst würde mir ihre reife Bescheidenheit und die zögernde Würde gefallen, wenn sie diese in die Tat umsetzen würden, wie sie in mir Leichtfertigkeit und vorschnellen Wagemut rügen. Denn wie ich sehe, tadeln sie in mir einen derartigen Fehler.*" Er spricht dann seine Verwunderung aus, warum sie sich selbst nicht ebenso verachten und verurteilen.[38] Am 19. Mai 1518 beklagt er sich bei Eck über dessen Schrift *Obelisci*, weil dieser darin seine, Luthers, Thesen (*propositiones*) über die Ablässe habe zu vernichten (*confodere*) versucht. Er erklärt ihm seine Verwunderung darüber, „*mit welcher Stirn Du allein wagst, meine Thesen (sententias) zu verurteilen, bevor Du sie kennst und verstehst*". Er beklagt die Verwegenheit, daß Eck sich allein „*als der Theologe sieht und so*

---

36 Brief an Papst Leo X. (wie Anm. 29) S. 529.
37 WA Br. 1 Nr. 45.
38 WA Br. 1 Nr. 62.

einzig, daß nicht nur Dein Urteil allen vorzuziehen ist, sondern auch, daß Du verdammst, was Du nicht verstanden hast, und was deshalb verurteilt ist, weil es dem Eck nicht gefällt. Ich bitte, lasse wenigstens für uns Gott leben und regieren".[39]

Das sind ganz andere Töne, als sie aus dem Brief an den Papst erklingen. Etwa zur gleichen Zeit, als er an den Papst schrieb, – man nimmt an, am 16. März 1518 – hatte Luther nach seiner Rückkehr von Heidelberg in Wittenberg eine Predigt über die Wirkung der Exkommunikation gehalten. Er hatte deren Veröffentlichung vorgehabt, hat sie aber auf Bitten des Bischofs von Brandenburg verschoben.[40] Das alles läßt Zweifel daran aufkommen, daß Luther mit seinem sehr versöhnlich gehaltenen Brief an den Papst den Bruch mit Kirche und Papst noch zu verhindern beabsichtigte.

Doch diese Frage ist hier nicht mehr zu behandeln. Es sollten im Anschluß an den bisher noch nicht untersuchten Druck der Thesen bei Wimpina Luthers eigene Aussagen zur Veröffentlichung der Thesen wiedergegeben werden. Als Ergebnis ist zu verzeichnen, daß Luther auch dann, wenn er von der Thesenveröffentlichung bis zur Mitte des Jahres 1518 schrieb, den 31. Oktober nie besonders hervorgehoben hat und die Verbreitung der Thesen nie mit der Ausgabe seiner (handschriftlichen) Thesenreihe verbunden hat, die ohne sein Zutun und wohl auch gegen seinen Willen gedruckt worden ist.[41] Aber gerade ein solcher Text der Thesen mit der Ankündigung *„disputabuntur"* hat wohl Melanchthon dazu veranlaßt, ein Vierteljahr nach dem Tode Luthers in der auf den 1. Juni datierten lateinischen Vorrede zum 1. Band von Luthers Werken den 31. Oktober 1517 als Tag des Thesenanschlags zu bezeichnen.[42] Erwin Iserloh hat mit seiner Vermutung, Luthers Thesenanschlag am 31. Oktober 1517 sei eine Legende,[43] wie diese Untersuchung erneut zeigen konnte, recht behalten.

Luthers Brief an den Bischof von Brandenburg. (Vgl. oben Anm. 18.)

Wittenberg, 13. Februar 1518

Dem hochwürdigen Vater und Herrn in Christo, Herrn Hieronymus, gnädigsten Bischof der Kirche von Brandenburg, seinem ihm besonders gewogenen Herrn,
Bruder Martin, Augustinianer (!) in Wittenberg.

---

39 WA Br. 1 Nr. 77.
40 WA 1 S. 635ff.
41 Vgl. *H. Volz* (wie Anm. 7) S. 29.
42 *H. Volz* (wie Anm. 7) S. 29.
43 *E. Iserloh*, Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende? Trierer theol. Zs. 70 (1961) S. 303–312.

Da neuerlich allerwärts im Umkreis unserer Heimat, edler Bischof, neue und nie gehörte Sätze über apostolische Ablässe zu hören waren, so daß sowohl Gebildete als auch sehr viele Ungebildete weit und breit in Verwunderung und Unruhe gerieten, bin ich von vielen Bekannten und Fremden persönlich in vielen Briefen und Gesprächen gefragt worden, was ich über diese Neuheit – ich sage nicht Erlaubtheit – der Äußerungen dächte. Eine Zeitlang schwieg ich bewußt, aber in scharfen Disputen drängte man bis zur Gefährdung der Ehrfurcht vor dem Pontifex. Was hätte ich denn tun sollen? Es war nicht meine Aufgabe, in dieser Angelegenheit irgend etwas zu entscheiden. Auch scheute ich mich, denen zu widersprechen, für die ich sehnlichst wünschte, sie möchten in möglichst hohem Maße als solche gelten, die nichts als die Wahrheit gepredigt hätten. Jene aber bestanden in solchem Maße darauf, durch plausible Argumente Falsches und Unsinniges zu beweisen, daß sie mich – ich sage die Wahrheit – sehr in die Enge trieben und fingen. Um aber beiden Genüge zu tun, schien es das Klügste zu sein, keinem von beiden Zustimmung oder Ablehnung zuteil werden zu lassen, sondern einstweilen über die Sache zu diskutieren, bis die hl. Kirche entschieden hat, welche Einstellung zu gewinnen sei. Also habe ich eine Disputation (d. h. Thesen dazu) herausgebracht. Ich lud öffentlich alle ein, privat aber, wie Du weißt, einzelne Hochgelehrte, doch durch Briefe ihre Meinung kundzutun. Da eben in diesen Dingen weder die Schrift noch die Kirchenlehrer noch selbst die Canones, – abgesehen von wenigen Kanonisten, und diese reden ohne Textgrundlage, sowie ein paar scholastische Doktoren, die ähnlich denken – irgendetwas beweisen, hatte ich mir Zustimmung erwartet. Es dürfte wirklich das bei weitem Widersinnigste überhaupt sein, in der Kirche Gottes zuzulassen, daß etwas Beliebiges gepredigt wird oder Geltung hat. Denn wenn dann die Häretiker darüber Rechenschaft von uns fordern und wir könnten sie nicht geben, würden wir Christus und seine Kirche ihrem Gelächter und Gespött ausliefern.

Was die scholastischen Doktoren und Kanonisten angeht, so steht fest, daß wir ihnen nicht zu glauben brauchen, wenn sie ihre Meinungen spinnen. Übrigens, um es deutlich zu sagen: es ist schimpflich, wenn der Jurist ohne Textgrundlage redet, aber es ist noch viel schimpflicher, wenn der Theologe ohne Textgrundlage redet. Ich spreche nicht über den Text des Aristoteles, denn den bringen sie viel, reichlich, zuviel, genug jedenfalls, sondern über den unseren, d. h. die Heilige Schrift, die Canones, die Kirchenväter. Gerade deswegen, scheint mir, gehört diese Sache zu meiner wissenschaftlichen Aufgabe: zu disputieren über Dinge, die höchst zweifelhaft sind und die zugleich, wenn sie falsch sein sollten, dadurch, daß man sie lehrt, auch größte Gefahr bringen. Bis heute nehmen sich die Scholastiker das Recht, sogar über solche sehr heiligen und größte Ehrfurcht erfordernden Dinge zu disputieren, die so viele Jahrhunderte kein Christ in Zweifel gezogen hat. Wie klein und heruntergekommen muß doch das Verantwortungsbewußtsein und die Ehrfurcht derer sein, die von der Vollmacht der Kirche, d. h. des Papstes, meinen, man dürfe diese nicht erörtern, sondern müsse schweigen und danke

sagen. Wer erweist sich da nicht als Schmeichler? frage ich. Weshalb halten sie nicht den Mund, sagen vielmehr danke und lassen ihre abgeschmackten Disputationen los über die Macht, Weisheit und Güte dessen, der diese Vollmacht der Kirche gegeben hat?

Schließlich, was ist erhaben genug, was steht in so hoher Würde oder hochgeweihter Menschlichkeit, was sie nicht durch reine Possen (puren Schnickschnack) befleckt hätten, so daß sie durch zudringliches Gerede Neigung und Ehrfurcht fast aller Herzen für Gott ausgelöscht haben. Doch darüber anderswo.

Als ich also alle in diese Arena gerufen habe, aber keiner kam, als ich ferner sah, daß meine Thesen weitere Verbreitung erfuhren, als ich gewollt hatte, und da sie weithin nicht als wissenschaftliche Disputgesprächsbeiträge, sondern als lehrhafte Behauptungen aufgefaßt wurden, war ich gezwungen, gegen meine Erwartung und Absicht meine mangelnde Ausdrucksfähigkeit und Einfalt der Menge erkennbar zu machen und die Thesen und Beweise für sie öffentlich herauszugeben. Es schien mir besser zu sein, mir einen üblen Ruf wegen meiner Unerfahrenheit zuzuziehen, als jene im Irrtum zu lassen, die vielleicht der Meinung sind, alles sei gesicherte Feststellung.

Es ist einiges dabei, wo ich schwanke, anderes entzieht sich meiner Kenntnis, manches verneine ich auch, aber überhaupt nichts lehre ich hartnäckig. Vielmehr unterwerfe ich alles der heiligen Kirche und ihrem Urteil.

Da nun Du, verehrter Bischof, uns durch Christi Erbarmen als Ortsordinarius – wie man es bezeichnet – gegeben bist, und die, die gut gesinnt sind und zugleich über Kenntnis verfügen, nicht nur außerordentlich schätzest – viele rühmen das eifrigst aus vielen Anlässen –, sondern die Du entsprechend Deiner einzigartigen Freundlichkeit und Leutseligkeit fast bis zur Gefährdung Deiner bischöflichen Würde sogar ehrst und förderst (keine Schmeichelei! nicht Dich, sondern die Gaben Christi in Dir rühme ich), schien es mir richtig zu sein, daß ich vor allem Dir, dessen Sache es ist, die wissenschaftlichen Leistungen hierorts zu beurteilen, darbiete und als erstem zu Füßen lege, woran ich arbeite, was auch immer es ist. So mögest Du denn, gnädigster Bischof, diese meine Ungereimtheiten annehmen. Wie jeder weiß, stelle ich gar keine dreisten Lehren auf. Ich erkläre mich nicht nur einverstanden, sondern ich bitte auch dringend darum, daß Deine ehrwürdige väterliche Gesinnung die Feder ergreift und alles, wie es Dir gutdünkt, löscht oder das Ganze im Feuer verbrennt. Auf mich kommt es ganz und gar nicht an. Ich weiß, daß Christus meiner nicht bedarf. Er wird ohne mich das Gedeihen seiner Kirche deutlich machen. Sollte das Werk nicht das seine sein, so will ich vor allem, daß es auch nicht das meine sei; es soll null und nichtig sein. Und da nach Gregor von Nazianz sicherlich auch Nicht-Wahres in der Kirche gesagt wird, vor allem von schweren Sündern, bekenne ich hiermit, ohne mir selbst untreu zu werden, daß ich disputiere, nicht entscheide. Ich sage: Ich disputiere, ich stelle keine unumstößlichen Lehren auf. Und zwar disputiere ich in Furcht. Nicht daß ich Bullen oder Drohungen jener fürchtete, die wirklich von keiner Furcht berührt sind: was sie sich so

zusammengeträumt haben, wollen sie wie ein Evangelium geglaubt wissen. Ich bekenne, daß denn auch die mit Unwissenheit gepaarte Waghalsigkeit dieser Leute mich veranlaßt hat, meiner Furcht nicht nachzugeben. Wenn dies nicht so wäre, dann würde mich niemand außer meinem Winkel kennengelernt haben. Ich hatte nicht nötig, irgendetwas zu erstreben, es sei denn, daß ich niemandem Anlaß zum Irrtum geworden sein möchte. Ehre soll allein der beanspruchen, dem sie allein gehört, der gelobt ist in alle Ewigkeit, Amen, der uns Dich erhalten und der Dich lenken möge immer und heilsam, edler Präsul. Lebe wohl. Du aber, bitte, ordne an, daß es mir wohl ergehe. Aus unserem Wittenbergischen Kloster.

Luthers Brief an Christoph Scheurl in Nürnberg vom 5. März 1518
(Vgl. oben Anm. 26)

Dem sehr tüchtigen und sehr gelehrten Herrn Christoph Scheurl, Dr. beider Rechte, Advokaten des Volkes zu Nürnberg, dem in Christus Verehrung gebührt.

Jhesus.

Gruß. Deine beiden Briefe, bester und sehr gelehrter Christoph, den lateinischen und den deutschen, zugleich auch das Geschenk des ausgezeichneten Herrn Albert Dürer, habe ich erhalten, ebenso meine lateinischen und deutschen Thesen. Zunächst antworte ich auf Deine verwunderte Frage, warum ich sie nicht an Euch geschickt habe: weil es weder die Absicht noch den Wunsch gab, sie zu veröffentlichen. Vielmehr sollte mit einigen bei uns und in unserer Nachbarschaft Wohnenden zunächst über sie beraten werden, damit sie so entweder durch das Urteil Vieler als verworfen vergessen oder als gebilligt herausgegeben würden. Aber nun werden sie ganz gegen meine Erwartung so oft gedruckt und übersetzt, daß mich dieses Erzeugnis reut. Nicht, weil ich nicht dafür wäre, daß das Volk die Wahrheit erfährt – das allein wollte ich ja –, sondern weil diese Art und Weise nicht geeignet ist, das Volk zu unterrichten. Einiges ist mir nämlich selbst zweifelhaft und ich würde manches ganz anders und korrekter dargelegt oder weggelassen haben, wenn ich erwartet hätte, daß das so kommen würde. Allerdings wird mir aus dieser Verbreitung hinreichend deutlich, was weit und breit alle von Ablässen halten, wenn auch heimlich, wegen der Furcht vor den Juden nämlich. So bin ich gezwungen, Begründungen für sie (probationes earum) bereitzustellen.[1] Diese konnte ich aber noch nicht herausgeben, weil der ehrwürdige und gnädige Herr Bischof von Brandenburg, um dessen Rat ich in dieser Sache nachgesucht habe, er ist viel behindert, mich so lange aufhält. Immerhin, wenn der Herr mir die Zeit gibt, möchte ich ein Buch über die

[1] Gemeint sind *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, die Mai 1518 durch Johannes Grunenberg in Wittenberg gedruckt wurden.

Wirkung der Ablässe in deutscher Sprache herausgeben, um jene sehr vagen Thesen (Positiones illas vagantissimas Theses) zu unterdrücken. Denn ich zweifele nicht daran, daß das Volk nicht durch die Ablässe getäuscht wird, sondern durch ihren Gebrauch. Ich werde sie schicken, sobald sie fertig sind.

Inzwischen bitte ich, mich dem tüchtigen Herrn Albert Dürer zu empfehlen; sage ihm, daß ich ihm dankbar bin und seiner gedenke. Wirklich, ich erbitte mir von Dir und ihm, daß Ihr diese ungünstige Meinung von mir beiseite tut und daß Ihr nichts Größeres von mir denkt als das, dem ich zu entsprechen vermag. Tatsächlich kann ich und bin ich im tiefsten Nichts, und täglich werde ich mehr Nichts. Neulich habe ich an Herrn Johannes Eck und an Euch alle einen Brief geschrieben, aber ich bin nicht der Meinung, daß er angekommen ist. Ich wünschte sehr, daß von neuem bei Euch das Buch *de charitate* unseres ehrwürdigen Vicarius (R. p. Vicarii) gedruckt werde.[1] Es ist neuerlich verfaßt und in München vorgelesen worden. Wir hungern und dürsten nämlich sehr. Lebe wohl im Herrn.

Wittenberg 1518 den 5. März.

F. Martinus Luther.

Für die Übersetzung der beiden Briefe Martin Luthers habe ich zu danken Herrn Studiendirektor i. R. Johannes Schmitdinger, Paderborn.

[1] Gemeint ist das Büchlein des Generalvikars der Augustinereremiten Johannes Staupitz: Von der Liebe Gottes (München 1518).

Das Wartburgfest im Rahmen des Reformationsjubiläums 1817

Von Wichmann von Meding

Die dritte Jahrhundertfeier der Reformation, 1817 voll Hoffnung auf eine kirchliche Erneuerung nach der Franzosenzeit begangen, war wie ihre beiden Vorgängerinnen von 1617 und 1717[1] vor allem ein landesherrlich verordnetes Ereignis. So entsprach es den Realitäten, wie sie schon die Reformationsgeschichte mitbestimmt hatten.[2] Deswegen ist der Sitz im Leben dieses Kirchenfestes nicht eine deutsche evangelische Kirche.[3] Sie gab es in Wirklichkeit nicht. Wo immer das Reformationsjubiläum in Deutschland begangen wurde,[4] wurzelte es in einem der 27 nicht rein katholischen Bundesstaaten mit ihren jeweils charakteristischen Problemen, unterschiedlichen Interessen und eigenständigen Regierungen, denen die protestantische Landeskirche unterstand.[5]

Man beging das Säkularfest in Österreich und Hamburg auf dem Hintergrund des hier wie dort eigenentwickelten Toleranzverständnisses; in Preußen und Frankfurt unter ganz verschiedenen Vorstellungen über das Wesen protestantischer Brüderlichkeit; in Bayern und Sachsen-Gotha-Altenburg, in Bremen und Lippe-Detmold gemäß dem Gewicht landeseigener Spezialprobleme, die nirgends so konzentriert das ganze Jubiläum be-

---

1 *Hans-Jürgen Schönstädt:* Das Reformationsjubiläum 1617. Geschichtliche Herkunft und geistige Prägung, ZKG 93, 1982, S. 5–57; *ders.:* Das Reformationsjubiläum 1717. Beiträge zur Geschichte seiner Entstehung im Spiegel landesherrlicher Verordnungen, ZKG 93, 1982, S. 58–118.

2 *Gerhard Ritter:* Die Weltwirkung der Reformation, München 1959², insbesondere Abschnitt VII (1927).

3 Diese von der neueren Forschung kaum geprüfte Auffassung geht zurück auf *Schreibers* mit Anderen herausgegebene „Allgemeine Chronik der dritten Jubel-Feier der deutschen evangelischen Kirche. Im Jahr 1817. Erfurt und Gotha 1819". Ihr erster Band mit seinen landesherrlichen Verordnungen und regionalen Berichten straft die Erfindung einer deutschen evangelischen Kirche Lügen. Hingegen scheint die Predigtsammlung des Bandes II,1 (Band II,2 mit den Schulreden ist nie erschienen) mit ihrer sichtlichen Nichtbeachtung der räumlichen und politischen Voraussetzungen dieser Festreden das idealische Gebilde jener deutschen evangelischen Kirche repräsentieren zu sollen.

4 Die rechtliche, politische, geistige Lage des Weltprotestantismus zwischen Schweden und Ungarn, Rom, Moskau und San Franzisko war von der im Deutschen Bund noch einmal stark unterschieden.

5 *Wichmann von Meding:* Kirchenverbesserung. Die deutschen Reformationspredigten des Jahres 1817, Bielefeld 1986.

herrschten wie in Württemberg[6] und im dänisch regierten Holstein.[7] Das Reformationsjubiläum war kein lediglich historisches Erinnerungsfest.[8] Deutsche Protestanten begingen es erfüllt von den brennenden Aktualitäten des Jahres 1817, voller Sorge um die Zukunft des Christentums, voller Zuversicht für das Gelingen einer weiteren Verbesserung ihrer hell gewordenen Kirche.

Dieses Fest feierten auch Burschen der deutschen Hochschulen gemeinsam auf der Wartburg.[9] Auf Einladung der Studentenschaft der ernestinischen Universität Jena trafen sich die vom antinapoleonischen Freiheitskampf Begeisterten am 17. Oktober in Eisenach. Der folgende Samstag war für die eigene Feier gewählt worden, um „nicht in Collision zu kommen mit jenen übrigen Feierlichkeiten, welche durch die unsrige leicht gestört werden könnten, und da auch das Siegesfest der Schlacht bei Leipzig in diese Zeit fällt".[10]

Am 18. Oktober, an dem überall die Völkerschlacht verherrlicht wurde,[11] zogen die Burschen in oft abgebildeten langen Reihen zur Wartburg hinauf.[12] In einer gottesdienstlich gestalteten Feier hielt der Theologiestudent Riemann die Ansprache. Er war Ritter des Eisernen Kreuzes, des Symbols der neuen Verbindung von Glaube und Sieg. Am Nachmittag nahm man wie der Landsturm am Gottesdienst in Eisenach teil, der der Feier des Völkerschlachtgedächtnisses galt. Abends zog man, nach Jahnschen Turnspielen auf dem Marktplatz, zum Wartenberg gegenüber der Wartburg, um mit dem Landsturm Freudenfeuer zu entzünden. Hier hielt der Philosophiestudent Rödiger, ebenfalls in Jena immatrikuliert, eine flammende Rede. Später wurden undeutsche Schriften und Sinnbilder militärischer Unmännlichkeit verbrannt. Der Morgen des 19. Oktober war der Überwindung landsmannschaftlicher Zerrissenheit unter den Studenten gewidmet. Allerdings waren nicht mehr alle Teilnehmer des Vortages anwesend. Es kam zu einer rührenden Szene der Verbrüderung. Darum entschloß man sich, den neuen

---

[6] *Wichmann von Meding:* Jubel ohne Glauben? Das Reformationsjubiläum 1817 in Württemberg, ZKG 93, 1982, S. 119–160.

[7] *Wichmann von Meding:* Zwischen Altona und Kiel. Die Predigt des Evangeliums in den dänisch-deutschen Herzogtümern beim Reformationsjubiläum von 1817, SVSHKG.B 38, 1982, S. 49–61.

[8] Diese Abwertung aus der Feder ausgerechnet von Historikern fällt auf! *Ernst Walter Zeeden:* Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Band I, Freiburg 1950, S. 372; *Rainer Fuhrmann:* Das Reformationsjubiläum 1817, maschinenschriftliche Dissertation Tübingen 1973, S. 19, 43 u. ö.

[9] Grundlegend durch Quellentexte und einen ausgewogenen, dennoch engagierten Bericht *Georg Kieser:* Das Wartburgfest am 18. October 1817. In seiner Entstehung, Ausführung und Folgen. Nach Actenstücken und Augenzeugnissen, Jena 1818.

[10] Sendschreiben der Jenaischen Burschenschaft vom 11. August 1817. *Kieser,* a.a.O., S. 91.

[11] Zur Geistigkeit dieser Feiern *Karl Holls* Aufsatz von 1917: Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III, S. 302–384, bes. S. 347ff.

[12] *Siegfried Asche:* Die Wartburg. Geschichte und Gestalt, Berlin 1962, S. 65.

Bund nachmittags im Abendmahlsgottesdienst der Georgenkirche Eisenach zu besiegeln. Dies und einige spätere Formulierungen von Burschenseite führte trotz gegenteiliger Versicherung zu dem Argwohn, hier sei ein Geheimbund gegründet worden. Die Teilnehmer sahen sich peinlichen Verhören, ja Haft ausgesetzt. 1819 ermordete ein Teilnehmer des Wartburgfestes, der Theologiestudent Karl Sand, den „größte(n) Erfolgsdramatiker des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts in Deutschland",[13] August von Kotzebue. Dessen Geschichte des deutschen Reiches war unter den auf dem Wartenberg verbrannten Büchern gewesen; Sand aber hatte als Vertreter Erlangens das Wartburgfest mit geleitet. Seine Tat veranlaßte die Karlsbader Beschlüsse, mit denen die Restauration nach der Befreiung bestimmend wurde.

Das Verhältnis dieses folgenreichen Burschenfestes zum Reformationsjubiläum, wie es zwei Wochen später vom 31. Oktober bis 2. November begangen wurde, hat zuletzt Lutz Winckler eingehend untersucht.[14] Er kommt zu dem Ergebnis: „Das Wartburgfest war kein religiöses Fest im Sinne der kirchlichen Jubiläumsfeiern" (62). Die Gegensätzlichkeit beider Begehungen hat folgenden Grund: „patriotische Frömmigkeit schlug um in religiösen Patriotismus" (52). Dies Urteil verwirrt ein wenig. Zwischen patriotischer Frömmigkeit und frommem Patriotismus scheint vor allem der Unterschied der Gewichte zu bestehen zwischen zwei Größen, die in beiden Fällen miteinander verbunden sind. Sogar in seiner entsetzlichsten Übersteigerung hat der Patriotismus immer sein religiöses Selbstverständnis betont und zu theologischer Stellungnahme herausgefordert. Winckler aber sieht offensichtlich von Anbeginn einander ausschließende Gegensätze zwischen Frömmigkeit und Patriotismus, die das Burschenfest theologischer Zuständigkeit entziehen. Damit isoliert er das Wartburgfest von dem, als dessen Teil es die Veranstalter angekündigt hatten. Das wiederum stärkt den Trend der Wissenschaft, beide Ereignisse unter spezialisierten Aspekten zu betrachten, das eine in seinem Reformationsverständnis, also bezogen auf ein 300 Jahre zurückliegendes Ereignis; das andere unter der Zukunftsperspektive des politischen Deutschland und seiner Burschenschaft.

Hier soll der Frage nachgegangen werden, ob diese Forschungstendenzen, bei Lutz Winckler besonders deutlich, dem zu Erforschenden entsprechen. Muß es tatsächlich bei der Auskunft bleiben, daß das Wartburgfest, bei dem die einladenden Studenten aus Jena „mit allen braven deutschen Burschen" das Lutherjubiläum „auch in unserer Art zu feiern" gedachten,[15] nichts mit dem veranlassenden Fest zu tun hat? Schlägt mit ihm wirklich der Geist der kirchlichen Säkularfeiern in sein Gegenteil um?

---

[13] So bezeichnet *Benno von Wiese* die schillernde Gestalt des russischen Staatsrats Kotzebue in seiner Einführung zu *Jürg Mathes:* August von Kotzebue, Schauspiele, Frankfurt/Main 1972, S. 7.

[14] Martin Luther als Bürger und Patriot. Das Reformationsjubiläum von 1817 und der politische Protestantismus des Wartburgfestes, Lübeck und Hamburg 1969.

[15] Erster Satz des einladenden Schreibens, *Kieser,* a.a.O., S. 91.

I

Dies zu untersuchen bietet sich zunächst eine deutsche Landschaft an, die von der Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation sowohl in patriotischer als auch in religiöser Hinsicht betroffen war. Die ehemals hohenzollernschen Markgrafschaften Ansbach und Bayreuth, lutherisch bevölkert, waren kaum mehr als zehn Jahre vor der Jubiläum vom protestantischen Preußen an das katholische Bayern abgetreten worden.[16] Im bayreuthischen Wunsiedel war Karl Ludwig Sand als Sohn eines preußischen Staatsbeamten geboren worden. Zum großen Erstaunen der Öffentlichkeit aber hatte der in Konkordatsverhandlungen befindliche neue königlich-bayerische Staat, „welcher vor wenig Jahrzehenden noch für den finstersten galt, ... dem Protestantismus ausdrücklich erlaubt, drei Tage lang sein Jubelfest zu feiern".[17] Er hatte dafür den 31. Oktober, obwohl er auf einen Freitag fiel, zum Feiertag erhoben[18]. So erfaßte ein dienstlich kaum gebändigter Jubel sogar die Amtsstuben, etwa wenn Graf von Drechsel, der Präsident der „Königlich baierischen Regierung des Retzatkreises, Kammer des Innern als protestantisches Generaldekanat" unter dem 21. August 1817 an die Dekanate dieses Kreises „Im Namen Seiner Majestät des Königs" ein Begleitschreiben zu den gedruckten Festanordnungen erließ:[19] „Nach einem allerhöchsten vom 30. vorigen Monats datirten und am 21. dieses Monats eingekommenen Rescripte haben Seine Königliche Majestät von Baiern auf den Antrag des Königlich protestantischen General=Konsistoriums genehmigt, daß in den evangelischen Kirchen des Königreichs das auf den 31. October des gegenwärtigen einfallende Säkularfest der Reformation nach den in der gedruckten Beilage enthaltenen frühern Überlieferungen und dem Herkommen gemäsen Vorschriften gefeyert werde, wovon die sämtlichen Protestantischen Dekanate des Retzatkreises ihre Kapitularen unter Mittheilung der gedruckten Beylage und unter Anweisung zur Beobachtung der in der Beylage enthaltenen Vorschriften schleunigst in Kenntnis zu setzen haben".

Das Genehmigte scheint wie ein zerbrechliches Gut, das vor der Zerstörung durch freizügige Selbstgestaltung geschützt werden muß. Es folgen detaillierte Anweisungen über die Beschaffung von Verteilschriften für die Jugend. Und dann der Schlußabsatz: „Die sämtlichen protestantischen Dekane und Geistlichen des Retzatkreises, welche selbst die Wichtigkeit dieses Festes kennen, und dasselbe mit freudiger Theilnahme feyern werden, bedürfen keiner Ermunterung zur Beförderung des Zweckes desselben und zur Ver-

---

[16] *Walter Hubatsch* in der Geschichte der deutschen Länder (Territorien-Ploetz) Band 2, S. 81.

[17] *Nagel,* Das Jubeljahr der Reformation, durch Predigten und Reden gefeiert in der evangelischen Kirche zu Hirschberg, Hirschberg o.J., S. 216 (vorhanden Deutsche Staatsbibliothek DDR-Berlin).

[18] Punkt 1 der königlich-bayerischen Verordnung „Das dritte Säcularfest der Reformation betreffend" (vorhanden Stadtarchiv Dinkelsbühl).

[19] Vorhanden Stadtarchiv Dinkelsbühl.

herrlichung seiner Feyer im Geiste des Evangeliums, dem Geiste des Friedens und der Liebe nach allen Kräften mitzuwirken und daher alles, was in irgend einer Beziehung auf die andern Religions Verwandten störend oder beleidigend werden könnte, bey persönlicher Verantwortung entfernt halten werden." Bis in die Grammatik dieses Satzes hinein ist die Unordnung gestoßen, die in den Herzen der Protestanten entstanden war, da sie sich gegenseitig hindern mußten, ein allerhöchst genehmigtes Fest so überschwenglich zu feiern wie ihnen ums Herz war. In dieser Stimmung wurden am 31. Oktober 1817, dem Hauptfesttag der kirchlichen Feiern, die Gottesdienste gehalten. Ein Anzeichen für die freudige Teilnahme der Gemeinde ist darin zu erkennen, daß fünf Ansbacher Säkularpredigten im Druck erschienen.[20]. Prediger und Drucker rechneten mit großem Interesse an den Festpredigten, auch nachträglich. Für eine der Ansbacher Gemeinden kam Besonderes hinzu: Karl Fuchs war soeben zum Kirchenrat und Hauptprediger an der Stiftskirche ernannt worden und hielt in dieser Eigenschaft am 31. Oktober seine Antrittspredigt. Drei Beziehungen waren so dem Festgottesdienst und dem Empfinden dieser Gemeinde vorgegeben: das freudige Interesse an dem neuen Prediger, die Befürchtungen um die religiöse Identität unter dem katholisch gewordenen König Maximilian und die zu verdrängende patriotische Trauer um den Verlust des eigenständigen Vaterlandes.

Mit seiner dreifachen Aufgabe hat sich der Ansbacher Kirchenrat am Beginn seiner Predigt auseinandergesetzt: „Es gehört unter die günstigsten Ereignisse des Lebens, einen neuen Beruf unter dem Einflusse festlicher Veranlassung antreten zu dürfen. An solchen Tagen durchglüht höherer Antheil an der feierlichen Handlung alle Gemüther, und das erste Wort, mit Zutrauen und unverstellter Herzlichkeit zu einer achtungswerthen Gemeinde gesprochen, findet um so gewisser empfängliche Herzen, weil der Geist des Festes lebendiger und frischer die bessern Gefühle anregt, die im alltäglichen Leben weniger stark und eingreifend hervortreten. Dieser günstige Augenblick ist mir zu Theil geworden, der ich ein heiliges Amt bei der Christengemeinde dieser Stadt antrete, welche dieses Gotteshaus zum geweihten Orte

---

20 *Karl Fuchs:* Predigt am Säkularfeste der Reformation in der Stiftskirche zu Ansbach. Ansbach, 1817. (Vorhanden UB Tübingen). *Adam Theodor Albert Franz Lehmus:* Predigten am Säkularfeste der Reformation. Gehalten in Ansbach. Dinkelsbühl, 1817. (Vorhanden Staatsbibliothek München). *Georg Friederich Roth:* Mit welchen Gesinnungen haben wir den Eintritt in ein neues Jahrhundert unserer Kirche zu feyern? Eine Predigt bei der dritten Jubelfeier der Reformation am 31. Oktober 1817, als am ersten hohen Festtage in der St. Johanniskirche zu Ansbach gehalten. Ansbach, 1817. (Vorhanden UB Tübingen). *Georg Friederich Roth:* Betrachtungen über den ächten Geist der evangelischen Kirche, und Ermunterungen, welche wir aus denselben für uns nehmen sollen. Eine Predigt bei der dritten Jubelfeier der Reformation am 2. November 1817, als am zweiten hohen Festtage, in der St. Johanniskirche zu Ansbach gehalten. Ansbach, 1817. (Vorhanden UB Tübingen).

ihrer Andacht wählt." Fuchs beginnt seine Festpredigt als Antrittsrede, das Reformationsjubiläum erscheint als Motiv für die günstigere Wirksamkeit seiner Antrittsansprache. Doch dieser erste Eindruck täuscht, ist offenbar gewollt als Kontrast zu der eigentlichen Darlegung des neuen Kanzelredners. Denn er fährt fort: „Obschon nun das neue Band, welches mich mit dieser Gemeinde vereint, reichen Stoff mir darböte, über die heiligsten und seegensvollsten Wahrheiten zu sprechen, so tritt doch heute eine höhere Verbindlichkeit ein, die unsere fromme Theilnahme und den ganzen Umfang unserer gottesdienstlichen Feier, in vollem Maaße in Anspruch nimmt. Das Untergeordnete muß dem Höhern weichen, und es wäre Frevel an jener heilverkündenden Vorzeit, wie an den Glaubenshelden, die sie glänzend auszeichnen, wenn wir heute mit getheilter Aufmerksamkeit uns nach einem andern Gegenstande, als nach dem Grunde und nach der Absicht des Festes hinwenden wollten, das so viele tausend Bekenner des Evangeliums mit Freude und Dank beseelt. Die Angelegenheit einer einzelnen Kirchengemeinde muß heute zurückstehen, da die allgemeine evangelische Kirche im großen Bunde unter Christo, ihrem Herrn und Haupt, ihr Bestehen auf den Verheißungen des Evangeliums, mit dem Schlusse eines Jahrhunderts wieder durch festlichen Danke bezeichnen will" (3f). So weit Fuchs. Er ist auf Eindeutigkeit aus. Ein denkbares Sowohl-als-auch, das beide Anlässe gleich gültig nebeneinander stellen würde, schwebt ihm nicht vor. Das Reformationsjubiläum ist die „höhere Verbindlichkeit" gegenüber jeder noch so bedeutungsvollen Feier der einzelnen Gemeinde. Das spezielle, persönliche Thema muß weichen vor der Feier des Bestandes der reformatorischen Kirche auf den evangelischen Verheißungen. Diesem Programm ist Fuchs in seiner Predigt konsequent gefolgt. Nicht eine Nebenbemerkung gilt seinem Amtsantritt. Er will, wie es der Berufsauffassung dieser Prediger nach dem Ende des alten deutschen Reiches entsprach, der Gemeinde die rechten Empfindungen benennen, mit denen „die Bekenner des Evangeliums das Gedächtnißfest der Reformation zu begehen haben" (9 Predigtthema), denn sie will an diesem Tag „vor Gott ihre Freude auszudrücken" (5). Die setzt nach Fuchs folgende Empfindungen voraus: die Hochachtung vor Luthers „beharrlicher Selbstverleugnung und uneigennütziger Hingebung an die Sache der Christenheit, wie seines teutschen Vaterlandes" (10, ähnlich 14); die Freude über die inzwischen wirksam gewordene Erleuchtung, in der „das Getrennte sich wechselseitig in seinem Gange achtend, nur als verschiedene Form der Ehrfurcht und Anbetung Gottes gewürdigt wird" (16); und der Dank für „die segensvollen Wirkungen" der Reformation (18), die nicht vernichtet werden können. Fuchs löst also das patriotische Problem seiner Ansbacher Gemeinde durch eine auch bei anderen Festpredigern nachweisbare, fast beiläufige Übertragung des Vaterlandsbegriffs auf das umgreifende Deutschland. Er löst das für den Protestantismus in Bayern bedrängende Konfessionsproblem durch den Vorschlag gegenseitiger Toleranz, die seine Gemeinde der Sorge um die eigene Zukunft entheben würde. Schließlich stellt er den aktuellen Befürchtungen, durch die geheim geführten Konkordatsverhandlungen könne die

Reformation rückgängig gemacht werden,[21] den mutigen Glauben an die Unzerstörbarkeit göttlichen Segens durch Menschen entgegen. Fuchs schließt mit der Versicherung, „nicht unfruchtbare Betrachtung einer geschichtlichen Merkwürdigkeit, sondern Erweckung und Befestigung würdiger Gesinnungen soll aus dem Rükblicke nach einer ruhmwürdigen Vergangenheit hervorgehn" (22).

Unter dem Eindruck dieser Reformationsjubiläumspredigt wird man geneigt, dem eingangs zitierten Urteil Lutz Wincklers zuzustimmen, Wartburgfest und kirchliche Säkularfeier hätten nichts oder doch kaum etwas mit einander gemein. Denn das Burschenfest war, betrachtet man es von dieser Ansbacher Stimme her, geradezu konträr gestaltet. Auf der Burg über Eisenach brachte nicht das Gedenken und Bedenken der Reformation alles den Studenten sonst noch so Wichtige zum Schweigen wie bei Fuchs, also ihre „Erinnerung an die Freiheitskriege und die Pflege des Zusammengehörigkeitsgefühls aller deutschen Studenten".[22] Die Reformation wurde vielmehr gerade für die eigene Sprache in Anspruch genommen, bisweilen fast zum Schweigen gebracht unter dem Gewicht des Gegenwärtigen und Künftigen. Die Entscheidung, die Fuchs am Beginn seiner Predigt traf, widersprach derjenigen, die die Burschen stillschweigend vollzogen hatten.

Wenn in diesem Vergleich einer Festpredigt mit dem Anliegen des Wartburgfestes der Gegensatz getroffen ist, den Lutz Winckler zwischen einer Frömmigkeit sieht, die auch patriotische Elemente enthält, und einem Patriotismus, der nur noch an Elemente der Frömmigkeit anknüpft, läßt sich die Frage nicht vermeiden, ob alle Festprediger von 1817 in dieser Sache verkündigt haben wie Fuchs. Mustert man das Literaturverzeichnis Lutz Wincklers durch, so stellt man fest, daß ziemlich genau die Hälfte der 33 Jubiläumspredigten, die er benennt, bayerische Reden waren. Das legt die Befürchtung einer ungewollten Einseitigkeit nahe. War Bayern für das Ganze repräsentativ? Predigte man auch im nichtbayerischen Deutschland wie Fuchs?

In der Evangelisch-Christlichen Kirche zu Hachenburg in Nassau sprach am 31. Oktober 1817 Emil Ludwig Philipp Schröder.[23] Er war als reformierter Prediger Mitglied der Idsteiner Synode gewesen.[24] Die hatte auf Vorschlag des lutherischen und des reformierten Generalsuperintendenten Nassaus die einzige landesweite Union ermöglicht, die beim Reformationsjubiläum 1817 verwirklicht worden ist. Für diese Union gerade in Nassau gab es

---

21 *Georg Schwaiger:* Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803–1817), München 1959, S. 401.

22 *Lutz Winckler*, a.a.O., S. 44.

23 Predigten veranlaßt durch die Feier des Reformationsfestes am 31ten October 1817 und durch die an diesem Feste in dem Herzogthum Nassau geschlossene Vereinigung der protestantischen Kirchen, Frankfurt am Main 1818. (Vorhanden Hessische Landesbibliothek Wiesbaden).

24 *Heinrich Schlosser:* Festschrift zur Hundertjahrfeier der Union in Nassau, Herborn 1917, S. 21.

staatspolitische Gründe, denn unter den „papiernen Staaten ohne Seele",[25] die der Wiener Kongreß neben relativ organischen Einheiten stellte, war das neue Nassau vielleicht der künstlichste. Genau so wichtig aber waren konfessionelle Gründe für die Union, denn der Katholizismus war nun die stärkste Kirche im Lande, nur gemeinsam konnten Reformierte und Lutheraner die erste Stelle behaupten.[26] Auch in Nassau verbanden sich wie in Bayern patriotische und religiöse Motive der Reformationsfeier.

In diese mehrfach komplizierte Lage hinein gehört die Konzeption und Veröffentlichung der Festpredigt Schröders. Es ist die einzige von einem Prediger Nassaus bald nach dem Reformationsjubiläum und der Unionsbegehung herausgegebene.[27] Sie steht im Zusammenhang mit elf weiteren Predigten, die Schröder „veranlaßt durch die Feier des Reformationsfestes ... und durch die an diesem Feste in dem Herzogthum Nassau geschlossene Vereinigung der protestantischen Kirchen" gehalten hatte (Titel). Die Themen der zwölf Reden sind aussagekräftig. Sie handeln von der „Einheit des Christenthums" (1), „Ueber die Quelle der Religionsverträglichkeit" (13), geißeln den „Einfluß der Gleichgültigkeit gegen Religion" (26), fragen „Was ist wichtig in der Religion?" (39). Es folgen „Der äußere Gottesdienst" (50), „Das Abendmahl" (65), „Die Taufe" (80), „Religions-Vereinigung" (91). Die Absicht des Predigers ist unschwer zu erkennen: er will eine Art gepredigter Laiendogmatik der Union aufstellen. Die Union ist das Thema seiner Predigtreihe.

Doch nach diesen ersten acht Predigten unterbricht er. Schon äußerlich macht er das deutlich: die neunte Predigt wird als erste mit einem Datum versehen. Am Sonntag, dem 19. 10. 1817, als die Burschen noch auf der Wartburg versammelt waren, hat er sie gehalten über „Befreiung vom Joch bürgerlicher und religiöser Knechtschaft" (102). Das Gesamtthema der Union tritt zurück. Das Gedächtnis der Völkerschlacht bei Leipzig, vor vier Jahren siegreich beendet, fordert die ganze Aufmerksamkeit und duldet keinen Fortschritt in der Unionspredigtreihe neben sich. Schröder hat diese Nötigung aber nicht als Fremdkörper seinem Anliegen gegenüber verstanden, hat diese Predigt nicht im Druck übersprungen, sondern mit veröffentlicht. Des Sieges von Leipzig zu gedenken war ihm eine höhere Verbindlichkeit, der er sich gerne gebeugt hat. Am nächsten Sonntag konnte er sich wieder seinem Thema widmen: Über den „Unterschied zwischen der reformirten und lutherischen christlichen Kirche" hat er seine zehnte Predigt gehalten (117).

Die elfte Predigt fiel auf den 31. Oktober. Sie trägt ein Datum, wie die Völkerschlachtpredigt das ihre. Dieses Fest aber ist dem Nassauer Festredner kein Anlaß, die Unionsthematik zugunsten der Tagesaufgabe zu verlassen.

---

25 So der Student Rödiger am Wartenbergfeuer, *Kieser*, a.a.O., S. 120.

26 *Heinrich Schlosser*, a.a.O., S. 4f.

27 Fünfzig Jahre nach der Unionsbegehung veröffentlichte *J. Jacob Fuchs* seine damalige Predigt auf 6 Druckseiten: Das Vereinigungsfest gibt unserer Kirche, da zwischen ihr und der lutherischen Kirche kein Unterschied in der Lehre und in der Hauptsache ist, Kraft, Stärke, Ruhm und viele Vortheile. Dillenburg 1867.

Die Predigt dieses Tages setzt die Reihe der Unionspredigten fort, als sei kein Festtag mit eigenem Gewicht. „Wohlthätige Folgen der Vereinigung beider protestantischer Kirchen" lautet die Überschrift (129). Der Reformationstag nötigte den Hachenburger Pfarrer nicht zu der Beachtung, die das Völkerschlachtfest erhalten hatte. Oder, um es mit den Begriffen des Ansbacher Hauptpredigers zu formulieren: das Reformationsjubiläum der protestantischen Christenheit ist für Schröder nicht jene „höhere Verbindlichkeit", die alle Aufmerksamkeit „in vollem Maaße in Anspruch nimmt". Sie ist das Untergeordnete, das der Union als dem Höheren, der Überwindung reformationsgeschichtlicher Spaltung weichen muß. Das Reformationsfest ist kaum mehr als der Termin für die Union.[28] Die zwölfte auf Sonntag, den 9. 11. 1817, datierte Predigt behandelt allgemein die „Freude in dem Herrn" (140) bei jedem Christen „von seinen Kinderjahren an bis in sein späteres Alter" (141).

Es ist nicht nötig, diesen kirchlichen Reden weitere zur Seite zu stellen. Selbst wenn sie einzigartig wären, wäre die Unterscheidung von Lutz Winckler fraglich geworden. Ist der Geist des Wartburgfestes als religiöser Patriotismus zu bezeichnen, weil er das Luthergedächtnis zum Anlaß degradiert für eigene Vereinigungsbemühungen, dann muß der Geist, der Nassaus Prediger beherrschte, auch so genannt werden. Gab es aber Festprediger, die die Thematik des Reformationsjubiläums einer noch so wichtigen Angelegenheit ihrer eigenen Gemeinde vorordneten, und andere, die sie ihr unterordneten, dann steht der Geist des Wartburgfestes nicht mehr einfach dem der kirchlichen Reformationsfeiern gegenüber, als seien sie eine Einheit. Dann gibt es keine schroffe Grenze zwischen patriotischer Frömmigkeit und frommem Patriotismus und noch weniger einen Gegensatz.

Damit ist im Grunde nur eine historische Selbstverständlichkeit unterstrichen worden, die in der Forschung der letzten Zeit ein wenig zu kurz gekommen ist. Das Selbstverständnis der einladenden Jenaer Burschen darf nicht ohne zwingenden Grund übergangen werden. Der aber wurde nicht namhaft gemacht. So muß das Wartburgfest die burschengemäße Begehung des Reformationsjubiläums bleiben dürfen, als die es angezeigt worden war.[29] Vielleicht können einige Beobachtungen dazu beitragen, diesen religiösen Festcharakter genauer zu verstehen.

II

Untersucht werden soll zunächst eine schiere Äußerlichkeit: Wie viele Burschen aus Jena und anderen deutschen Hochschulen nahmen am Wartburgfest teil?

---

[28] So sieht das Verhältnis von Reformationsjubiläum und Union auch *Johannes Müller:* Die Vorgeschichte der pfälzischen Union. Eine Untersuchung ihrer Motive, ihrer Entwicklung und ihrer Hintergründe im Zusammenhange der allgemeinen Kirchengeschichte, Witten 1967.

[29] *Kieser,* a.a.O., S. 91.

Diese Frage wird weithin mit „etwa 500 Studenten“[30] beantwortet oder gar mit „über 500 Delegierten der deutschen Burschenschaften“.[31] Und selbst da, wo man vorsichtiger von „über 450 Studenten“ ausgeht, wird hinzugefügt: „Das war eine stattliche Menge“.[32]

So allerdings kann nur der werten, der das Reformationsjubiläum und andere gleichzeitige Veranstaltungen nicht kennt. In Tübingen füllten am Nachmittag des 31. 10. 1817 „beinahe tausend Kinder“ die Mitte der Kirche.[33] Im holsteinischen Dorf Giekau wurde für den Festgottesdienst „die Zahl der Anwesenden auf reichlich 2000 berechnet“.[34] In Frankfurt zogen am 1. 11. 4000 Schüler zur Katharinenkirche.[35] In Lübeck hörte „eine Masse von 4–6000 Menschen“ am 2. 11. Händels Messias.[36] In Marburg versammelten sich „etwa 6000“ zum Festgottesdienst.[37] In Erfurt sangen 8000 Menschen auf dem Marktplatz den Hochgesang auf die Reformation.[38] Im Königreich Sachsen waren bei einer rührenden Luthergedenkfeier auf der wüsten Mark Zöllsdorf „gegen 15000 Menschen gegenwärtig“,[39] unter ihnen allein

---

30 *Lutz Winckler*, a.a.O., S. 46; *Kurt Baumann:* Ludwig Roediger aus Neunkirchen am Potzberg, Pfälzer Heimat 2, 1951, S. 116.

31 *Hellmuth Rößler:* Wartburg und Wittenberg. In: Wartburg-Wittenberg. Beiträge zum Jahr der Jubiläen 1967, Hamburg 1967, S. 19; ähnlich *Siegfried Rohde:* Der Volksbegriff der frühen Burschenschaft – Seine philosophische Herleitung und sein Zusammenhang mit den Ansichten über Staat und Verfassung, maschinenschriftliche Dissertation, Saarbrücken 1972, S. 5.

32 *Günter Steiger:* Aufbruch. Urburschenschaft und Wartburgfest, Leipzig / Jena / Berlin 1967, S. 89. Diese Feststellung des kompetenten Verfassers überrascht nicht wenig, hatte er jene „stattliche Menge“ doch erst vier Jahre zuvor einer bewunderungswürdigen Untersuchung unterzogen. (Die Teilnehmerliste des Wartburgfestes von 1817. Erste kritische Ausgabe der sog. „Präsenzliste“, DuQ IV, Heidelberg 1963). Darin hatte er mit Recht festgestellt: „Kiesers Teilnehmerzahl 468 ... ist ... völlig falsch und willkürlich, denn sie beruht auf einer Addition unsicherer Einzelposten“ (76 A 50). Kiesers Zahl scheint eine geradezu magische Kraft sogar über den zu besitzen, der sie durchschaut hat und längst zu dem Ergebnis kam, das darum hier erneut festzuhalten sein wird.

33 *Jonathan Friederich Bahnmaier:* Feier des dritten Saecular-Festes der Reformation auf der Universität Tübingen. Aus Auftrag des academischen Senats beschrieben und mit allen gehaltenen Reden und eingegangenen Gedichten herausgegeben, Tübingen 1818, S. 45. (Vorhanden UB Tübingen).

34 *Johann Joachim Sieverts:* Drittes Säcularfest der Reformation den 31sten October und den 2ten November 1817 zu Giekau gefeiert und zum Druck befördert, Kiel 1817, S. 5. (Vorhanden Pastoratsarchiv Giekau / Holstein).

35 *Gerhard Friederich:* Chronik der dritten Jubelfeier der Reformation in Frankfurt am Main, Frankfurt am Main 1817, S. 19. (Vorhanden Stadt- und Universitäts-Bibliothek Frankfurt/M.).

36 *Schreibers* Chronik, a.a.O., I, S. 240f.

37 *Karl Wilhelm Justi:* Die Feier des dritten Reformations-Festes zu Marburg. Nebst der, an diesem Feste von dem Superint. D. Justi gehaltenen Predigt, und der von dem Konsistorialrathe D. Beckhaus gehaltenen Rede. Marburg 1817, S. 19. (Vorhanden UB Erlangen-Nürnberg).

38 *Schreibers* Chronik, a.a.O., I, S. 309.

39 *Schreibers* Chronik, a.a.O., I, S. 531.

800 Schulkinder.[40] In Frankfurt wurde am 7. 7. 1817 „von wenigstens 15 bis 20.000 Menschen Gott der reinste Dank" angesichts der ersten Erntewagen nach langer Hungerzeit dargebracht.[41] Was sind angesichts solcher Zahlen schon 450 oder 500 Studenten?

Tatsächlich muß man unter den Jubiläumsnachrichten suchen, will man so geringen Personenzahlen wie beim Wartburgfest begegnen. In Holzminden, einer braunschweigischen Kleinstadt, zogen am 2. 11. die Schulkinder zur Kirche „aus mehr als zweihundert Paaren bestehend".[42] Im hannoverschen Harburg nahmen „mehr als 400" Schulkinder auf dem Chore Platz.[43] Rostocker gaben eine öffentliche Speisung „von 5–600 Armen".[44] In Ulm nahmen am Reformationsfest 820 Kommunikanten das Abendmahl.[45] 500 Teilnehmer eines Zuges oder Festes waren also das, was eine relativ kleine Stadt wie eben Eisenach aus Eigenem hervorzubringen in der Lage war. Gewiß mußte in Eisenach die Kleidung der Studenten auffallen und manches sonst, ihre Zahl aber nicht. Eine Nachricht aus Tübingen belegt zudem, daß jede durchschnittliche Universität für sich allein das Säkularfest mit solch einem Studentenzug begehen konnte: „Am Abend wurde unter dem strahlenden Glanze von dreihundert Fackeln der benachbarte Oesterberg bestiegen, woselbst ein großer Holzstoß in Flammen aufloderte, indeß die herrlichste Musik ertönte, und ‚Eine feste Burg ist unser Gott' mit Rührung abgesungen wurde".[46]

Bei genauerem Zusehen waren jedoch gar nicht 500 Burschen auf der Wartburg. Diese Zahl stammt aus Kiesers Beschreibung: Er nennt das Wartburgfest „eine Versammlung von 500 akademischen Jünglingen"[47] gemäß seiner „Liste der Wartburgfeiernden".[48] Aus ihren Angaben über die Burschen der

---

[40] *Johann Ludwig Ritter:* Feyer des dritten Jubelfestes der Reformation, welche den 2ten November 1817 in Zöllsdorf, einem Vorwerke, das einst dem unsterblichen D. Martin Luther eigenthümlich gehörte, Statt fand, nebst den dabey gehaltenen Reden, Leipzig 1817, S. 16. (Vorhanden Bibl. d. Hansestadt Lübeck).

[41] National-Zeitung der Deutschen, Gotha 1817, S. 568.

[42] Denkmal der dritten Säcularfeier der Reformation in Holzminden am 31sten October, 1sten und 2ten November 1817. IX. (Vorhanden Kirchenministerialbibliothek Celle).

[43] *Karl August Moritz Schlegel:* Reformations-Jubelpredigten, Göttingen 1817, S. 37. (Vorhanden UB Göttingen).

[44] *Schreibers* Chronik, a.a.O., I, S. 247.

[45] *Veesenmeyer* in *Schmid:* Dritte Jubelfeyer der Reformation, in Ulm begangen 1817, Ulm o.J., S. 56. (Vorhanden Stadtbibliothek Ulm).

[46] *Johann Jacob Fetzer:* Geschichtlicher Unterricht über den Anfang und Fortgang der Kirchen-Verbesserung durch Dr. Martin Luther im sechzehnten Jahrhundert bewerkstelligt. Zum Denkmal des dritten Sekular-Jubelfests der Reformation für die evangelisch-christliche Schuljugend in Fragen und Antworten verfaßt, Reutlingen 1817, S. 81. (Vorhanden Landesbibliothek Stuttgart). Den Angaben von *Schreibers* Chronik II,1, S. 528f. zufolge war Jena mit 600 Studenten 1817 wesentlich bedeutender als Tübingen mit etwa 400!

[47] *Kieser,* a.a.O., S. 51.

[48] *Kieser,* a.a.O., S. 21, Anmerkung.

einzelnen Hochschulen errechnete er 468 Burschen. Das ist oft aufgegriffen worden.[49] Doch selbst diese genau wirkende Zahl ist nichts als Schätzung: enthalten sind für Jena „über 200" Burschen, für Göttingen „70–80", für Erlangen und Marburg je „20–25", für Berlin, Gießen und Kiel je „30" usw. Und 468 ist die Summe der jeweils höchsten angegebenen Werte! Kiesers eigene Angaben nötigen also, die Zahl der Teilnehmer des Wartburgfestes weit unter 500 anzusetzen und auch unter 468.

Mit dieser Aussage muß man sich nicht bescheiden, weil die Präsenzliste, von der Kieser spricht, 1868 als Nachbildung veröffentlicht und 1963 anhand des Originals kritisch ediert wurde.[50] Riemann, der Hauptredner, hat später über ihr Zustandekommen und ihren Sinn berichtet: Scheidler seien am 16. Oktober Bedenken gekommen „über den glücklichen Verlauf des Festes". Er wisse von Duellen, die für Eisenach verabredet worden seien und befürchte eine Blamage „vor ganz Deutschland". Darum habe er, Riemann, vorgeschlagen und durchgesetzt, jeden Teilnehmer „schriftlich auf sein Ehrenwort" zu verpflichten, während des Festes, wie seinerzeit die Griechen, kein Duell auszutragen noch zu vereinbaren. Schließlich hätten „alle die obigen beiden Punkte unterschrieben".[51] Die von Kieser erwähnte Liste ist also nicht um der Buchführung willen angelegt worden, sondern hatte zentrale Bedeutung im Sinne der Jenaer Burschen. Jede Unterschrift war ein Gelöbnis. Für die Veranstalter kam es darauf an, daß jeder Teilnehmer unterschrieben hatte. Schon zwei Nichtunterzeichnete konnten alles zunichte machen: Darum mußte jeder eintreffende Student sich im Rautenkranz melden, wo auch die Quartierzettel verteilt wurden.[52] Dort haben sich sogar acht Eisenacher Studenten eingetragen, die nicht auf Quartier angewiesen waren.

Obwohl die Liste derer, die den Gelöbnistext unterschrieben hatten und damit Teilnehmer des Wartburgfestes waren, seit 1868 vorliegt, fand sie kaum hinreichend Beachtung. Paul Wentzcke, einer der großen Kenner des Wartburgfestes, kombinierte 1919 einfach die Tatsache der Liste mit Kiesers geschätzter Zahl und formulierte: „Insgesamt unterschrieben 468 Burschen".[53] Die Brüder Keil hatten kein Gehör gefunden mit ihrer Feststellung, die Liste enthalte nach den Namen Scheidlers und Riemanns „noch 364 Festtheilnehmer.[54]

---

[49] *Siegfried Asche*, a.a.O., S. 66; *Hans Werner Bracht:* Das Wartburgfest und die Idee der deutschen Einheit 1817 und 1967. In: Wartburg-Wittenberg. Beiträge zum Jahr der Jubiläen 1967, Hamburg 1967, S. 66 u.a.m.

[50] Beilage zu *Robert* und *Richard Keil:* Die burschenschaftlichen Wartburgfeste von 1817 und 1867. Nachdruck Darmstadt 1971 der Ausgabe Jena 1868. *Günter Steiger:* Die Teilnehmerliste des Wartburgfestes von 1817. Erste kritische Ausgabe der sog. „Präsenzliste", DuQ IV, Heidelberg 1963, S. 65–133.

[51] *Keil / Keil*, a.a.O., S. 42–45.

[52] *Kieser*, a.a.O., S. 19, vgl. S. 33.

[53] Geschichte der Deutschen Burschenschaft. Erster Band. Vor- und Frühzeit bis zu den Karlsbader Beschlüssen, Heidelberg 1919, S. 209.

[54] *Keil / Keil*, a.a.O., S. 12.

Das Nachzählen ergibt zwar 367 Namen, doch hat sich der Kieler Student Conrad Bruhn zweimal eingetragen.[55] Diese 366 Namen stellen die tatsächliche Teilnehmerzahl dar.[56] Selbstverständlich waren die Burschen fast ständig, sogar auf der Wartburg, „untermischt mit jungen Männern, ehemaligen Akademikern, und mit Schülern nicht blos naher Gymnasien, sondern auch weit entfernter".[57] Alle Nichtstudenten waren aber vor Beratung der Burschenangelegenheiten des Saales verwiesen worden.[58] Es gibt keinen Grund, die Zahl der Wartburgburschen auf mehr denn 366 anzusetzen. Vorsichtige mögen allenfalls von knapp 400 Teilnehmern sprechen.[59]

Die Zahl 400 nennt auch der erste Festbericht, in dem Rat und Bürgerschaft von Eisenach unter dem 21. 10. 1817 das musterhafte Betragen der Jünglinge hervorhoben.[60] Angesichts der Tatsache, daß man in Eisenach vor dem Wartburgfest mit „800, vielleicht 1000" Studenten gerechnet hatte,[61] sind knapp 400 Eingetroffene keine stattliche Menge. In dem Maße, in dem das Lob für die musterhaften Burschen der Befürchtung einer geheimnisvollen Gefährdung wich – das Gerücht, auch die Bundesakte sei auf dem Wartenberg verbrannt worden, hält sich hartnäckig[62] – scheint die Teilnehmerzahl zum Ausdruck einer nachträglich wachsenden Bedeutung geworden zu sein. Selbst ein Kieser geriet in den Sog dessen, was er bekämpfen wollte. Die erneute Bestätigung der von den Brüdern Keil im vergangenen und von Günter Steiger in diesem Jahrhundert festgestellten Tatsache, daß die sog. Präzensliste als integraler Bestandteil des Wartburgfestes 366 Namen enthält und nicht fast 500, war wegen mangelnder Rezeption notwendig.[63] Zu einer aussagekräftigen Zahl aber wird sie erst im Kontext der in Eisenach erwarteten mehr als doppelt so großen Teilnehmerzahl einerseits, andererseits im Vergleich mit den Teilnehmerzahlen großer und kleiner Ereignisse vom fast gleichzeitigen Reformationsjubiläum. Der Bericht von den Säkularfeiern der Diözese Jena,[64] in deren Bereich das Burschenfest beheimatet war, zeigt die

---

55 Nr. 172 = Nr. 206 der o.a. Edition *Steigers*.

56 *Steiger*, a.a.O., S. 80 spricht von einer Mindestzahl, stellt aber in seinen Tabellen und im Kommentar zugleich fest, die Präsenzliste enthalte beachtliche Zahlen von Noch-nicht-Akademikern und Nicht-mehr-Studenten. *Steigers* Mitteilung, die Eisenacher Quartierlisten und das „Stamm=Buch für Bursche" verzeichneten nur 290 bzw. 255 Namen (a.a.O., S. 75), läßt 366 eher als Höchst- denn als Mindestzahl erscheinen.

57 *Keil / Keil*, a.a.O., S. 45.

58 *Keil / Keil*, a.a.O., S. 60 – also auch in der „Präsenzliste" Eingetragene!

59 *Kiesers* vager Hinweis auf eventuell später hinzugekommene Teilnehmer (woher bekamen sie Quartier?) ist zwar nicht gänzlich von der Hand zu weisen, doch steht er der Tatsache gegenüber, daß andere Burschen vorzeitig abreisten.

60 Hamburgischer Correspondent 174 vom 31. 10. 1817. Etwas ungenau abgedruckt bei *Keil / Keil*, a.a.O., S. 29f.

61 Umlaufverfügung des Rats von Eisenach, *Keil / Keil*, a.a.O., S. 25.

62 dtv-Atlas 2, S. 47.

63 S. Anm. 31 und 32.

64 *Schreibers* Chronik, a.a.O., I, S. 451–453.

tatsächlichen Relationen anschaulich: nicht die kleinste Anspielung widmet sie dem Wartburgfest, zu dem von den knapp 10000 deutschen Studenten[65] nicht einmal 400 gekommen waren.

III

Anderen Vorfeiern galt die Aufmerksamkeit der Chronisten durchaus. Herausgegriffen sei die Feier, die durch ihre Aufnahme in Schreibers Chronik fast zum Vorzeichen des ganzen Festes wurde und die spätere Beurteilung, ja Verurteilung der kirchlichen Feiern unterschwellig geprägt hat: die „festliche Begrüssung des Luthers=Brunnen" am 8. 8. 1817.[66] Diese Begrüßung einer bedeutungsarmen, aber romantisch gelegenen Lutherstätte war weder die erste[67] noch die gehaltvollste[68] Vorfeier. Der Brunnen, aus dem Luther auf einer Rast zwischen dem Überfall nach dem Wormser Reichstag und seinem Wartburgaufenthalt getrunken haben mag, lag nahe dem sachsen-meiningischen Badeorte Liebenstein.[69] Von dem Direktor dieser Badeanstalt ging die Initiative aus zu einer Feier an jenem Brunnen, nachdem er neu gefaßt worden war. „Sämmtliche Badegäste, die benachbarten Gemeinden, viele andere Fremde aus der Nähe und Ferne so wie auch verschiedene Nachkommen der in dieser Gegend heimisch gewesenen Familie Luthers, nahmen daran Antheil" (4). Man sang „ein' veste Burg ist unser Gott" (4), ein geschichtlich bewanderter Mitbadegast aus Eisenach hielt eine lange Rede, erneut sang man „ein' veste Burg" (6), erquickte sich an dem klaren Wasser des Luthersbrunnen, genoß noch die Gegend auf verschiedene Weise und hatte „nach dem Gefühle Aller eine würdige Vorfeier des großen Tages, den wir mit dem 31sten October zu erwarten haben" (6). Weder in der kirchlichen Chronik noch in einem ähnlichen Bericht der Nationalzeitung[70] wird ein Geistlicher auch nur erwähnt. Die Feier am Brunnen fast vor den Toren Bad Liebensteins war so wenig wie das Wartburgfest von der Amtskirche geplant oder mitgestaltet worden.[71] Das hinderte nicht die Aufnahme der

---

[65] *Schreibers* Chronik, a.a.O., II.1, S. 528f.

[66] *Schreibers* Chronik, a.a.O., I, S. 4.

[67] Nagel in Hirschberg ließ den Gottesdienst am 1. Adventssontag 1816 beginnen mit dem Lied „Ein' veste Burg ist unser Gott", denn: „In dem Jahre, das mit Heute anhebt, blickt die protestantische Kirche auf ein dreihundertjähriges Leben zurück!", a.a.O., S. 1.

[68] Hier wäre wohl die zu Nürnberg am 25. 6. 1817 begangene zu nennen: *Valentin Carl Veillodter* und *Gotthold Emanuel Friedrich Seidel:* Zwei Predigten am Reformationsfeste im Jahre 1817 gehalten und zur Vorbereitung auf die dritte Säcularfeier herausgegeben, Nürnberg 1817. (Vorhanden Kirchenministerialbibliothek Celle).

[69] National-Zeitung der Deutschen, Gotha 1817, S. 680, Anmerkung.

[70] National-Zeitung, a.a.O., S. 680–684.

[71] Anders die Feier am Lutherbrunnen vor Wittenberg: *Carl Ludwig Nitzsch:* Jubelpredigt nebst einigen Reden, bei der dritten Säcularfeier der Reformation in Wittenberg gehalten, Wittenberg 1817, IVf. (Vorhanden Lutherhalle Wittenberg).

einen in die Jubiläumschronik und erlaubt nicht, das andere Fest den Kirchenfeiern als unkirchlich entgegenzusetzen. Unzweifelhaft hatte das Burschenfest deutlicher gottesdienstlichen Charakter als die Brunnenbegrüßung der Badegäste. Dieser Vergleich führt zu der Frage, welche Elemente die Feier des Wartburgfestes an das Reformationsjubiläum binden. Es sind

1. der gewählte Ort mit seiner Beziehung ausschließlich auf Luther und seine Bibelübersetzung ins Deutsche. In der Wahl des Orts liegt nicht wie in der Wahl des Zeitpunkts[72] ein Bezug auf den jüngst errungenen Sieg;

2. die Prozession. Sie unterstrich wie zwei Wochen später in fast allen Gemeinden das Festliche des Kirchgangs. Zu den Feiern des Völkerschlachtgedächtnisses sind Prozessionen, so weit zu erkennen ist, nicht veranstaltet worden;

3. der gottesdienstliche Charakter der Feier am Vormittag des 18. Oktober. In seiner Konzentration auf die Rede, neben der Lied, Gebet und Segen zurücktreten, unterscheidet sie sich nicht von den Festgottesdiensten. Auch in ihnen gibt es zuweilen eine kurze zweite Ansprache, die Altarrede, wie die von Fries auf der Lutherburg gehaltene;

4. die Teilnahme der Burschen an zwei weiteren Gottesdiensten in Eisenach, die allerdings hauptsächlich für den Landsturm und zum Gedenken der Völkerschlacht gestaltet gewesen sein werden;

5. das Feuer. Es wurde durch das Verbrennen undeutscher Gegenstände ausdrücklich ein Parallelfall zu „Luthers Verbrennung der päpstlichen Bulle zu Wittenberg im Jahre 1520".[73] Diese Verbrennungen sind nicht als unpassendes „Satyrspiel" abzutun, wie bisweilen geschieht;[74]

6. das Abendmahl. Dies Sakrament gehörte zum Wartburgfest wie zu den kirchlichen Feiern, und zwar einschließlich der Tatsache, daß nicht alle daran teilnahmen. Es galt als Versiegelung abgelegter Gelübde.

Diese Aufzählung gemeinsamer Elemente soll nicht bestreiten, daß die Burschen auf der Wartburg auch und bewußt den Sieg von Leipzig bejubelten. Stärker aber war, das zeigt sich in ihrer Festgestaltung immer wieder, der Bezug auf Luther und seine deutsche Tat. Am deutlichsten macht ausgerechnet das ureigene Anliegen der Burschen, daß ihre Feier ein Teil der Reformationsfeier von 1817 war und nicht deren Gegenteil: die Jenaer Studenten wollten sich auf der Wartburg in einem Geist vereinigen, der den bisherigen landsmannschaftlichen Pennalismus überwindet. Genau so wollten viele Theologen des Reformationsjubiläums einen Geist predigen, der die

---

[72] Der Zeitpunkt des Wartburgfestes scheint auf den ersten Blick am deutlichsten Distanz zur kirchlichen Jubiläumsfeier auszudrücken. Sie wird gering, erinnert man sich daran, daß ein großer Teil der Festprediger nicht Luthers Thesenanschlag, sondern sein Verbrennen römischer Rechtsdokumente von 1520 als die eigentliche Reformation ansahen. Auch sie feierten also 1817 zum falschen Zeitpunkt.

[73] *Kieser*, a.a.O., S. 36.

[74] *Franz Schnabel:* Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Freiburg 1949, Band II, S. 246. Zu nicht ganz wenigen der vierzehn Tage später folgenden Kirchenfeiern wurden Kanonen, Fahnen und Militärmusik aufgeboten!

durch die Reformation entstandene Konfessionalisierung der Kirche überwindet, und zwar den innerprotestantischen Unterschied wie den Gegensatz zum Katholizismus. Wer die verschiedenartigen Versuche, konfessionelle Zerrissenheit zu überwinden, als legitimen Teil dieses Jubiläums erkennt, kann das burschenschaftliche Wartburgfest mit seinen Einheitsbestrebungen dem nicht entgegenstellen. Jedenfalls hat Carl August, Großherzog von Sachsen-Weimar-Eisenach und Bischof seiner protestantischen Untertanen, also auch vieler Wartburgburschen, das Wartburgfest so ausdrücklich erlaubt wie das Reformationsjubiläum.[75] Seine Fürsorge reichte bis zur Anordnung, den Burschen gutes Bier zu brauen.[76] Ja, das Holz für das Wartenbergfeuer wurde den Burschen regierungsamtlich angefahren.[77] Daß das der kirchlichen Chronik vorangestellte Lutherbrunnenfest der Badegäste ähnlich landesbischöflich genehmigt, ja gefördert worden sei, ließ sich nirgends feststellen. Das Fest der knapp vierhundert Burschen steht dem Reformationsjubiläum von 1817 sehr nahe, näher als manches, was ihm selbstverständlich zugerechnet werden muß. Es ist nicht sein Gegenteil, sondern eine seiner Vorfeiern, die sich besonders mit den romantischen Einheitsbestrebungen dieses Lutherjubiläums berührt.

IV

Die Beobachtungen über die Zusammengehörigkeit des Reformationsjubiläums und seiner studentischen Vorfeier nötigen zu einer weiteren Frage. Wie sieht das Wartburgfest aus der Perspektive des zwei Wochen später begangenen Jubiläums aus? Haben sich die Festprediger zu ihm geäußert oder irgendwie zu ihm verhalten? Diese Frage, so naheliegend sie ist, scheint bisher kaum gestellt, geschweige denn beantwortet zu sein, da der Gegensatz der Feste eine getrennte Behandlung ohne vergleichenden Blick möglich zu machen schien. Außerdem gab man sich zu schnell mit der Auskunft zufrieden, die meisten Quellen vom Reformationsjubiläum seien unauffindbar.[78] Das ist jedoch nicht der Fall. Nicht 10% der damals erschienenen Predigten, wie man bisher annahm,[79] sondern fast sämtliche liegen vor.[80] Mustert man sie durch, so springen kaum direkte Bezüge auf das Burschenfest ins Auge. Die Festprediger erwähnten die Vorfeier so wenig wie andere,

---

[75] *Kieser*, a.a.O., S. 14. Die Motive für die Genehmigung sind so wenig Untersuchungsgegenstand wie bei den Reformationsfeiern etwa in Österreich, Bayern, Hannover, Kurhessen, Lippe-Detmold usw.

[76] *Keil / Keil*, a.a.O., S. 25.

[77] *Keil / Keil*, a.a.O., S. 29.

[78] *Rainer Fuhrmann*, a.a.O., S. 11.

[79] *Lutz Winckler*, a.a.O., S. 10 scheint sich dieser Tatsache ungern zu stellen. Er wertet die 80 ihm vorliegenden Reden „aus der Zeit von und um 1817" kurzerhand zu „80 Festreden" auf.

[80] Siehe Anm. 5.

anders geartete, weder in ihren Reden noch in den bald angefertigten Festbeschreibungen. Nur ein paar geschwinde Anklänge finden sich.

„Segnet, ob Ihr auch keine Wallfahrt dahin halten und keine Freudenfeuer der dankbaren Liebe dort himmelan lodern lassen könnet, segnet, und lehret Eure Kinder segnen, die Zeit seines (Luthers) einsamen Aufenthaltes zur Wartburg", rief der berühmte Kanzelredner Dräseke, der lutherische Prediger einer reformierten Gemeinde, der später zum preußischen Bischof ernannte Verfechter der Protestantenunion, seiner Ansgargemeinde in Bremen zu.[81] Sein Thema war Luthers Wartburgaufenthalt mit der Bibelübersetzung. Das sei vor allem den Kindern wichtig. Dabei gedachte er nebenbei einer Wallfahrt zur Wartburg, an der nicht alle teilnehmen können, so teilnahmswürdig sie auch wären. Und er erwähnte das Wartenbergfeuer, das er als Freudenfeuer und als Zeichen dankbarer Liebe verstand. Dräseke wußte vom Wartburgfest und sprach davon zu einer informierten Gemeinde. Dennoch war ihm die Sache nicht wert, Inhalt eines eigenen Satzes zu werden. Trotz des aktuellen Seitenblicks blieb er, wie Fuchs in Ansbach – ungeteilt bei der Reformation und bei Luther.

Etwas anders stand es in Hirschberg im Schlesischen, wo man erstmals als Teil des evangelischen Preußen statt unter der katholischen Krone Österreichs ein Reformationsjubiläum begehen konnte. Hier findet sich in den Jubiläumspredigten nicht eine einzige Anspielung auf das Lutherfest der Wartburgburschen. Aber am 18. Oktober, am Tag des Wartburgfestes selber, hatte der Prediger Nagel in seiner Völkerschlachtpredigt das „Heute" gepriesen, „wo Deutschlands edle Jugend, herbei geströmt aus allen Gauen, auf Wartburg ein Fest ohne Gleichen feiert".[82] Die superlativische Wertung beruhte nicht auf Berichten, sie deutete nicht wie Dräsekes Nebenbemerkung Information über Geschehenes an. Hier äußerte sich ein Prediger, der von den Vorbereitungen wußte. Seine Schilderung des Stromes, der sich aus allen Gauen Deutschlands zu einem unvergleichlichen Fest auf die Wartburg ergießt, entspricht den in Jena gehegten und in Eisenach verbreiteten Erwartungen, die mit annähernd tausend Teilnehmern rechneten.[83] Die Wirklichkeit sah dann, wie gezeigt, anders aus. Die inhaltlich offene Erwartung entspricht der angedeuteten Unsicherheit vor dem Ereignis, ob es denn ein Erfolg oder eine Blamage vor Deutschland werden würde. Die tatsächlich zustande gekommene Verbrüderung und der Fortfall jeglicher Burschenhändel hat das Fest, das der Hirschberger Prediger andeutete, zu einem Erfolg werden lassen.

Eine dritte Stimme ist die von Claus Harms in Kiel. Auch bei ihm lesen wir nur einen geschwinden Einwurf im großen Zug seiner Festpredigt, wenn er

---

[81] *Johann Heinrich Bernhard Dräseke:* Predigten zur dritten Jubelfeier der evangelischen Kirche, vor der St. Ansgarii Gemeinde in Bremen gehalten, Lüneburg 1817, S. 166. (Vorhanden Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel).

[82] *Nagel,* a.a.O., S. 126.

[83] Siehe oben II mit Anm. 61.

sich selbst unterbricht: „... hier bin ich nicht zum Dienst auf der Landshut und Wartburg gerufen, es haften Andere für den Schaden ...“[84] Dieser Satz ist nicht eindeutig. Sollte das Wartburgfest angesprochen sein, so wäre dem Selbsteinwurf des Festredners eine kritische Haltung zum Lutherfest der Jenaer Burschen zu entnehmen. Der Satz stünde dann parallel zu seiner These, daß „keine Wacht in unsrer Kirche war“[85] und zu seinem „Glauben zu unserm Könige“, er werde die Altonaer Bibel bald verwerfen.[86] Die kritische Glosse des Kieler Festpredigers wäre somit seinem besonderen Anliegen eng verbunden und nicht repräsentativ für seine Berufskollegen.

Diesen drei Randbemerkungen steht die Masse der Festprediger gegenüber, die kein Wort zu jener Vorfeier auf der Wartburg zu sagen nötig fanden. Erkennen läßt sich nur 1., daß das Wartburgfest den Rednern des kirchlichen Jubiläums bekannt war, 2., daß es unterschiedliche Einstellungen zu seinem Gehalt gab, 3., daß es aber insgesamt als zu unbedeutend eingeschätzt wurde, um darauf eingehen zu müssen. Es lag kein Grund vor, sich bei dem großen Kirchenfest mit jener kleinen Feier zu befassen.

Das gilt sogar für Eisenachs Generalsuperintendenten Nebe! Er war der, der den Burschen zwei Gottesdienste gestaltet hatte – wenn auch nicht für sie allein. Er war zu dieser Zeit der entscheidende Mann in der Kirche des Großherzogtums. Die Gestaltung des Reformationsjubiläums geht auf sein Gutachten zurück.[87] Seine Einstellung zu dem Fest der Burschen hat also im Zusammenhang gestanden mit der freundlichen Zustimmung des Großherzogs, der dem Eisenacher Stadtrat die „vielleicht sehr ansehnliche“ Versammlung ans Herz legte.[88] Aber es ist, als könne sich Nebe schon vierzehn Tage später des Burschenfestes nicht mehr erinnern, als er am 2. 11. 1817 der auf der Wartburg versammelten Kirchengemeinde zurief: „So lange diese Zinnen emporgestiegen sind ..., hat eine Feier, wie die heutige, nie in diesem Räumen die frommen und dankbaren Herzen vereinigt.“[89] Wer die unermeßliche Fülle an Literatur zum Wartburgfest mit der vergessenen Wartburgfeier Nebes vergleicht, wird sich über diese Wertung nur wundern können. Wer aber das Wartburgfest mit dem Reformationsjubiläum zusammenhalten will, muß das Spätere zunächst außen vor lassen: in seiner Wertung war sich Nebe

---

[84] *Claus Harms:* Zwey Reformationspredigten,gehalten am dritten Säcular-Jubelfeste, im Jahre 1817, Kiel 1817, S. 46. (Vorhanden Kirchenministerialbibliothek Celle).

[85] *Claus Harms:* Das sind die 95 theses oder Streitsätze Dr. Luthers, theuren Andenkens. Zum besonderen Abdruck besorgt und mit andern 95 Sätzen als mit einer Uebersetzung aus Ao. 1517 in 1817 begleitet, Kiel 1817, Thesen 14 und 30. (Vorhanden UB Kiel).

[86] *Harms,* a.a.O., These 61.

[87] *Johann August Nebe:* Gutachten über die würdige Feier des dritten evangelischen Jubelfestes nebst Aussichten und Wünschen für das neue Jahrhundert der evangelischen Kirche, Eisenach 1817. (Vorhanden Kirchenministerialbibliothek Celle).

[88] *Keil / Keil,* a.a.O., S. 25.

[89] *Johann August Nebe:* Die Feier des dritten evangelischen Jubelfestes im Jahr 1817 in Eisenach und auf der Wartburg. Beschreibung, Gebete, Lieder und Reden, Eisenach 1818, S. 81. (Vorhanden UB Augsburg).

mit anderen Predigern völlig einig. Was die Burschen auf der Wartburg getrieben hatten, war ihnen, ob sie Sympathie dafür hegten oder Befürchtungen, auf jeden Fall kirchlich gesehen ein bedeutungsloses Ereignis, weder der Unterstützung noch der Bekämpfung wert.

Es war ihren eigenen Feiern und ihren eigenen Ideen verwandt. Darum war eine Stellungnahme zum Tun der Burschen nicht nötig. Einige studentische Besonderheiten mochte man der Jugend gern zubilligen und gewiß nicht überbewerten. Im großen und ganzen hatten sie Luthers Tat so gefeiert, wie man es selber großartiger und gewichtiger unternahm.

V

Wer sich einen Überblick verschafft über alle erreichbaren Zahlen zum Wartburgfest und zur Größe der deutschen Hochschulen von 1817, erfährt, daß aus Jena annähernd jeder dritte Student, von allen anderen Hochschulorten aber nur etwa jeder 50. gekommen war. Jenas Burschen feierten ihr Fest wie angekündigt, die unerwartet geringe Zahl ihrer Gäste ließ deren Einfluß auf das Geschehen marginal werden. So legt es sich denn nahe zu fragen, was nach dem Wartburgfest in Jena folgte. Jenas Burschen hatten die Wahl des Wartburgfesttermins damit begründet, sie wollten „nicht in Collision ... kommen mit jenen übrigen Feierlichkeiten" und wollten das Ergebnis ihres Zusammenseins „am dritten großen Jubiläum der Reformation begehen können".[90] Geben die Quellen Hinweise in dieser Richtung?

Jenas Reformationsjubiläumsfeier ist gut dokumentiert. Der Professor der Theologie und Beredsamkeit Carolus Abrahamus Eichstadius trat mit wenigstens zwei gelehrten historischen Schriften aus diesem Anlaß an die Öffentlichkeit. Beide waren lateinisch abgefaßt.[91] Der bedeutende Dogmengeschichtler Baumgarten-Crusius veröffentlichte 95 Thesen contra superstitionem et profanitatem.[92]

Die akademische Festrede zum Jahrhundertfest hielt der theologische Professor primarius Gabler in templo academico.[93] Obwohl von dieser Rede später auch eine deutsche Übersetzung erschien,[94] bleibt das Bild eindeutig:

---

[90] *Kieser*, a.a.O., S. 91 und 92, fast noch deutlicher in ihrer Eingabe an das Jenaische Rektorat, a.a.O., S. 101.

[91] *Friedrich Wilken:* INDEX LIBRORUM AD CELEBRANDA SACRA SAECULARIA REFORMATIONIS ECCLESIASTICAE TERTIA ANNIS MDCCCXVII ET MDCCCXIX QUOS BIBLIOTHECA REGIA BEROLINENSIS AD HUNC USQUE DIEM COMPARAVIT; BEROLINI MDCCCXXI, S. 32. (Vorhanden Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin).

[92] *Karl Friedrich Michahelles:* Literatur der dritten Reformations-Säcularfeier, oder möglichst vollständiges literarisches Verzeichniß aller der Schriften, welche in näherer, oder entfernterer Beziehung auf das im J. 1817 gefeierte dritte Reformations-Jubelfest erschienen sind. Nebst einem Anhange der Schweizerischen Säcularschriften, Nürnberg 1820, S. 22.

[93] *Michahelles*, a.a.O., S. 22.

[94] *Michahelles*, a.a.O., S. 22.

die von der theologischen Fakultät Jenas getragene offizielle Jubiläumsfeier war humanistisch-lateinisch geprägt. Zu ihr steht das deutsch gehaltene Wartburgfest in sichtbarem Spannungsverhältnis: „Suchen wir der ächten Geistesbildung theilhaftig zu werden – nicht jener prunkenden und eiteln, die die Brust beengt und den Geist lähmt. Vergessen wir nie, daß alle Wissenschaft dem Vaterland dienen soll und dem Leben der Menschheit."[95] Hinter dieser studentischen Einstellung standen Professoren der philosophischen Fakultät. Jenas theologische Fakultät aber befand sich im gelehrten Abseits – nicht nur vom Wartburgfest, sondern auch vom kirchlichen Jubiläum, ja von einigen theologischen Fakultäten aus betrachtet.[96]

Wenig bekannt ist hingegen die einzige gedruckte deutsche Rede von diesem Reformationsjubiläum, die der theologischen Fakultät Jena entstammt. Es ist die Festpredigt, die der Universitätsprediger Schott am 2. 11. 1817 in der „akademischen Kirche zu Jena" gehalten hat.[97] In unserem Zusammenhang scheint sie noch nie beachtet worden zu sein.

Dieser akademischen Predigt liegt mit 1. Kor. 3,11 ein für Sachsen-Weimar-Eisenach verordneter Bibeltext zugrunde.[98] Angesichts vielfacher freier Textwahl, besonders unter Professoren, ist Schotts Einverständnis zu erkennen mit „einem ernsten und bedeutungsvollen, aber in unserer Zeit nur allzuoft vergessenen Apostolischen Worte", das der Prediger „so gern mit Feuerschrift in eure Herzen schreiben möchte" (6).

Die allgemeine Teilnahme an diesem Fest, führt der Prediger nach dem Kanzelgebet aus, habe auch jeden Einzelnen ergriffen, allerdings lasse sich nicht übersehen, daß die, die „sich heute gern und ungezwungen in die dankenden und jubelnden Chöre mischen" (4), ganz unterschiedliche Urteilsmaßstäbe ihrer Begeisterung zugrunde legen. Ein aufgeklärtes Menschenbild ist unverkennbar.

Notwendig sei „bey diesem Schwanken der Meinungen" – „wollen wir den Verirrungen des Leichtsinnes eben sowohl als einer finstern Schwärmerey entgehen" (5) – das klare Erfassen des einen Gedankens, „daß Jesus Christus der Grundstein unseres Glaubens sey" (6). So ist Schott bei seinem verordneten Bibeltext, den er kurz erläutert und zu seinem Predigtthema formt: „Ja, wir haben alle Ursache, hauptsächlich an diesem Feste zu erwägen, daß Jesus Christus der Grundstein unsers Glaubens sey" (7).

Unter diesem Vorzeichen entfaltet er in drei Abschnitten seine These, die Reformation habe die Kirche neuerlich auf Christus allein gegründet, ruft den gegenwärtigen Protestantismus zur Buße auf, weil er unmerklich Jesus Christus durch menschliche Klugheit verdränge, und schildert seine erhe-

---

[95] *Rödiger* bei *Kieser*, a.a.O., S. 122.

[96] Vor allem Erlangen, Göttingen, Tübingen. Nähere Nachweise in der oben Anm. 5 angezeigten Untersuchung.

[97] *Heinrich August Schott:* Predigt bey der Feyer des dritten Jubelfestes der Kirchenverbesserung am 2. November 1817 in der akademischen Kirche zu Jena gehalten, Jena 1817. (Vorhanden Landesbibliothek Coburg).

[98] *Schreibers* Chronik I, S. 437.

bende Hoffnung auf eine Auferstehung der Kirche durch eine Erneuerung des Bekenntnisses. Ein Reinhard nahestehender Prediger also, Vertreter „eines gemäßigten Supranaturalismus“,[99] tastend auf dem Wege hin zu der für das 19. Jahrhundert dann charakteristischen Art der Konfessionalität.

Schott beendete seine Predigt mit dem Segenswunsch für Carl August und dem Lob der anwesenden akademischen Versammlung. Es folgt ein Passus, der hier ganz zitiert sein muß:

„Mit frohen und gerechten Hoffnungen sehen wir euch, geliebte Jünglinge, in diesem Hause des Herrn versammlet. Wie heilig euch Vaterland und Freyheit sey, wie ihr es innig und lebendig fühltet, daß die Kirchenverbesserung mit deutschem Sinne, mit deutscher Kraft, mit deutscher Frömmigkeit geschehen sey, dies habt ihr dort bezeugt, wo einst der fromme Luther auch in der stillen Abgeschiedenheit das Werk der christlichen Wahrheit und Erleuchtung förderte. Dies hat sich ernst und feyerlich bewegt in der Begeisterung der Rede, in vaterländischen Gesängen, in jenen heiligen Freyheitsflammen, die, rings umher von Wartburgs Höhen leuchtend, ein wahrhaft deutsches mit frommer Dankbarkeit gefeyertes Fest verkündigten. Als ihr den ehrwürdigen geweyheten Ort betratet – fühltet ihr da nicht Geisternähe und Geisterschauer in der Brust? O, diesen heiligen Schauer, die Stimme des weisen, frommen, hochverdienten Luther, die da zu euch geredet hat, bewahret sie tief und fest im jugendlichen Herzen, und laßt sie nimmerdar in euerem Innersten verlöschen, die heilige Flamme der Andacht und der Liebe für das Vaterland, und werdet, von Luthers Geist umweht, rüstige Kämpfer für Freyheit und für Recht, für Christenthum und Wahrheit, mit deutscher Treue, mit deutscher Beharrlichkeit, mit deutscher Glaubenskraft gerüstet. Ja, meine Brüder in dem Herrn, krönt und verherrlicht, was die evangelische Kirche mit Recht von eurem Streben hofft, mit allen eueren Thaten.“[100]

Das ist sie also, die ausführlichste Würdigung des Wartburgfestes in einer der Predigten vom dreihundertjährigen Jubiläum der Reformation. Nicht aus Eisenach stammt diese Stimme, denn Eisenachs Gemeinden waren nur Zuschauer dessen gewesen, was Mitte Oktober geschah. Von Jena war das Wartburgfest ausgegangen, in Jena war es noch Ende Oktober von Bedeutung, in Jena wurde es ausdrücklich zum Teil einer Säkularpredigt. Das Wartburgfest gehört als studentische Vorfeier und Teil der Jenaer Säkularfeier zum kirchlichen Reformationsjubiläum.

Allerdings ist die akademische Reformationspredigt Schotts nicht aus einem Guß. Der zitierte Wartburgfestpassus ist kein integraler Bestandteil der Rede, weder formal noch inhaltlich. Er hat die Stellung eines angehängten Schlußwortes als Anrede an eine besondere Gemeindegruppe, wie es 1817 auch sonst üblich war und als rhetorischer Höhepunkt bewundert

---

[99] *Christian-Erdmann Schott:* Möglichkeiten und Grenzen der Aufklärungspredigt. Dargestellt am Beispiel Franz Volkmar Reinhards, Göttingen 1978, S. 293.

[100] *H. A. Schott*, a.a.O., S. 20–22.

worden ist.[101] Die inhaltliche Spannung wird durch die Sprache angezeigt: vom ersten Satz an bedient sich der Prediger der Sprechweise jener Wartburgburschen, die in seiner Predigt nicht die geringste Rolle gespielt hatte. Das sei, da es das Verhältnis dieser Predigt zum Wartburgfest zu präzisieren geeignet ist, an einigen Beispielen dargelegt.

Auf der Wartburg, stellt Schott fest, hätten die versammelten Burschen bezeugt, die Kirchenverbesserung sei eine vaterländisch deutsche Sache gewesen. „Dies hat sich ernst und feyerlich bewegt in der Begeisterung der Rede ...“ (21). Das rationalistische Interesse am Subjekt der Rede verschiebt sich auf die bewegende Macht der Wahrheit, die den Redner zu ihrem Werkzeug macht. Aus der Begeisterung des Redners wird die Begeisterung der Rede. Dies ontologische Denken entspricht einer Formulierung aus Riemanns Hauptrede: in den vergangenen Freiheitskämpfen „verkündete sich die Stimme des ewigen Geistes der Gerechtigkeit“.[102] Es steht hinter Rödigers kurzer Bemerkung: „Hervorgetreten will sein“[103] und anderem. Bei Schott allerdings ist es ein fremder, künstlich nachgeahmter Sprechstil, der mit dem eigenen Denken nichts zu tun hat.

Auch abgesehen davon hält Schott sich eng an die Formulierungen, die auf der Wartburg gebraucht worden sind. Wenn er hervorhebt, „wie heilig euch Vaterland und Freyheit sey“ (21), entspricht das nicht dem Aufruf seiner Predigt, Christus allein den Heiligen sein zu lassen, sondern Riemanns Formulierung, das Herz der Burschen sei erfüllt „von dem Gedanken an Freiheit und Vaterland“.[104] Schotts Wunsch, die Burschen möchten „mit deutscher Treue, mit deutscher Beharrlichkeit, mit deutscher Glaubenskraft gerüstet“ sein (21), ersetzt die Hoffnung Rödigers: Pflanzstätten ihres ewig jungen Geistes sollen alle Hochschulen des Deutschen Landes werden, damit er wurzle und blühe in dem Gemeinsinn des ganzen kräftigen, besonnenen Volkes, das „werth ist, den Tag des Herrn zu schaun, und damit künftig allen Nationen rings umher diese Feuer leuchten ein Vorbild und eine Hoffnung“.[105] Die Belege ließen sich vermehren.

Unterschiede gegenüber dem Wartburgfest scheinen sich in dem zu zeigen, was Schott in sein lobendes Referat nicht aufgenommen hat. Ihm ist das Reformationsfest nicht das „Wiedergeburtsfest des freien Gedankens“,[106] nicht „das Fest der Geistesfreiheit“.[107] Er bezieht sich nicht auf die von Riemann geforderte „lebendige That in der Gegenwart“,[108] läßt den aktualisierenden Bezug der Reformation auf das Burschenleben fort und versteht

---

[101] *Harms*, a.a.O., S. 48–52, begeistert hervorgehoben sogar von *Georg Peter Petersen:* Chronik der Reformationsjubelfeier in den Dänischen Staaten am 31 Oct. 1 und 2 Nov. 1817, Kiel o.J., S. 219. (Vorhanden UB Kiel).

[102] *Kieser*, a.a.O., S. 107.

[103] *Kieser*, a.a.O., S. 125.

[104] *Kieser*, a.a.O., S. 104.

[105] *Kieser*, a.a.O., S. 125.

[106] *Riemann* bei *Kieser*, a.a.O., S. 104.

[107] *Rödiger* bei *Kieser*, a.a.O., S. 119.

[108] *Kieser*, a.a.O., S. 105.

darum den Tag der Wartburgfeier auch nicht als „Tag der Weihe" wie Rödiger.[109] Allerdings drängt sich bei diesen Beobachtungen die Frage auf, ob das Wartburgfestreferat von kaum mehr als einer Seite präzis interpretiert werden darf – ob alles, was auf diesem engen Raum fehlt, tatsächlich als argumentum e silentio gewertet werden darf – ob Schott umfassend über die Burschenfeier informiert war usw. Es wird notwendig sein, sich auf ausdrückliche Differenzen zu beschränken.

Ein ausdrücklicher Unterschied zwischen dem, was auf der Wartburg Mitte Oktober 1817 geschah und was Schott zwei Wochen später lobend predigte, steckt in Schotts Hervorhebung von „vaterländischen Gesängen" der Burschen (21). Bei der Hauptfeier am Vormittag des 18. 10. waren zwei Lieder gesungen worden: „Ein feste Burg" und „Nun danket alle Gott".[110] Sie kann Schott kaum gemeint haben. Später wurden die „Lieder auf der Wartburg zu singen" angestimmt. Kieser nennt sie S. 27 und erwähnt für den Abend „Burschenlieder" (34). Sie alle bezeichnet Rödiger einfach als „frohe Lieder".[111] Selbstverständlich ist damit nicht behauptet, die frohen Burschenlieder hätten in keinem Fall vaterländische Inhalte gehabt. Dennoch ist festzustellen, daß der Festprediger des Reformationsjubiläums den Sachverhalt bedeutungsschwerer formuliert als die unmittelbar Beteiligten.

Gravierender ist, daß er in seiner Predigt theologisch riskanter redet als die Burschen! Auf der Wartburg sei man „von Luthers Geist umweht" gewesen, erläutert der Kanzelredner denen, die selber dabei waren (21). Riemann hatte im Minnesängersaal anders gesprochen von „dem allmächtigen Geist, der so deutlich sich erkennen läßt in dem, was Luther that".[112] Am Wartenbergfeuer jedoch sah Rödiger die Studenten aus Jena und ihre Gäste aus vielen anderen Hochschulorten „von deinem Geist umweht" und meinte damit Luthers Geist.[113] Schott scheint in der Auffassung vom Wartburgfest, die er seiner akademischen Gemeinde am Reformationsjubiläum rühmend vortrug, dem feuereifrigen Rödiger, dem zur Philosophie konvertierten Theologiestudenten,[114] näher zu stehen als dem erwählten Hauptredner Riemann.

Diese Beobachtung läßt sich noch schärfer fassen! Schott behauptet, die Wartburgfestteilnehmer hätten lebendig gefühlt, „daß die Kirchenverbesserung mit deutschem Sinne, mit deutscher Kraft, mit deutscher Frömmigkeit geschehen sey" (21). Dazu gibt es unter den Wartburgdokumenten nur eine einzige Parallele! Hofrat Fries nämlich, der nach Riemann kurz das Wort nahm, prägte es den Burschen auf der Wartburg ein: „Von hier aus gab Luther, der Mann Gottes, das deutsche Wort der ewigen Wahrheit dem deutschen Volk! – Und entzündete den Kampf, den blutigen Kampf um Geistes-

---

109 *Kieser*, a.a.O., S. 115f.
110 *Kieser*, a.a.O., S. 25f.
111 *Kieser*, a.a.O., S. 127.
112 *Kieser*, a.a.O., S. 105.
113 *Kieser*, a.a.O., S. 115.
114 *Georg Biundo*: Die evangelischen Geistlichen der Pfalz seit der Reformation, Neustadt a. d. Aisch 1968, S. 380.

freiheit, Bürgergleichheit!"[115] Schotts Feststellung, beim Betreten der Wartburg hätten die Burschen gewiß „Geisternähe und Geisterschauer in der Brust" gefühlt (21), findet in keiner einzigen dortigen Rede ihren Grund, sondern nur in Kiesers Festbericht. Der bemerkt, während des Gebets nach dem Betreten der Burg schienen „die Geister der entschlafenen, früheren Bewohner der Wartburg die Versammlung zu umschweben".[116] Auch die gepredigte Ermahnung des Theologieprofessors an die Burschen, „Kämpfer für Freyheit und für Recht" zu werden (21), hat nur im Bericht des Philosophieprofessors Kieser einen Anhalt.[117] Kurz: Schott gibt in seinem Kanzellob des Wartburgfestes nicht die Auffassung wieder, die Riemann im Namen der Jenaer Burschen vorgetragen hatte, sondern die der Philosophieprofessoren Fries und Kieser.

Der Jenaer Universitätsprediger Schott hat also die Auffassung vom Wartburgfest in seiner Säkularpredigt lobend entfaltet, die die patriotische Bedeutung Luthers über seine kirchliche stellte. Ja, er hat sie in seiner Ansprache über das hinaus verstärkt, was bei Eisenach wirklich geschehen war (vaterländische Lieder). Das Wartburgfest ist also nicht nur von Jenas Burschen vorher als ihr Beitrag zum Reformationsjubiläum geplant worden, sondern wurde hinterher vom theologischen Festprediger in einseitig patriotischer Interpretation als vorzüglicher Teil des Jubiläums anerkannt. Das Wartburgfest war selbst in der von Winckler unterstellten Bedeutung integraler Bestandteil und nicht das Gegenteil dieses Reformationsjubiläums.[118]

VI

Damit könnte ein sachgerechter Weg zur Würdigung des Wartburgfestes als kleine studentische Vorfeier des Reformationsjubiläums von 1817 gefunden sein, ein Weg zu der Auffassung, die die einladenden Studenten selber ihrer Einladung vorangestellt hatten. Aber das Wartburgfest sollte nach dem Willen der Veranstalter mehr sein: nicht nur Lutherjubiläum durch

---

[115] *Kieser*, a.a.O., S. 127f.
[116] *Kieser*, a.a.O., S. 25.
[117] *Kieser*, a.a.O., S. 26.
[118] Die ungewöhnlich oft gedruckten „Zwey Predigten zur Feyer des dritten Jubelfestes der Reformation am 31sten October und 2ten November 1817 in der Haupt- und Pfarrkirche zu Jena" des Superintendenten Johann Gottlob Marezoll (zum Nachweis siehe die Anm. 5 genannte Untersuchung) zeigen einen Kirchenmann in Jena, der von seinem ekklesiologischen Ansatz aus zu kritischen Blicken auf den Protestantismus von 1817 fähig war. „Alles, was zur Hochschule gehörte", war am 31. 10. feierlich in seinen Gottesdienst gezogen (National-Zeitung der Deutschen, Gotha 1817, S. 935). Marezoll hat in seinen Predigten das Wartburgfest nicht erwähnt. Wäre es 1817 zu kritisieren gewesen, er wäre der Mann gewesen und hätte Anlaß dazu gehabt, die Stimme der Religion, die ihm am Herzen lag, mit allem Nachdruck zur Geltung zu bringen. Aber auch er witterte in jenem sympathischen Treiben zur Ehre Luthers keine glaubenswidrige Handlung.

seinen Ort, sondern zugleich Völkerschlachtgedächtnis durch den Termin und Burschenschaftsfest durch seine Teilnehmer. Wie bestimmte sich das Verhältnis dieser drei Festbezüge in den Reden der Burschen? Und in welchem Verhältnis standen die kirchlichen Festansprachen dazu?

Hier muß zunächst wiederholt werden, was in anderem Zusammenhang dargestellt worden ist:[119] der Jenaer Philosophiestudent Ludwig Rödiger, der am vaterländischen Feuer auf dem Wartenberg redete, bevor es zu den Bücherverbrennungen kam, entstammte einer Wormser reformierten Pfarrerfamilie. Sein Vater Johann Conrad Rödiger war verstorben, als er zwei Jahre alt war. Daraufhin hat ihn sein Onkel Ludwig Wernhard Rödiger erzogen, dessen Namen er trug.

Der mag ihn auch zum Theologiestudium bestimmt haben, das er 1815 begann. Sehr bald aber wandte er sich von Heidelberg nach Jena und zugleich von der Theologie zur Philosophie. In der Gestalt des Wormser Onkels hatte sich für ihn konkretisiert, was Kirche sei. Dieser Onkel hat seine beiden Predigten vom Reformationsjubiläum veröffentlicht. In ihnen ist die Reformation eine gefeierte Vorläuferin der französischen Revolution. Vernunft nimmt Gottes Stelle ein. Im Unterschied dazu wußte der Neffe am Feuer von einem dramatisch, ja gegen die Menschen handelnden Gott zu reden, den die Philosophen lehren, die Kirche nicht. Der so verkündigte Donnergott ist, was immer sonst zu bemerken ist, ein lebendiger Gott. Der Vergleich zwischen Onkel und Neffe stellt manche Ansicht über das „kirchliche" Reformationsjubiläum und das „unchristliche" Wartburgfest auf den Kopf: wo die Kirche nur den von fern her segnenden Gott verkündigt, können Philosophen zum Anwalt des Gottes der Geschichte werden.

Leider bietet sich für die Hauptrede des Wartburgfestes, die der Theologiestudent Riemann zu halten hatte,[120] kein solcher Vergleich an. Zwar stammt Riemann wie Rödiger aus einer Pastorenfamilie. Aber weder aus Ratzeburg, wo der Vater amtierte, noch gar von diesem selber ist eine Säkularpredigt veröffentlicht worden. Ein anderer Weg der Untersuchung läßt das Besondere der Riemannschen Rede hervortreten. Im Jahr 1817 veröffentlichte Hofrat Oken in seiner Zeitschrift Isis einen knappen Bericht über die Rede des Ritterkreuzträgers, die ihn und andere Männer zu Tränen gerührt habe. Dies Referat eines der vier Jenaer Professoren, die als eine Art Ehrengäste dem Festakt auf der Wartburg beigewohnt hatten, wurde 1868 nach der Fünfzigjahrfeier des Wartburgfestes von den „Alten Herren" Robert und Richard Keil veröffentlicht.[121] Dadurch hat der kurze Abriß nicht nur die Qualität der Wiedergabe durch einen unmittelbaren Zuhörer, sondern spielt eine Rolle in der Ausformung der Erinnerung an dieses Burschenfest. Das kurze Referat ist geeignet als Ausgangspunkt für die Untersuchung der Festrede Riemanns. „Als alles zur Ruhe gekommen war, hielt ein Student unge-

---

119 Abschnitt 2.2.1 der in Anm. 5 genannten Arbeit.
120 *Kieser*, a.a.O., S. 104–110.
121 *Keil / Keil*, a.a.O., S. 16f.

fähr diese Rede; über den Zweck der Zusammenkunft der gebildeten Jünglinge aus allen Kreisen und Volksstämmen des deutschen Vaterlandes, über das verkehrte Leben früher, über den Aufschwung und die erfaßte Idee des deutschen Volks jetzt, über verfehlte und getäuschte Hoffnungen, über die Bestimmung des Studierenden und die gerechten Erwartungen, welche das Vaterland an sie mache, über die Verwaistheit und gar Verfolgtheit der sich den Wissenschaften widmenden Jugend; endlich wie sie selbst bedacht seyn müsse, unter sich Ordnung, Regel und Sitte, kurz Burschenbrauch einzuführen, ernstlich und gemeinschaftlich bedacht seyn müsse auf die Mittel und Wege, ihrer Bestimmung mit Würde entgegen zu gehn, die Blicke des erwachsenen Volks, das leider nichts mehr zu erreichen vermag, getröstet und aufmunternd auf sie zu lenken, und ihm einst zu werden, was es will, daß sie soll."

Diese Zeilen vermitteln den Eindruck lebendiger Erinnerung, ungegliedert und lose gereiht. Oken hatte den Redetext bei seiner Veröffentlichung nicht vor Augen. Er skizziert eine Rede, die mit einem gewissen Pathos auf die Gemeinschaftsprobleme der Burschen ausgerichtet war, aber nichts enthielt von jenen „drei schönen Beziehungen" des Wartburgfestes im Sendschreiben der Jenaischen Burschenschaft; kein Bezug auf die Reformation, kein Gedenken der Leipziger Schlacht bestimmte das Fest, es war reduziert auf die „freundschaftliche(n) Zusammenkunft deutscher Burschen".[122]

Man wird keinem völligen Mißverständnis unterliegen, wenn man zu behaupten wagt, daß die Forschung über das Wartburgfest und seine Folgen bis heute diesem aus der Erinnerung gezeichneten Bilde weithin folgt. Dies Bild bestätigt sich nicht an Riemanns Rede selber. Zunächst mag man es der Kürze von Okens Wiedergabe zugutehalten, daß er im Unterschied zu Kiesers Ausführlichkeit[123] nichts davon sagt, wie die Versammlung im stillen Gebet zur Ruhe kam und sodann Luthers Lied von der festen Burg sang. Daß jedoch bei Oken überhaupt nicht angedeutet wird, Riemann habe in einem Gottesdienst von einer Art Kanzel herab gepredigt und habe in einem ausführlichen Gebet geendet, bevor „Nun danket alle Gott" gesungen, eine zweite kurze Rede gehalten und der Segen Gottes erfleht wurde, wird der Sache nicht mehr gerecht. Dieser Predigt lag allerdings kein Predigttext zugrunde. Dennoch gibt die Gliederung unzweideutig zu erkennen, daß es sich um eine gottesdienstliche Kasusrede handelte: wie fast jeder Prediger des Jahres 1817 begann Riemann mit einer Hinführung zum Thema der Ansprache, der er die gern geübte Begrüßung besonderer Gruppen folgen ließ. Es folgt die Formulierung des Themas, ausführlicher allerdings und weniger präzis als bei geübten Kanzelrednern. In drei Redeabschnitten schildert er Luthers Größe und Erhabenheit, betont, Luthers Glaube müsse im Vaterland wurzeln, und ruft trotz aller neuesten Enttäuschung zum aktiven Einsatz für das Gemeinwohl auf. Das Längenverhältnis dieser drei Predigt-

---

[122] *Kieser*, a.a.O., S. 92.
[123] *Kieser*, a.a.O., S. 25.

teile ist mit 40 / 50 / 43 Zeilen ausgewogener als in vielen Predigten sonst. Es folgt die aus unzähligen Kanzelreden gewohnte Apostrophe, die gottesdienstliche Anrede an den verstorbenen Luther, dem die Sorge um das Gemeinwohl im Gelübde versprochen wird, wofür die gefallenen Helden von 1813 als Zeugen angerufen werden. Mit dem Schlußgebet wird ein „Ewiger, allgütiger Gott, der du dein treues Volk erweckt hast aus der Finsterniß ...“ (109) genau so angerufen, wie es in der Kirche von 1817 üblich war.

Diese Andeutungen über den Aufbau der Kanzelansprache Riemanns zeigen nicht nur, daß der Theologe vor Studenten wirklich eine kirchliche Rede hielt, sie zeigen ebenso, daß die dreifache inhaltliche Bestimmung des Wartburgfestes durch die einladenden Jenaer Burschen als Lutherfest, Vaterlandsfest und Burschenfest in den drei Predigtteilen wiederkehrt. Wer aus diesem Dreiklang einen Ton isoliert oder nur beherrschend machen will, verliert den Blick für das Wartburgfest, wie es die Jenaer Burschen angestrebt hatten und tatsächlich begingen.

So eindeutig die Festrede Riemanns durch Oken und seine Adepten in ihrem gottesdienstlichen Charakter verkannt wurde, so schwierig gestaltet sich eine Antwort auf die Frage, worin sie sich von den im kirchlichen Raum gehaltenen Reden der folgenden Festtage unterscheidet. Offensichtlich, möchte man meinen, durch ihre burschenschaftliche Thematik. Die hat jedoch in Riemanns Rede nicht annähernd das Gewicht, das Okens Referat ihr zuerkennt. Sie ist da, unzweifelhaft, aber tastend, offen, ohne definitive Aussage. In seiner Themaumschreibung fordert Riemann, „daß wir gemeinschaftlich uns berathen über unser Thun und Treiben, unsere Ansichten austauschen, das Burschenleben in seiner Reinheit uns anschaulicher zu machen suchen“ (105). Aber als er auf die traurige Gegenwart und die Aufgaben der Burschen für die Zukunft zu sprechen kommt (108 f.), ist es ausschließlich ihr tatkräftiges Wirken für das Vaterland, von dem er in kräftigen Worten spricht. Die eigentlich burschenschaftlichen Themen sind – man muß seinen Wortlaut ernst nehmen – Inhalt für gemeinschaftliche Beratungen. Seine Predigt bezieht im Blick auf die bevorstehenden Beratungen keine Position. Unmöglich kann in diesem nur angedeuteten Thema das Eigene der Wartburgfestrede erblickt werden.

Ein zweiter Grund hindert fast noch mehr, in der burschenschaftlichen Thematik das Besondere dieser Festrede gegenüber den anderen Reformationspredigen zu erblicken. Denn auch unter ihnen gelten viele den Problemen einer besonderen Gruppe. Am gewichtigsten sind hierin die Schulreden, die während des Kirchenfestes zahlreich gehalten worden sind. Riemanns Rede erörtert in weit geringerem Maß spezielle Burschenfragen als die Schulpredigten Schulprobleme und die Unionsansprachen konfessionelle Einheit und Toleranz. Riemanns Rede unterscheidet sich dadurch, daß sie auf die Hoffnungen und Absichten der anwesenden Burschen eingeht, nicht wesenhaft von den Festansprachen aus Pfarrermund.

Ist das Spezifische der Hauptrede des Wartburgfestes dann in ihrem vater-

ländischen Charakter zu sehen? Der Begriff des Vaterlandes zieht sich tatsächlich wie ein roter Faden durch die Rede hindurch. Das Gelübde am Ende der Predigt beinhaltet „die Liebe zum einigen Deutschen Vaterlande" (109) und sonst nichts. Diese Ausrichtung bringt Riemanns Rede jedoch nicht in Gegensatz zu den Ansprachen der ordinierten Festredner. Unter ihnen war manche vaterländische Predigt,[124] der Begriff des Vaterlandes hatte eine selbstverständlich religiöse Dimension: das Land des pater patriae nahm teil an dessen Gottesgnadentum, das sich seit der karolingischen Kaiseridee mit ihrer alttestamentlichen Symbolik aus den Tiefen des christlichen Gottesbildes speiste, wie es im Abba-Ruf Jesu enthalten ist. Die Entweihung des Vaterlandsbegriffes durch seinen Mißbrauch darf nicht daran hindern, die religiöse Qualität dieses Wortes und seiner Sache gerade nach der Vernichtung des deutschen Kaisertums zu erkennen. Allerdings kann auch nicht verkannt werden, daß der Vaterlandsbegriff im Gelübde der Liebe zum „einigen Deutschen Vaterlande" zu verschwimmen begann. Wo war der Vater dieses Vaterlandes? Die Söhne übernahmen notgedrungen die Vaterrolle. Sie hatten ihr „Herzblut vergossen ... für des Deutschen Landes Herrlichkeit" (109), an Stelle der amtsvergessenen Fürsten (106f.). So tritt denn „Volksthümlichkeit" neben „des Vaterlands Einigkeit" (107), Volk und Vaterland werden zum Hendiadyoin (vgl. 108, 110).

Wenn auch das Vaterlandsthema als solches die Rede Riemanns neben den kirchlichen Festansprachen nicht auffällig macht, die Art seiner Behandlung unterscheidet sie von allen anderen. Sie tritt dem Glaubensverständnis der kirchenamtlichen Reden, das der Gefahr individualistischer Verkürzung nahe war, mit einem Glauben entgegen, der auf Gemeinschaft zielt: „Der Gottes-Glaube, dessen Reinheit Luther uns wieder gegeben, kann nur dann dem Menschen das werden, was er sein soll, wenn er fußet im vaterländischen Boden, wenn er seine Anwendung findet im Vaterlande, durch dieses im bürgerlichen Wirkungskreise und weiter im häuslichen Leben" (106). Mit anderen Worten: der Theologiestudent Riemann hatte bei seiner Wartburgfestrede „fest und unverrückt vor den Augen als Ziel das Gemeinwohl" (109 – wenige Zeilen später noch einmal im Gegensatz zu „niedriger schmutziger Selbstsucht"). Gerade wenn man patriotische Reden von bürgerlichen abhebt, kann man die christliche Motivation der ersteren unmöglich übersehen.

VII

Alles bisherige Argumentieren, das Wartburgfest sei wirklich das gewesen, als was es angekündigt wurde, könnte einem letzten Einwand begegnen: gewirkt habe nun einmal nicht das historische Ereignis, sondern das Bild, das

[124] Beispielsweise die oben Anm. 20 belegte zweite Predigt von Lehmus, deren Thema lautet: „Daß die Wiederbringung des Evangeliums auch um des willen für uns eine wichtige Begebenheit sey, weil sie durch das teutsche Volk verwirklicht wurde."

Oken und Andere der Öffentlichkeit malten. Schotts Zustimmung in Jena sei durch spezifische Kenntnisse und personale Bindungen zu erklären und keinesfalls repräsentativ. Die eingangs zitierten Andeutungen ließen die Breite des Schweigens nur um so deutlicher werden. Schweigen dürfe nicht in stille Zustimmung umgedeutet werden. Das Wartburgfest dürfe also zwar als Bestandteil des Reformationsjubiläums in Jena, nicht aber als dem Ganzen zugehörig interpretiert werden.

Diesem Einwand tritt ein völlig unerwarteter Fund entgegen, der zugleich den Blick für die Nachgeschichte des Wartburgfestes öffnet. Es handelt sich um die gedruckte, wahrscheinlich aber nie im Buchhandel erhältlich gewesene[125] Jubiläumspredigt des Stadtoldendorfer Superintendenten Friedrich Philipp Werner Kroll. Stadtoldendorf gehörte zum Herzogtum Braunschweig, das der Wartburg und Jena zwar räumlich nahe, doch keineswegs besonders verbunden war. Kroll hatte seine Predigt dem Konsistorium als eine Art Musterpredigt eingereicht mit der Bitte, sie von Amts wegen allen Landgemeinden zur Verfügung zu stellen. In der dortigen Reformationsakte ruht die Predigt bis heute.[126]

Der Vorgang ist schon deswegen interessant, weil Kroll in ihm sein Konsistorium um ein Vorgehen bittet, wie es im ernestinischen Sachsen vom Königreich Sachsen her befürchtet wurde: die Obrigkeit könne eine bestimmte Predigt zur Norm erheben und durchsetzen wollen.[127] Möglicherweise wollte Kroll nur seine Einkünfte aufbessern (Reinhard hatte 1800 seine Predigt nicht mit solchem Ersuchen eingereicht). Wie auch immer seine Motive gewesen sein mögen, er hielt ein konsistoriales Vorgehen dieser Art für denkbar und schätzte seine eigene Predigt so ein, ihr könne die Chance dieses Schicksals zuteil werden. Sie entsprach aus der Sicht eines braunschweigischen Superintendenten der kirchlichen Linie in diesem deutschen Bundesstaat.

Aber Kroll versucht nicht wie Reinhard, die vergessene Rechtfertigungslehre zu neuem Leben zu erwecken. Er zeigt sich überhaupt nicht an einem Stück der doctrina evangelica interessiert. Seine Rede ist voll drucktechnisch hervorgehobener Bibel- und Lutherzitate. Kroll möchte das biblische, vor allem neutestamentliche, und das reformatorische, vor allem lutherische Fundament seiner Predigt augenfällig machen. Ihr zufolge faßte Jesus „den noch von keinem Sterblichen gefaßten Entschluß: durch Wort und That Erlöser zu werden einer sündigen Welt“ (7). Und Luther „im Geiste seines großen Vorgängers und Meisters sprach einst – o! wohl uns, daß wir Deutsche sind, – der deutsche Mann, dessen ehrwürdiges Gedächtnis wir heute noch einmal in festlichem Jubel begehen, Luther, den Gott sandte, dem sehnenden

---

125 Weder das Verzeichnis von *Michahelles* (oben Anm. 90) noch der Katalog *Wilkens* (oben Anm. 89) verzeichnen die Predigt.

126 Acta die Secularfeier der Reformation in den evangelischen Kirchen und in den Gymnasien der Herzoglich Braunschweigischen Lande im Jahre 1817 betreffend. (Landeskirchliches Archiv Braunschweig S 1449).

127 Nachweis in der Anm. 5 genannten Arbeit.

Geschlechte der Väter, in dessen Brust er senkte ein Vaterherz" (9). Die Bibel- und Lutherkenntnis des Festpredigers am 2. 11. 1817 in Stadtoldendorf trägt keine originelle Erkenntnis im Glauben. Die Gemeinde erfährt das längst traditionell gewordene Bild von dem Jesus, der durch Wort und Tat Erlöser der Menschheit wurde. Erlösung ist als intellektuelle Befreiung von Irrtum, Vorurteilen und Aberglauben verstanden. Da sich aber aus den früheren Irrtümern auch die moralischen Fehler der Menschen erklären (bis hin zum Menschenopfer), ist Jesus moralischer Erlöser. Sein kongenialer Nachfolger ist Luther, der Erlöser der Deutschen von Irrtum, Aberglauben und Sünden unter dem Papsttum. Wie der Messias von den Juden vor der Zeitenwende, so wurde Luther von den Deutschen zur Zeit der Finsternis als Retter erwartet.

Diese Ahnenreihe wird von Kroll in einer an Luther als verewigtes Wesen gerichteten Apostrophe fortgeführt zu den deutschen Burschen, die auf der Wartburg versammelt waren, „um an einem Tage, der des Vaterlandes Großthaten verkünden wird den spätesten Nachkommen, Gott und Vaterland im Herzen, alle Brüder zu werden und Dir zu huldigen im reinsten Einklange des einträchtigsten Gemüths. Der Tag erhob in Red' und Gesang Dein Lob zur Ehre Gottes, und der Abend verklärte durch Freudenfeuer auf den Bergen rings umher Dein Verdienst" (32).

Der Vergleich mit der Jenaer Universitätspredigt drängt sich in mehrfacher Hinsicht auf. Dem Jenaer Professor war der Anlaß zu seiner Lobeshymne auf das Wartburgfest durch seine Gemeinde vorgegeben. Ein ähnlicher von außen kommender Grund ist für Krolls Rede vom gleichen 2. 11. 1817 nicht zu erkennen.[128] Dem Braunschweigischen Superintendenten schien der wahre Geist der Reformation im Wartburgfest besonders eindrücklich hervorgetreten zu sein. Darum ist seine Predigt einschließlich des Wartburgjubels aus einem Guß, der zitierte Passus steht nicht als Fremdkörper am Ende wie bei Schott.

Kroll greift nicht die hinter dem Wartburgfest deutlich werdenden Ideen der Jenaer Philosophen auf, sondern bejubelt das Fest der feiernden Bur-

---

[128] Die Überprüfung der Vermutung, Kroll werde besondere Beziehungen nach Jena gehabt haben, ergab: Kroll war ein Jahr vor dem Jubiläum Superintendent in Stadtoldendorf geworden und war inzwischen 50 Jahre alt (*Seebaß-Freist:* Die Pastoren der Braunschweigischen evangelisch-lutherischen Landeskirche seit Einführung der Reformation, Band 2, 1974, Nr. 2173). Persönliche Kontakte zu den Wortführern in Jena sind also so gut wie ausgeschlossen, zumal Kroll nie dort studierte. In seinem bis 1816 innegehabten Amt als Helmstedter Pastor hatte Kroll sich in einem heftigen Broschürenstreit als Rationalist profiliert. Vor allem um die Taufagende und den Exorzismus war es dabei gegangen (*Johannes Beste:* Geschichte der Braunschweigischen Landeskirche von der Reformation bis auf unsere Tage, Wolfenbüttel 1889, S. 548ff.). Eine innere Verwandtschaft Krolls mit dem Geist von Jena ist also ebenfalls ausgeschlossen. Auch die Frage, ob der Einfluß eines studierenden Sohnes hinter dieser Predigt stecken könne, ist mit Nein zu beantworten: Kroll hatte keine Sohn. Der Versuch, diese Braunschweigische „Musterpredigt" aus persönlicher Nähe zum Wartburgfest zu erklären, muß als gescheitert gelten.

schen. Gott und Vaterland im Herzen, wollten sie zweierlei: Luther huldigen und einträchtige Brüder werden. Da Kroll auch die Bedeutung des Festtages gebührend hervorhebt, entspricht sein Verständnis des Wartburgfestes dem Programm der Einladung aus Jena. In dieser Auffassung von Reformation und Wartburgfest meinte er den Geist des Jubiläums mustergültig mit dem Zeitgeist vereint zu haben. Die Unterscheidung eines frommen Patriotismus von patriotischer Frömmigkeit wird seiner Predigt nicht gerecht.

Die weitere Geschichte der Predigt ist bald erzählt: am 17. 12. 1817 stellte Kroll seinen Antrag an das Hochfürstliche Consistorium Wolfenbüttel, von seiner Jubiläumspredigt „für jede Landgemeine ein Exemplar aus den Kirchenmitteln" anzuschaffen. Zu dem Zwecke gab er den Preis gleich mit an und fuhr fort: „Wollte ein hohes Collegium eine solche Anordnung treffen, so würde ich mich dadurch nicht nur sehr belohnt fühlen, sondern ich würde auch mit großem Vergnügen die Besorgung der erforderlichen Exemplare übernehmen." Am 31. 12. 1817 antwortete das Fürstlich Braunschweigisch-Lüneburgische Consistorium, man werde die eingereichte gedruckte Predigt „aufbewahren", könne „jedoch auf den Antrag, dieselbe für die Gemeinen hiesiger Lande aus den Kirchenmitteln anzuschaffen, nicht hineingehen".

Eine Begründung für diesen Bescheid ist der Antwort nicht zu entnehmen. Dem Leser bleibt unbenommen zu vermuten, daß inzwischen die bekannte Änderung in der Sicht des Wartburgfestes eingetreten war: aus der Lutherfeier vaterlandsbegeisterter Burschen war ein politisches Fest geworden, das im Verdacht aufrührerischer Geheimbündelei stand. Die zeitnahe Predigt Krolls war mit ihrer Zeit schnell veraltet.

Diese Festpredigt zeigt, daß das Wartburgfest nicht nur unter Burschen als gelungenes Ereignis empfunden wurde, nicht nur durch den Universitätsprediger Schott zu einem Bestandteil der Reformationsfeier von Jena gemacht worden ist, sondern auch außerhalb der ernestinischen Territorien und jenseits akademischer Kreise noch nach dem Jubiläum als wesenhaft diesem Fest verbunden empfunden wurde. Erst gegen Jahresende 1817 scheint der Umschwung in der Bewertung jenes Burschenfestes eingetreten zu sein, der weder in das Fest selber noch in seine unmittelbare Wirkungsgeschichte (nämlich die auf das kirchliche Jubiläum) projiziert werden darf. Das Wartburgfest war nicht die politische Alternative zum Reformationsjubiläum und darf in diese Rolle nicht weiter hineingedrängt werden durch Erhöhung der Teilnehmerzahl über 366 hinaus. Die Burschen, unter ihnen die Hälfte aus Jena, wollten Luther als Befreier von welscher Arglist feiern, wollten die Notwendigkeit des vaterländischen Gedankens für die Verwirklichung des lutherischen Gemeingeistes hervorheben und diesen christlichen Glauben auf die eigene pennalistische Welt als heilende Kraft anwenden. Dieses Wollen hatte allerdings politische und burschenschaftliche Konsequenzen. So ist es der Sache entsprechend, wenn intensive Bemühungen seither der Erforschung dieser Konsequenzen gewidmet sind. Einseitig, ja teilweise falsch, wurden die Ergebnisse dieser Forschung jedoch da, wo das Wartburgfest nicht mehr aus Glaubensbegeisterung entsprungen sein durfte, wo ver-

schwiegen wurde, daß rund die Hälfte der Teilnehmer Theologiestudenten waren, wo Forschung sich zu selbstverständlich dem Bilde fügte, das politische Kräfte der Angst dem harmlosen studentischen Treiben hinterher angehängt hatten.

All das Dargelegte soll ein Hinweis sein, die Deutung des Wartburgfestes müsse stärker von den Reden der Festteilnehmer selber ausgehen als bisweilen erkennbar ist. Diese Reden sind seine ersten Quellen. Sie haben ihr Eigengewicht sogar gegenüber den Festberichten. Sie dürfen nicht behandelt werden, als seien sie nur schmückendes Beiwerk gewesen. Auch dieses Schicksal stellt sie den Predigten vom Reformationsjubiläum an die Seite.

KRITISCHE MISCELLE

Liberaler Katholizismus im 19. Jahrhundert

Zu einer bemerkenswerten Neuedition[1]

Von Manfred Weitlauff

„Liberaler Katholizismus" – unter diesem Titel legt Christoph Weber acht ausgewählte, umfängliche Essays des 1901 verstorbenen Freiburger Kirchen- und Kunsthistorikers Franz Xaver Kraus, eines der bedeutendsten katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts, der sich als Vertreter eines „liberalen" oder (wie er selber, um Mißverständnissen vorzubeugen, formulierte) „religiösen Katholizismus" verstand, rund ein Jahrhundert nach ihrem ersten Erscheinen in den Jahren 1880–1902 in einer höchsten Maßstäben gerecht werdenden Neuedition wieder vor: Er entreißt – genauer gesprochen – diese Essays, von deren Existenz allenfalls der eine oder andere Spezialist noch etwas wußte, jahrzehntelanger Vergessenheit. Die Aufsätze, allesamt wahre Kabinettstücke aus Kraus' essayistischem Schaffen, sind der Geschichte der italienischen Risorgimento-Bewegung und der kirchlichen Entwicklung des späten 19. Jahrhunderts, der Jahrzehnte vom Ersten Vatikanischen Konzil bis zum offenen Ausbruch der „Modernismus"-Kontroverse am Beginn unseres Jahrhunderts, gewidmet. Sie stellten somit zum Zeitpunkt ihres ersten Erscheinens ebenso brillant geschriebene wie fundiert-kritische Auseinandersetzungen mit der kirchlichen Zeitgeschichte dar. Im einzelnen behandeln die Essays – in der Reihenfolge der Neuedition – diese Themen:

1. „Felix Dupanloup (S. 118–158; erstmals unter dem Pseudonym „F. von Sarburg" erschienen in: Deutsche Rundschau 23, 1880, S. 222–256): Kraus zeichnet hier ein eindrucksvolles Porträt des Bischofs Félix Antoine Philibert Dupanloup von Orléans (1802–1878, seit 1849 Bischof von Orléans), eines feingebildeten, leidenschaftlich um die Existenz und innere Erneuerung seiner Kirche kämpfenden Prälaten, der am 11. Oktober 1878 als letzter der geistigen Führer des französischen Katholizismus zwischen 1830 und 1870 (neben Isaac Joseph Berruyer SJ, Henri Dominique Lacordaire OP, Charles René Forbes Comte de Montalembert) ins Grab gesunken war. Er

[1] Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus. Kommentiert und herausgegeben von *Christoph Weber* (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom. Band 57), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1983. 38, 527 S., 1 Porträt, Ln. geb.

hatte diesen geistlichen Grandseigneur, dessen Leben, der Erziehung seiner Nation gewidmet, „mit seiner ganzen fieberhaften Thätigkeit weit mehr der Tagespolitik, als der Theologie angehörte", im Februar 1870 in Rom persönlich kennengelernt – während des Ersten Vatikanums, auf welchem Dupanloup vergeblich um Mäßigung rang – und fühlte sich ihm in mancher Beziehung geistesverwandt. Ihm setzte er, aus genauester Kenntnis seines Werdegangs und seiner Wirksamkeit, mit diesem Nachruf, einem glänzenden kulturgeschichtlichen Essay, der zugleich tiefe Einblicke in die innere und äußere Situation der katholischen Kirche im nachrevolutionären Frankreich vermittelt, ein würdiges Denkmal.

2. „Kardinal Manning" (S. 159–213; erstmals unter dem Pseudonym „Spectator" in drei Folgen erschienen in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 202, 254, 279 vom 1. IX., 2. XI. und 1. XII. 1896): Der Essay schildert in seiner ganzen schillernden Widersprüchlichkeit das Leben Henry Edward Mannings (1808–1892), eines von persönlichem Ehrgeiz besessenen kirchlichen Karrieristen großen Stils. Ursprünglich anglikanischer Geistlicher und früh verwitwet, stieg dieser nach seinem 1851 vollzogenen Übertritt zur römisch-katholischen Kirche und einer in Rom absolvierten Studienzeit (1851–1854) dank dort geknüpften Beziehungen und rücksichtsloser Zielstrebigkeit zum Dompropst (1857), schließlich zum Erzbischof von Westminster (1865) auf. Auf dem Ersten Vatikanum (sozusagen Gegenspieler Bischof Dupanloups) gerierte er sich als einer der schärfsten, kompromißlosesten und intrigantesten Vorkämpfer einer Dogmatisierung der von ihm in maximalistischem Sinn propagierten päpstlichen Infallibilität, neben und zusammen mit dem Regensburger Bischof Ignatius von Senestrey und einem kleinen, zu allem entschlossenen Kreis von etwa fünfzig bischöflichen Mitstreitern, deren Stärke es war, den Papst hinter sich zu wissen.[2] 1875 wurde er für seinen strammen „dogmatischen" Einsatz von Pius IX. mit dem Kardinalspurpur ausgezeichnet. Es war der Vorsorge der königlich-bayerischen Regierung zu verdanken, daß Bischof Senestrey damals nicht etwa den nämlichen Lohn des Papstes davontrug.

Auf den Charakter des Erzbischofs und Kardinals Manning, der in seinen späten Jahren, da er den Zenit seiner erstrebten Karriere glücklich erreicht hatte, seine vormaligen römisch-kirchlichen „Überzeugungen" und „Ideale" bezeichnenderweise so hoch nicht mehr hielt, fällt aber mit der tiefste Schatten auf Grund der – seit langem dokumentarisch bewiesenen – Tatsache, daß er mit seinen „Freunden" über Jahrzehnte hin John Henry Newman an der Römischen Kurie systematisch verleumdete, durch seine fortgesetzten Verleumdungskampagnen den Ruf dieses verdienten englischen Theologen und wahrhaft edlen Priesters (der nie einen kirchlichen Rang für sich suchte) aufs schlimmste schädigte und ihn in seiner Wirksamkeit völlig

[2] Vgl. *Hasler, August Bernhard,* Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (= Päpste und Papsttum. Band 12/I–II), Stuttgart 1977, hier 12/I, S. 30–81.

paralysierte. (Es ehrt Leo XIII., daß er 1879 den damals 78jährigen Newman durch die Erhebung zum Kardinal rehabilitierte; daß Newman damals allerdings mit zwei „der ärgsten ultramontanen Streithähne", Joseph Hergenröther und Louis Pie, in das Heilige Kollegium einziehen mußte, vermochte Kraus in seinen Tagebuchaufzeichnungen indes als „kein gutes Zeichen der Zeit" zu werten.[3] Seine böse Vorahnung wurde durch die innerkirchliche Entwicklung zumal in den letzten Pontifikatsjahren Leos XIII. bestätigt.)

Kraus schöpfte bei seinen Darlegungen vornehmlich aus Edmund Sheridan Purcells kurz zuvor erschienenem zweibändigen „Life of Cardinal Manning Archbishop of Westminster" (London 1895), einem von Manning persönlich in Auftrag gegebenen, materialgesättigten Werk, für das er dem Autor unter anderem seine Tagebücher, ausführliche autobiographische Notizen und seine gesamte, ihn zum Teil erheblich belastende Korrespondenz zur Verfügung gestellt hatte mit der ausdrücklichen Weisung, daraus seine Biographie zu erstellen. Man muß Purcells Werk folglich, zumindest was seinen Inhalt und den Umfang der Enthüllungen betrifft, als eine autorisierte Biographie ansehen (so mit Recht das Urteil Webers): „es ist das erste Beispiel, daß jemand sich durch einen von ihm selbst bestellten Biographen gewissermaßen förmlich und feierlich hinrichten läßt" (so mit nicht weniger Recht das Urteil Kraus'). Über die Ursachen solcher „Liberalität" Mannings (der ein kräftiger Zug ins Exhibitionistische kaum abzusprechen ist) kann man nur spekulieren. Ob Kraus auf der richtigen Spur war, wenn er in dieser brutalen Selbstentblößung Mannings kurz vor dessen Tod einen Akt der Buße vermutete, mit welchem der Kardinal, durch bittere Erfahrungen der siebziger und achtziger Jahre belehrt, Distanz gewinnen wollte von seinen bedenkenlosen Kämpfen und Feldzügen, die Newman an die Wand gedrückt, ihn auf den Thron gehoben hatten?

3. „Herman Schell. Seine Reformschriften und seine Indizierung" (S. 214–253; erstmals unter dem Pseudonym „Spectator" in drei Folgen erschienen in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 143 vom 1. VII. 1897, Nr. 121 vom 1. VII. 1898, Nr. 61 vom 2. III. 1899): Kraus setzt sich hier – im unmittelbaren Vorfeld der „Modernismus"-Kontroverse – mit den reformistischen Schriften des Würzburger Apologeten Herman Schell (1850–1906) „Der Katholicismus als Princip des Fortschritts" (Würzburg 1897) und „Die neue Zeit und der alte Glaube. Eine culturgeschichtliche Studie" (Würzburg 1899) sowie mit der auf Grund dieser beiden Publikationen sehr rasch erfolgten römischen Zensurierung Schells (15. Dezember 1898 und 22. März 1899) auseinander, in der ersten Folge des Essays auch mit einer vor der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft 1896 gehaltenen Rede des Philosophen und Zentrums-Abgeordneten Georg von Hertling („Der deutsche Katholicismus und die Wissenschaft", in: Jahresbericht der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland für das Jahr 1896, Köln 1897, 16–23), die für Schell äußerer Anlaß gewesen war zur Ver-

[3] *Franz Xaver Kraus*, Tagebücher. Hrg. von *Hubert Schiel*, Köln 1957, S. 397f.

öffentlichung seiner erstgenannten Schrift. Die Frage, die von Hertling und Schell angeschnitten hatten, war die Problematik der – nicht wenigen wachen Katholiken je länger je mehr unerträglich gewordenen – Inferiorität des Katholizismus auf dem Gebiet der allgemeinen Bildung und der Wissenschaft gegenüber einem auf dem Feld der neuzeitlichen Wissenschaft florierenden und dominierenden Protestantismus (freilich sehr liberaler Ausprägung), der seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit Herder, Lessing, Klopstock, Goethe, Schiller u.a. auch in der deutschen Literatur entschieden die Führung übernommen hatte. „Erst mit Sailer, dem unvergeßlichen und so schmachvoll behandelten" – so Kraus' Feststellung –, „kam für die katholische Theologie die Zeit, wo man in einem gebildeten Deutsch über theologische Dinge sprach und schrieb." Die Problematik des mit erschreckendem Zahlenmaterial belegbaren „Zurückbleibens der Katholiken hinter den Protestanten" und die Frage nach den Möglichkeiten einer Überwindung dieses Übelstandes bewegten und beschäftigten lebenslang auch Kraus, wenngleich ihn als historisch denkenden Theologen in zuweilen unterschiedlicher „Sehweise", zumal was die geschichtlichen Wurzeln dieses „Zurückbleibens" betraf. Von Hertlings „geistreiche philosophische Erklärung", wonach die Ursache des ganzen Übels im Untergang des alten Reiches und in der Zerschlagung der katholischen Bildungseinrichtungen durch die Säkularisation von 1802/03 lag, erschien ihm als allzu vordergründig. Nach Kraus war das Übel zum guten Teil selbstverschuldet, waren die „Weichen" zu dieser unerfreulichen Entwicklung im Katholizismus längst vor dem Einbruch der Säkularisation selbst gestellt worden, und zwar – hier pflichtete Kraus der „Diagnose" Schells mit Nachdruck bei – durch den übermächtig gewordenen „Einfluß einer Schule ..., welche den inneren Kriterien nicht viel Werth beimißt, sondern alle Wahrheit nur auf Autorität und äußere Kriterien stellt. Die Folge ist Inferiorität im selbständigen Vernunftgebrauch." Vor allem aber sah Kraus weit deutlicher als die meisten, die sich in der Inferioritätsdebatte zu Wort meldeten, und mit wachsender Sorge, daß die im fortschreitenden 19. Jahrhundert erstarkte und innerkirchlich zur Herrschaft gelangte ultramontane Partei, die ebendieses Schulgeistes Kind und auf dessen Prinzipien eingeschworen war, geradezu mutwillig ihre Kräfte anspannte, um den Katholizismus vollends zu gettoisieren. Symptomatisch für die Situation war der peinliche „Reinfall" auf den berüchtigten Taxil-Schwindel, mit dessen spektakulärem Auffliegen eben der herrschende intransigente Katholizismus (oder mit Kraus' Worten: „eine die kirchlichen Kreise stark beeinflussende Parteirichtung") – in den Augen der Außenstehenden jedoch die katholische Kirche als Ganze! – in einer noch nie dagewesenen Weise kompromittiert und öffentlicher Lächerlichkeit preisgegeben worden war. Beim Taxil-Schwindel ging es indes (wie Weber unterstreicht) um mehr als nur um das raffinierte und in seiner Art in der Tat singuläre Gaunerstück eines französischen „écrivain" (Leo Taxil, eigentlich Gabriel Jogand-Pagés) und seines Komplizen (Charles Hacks), die mit einer grotesken Folge angeblicher Freimaurerenthüllungen über Teufelskulte, Hostienschändungen, unerhörte

sexuelle Orgien, schließlich über die Wahl und Inthronisation eines antichristlichen Freimaurerpapstes auf der St. Peter gegenüberliegenden Seite des Tibers etc. eine weite katholische Öffentlichkeit bis in höchste kuriale Kreise hinein, ja bis hinauf zu dem damals bereits über achtzigjährigen Leo XIII.,[4] in beträchtlichen Schrecken versetzt und über Jahre in Atem gehalten hatten, bis Taxil 1897 die „Bombe" platzen ließ und die „Enthüllungen" als Erzeugnisse seiner Phantasie aufdeckte, darauf angelegt, der denkenden Welt zu demonstrieren, von welcher Dummheit man im Katholizismus befangen sei: es ging um das geltende „katholische" Geschichtsbild, wie man es sich im 19. Jahrhundert zurechtkonstruiert hatte; denn im Grunde war von Taxil nur auf die Spitze getrieben worden, was an apokalyptisch-satanistischen „Visionen", an Vorstellungen von teuflisch-freimaurerischer Weltverschwörung, die nach dieser Geschichtsdeutung mit der Reformation des 16. Jahrhunderts ihren unheilschwangeren Anfang genommen hatte, im damaligen Ultramontanismus nachgewiesenermaßen grassierte (und noch in die „modernistischen" Schreckbilder der Enzyklika „Pascendi dominici gregis" Pius' X. kräftig „hineinklang").

Erst im Laufe der Inferioritätsdebatte und unter dem Eindruck des beschämenden Schauspiels des Taxil-Schwindels der traditionellen Theologie entwachsen und einen Standpunkt gewinnend, wie ihn Kraus und einige andere „liberal"-katholische Theologen seit Jahrzehnten schon vertraten, hatte Schell insbesondere in seiner ersten Reformschrift den im Katholizismus gärenden Konflikt zwischen einer wissenschaftlich orientierten und einer ultramontan orientierten Richtung offen aufgewiesen. Schon mit dem Titel der Schrift „Der Katholicismus als Princip des Fortschritts" mußte er provozieren: um wieviel mehr mit seiner Unterscheidung zwischen dem idealen oder offiziellen Katholizismus und demjenigen, wie er sich in concreto vielfach herausgebildet habe – „dem wirklichen menschlichen Katholicismus in dieser Gegend oder in jenem Zeitalter" (zu welchem eben auch der „römische" zu zählen sei) –, mit seiner Klage über die allzu lange Alleinherrschaft der romanisch-jesuitischen Schule, unter deren Einfluß im Zuge der antiprotestantischen Entwicklung in Theologie und Kultus das romanische Element überhandgenommen habe und die Geistestätigkeit der Katholiken über Gebühr gebunden worden sei, mit seiner Absage an die vorzüglich in dieser Schule beheimatete Methode „des geheimnißvollen Bezweifelns und Argwöhnens, des Warnens und Befürchtens wegen der christlichen Correctheit" („wir hätten gesagt" – besserte Kraus nach –: „der systematisch betriebenen Verdächtigung"), endlich mit seinem eindringlichen Plädoyer für die „Entfal-

[4] U.a. habe Leo XIII. – so jedenfalls wurde behauptet – unter dem Eindruck der Taxil'schen Enthüllungen das bekannte Gebet zum Erzengel Michael verfaßt, das er 1894 nach jeder hl. Messe pflichtmäßig zu verrichten befahl. Diese päpstliche Verordnung wurde übrigens bis zum Zweiten Vatikanum beobachtet. *Schmidlin, Josef,* Papstgeschichte der neuesten Zeit II, München 1934, S. 557 (von *Bers* dagegen als Legende bezeichnet: Die Gebete nach der hl. Messe, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 87, 1934, S. 161–163).

tung aller katholischen Kräfte zu freiem und selbständigem Wetteifer auf wissenschaftlichem, theologischem wie socialpolitischem Gebiet", die allein dem Geist des (echten) Katholizismus entsprechen und der Gefahr fortdauernder Inferiorität entgegenwirken könne (wobei er dem tonangebenden Romanismus, den er für die Situation, welche Ungeheuerlichkeiten wie die Taxiliade hervorgetrieben habe, verantwortlich machte, als notwendiges Korrektiv – in durchaus Döllinger'scher Argumentationsweise[5] – den auf Vertiefung menschlicher Denkarbeit hinwirkenden „Germanismus" entgegensetzte). Schells Thesen implizierten denn auch unverkennbar zwei ultramontanem Denken zutiefst widerstreitende Positionen: wissenschaftlich das Prinzip der freien Forschung, politisch einen wenn auch noch so gemäßigten Liberalismus, dessen Wesen und Ziele er in seiner zweiten Schrift prägnant erläuterte und von denen eines „Pseudoliberalismus der rücksichtslosen Konkurrenz und des freien Spiels aller selbstsüchtigen Kräfte" klar abgrenzte. In seinem Feuereifer und seiner kirchenpolitischen Unerfahrenheit hatte er aber offenbar zu wenig bedacht, daß er mit seiner Fragestellung über alle Theorieproblematik hinweg, die an der Römischen Kurie wohl kaum interessierte, in welcher man dort wohl auch kaum Nachhilfe benötigte, ganz erheblich an die Fundamente von Macht und Einfluß der päpstlichen Zentrale rührte: an die durch das Erste Vatikanum de facto sanktionierten kirchlichen Organisations- und Herrschaftsstrukturen, die nochmals zur Diskussion zu stellen die Römische Kurie mitnichten bereit war. Deshalb mußte Schell mit und an seinem Vorstoß scheitern. Man pflegte einer solchen professoralen „Anmaßlichkeit" am wirksamsten zu begegnen, indem man sie kurzerhand zu einer Frage der Orthodoxie machte. „Il Schell in fatto non è che un americanista in abito tedescho" – so das nach Rom depeschierte bündige Urteil des Münchener Nuntius Benedetto Lorenzelli. Damit hatte man, während sich die ultramontane Presse zur Abwehr und „Widerlegung" der ungebetenen und „unbegründeten" Meinungsäußerung Schells formierte, das passende Stichwort oder „Etikett" geliefert bekommen, das ein geschärftes Vorgehen gegen den Würzburger Apologeten nicht bloß rechtfertigte, sondern gebot: „Principiis obsta!" (Der Herausgeber bringt in seiner Einleitung zum Schell-Essay in die internen Vorgänge einiges Licht.) Es hob an der jahrelang mit schonungslosesten und unwürdigsten Mitteln[6] geführte Kampf um Schells Kirchlichkeit und Rechtgläubigkeit, dem dieser schließlich im wahrsten Sinn des Wortes erlag: Er starb 56jährig eines plötzlichen Todes.

---

[5] Vgl. *Döllingers* große Rede „Über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie", in: Verhandlungen katholischer Gelehrten in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863, Regensburg 1863, S. 25–59, bes. S. 44–59.

[6] Es sei nur erinnert an die dickleibigen Pamphlete des Wiener Dogmatikers und Prälaten *Ernst Commer*, denen dieser die ihn für seinen Eifer belobigenden Worte Pius' X. voranstellen konnte: *Commer, Ernst*, Hermann Schell sind der fortschrittliche Katholizismus. Ein Wort zur Orientierung für gläubige Katholiken, Wien [2]1908, mit Schreiben des Kardinalstaatssekretärs Merry del Val vom 15. Juni 1907 und Breve Pius' X. vom 14. Juni 1907.

Kraus begrüßte Schells „offenes Wort" mit „der verständigen und anständigen Welt", indem er die Kommentierung der „Kölnischen Volkszeitung" aufnahm, als „im Kern berechtigt" und „im dringendsten kirchlichen Interesse" liegend, weshalb es „jedenfalls gründliche Erwägung" verdiene. Seine grundsätzliche Zustimmung zu den meisten Ansichten und Vorschlägen Schells hinderte ihn freilich nicht, dessen Thesen kritisch zu beleuchten, und er machte kein Hehl daraus, daß er sie als zu wenig historisch fundiert und somit als nicht zum vollen Verständnis der ganzen Problematik vorstoßend erachtete: Schell sei eben „eine wesentlich speculativ angelegte Natur ...; dagegen liegt ihm offenbar die historische Seite der Sache ferner". Für ebenso unbesonnen wie verhängnisvoll hielt Kraus indes Schells Drang, „angesichts der unglaublichen Wuth, mit der seine ‚unmaßgebliche' Meinungsäußerung angeschnauzt wurde", seine Zuflucht zu wiederholten abwehrenden Repliken zu nehmen. „Hr. Schell ist offenbar noch ein junger Mann und seines Weges noch nicht völlig kundig: sonst müßte er wissen, daß einer gewissen Kategorie von Gegnern gegenüber Schweigen die einzige Vertheidigung ist. Wer zu schlechter Jahreszeit einmal auf den kothigen Straßen Polens oder Rußlands reisen mußte, der weiß, daß man da keinen Schritt weit fahren kann, ohne daß einem der Koth von allen Seiten entgegenspritzt: niemand fällt es ein, deßhalb abzusteigen um sich mit diesem Element wissenschaftlich auseinanderzusetzen: man fährt ruhig weiter und läßt Abends den Diener die Kleider reinigen. Ein guter Kautschukmantel aus unverwüstlichem Humor, an dem der Gischt von selber herabfließt, ist auch nicht zu verachten."

Es war offensichtlich Kraus' Absicht, mit seinem dreiteiligen Essay, dessen Publikation sich über fast zwei Jahre hinzog, eine breite Öffentlichkeit insbesondere auf die (nach Kraus' Urteil von Anfang an unabwendbar) sich anbahnende Tragödie Herman Schells sowie auf die Art und Konsequenz seiner Maßregelung durch Rom aufmerksam zu machen: „An der Verurtheilung des Professor Schell ist das Interessante das, daß man sich nicht begnügt hat, die bekannte Broschüre über den Katholizismus als Fortschrittsprinzip zu verdammen, sondern daß man fast alle seine Schriften, insbesondere die beiden Hauptwerke desselben, seine ‚Dogmatik' und ‚Die göttliche Wahrheit des Christenthums', in dieses Verdikt einschloß. Solche Verdammungen en bloc pflegt man zu belieben, wenn ein Schriftsteller total vernichtet, in seiner ganzen Lehrthätigkeit für immer umgebracht und vor aller Welt als ein räudiges Schaf hingestellt werden soll. Es ist ziemlich gleichgültig, ob Prof. Schell sich der Entscheidung der Indexkongregation unterwirft oder nicht, sein Werk als Lehrer der theologischen Jugend, seine Aktion in der Kirche ist zerstört, die theologische Fakultät in Würzburg zugleich in einem ihrer angesehensten, beliebtesten und edelsten Lehrer betroffen und geknickt. Kein Zweifel, daß diese Wirkung erreicht wird, so, wie sie ehrlich beabsichtigt war." Im ganzen aber war dieser Essay eine einzige Anklage eines um das Schicksal von Kirche und Theologie bekümmerten kritisch denkenden Theologen gegen einen in der Kirche seiner Zeit alles regierenden Partei-Katholi-

zismus und dessen – auch politische – Agenten: im Grunde ein einziger Aufschrei gegen die von diesem Partei-Katholizismus rücksichtslos praktizierten Methoden zur Unterdrückung selbständiger theologischer Meinung, persönlicher theologischer Überzeugung, jeder geistigen Regung, die nicht von ihm selber hervorgebracht und approbiert war. Man wird nicht leicht ein zeitgeschichtliches Dokument finden, das die elende Lage der wissenschaftlichen, um Vermittlung bemühten Theologie im Raum der katholischen Kirche der letzten Jahrhundertwende eindrücklicher beschreibt als dieser Essay.

4. „Von päpstlicher Diplomatie und Erziehung der Nuntien" (S. 254–275; erstmals ohne Verfasserangabe in zwei Teilen erschienen in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 251 und 252 vom 2. XI. und 3. XI. 1900): Bei diesem höchst lehrreichen zweiteiligen Artikel handelt es sich um eine gewürzte Rezension des 1899 im Druck erschienenen ersten Bandes der „Lezioni di Diplomazia Ecclesiastica dettate nella Pontificia Accademia dei nobili ecclesiastici" des Msgr. Adolfo Giobbio, Professors für „Diritto pubblico ecclesiastico" am Seminarium Romanum und an der Accademia dei Nobili Ecclesiastici, der Ausbildungsstätte für künftige kuriale Diplomaten. Daß „diese ‚Vorlesungen' eine unverfälschte Wiedergabe der im Vatikan gelehrten und festgehaltenen Ansichten über Wesen, Zweck und Wirksamkeit der päpstlichen Agenten" beinhalteten, dafür bürgte die ihnen vorangestellte Approbation des Magister Sacri Palatii mitsamt dem beigefügten Billet des Kardinalstaatssekretärs Rampolla del Tindaro, dem das Opus auch gewidmet war. Den unmittelbaren Anstoß zur Präsentation dieses frisch aus der Druckerpresse hervorgegangenen Werkes gaben Kraus zur nämlichen Zeit hartnäckig kursierende Gerüchte über die bevorstehende Errichtung einer deutschen Nuntiatur in Berlin. Es war ihm deshalb eine willkommene Gelegenheit, anhand der Ausführungen Giobbios, der sich einer rein dogmatisch-kanonistischen Methode befleißigte und jeden Seitenblick auf das, was man geschichtliche Entwicklung nennt, ängstlich mied, die Theorien und Meinungen der Römischen Kurie wie überhaupt die Vorstellungswelt der diplomatischen Pflanzschule des Vatikans und die in ihr vertretenen Maximen zu demonstrieren, um so „dem in solchen Dingen bekanntlich sehr mangelhaften Auffassungsvermögen unsres deutschen Publikums zu einem etwas besseren Verständniß einiger Punkte behülflich zu sein", im Licht der historischen Tatbestände und Entwicklungen und mit wenigstens andeutendem Blick auf die konkret zu erwartenden Folgen einer Berliner Nuntiatur.

Giobbios eigentliche Exposition ging (in deutlicher Anknüpfung an Bellarmins These von der Kirche als „societas perfecta") von der sozusagen axiomatischen Erklärung aus, es sei die Kirche, unabhängig von jeder staatlichen Anerkennung, eine – im Willen Gottes gründende – „personalità giuridica", und zwar im Sinne des internationalen Rechts: eine These, für welche er „Autoritäten" wie die Jesuiten Franzelin, Mazzella, Perrone, Palmieri u.a. anführte („der Beweis" – so Kraus – „ist damit gewiß geliefert"). Sie besitze

in hohem Grade, was für die „internationale Personalität" charakteristisch sei, nämlich die Individualität, die Zusammenfassung ihrer ganzen Organisation in ihrem Zentrum und Haupt. Der Kirche komme somit die Qualität eines Staates zu („deve pure competere la qualità di Stato"; „non le può percio mancare la qualifica di Stato"), sie sei folglich „assolutamente indipendente", und wie die Staaten „per titolo politico" über ein Territorium verfügten, so gehöre „per titolo religioso" dasselbe Territorium der Kirche, mit allen rechtlichen Konsequenzen. In ihrer Verfassung aber sei die Kirche eine wirkliche, durch keine Aristokratie gemäßigte Monarchie, kulminierend im Papst als dem Subjekt der höchsten kirchlichen Gewalt, die auch durch die zur Mitregierung in der Kirche berufenen Bischöfe in keiner Weise beschränkt werden könne; denn in der Vielheit der kirchlichen Oberen herrsche doch nur eine und dieselbe Autorität, eben der (auch in der Ordnung des Weltlichen) souveräne Papst, dessen königliches Recht, Nuntien zu entsenden, aber nicht etwa seiner Eigenschaft als weltlichem Souverän (der er damals de facto nicht war) entspringe, sondern seiner Eigenschaft als Haupt einer „vollkommenen Gesellschaft". Die Befugnisse und Obliegenheiten der Nuntien leitete Giobbio demnach von drei Prämissen ab: 1. aus dem Jurisdiktionsprimat des Papstes über die gesamte Kirche; 2. aus dem daraus fließenden Recht des Papstes, in allen Angelegenheiten der Diözesen jederzeit zu intervenieren; 3. aus der Pflicht der Bischöfe, solchen Interventionen in jedem Falle zu gehorchen. „Die Behauptung" – so das einer Weisung des Staatssekretariats an den Nuntius in Madrid 1885 entnommene lapidare Argument –, „die Bischöfe hätten in der Behandlung der religiösen Interessen nur ihr eigenes Gewissen zu befragen, schließt die Verneinung der dem hl. Stuhl geschuldeten Obedienz in sich; die Bischöfe haben gewiß ihr Gewissen zu konsultieren, aber zu thun, was ihnen der Papst vorschreibt." Demnach falle den Nuntien die Aufgabe zu, über den Hof, bei dem sie akkreditiert seien, und über die Vorgänge in dem betreffenden Land genaue Berichte nach Rom zu senden, Literatur und Flugschriften im Auge zu behalten, frühzeitig alles aufzudecken, was etwa gegen den Heiligen Stuhl geplant sei, dabei auch Angelegenheiten der benachbarten Staaten zu beobachten, strikt auf die Einhaltung ihrer Jurisdiktion und der Rechte der Bischöfe zu achten, ohne falsche Demut auf der ihnen zukommenden Etikette zu beharren, auch untereinander fortlaufende Korrespondenz zu pflegen, insbesondere aber das ihnen unterstehende Personal zu überwachen (zweifellos waren damit in erster Linie die Bischöfe, dann die Theologieprofessoren des betreffenden Distrikts gemeint) und darüber regelmäßig Bericht zu erstatten.

Kraus verstand es in seiner Rezension bravourös, zwischen Geschichte und Gegenwart in raschem Wechsel Verbindungen zu ziehen, zumal die ahistorischen, mittelalterlichen Wunschbildern päpstlicher Vollgewalt nachhängenden Anspruchsgebilde des kurialistischen Staatsrechtlers, die ausführlich referiert werden, immer wieder wie von selbst auf die Gegenwartsprobleme zurücklenkten – und im übrigen dem Rezensenten „ein funkelndes Spiel

der Ironie" erlaubten „durch scheinbares Eingehen auf die Argumente des Verfassers" bei „gleichzeitig vollem Ernstnehmen seiner wirklichen Intentionen" (Weber). Doch lag ihm dabei nichts ferner als eine Lächerlichmachung des Werkes Giobbios, obwohl sein großer Mangel – sieht man von der Dürftigkeit des theologischen Fundaments einmal ab – in der Tat „die völlige Abwesenheit der Anerkenntnis einer historischen Dimension in der Entwicklung wichtiger päpstlicher Institutionen überhaupt" war (Weber), was wiederum Licht wirft auf den damaligen Stand des kirchengeschichtlichen Studiums an den päpstlichen Hohen Schulen (der zweite und dritte Band des Werkes erschienen 1901 und 1904). Die Ursache der Kraus'schen Polemik lag in seiner – und nicht nur in seiner – keineswegs grundlosen Befürchtung, die Installierung eines Nuntius am Berliner Hof könnte, wie er in seine Tagebücher notierte, „eine neue Schwächung der deutschen Kirche, eine stärkere Unterdrückung der katholischen Wissenschaft, einen Sieg des Kurialismus darstellen, und damit auch eine Niederlage des Staates",[7] mit anderen Worten: die Anliegen eines liberalen Katholizismus zunichte machen. – Bleibt nur die Frage, an welchem „Leitfaden" sich die Schulung heutiger päpstlicher Diplomaten orientiert.

5. „Wie Reiche zugrunde gehen" (S. 276–300; erstmals ohne Verfasserangabe in zwei Teilen erschienen in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 276 und 277 vom 1. XII. und 3. XII. 1900): Der Essay zeichnet, gestützt auf das wegen der Fülle des verarbeiteten Quellenmaterials und der angewandten Gesichtspunkte bis heute gültige Werk „La fine di un regno" des neapolitanischen Historikers Raffaele de Cesare (2 Bde., Città di Castello ²1900), in bewegenden Bildern die Geschichte des Untergangs des Königreiches beider Sizilien im 19. Jahrhundert und geht den Ursachen seines Endes nach. Bekanntlich wetteiferte das Königreich beider Sizilien in seiner morbiden inneren Verfassung unrühmlich mit dem seit seiner (für die Kirche unseligen) Restauration auf dem Wiener Kongreß 1815 im Verfall begriffenen und 1870 schließlich erloschenen Kirchenstaat. Kraus, sehr eingehend die Kirchen- und Kulturpolitik Neapels referierend, sieht den eigentlichen Grund des Untergangs letztlich „in dem abergläubisch-dogmatischen, dabei intolerant-ignoranten offiziellen Katholizismus" König Ferdinands II. von Neapel-Sizilien (1830–1859). An seiner klerikal bestimmten Religionsverfassung also war nach Kraus' Überzeugung das Königreich beider Sizilien letzten Endes zugrunde gegangen. Doch Kraus blieb bei der Schilderung des Untergangs Neapel-Siziliens und seiner Ursachen nicht stehen. Seine Absicht war es vielmehr, auf die aus der Katastrophe Neapel-Siziliens und der anderen untergegangenen Staaten mit klerikal bestimmter Verfassung (vom Sonderbund 1847 bis Spanien 1898) zu ziehenden Konsequenzen aufmerksam zu machen: Für ihn war diese Abfolge von Untergängen katholischer Staaten, die in den Augen vieler den Beweis lieferte für die damals unter dem Eindruck des amerikanisch-spanischen Krieges 1898 wieder heftig diskutierte These von der

[7] *Kraus*, Tagebücher, S. 742.

fundamentalen Unterlegenheit katholischer Staaten gegenüber protestantischen, das klare Indiz dafür, daß der Katholizismus dringend der Regeneration bedurfte, und zwar durch seine längst überfällige Versöhnung mit der Idee der Freiheit als der bleibenden Errungenschaft des Protestantismus (dies zumal mit Blick auf Österreich-Ungarn, für das er angesichts des dortigen Wiedererstarkens einer klerikalen Partei das nämliche Schicksal befürchtete).

Der hier edierte Essay hat in Kraus' letztem Werk, seinem posthum erschienenen Essay über den Grafen Cavour („Cavour", München 1903, in der Reihe „Weltgeschichte in Karakterbildern"), ein Gegenstück erhalten. In ihm nämlich konnte er am Beispiel Piemonts aufzeigen, was ihm als Anliegen vorschwebte. Im Gegensatz zu Neapel-Sizilien war in Piemont unter dem bestimmenden Einfluß des Ministers Cavour ein freiheitlich-bürgerliches Staatsbewußtsein zum Durchbruch gelangt, aus dem ein liberales Nationalbewußtsein erwachsen konnte. Indes war Kraus überzeugt, daß die Entwicklung eines solchen liberalen Nationalbewußtseins nur in dem Maße gelingen würde, in welchem sich klare Vorstellungen von dem Anteil der Religion an der bürgerlichen Kultur durchzusetzen vermochten. Dies wiederum hing nach ihm ganz entschieden vom Wirksamwerden einer Theologie ab, die sich mutig den Erfordernissen eines wissenschaftlichen und historischen Weltbildes öffnete. In Piemont hatten Persönlichkeiten wie Vincenzo Gioberti (1801–1852) und Antonio Rosmini (1797–1855), beide Priester, Philosophen, Theologen und Staatsdenker (und beide mit dem kirchlichen Lehramt wegen ihres politischen Engagements in Konflikt geraten), der Idee des „religiösen Katholizismus" Bahn gebrochen, der weitab von dem Gedanken, den Staat zu beherrschen und Zwang zu üben, „dem Christentum ein neues Haus bauen" werde „... im Herzen einer geläuterten, in sich eingekehrten und dabei ihrer Freiheit und ihres Daseins frohen Menschheit".[8] Nur diesem „religiösen" und in solchem Sinne „liberalen" Katholizismus (dessen „Siegeslauf ... in wenigen Jahrzehnten"[9] er freilich auch wieder allzu optimistisch prognostizierte), nicht einem „politischen", intransigenten „Partei-Katholizismus", gab Kraus noch eine Zukunftschance.

6. „Die Centenarfeier für Vincenzo Gioberti" (S. 301–336; erstmals mit voller Namensangabe in drei Teilen erschienen in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 147, 174 und 175 vom 1. VII., 1. VIII. und 2. VIII. 1901): Die hundertste Wiederkehr des Geburtstages Giobertis war Anlaß für diesen Gedächtnisbeitrag, in dem Kraus, wie stets aus einer erstaunlich breiten Quellen- und Literaturkenntnis heraus, nicht sosehr den Philosophen und Theologen als den Staatsdenker und Politiker sowie den davon nicht zu trennenden „liberal" gesinnten Katholiken und Priester würdigte. Denn: „Seine wahre Größe liegt in dem, was er für Italiens Einheit und Befreiung gethan hat – als unmittelbarster Wegbahner zu Cavour, für dessen Werk er die Stimmung in der Nation größtentheils geschaffen hat." Kraus beleuchtete

---

[8] *Kraus*, Cavour, S. 94.
[9] Ebd.

denn auch den moralischen Einsatz Giobertis für die politische Einigung Italiens und erwies daran dessen politisches Genie. Es war aber auch Giobertis Schicksal, als Vorkämpfer einer „Wiedergeburt" Italiens, die nach seinem Tod, zwischen 1859 und 1870, dann tatsächlich vollbracht wurde, „bekanntlich im tiefsten Gegensatz und unter den bis zu dieser Stunde nicht verhallenden Protesten des Vatikans", in erbittertste Konfrontation mit der päpstlichen Kurie und der Partei der „intransigenti" geraten zu müssen. In haßerfüllter Polemik wurde er als Umstürzer von Thron und Altar verfolgt und über seinen Tod hinaus in jeder Weise verleumdet. Und doch war Gioberti, wenngleich ein Feuerkopf, dessen Leidenschaft für sein Vaterland jede andere Neigung überstiegen habe, eine Persönlichkeit von größter Integrität, aufrichtiger Frömmigkeit und spartanischer Einfachheit, wie Kraus eindrucksvoll zu belegen wußte. So begnügte sich Gioberti – um nur seine Anspruchslosigkeit zu illustrieren – als Minister mit einem auf zwei Drittel reduzierten Gehalt; nach seinem Ausscheiden aus dem Kabinett verschenkte er, was ihm aus seiner Tätigkeit im Staatsdienst geblieben war, und er fristete gemeinhin in solcher Armut sein Leben, daß er zuweilen an ihn gerichtete unfrankierte Briefe nicht annehmen konnte, weil ihm das für die Portonachzahlung nötige Geld fehlte.

7. „Pellegrino Rossi" (S. 337–400; erstmals mit voller Namensangabe in vier Abschnitten erschienen in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 225, 252, 277 und 278 vom 1. X., 2. XI., 2. XII. und 3. XII. 1901 und Nr. 1 vom 2. I. 1902): Dieser große Essay bietet – wohlfundiert und bis heute nicht überholt – ein ungemein perspektivenreiches biographisches Porträt jenes Mannes, der 1848 als (erster) päpstlicher (Laien-)Minister eines gewaltsamen Todes starb: des aus Carrara gebürtigen, bürgerlicher Familie entstammenden Grafen Pellegrino Rossi (1787–1848), eines durch und durch liberalen Rechtsgelehrten und Politikers, der als erster Katholik an der reformierten Universität Genf eine öffentliche Lehrstelle bekleidet und auf drei Gebieten zugleich – in der Publizistik, Nationalwirtschaft und im Strafrecht – eine fruchtbare Tätigkeit entfaltet hatte. Seit 1820 im Besitz des Bürgerrechts der Republik Genf, ehelichte er eine Genfer Protestantin (wofür er in Rom um Dispens nachgesucht hatte), sah sich dann allerdings aus politischen Gründen gezwungen, von Genf zu scheiden und für längere Zeit in kärglichen Verhältnissen in Luzern Aufenthalt zu nehmen. 1833 folgte er einem Ruf als Professor für politische Ökonomie an die École de France zu Paris, ließ sich im Jahr darauf – obwohl im Herzen Italiener – in Frankreich naturalisieren und machte politische Karriere. 1844 kehrte er wieder in seine italienische Heimat zurück, als außerordentlicher Gesandter und bevollmächtigter Minister Frankreichs beim Heiligen Stuhl, mit dem heiklen Auftrag, für Frankreich die erneute Unterdrückung der Gesellschaft Jesu zu erwirken; denn man bezichtigte die Jesuiten, Frankreich wieder auf die Bahn ziehen zu wollen, „welche so weit als möglich von den Prinzipien von 1789 und dem Geiste moderner Bildung abliege", und so den Frieden zwischen beiden Gewalten erneut zu stören. Tatsächlich gelang es Rossi nach harten

Verhandlungen, die Römische Kurie zum Nachgeben zu bewegen, jedoch, wie sich zeigte, ohne greifbare Konsequenzen, da die Jesuiten die getroffene Übereinkunft schlichtweg ignorierten und die Junirevolution von 1848 ihnen wieder die Tore öffnete. Daß sich Rossi, bisher ein unbedingter Anhänger der italienischen Einheits- und Unabhängigkeitsidee, dem die weltliche Herrschaft des Papstes als eine verlorene Sache galt – den der österreichische Staatskanzler Fürst Metternich als Radikalen beschimpfte –, am Ende in den Dienst Pius' IX. stellte, hatte gewiß auch mit den in Paris sich anbahnenden politischen Veränderungen zu tun. Zuletzt aber erfolgte sein Wechsel auf Drängen des Papstes selbst, der, auf den Weg des Konstitutionalismus gezwungen, Rossi, einen zweifellos hochbefähigten Politiker, in äußerster Not zu Hilfe rief und ihm als erstem Laien die Regierung des zerbrechenden Kirchenstaats anvertraute. Indes, die Revolution, von Frankreich aus über Europa sich ergießend, war in Rom nicht mehr aufzuhalten. Rossi, der Ende September 1848 das päpstliche Ministerium übernommen hatte, fiel bereits am darauffolgenden 15. November als Opfer seiner Pflichterfüllung unter den Messerstichen seiner Mörder. Sein Tod war das schrille Zeichen zum Ausbruch der Revolution. Pius IX. floh, als einfacher Abbate gekleidet, in der Kutsche des bayerischen Gesandten Grafen Spaur eilig aus Rom, das Schicksal des Kirchenstaats den Händen seines schroff-reaktionären Kardinalstaatssekretärs Giacomo Antonelli überlassend, sich selber durch einen „Sprung ins Übernatürliche" rettend.

Der Beitrag wirft eine Fülle von Schlaglichtern auf Persönlichkeit und Charakter Pius' IX., auf die Verhältnisse im Kirchenstaat, auf die Rolle des jesuitischen Organs der „Civiltà Cattolica", auf die Merkwürdigkeiten der gerichtlichen Untersuchung des Mordfalles und die Verfassung der damaligen päpstlichen Justiz – dies alles aus bester Kenntnis der Dinge und unmittelbarer Vertrautheit mit den Verhältnissen.

8. „Vaticanism" (S. 401–412): Dieser Kraus-Artikel, in englischer Sprache verfaßt und ursprünglich im 9. Band der Supplement-Bände der 3. Auflage der „Encyclopaedia Britannica", London 1902, erschienen, war so gut wie vergessen, so daß man bei ihm von einer Wiederentdeckung sprechen muß. „Vaticanism", einen nur im Englischen begegnenden Begriff, hatte einst William Ewart Gladestone, der englische Premierminister und Freund Ignaz von Döllingers, als Schlagwort in seine anti-infallibilistischen Schriften (1874) eingeführt; auch von Lord Acton sowie in deutschen Kreisen, zum Beispiel von Döllinger und seinem altkatholisch gewordenen Schüler Johannes Friedrich, war der Begriff zwischen 1873 und 1876 wiederholt verwendet worden, um mit ihm das auf dem Fundament der dogmatischen Beschlüsse des Ersten Vatikanums aufruhende Kirchenregiment des unfehlbaren Papstes vom „Katholizismus" abzusetzen. Und noch der als „Modernist" verurteilte englische Jesuit George Tyrrell (1861–1909), der sich selbst als „liberalen Katholiken" und damit als in einer großen, legitimen Tradition des „Katholizismus" stehend begriff, von kirchenamtlicher Seite jedoch übelst behandelt, ausgestoßen, förmlich in den Tod getrieben wurde, um ihm dann auch noch das

christliche Begräbnis zu verweigern,[10] bezeichnete mit „Vaticanism" das unter Pius X. herrschende integralistische System, das er als die allein gültige Ausformung von „Katholizismus" nicht anzuerkennen vermochte. Ein ganzes Arsenal synonymer Termini hatte er für dieses System parat: „Medievalism", „Jesuitism", „Romanism", „Integralism", „Papalism", und alle diese Termini umschrieben nach seinem Urteil exakt dieselbe „Sache". Kraus nun erläuterte den Inhalt des Begriffs „Vaticanism" streng im historischen Kontext der Entwicklung seit 1870. Das Stichwort wurde ihm zum Ausgangspunkt für einen Grundsatz-Artikel über die innere und äußere Politik der Päpste Pius IX. und Leo XIII. bzw. ihrer Pontifikate (wobei er auf einen 1899 anläßlich einer schweren Erkrankung Leos XIII. für die „Allgemeine Zeitung" verfaßten Nachruf auf diesen Papst, der 1903 unter Kraus' vollem Namen erschien, zurückgreifen konnte): zum Ausgangspunkt für den Versuch, die Hintergründe, Antriebe, Ziele der nachvatikanischen päpstlichen Politik auszuloten. Er verfuhr dabei überaus kritisch, aber seine Theorien – etwa über die Ralliement-Politik Leos XIII. gegenüber der französischen Republik – sind allesamt sorgfältig aus unbezweifelbaren historischen Fakten und Zusammenhängen abgeleitet. Man mochte sich an ihnen reiben, den Artikel (wie im „Katholik" geschehen) „zu den traurigsten Erscheinungen unserer Tage" zählen: widerlegt wurden Kraus' Auffassungen nicht, eine Widerlegung wurde, wie bei allen kirchenpolitischen Beiträgen Kraus', von seinen Gegnern erst gar nicht versucht, weil man eben gegen sein überlegenes Wissen und seine Recherchen nicht ankam.

Nicht nur „Vaticanism", sondern sämtliche hier wieder vorgelegten Essays berühren unter je verschiedenen Aspekten, unmittelbar oder mittelbar, immer zugleich die Geschichte des Papsttums in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es waren also Themen von höchster Aktualität und Brisanz, die Kraus in diesen (und anderen) zeitkritischen Beiträgen anschnitt und mit nicht selten spitzer Feder entfaltete. Daß es Kraus wagte, dem zu seiner Zeit omnipotenten Ultramontanismus (oder „Vaticanism") und dessen „Theoretikern" systematischer und „historischer" Façon in so offener Weise die Huldigung zu verweigern und ihrem Totalitätsanspruch seine beißende, jedoch stets den „Nagel" auf den Kopf treffende und deshalb sachlich kaum widerlegbare Kritik entgegenzusetzen – und zwar aus Verantwortung und Gewissen des Theologen und Historikers! –, mußte ihm massivste Gegnerschaft eintragen, zumal seine Verfasserschaft auch dort, wo er seinen Namen verschwieg, erkannt oder doch erahnt wurde. So bot denn seine Haltung, von den Tonangebenden damals unbesehen als „Verwegenheit", „Überheblichkeit", „Stolz", als blanke „Unkirchlichkeit der Gesinnung" etikettiert und auf „Unkenntnis" (ignorantia"), nämlich der allein „kirchliches Denken und Fühlen" garantierenden und regulierenden „Philosophie der Vorzeit" in ihrer neuscholastischen Verdünnung zurückgeführt, genügenden Grund, um

[10] *Weitlauff, Manfred,* „Modernismus" als Forschungsproblem. Ein Bericht, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 93 (1982), S. 312–344, hier S. 314–322.

nach seinem Tod seinen Namen und sein Werk, um das noch eine etwa zehnjährige erhitzte Diskussion brandete, im Zuge der „Modernismus"-Abrechnung stillschweigend der „damnatio memoriae" anheimzugeben. Kraus' imponierendes literarisches Oeuvre, sprachlich vollendet, war von hohem wissenschaftlichen Rang, und er hatte persönlich seine Essays einschließlich der „Spectator-Briefe" zu seinen Hauptwerken gezählt. Freilich waren die meisten seiner Essays, darunter seine anregendsten und aktuellsten Arbeiten, in Blättern wie der „Deutschen Rundschau", der „Allgemeinen Zeitung" und der „Neuen Freien Presse" erschienen, die großes Ansehen genossen und seinen Beiträgen ad hoc einen breiten intellektuellen Leserkreis liberaler Prägung zugeführt hatten, doch ihre Greifbarkeit im nachhinein beträchtlich erschwerten, wenn nicht unmöglich machten. Denen an ihrer Unterdrükkung lag, kam dieser Umstand in gewünschter Weise entgegen; sie wußten auch eine Gesamtausgabe der Essays, die Kraus, wäre nicht der Tod dazwischengetreten, wohl noch selber in Angriff genommen hätte – es gibt dafür Hinweise –, zu verhindern.

Der Tod hatte Franz Xaver Kraus (und auch Herman Schell) es erspart, in die eigentliche „Modernismus"-Kontroverse und -Krise noch verwickelt zu werden. Welch langes Gedächtnis man sich dennoch bewahrt hatte, wurde offenbar, als 1957, nach Ablauf der von ihm selbst verfügten fünfzigjährigen Sperrfrist, der u.a. auch um die Sailer- und Hirscher-Forschung hochverdiente Trierer Bibliotheksdirektor Hubert Schiel Kraus' Tagebücher im Druck herausgab.[11] Allerhöchsten Orts erging Weisung, die gesamte Auflage sofort zu vernichten, und es scheint tatsächlich nur eine geringe Anzahl von Exemplaren in den Handel gelangt zu sein, so daß das Werk heute auch antiquarisch kaum greifbar ist (wohl aber in Bibliotheken). Die Maßnahme, obgleich nur intern „dekretiert" – wobei man nicht von vornherein ausschließen kann, daß die „Erinnerung" dazu von deutschem Boden ausgegangen war –, blieb natürlich nicht verborgen und mußte als Zensur verstanden werden. Und so wird man in der Annahme nicht ganz fehlgehen, daß weniger die streckenweise allzu intim-persönliche Aussage dieser Tagebuchaufzeichnungen (Clemens Bauer hat sie seinerzeit mit beziehungsreichem Plural als „Die Selbstbildnisse des Franz Xaver Kraus" vorgestellt[12]), die nichtsdestoweniger im ganzen hervorragenden Quellenwert besitzen, als vielmehr deren kirchenamtlich verordnete Unterdrückung damals den Widerstreit der Meinungen über Kraus im Augenblick von neuem aufflammen ließ. Manchem forschen Kritiker war es dabei ein sichtliches Anliegen, rezensierend den eigenen „kirchlichen" Standpunkt hervorzukehren. Man stand eben noch im Pontifikat Pius' XII. (1939–1958), der seine ersten entscheidenden und ihn lebenslang prägenden Bildungsjahre im kurialen Dienst einst unter Pius X. und dessen Staatssekretär Kardinal Raf-

[11] Siehe Anm. 3.

[12] *Bauer, Clemens,* Die Selbstbildnisse des Franz Xaver Kraus, in: Hochland 52 (1959), S. 101–121 (eine im übrigen bemerkenswerte Vorstellung der Kraus'schen Tagebücher).

faelo Merry del Val, in der Periode der Kämpfe um „Amerikanismus", „Reformkatholizismus", „Modernismus" durchlaufen hatte. Noch war die Zäsur, die der folgende Pontifikat Johannes' XXIII. dann bezeichnete, nicht eingetreten; noch war die Zeit, wie es scheint, nicht reif, um sich über der Parteien Pro und Contra erheben zu können, um einer so komplexen Gelehrtenpersönlichkeit, wie sie sich in den Kraus'schen Aufzeichnungen enthüllt, mit ihren Strebungen und Anfechtungen, ihren Einseitigkeiten und Beschränkungen, ihren bohrenden Glaubensproblemen und ihrer zugleich tiefen Religiosität, in ihrer schließlichen Resignation und Vereinsamung Gerechtigkeit oder wenigstens Verständnis widerfahren zu lassen. Und doch hatte Franz Xaver Kraus sein Leben trotz aller Konflikte und Konfrontationen, trotz Denunziation, Verketzerung und Verkennung bewußt und aus innerer Überzeugung als katholischer Christ und Priester gelebt, und in dieser Haltung war er seinen Weg zu Ende gegangen, sein Schicksal im Katholizismus als repräsentativ betrachtend[13] und mit ihm in der Tat ein wesentliches Stück Geschichte des Katholizismus vor „Pascendi" repräsentierend. Es ist für uns Heutige kaum mehr vorstellbar, was es damals – existentiell! – bedeutete, als katholischer Theologe „der Versuchung einer selbständigen Meingung" zu unterliegen und sich zu einer vom vorgeschriebenen „Kurs" abweichenden persönlichen wissenschaftlichen Überzeugung zu bekennen: „ein Verbrechen" – so Kraus' bittere Feststellung –, „von dem sich der ganze ultramontane Troß ruhig freisprechen darf".[14]

Es ist das große Verdienst des Herausgebers, mit der vorliegenden, repräsentativ zu nennenden Essay-Sammlung wieder auf Franz Xaver Kraus aufmerksam gemacht zu haben: auf den Essayisten Kraus, der die literarische Form des kulturgeschichtlichen Essays und dessen besondere kompositorische Mittel benützte, um als wissenschaftlicher, historisch-kritischer Methode verpflichteter katholischer Theologe an ein breiteres gebildetes Publikum heranzukommen, durchaus mit dem Ziel, nicht nur exakte Informationen zu liefern und dadurch aufklärend zu wirken, sondern auch mittels dieser Informationen für seine Überzeugung, für sein Ideal eines „religiösen Katholizismus" zu werben – ohne belehrende Aufdringlichkeit oder irgendwie gearteten Dogmatismus. Daß Kraus ein Meister des Essays war, wird durch die hier zusammengestellte Essay-Auswahl eindrucksvoll dokumentiert. Darüber hinaus aber gehören die Aufsätze inhaltlich wie in Bezug auf ihre Problemstellung bis heute zum Vorzüglichsten, was es zu der jeweiligen Thematik in deutscher Sprache gibt. Kraus' immense Literatur- und Sachkenntnis, oft bis ins kleinste Detail, die in diesen Aufsätzen zutage tritt,

---

[13] Vgl. *Köhler, Oskar,* Franz Xaver Kraus (1840–1901), in: *Fries, Heinrich / Schwaiger, Georg* (Hg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert III, München 1975, S. 241–275, hier S. 242. – Zu dieser biographischen Skizze siehe auch die Anmerkungen *Webers* (Liberaler Katholizismus XXXIf.). – Vgl. des weiteren: *Wachinger, Lorenz* (Hg.), Joseph Bernhart. Leben und Werk in Selbstzeugnissen, Weißenhorn 1981, S. 71–73.

[14] So *Kraus* in seinem Schell-Essay (Liberaler Katholizismus, S. 218).

ist bestechend. Die Lektüre, sprachlich ein Genuß, inhaltlich von hohem Gewinn – jedenfalls für den, der weiß und zu lesen versteht –, wird zusätzlich bereichert durch die Hinweise des Herausgebers zu den einzelnen Essays, in denen er minutiös ihrer Entstehungsgeschichte und den von Kraus verwendeten Quellen nachspürt sowie durch seine sorgfältig kommentierenden Anmerkungen, in denen er mit einer Fülle von Belegen Kraus' Aussagen überprüft und verifiziert.

In seinem Vorworf (S. VII–XXXV) bietet der Herausgeber einen ebenso kenntnisreichen wie trefflichen Bericht über den gegenwärtigen Stand der Erforschung der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert; es ist der bislang wohl beste knappe Forschungsbericht zur Thematik. In seiner Einleitung zur Gesamtedition (S. 1–41) erläutert er den kulturgeschichtlichen Hintergrund, charakterisiert er mit feinem Gespür Kraus im Kreis der deutschen Essayisten und setzt er sich mit der literarischen und inhaltlichen Eigenart der Kraus'schen Essays auseinander. Das Editionswerk, dem ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister beigegeben sind, findet seinen Abschluß im Wiederabdruck eines – vom Herausgeber ebenfalls ausgezeichnet kommentierten – Nachrufs auf Franz Xaver Kraus, verfaßt vom damaligen Privatdozenten Walter Goetz („Franz Xaver Kraus und der religiöse Katholizismus", S. 430–438; ursprünglich veröffentlicht in: Münchener Neueste Nachrichten Nr. 72/73 vom 12. und 13. II. 1902). Es handelt sich um einen der frühesten Nachrufe auf Kraus, der am Abend des 28. Dezember 1901 in einem Hotel in San Remo einsam gestorben war. In ihm, dem vielleicht einfühlsamsten Gedenkwort, das über Kraus geschrieben wurde, schwingt noch etwas mit von dem unmittelbaren Zeiteindruck, den die Nachricht vom Tod des Gelehrten ausgelöst hatte.

Der Wert dieser in jeder Hinsicht brillanten Edition als Quellenwerk zur Geschichte des neuzeitlichen Katholizismus kann nicht hoch genug veranschlagt werden.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Alfred Raddatz und Kurt Lüthi (Hrsg.): Evangelischer Glaube und Geschichte. Grete Mecenseffy zum 85. Geburtstag. (Die Aktuelle Reihe [des Reformierten Kirchenblattes], 26, hg. v. Peter Karner) Wien (Evangelischer Oberkirchenrat H. B.) 1984, 291 S.

Mit den vorliegenden, Grete Mecenseffy zum 85. Geburtstag gewidmeten Studien bekundet die Ev.-theol. Fakultät der Universität Wien Ehrerbietung und Dankbarkeit gegenüber dem Lebenswerk der besonders durch ihre Forschungen zur Geschichte des Protestantismus in Österreich und zur Täuferbewegung bekannten Kirchenhistorikerin. Eine von *A. Raddatz* verfaßte Vita der Jubilarin und eine Bibliographie, die *K. Schwarz* zusammenstellte, leiten den Band ein. Das beigegebene Bildnis dokumentiert die Ausstrahlungskraft der Forscherin und Lehrerin, von der auch in den zum Arbeitsfeld von Frau Mecenseffy in naher Beziehung stehenden Aufsätzen wiederholt die Rede ist. Unter die im I. Teil gebotenen „Beiträge zur Geschichte der Evangelischen in Österreich und zur Täuferforschung" wurde auch der zuerst in ThLZ 92 (1967) 641–648 erschienene Bericht von G. Mecenseffy „Probleme der Täuferforschung" aufgenommen. – Ein breit gefächertes Themenspektrum wird verhandelt, das „Gestalten der Kirchengeschichte und ihre Wirkung", die im II. Teil angesprochen werden, ebenso umspannt wie die im III. Teil anvisierten aktuellen Bezüge („Evangelischer Glaube – Gegenwart und Zukunft"); neben forschungsorientierten Studien stehen – entsprechend dem Charakter der Publikation im Rahmen der Aktuellen Reihe des „Reformierten Kirchenblattes" – allgemein-informierende Überlegungen und Überblicke.

Den Themenbereich der evangelischen *Kirchengeschichte Österreichs* leitet *P. F. Barton* mit „Vorbemerkungen zu einer Geschichte der Evangelischen in Österreich" ein. Den Folgen des Toleranzedikts Josefs II 1781 für den evangelischen Kirchenbau (weder Turm noch Glocken noch Bogenfenster waren gestattet) geht *A. Raddatz* unter Bezugnahme auf Luthers Anschauung über den gottesdienstlichen Ort nach. Über „Evangelische Frömmigkeit in Niederösterreich zwischen Reformation und Auslöschung" orientiert die (territorialkirchenkundliche Forschungen des Verf.s weiterführende) anregende Studie von *G. Reingrabner*. Einblicke in die Verhandlungen um die „Erstbesetzung der exegetischen Lehrkanzeln an der im Jahre 1821 eröffneten protestantisch-theologischen Lehranstalt in Wien" vermittelt *G. Sauer*.

Themen der *Schweizer Reformation* und ihrer Wirkungen verhandeln *F. Büsser* („Die Sekten in Heinrich Bullingers Exegetica"), *G. W. Locher* („Die reformatorische Katholizität H. Zwinglis"; auf diesen Beitrag sei besonders hingewiesen), *K. Lüthi*, der differenzierende Überlegungen zur These Max Webers vorlegt („Calvinismus und Kapitalismus"), und *I. Gyenge* („Glaube und Kirchenzucht in der [zum westungarischen Kirchendistrikt gehörenden] Gemeinde Oberwart").

Ein besonderes Gewicht haben die Arbeiten zur *Täuferforschung*. Die sorgfältigen Interpretationen von *H. Fast* („‚Nicht was, sondern das'. Marpeckhs Motto wider den Spiritualismus") erläutern nicht allein die antispiritualistische Position Pilgram Marpecks sondern auch dessen Hermeneutik. *W. Klaassen* – Waterloo / Ontario (Canada) erweist in seiner „Untersuchung der Verfasserschaft und des historischen Hintergrundes der (1958 von Hillerbrand edierten, in den Arbeiten über Täufertum und Obrigkeit wiederholt beachteten) Täuferschrift ‚Aufdeckung der babylonischen Hůrn . . .'" Marpeck als Autor; die wahrscheinlich 1532 in Augsburg gedruckte Schrift wird als „tiefgehendste Behandlung des Themas Christ und Schwert, die aus dem Täufertum

hervorgegangen ist", angesprochen. Ein Kapitel Forschungsgeschichte erschließt *L. Gross* – Goshen / Indiana (USA) („Grete Mecenseffy and Austrian Anabaptism"), der Auszüge aus der wissenschaftlichen Korrespondenz von G. Mecenseffy, die durch F. Blanke den Zugang zur Täuferforschung fand, mit Robert Friedmann (†1970) mitteilt und kommentiert, eine schöne Gabe an die Jubilarin, die der hohen Wertschätzung („indefatigable chronicler of Austrian Anabaptism", „keen interpreter . . . at once critical and empathetic") Ausdruck gibt.

Des weiteren ist hinzuweisen auf die detaillierte Untersuchung von *G. May*: „Markion und der Gnostiker Kerdon", auf die über den unmittelbaren Bezug hinaus bedenkenswerten Überlegungen von *S. Heine*: „Evangelischer Glaube und der Lehrplan der Evangelischen Kirche in Österreich" und die gründliche Studie von *A. Stein*, die das neue röm.-kath. Kirchenrecht im Hinblick auf die Problematik der ev.-kath. Ehen analysiert. Eine Predigt von *K. Niederwimmer* im Semesteranfangsgottesdienst über Mc. 2, 23–26 und Rundfunkvorträge von *H.-Chr. Schmidt-Lauber* über die 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983 bereichern den Band.

Der im Beitrag von Barton S. 31 zum Phänomen „Anpassungsprotestantismus" im Kontext nicht näher begründete Bezug auf Melanchthon ist überflüssig und m. E. störend. Wenn ein weiterer Leserkreis angesprochen werden soll, müßten die in den Anmerkungen verwendeten bibliographischen Abkürzungen aufgelöst werden (ML. Ö, StT etc.). Der im Inhaltsverzeichnis genannte Titel des Beitrags von Locher stimmt nicht mit der im Textteil verzeichneten Überschrift überein. S. 122 Z. 3 ist statt „englischen" „evangelischen" zu lesen.

Jena *Eberhard Pältz*

Renovatio et reformatio. Wider das Bild vom „finsteren" Mittelalter. Festschrift für Ludwig Hödl zum 60. Geburtstag überreicht von Freunden sowie Kollegen und Schülern. Hrsg. v. Manfred Gerwing und Godehard Ruppert. Verlag Aschendorff, Münster 1985. VI + 246 Seiten. Leinen. DM 48,-.

Wer aufgrund des Untertitels erwartet hatte, er finde in diesem Werk eine Entkräftung der landläufigen Vorwürfe gegen all das, was man allgemein als Mißstand im finsteren Mittelalter ansieht (z. B. Hexenverbrennung, Inquisitionsauswüchse, Kreuzzüge, Missionierung mit dem Schwert, Ablaßmißbrauch, Verirrungen in der Volksfrömmigkeit, Reliquienkult, Überbetonung der Wallfahrt), der sieht sich enttäuscht. Nichts von all dem ist thematisiert, nur einiges davon kommt beiläufig zur Sprache.

Bei den sechzehn Beiträgen dieser Festschrift für den Bochumer Dogmatiker Ludwig Hödl geht es nicht um ein spektakuläres, ja reißerisches Ansprechen des sogenannten Volksbewußtseins der breiten Masse, sondern um subtile Kleinarbeit in der rein auf die wissenschaftliche Forschung bezogenen Fragestellung: Wo lassen sich in den verschiedenen Bereichen der mittelalterlichen Philosophie, Theologie und Geschichtsbetrachtung Ansätze und Lösungsmöglichkeiten erkennen, die, wenn sie weiterverfolgt würden, in den heutigen wissenschaftlichen Disziplinen von großem Nutzen sein könnten, sei es, daß sie die vielen einseitigen Betrachtungsweisen auch unserer Zeit beleben, sei es, daß sie die Argumente anders gewichten und damit zu anderen Lösungswegen oder zu komplexeren Gesamtzusammenhängen führen. Auf diese Weise wäre mittelalterliches Denken und Forschen eingebunden in unsere Gegenwart. Eine so geartete kritische Erneuerung in Inhalt und Form (siehe den Titel: Renovatio et reformatio) würde statt des Redens über das Mittelalter ein direktes Einbeziehen seines Forschens in unsere Gegenwart ermöglichen; damit wäre das Bild vom „finsteren" Mittelalter überwunden.

Die sechzehn Beiträge sind nach drei Wissenschaftsgebieten gegliedert: Theologie, Philosophie und Geschichte. Jeder Beitrag bietet ein winziges Mosaiksteinchen, um je für sich und in Verbindung mit den anderen Beiträgen (wie in einem Gesamtbild) die Rede vom „finsteren" Mittelalter als Vorurteil zu entlarven.

B. G. Langemeyer, Leitideen und Zielsetzungen theologischer Mittelalterforschung

aus der Sicht der systematischen Theologie nimmt unter anderem Stellung zum Verhältnis der alten (= metaphysischen) zur neuen (= hermeneutischen) Theologie, wobei er die anthropologische Wende nicht erst in den letzten Jahrzehnten ansetzt, sondern bereits im Mittelalter vorgezeichnet findet. Es werden einige theologische Perspektiven aufgezeigt, die im Mittelalter nicht weiter zur Geltung kamen, die aber zur Bewältigung heutiger Fragestellungen nützlich sein könnten. *J. Leclercq, Neue Perspektiven in der monastischen Theologie: Das Weibliche und die eheliche Liebe* führt zur Nuancierung der Vorurteils, das Mittelalter insgesamt sei antifeministisch. Wo die Autoren auf das Denken der vorchristlichen griechischen Philosophen zurückgreifen, folgen sie deren verächtlichem Urteil über die Frau. Wo es sich aber um eigenständige klösterliche Theologie (Mönche und Regularkanoniker) handelt, gibt es diese Animosität nicht oder zumindest nicht in gleichem Maße. *H. J. F. Reinhardt, Der Ehetraktat „De sacramento coniugii" im Römerbriefkommentar der Handschrift Vaticanus Ottobonianus Latinus 445 und Parallelen* geht einigen interessanten Vorgängen nach, die die heutigen kirchlichen Aussagen über die Ehe maßgebend geprägt haben, insbesondere in den Schulen der Frühscholastik. *L. Scheffczyk, Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria vitae Christi* zeigt, wie Thomas den verzweigten Traditionsstrom in dieser Fragestellung aufgriff. Dadurch daß er die Aussagen über das Leben Christi grundsätzlich in die Erlösungslehre einordnet, weist er ihnen einen soteriologischen Wert zu. Auffallend ist der große Anmerkungsteil dieses Beitrags. *M. Schmaus, Die Einheit des trinitarischen Wirkens in der Ost- und Westkirche* greift ein zentrales theologischen Thema auf. Es geht um die Funktion des Heiligen Geistes im Gnadenwirken Gottes; hier sieht der Verfasser eine weitgehende Übereinstimmung zwischen der Ost- und Westkirche, aus der die neusten Arbeiten mit Erfolg schöpfen konnten. *T. Schneider, Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt.* Dabei handelt es sich, wie der Verfasser in seinem persönlich an Prof. Hödl gerichteten Vorwort zum Ausdruck bringt, um zwei Vorträge bei der Trierer Fortbildungstagung des Verbandes Katholischer Religionslehrer an Gymnasien vom Jahre 1983, wobei der geschichtlich bezeugte und überlieferte Glaube in unserer Zeit lebendig und wirksam werden sollte. Die Themen lauten: *Das Subjekt als Objekt: die Kirche als Konzilsthema* und *Zur Verbindlichkeit der sakramentalen Ekklesiologie.*

Das Wissenschaftsgebiet Philosophie ist mit folgenden Beiträgen vertreten: *F. Hoffmann, Einige Bemerkungen zum Problem der unmittelbaren und der vermittelten Erkenntnis in der Scholastik* will zu den zahlreichen vorhandenen Untersuchungen zur Analyse des Erkennens nicht noch einen weiteren Beitrag hinzufügen, sondern einige Hinweise auf erkenntnismetaphysische Hintergründe der verschiedenen Richtungen innerhalb der Scholastik geben; dabei ist, wie der Autor selbst in seiner Einleitung sagt, die Gegenüberstellung von unmittelbarer und vermittelter Erkenntnis in sich problematisch. *R. Macken, Selbstverwirklichung in der Anthropologie des Heinrich von Gent* stellt dem heute allgemein üblichen Begriff von Selbstverwirklichung, der in seiner Engführung auf das rein innerweltliche beschränkt zu werden pflegt („bist du erfolgreich?"), die größere Weite des mittelalterlichen Denkens gegenüber, wo es um die Verwirklichung des Menschen auch in den Augen Gottes geht. *H. Meinhardt, Neuplatonismus, christliche Schöpfungsmetaphysik, Geschichtsphilosophie. Interpretationsthesen zu Eriugena-Texten* vertritt die These, daß „die systematische Synthese aus Neuplatonismus und christlicher Schöpfungsmetaphysik letztlich positives Geschichtsdenken ergibt" (S. 141). Hierbei hat sich der Verfasser bei einem durchaus diskutablen Grundansatz etwas viel für einen solch kurzen Beitrag in einer Festschrift vorgenommen. *B. Mojsisch, Mittelalterliche Grundlagen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie* greift das seit der Antike virulente Problem der Subjekt-Objekt-Beziehung auf, wobei die erkenntnistheoretischen Konzeptionen neuzeitlichen Philosophierens diesem Problem so zu begegnen versuchen, daß sie dem differenziert zu verstehenden Wesen des Subjekts gegenüber dem noch bestimmt zu fassenden Objekt einen notwendigen Primat einräumen. Dabei wird auf die unterschiedlichen Positionen bei Kant und Descartes einerseits und Anselm von Canterbury, Meister Eckhart und Cusanus andererseits hinge-

wiesen. *S. Vanni Rovighi, Glaube und Vernunft bei Anselm von Aosta* handelt über Anselm von Canterbury, der in Italien wegen seiner Geburtsstadt Aosta nach dieser benannt wird. Das Thema wird in zahlreichen Schriften Anselms aufgewiesen und mit seinem Lebensweg in Verbindung gebracht.

Aus dem Fachbereich Geschichte werden fünf außergewöhnlich aufschlußreiche Beiträge geboten: *D. Berg, Gesellschaftspolitische Implikationen der Vita minorum, insbesondere des franziskanischen Friedensgedankens, im 13. Jahrhundert* geht davon aus, daß jede Zeit versucht habe, in den Zielvorstellungen des hl. Franziskus ihre vorgefaßte Ansicht bestätigt zu finden, sei es das Friedensideal, seine Bedeutung als Sozialreformer, sein Vorbild für die Spiritualität und neuerdings wieder verstärkt die Beachtung des sozialen Kontexts. Demgegenüber geht der Verfasser von den Quellenschriften des hl. Franziskus und seiner zeitgenössischen Ordensbrüder aus und zeigt auf, wie sie ihre Wirkung auf die damalige Kirche und Gesellschaft sahen. Dabei ergibt sich bei der schnell differenzierten Entwicklung für die ersten Ordensjahrzehnte kein in sich geschlossenes Gesamtbild. *W. Eberhard, „Gemeiner Nutzen" als oppositionelle Leitvorstellung im Spätmittelalter* nimmt Stellung zum weit verbreiteten Vorurteil über den Unterschied zwischen der mittelalterlichen und der neuzeitlichen Staatlichkeit, wobei den heutigen souveränen (juristisch nicht weiter ableitbaren) Staaten die mittelalterliche „universitas christiana" gegenübergestellt zu werden pflegt. Dabei wird neben den zu Recht zum Ausdruck gebrachten transzendentalen Leitvorstellungen vom Autor auch auf die oppositionelle Leitvorstellung hingewiesen, die manche staatliche Maßnahmen mit dem Nutzen für die Allgemeinheit (Gemeinwohl) begründete. *E. Gössmann, Die Kirchenkritik Hildegards von Bingen im Urteil des 17. und 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Rezeption des Mittelalters* will zeigen, daß sowohl katholische wie evangelische Autoren auf Hildegards Visionen zurückgriffen, die man aber nur ausschnitthaft aus der bisherigen Rezeption kannte. Auch die frauenspezifische Geschichtsschreibung des 17./18. Jahrhunderts weist Hildegard in den Sparten Theologie, Philosophie und Medizin einen bevorzugten Platz zu, allerdings aufgrund klischeehafter Kenntnis bzw. Unkenntnis. *J. Kadlec, Das Hussitentum und die Prager Theologieprofessoren* verfolgt die Stellungnahme jedes einzelnen der acht Theologieprofessoren der Prager Karls-Universität zu den Ideen Wiclifs und der Konkretisierung bei Johannes Hus. *F. Seibt, Frühe Revolutionen: Widerstandsrecht und causa fidei* beschäftigt sich zunächst mit dem Begriff Revolution, der nicht nur mit dem Widerstandsrecht in Verbindung gebracht werden dürfe, um in dieser Engführung des Begriffes nur auf die Revolutionen der Neuzeit anwendbar zu sein. Um den Hussitenkrieg (1419–1436), die lutherische Reformation (1517–1555), den Abfall der Niederlande (1572–1608) usw. auf eine gemeinsame begriffliche Linie zu bringen, sollte man den Begriff „Revolution" auch hier verwenden. Doch sei für die „frühen" Revolutionen eine im Religiösen begründete Bewegung neben der nationalen und sozialen Komponente typisch, wie den neuzeitlichen Revolutionen eine areligiöse oder gar antireligiöse Bewegung eigen sei, also auch eine „causa fidei".

Duisburg *Ludger Horstkötter*

Alberigo, Giuseppe u.a., La chrétienté en débat. Histoire, formes et problèmes actuels. Colloque de Bologne 11–15 Mai 1983. Paris-Cerf 1984.

Der Band enthält sieben Beiträge: Chrétienté: fin et / ou permanence?, von Nikos A. Nissiotis; Hégémonie institutionelle dans la chrétienté?, von Giuseppe Alberigo; L'Église et l'histoire. Une dimension de la chrétienté de Léon XIII. à Vatikan II, von Daniele Menozzi; Pour une théologie de structure planetaire. Méditations universelles de salut et chrétienté, von Georges Thils; Déplacement de la perspective eschatologique, von Jean D. Zizioulas; De la pauvreté à l'usage et à la propriété des biens, von Giuseppe Ruggieri; Un christianisme sans chrétienté?, von Jean-Pierre Jossua.

Unter *„chrétienté"* wird in diesen Beiträgen jene Form des Zusammengehens von kirchlicher und gesellschaftlicher Gemeinschaft verstanden, wie sie sich von der konstantinischen Kirche zur Reichskirche oder zur mittelalterlichen res publica christiana,

vom Konkordatsstatus bis zur „nouvelle chrétienté" nach der Trennung von Staat und Kirche herausbildete. Daraus ergibt sich für die heutige Kirche die Frage nach ihrer Option und Funktion in Staat und Gesellschaft, nach dem Verständnis von Institution und Zeugnis für das Evangelium und letztlich danach, ob die „chrétienté" nicht ein zeitlich und geographisch begrenztes Phänomen sei. Wenngleich die Fragezeichen in den Titeln der Beiträge auf kritische (oder pessimistische?) Analysen hinweisen, so fehlen doch nicht jene Aspekte, welche dem christlichen Glauben in kirchlicher Gemeinschaft neue Horizonte erschließen.

I. *Nissiotis* (s.o.) bestimmt in seinem Beitrag Begriff und Konstitutiva der „chrétienté", wozu er auch einen „heiligen Nationalismus" zählt, welcher vor allem in Krisenzeiten gestärkt werde (vgl. 16f.); ferner untersucht er das theologisch legitime Verhältnis von christlichem Glauben und gesellschaftlichem Leben; dabei ist Kirche infolge ihrer „Katholizität" von innen her offen für die Welt; Offenheit ist aber auch ein Merkmal der Welt selbst, insofern sie als Schöpfung gesehen wird; mit Berufung auf die Griechischen Väter, vor allem auf Justins Auffassung vom „logos spermatikos" will Nissiotis auch außerhalb der etablierten Kirche eine praeparatio evangelica erblicken.

Diese positive Sicht erlaube allerdings nicht, eine „griechisch-christliche Zivilisation" im Sinne neoorthodoxer, pietistischer und nationalistischer Richtung zu fordern, der gefährlichsten Form von „chrétienté". Die Griechischen Väter hätten vielmehr, bei aller Würdigung heidnischer Kultur, doch eine klare Unterscheidung zwischen dieser Kultur und dem christlichen Glauben beibehalten.

Auf dem Hintergrund der „Byzantinischen Symphonie" von Kirche und Staat stelle sich heute in Griechenland erstmalig die Frage nach ihrer Trennung (vgl. 23).

Für die „chrétienté" im Sinne von *exousia* (was Triumphalismus und äußeren Pomp einschließe) sei das Ende gekommen, während ihre Dauer im Sinne von *diakonia* mehr denn je gefordert sei.

II. *Alberigo* geht in seinem Beitrag (s.o.) der grundsätzlichen Frage nach, ob, wann und inwieweit institutionelle Formen die Oberhand in der Christenheit gewannen. Dabei kommt er für die Zeit von Konstantin bis Gregor zu einem *negativen* Ergebnis. Für die Zeit von Karl d. Gr. bis Leo IX. entsteht das karolingische Christentum in Europa. Der Christ gilt als das, was früher der civis romanus war, die christianitas überflügelt die humanitas. Von Gregor VII. bis Avignon zeigt sich vor allem im Konflikt zwischen Papst und Kaiser, worum es geht: die Behauptung eines „politischen" Status des westlichen Christentums, welcher in der Folgezeit nach und nach den Platz des „geistlichen" Status einnimmt.

Wenngleich eine *Unterscheidung von Kirche und chrétienté* auch unzureichend bleibt, so erscheine doch das Papsttum in einigen Zügen eher als Haupt des Christentums denn als Mitte der Kirche als Universitas fidelium (vgl. 35).

Im folgenden bestimmt Alberigo die Faktoren, welche im Werden der chrétienté von Bedeutung sind: angefangen von der Ausarbeitung des Begriffs „Institution" bis zur res publica christiana, in welcher der Glaube und noch mehr seine Manifestationen Mitte und Kriterium des politischen und gesellschaftlichen Lebens darstellen.

Der historische Kontext verstärkt die institutionellen Elemente: genannt werden das Abgabenwesen für Rom, Eintragung von Taufen und Eheschließungen, die Evangelisierung Amerikas, welche die Übernahme der westlichen Kultur, der „chrétienté" einschloß. Bezeichnenderweise seien Versuche wie die der „Reduktionen" in Paraguay oder der Inkulturation in China gescheitert.

Die lutherische Reform habe zwar die „christliche Gesellschaft" kritisiert, sei aber keineswegs als deren Überwindung zu betrachten. Es bleibe bei der „chrétienté" bis hin zum cuius regio, eius et religio in der katholischen wie protestantischen Form. Dennoch war die schöpferische Phase der chrétienté vorbei. Der Humanismus, nicht das Christliche gibt der Gesellschaft neue Impulse. Toleranz, später Religionsfreiheit werden die Wegmarken der Überwindung der „chrétienté" als historischen Entwurfs sein.

III. *Menozzi* (s.o.) behandelt das Thema „Kirche und Geschichte" im Zeitraum zwischen Leo XIII. und dem 2. Vatikanischen Konzil, und zwar allein hinsichtlich der katholischen Kirche.

Ausgehend von einer traditionellen Sicht des Verhältnisses von Staat und Kirche, beschreibt Menozzi die Entwicklungen in verschiedenen Ländern Europas (vor allem in Frankreich und Deutschland) bis zur Modernismuskrise. Immer wieder gilt die mittelalterliche Konzeption als Ideal („Höhe- und Glanzpunkt der kirchlichen Thätigkeit"), wenngleich „die Verbindung des politischen Staatswesens mit dem katholischen Kirchenleben" (dt. im Text; Zitat aus: A. Ehrhard, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert, Stuttgart-Wien 1902, 43–53) einen authentischen Glaubensausdruck empêché habe (49). Auch die Einführung des Christkönigsfestes (wenngleich zunächst umstritten) habe die Hoffnung auf eine Restauration der christlichen Gesellschaft(sordnung) gestärkt. In der Ekklesiologie wie in der Philosophie (hier vor allem bei N. Berdiaeff und J. Maritain) finden sich Vorstellungen von der Wiedererrichtung einer Gesellschaft, in der alle Lebensbereiche der Norm christlicher Religion unterworfen sind (55ff.).

Die aufkommende Kritik zeigt, welche Spannungen im Innern der Kirche in bezug auf die Thesen von der potestas directa, indirecta oder directiva bestehen.

Den folgenden Zeitraum kennzeichnet die Frage nach einer *„nouvelle chrétienté"*, vorgestellt durch J. Maritains „Humanisme intégral" und Ch. Journets „L'Église du Verbe incarné". Jetzt soll dem sakralen, mittelalterlichen Typ christlicher Gesellschaft ein neuer, profaner, folgen, der sich herleitet aus dem Handeln der Christen. Männer wie Chenu und de Lubac, wenngleich teilweise kritisch gegenüber Maritain, halten dennoch daran fest, daß die Gläubigen durch ihre Aktivitäten in der Gesellschaft eine neue christliche „cité" vorbereiten.

Die Nachkriegszeit gibt den Katholiken Gelegenheit, sich in den westlichen demokratischen Parteien zu engagieren, wobei Maritains Idee einer analogen Verwirklichung der mittelalterlichen res publica christiana in der gegenwärtigen Zeit einen entscheidenden Anhaltspunkt bietet.

Opposition gegen eine solche dynamische Sicht, welche dem Modernismus verglichen wird, läßt die Frage nach der Haltung Pius XII. aufkommen. Dieser erklärt 1947: Kein Zurück zum Mittelalter, wohl aber eine *Synthese* von Religion und Leben. *Diese* sei kein Monopol des Mittelalters (66).

Die Gegenwart der Kirche in der Welt als Zielvorstellung kennzeichnet die Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil. Wenngleich einige Unsicherheiten erkennbar seien, so ließen doch „Lumen gentium" und „Gaudium et spes" den definitiven Abschied von der Konzeption einer christlichen „cité" erkennen. Doch sei mit dem Ende des Pontifikats Johannes XXIII. eine Pause in den Erneuerungsbestrebungen eingetreten.

Schon Paul VI. habe Grenzen aufgezeigt, doch jetzt träten die Phantastereien eines christlichen Europa auf verschiedenen Kongressen katholischer Intellektueller und in Interventionen des Lehramtes wieder in Erscheinung (75).

IV. *G. Thils* (s.o.) plädiert für eine Theologie planetarischer Struktur zur Vermittlung von Heil und „chrétienté". Zunächst werden die theologischen Perspektiven der Heilsvermittlung aufgezeigt; danach werden der Einzelne wie die Menschheit als *in* der göttlichen Heilsordnung stehend ausgewiesen.

Sodann geht der Autor zur Analyse von „Heil" über. Bezugspunkt ist der Retter-Gott und seine Gegenwart in der Liebe aller Menschen und Gemeinschaften. Ist dann die Kirche heils-notwendig (84)? Mit der These des votum implicitum Ecclesiae wird auf die Möglichkeit des ewigen Heils für den *einzelnen* verwiesen (wobei der „Beleg" LG 16 wohl eine weitergehende theologische Begründung enthält, die hier nicht erwähnt wird); inwieweit *kollektive* Heilsvermittlung möglich ist, hänge vom Grad ab, in welchem die genannten kollektiven Formen (85) mit dem Heil in Einklang stünden oder nicht.

Die „planetarische" Struktur der Theologie erläutert Thils u.a. mit Hinweis auf eine Rede Pius XII. vom 7. 9. 1955, in welcher er betonte, daß die katholische Kirche nicht an eine bestimmte Kultur gebunden sei, ja daß ihr Wesen das verböte (87).

Mit der Betonung der *Einheit der Christenheit* in der Verschiedenheit, der Einheit *aller* Menschen in Christus schließt der Beitrag.

V. *J. D. Zizioulas* (s.o.) geht in seinem Beitrag aus von der Erneuerung der Eschatologie, wobei er beklagt, daß die katholische Theologie zunächst den Kirchengedanken auf der Tradition, nicht auf dem Reich-Gottes-Gedanken aufgebaut habe, wodurch das Fehlen der Eschatologie in der Ekklesiologie erklärt werde. Später habe sie das „Ereignis" durch „Institution" ergänzt.
Danach werden die theologischen Prinzipien entwickelt:
1. Relation zwischen Menschheitsgeschichte und der des Kosmos (Heilsgeschichte).
2. Relation zwischen Kirche und Welt (Kirche als eschatologische Gemeinschaft).
3. Relation zwischen kirchlichen Diensten und christlichen Verpflichtungen *(eucharistische Perspektive).*
Dabei tritt der Autor gegen eine Vermengung von Kirche und Welt ein und übt deutliche Kritik an der historischen Orthodoxie (99). Die theologische Gedankenführung will die Eucharistie als Vermittlung von Geschichte und Eschata hervorheben, ohne daß es zu einer Dichotomie von Kirche und Welt kommt.

VI. *G. Ruggieri* (s.o.) behandelt das Thema „Von der Armut zum Gebrauch und Besitz von Gütern", beginnend mit einem Zitat aus „Sacrum commercium S. Francisci cum domina paupertate": „Pax illa gravior omni bello", um den status quaestionis zu umreißen. Die Analyse geht aus von der anfänglichen Armut der Kirche, untersucht die sich mehrenden Quellen von Gütern und kommt zum Ergebnis, schon die vor-konstantinische Kirche kenne kirchlichen Reichtum. Sodann habe man die Forderung nach evangelischer Armut allein auf die *Christen, nicht* aber auf die *Kirche* angewandt (107)!

Anschließend analysiert R. das, was man *Institutionalisierung des Reichtums der Kirche* nennen könnte und was den Zeitraum vom 11.–14. Jh. betrifft. Einmal fordere die evangelische Armut die Befreiung von allen Reichtümern, zum anderen bestehe ein Gegensatz zwischen *pauper* und *potens.* Eben das Problem der Macht mache die Armut unmöglich. Hier wird auf verschiedene Dokumente verwiesen, die bis hin zur Verleugnung des Armutsideals gehen (vgl. 109–112). So hätten nach 1323 (Bulle Johannes XXII. Cum inter nonnullos) nur die Häretiker die Armut des Evangeliums verteidigt. Erst im 19. Jh. erwache eine neue Sensibilität für diese Frage.

Abschließend geht es dem Verfasser um eine Armut *in der Welt.* Deren Notwendigkeit resultiere
1. aus *christologischen* Gründen; in dieser Hinsicht ist Armut mehr als Verzicht auf Güter, sie ist Freiheit für das Reich Gottes;
2. aus der Forderung des *Evangeliums;* denn das Evangelium sei die Überwindung des Gesetzes; wo aber Reichtum nicht nur Besitz von Gütern, sondern geradezu ein „Gesetz" sei, stehe er im Widerspruch zum Evangelium;
3. aus *eschatologischen* Motiven; denn die Botschaft vom Reich Gottes wende sich an die Armen und Niedrigen.

VII. *J.-P. Jossua* stellt die Frage: „Un christianisme sans chrétienté?"

Zunächst werden Faktoren analysiert, welche eine Auflösung der chrétienté begünstigen (wobei sich die Analyse auf die Erfahrungen der westlichen Kirche im 20. Jh. stützt). Diese Faktoren liegen in einer un-gläubigen sozio-kulturellen Umgebung, welche nicht nur die christliche Identität erschwere, sondern zu einem schizoiden Verhältnis von Gläubigem und Bürger (122) führen könne.

Alternativen erkennt der Verfasser in der Personalisierung des Glaubens im Sinne einer individuellen Selbstbestimmung, welche sich äußern könnte in ethischer und liturgischer Kreativität, Freiheit in der Kirche etc.

Zu den Alternativen gehören auch die Entwicklung neuer Gemeinschaften und ihrer Formen des Zusammenlebens, welche nicht nach einem einzigen Modell entstehen. Diese Verschiedenheit müsse in der Kirche Anerkennung finden, und die pfarrliche Konzeption dürfe diese Gemeinschaften nicht zur Bedeutungslosigkeit verurteilen.

Die weiteren Aspekte betreffen die christliche Authentizität, welche sich als integraler Humanismus erweisen müsse (Péguy: „le maximum de Dieu et le maximum de l'homme", 127); sodann die Pluralität der sozialen Strukturen; schließlich das Leben der Gemeinde in der – auch häuslichen – Abendmahlsfeier; die spirituelle Dimension von Kirche, welche der politischen überlegen sei und die Sehnsucht nach Gott wachhalten

müsse – sonst interessiere das Christentum niemanden mehr (129). Im Gegensatz dazu neigen neu-konservative Gemeinschaften zu einer Tendenz zur Uniformität im kirchlichen wie im politischen Sinn und gehören damit zu den letzten Anzeichen der chrétienté, welche bloß oberflächlich modernisiert sei.

Die heutige Chance liege aber im *Elementar-Christlichen* (d.h. Freude aus dem Glauben, Gebet, Erfahrung von Gemeinschaft etc.) und in der *Église profonde* (= *Kirche von unten?).*

Anonyme Heiligkeit und die geduldige Kraft des Zeugnisses gehören zu den alternativen Themen des Christlichen in der Gegenwart.

Die Beiträge behandeln historisch und systematisch einen breiten Themenkreis, finden jedoch einen gemeinsamen positiven wie negativen Nenner.

Sie kommen überein in der historischen wie theologisch negativen Beurteilung vieler Aspekte von chrétienté, vor allem was den Vorrang des Institutionellen und die Verflechtung mit der staatlichen Macht angeht, und was das Verhältnis von Besitz und Macht betrifft.

Positiv erkennen alle Autoren Anzeichen für neue Perspektiven des Christlichen, insbesondere auf dem Gebiet der verschiedenen Formen christlicher Gemeinschaft und Glaubenserfahrung, welche nicht nur zu neuen Schwerpunkten im Selbstverständnis führen, sondern auch das Verhältnis von Evangelium, Gemeinschaft, Kirche und Gesellschaft in ein be-denkenswertes Licht stellen.

Aachen *Heino M. Sonnemans*

Baumotte, Manfred, Die Frage nach dem Historischen Jesu Texte aus drei Jahrhunderten – Reader Theologie, Gütersloh – Mohn – 1984 – 323 Seiten – kt. – 29,80 DM

Der vorliegende Band enthält zwar Texte aus drei Jahrhunderten, aber doch nur aus den zurückliegenden rund 200 Jahren, seit Lessing mit den Fragmenten des ungenannten Reimarus die Differenz von ‚Religion Christi' und ‚christlicher Religion' sowie die Problematik und die Bedeutung der Frage nach dem ‚historischen Jesus' in das Bewußtsein der gebildeten Öffentlichkeit gerückt hat. Diese Frage wurde bald zum Motor der Evangelienforschung, und sie ist dies bis heute geblieben. Sie ist nach wie vor eine Grundfrage nicht nur der neutestamentlichen Wissenschaft, sondern der christlichen Theologie überhaupt. Es erscheint deshalb als angemessen, die Reihe ‚Reader Theologie. Basiswissen – Querschnitte – Perspektiven' mit einem dieser Problemstellung gewidmeten Band zu eröffnen.

Die Fülle der sachlichen und methodischen Aspekte, die in der Frage nach dem historischen Jesus miteinander verbunden begegnen, läßt es nicht zu, die ausgewählten Texte und Autoren systematisch zu ordnen. Der Herausgeber stellt die Texte deshalb in zeitlicher Abfolge zusammen, was freilich dazu führt, daß z. B. der Rationalist Röhr nach Schleiermacher rangiert, Bruno Bauer vor F. Chr. Baur zu stehen kommt und Karl Barth inmitten der Formgeschichte erscheint.

Die Texte werden meist faksimiliert nach den Originaldrucken geboten. Das macht sich, trotz der häufig erforderlichen Verkleinerung, optisch gut und vermittelt dem Studenten historische Anschaulichkeit. Wo Neusatz gewählt wurde, hebt sich dieser leider oft nicht einmal durch Anführungszeichen von den Einführungen des Herausgebers ab.

Die einschlägigen Exzerpte aus den Werken der herangezogenen Autoren dünken mich im allgemeinen glücklich ausgewählt zu sein, doch fragt man sich auch, ob z. B. Auszüge aus Barths Römerbrief-Kommentar von 1922 und aus Bultmanns Entmythologisierungsaufsatz von 1941 das Problem selbst und die entsprechenden Positionen der genannten Theologen angemessen repräsentieren. Dies möchte zwar unter einem bestimmten systematischen oder historischen Aspekt der Fall sein; aber solche Aspekte leiten die vorliegende Anthologie aus guten Gründen nicht.

Weniger glücklich erscheint öfters die Auswahl der Autoren, mag eine solche auch nie auf allgemeine Zustimmung stoßen. Aber wenn z. B. im Zeichen der ‚Neuen Frage'

nach dem historischen Jesus neben Ernst Käsemann zwar Dorothee Sölle und Herbert Braun, Ernst Bloch, Luise Schottroff, Pinchas Lapide und andere Schriftsteller begegnen, das wissenschaftliche Werk von Günter Bornkamm, Gerhard Ebeling und Ernst Fuchs aber nicht repräsentiert ist, so erscheint dies nur schwer begründbar zu sein.

Auf die eigentliche schwache Stelle von Baumottes Publikation stößt man indessen bei der Lektüre der den einzelnen Texten vorangestellten Einführungen des Herausgebers. Sie enthalten zwar wichtige Zitate zur Ergänzung des dargebotenen Textstückes, sind aber in ihren Informationen oft flüchtig und nicht selten unzuverlässig, und der an sich begrüßenswerte Versuch, in ihnen historische und systematische Zusammenhänge sichtbar zu machen, bleibt oft oberflächlich und in der Auswahl der Aspekte wenig überzeugend. Insoweit hätte weniger ein Mehr bedeutet.

Den mit der Problematik nicht Vertrauten bieten diese Einführungen nur eine begrenzte und nicht immer hilfreiche Orientierung, doch könnte der ‚Reader' selbst in einschlägigen Seminaren und Vorlesungen unter sachkundiger Anleitung durchaus seinen Wert haben.

Berlin *W. Schmithals*

Staniloae Dumitru, Orthodoxe Dogmatik. Mit einem Geleitwort von J. Moltmann. Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters (Ökumenische Theologie, Bd. 12), Benzinger Verlag, Zürich / Einsiedeln / Köln, und Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1985, 458 S., DM 98,–.

Aus den obigen – vollständig zitierten – Angaben dieser Publikation geht nicht hervor, daß es sich nur um den ersten Band der dreibändigen „Theologia Dogmatica Ortodoxa" von St. handelt. Erst im Geleitwort (S. 11) erfährt der Leser, daß das Werk „in zwei Bänden" veröffentlicht werden soll. Der ausstehende zweite Band wird somit Band 2 und 3 des Werkes beinhalten und etwa doppelten Umfangs sein müssen. Noch eine Bemerkung sei vorausgeschickt: Das Geleitwort von Moltmann enthält trotz seiner Kürze (S. 9–13) viele Fehler; hier ein paar Beispiele: In New Delhi 1961 erfolgte nicht der Beitritt „der orthodoxen Kirchen zum ökumenischen Rat der Kirchen", sondern einiger orthodoxer Kirchen; mehrere orthodoxe Kirchen, z.B. das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, die Kirche Griechenlands etc. zählen zu den Gründungsmitgliedern des Ökumenischen Rates bzw. sind ihm noch vor 1961 beigetreten; andere wiederum sind erst später hinzugekommen. Daß „keine vollständige, neuere orthodoxe Dogmatik auf deutsch greifbar" ist (S. 10), trifft nur bedingt zu, liegt doch der „Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche" des emeritierten Athener Dogmatikers Johannes Karmiris seit 1959 vor (Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, hrsg. von P. Bratsiotis, Teil 1, Evang. Verlagswerk Stuttgart, S. 15–120, 2. Aufl., Darmstadt 1970). Der Metropolit André Chaguna konnte nicht „sein (sc. Staniloaes) geistlicher Berater und sein Vorbild" werden (S. 11), denn er ist 1873 gestorben, während St. 1903 geboren ist. (Über Chaguna vgl. die Monographie *Keith Hitchins,* Orthodoxy and Nationality. Andreiu Saguna and the Rumanians of Transylvania, 1846–1873, Harvard University Press, Cambridge Mass.-London 1977).

Ungeachtet dieser einleitenden kritischen Bemerkungen ist die Übersetzung und Veröffentlichung der Dogmatik von St. auf deutsch sehr begrüßenswert. Denn einerseits dient sie der ökumenischen Verständigung zwischen der orthodoxen Kirche und den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Diese Verständigung zielt nach orthodoxer Auffassung auf die volle Kirchengemeinschaft und diese wiederum setzt die Glaubensgemeinschaft voraus. Gerade die Wiederherstellung der Glaubensgemeinschaft verlangt nach gegenseitiger profunder Erkundigung und Auseinandersetzung mit der Tradition und der Lehre der Kirche, mit der die Koinonia angestrebt wird. Andererseits gibt sie vielleicht dem theologisch interessierten Leser Anstoß, über den eigenen Standpunkt nachzudenken und somit den Glauben neu zu entdecken und zu vertiefen.

St. versteht „orthodoxe Dogmatik" mit Recht nicht als eine abstrakt-scholastische

Behandlung theoretischer Lehrsätze, sondern „als eine Interpretation der Dogmen – im Sinne des Herausstellens ihres tiefen und unendlich reichen Heilsgehalts, der in ihren knappen Formulierungen lebendig ist". Hierbei folgt der Verfasser ausdrücklich den Kirchenvätern; er ist darum bemüht, die Lehre der Kirche „im Geiste der Kirchenväter zu verstehen, bzw. sie so zu verstehen", wie er meint, „daß sie sie heute verstanden hätten" (S. 15). Dieser für die orthodoxe Dogmatik charakteristischen Verbindung mit der Lehre der Kirchenväter trägt St. weitgehend Rechnung und erweist sich als ein guter Kenner der patristischen Tradition. Eine gewisse Präferenz, die er hierbei für Ps.-Dionysios, Maximos den Bekenner und andere Vertreter der sogenannten apophatischen Theologie zeigt, führt nicht zu Verzerrungen.

In einer ausführlichen „Einleitung" (S. 17–105) behandelt St. direkt die Frage der göttlichen Offenbarung. Dadurch bleiben andere Einleitungsfragen (Verständnis des Dogmas und der Dogmatik, methodische Überlegungen, Geschichte der Dogmatik etc.) außer acht. Die göttliche Offenbarung betreffend verweist der Autor zunächst darauf, daß die übliche Sprechweise von einer natürlichen und einer übernatürlichen Offenbarung keine Trennung zwischen den beiden bedeuten darf. Denn die natürliche Offenbarung, die „in einer ständigen Aktion Gottes gründet, die kontinuierlich über die Natur ergeht", „wird voll und ganz im Lichte der übernatürlichen Offenbarung erkannt und verstanden" (S. 19). Der Mensch, der selbst inhaltlicher Bestandteil der natürlichen Offenbarung ist, ist zugleich aufgerufen, sich und die Welt im Lichte des übernatürlichen Schöpfungs- und Erhaltungsaktes Gottes, d.h. ihres eigentlichen Daseins-Sinnes, zu erkennen und dadurch an Gott zu glauben. Der Mensch ist dabei nicht völlig auf sich allein gestellt, weil die Natur nicht von Gott losgelöst verstanden werden kann. Es ist Gott, der durch sie spricht und wirkt. Der durch die natürliche Offenbarung entstehende Glaube wird von der übernatürlichen Offenbarung Gottes durch die Propheten und vor allem in Jesus Christus bestätigt und ergänzt. Das Werk des inkarnierten Logos Gottes ist die Fülle der Offenbarung. Durch Jesus Christus ist die christliche Wahrheit nicht bloß gegeben, sondern vielmehr „geworden" (Joh 1,17). In ihm ist der Heils- und Vergöttlichungsplan und d.h. auch die übernatürliche Offenbarung grundsätzlich und abschließend verwirklicht. Die Ausführung dieses Planes ist das Werk des Heiligen Geistes, der „die abgeschlossene Offenbarung in steter Wirksamkeit ‚bewahrt', wodurch die höhere und universale Gemeinschaft innerhalb der Kirche gegründet und erhalten wird. Die Kirche ist der Dialog Gottes mit den Gläubigen durch Christus im Heiligen Geist" (S. 55). Nur in der Kirche und durch die Kirche wird die göttliche Offenbarung in ihrer schriftlichen (Hl. Schrift) und sonstwie tradierten Form (Hl. Tradition) verbindlich bewahrt und richtig verstanden. Von besonderem Interesse sind in diesem Zusammenhang die näheren Ausführungen des Autors sowohl über den Sinn und die Bedeutung der Dogmen der Kirche als auch der Theologie überhaupt (vgl. S. 67ff.).

Im *ersten Teil* des Buches entfaltet St. „Die orthodoxe christliche Lehre über Gott" (S. 107–289). Ausgehend von der Unterscheidung von drei Arten der Gotteserkenntnis: die „rationale" (oder kataphatische = affirmative), die „apophatische" (negative) und die „Verbindung zwischen den beiden" zeigt er die Vorzüge und die Grenzen einer jeden, wobei er den apophatischen eine gewisse Überlegenheit beimißt. Daß dies undifferenziert als „patristische Tradition" proklamiert wird, hängt wohl mit der Vorliebe des Verfassers zusammen, von der oben die Rede war. Auf jeden Fall hebt er richtig hervor, daß weder durch die kataphatische noch durch die apophatische Gotteserkenntnis Gott in seinem Wesen wirklich erkannt wird (S. 109 und 155ff.). „Gott kann nicht in Begriffe gepreßt werden, weil er das Leben, oder besser: die Quelle des Lebens ist" (S. 123). Der Mensch erfährt dieses Leben, das Wirken Gottes, und obwohl diese Erfahrung „alles Verstehen übersteigt", so ist sie zugleich mit der „Erfahrung verbunden, daß dieses Wirken der Grund aller Dinge ist: daraus ergibt sich die Notwendigkeit, das Erfahrene sowohl mit affirmativen als auch mit negativen Termini zur Sprache zu bringen, wobei man sich dessen bewußt ist, daß das Wirken Gottes an sich alle diese Termini übersteigt. Die negativen Termini sind, für sich genommen, genauso ungenügend wie die affirmativen. Eine Synthese beider ist immer notwendig" (S. 125).

Anhand dieser grundlegenden Erklärung hinsichtlich der Gotteserkenntnis bespricht St. sowohl die für die Gotteserkenntnis fundamentale Unterscheidung der Kirchenväter zwischen dem unbegreiflichen und unaussprechlichen Wesen Gottes einerseits und den unerschaffenden Energien Gottes, durch die Gott sich uns mitteilt, andererseits, als auch die Attribute der Unendlichkeit, der Einfachheit etc. Gottes. Irreführend in diesem Zusammenhang ist der Gebrauch des Begriffes „Werke" als äquivalent zu „Wirkungen" (S. 137ff.). Zwar bedeutet der hierbei übersetzte rumänische Ausdruck „lucrările" beides (Werke, aber auch Wirkungen), an dieser Stelle hat er jedoch den Sinn der Wirkungen, des Wirkens (ἐνέργειαι). Worum es hier geht, ist die theologisch wohl unbestrittene Tatsache, daß wir Gott seinem Wesen nach nicht erkennen. Was der Mensch über Gott erkennt und erfährt, sind die göttlichen Energien, die göttliche Gnade, Liebe etc. Der Begriff „Werke" meint aber eher das Ergebnis dieses göttlichen Wirkens und bezieht sich somit stärker auf die geschaffene, erfahrbare Wirklichkeit; der Ausdruck Wirkungen (Energien) hingegen weist auf die unerschaffene und von Gottes Wesen untrennbare Wirklichkeit seines Lebens und Wirkens hin.

Gewinnbringend und für den Dialog zwischen der östlichen und der westlichen Theologie besonders bereichernd sind die Darstellungen des Verfassers über „Die Heilige Dreieinigkeit, die Struktur der höchsten Liebe" (S. 256–289) und spezieller jene, in denen er die Dreiheit der göttlichen Personen als „intensivste Wirklichkeit" umschreibt, sich in gelungener Weise mit Heribert Mühlen auseinandersetzt und auch das „Filioque" kurz diskutiert (S. 280ff.).

Im *zweiten Teil* des Bandes behandelt St. „Die Welt als Werk der Liebe Gottes, dazu bestimmt, vergöttlicht zu werden" (S. 291–445), d.h. konkreter die Schöpfung der sichtbaren Welt und die Erschaffung des Menschen, aber auch die Erschaffung der unsichtbaren Welt. Hier werden auch die Fragen des Abfalls der bösen Engel und somit der Anfang des Bösen in der Schöpfung sowie des Falles des ersten Menschen und seiner Folgen dargetan. Leitgedanke dieses Teiles ist der Heilsplan Gottes, daß alles Geschaffene auf seine Vergöttlichung hinzielt. Die Vergöttlichung und die infolge des Sündenfalls notwendig gewordene Erlösung der Welt „sind zweifellos auf die Menschheit ausgerichtet, aber nicht auf eine Menschheit, die von der Natur losgelöst ist, sondern die mit der übrigen Schöpfung ontologisch verbunden bleibt" (S. 293). Aus diesem Satz, aber auch aus vielen Gedankengängen des Autors in diesem Teil erfährt der Leser Wertvolles nicht nur über die Vergöttlichungslehre, sondern auch über eine ausgeglichene, von Übertreibungen jeglicher Richtung freie Beziehung des Menschen zur Natur.

Der Band enthält zum Schluß Anmerkungen (S. 446–458), die nicht besonders sorgfältig ausgearbeitet worden sind. Manche Druckfehler bei den wenigen griechischen Wörtern des Buches entstellen völlig den Sinn (z.B. S. 449 Anm. 50, wo es ἄσχετος heißen müßte).

Die oben angeführte Bemerkung über den unzutreffenden Begriff „Werke" statt Energien tangiert nicht nur die Arbeit des Übersetzers, sondern gewissermaßen auch die des Autors, der an dieser Stelle das rumänische Wort „lucrările" ohne nähere Erklärung verwendet. Während aber der in orthodoxer Theologie geschulte Rumäne die entsprechende Bedeutung des Wortes wohl herauslesen würde, hat der Übersetzer Hermann Pitters, ein lutherischer Theologe, die unpassende Bedeutung öfters vorgezogen. Man muß ihm allerdings fairerweise zugestehen, daß das Unterfangen der Übersetzung dieses Buches aufgrund der darin verarbeiteten griechisch-patristischen Terminologie erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Vorwiegend tauchen diese Schwierigkeiten dort auf, wo die griechischen Zitate ins Rumänische bzw. ins Deutsche übertragen werden. Ein weiteres Beispiel genügt, um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen: Auf S. 145 wird aus De divinis nominibus, IX,6 von Ps.-Dionysios zitiert; der von Ps.-Dionysios hierbei gebrauchte Ausdruck „ἐκ τῶν ὄντων" (aus dem Seienden) wurde ins Rumänische und entsprechend ins Deutsche „aus dem Vorhandenen (aus den Werken)" übersetzt. Auch die Wahl des Ausdrucks „Träger" bei der Übersetzung des Terminus „Hypostase" im selben Zitat zeigt eine ähnliche Unbeholfenheit.

Trotz solcher Mängel, die mehr oder weniger jeder Übersetzung anhaften, gebühren dem Autor, aber auch dem Übersetzer Dank und Anerkennung. Es bleibt zu wünschen, daß auch die beiden anderen Bände des Werkes bald übersetzt und veröffentlicht werden.

München *Theodor Nikolaou*

Karl Müller: Missionstheologie – Eine Einführung. Mit Beiträgen von Hans-Werner Gensichen und Horst Rzepkowski. Berlin: Dietrich Reimer 1985, IX + 207S. – kt. – DM26,–.

Dieses Kompendium soll Studierenden und anderen Interessenten helfen, sich in der Vielfalt missiologischer Fragen zurechtzufinden. Es versteht sich als nachkonziliare Darstellung. Aus dieser Haltung heraus wird interkonfessionelle Zusammenarbeit praktiziert. Neben den Konzilstexten und päpstlichen Verlautbarungen nimmt die evangelische zitierte Literatur von G. Warneck bis H. Bürkle einen breiten Platz ein. Hans Werner Gensichen steuert zwei Kapitel über die „Missionswissenschaft als theologische Disziplin" (S. 1–20) und über „Last und Lehre der Geschichte" (S. 145–159) bei. Diese hermeneutisch wichtigen Darstellungen bilden Einleitung und Schluß zu Karl Müllers historischem Abriß von Grund, Ziel und Werk der Mission. Die Verarbeitung der Literatur ist so solide wie umfassend, wenngleich bei den verschiedenen Stichworten je erneut auch vorkonziliare Autoritäten referiert werden. Man fragt sich, ob nicht auch solche Geschichte der Missionstheologie als ein Stück Last der Geschichte erscheint. Es ist vielleicht nicht ganz zufällig, daß erst das letzte Kapitel Zukunftsfragen thematisiert. Rzepkowskis Beitrag über „die Welt von heute als Kontext christlicher Sendung" (S. 160–193) hebt die Fragen der Dritten Welt als die „entscheidenden Fragen" für die Kirchen und ihre Mission hervor. „Global 2000" (1980) und der Bericht der Nord-Süd-Kommission „Das Überleben sichern" (1981) lassen ihn feststellen: „Die westliche Wachstumsideologie gefährdet das Leben der nächsten Generationen". Nicht durch Politik, sondern durch „religiös begründetes Handeln" sei aus dem Gedanken einer „Schule der Teilhabe" Hoffnung für ein anderes, „neues Wachstum" zu gewinnen. Weniger als missionstheologisches Ziel einer Ermöglichung neuen Lebensgrundes durch Zeugnis und Dienst, sondern mehr als „Aufgaben des Christentums" überhaupt entfaltet er das Verhältnis von Religion zur Entwicklung, zur Bevölkerung und zum Stand der Christenheit heute. In überzeugender Weise werden fundamentale Anfragen aus der Dritten Welt auf die Verantwortung von Kirche und Mission in Europa bezogen.

Gensichen verbindet in gelungener Weise Müllers Abriß mit dem zukunftsorientierten Beitrag Rzepkowskis, indem er die Lehren der Geschichte als die „unentbehrliche Wegweisung" „für das gegenwärtige missionarische Handeln der Christenheit" begründet und erklärt. Eine glaubwürdige Verarbeitung der Vergangenheit, einschließlich ihrer Last, erreicht er durch seine Interpretation des Problems auf dem Grunde der drei Artikel des Credo. So bleibt der Umgang mit der Geschichte nicht in ihrer Destruktion stecken, sondern dringt zum Grund einer Neuorientierung des Denkens und Handelns in der Kraft des Geistes durch. Dazu drei Kernzitate: „Die eigentliche Last der Geschichte wird man darin zu sehen haben, daß spätestens seit dem frühen Mittelalter das Ineinander von geistlichen und machtpolitischen Interessen den Grundsatz der Freiwilligkeit des Glaubens fortgesetzt widerlegte, daß damit die Mission in einen Dauerkonflikt zwischen dem freien Evangeliumsangebot einerseits und der direkten oder indirekten Nötigung andererseits geriet, der die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft aufs schwerste beeinträchtigen mußte, und das nicht etwa nur in den Kreuzzügen" (S. 148). „Bedenklich und bis heute erschreckend und belastend bleibt die Tatsache, daß die Mission der Kirche in einer dominanten Entwicklungslinie ihrer Geschichte ihrem Ursprung und Auftrag überhaupt in einem solchen Maß untreu werden konnte" (d.h. in der Zusammenarbeit mit der Kolonialmacht) (S. 149). Gensichen sieht mit Recht im Beitrag der „kontextuellen Theologie der Dritten Welt" „eine

Lektion dafür, daß der Geist Gottes eine Last der Geschichte in eine Lehre verwandeln kann, in der letztlich nicht menschlicher Scharfsinn dominiert, sondern die Kraft des Geistes, die in der Schwachheit mächtig ist" (S. 158). Zur Befreiung der Kirche durch ihre Erneuerung im Geist gehört schließlich der Weg, der Einheit näherzukommen; „es gibt nur einen Weg – das Ernstnehmen ihres Sendungsauftrages. Andererseits gibt es keine echte Erfüllung des Missionsauftrages, die nicht nach der Darstellung der *einen* Kirche fragt" (Walter Freytag).

Gensichen prägt den Skopus des kritischen Umgangs mit der Mission in ihrer Geschichte mit einem für Erkenntnis und theologisches Handeln weiterführenden Wort Reinhold Schneiders ein: „Uns ruft die Schuld. Uns rettet nur die Schuld."

Das geschichtstheologische und das kontextuelle Kapitel beziehen grundlegend die Antwort des Hörers des Evangeliums in Gestalt der Dritte-Welt-Theologie in ihre missionstheologische Argumentation ein. Sie vermitteln in Einstellung und Zielsetzung eine nicht nur interkonfessionelle, sondern eine ökumenische Perspektive. Die im Register aufgeführten Namen aus der Dritten Welt beziehen sich vorwiegend auf die Kapitel von Gensichen und Rzepkowski. In ihrer dialogischen Perspektive sind sie missiologisch richtungsweisend. Müllers Verdienst liegt in der klaren problemgeschichtlichen Bestandsaufnahme der Missionstheologie. Allerdings vermißt man eine kritische Aufnahme sowohl der von Ludwig Wiedenmann herausgegebenen, z.Zt. achtbändigen Reihe „Theologie der Dritten Welt", zumal eine Beachtung der „Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983" in Bd. 4 der o.g. Reihe, 1983, als auch von Theologen wie R. Friedli und H. Waldenfels, die nur in Literaturangaben erscheinen.

Die Aufgabe der Missionstheologie weiterführend erscheint mir vor allem die Behandlung der Schuld (Last) und ihrer Lehre in der (Missions-)Geschichte sowie die Entfaltung kontextueller Weltverantwortung der Theologie überhaupt. Im Blick auf die Interpretation der Christentumsgeschichte verdient der Band aufmerksame Beachtung.

Wuppertal *Lothar Schreiner*

Paul Zepp (Hrsg.): Erstverkündigung heute. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 34) Nettetal: Steyler Verlag 1985, 141 S., kt., DM 29,50.

Ursprung und Entwicklung von Kirchen hängen aufs engste mit Erstverkündigung zusammen. Der Herausgeber der Vorträge einer Studienwoche erklärt die Motivation für dieses Thema: (1) Die verpflichtende Erkenntnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß die gesamte Kirche missionarisch ist. (2) Zeichen in der Weltkirche, die befürchten lassen, daß die eigentliche Verkündigung des Evangeliums gegenüber „anderen Akzentsetzungen zurückzutreten droht". (3) „Eine Gleichstellung aller Religionen für das Heil, wie zur Zeit der Aufklärung vor 200 Jahren, läßt die missionarische Initiative erschlaffen".

„Erstverkündigung" soll sich zunächst und vor allem auf christliche Mission unter noch nicht getauften Menschen in anderen Kontinenten und Kulturen beziehen. In der Entfaltung des Themas wird aber nicht nur der eigene Kontinent als Missionsland gezeigt, sondern auch der Gestaltwandel der Erstverkündigung in der Dritten Welt. Diese Gestalt kontextueller Theologie stellt heute unüberhörbare Fragen an das Selbstverständnis christlicher Kirche in Europa.

Karl *Müller* SVD befaßt sich mit „Sinn und Stellenwert der Erstverkündigung in der heutigen missionstheologischen Diskussion" (S. 9–22). In dem Apostolischen Schreiben Evangelii Nuntiandi (EN) von 1974 bedeute prima nuntiatio die erste Verkündigung an alle, die „weder Jesus Christus noch sein Evangelium kennen". Der Begriff umfaßt sowohl die „sehr vielen, die zwar getauft sind, aber in keiner Weise als Christen leben", als auch die vielen Menschen, „die nicht-christlichen Religionen angehören".

Der Ausdruck „Mission" wird in EN weder durch die Neuprägung ‚Erstverkündi-

gung', noch durch ‚Evangelisation' ersetzt, betont Müller. EN hat in der Missionsverpflichtung der Kirche jedoch keine Tradition gesetzt oder erneuert. Das „Unbehagen an der Mission" wird sowohl von der gemeinsamen Synode der Bistümer wie von Missionsexperten geäußert. Doch Müller veranschaulicht weltumfassende „Erstverkündigung" an Lateinamerika und fünf Ländern Asiens aus traditioneller europäischer Perspektive. Eine mit aufschlußreichen Fakten und Zahlen versehene Analyse führt zu der Frage, warum „nicht nur in China und Vietnam mit mehr als einer Milliarde Menschen kaum etwas auf dem Felde der direkten missionarischen Verkündigung geschieht". Die Antwort wird nicht in der örtlichen Situation gesucht, sondern in einer Akzentverschiebung bei der eigenen Theologie und Kirche.

Hans *Waldenfels* SJ, Bonn, befragt die Dritte-Welt-Theologie nach dem „schwierigen Thema" (S. 125–141). (1) In unserem eigenen Land wie in anderen Ländern ist Erstverkündigung erforderlich geworden. Es ist u.a. wegen des „Verlustes eines religiösen Gewissens" (K. Lehmann) Missionsland. (2) „Universalismus und Partikularismus, die Sehnsucht nach Weitsicht und die Bewältigung der Enge des Alltags, das sind jedenfalls heute Ansatzpunkte und Blockierungen zugleich, denen die Erstverkündigung sich stellen muß". (3) Aus (1) und (2) ergibt sich erst die Möglichkeit einer Anfrage, die einen Lernprozeß einleitet.

Dritte-Welt-Theologie verbindet Waldenfels exemplarisch mit der Ecumenical Association of Third-World Theologians (EATWOT) und mit deren Dokumenten, die unter dem Titel „Herausgefordert durch die Armen" (Reihe Theologie der Dritten Welt, Bd. 4) 1983 erschienen sind. Erhellend erläutert er den Ausdruck „Dritte Welt" mit S. Torres, einem der Gründer von EATWOT, nicht nur an der üblichen politischen, sondern auch an der sozio-ökonomischen, kulturellen und der religiösen Komponente des Begriffs. Theologie ist für Torres und Waldenfels kontextuelle und Befreiungs-Theologie. Im Kontext von Armut und Unterdrückung kann die Antwort „nur eine Theologie sein, die aus der Perspektive der unterdrückten Mehrheit des Volkes kommt und in ihrer Auswirkung befreiend ist. Hier aber wird die lateinamerikanische Theologie der Befreiung zu einer Vorgabe, die modifiziert in anderen Teilen der Welt weiterentwickelt wurde". Waldenfels hebt hervor, daß die EATWOT-Theologie den Kontext der drei Hauptreligionen der Dritten Welt angemessener zu interpretieren und die Befreiungstheologie auf diese Kontexte hin zu beziehen sucht. Das heißt für Lateinamerika, daß wirtschaftliche Armut und Unterdrückung der Massen den Ausgangspunkt für den Ruf nach umfassender Befreiung bilden. In Afrika ist eine „anthropologische Armut" gekennzeichnet durch die „kulturellen Formen der Unterdrückung" (Rassenfrage, Frauenfrage). Asien hat gezeigt, daß „der Aufbruch der Dritten Welt der Aufbruch einer Welt ist, die nicht christlich ist" (EATWOT, New Delhi 1981, Nr. 27). „Wo Religionen Wege zur religiösen Erfahrung sind, muß das Christentum Rechenschaft von der Grunderfahrung geben, aus der heraus es lebt", erläutert Waldenfels den Vorwurf der EATWOT-Bewegung gegen die traditionelle Theologie. Anstatt sich des dramatischen Lebens der Menschen anzunehmen, „sei sie vielmehr akademisch, spekulativ und individualistisch geblieben, ohne Verständnis für die gesellschaftlichen und strukturellen Aspekte der Sünde" (ebd., Nr. 33). Waldenfels fragt: (1) wird die Dritte-Welt-Theologie zur Blockade der Erstverkündigung?, (2) kann die Erstverkündigung von der Dritte-Welt-Theologie lernen? Zu (1), Erstverkündigung als Verkündigung unter Nichtgetauften wird nicht verneint, sondern kontextualisiert. Verkündiger wie Hörer sind von dieser Kontextualität betroffen. Der Inhalt der christlichen Botschaft wird insofern berührt, als die Gottesherrschaft in ganzheitlicher Entschiedenheit verkündigt wird. Zu (2), Formal ist die Aufgabenstellung der Kirche doppelschichtig zu erfassen: „Von der jeweiligen Zeitsituation fällt Licht auf die Botschaft des Evangeliums, doch vom Evangelium her fällt Licht auf die jeweilige Zeit". Dieser Lernschritt ist inhaltlich zu ergänzen. Das hieße kontextuell: „Was besagt der Reichtum der nördlichen Hemisphäre für den Glauben?" Ist er die Kehrseite einer unerkannten Armut und Verarmung?

In der Diskussion dieses Vortrags wurde ein Monopolcharakter der EATWOT-Theologie zurückgewiesen. Afrika und Asien verlangen ihre je eigene Kontextbetrach-

tung, die sich im Rahmen der Armuts- und Befreiungsproblematik nicht hinreichend einbringen läßt, wurde in der Diskussion vermerkt.

Auch M. *Lehmann Habeck*, Hamburg, wendet sich – in dem evangelischen Beitrag – zunächst Evangelii Nuntiandi" (EN) zu, um die „Diskussion des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Evangelikalen" (S. 69–85) zu vermitteln. Die Analogie von Erstverkündigung und Pioniermission ist nicht aufrechtzuerhalten. In der außerkatholischen Diskussion ist der Terminus nicht aufgenommen worden, obwohl die Sorge um Gestalt und Sache interkonfessionell geteilt wird. Beim ÖRK ist der westliche und kolonialzeithafte Unterton von „Völkermission" in der Neuzeit überwunden, indem Mission als universale Aufgabe der gesamten und jeder Kirche an ihrem Ort verstanden wird. Mission und Evangelisation gehören, gelegentlich bis zur Austauschbarkeit, eng zusammen. „So ist christliche Mission das Handeln des Leibes Christi in der Geschichte der Menschheit – eine Fortführung von Pfingsten" (Zentralausschuß des ÖRK 1982). Raymund Fung, Hong Kong / Genf, hebt das einladende Moment der Evangelisation hervor. Erstverkündigung heißt im Rahmen des ÖRK, „*vor den Menschen und für sie* Zeugnis abzulegen".

Lehmann Habeck erläutert das Anliegen der Evangelikalen, in dem es nicht um den Begriff der Erstverkündigung, sondern um die rechte Zuordnung von Evangelisation und sozialem Zeugnis des Christusglaubens in der Gesellschaft geht. Die zwischen deutschen Evangelikalen und Theologen in der ökumenischen Bewegung schwebende Kontroverse über die biblische Zuordnung sieht Lehmann Habeck in der Position Lesslie Newbigins überwunden.

Notker *Wolf* OSB, St. Ottilien, sieht das Problem in der „tiefen Krise" der Erstverkündigung überhaupt, und zwar im strittigen Selbstverständnis der Missionsgesellschaften und im Identitätsverlust bei ihren Missionaren. Nicht weniger haben theologische, gesellschaftliche und politische Veränderungen zur Krise beigetragen. So gesehen, erscheint die „missionarische Weltlage unter dem Aspekt der Erstverkündigung" (S. 87–97) als Sorge und Auftrag von Kirchen und Orden in nordatlantischen Ländern. Einer überlebten Konzeption von Erstverkündigung als geplanter Völkermission stellt er einen Missionsbegriff zur Überwindung sowohl antiquierter Organisationsstrukturen und -Kompetenzen in der Weltkirche, als auch der eigenen Lethargie gegenüber. Schließlich sind Verkündigung und Annahme der Botschaft ein „Ereignis der Gnade".

Gerhard *Schneider*, Bochum, trägt „Sachverhalte und theologische Begründungen im Neuen Testament" zum Themenbegriff bei (S. 23–34). Im Anschluß an M. Hengel wird die Motivation der paulinischen „Völkermission" „eschatologisch-heilsgeschichtlich" und „christologisch-soteriologisch" gesehen. Als „Selbstvollzug der Kirche" interpretiert H. *Döring*, München, die Erstverkündigung (S. 35–67). Er referiert den missiologischen Diskussionsstand und stimmt Ratzinger zu, daß das Unterwegssein der Botschaft Jesu zu den Völkern Kirche zu nennen sei, nachdem die Botschaft von Israel nach der Auferstehung Jesu „endgültig zurückgewiesen worden ist". Eine historische Orientierung über die sakramentale Ekklesiologie (2. Vatikanum) führt zur eigentlich relevanten Aussage, daß Erstverkündigung als Selbstmitteilung Gottes im menschlichen Worte zu interpretieren ist. In seiner fundamental-theologischen Sicht wird das initium der *Erst*-Verkündigung in das principium des Wortes Gottes hineingenommen, so daß sie als solche nicht mehr erkennbar ist.

H. *Rzepkowski* SVD stellt die „Erstverkündigung in den verschiedenen missionsmethodischen Ansätzen" dar (S. 99–124). Er greift auf das 1. Vatikanische Konzil zurück, gibt G. Warneck und J. Schmidlin breiten Raum, um sich dann der Enzyklika „Maximum illud" (1919) und dem 2. Vatikanischen Konzil zuzuwenden. Der historische Abriß des Missionsbegriffs gipfelt in der zukunftsorientierten Behauptung, daß „Mission auch dann ihr Wesen erfüllt, wenn Bekehrungen ausbleiben". Er hält daran fest, daß die europäischen Teilkirchen mit ihren Missionsgesellschaften auch weiterhin als Ursache dafür angesehen werden, daß ihnen „das Bild Christi gewissermaßen aus Asien und Afrika neu entgegenleuchtet". Dieser Stellungnahme mit dem Blick auf europäische Missionare steht Wolfs fundamentale Gewißheit gegenüber, daß der Geist Gottes „sich selbst in Ländern bemerkbar macht, die uns verschlossen sind", daß

Impulse zur Glaubensverkündigung also von europäischer Initiative und Bemühung unabhängig sind. Mit dieser Einsicht werden die Unterschiede der Positionen der Referenten sehr deutlich.

Welchen Beitrag leisten die Vorträge zum Verständnis von Kirchengeschichte?

(1) Sie veranschaulichen wirklichkeitsgemäß europäisches, vor allem katholisches Christentum im Ringen um sein Selbstverständnis. Die Variationsbreite der Standpunkte reicht von eurozentrischer Selbstbestätigung missionstragender Teil-Kirchen – eine Seite des Sendungsbewußtseins des Kolonialzeitalters – bis zur emphatischen Einsicht in die Notwendigkeit umfassender Erstverkündigung im eigenen Land. Die Schau des ÖRK seit New Delhi 1961, daß jede Ortskirche als Teil der Universalkriche zu begreifen und verpflichtet sei, gleicht das Gesamtbild aus.

(2) Die Bemühungen, das Ganze der Christenheit in der Gemeinschaft der Berufung zur Verkündigung des Wortes Gottes und in der Spannung seiner regionalen Kontexte zukunftsorientiert in den Blick zu bekommen, treffen sich in den Beiträgen über den ÖRK (Lehmann Habeck) einerseits und die Anfrage an die Dritte-Welt-Theologie (Waldenfels) andererseits.

(3) Auch die Beiträge, die zwar das Hören auf die Kirchen in der Dritten Welt nicht einräumen oder fordern, zeigen doch die Notwendigkeit, Erstverkündigung als Zeugnis und Dienst einer christlichen Lerngemeinschaft zu verstehen. Das heißt, westliches Christsein braucht die begleitende, belebende und kritische Gemeinschaft der Kirche anderer Länder und Kulturen.

(4) Die Geschichte der europäischen Christenheit seit dem 1. Vatikanischen Konzil ist dann recht verstanden, wenn die Verflechtung der Kirchen und Missionsgesellschaften mit der Dritten Welt als integraler Teil des Selbstverständnisses dieser Christenheit erkannt und dargestellt wird. Die Kirchen in der Dritten Welt schreiben durch ihr Leben und Zeugnis an der Geschichte der europäischen Kirchen mit. Mit einem Abschnitt über Aufkommen und Krise von europäischen Missionen wird europäische Kirchengeschichtsschreibung sich nicht bescheiden können, sondern zeigen müssen, wie Weg und Antwort des Glaubens der Kirchen der Dritten Welt auf Weg und Verständnis des Glaubens europäischer Kirchen einwirken.

(5) Im Blick auf die kirchenhistorischen Implikationen von Erstverkündigung in ihrer vorgetragenen Differenzierung ergänzen die Vorträge den von L. Vischer herausgegebenen Band von Vorträgen zur „Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive" (Theol. Zeitschr. Jg. 38. 1982).

Wuppertal *Lothar Schreiner*

Alte Kirche

Elizabeth A. Livingstone (Ed.), Studia Patristica Vol. XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies, held in Oxford 1975. Part I: Inaugural Lecture, Editiones, Critica, Biblica, Historica, Theologica, Philosophica, Liturgica. (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur 128) Berlin, Akademie-Verlag, 1984. XIII, 585 S. – Vol. XVI. Part II: Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo Secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine. (= TU 129) Berlin, Akademie-Verlag, 1985. IX, 614 S.

Die von dem 1968 verstorbenen Dr. Leslie Cross, Lady-Margret-Professor in Oxford, 1951 erstmals veranstaltete International Conference on Patristic Studies ist inzwischen ein fester Bestandteil des wissenschaftlichen Kongreßbetriebes geworden. Nach dem Tod von Cross hat Elizabeth Livingstone diese Konferenzen weitergeführt (1983 tagte die 9. Konferenz, für 1987 ist die 10. vorgesehen). Cross wollte mit diesen Veranstaltungen in Oxford einerseits die Patristiker aus aller Welt und aus allen Kirchen zu wissenschaftlichem Gespräch und Gedankenaustausch zusammenführen und damit

die Arbeit auf diesem Gebiet der historischen Theologie fördern. Andererseits waren bei ihm aber auch ökumenische Gesichtspunkte wirksam. Denn er war – seiner anglikanischen Prägung entsprechend – davon überzeugt, daß die Tradition der Alten Kirche für das Gespräch zwischen den Kirchen von großer Bedeutung sei. Gerade die Patristik ist ja seit langem nicht mehr konfessionell bestimmt, sondern interkonfessionell, so wie sie international und interdisziplinär ist.

Die Gründung von Cross hat sich zu einer alle vier Jahre in Oxford stattfindenden Heerschau des Faches entwickelt. Ob durch die Quantität nicht die Qualität etwas gelitten hat, mag gefragt werden. Diese Frage kann man an Hand der veröffentlichten Beiträge untersuchen (seit der 2. Conference als Studia Patristica in der Reihe ‚Texte und Untersuchungen' erschienen). Für die 7. Conference von 1975 liegen jetzt die meisten der vorgetragenen ‚Papers' in zwei Bänden vor (Studia Patristica XV und XVI). Diese sollen hier vorgestellt werden.

Zunächst muß wohl bemerkt werden, daß es etwas mißlich ist, wenn zwischen dem Kongreß und dem Erscheinen der Vorträge 8 oder 9 Jahre liegen. Jedenfalls wird der Wert der beiden Bände gemindert, wenn Beiträge publiziert werden, die durch Veröffentlichungen der Verfasser inzwischen überholt sind (z.B. die beiden Didache-Artikel von W. Rordorf und A. Tuilier, I S. 26–36).

Die beiden Bände enthalten insgesamt 157 Beiträge. Es ist natürlich nicht möglich, auf jeden einzelnen Artikel hier einzugehen, es muß genügen, einige kurze Hinweise zu geben. Die Gliederung in 16 Abteilungen ist als sinnvoll anzusehen, wenn auch die Zuordnung manchmal anders hätte vorgenommen werden können.

Am Anfang steht die glänzende Inaugural Lecture von Henry Chadwick über Priscillian (I 3–12; vgl. dazu das inzwischen erschienene Buch von Chadwick, Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church, Oxford 1976). Es folgt Abt. II (Editiones) mit Beiträgen zu editorischen Problemen (darunter die beiden schon erwähnten Vorträge von Rordorf und Tuilier). Abt. III (Critica) umfaßt Arbeiten zu literarkritischen Problemen (hervorgehoben sei der engagierte Beitrag von A. Hamman, Jacques-Paul Migne et la renaissance patristique, I 84–93, der dem viel geschmähten Migne Gerechtigkeit zuteil werden läßt). In Abt. IV (Biblica) sind die Vorträge zusammengefaßt, die sich mit Fragen der Auslegung und der Benutzung der Schrift durch Kirchenväter befassen (interessant: G. Dorival, Aperçu sur l'histoire des chaînes exégétiques grecques sur le psautier (V^e–XIVe siècles), I 146–169; J. van Amersfoort, Some Influences of the Diatessaron of Tatian on the Gospel Text of Hilary of Poitiers, I 200–205). Abt. V (Historica) bietet Miszellen zu einzelnen historischen Fragen (hervorzuheben sind: R. M. Grant, Early Christian Banking, I 217–220; A. Schindler, Kritische Bemerkungen zur Quellenbewertung in der Circumcellionenforschung, I 238–241, vgl. dazu den Art. Afrika I von demselben Verf. in TRE I, 1977, 649ff.; L. J. van der Lof, The Man in the Shadow behind Pelagius, I 247–254, d.h. Rufinus ‚von Syrien'). In Abt. VI (Theologica) sind die Vorträge zusammengestellt, die sich mit Fragen der Theologiegeschichte der ersten Jhh. befassen (genannt seien: J. Bentivegna, The Times of the Christian Fathers: Theological Attempts at an Ecumenical Definition, I 268–277, ein etwas problematischer Beitrag; R. C. Gregg / D. Groh, The Centrality of Soteriology in Early Arianism, I 305–316, ein Vortrag, der wohl weitere Diskussionen anregen kann). Abt. VII (Philosophica) umfaßt Studien, die dem Verhältnis der christlichen Theologie der ersten Jhh. zur antiken Philosophie gewidmet sind, vorwiegend mit den Beziehungen Platonismus-Christentum (hervorzuheben sind: die umfassenden Ausführungen von C. Andresen, The Integration of Platonism into Early Christian Theology, I 399–413; A. H. Armstrong, Pagan and Christian Traditionalism in the First Three Centuries A. D., I 414–431; E. des Places, Platonisme moyen et apologétique chrétienne au IIe siècle ap. J. C. Numénius, Atticus, Justin, I 432–441). Der I. Band wird abgeschlossen mit Abt. VIII (Liturgica. Hervorgehoben seien: W. H. C. Frend, Some Greek Liturgical Fragments from Q'asr Ibrim in Nubia, I 545–553; S. G. Hall, The Origins of Easter, I 554–567).

Band II wird mit der Abt. IX (Monastica et Ascetica) eröffnet (drei Beiträge seien genannt: E. Ferguson, The Active and Contemplative Lives: The Patristic Interpreta-

tion of Some Musical Terms, II 15–23; J. G. Griffiths, A Note on Monasticism and Nationalism in the Egypt of Athanasius, II 24–28, mit interessanten Aspekten, wenn auch hinsichtlich der Vita Antonii nicht befriedigend; R. T. Meyer, Holy Orders in the Eastern Church in the Early Fifth Century as seen in Palladius, II 38–49). Die X. Abt. ist Orientalia gewidmet (wichtig: J. J. C. Cox, Some Prolegomena and Addenda to a Study of the Dominical *Logoi* as cited in the *Didascalia Apostolorum*, II 82–87). Abt. XI (E Saeculo Secundo) bringt sehr unterschiedliche Beiträge zur Theologie und Literatur des 2. Jh.s (zu beachten: A. Knauber, Der „Didaskalos" des Clemens von Alexandrien, II 175–185). Es folgen Abschnitte, in denen Vorträge zu einzelnen Kirchenvätern (bzw. Gruppen) zusammengefaßt sind. Abt. XII Origenes (8 Beiträge, darunter W. A. Bienert, Dionysius der Große und Origenes, II 219–223; C. Blanc, Dieu est *pneuma*. Le sens de cette expression d'après Origène, II 224–241). Abt. XIII Athanasius (6 Beiträge; G. D. Dragas, Ἐνανθρώπησις or ἐγένετο ἄνθρωπος. A neglected aspect of Athanasius' Christology, II 281–294, und E. Moutsoulas, Le problème de la date des ‚Trois Discours' contre les Ariens d'Athanase d'Alexandrie, II 324–341, sind in ihren Hypothesen fragwürdig; E. Ferguson, Athanasius' ‚Epistola ad Marcellinum in interpretationem Psalmorum', II 295–308, und A. Louth, Athanasius' Understanding of the Humanity of Christ, II 309–318, sind wichtige und weiterführende Beiträge). Abt. XIV Cappadocian Fathers (10 Vorträge, von denen wenigstens zwei genannt werden sollen: E. Amand de Mendieta, La préparation et la composition des neuf „Homélies sur l'Hexaéméron" de Basile de Césarée. Le problème des sources littéraires immédiates, II 349–367, und B. Krivocheine, Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon S. Grégoire de Nysse, II 389–411). Abt. XV Chrysostomos (4 Beiträge, von denen erwähnt werden muß: A. Natali, Tradition ludique et sociabilité dans la pratique religieuse à Antioche d'après Jean Chrysostome, II 463–470). Schließlich Abt. XVI Augustinus (17 Vorträge, unter denen hervorragen: A. Bastiaensen, The inaccuracies in the Vita Augustini of Possidius, II 480–486, und B. Studer, ‚Sacramentum et exemplum' chez Saint Augustin, II 570–588).

Dem II. Band ist als eine nützliche Zugabe beigegeben ein Cumulative Index of Contributors to Studia Patristica, Vols. I–XVI.

Diese kurze Übersicht ist für den Leser ebenso unbefriedigend wie für den Rezensenten. Gegenüber den Vortragenden, die nicht genannt wurden, mag sie auch ungerecht erscheinen. Eine kritische Auseinandersetzung mit den einzelnen Arbeiten wäre sicher wünschenswert, ist aber im Rahmen dieser Rezension völlig unmöglich.

Ohne Zweifel enthalten die beiden Bände wichtige und interessante Beiträge. Vielfältige Forschungsaktivitäten in aller Welt werden dokumentiert. Auch Fortschritte in der Forschung (zumeist allerdings nur in kleinen Teilbereichen) werden sichtbar. Schließlich lassen sich auch Schwerpunkte in der heutigen patristischen Arbeit erkennen (z. B. nach wie vor Augustinus; daneben spielt das Problem des Verhältnisses von Philosophie und altkirchlicher Theologie eine große Rolle). Aber trotz dieser positiven Aspekte bleibt der Gesamteindruck etwas zwiespältig.

Abgesehen von der vieljährigen Verspätung, mit der die Vorträge publiziert worden sind und durch die mancher Beitrag überholt erscheint, fragt man nach dem Sinn einer solchen Mammutveranstaltung und einer Veröffentlichung dieser Masse von ‚papers'. Kann ein wissenschaftlicher Kongreß dieses Umfangs sinnvoll die Forschung fördern? Auch wenn ein Teil der Beiträge ausgezeichnet ist und hohes Niveau hat, so ist der Gesamteindruck eher der, daß hier eine Fülle von Miszellen, wie sie in jeder wissenschaftlichen Zeitschrift üblich und auch angebracht sind, vorgelegt wird. Natürlich besteht die Erforschung der Geschichte auch in der Untersuchung kleinster Probleme, deren Ergebnis allerdings nicht erst nach zehn Jahren vorgelegt werden sollte. Aber ein wissenschaftlicher Kongreß, bei dem derartige Miszellen (man kann auch sagen: Quisquilien) dominieren, und zwei stattliche Bände, in denen das alles veröffentlicht wird, bleiben doch unbefriedigend. Bei aller Hochachtung vor dem Fleiß und dem Scharfsinn der Autoren und vor der redaktionellen Leistung von E. Livingstone wird man dieser Sammlung nicht recht froh.

Bad Honnef *W. Schneemelcher*

Les Constitutions Apostoliques, Tome 1 (Livres I et II). Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger (Sources Chrétiennes 320) Paris (Les Éditions du Cerf) 1985. 356 S. FF 260.

Nach einer längeren Periode weitgehender Vernachlässigung beginnt sich das Interesse an der frühchristlichen Rechtsgeschichte und ihren Texten in jüngerer Zeit wieder deutlich zu beleben. Deshalb wird man es nachhaltig begrüßen, wenn der Straßburger Kirchenrechtler M. Metzger nach 20jährigen Vorarbeiten, die sich zuletzt in einer (unveröffentlichten) „thèse pour le Doctorat d'État" (vgl. dazu das resumé in: RDC 1982, 130/44) und in mehreren Artikeln in RevSR 1983 und RDC 1984 niedergeschlagen haben, jetzt den ersten Teil einer auf drei Bände geplanten Neuedition der Apostolischen Konstitutionen (CA), des vielleicht wichtigsten Textes dieses Forschungsgebietes, vorlegt. Die Neuedition gewinnt zusätzlich an Aktualität, da die Schrift seit langem – wenn auch nicht unbestritten – als eine wichtige Quelle des Arianismus bzw. Neuarianismus gilt, der in den letzten Jahren wieder in den Mittelpunkt der patristischen Forschung getreten ist. Der Auswertung der CA für die Geschichte des Arianismus in der 2. H. des 4. Jh. stand bisher jedoch die – bei allen Qualitäten – gerade in den theologischen Passagen unzureichende Edition von Funk entgegen, der diejenigen Codices häufig unberücksichtigt gelassen hatte, die den ursprünglichen, von orthodoxen Korrekturen unberührten Text der theologischen Passagen bewahrt hatten. Sollten sich die CA mit Hilfe dieser Neuedition eindeutig als arianisch erweisen lassen, so könnten bisher – mangels zureichender Quellen – verschlossene Aspekte des späten Arianismus wie Frömmigkeit, Amtsverständnis etc. erhellt und damit die jüngst von M. F. Wiles und R. G. Gregg vorgelegten Überlegungen zu Asterius Sophista in die zweite Hälfte des 4. Jh. weitergeführt werden.

Was diesen zweiten Aspekt angeht, wird man sich allerdings noch gedulden müssen, da sich die entscheidenden Partien in den Büchern VI und besonders VII–VIII finden, die für den zweiten (Buch III–VI) bzw. dritten Band (Buch VII–VIII) dieser Edition geplant sind. Der erste Band umfaßt neben dem Text der Bücher I und II und deren Übersetzung (der einzigen in eine moderne europäische Sprache, die auf einen hist.-krit. Text gegründet ist) den ersten Teil einer umfangreichen Einführung, die die Ergebnisse der langjährigen Beschäftigung M.s mit der Schrift zusammenfaßt. Während der Leser für die Behandlung der Theologie, der Liturgie und der Gemeindeorganisation auf den zweiten Band verwiesen wird, findet er im ersten Band breite Ausführungen zur Entstehung der Schrift und zur literarischen Gattung (S. 13/62) sowie zur handschriftlichen Überlieferung und den Grundsätzen der Edition (S. 63/94). Dem Text ist eine Reihe von Anmerkungen beigegeben, die sich jedoch von einigen Ausnahmen abgesehen auf Verweise auf Sekundärliteratur bzw. die Einführungspassagen beschränken. Zwei Indices (Schriftzitate, Handschriften) schließen den Band ab.

Was die Textgestaltung angeht, bestehen beim zugrundeliegenden Handschriftenmaterial kaum Unterschiede zwischen den Ausgaben von Funk und M. Über diejenigen Manuskripte hinaus, die auch Funk schon bekannt waren, sind lediglich die beiden seither publizierten Fragmente herangezogen worden, von denen nur das lateinische aus Verona einige Bedeutung (für die Apostolischen Canones) hat. M. hat jedoch eine Neubewertung der vorliegenden Handschriften vorgenommen. Während Funk wie schon die editio princeps den Cod. Vat. gr. 839 als s. E. bestes Manuskript der Edition zugrundelegt (er weicht nur in Ausnahmefällen von ihm ab) und dem besonders für die theologischen Passagen wichtigen Vat. gr. 1506 kaum Beachtung schenkt, erlaubt die Aufgliederung der Manuskripte nach Familien, wie sie M. im Anschluß an Hanssens vornimmt, eine differenziertere Benutzung der drei wichtigeren Familien, von denen keine den übrigen von vorneherein überlegen ist.

Eine stichprobenartige Durchsicht des Textes der ersten beiden Bücher ergibt (auch für die hier sehr dünn gesäten theologischen Partien) allerdings kaum Abweichungen von inhaltlichen Gewicht; M. entscheidet sich häufiger als Funk gegen die Lesart des Vat. gr. 839 und – im zweiten Buch – für die der Familie R (Vat. gr. 2088; Bodl. Miscell. 204), deren Text Funk noch für äußerst korrupt hielt (XLI). Erstaunlicherweise mißt M. im Unterschied zu Funk weder der lateinischen bzw. syrischen Version der

Didaskalie, der Grundschrift der ersten sechs Bücher, noch den arabischen und äthiopischen Übersetzungen bzw. Bearbeitungen von CA I–VI(I) (der sog. „arabischen" bzw. „äthiopischen Didaskalie"; CPG 1730) irgendeine textkritische Bedeutung zu; sie sind nicht einmal in den Apparat aufgenommen. Sollte dies im Fall der orientalischen Übersetzungen etwa daran liegen, daß er sie ihrer Titel wegen für Übersetzungen der Didaskalie hält? Dieser Verdacht legt sich nahe, da er an anderer Stelle von ansonsten unbekannten arabischen und äthiopischen Übersetzungen der Didaskalie (cf. CPG 1738) zu berichten weiß (S. 15).

Selbst wenn M. den textkritischen Wert der Übersetzungen (gegen z. B. Baumstark: OrChr 1903, 201/8) und der Didaskalie, deren Lesarten Funk noch an mehreren Stellen (bes. des 1. Buches) sogar denen des Vat. gr. 839 vorzog, gering veranschlagt, hätte man eine gründliche Erläuterung in einer so breit angelegten Einführung wie der vorliegenden wohl erwarten dürfen.

Die Funksche Ausgabe wird bei allen Schwächen neben der von M. auch weiterhin nützlich bleiben. Zum einen wegen ihrer breiten Anmerkungen, die sich häufig als wahre Fundgruben erweisen; M.s laufender Kommentar ist besonders auch da, wo er nicht auf die Einführung verweisen kann, häufig – wohl auch aus Platzmangel – dürftig. Für die zahlreichen Stellen des 1. Buches zu Problemen aus dem Bereich „Antike und Christentum" (z. B. bei der Frage der balnea mixta) wird der Leser nicht einmal mit der speziell zu den CA erschienenen Sekundärliteratur bekannt gemacht, sondern lediglich auf Ch. Munier, L'église dans l'Empire romain. IIe–IIIe siècle (1979) verwiesen, womit nicht einmal der fragliche Zeitraum abgedeckt ist. Funks Edition wird man trotz der damit verbundenen Schwierigkeiten und notwendigen Inkonsequenzen weiterhin wegen der typographischen Absetzung der aus der Didaskalie übernommenen von den interpolierten Passagen heranziehen, die dem Leser den Umfang der Bearbeitung plastisch vor Augen führt.

Eine wesentliche Stärke des vorliegenden Bandes liegt in der Einleitung, die den CA viele bisher unbeachtete Aspekte abgewinnen kann. Nach einer allgemeinen Gattungsbestimmung widmet sich M. im ersten Teil besonders zwei Aspekten: dem kompilatorischen Charakter und dem pseudepigraphischen Stil.

Den unsystematischen Aufbau der Schrift und einzelne inhaltliche Widersprüche erklärt er ebenso wie die z. T. mehrfachen Wiederholungen bei der Behandlung zentraler Themen wie der Eucharistie und der Taufe wohl zurecht aus dem kompilatorischen Charakter der CA und wertet sie nicht als Indizien gegen eine einheitliche Redaktion. Dem Redaktor ging es demnach nicht um die eigenständige Abfassung einer neuen Kirchenordnung, sondern wesentlich um eine Sammlung bereits vorliegenden Materials, das lediglich den veränderten theologischen und organisatorischen Verhältnissen angepaßt wurde. Wiederholungen ließen sich dabei nicht vermeiden, da die Vorlagen häufig die gleichen Themen behandelten; hin und wieder entgingen auch Widersprüche der Aufmerksamkeit des Redaktors. Man darf allerdings nicht aus dem Auge verlieren, daß die Eingriffe in den Text nicht gleichmäßig erfolgten, sondern im Verlauf der Bearbeitung umfangreicher wurden. Während das erste Buch den Didaskalietext von kleineren Zusätzen, Auslassungen und Adaptionen abgesehen weitgehend wörtlich übernimmt, löst sich der Redaktor mit dem zweiten Buch immer häufiger vom Text der Vorlage, um im 8. Buch die zugrundeliegende Traditio Apostolica nur noch zum kleineren Teil in die CA zu übernehmen.

Nützlich sind weiterhin einige Bemerkungen M.s zum Schriftgebrauch des Interpolators; hier bleiben allerdings interessante Fragen offen: Welchen Bibeltext benutzte der Redaktor (wichtig für den Vergleich mit dem Text des Hiobkommentars des Arianers Julian, der die lukianische Rezension der LXX bezeugt)? Schöpfte er sein stupendes biblisches Wissen, das über die schon umfangreichen Schriftzitate der Didaskalie hinaus immer noch neue und bessere biblische Belege beibringt, aus dem Gedächtnis oder benutzte er Florilegien? u. a. m.

Besonders anregend sind die Bemerkungen M.s zur Technik und Funktion des pseudapostolischen Rahmens. Anhand einer Reihe von Beispielen illustriert er, wie die CA das Konzept der Apostelsynode, das sie von der Didaskalie übernehmen, in vieler

Hinsicht verfeinern, um sich glaubhafter als Produkt dieser Synode ausweisen zu können. So wird die Zahl der expliziten Interventionen von Aposteln gegenüber der Didaskalie um ein Mehrfaches erhöht, um dem Rahmen zusätzliche Authentizität zu verleihen. Große Teile des 8. Buches geben sich als Wortmeldungen einzelner Apostel sowie des Klemens und des Jakobus aus. Geheimhaltungsvorschriften zur Erklärung der Unbekanntheit der Schrift und vieles andere mehr erweisen den Redaktor als einen Autor, der die Technik der literarischen Fälschung trotz mancher Inkonsequenzen und Anachronismen weit besser als die Verfasser der Didaskalie und der meisten übrigen pseudapostolischen Schriften beherrscht.

Dies gilt in besonderem Maße auch für die Konsequenz, mit der er über die Vorlage der Didaskalie hinaus die Authentizität des Rahmens durch synodale Elemente zu sichern sucht. Neben den Kanones zu Ende der Schrift, die M. anführt (ohne allerdings auf die viel diskutierte Frage der ursprünglichen Einheit mit den CA einzugehen), ist hier sicher u. a. noch auf die Wortmeldungen der Apostel im 8. Buch hinzuweisen. Verständlich macht M. diese Bemühungen auf dem Hintergrund der Geschichte der frühen kirchenrechtlichen Literatur, die er in meisterlicher Kürze darzustellen weiß. Hatten die pseudapostolischen Kirchenordnungen in den ersten Jahrhunderten die Funktion, die notwendigen institutionellen Entwicklungen auf gesamtkirchlicher Ebene mit apostolischer Autorität zu legitimieren, da es keine andere Instanz gab, die über den Rahmen der Einzelgemeinde bzw. später der Kirchenprovinz hinaus über Entscheidungskompetenz verfügte, so wurde diese Aufgabe seit dem 3. Jh. in steigendem Maße von den Provinzial- und später Reichskonzilien übernommen, die auf das immer schwieriger einzusetzende Mittel der literarischen Fälschung verzichten konnten. Die pseudapostolischen Kirchenordnungen wurden somit zunehmend überflüssig und tatsächlich hörte ihre Produktion im Bereich der byzantinischen Reichskirche mit dem 5. Jh. auf und verlagerte sich auf diejenigen orientalischen Kirchen, die die Beschlüsse von Chalcedon ablehnten. Als letzten Zeugen und gleichzeitig Höhepunkt in der Geschichte dieser literarischen Gattung, die sich mit wachsendem Abstand von der fiktiven Entstehungszeit unter einem immer größeren Druck sah, ihre pseudepigraphischen Techniken zu verfeinern, sieht M. die CA. Wie stark, ja übermächtig die Synoden bzw. Konzilien als neue Entscheidungsinstanz für die Gemeindedisziplin waren, zeigt – so darf man wohl hinzufügen – die Konsequenz, mit der der Redaktor den synodalen Rahmen verstärkt und – besonders in den Apostolischen Kanones – zeitgenössisches synodales Material in seine Schrift integriert. Was hier nur in Kürze angedeutet werden kann, ist bei M. breiter ausgeführt und belegt und stellt zweifellos den überzeugendsten Teil seiner Einleitung dar.

Die Ausführungen zur Person des Redaktors, zum Ort und zur Zeit der Entstehung fallen dagegen deutlich ab. M. schließt sich der sententia communis an, die den Redaktor mit dem Verfasser des 1973 von Hagedorn herausgegebenen „Hiobkommentars des Arianers Julian“ und dem Interpolator der langen Rezension der Ignatiusbriefe identifiziert; leider beläßt er es im wesentlichen bei einem Referat des von anderer Seite bereits Erarbeiteten. Speziell für den Hiobkommentar hätte man sich über die von Hagedorn zusammengestellten Parallelen hinaus zusätzliche Indizien für die Identität der Verfasser gewünscht, die für die theologiegeschichtliche Einordnung der CA von großer Wichtigkeit ist. Verständlich ist dagegen, daß M. auf die 1983 ohne jeden Beleg vorgebrachten Hypothesen von Nautin nicht eingeht.

Ohne zureichende Belege bleibt die Annahme M.s, daß hinter den CA kein Einzelautor, sondern eine mehrköpfige Fälscherwerkstatt gestanden habe. Was hierzu an sehr allgemein gehaltenen Überlegungen angeführt wird, trifft für die meisten zeitgenössischen theologischen Werke ähnlichen Umfangs zu – einschließlich solcher, die sicher einen individuellen Autor haben.

Bei der Bestimmung des Abfassungsortes geht M. über die übliche Zuordnung nach Syrien hinaus und versucht die Schrift mit Hilfe einer Bündelargumentation genauer in Antiochien zu lokalisieren. Doch kann keiner der vorgebrachten Belege dies zureichend absichern. Größere Städte in dichtbesiedeltem Umland mit zahlreichem Klerus und missionarisch aktivem jüdischen Bevölkerungsanteil gibt es gegen Ende des 4. Jh. in

Syrien und den angrenzenden Provinzen Kleinasiens viele. Daß Symbola und Canones antiochenischer Synoden in den CA eine große Rolle spielen und Antiochien bei der Aufzählung von Bischofssitzen in der Regel vor Alexandrien genannt wird, mag für die Herkunft aus dem kirchenpolitischen Einflußbereich der Stadt sprechen; einen zureichenden Beleg für die exakte Lokalisierung der Schrift stellt dies sicher noch nicht dar.

Auch der Versuch, das Jahr 380 als präzises Abfassungsdatum zu fixieren, muß als gescheitert angesehen werden. So argumentiert M. mit einem gesetzlichen Verbot der Ausübung heidnischer Kulte durch Theodosius vom 28. 2. 380, das der Redaktor nicht habe kennen können, da er es noch für nötig gehalten habe, die Christen seinerseits vor dem Besuch heidnischer Kultveranstaltungen zu warnen. Zum einen kann man die dahinterstehende Vorstellung von der Wirkung kaiserlicher Gesetze nur blauäugig nennen; zum anderen enthält das angeführte Edikt keinerlei Bestimmungen gegen den heidnischen Kult, wie Theodosius überhaupt im ganzen Jahr 380 nicht mit gesetzlichen Maßnahmen gegen heidnische Religionsausübung eingeschritten ist. Offensichtlich liegt eine Verwechslung mit den Gesetzen vom 24. 2. 391 oder – eher noch – vom 8. 11. 392 vor (vgl. K.-L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen christlicher Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden und Juden, Diss. Köln 1971, 166/82). Auch die übrigen Belege können weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit mehr als eine ungefähre Datierung in die achziger und neunziger Jahre des 4. Jh. wahrscheinlich machen; zumeist geben sie, wie etwa die Erwähnung des Weihnachtsfestes, bestenfalls einen terminus post quem ab.

Für M.s theologiegeschichtliche Einordnung der CA (vgl. dazu die Aufsatzreihe in RevSR 1983), die die Entstehung der Schrift in den antiochenischen Wirren um das Jahr 380 notwendig voraussetzt, erweist sich die mißlungene Fixierung von Abfassungsort und -zeit als besonders fatal.

Insgesamt stellen die vorgetragenen Einwände jedoch die überwiegend positive Einschätzung des vorliegenden Werkes nicht grundsätzlich in Frage; dem 2. und 3. Band sieht man mit Interesse entgegen.

Bonn *Georg Schöllgen*

Gahbauer, Ferdinand R. OSB: Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon (= Das östliche Christentum. Neue Folge, Band 35), Würzburg (Augustinus) 1984, 500 S. – kt. – DM 69,50.

P. Stockmeier entwarf 1976 eine Forschungsskizze zum Thema: „Das anthropologische Modell der Spätantike und die Formel von Chalkedon" und formuliert: „Das Problem liegt also darin, ob und inwieweit eine ausformulierte Anthropologie zum Vorbild für die Erklärung der Natureneinheit in Christus geworden ist und so die Struktur der Christologie prägte" (AHC 8,41). Die vorliegende Arbeit führt das Programm in aller wünschenswerten Detailliertheit aus und ist nur dadurch begrenzt, daß die Akzente in Stockmeiers Formulierung genau beachtet werden. Besprochen werden alle Texte der Vorgeschichte von Chalkedon, die zur Erklärung der Aussage, daß Christus Gott und Mensch ist, auf eine anthropologische Analogie zurückgreifen. Nach einer Einführung in Problemstellung, Fragehorizont und Forschungslage (S. 6–31) folgen Texte der „Anfänge" (S. 32–126), zu denen Eusebius von Emesa, Lucius von Alexandrien, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa gezählt werden. Die Grundlegung ist als 2. Kapitel „Apollinaris von Laodicea und seine Schule" (S. 127–224). Es folgt im 3. Kapitel „Kritik, Ablehnung und Anwendung der Leib-Seele-Analogie bei den syrischen Theologen" (S. 225–347) mit Texten von Diodor von Tarsus, Nemesius von Emesa, Theodor von Mopsuestia, Nestorius, Eutherius von Tyana und Theodoret. Den Abschluß im 4. Kapitel bildet Kyrill von Alexandrien (S. 348–419). „Zusammenfassung und Ergebnis" (S. 420–426) bestätigen, was Stockmeier allgemein vorgezeichnet hatte. Eusebius von Emesa und Lucius von Alexandrien (373–378) sind die ersten Zeugen, die explizit die Leib-Seele-Einheit der menschlichen Natur in der christologischen Debatte heranziehen. Ob Lucius auf Apollinaris reagiert, wird nicht erörtert; auch wird der

Zusammenhang mit Origenes, wie ihn R. Lorenz (Arius judaizans? 1979) für die Arianer dargestellt hat, nicht ausreichend diskutiert. Apollinaris erfährt eine behutsame Deutung, die sich von A. Grillmeier (Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 1979) m.E. mit Recht unterscheidet. An Kyrill wird gezeigt, daß ein rechtgläubiger Theologe die anthropologische Analogie benutzen kann, weil er sich ihrer Begrenztheit bewußt ist und somit die „Christusparadoxie" letztlich bewahrt. Als weiteres Ergebnis wird deutlich, daß rechtgläubige Christologie weniger von einem bestimmten anthropologischen Modell – sei es mehr platonisch oder mehr aristotelisch ausgerichtet – abhängig ist, sondern von seinem Stellenwert als Erläuterung zu Joh 1,14.

Die Kurzübersicht über das besprochene Material läßt erkennen, welches Ausmaß an Detailkenntnissen vorausgesetzt werden muß. Im allgemeinen wird man dem Vf. bescheinigen können, daß er sich ausreichend informiert hat. Ein Lapsus wie die Unkenntnis, daß ep. 8 des Basilius von der Forschung einhellig dem Evagrius zugeschrieben wird (vgl. S. 102f.), fällt nicht ins Gewicht. Anspruchsvoller noch ist die Arbeitsmethode. Jeder Text, der sich zur Begründung seines Christusverständnisses auf ein anthropologisches Modell beruft und es zur Illustration heranzieht, wird übersetzt; seine Begrifflichkeit wird von den Anfängen griechischer Philosophie bis hin zum Neuplatonismus verfolgt, um die im Text gemeinte Anthropologie philosophisch einzuordnen. Abschließend wird der Ausgangstext im Zusammenhang interpretiert und gewertet, natürlich im Hinblick auf seinen Abstand oder seine Nähe zum Dogma von Chalkedon. Hier findet sich viel Interessantes zusammengestellt, meist auch Zutreffendes, zuweilen aber pauschal und historisch zu wenig sensitiv beurteilt. Denn die dogmengeschichtliche Überschau gelingt nur unter der Voraussetzung, daß die Bischöfe in Chalkedon eine Glaubenswahrheit über die Einheit des Christus aus zwei Naturen formulieren wollten, wobei ihnen auch noch zugestanden werden muß, daß sie vom Personbegriff eigentlich nichts wußten.

Der Ertrag – ein durchaus lesenswerter und orientierender – ist also letztlich die dogmatische Analyse einer Denkfigur mit Hilfe historischen Stoffes. Nicht sichtbar wird, welches die Zentren der christologischen Ausführungen bei den herangezogenen Autoren sind. So fehlt im Sach- und Begriffsregister nicht zufällig „Adam"; für Kyrill aber dürfte die Adamthematik nicht fehlen. Dogmatisch und nicht theologiegeschichtlich gedacht ist z.B. diese Analyse zu Kyrill: „Die Passionstheologie stellt, so scheint es, eine Zerreißprobe für das rechte Verständnis der Natureneinheit dar. Kyrill ist nämlich eingezwängt zwischen zwei theologischen Kernsätzen, einmal muß er die Leidlosigkeit des Göttlichen und Geistigen, zum andern jedoch die Einheit der Person Christi und des Menschen wahren" (S. 403). Der zweite Kernsatz ist eine theologiegeschichtliche Ungenauigkeit; denn Kyrill sprach nicht von Person, schon gar nicht von der Person des Menschen, von dem die Person Christi unterschieden sei, und „Einheit der Person" ist keine bei Kyrill belegbare Begrifflichkeit. Für die altkirchliche Christologie sollte die Arbeit nicht konsultiert werden, sondern als Untersuchung zu einem einzelnen Problem, das in der Geschichte des Dogmas von Chalkedon im 6. und 7. Jh. mehr ins Zentrum rückte.

Sehr unpraktisch sind die Querverweise ausgezeichnet. Eine Übersicht über die besprochenen Haupttexte fehlt.

Göttingen *Ekkehard Mühlenberg*

Henri Crouzel: Origène, editions Lethielleux, Paris 1985, 349 p., 115 francs.

Henri Crouzel must be acknowledged as the foremost scholar in the study of Origen alive today. He has literally devoted a life-time to the study of Origen, as his many works on that subject testify. Unlike his predecessor in writing a general book on Origen, devoted not to one aspect of this great man, but to a comprehensive account of him, Jean Daniélou, Crouzel has not, or not often, been tempted into other fields of scholarship. He is the Origenist *par excellence*. His painstaking and outstandingly useful *Bibliographie critique d'Origène* and its sequel form a monument of scholarship for

which many succeeding generations will be grateful. With Manlio Simonetti he has produced a magisterial edition of that most difficult and exacting of Origen's works, the *Peri Archon*, with French translation and notes, which will not be superseded for a very long time. When therefore an expert as well informed as he produces a book on Origen, and simply Origen, this is an important event for students of the history of doctrine in the early Church.

The book is of almost three hundred and fifty pages. It is divided into four parts, the first dealing with Origen's life, the second with his exegesis of Scripture, the third with his spirituality, the fourth with his theology. It is written in a style which is firm and flowing, with one welcome flash of humour, when the author describes the system of Valentinus as *Les Malheurs de Sophie* (282). As a thorough exposition of Origen's career, thought and achievement, there has been nothing like it since Eugène de Faye's *Origène, sa Vie, son Oeuvre, sa Pensée* written over fifty years ago, and it is much better than de Faye's book (useful thought that was) because it is written by somebody who is a complete master of the subtle and treacherous subject with which he is dealing. M. Crouzel, as is quite proper in such a work, only mentions other authors when the thinks it necessary. He takes issue with much (though not all) of the chronology suggested recently for Origen's life by P. Nautin, and always with good reason. He deals competently with the difficult question of ‚Origen the pagan' (30–31). He makes an interesting suggestion that Origen's first visit to Palestinian Caesarea should be placed early in his career, and not at the time of the crisis of his affairs in Alexandria (36–37). He disentangles in a most enlightening way the complicated subject of Origen's concept of a ‚double creation': the first creation is of souls with bodies of an etherial, non-fleshly nature; the second (described in Genesis 3 as the giving of coats of skins) is the conferment on the original material of that body (material as formless substratum needing a form) of a terrestrial quality, after the (pre-mundane) Fall. Neither of these ‚creations' corresponds to the birth of souls into this world in an incarnate form with fleshly bodies (132 f.) (Methodius entirely misunderstood Origen). He rightly scouts the idea that Origen believed in metempsychosis (135, 220). His chapter on Origen's anthropology (123–138) is positively brilliant and must be held almost to settle this complex subject. His account of Origen's ideas on the resurrection body (319–330) is another piece of careful and lucid exposition. And his treatment of the much-discussed point of Origen's doctrine of *apocatastasis* is fair and judicious (331–342), though he does not deal with the question (raised by not a few students of Origen) whether Origen believed in an eternal recurrence, so that everything started again after the *apocatastasis* (I do not think that he did). In short, this is a fine book written by an expert, and it will long remain a standard work which no scholar can afford to ignore.

M. Crouzel is very anxious to vindicate Origen's orthodoxy. Now, in one sense this is a perfectly understandable aim and one not irrelevant to this book. Origen was attacked at the turn of the IVth to the Vth centuries (to pass over earlier criticisms of him) by the venomous Jerome and the hypocritical Theophilus of Alexandria. And in the middle of the VIth century his views were damned as heretical by a General Council directed at Constantinople by the Emperor Justinian. Crouzel has no difficulty in showing that these attacks were unfair, that the accusations made against him were based on flimsy grounds, and that the doctrines attributed to him and condemned were not his. By the standards of the *third* century Origen certainly was not heretical, and in the third century, though some of his teaching raised opposition, nobody seriously thought that he was an heretic (cap. 9). But Crouzel all through the book wishes to go further. He wants to argue that Origen's views were orthodox, his teachings sound and his methods allowable by the standards of *any* century, by the standards, indeed, of the contemporary Roman Catholic Church. He believes that only the most innocuous criticism of Origen, that he was a little too much influenced by Platonism, that he was rather too ready to use allegory, is justified. All else is misunderstanding or prejudice.

These assumptions cannot be allowed to pass without comment. Crouzel, for instance, is ready to defend Origen's method of allegorizing Scripture as only a rather extreme example of discovering the ‚spiritual sense' beneath the literal text which has

always (he argues) been part of Catholic exegesis; in this he is an unrepentant and indeed uncritical disciple of de Lubac (116–118). Crouzel, indeed, sees Scriptural doctrine in Origen at places where Origen most flagrantly departs from Scripture: to say that Origen's trichotomous anthropology is Scriptural because Paul at 1 Thess. 5 : 23 refers to ‚body, soul and spirit' (123–130) is absurd. The anthropology of the N.T. is not trichotomous in anything like the sense which Origen reads into it (*vide* Bultmann *Theology of the New Testament*). Origen's anthropology in fact only touches the Bible at odd points. His use of allegory was not simply a pardonable exaggeration of the Church's indefeasible right to interpret the Bible (‚un fait de culture, non illegitime, mais cependant étranger' [115]). It was an intellectual disease which, rather than enabling him to sense the true nature of Scripture, distanced him regularly from the possibility of seriously understanding the text and enabled him to read into it whatever he liked. His use of allegory was not merely unhistorical. It was positively anti-historical. It enabled him to ignore the significance of history to a dangerous extent and it is not merely modern scholars who observe this. In his own day and all through Christian antiquity writers who themselves do not hesitate to use allegory complain of Origen's use of it. Indeed, in his defence of Origen's exegesis Crouzel reaches a point which can only be called ultra-Protestant (though no doubt unwittingly so): the reading of Scripture is a sacramental act (148); Origen's concept of the Word ‚inscripted' in the Bible parallel to his Incarnation (which only the extremest Protestants have ever maintained, and which in my view verges on blasphemy) is recorded without comment (176).

Perhaps it is possible to defend Origen against ‚aristocratisme' (158); he was certainly not a Gnostic. But the whole bent of his thought was profundly intellectual, and not enough appreciation of this is evident in Crouzel's book. He constantly distinguished between the educated and the ordinary Christian, though he admitted that the latter was as capable of salvation as the former. Yes, everything for Origen was symbolic (149), but is it satisfactory to excuse this by saying that everything for Origen was sacramental, including the Church, including Christ himself (110, 111) and that he never lost sight of the incarnate Logos (157, 257)? He accepted the necessity of believing in an historical calling of the Chosen People, and an historical Incarnation, certainly. But he put so great a weight on the interpretation of this history, on the parabolic or symbolic significance of it, that he in effect depreciates the historical. The fact that he constantly urges his hearer and students to transcend the historical, to progress beyond the incarnate Logos, is simply not brought out in this book. Origen spiritualizes the eucharist, not in the Zwinglian sense that he says that it is of purely symbolic significance, but in that he urges us to move beyond the matter of the sacrament to its *res*, in fact as far as possible to leave the matter behind. He intellectualises the Atonement; his main account of this doctrine, what de Faye called ‚dieu éducateur', is scarcely mentioned in this book. He spiritualises the ministry; there are some who are bishops who are not recognized by the Church, and some bishops recognized by the Church are not bishops; and so on. He spiritualizes the body of Christ. After the Ascension (as Crouzel admits 331) there is, in Origen's theology, no more a terrestrial body of Jesus. It has been completely etherialised and divinised. This is quite consistent with the rest of his doctrine. The intellectual (? spiritual, mystical) must nor merely convey, it must absorb the historical.

It is difficult to avoid agreeing with Bianchi and Giulia Gasparro that for Origen there was a link between existence in the human flesh and sin (see the latter's *Studi di anthropologia e di storia della Tradizione*, cap. V; Crouzel deals with the point 279–280). What does it mean to say (224) that Origen produces several terms in his Christology equivalent to *homoousios* applied to the Son? What did *homoousios* mean in 325 A.D.? And what did it mean in 381? Generalizations like these are too easy. Origen's doctrine of the Trinity was sophisticated, carefully thought-out and a great advance on anything that had gone before it, but many scholars will continue to hold that he believed in a graded, though not created, Trinity, even after reading Crouzel (see 262–263). The suggestion (358) that the personality and divinity of the Holy Spirit had always been recognized and cherished in the Church, but only happened to come into the limelight

in the year 360, is highly disputable. The achievement of orthodoxy was a process of trial and error, like all the achievements of human thought, and the error was by no means confined to a few heretics.

Finally, Crouzel's note on Origen's style lacks one observation which has, as far as I know, never been made before, but which is quite important. It is not enough to say (quite correctly) that Origen does not like School rhetoric: he was wholly blind to poetry and to literary merit. He encounters some of the most striking and beautiful and effective examples of Hebrew literature, and especially of poetry. He transposes them painstakingly into arid allegory. A man who could read the text, ‚I am a worm and no man' and comment that as worms do not reproduce by sexual intercourse this must be a reference to the Virgin Birth of Jesus is scarcely competent to understand great literature. Ambrose uses allegory as freely as Origen; he ranges over the whole Bible, plucking texts indiscriminately here and there, but he does so with taste, with poetic appreciation. Origen plods through the Bible, blind to its merits, deaf to its music, like a scientist trying to distil chemical formulae from Shakespeare. Both Ambrose and Origen are often talking nonsense. But Ambrose at least gives us charming nonsense.

Cheshire *R. P. C. Hanson*

Samuel Vollenweider, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 35), Göttingen 1985, Vandenhoeck & Ruprecht, 234 Seiten, kart. DM 48,–.

Die Begegnung zwischen Christentum und Platonismus ist eines der großen Themen der alten Kirchengeschichte und bleibt damit auch weiterhin ein umfangreiches Forschungsgebiet. Vor 10 Jahren untersuchte Bernhard Brons in seiner Abhandlung „Gott und die Seienden", (FKDG 28) das Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysiŭs Areopagita. Die von der Theologischen Fakultät in Zürich angenommene Dissertation von Vollenweider (Referenten waren die Professoren Altendorf und Schindler) behandelt eine ähnliche Problemstellung, die jedoch etwa 100 Jahre vor Dionysiŭs den unmittelbaren Einfluß von Plotin reflektiert. Das Grundschema der Arbeit ergibt sich deshalb direkt aus der tragenden Struktur seiner Philosophie, in der das Werden der Welt aus der Gottheit als Abstieg und ihre Rückbeziehung auf Gott als Aufstieg erscheint. In seiner Einleitung skizziert Vollenweider, wie die humanistisch-rhetorische Bildung, die Philosophie und die christliche Religion für Synesios eine innere Einheit bilden. Philosophiegeschichtlich ist er in die Bewegung des Neuplatonismus von Plotin zu Pophyrios und den späteren Platonikern einzuordnen. „Überall kreist Synesios irgendwie um die Idee eines göttlichen Abstiegs, dem der Aufstieg der Seele korrespondiert" (23). Vollenweider setzt sich zum Ziel, christliche Intentionen in dieser Konzeption aufzuspüren. Der vergleichende Blick auf eine ähnliche Problemlage bei den Kappadokiern, Marius Victorinus und Augustinus soll dabei zur Klärung dienen.

Der 1. Hauptteil (29–68) ist dem „Aufstieg zur Gottheit" gewidmet, wie er in den Hymnen in Erscheinung tritt, die als Inspiration und Opfer von Synesios verstanden werden. Eine besondere Rolle spielen die Motive des äußeren Rückzuges, der inneren Reinigung und des Schweigens, ebenso aber auch die von einem göttlichen Mittler gewirkte Erlösung, ein Aspekt, den Plotin nicht kennt und der erst von seinen Schülern zu Sprache gebracht wird. Auch die Motive der Unerkennbarkeit Gottes und des Rückfalls auf dem Wege zur Transzendenz treten in diesem Zusammenhang ebenso wie bei Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos und Augustinus in Erscheinung. Während für Plotin das Eine nur erkennbar ist im Über-sich-selbst-Hinausgehen des Geistes, vollzieht sich für Synesios im Sohn der gottgeschenkte Aufstieg.

Dies führt zum 2. Hauptteil des Buches über „die göttliche Trias" (69–129). Zuerst werden hier die triadischen Partien der Hymnen vorgeführt mit einem interessanten Exkurs über „Mutter heiliger Geist". Es folgt die Darstellung der Lehre Plotins von der Noogenese, die gekennzeichnet ist sowohl von dem positiven Aspekt der göttlichen

Ausstrahlung als auch vom negativen des Abfalls von dem ursprünglich Einen. Dieses kann deshalb in doppelter Weise charakterisiert werden, nämlich durch seine absolute Transzendenz und zugleich durch die Auswirkung seiner weltdurchwaltenden Kräfte. Gottes Anwesenheit ist also immer nur uneigentlich und erweist sich vielmehr als seine Abwesenheit. Dieser zweifache Aspekt hängt wiederum zusammen mit den beiden Sichtweisen des Abstiegs und des Aufstiegs, die auf kataphatische und apophatische Weise zum Ausdruck gebracht werden. Alle Seinssphären sind transparent auf ihren göttlichen Ursprung. Noch mehr wird aber alles Seiende durch seine Negation zur letzten Quelle hin überstiegen. Im Lichte eines solchen Apophatismus zeigt sich nun aber das Eine in einer nicht mehr aufzulösenden Ambivalenz. Einerseits kann durch ihn das Eine als lichtvolle Erfüllung des Aufstiegs umschrieben werden, andererseits bleibt aber der Abgrund zu allem Seienden, das ihm gegenüber als negativ qualifiziert wird. In dem Abschnitt „Kommen des Einen in der mystischen Einung?" (99–101), wird der Versuch dargestellt, diese Zwiespältigkeit zu überwinden. Dabei kommt Vollenweider zu dem Schluß, daß der „Gedanke einer nicht schon negativ als Abstieg zu bewertenden Relationalität des Einen, die wesensmäßige Teilhabe an ihm selbst ermöglicht", nicht mehr in das Gesamtsystem Plotins integriert werden kann (100). Die von Vollenweider gestellte Frage, ob die gnadenhafte Erfahrung der unio mystica von Plotin nicht unzutreffend innerhalb seines Systems „als bereits in den Schatten der Noogenese getauchte Selbsterfassung des Einen" interpretiert werde, muß unbedingt bejaht werden. Die seit je waltende Anwesenheit des Einen und seine Vergegenwärtigung durch die Noogenese sind sicherlich nur Interpretamente der mystischen Erfahrung der Ankunft des an sich selbst Teil gebenden Einen. Dabei wird man Plotin kaum den Vorwurf der Inkonsequenz machen können, denn die Spannung zwischen jedem rationalen System und mystischer Erfahrung ist grundsätzlich unauflöslich.

Die Explikation der plotinischen Noogenese durch Pophyrios als triadische Bewegung wurde erst ermöglicht durch die Trias der Chaldäischen Orakel: „Denn die Dynamis ist mit dem Vater, der Nus aber stammt von ihm her" (Frg. 4). Der Vater wird gedeutet als das als Sein gefaßte Eine, die Dynamis auf den Hervorgang als Leben und der Nus auf die Rückwendung als Denken. Der Unterschied zwischen Plotin und Porphyrios wird in folgender Weise präzisiert: „Während Plotin das Eine so vom Nus und seinem Entstehen absetzt, daß von einer Trias gerade nicht die Rede sein kann, transponiert Porphyrios die Spannung von Jenseitigkeit und Herausgang in das Einse selbst, derart, daß dieses seine eigene Entfaltung übersteigt und zugleich in sich begreift" (112). Nach einem Blick auf die Trias im späteren Neuplatonismus, besonders bei Proklos, wird dann die Kritik am neuplatonischen Gottesbegriff herausgearbeitet, wie sie in der im 4. Jahrhundert entwickelten christlichen Trinitätslehre enthalten ist. Dabei ist nicht in erster Linie die Frage nach der Personhaftigkeit ausschlaggebend, „als vielmehr die ‚Personalität' allererst konstituierende Konzeption der Trinität als innere Bezogenheit des Seins Gottes in seinen Hypostasen" (125). Synesios ist in seinem Verständnis der göttlichen Trias weitgehend von Porphyrios abhängig. Allerdings verlegt er das zweite und dritte Moment in die höchste Sphäre der Gottheit selbst mit einer immer stärkeren Tendenz, sie ganz vom Kosmos abzuheben „und die Negativität des Abstiegs vom Vater zum Sohn innerhalb der Trias zu eliminieren" (128). Da der Heilige Geist ganz in den Hintergrund tritt, wird die Wurzel des Kosmos und der Seele ausschließlich im Sohn gesucht.

Im dritten Hauptteil (131–176) „Der Abstieg des Gottessohnes: Weltdurchwaltung" entfaltet Vollenweider das spezifisch christliche Verständnis des Abstiegs, das sich aus der modifizierten Trias ergibt. Die Exegese von 8 Hymnen zeigt, daß Synesios den göttlichen Abstieg nicht nur im platonischen Sinne versteht, sondern ebenso auch als Inkarnation, als geschichtliches Ereignis, durch das der schon den Kosmos durchdringende und von allen Verderbensmächten befreiende Gottessohn epiphan wird. Diese Epiphanie Gottes auf Erden ist dadurch gekennzeichnet, daß „die neuplatonische immer größere Abwesenheit bei noch so großer Anwesenheit des Göttlichen umschlägt in seine bei aller Abwesenheit immer noch größere Anwesenheit" (175).

Der letzte Hauptteil (177–213) ist überschrieben „Die vom Gottessohn durchwaltete

Welt". Zum Thema der „Gegenmacht" führt Vollenweider aus, daß angesichts eines kosmologisch-mythologischen Dualismus für Synesios diese Welt schon immer den Verderbensmächten entrissen ist und damit auch dem Griechentum mit seiner Bildung und Hochschätzung alles Irdischen ein weiter Raum gewährt wird. Alle Formen endzeitlicher Eschatologie sind für ihn allerdings unannehmbar, da Gott schon seit jeher den Kosmos mit seiner heilenden Kraft durchdringt, der als unvergänglich betrachtet werden muß. Auferstehung ist nichts anderes als der Aufstieg der Seele, die auf ihrem Weg zu Gott alle Körperlichkeit hinter sich läßt. Mit Plotin und Porphyrios sieht Synesios das Ziel aller menschlichen Wege in der Gottwerdung, in der Gotteinung (196). Das Paradigma dieses Weges ist der Gottessohn. Sein Abstieg und Aufstieg läßt die menschliche Seele aus dieser Welt zu Gott zurückfinden. – Im Schlußabschnitt über das Priesteramt des Bischofs (203ff.) kommt Vollenweider auf die Tragik zu sprechen, die die letzte Lebensphase des Bischofs überschattet. Vergeblich suchen wir hier eine christliche Bewältigung des Leidens. Dies erstaunt um so mehr, da ja gerade die positive Wertung des Abstiegs als das christliche Proprium des Synesios angesehen werden muß. Während bei Plotin im Gefüge seiner strengen Seinslehre die Negativität des Urausgangs die absolute Transzendenz des Einen, die Differenz von Gott und Welt wahrt (216), steht bei Synesios der Abstieg des Sohnes Gottes in keinem Widerspruch zu seiner Überweltlichkeit. „Explizit oder implizit gründet solche immer größere Anwesenheit Gottes in der Welt bei noch so großer Abwesenheit, die sich paradigmatisch in Christus ereignet, in seiner trinitarischen Wesenheit" (217). Schließlich wird so der Abstieg und Aufstieg Christi „zum positiven Antityp des von Fall und Finsternis umschatteten Seelenweges und eröffnet der Seele, Gottes Tochter, Teilhabe an dieser mehr kosmisch denn geschichtlich geschauten Bewegung" (218).

Allerdings: Für Vollenweider bleibt diese Vision des Synesios in theologischer Hinsicht „undenkbar", wenn sie auch im Gewand des Hymnus fasziniert (218). Dieses Urteil scheint diktiert von einem streng rationalen Systemverständnis. Die Frage ist nur: Ist ein Mann wie Synesios blind gewesen für die Unvereinbarkeit des von ihm rezipierten Neuplatonismus mit seiner christlichen Sicht der Trinität und der Ankunft des Göttlichen in unserer Welt oder hat er Spannungen und Widersprüche bewußt in Kauf genommen in der Überzeugung einer inneren Konvergenz beider Weltanschauungen? Dem Autor gebührt Dank für seine perspektivenreiche Arbeit über Synesios von Kyrene, dessen Gestalt auf dem Hintergrund der philosophischen Entwicklung und der Geschichte der Trinitätslehre durch diese Darstellung an theologischem Profil gewonnen hat. Die Fülle des verarbeiteten Materials ist eindrucksvoll, die Methode der Untersuchung ist konsequent, die Forschungsdiskussion voll ausgewertet, das Ergebnis ist der Sache gemäß differenziert, die Beurteilung notwendigerweise vom eigenen Standpunkt her auch subjektiv.

Marburg *Georg Günter Blum*

Pierre Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe. Préface de Gilbert Dragon, Les Éditions du Cerf, Paris 1985, 443 S., kart. 199 FF

Eine interessante Erscheinung in der Geschichte der alten Kirche ist das Pilgerwesen. Wie mannigfaltig sich dieses Phänomen der altchristlichen Frömmigkeit in dem Zeitraum vom 4. bis zum 7. Jahrhundert entwickelte, zeigt das umfangreiche Werk von Pierre Maraval, das für den byzantinischen Orient den gesamten Sachverhalt eingehend darstellt. Neben den literarischen Quellen wie Itinerare, Wunderberichte und hagiographische Texte werden auch die Ergebnisse der archäologischen Forschung berücksichtigt.

Zuerst geht es dem Autor um eine Geographie der heiligen Orte des Orients. Im 1. Kapitel wird untersucht, wie diese Stätten ihre Bedeutung bekommen, zum Beispiel durch Anknüpfung an vorchristliche Traditionen, durch empirische oder auch inspirierte Lokalisierung von Ortsangaben, durch die Translation von Reliquien oder durch den Wohnsitz von heiligen Personen. Unter den Motiven, die zur Verehrung von hei-

ligen Orten führen, werden hervorgehoben das kirchenpolitisch beeinflußte antiheidnische und antijüdische Interesse an einer Verchristlichung der schon vorhandenen Stätten, aber besonders die Faszination, die von den ipsissima loca der alttestamentlichen und neutestamentlichen Heilgeschichte auf die Volksfrömmigkeit ausging. Die Reliquienverehrung öffnete einen Zugang für die Gegenwart des Heiligen und befriedigte das elementare Bedürfnis nach Schau und Berührung, das als ein Reflex des inkarnatorischen Momentes des christlichen Glaubens verstanden werden kann. – Im 2. Kapitel wird dann die Entwicklung der heiligen Orte von der Zeit Konstantins bis zur arabischen Eroberung beschrieben. Den größten Raum beansprucht hierbei Palästina. Es folgen Abschnitte über Ägypten, Syrien und Mesopotamien, Kleinasien, Dazien, Thrazien und Makedonien und Konstantinopel.

Der zweite Gesichtspunkt, unter dem Maraval sein Thema angeht, sind die Besucher der heiligen Orte, ihr Herkommen, ihr sozialer Hintergrund, ihre konfessionelle Zugehörigkeit. Als ihre religiösen Motive werden angegeben das Beten, das Sehen, die Erbauung am Grab eines Märtyrers oder in der Gegenwart eines Mönches, der Kontakt mit der Kraft von Reliquien, der Wunsch nach Heilung, das Bedürfnis nach Beichte und Vergebung und überhaupt das Verweilen an einer heiligen Stätte (3. und 4. Kapitel).

Der dritte Aspekt, unter dem dann der Autor seine Darstellung fortführt, bezieht sich auf die Reisen der Pilger und ihren Aufenthalt an den betreffenden Stätten. Nicht nur die äußeren Bedingungen dieser Pilgerreisen werden geschildert, sondern auch die mit ihnen verbundenen religiösen Praktiken wie Prozessionen, Beten, Fasten und andere asketische Übungen. Eine ausführliche Beschreibung findet der Kult der Reliquien und der Heiligtümer, die zu diesem Zweck entstanden sind. Zu diesem Kult gehört eine liturgische Praxis ebenso wie bestimmte Formen einer privaten Frömmigkeit.

Den zweiten Hauptteil des Werkes bildet ein „répertoire", eine Art von Lexikon, in das etwa 500 heilige Stätten des byzantinischen Orients mit kurzen aus den Quellen belegten Angaben aufgenommen sind. (S. 249–410). Eine Bibliographie und zwei nützliche Indizes runden die Arbeit ab.

Im Rückblick auf seine Arbeit spricht Maraval von dem Pilgerwesen als einer erfolgreichen Neuheit im Christentum (245). Die biblischen Orte sind die heiligen Stätten par excellence, und die aus Palästina stammenden Reliquien, besonders die des heiligen Kreuzes, aber auch die der Märtyrer und anderer Heiliger wurden in der ganzen Ökumene verbreitet. „Von der größten Metropole bis zur kleinsten Stadt wird der byzantinische Orient buchstäblich bedeckt mit heiligen Orten, von denen einige sofort eine immense Anziehung besitzen, andere erst nach und nach ihren Ruhm erlangen. Am Ende unserer Periode hat sich die religiöse Landschaft, die heilige Geographie der christlichen Welt unbestreitbar verändert. Mit ihr hat sich auch ohne Zweifel die Vorstellung der christlichen Heiligkeit geändert. Die ersten Jahrhunderte waren mißtrauisch gegenüber einer Sakralisierung des Raumes: Gott ist nicht an einen Ort gebunden. Sein Tempel ist das Herz des Christen. Die Heiligkeit ist also ganz innerlich, und sie wird vor allem als Anspruch verstanden. Hingegen werden nun heilige Orte durch die Gegenwart einer Reliquie konstituiert, deren Heiligkeit verstanden wird als eine Kraft, eine Energie, an der der Gläubige teilhaben kann durch Schauen und Berühren. Der Erfolg hiervon war durchschlagend und dauerhaft. Unsere Periode ist, was diesen Punkt anbetrifft, der Anfang einer langen Geschichte . . . (245). Für die Christenheit des Altertums war die Verehrung heiliger Stätten und die auf sie gerichtete Wallfahrten eine lebendige Verbindung zu dem Ursprung ihres Glaubens. Liturgische Vorbilder fanden Nachahmung, der Kult der orientalischen Heiligen verbreitete sich und das orientalische Mönchtum machte Schule. Von den Pilgern wurden mannigfaltige Anregungen für die Ikonographie, die Architektur, das Kunsthandwerk und die Literatur der ganzen christlichen Welt vermittelt. Nach Bernhard Kötting (Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche, Münster 1950) haben wir nun in dem Werk von Maraval für den Bereich des byzantinischen Orients eine umfassende und vorläufig erschöpfende Darstellung dieses wichtigen Aspektes altkirchlicher Frömmigkeit, auf die jeder Interessierte dankbar zurückgreifen wird.

Marburg *Georg Günter Blum*

Mittelalter

Karl Schmid (Hrsg.): Reich und Kirche vor dem Investiturstreit. Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlaß des 80. Geburtstags von Gerd Tellenbach. Sigmaringen (Jan Thorbecke) 1985. XIV und 119 S., 2 Abb., Ln. DM 45,–.

Der Sammelband zu Ehren des bedeutenden Freiburger Mediävisten enthält sieben Beiträge zur Verfassungs- und zur Kirchengeschichte des 10./11. Jahrhunderts: Karl Schmid, Das Problem der „Unteilbarkeit des Reiches" (S. 1–15), sieht im Verzicht auf Reichsteilungen nach 900 vor allem ein Symptom für die gewandelte (faktisch: geminderte) Stellung der nicht-karolingischen Dynastien. Sie waren auf Bündnisse mit dem Adel angewiesen und hatten in weiblicher Linie nur ein partielles Erbe der einstigen *stirps regia* inne. – Hagen Keller, Grundlagen ottonischer Königsherrschaft (S. 17–34), hebt die Monarchie des 10. Jahrhunderts von der karolingischen zumal dadurch ab, daß die Königsnähe der Großen an bestimmte Funktionen im Reich gebunden worden sei, daß die Anerkennung der Erbfolge in solchen Ämtern die dynastische Adelsherrschaft verselbständigt habe, und daß die Reichskirchen zunehmend in den Königsdienst einbezogen worden seien. Damit habe eher die politische Ordnung insgesamt an Stabilität gewonnen als das Königtum an konkreten Machtmitteln, und so sei die sakrale Herrschaftslegitimation ganz besonders ins Gewicht gefallen. – Joachim Wollasch, Der Einfluß des Mönchtums auf Reich und Kirche vor dem Investiturstreit (S. 35–48), macht als Höhepunkte cluniacensischen Einflusses in Deutschland die Spätjahre Heinrichs II. (1022/24) und die Zeit der Regentschaft der Kaiserin Agnes (1056/62) aus. Dabei sei es höchstens vereinzelt um eine Ausdehnung des burgundischen Klosterverbandes auf das Reich gegangen, vielmehr darum, „allen damaligen Zeitgenossen die Spannung zwischen der je gegenwärtigen Praxis und den Normen der *primitiva ecclesia* immer wieder anspornend" zu verdeutlichen (S. 48). – Eduard Hlawitschka, Die Thronkandidaturen von 1002 und 1024. Gründeten sie im Verwandtenanspruch oder in Vorstellungen von freier Wahl? (S. 49–64), konzentriert seine Überlegungen auf den Schwabenherzog Hermann II. (997–1003) und skizziert einen genealogischen Beweisgang, der es erlauben würde, ihn ebenso wie die anderen Thronbewerber von 1002 (und 1024) als Abkömmlung Ottos des Erlauchten, des Vaters König Heinrichs I., anzusehen. – Hubert Mordek, Kanonistik und gregorianische Reform. Marginalien zu einem nichtmarginalen Thema (S. 65–82), weist darauf hin, daß die spezifischen Leitgedanken des Reformpapsttums nur zögernd und jahrzehntelang ohne sonderliche Resonanz in kirchliche Rechtsbücher umgesetzt worden sind. Noch Gratians Dekret steht mit der heterogenen Fülle seiner Materialien eher am Ende einer älteren, in der Quellenbehandlung wenig skrupulösen Tradition, die erst von der Dekretalengesetzgebung des weiteren 12. Jahrhunderts verdrängt wurde. – Josef Fleckenstein, Problematik und Gestalt der ottonisch-salischen Reichskirche (S. 83–98), beschreibt die Eigenart der deutschen Reichskirche des 10./11. Jh. als eine Verbindung von königlichen Besitzrechten an bestimmten Niederkirchen und königlicher Schutzherrschaft über sämtliche Bischofskirchen (neben den großen Abteien). In ihrer räumlichen Geschlossenheit wie auch in der Homogenität ihrer Führungsschicht unterscheide sie sich von der Kirche des Karolingerreiches ebenso wie von der des gleichzeitigen Frankreich. – Gerd Tellenbach, „Gregorianische Reform". Kritische Besinnungen (S. 99–113), gibt in seinem Schlußwort eine Vorschau auf ein größeres Werk zur Kirchengeschichte des 10./11. Jahrhunderts, das er vorbereitet, und macht dabei Bemerkungen zum Reformbegriff, zu seinen einzelnen Elementen sowie zum persönlichen Anteil Gregors VII. an der Durchsetzung.

Bonn *Rudolf Schieffer*

Papsturkunden 896–1046, bearb. von Harald Zimmermann. Erster Band: 896–996 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., Denkschriften 174 = Veröffentlichungen der Historischen Kommission 3), Wien (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften) 1984. X, 635 S., kart. DM 120,–, Ln. DM 140,–.

Proseminaristen und fachlich Fernerstehenden ist nicht leicht begreiflich zu machen, warum der Editionsstand der älteren Papsturkunden so ist, wie er ist. Zur hervorragenden Bedeutung des Papsttums in der mittelalterlichen Welt und zur Fülle der Forschungen, die daran geknüpft worden sind, scheint es wenig zu passen, daß man für die Zeit bis zum Einsetzen der kontinuierlichen Registerüberlieferung (mit dem Pontifikatsbeginn Innozenz' III. 1198) nach wie vor gezwungen ist, sich die Dokumente einzeln aus partiellen, meist regionalen, Publikationen zusammenzusuchen. Soweit nicht isolierte Register oder Registerfragmente – vornehmlich mit Briefen als Inhalt – ediert werden konnten (bes. von Gregor I., Johannes VIII., Gregor VII.), liegen nur von zwei Päpsten die Privilegien in einer geschlossenen Ausgabe vor: von Gregor VII. durch L. Santifaller (1957) und von Calixt II. durch U. Robert (1891). Obwohl Philipp Jaffé und seine Mitstreiter schon vor 100 Jahren in den Regesta Pontificum Romanorum eine wertvolle Bestandsübersicht geliefert haben (in der 2. Auflage mit 17679 Nummern bis 1198) und trotz aller verdienstlichen Bemühungen des von Paul Kehr begründeten Göttinger Papsturkunden-Werkes, die zu mehreren Tausend weiterer Texte verholfen haben, ist es bislang zu keiner chronologisch zusammenhängenden Edition gekommen, hauptsächlich wegen der Unübersichtlichkeit und Vielfalt des über den gesamten Orbis Christianus verstreuten Archivmaterials. Die weitreichende Resonanz der päpstlichen Autorität ist eben zugleich das ärgste Hindernis ihrer editorischen Bewältigung.

Vor diesem Hintergrund verdient es gewiß ein Ereignis ersten Ranges genannt zu werden, daß in dem hier vorzustellenden Bande dem oft beklagten Defizit gleich für ein volles Jahrhundert abgeholfen wird. Zimmermann, der bereits 1969 einen vorbereitenden Regestenband zur Papstgeschichte von 911 bis 1024 herausgebracht hat, konzentriert sich mit seiner Ausgabe zweckmäßigerweise auf einen Zeitraum, in dem die Produktion der kurialen Kanzlei noch überschaubar ist und mit Neufunden nicht mehr gerechnet werden kann. Gut 300 päpstliche Briefe und Privilegien (einschließlich aller Fälschungen) aus den Jahren 896 bis 996 stellen eben nur einen Bruchteil dessen dar, was uns aus der gleichzeitigen Regierungspraxis der Ottonen an Urkunden überkommen ist, und veranschaulichen schon durch diese Diskrepanz, daß die geringere Strahlkraft des römischen Primats im „dunklen Jahrhundert" mehr noch als die Ungunst der Überlieferung den Befund prägt. Wenn für einen angekündigten zweiten Band über nur den halben Zeitraum (bis 1046) immerhin noch einmal rund 300 Texte in Aussicht gestellt werden können (S. X), zeichnet sich deutlich ab, wie sehr die päpstliche Aktivität bereits unter der Tusculanerherrschaft zugenommen hat, bevor sie dann nach dem Umbruch von Sutri rasch zu Dimensionen anwuchs, die das zeitgenössische Beurkundungsgeschäft der römisch-deutschen Könige weit hinter sich ließen. Ist das Abschlußdatum der neuen Edition somit von einer klaren Wendemarke der Papstgeschichte vorgegeben, so resultiert der Beginn 896 eher pragmatisch aus dem Anschluß an die bis dahin reichende Edition der Papstbriefe in den MGH Epistolae (S. VI), allerdings ohne Rücksicht auf die karolingerzeitlichen Papstprivilegien, die auch weiterhin eines Bearbeiters harren.

Von den 325 Nummern des ersten Bandes sind zehn oder elf (Nr. †15, †105, †112, †117, †131, †146, †167, †247, †277, †293, vermutlich auch Nr. †249) als Fälschungen des 17./18. Jh. von vornherein zu streichen, da diese Machwerke gelehrter Eitelkeit keinerlei Quellenwert für das Mittelalter haben und daher in einer solchen Edition besser gar nicht berücksichtigt würden. Ziemlich verdächtig wirkt übrigens auch der als Nr. 172 wiedergegebene, nur aus einem Druck Wimphelings (1508) bekannte Kurzbrief eines Papstes Johannes an den Straßburger Bischof Erchembald. Ferner ist auf 18 Nummern hinzuweisen, die lediglich in Gestalt eines Regests präsentiert werden. Es handelt sich etwa zur Hälfte um Bündnis-, Pacht-, Gerichts- und Synodalurkunden, die bloßen Konsens des Papstes vermerken (Nr. 40, 45, 78, 129, 147, 260, 276, †303, †304),

daneben aber auch um als ganze verlorene Papstprivilegien, von denen einzelne Textbestandteile noch faßbar sind: Nr. 108, 231, 243, 253 und 267, wo freilich die Abgrenzung zur großen Zahl sonstiger Deperdita, die unberücksichtigt blieben, nicht völlig einsichtig ist (vgl. im übrigen Nr. 236); dazu mag auch die hier praktizierte Kombination von Regest und eingeschobenem Zitat beitragen, die keine hinreichende Klarheit über das Bild der Überlieferung vermittelt (vgl. etwa Nr. 231 mit der Edition von Kehr, Nachträge IV 234 [so zu verbessern statt IV 231]). Hinzukommen noch die Regesten Nr. 7, wo auf das Fragment einer griechischen Übersetzung in MGH Epp. 7 verwiesen wird, Nr. 158 als knappes Insert bei Liudprand von Cremona und Nr. 162, das gar keine einzelne Urkunde, sondern die römischen Synodalakten vom Februar 964 betrifft. Dagegen muß es ausdrücklich bedauert werden, daß bei Nr. 325 – drei Bruchstücken eines Papyrusoriginals von 995! – mit Hinweis auf den Fragmentcharakter von einem förmlichen Abdruck abgesehen worden ist.

Es verbleiben demnach 296 eigentliche Editionstexte, von denen immerhin 21 in Jaffés Regesten noch nicht vermerkt waren. In der räumlichen Verteilung der Empfängerarchive entfallen entgegen geläufigen Vorstellungen vom Aktionsradius des Papsttums im 10. Jh. nur 79 Stücke auf Italien, während das ostfränkisch-deutsche Regnum mit 104 Nummern vertreten ist (allerdings bei relativ höherem Fälschungsanteil) und auch Westfranken-Frankreich kaum dahinter zurückbleibt (71 Stücke). Bemerkenswert erscheint die Anzahl von 23 Briefen und Privilegien mit spanischen Adressaten, sehr im Unterschied zu England, das nur achtmal begegnet (davon dreimal in echten Texten). Wie sehr innerhalb dieses Rahmens der Zufall im Spiel ist, mag das Beispiel der Abtei Vézelay bewußt machen, die dank einem guten Chartular allein sieben von 897 bis 986 verteilte Papsturkunden, also ein Zehntel des ganzen französischen Kontingents, aufweist. Kennzeichnend für die allgemeine Überlieferungslage und die methodischen Schwierigkeiten der Echtheitskritik ist die Tatsache, daß aus 100 Jahren gerade sechs Originale erhalten sind. Da man päpstliche Privilegien im Mittelalter gewiß nicht weniger in Ehren gehalten hat als königliche, ist diese im Vergleich zu den Diplomen der Ottonen minimale Quote wohl nur mit der geringeren Haltbarkeit des Papyrus zu erklären, den die kuriale Kanzlei noch bis ins 11. Jh. als üblichen Beschreibstoff verwandte. Tatsächlich stellt die älteste auf Pergament überlieferte echte Papsturkunde, Nr. 175 vom 15. 4. 967 (Original in Bologna), einen völlig vereinzelten Sonderfall dar, der durch den Ausstellungsort Ravenna, fern von Rom, bedingt sein dürfte. Die fünf anderen Originale sind jedenfalls in markanter Kuriale auf Papyrus geschrieben und haben sich seltsamerweise ausschließlich in den katalonischen Kathedralarchiven von Gerona (Nr. 5) und Vich (Nr. 206, 207, 210, 245) erhalten. Von dem 1871 im Louvre verbrannten Original der Nr. 128 konnte wenigstens ein älteres Faksimile benutzt werden. Sonst aber dominieren, abgesehen von wenigen urschriftlich vorliegenden Fälschungen (Nr. †44, †101, †242, †248, †271, †322, bis 1943 auch Nr. 32, †33), eindeutig die mittelalterlichen Abschriften (in 193 Fällen Textbasis), doch mußte man sich 69 mal auch mit neuzeitlichen Kopien, bei 19 Stücken sogar nur mit älteren Drucken begnügen.

Auf dieser Grundlage vereinigt der Band naturgemäß eine große Zahl von kirchengeschichtlich bedeutsamen Quellen, die bisher an den verschiedensten Stellen nachzuschlagen waren. Als Beispiele seien genannt die berühmten Äußerungen Johannes' X. zum Königsrecht an den Bischofsstühlen (Nr. 48, 49) und gegen den Gebrauch der slawischen Liturgie (Nr. 54, 55), die Anfänge der päpstlichen Privilegierung von Cluny (Nr. 58, 64, 67, 73–75, 81), das Vikariat bzw. die „Präeminenz" des Mainzer und der Primat des Trierer Erzstuhls (Nr. 79, †195, †222, †235, 237), die Exemtion Fuldas (Nr. 199), die Errichtung der Kirchenprovinz Magdeburg (Nr. 154, 177, 190, †191, 192), die Aufhebung des Bistums Merseburg (Nr. 269, 270, †280) und die Kanonisation des hl. Ulrich von Augsburg (Nr. 315). Unter den eindeutigen Spuria ragen hervor die im 11. Jh. gefälschten Investiturprivilegien Leos VIII. (Nr. †163, †165, †166), die Fiktionen Pilgrims von Passau (Nr. †70, †87, †116, †223) sowie die unechten Gründungsurkunden der Bistümer Prag und Meißen (Nr. †181, †187). Den inhaltlichen Zugang zu diesen wie allen übrigen Stücken erleichtert Zimmermann durch einige begrüßenswerte

Neuerungen gegenüber dem Editionsschema der MGH Diplomata: Gesondert und auf den ersten Blick auffindbar werden nicht nur Erwähnungen in späteren Urkunden, sondern auch einschlägige Stellen in der wissenschaftlichen Literatur verzeichnet, und durch nicht wenige Sachanmerkungen zum Text (über Vorlagen, Personen, historische Hintergründe u. ä.) sind weitere Hinweise gegeben, für die in den traditionellen Urkundenausgaben häufig kein Platz war. Die „Vorbemerkungen" handeln demgegenüber meist von der Überlieferung, den Vorurkunden, der Formularbenutzung, gegebenenfalls auch der äußeren Form eines Stücks und der Echtheitsfrage.

Was die Gestaltung der Texte selbst angeht, so ist einschränkend zu betonen, daß sie durchweg nicht auf Autopsie der Überlieferung (auch nicht der Originale), sondern auf Photos, Xerokopien und Faksimila beruhen und daß auf die Suche nach bisher unbekannten Abschriften „im Interesse einer baldigen Fertigstellung der Edition" verzichtet worden ist (S. VII; immerhin wäre bei R. Kottje, Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus, 1980, S. 57, der Hinweis auf eine Teil-Überlieferung von Nr. 37 zu finden gewesen, die älter ist als die benutzte Trierer Kopie des 12. Jh.). Die Kollationierung und die Textkonstitution hat Zimmermann großenteils Mitarbeitern übertragen, die am Ende des jeweiligen Variantenapparats namentlich bezeichnet sind. Damit mag es zusammenhängen, daß bei der Verwirklichung des in der Einführung (S. VIII) angekündigten „Leithandschriftenprinzips" gelegentliche Inkonsequenzen auftreten, die jedoch ohne größeren sachlichen Belang zu sein scheinen. Auf grundsätzlichere Bedenken muß es jedoch stoßen, daß man auch in den seltenen Fällen originaler Überlieferung nicht stets dem erhaltenen Kanzleiprodukt, sondern mitunter den Abschriften oder eigenem Ermessen gefolgt ist (vgl. Nr. 5 Anm. b, d, j, p, Nr. 206 Anm. af, bu, ci, cs, cx, usw.). Es kann nicht Sinn einer solchen Edition sein, die Originale nachträglich zu „verbessern" (schon gar nicht stillschweigend, wie ein Vergleich mit der Transkription Kehrs von Nr. 5 zeigt), sondern es muß darum gehen, ein so überlieferungsgetreues Bild wie nur irgend möglich zu liefern, also z. B. auch im Text festzuhalten, daß der Notar Johannes' XIII. allen Ernstes niederschrieb *successorum meorum secutus auctoritas* statt richtig *praecessorum meorum secutus auctoritatem*, was allenfalls im Apparat als fehlerhaft gekennzeichnet werden sollte (Nr. 206 Anm. p). Das holprige Latein der wenigen Originale stimmt im übrigen skeptisch gegenüber Zimmermanns Neigung, kopiale Überlieferung nicht selten nach dem Axiom zu emendieren, die Kanzlei müsse imstande gewesen sein, Vorurkunden stets exakt abzuschreiben und Formulare sprachlich richtig anzuwenden (vgl. Nr. 107 Anm. c, Nr. 115 Anm. i = Nr. 150 Anm. d, Nr. 121 Anm. a = Nr. 130 Anm. a = Nr. 133 Anm. a, Nr. 130 Anm. s, Nr. 151 Anm. e, u. ö.).

Einige Bemerkungen sind auch zum Nachweis der kirchenrechtlichen Vorlagen in den Fußnoten zu machen. Sie bedürfen gelegentlich der Ergänzung (z. B. in Nr. 39 und 210 durch Hinweis auf dasselbe Zitat aus Leo I. JK 544, Migne PL 54, 1203A) oder auch der Korrektur (z. B. ist Nr. 206 Anm. 4 wörtliche Quelle Gregor I., Reg. II 17, MGH Epist. 1, 114, vgl. auch H. Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen 2, 1973, S. 320 Anm. 63; bei Nr. 137 Anm. 7 dürfte am ehesten Innozenz I. JK 286, Migne PL 20, 473A gemeint sein). Wiederholt wird durch Anführung der Ausgabe von Hinschius auch bei echten alten Dekretalen (Nr. †87 Anm. 17, 18, 20, Nr. 100 Anm. 2, 3 u. ö.) Unkundigen eine unangemessene Vorstellung vom Einfluß Pseudoisidors im 10. Jh. suggeriert, was Nr. †87 Anm. 8 dahin führt, daß selbst ein ganz gängiger, in vielen Sammlungen enthaltener Innozenz-Brief (JK 293; vgl. H. Wurm, Apollinaris 12, 1939, S. 56–78) zum „Pseudo-Innozenz" wird (auch Nr. 44 Anm. 8 ist JK 447 nicht „Pseudo-Leo", sondern echt), während umgekehrt verkannt ist, daß der ganze Anfang von Nr. 10 auf wörtlicher Wiedergabe Pseudoisidors beruht (vgl. Fuhrmann, a.a.O. 2 S. 306 Anm. 36). Da und dort sind auch die Angaben über die maßgebliche Edition zu berichtigen (z. B. Nr. 60 Anm. 3: soweit Dionysiana, eher CC 149 S. 137 als ebd. S. 18 oder Migne; Nr. †87 Anm. 11, 21: MGH Concilia 2 statt Mansi; Nr. 202 Anm. 2: MGH Epp. 6 statt Migne), was übrigens erst recht für Königsurkunden gilt, bei deren Erwähnung man häufig den Hinweis auf die einschlägigen Diplomata-Bände vermißt (Nr. 2 Anm. 2, Nr. 21 Anm. 2, 3, Nr. †24 Anm. 6 sowie Anm. 12, wo

erst die DD-Ausgabe Kehrs den Nachweis erbracht hat, daß die Vorurkunde Arnolfs echt ist!, Nr. 27 Anm. 9, usw.).

Das Kernproblem jeder Urkundenedition, die Scheidung von echt und unecht, erweist sich im vorliegenden Fall als besonders dorniges Feld. Die Gründe treten beim Durchblättern des Bandes rasch zutage: Die Abfolge der unzweifelhaft echten Stücke ist im 10. Jh. noch so lückenhaft, unsere Kenntnis des Kanzleipersonals so spärlich und das textliche Erscheinungsbild so wenig standardisiert (um von „äußeren Merkmalen" wegen der seltenen Originale ganz zu schweigen), daß wesentliche Kriterien der diplomatischen Kritik entfallen, die bei den gleichzeitigen Kaiserurkunden der Ottonen wie auch bei späteren Papsturkunden (etwa des 12. Jh.) dazu verholfen haben, die Zahl der noch ernstlich umstrittenen Texte immer weiter einzuengen. Tatsächlich scheinen die Benutzung des Liber Diurnus und die Korrektheit der Angaben über Notare und Datare die einzigen Maßstäbe zu sein, die bei Zimmermanns Material durchgängig zur vergleichenden Bewertung bereitstehen, jedoch keineswegs in jedem Einzelfall Klarheit schaffen können. Wenn bei auffälligen Befunden anderer Art mangels gesicherter Parallelen kaum zu entscheiden ist, was der Kanzlei noch „zugetraut" werden darf und was nicht, bleibt methodisch nur der Umweg über die Besitz- und Verfassungsgeschichte der Empfänger, um Verdachtsmomente zu erhärten oder auszuräumen. Daß eine solche Arbeit nicht im Rahmen dieser Edition zu leisten war, betont der Herausgeber gewiß mit Recht, weshalb er seine Vorbemerkungen eher als „Referat des Forschungsganges und des derzeitigen Wissensstandes" angelegt hat (S. IX). Allerdings bewahrt ihn dies nicht davor, bei der Deklarierung der jedem Stück vorangestellten Nummer ein resümierendes Urteil abgeben zu müssen, das nur bei 170 der 296 gebotenen Texte mittelalterlichen Ursprungs im Sinne völliger Echtheit ausfällt und in 83 Fällen Fälschung, in 43 weiteren Verfälschung konstatiert. Diese Einschätzung dürfte insgesamt etwas zu ungünstig ausgefallen sein, namentlich deshalb, weil sich Zimmermann damit – teilweise in Abkehr von seinem eigenen Regestenband von 1969 – einigen Fälschungsthesen der letzten Jahre angeschlossen hat, die noch eindringlicher Diskussion bedürfen und entfernt davon sind, den „derzeitigen Wissensstand" zu repräsentieren. Das gilt in erster Linie von M. Rathsack, Fuldaforfalskningerne (1980), dessen weitreichende, von Fuldaer Befunden ausgehende Konstruktionen (vgl. vorerst H. Jakobs, Zu neuen Thesen über die Fuldaer Papsturkunden, DA 37, 1981, S. 792–795) Zimmermann nicht im ganzen, aber doch in wichtigen Teilen übernahm, so daß ihm nun die bisher unverdächtigen Nr. †256, †279, †280, †323 als Spuria und Nr. 16, 42, 71, 83, 124, 199, 270, 278, 321 als verfälscht erscheinen. Stark von Rathsack inspiriert ist auch der anfechtbare Versuch, die Diskrepanzen zwischen den verschiedenen Primatsprivilegien der Jahre 968–975 durch mehrfache Fälschungsverdikte auszuräumen (Nr. †191 und die Trierer Gruppe Nr. †195, †222, †232, †233, †234, †235). Die Tücke des Objekts liegt hier in der engen textlichen Verzahnung, die dazu zwingt, ganze Reihen von Vor- und Nachurkunden entweder zu akzeptieren oder zu verwerfen. In einigen anderen Fällen dürfte schon aus den Vorbemerkungen hervorgehen, daß neben völliger Ablehnung sehr wohl auch die Annahme von Verfälschungen in Betracht kommt (so Nr. †160 wegen der Entsprechungen mit Nr. 159, ferner Nr. †225, †258, †259, †263). Unter den als verfälscht ausgewiesenen Stücken kann von fünf oder sechs ganz abgesehen werden, weil die Interpolation nur in einem Teil der Überlieferung auftritt und daher gar nicht in den Editionstext, sondern in den Variantenapparat hätte Eingang finden sollen (Nr. 18, 99, 149, 221, teilweise Nr. 302, vermutlich auch Nr. 282). Nicht sonderlich überzeugend ist schließlich die Verdächtigung einzelner Sätze in Nr. 57, 81, 104, 229, 268, 290 und 295.

Angesichts mancher Bedenken und Einwände, die hier vorzubringen waren, liegt dem Rezensenten zum Abschluß einer langen Besprechung sehr daran, die Proportionen zurechtzurücken. Man wird einen Band wie diesen gerechterweise nicht am theoretischen Optimum, sondern eher am Status quo ante zu messen haben und demgemäß in den Dank der gesamten Fachwelt dafür einstimmen, daß es erstmals überhaupt gelungen ist, die urkundliche Überlieferung eines größeren Abschnitts der älteren Papstgeschichte zwischen zwei Buchdeckeln darzubieten. Dies allein schafft den Überblick in der gebotenen Vollständigkeit, um die weiterreichenden Aspekte des päpstli-

chen Kanzleiwesens, der kirchlichen Rechtsentwicklung und der faktischen Geschichte des römischen Primats umfassend zu erforschen. Ohne Frage wird all dies auf der Grundlage von Zimmermanns Edition – und gelegentlich auch in Auseinandersetzung mit ihr – in vielfältige neue Beleuchtung rücken, zumal wenn, wie wir hoffen, bald der zweite Band und die Register nachfolgen.

Bonn *Rudolf Schieffer*

Winfried Fauser SJ, Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung. Teil I: Die echten Werke. Münster / Aschendorff 1983, 483 Seiten, Leinen, DM 128,–. (Alberti Magni, Opera Omnia, Tomus Subsidiarius I, Pars I).

Bei einem Werk wie dem hier vorgelegten Repertorium kann die Aufgabe einer Rezension wohl nur darin bestehen, die mediävistische Forschung in ihren verschiedenen Zweigen darauf aufmerksam und in groben Umrissen mit dem Inhalt bekannt zu machen. In seiner Einleitung (XIX–XXVI) informiert der Verfasser über die ersten Pläne einer derartigen Sichtung und Sammlung der Handschriften, in denen die Werke Alberts überliefert sind, die Bernhard Geyer, der erste Leiter des 1931 gegründeten Albertus-Magnus-Instituts, als Voraussetzung einer kritischen Ausgabe der Werke Alberts gefaßt hatte. Im Rückgriff auf die Vorarbeiten dieses Instituts und unter Einbeziehung der in der Zwischenzeit durchgeführten Erschließungs- und Katalogisierungsarbeiten noch nicht durchgearbeiteter Handschriftenbestände hat Fauser diesen ersten und gewiß wichtigsten Teil des Gesamtwerkes, die Überlieferung der echten Werke Alberts, erarbeitet.

Einige Zahlen mögen vor Augen führen, in welcher Größenordnung sich diese entsagungsvolle Arbeit bewegt. Zugrunde liegt das bereits vom Albertus-Magnus-Institut vorgelegte Verzeichnis der 74 echten Werke Alberts, 41 philosophische und naturwissenschaftliche Schriften, 33 theologische. Diese sind in etwa 2000 Handschriften in 224 Bibliotheken Europas und Nordamerikas aufbewahrt. F. hat das Material in seinem Repertorium systematisch-chronologisch angeordnet. Bei jedem Werk wird die handschriftliche Überlieferung möglichst vollständig verzeichnet. Die Daten der Handschriften werden für die Fragen der Echtheit, der Identifizierung und der Verbreitung ausgewertet. Nicht nur Vollhandschriften, sondern auch Handschriften von gesondert überlieferten Büchern oder Teilen, Fragmenten, Exzerpten, Abbreviationen und Übersetzungen sind aufgenommen. Die Handschriften der einzelnen Werke werden bis in Einzelheiten wie Zuschreibung, Titel, Zeit und Text beschrieben, so daß alle Anhaltspunkte, welche für Echtheit und Verbreitung einer Schrift von Belang sind, dargeboten werden. Die Angaben über die Handschriften abschließend, werden dann noch jeweils die Editionen in den Gesamtausgaben von Jammy (1651), Borgnet (1890–99), der Editio Coloniensis sowie moderner Ausgaben einzelner Werke bzw. Werkteile angeführt. Dieses umfangreiche Material wird schließlich durch 7 Register unter verschiedenen Gesichtspunkten erschlossen, was der „Benutzbarkeit" und dem „Nutzen" (XXV) dieses Werkes in hohem Maße dienlich ist. In einem „Zuschreibungsregister" (341) sind falsche Autorenzuweisungen zusammengestellt. Das „Titelregister" (342–367) enthält „Titel, die den Hss. entnommen sind, die in diesem Repertorium für die Beschreibung der einzelnen Werke verwendet werden" (342). Ein „Initienregister" (368–395) sowie ein Verzeichnis der einzelnen Schreiber („Schreiberregister" S. 396–401) schließen sich an. Die aus der Sammlung von Sir Thomas Phillipps stammenden Handschriften werden im 5. Register (402) eigens aufgeführt. Im „Zeitregister" (403–412) werden zunächst die festdatierten und datierbaren Handschriften, alle Handschriften nach Jahrhunderten geordnet, vom XIII. bis zum XVI. Jahrhundert, zusammengestellt. Das 7. Register schließlich verzeichnet die Bibliotheksorte (413–467), in denen sich die einzelnen Handschriften befinden. Schon während der Drucklegung des Repertoriums hat F. weitere Informationen über Albertus-Handschriften erhalten bzw. neue Handschriften entdeckt. In einem Nachtrag (470–483) hat

er sie aufgenommen. Aber auch nach dessen Erscheinen hat die Forschungsarbeit von F. zu neuen Funden und Erkenntnissen geführt, die er fortlaufend publizierte. Darauf eigens hinweisen zu können, ist dem säumigen Rezensenten besonders willkommen: Winfried Fauser SJ, Albertus-Magnus-Handschriften. 1. Fortsetzung: Bulletin de Philosophie Médiéval 24 (1982) 115–129; Albertus-Magnus-Handschriften. 2. Fortsetzung: Bulletin de Philosophie Médiéval 25 (1983) 100–120; Albertus-Magnus-Handschriften. 3. Fortsetzung: Bulletin de Philosophie Médiéval 26 (1984) 127–151; Albertus-Magnus-Handschriften. 4. Fortsetzung: Bulletin de Philosophie Médiéval 27 (1985) 110–151.

Der Zielsetzung nach dient dieses Repertorium als Voraussetzung und Grundlage der kritischen Albert-Edition. Seine Bedeutung erschöpft sich jedoch keineswegs darin. Da die alten Ausgaben sehr unzuverlässig sind und da bis zum Abschluß der kritischen Gesamtausgabe noch sehr viel Zeit vergehen wird, „bietet dieses Repertorium außerdem der Forschung die Möglichkeit, unmittelbar aus den Quellen zu schöpfen, d.h. die Hss. zu konsultieren, um zu einem gesicherten Text zu kommen" (XXI). Schließlich impliziert dieses Repertorium – bei allen berechtigten Vorbehalten Statistiken gegenüber – Aussagen über die Wirkungsgeschichte Alberts und seiner einzelnen Werke, die außerordentlich aufschlußreich sind und im einzelnen weitverbreiteten Vorstellungen nicht entsprechen. In seiner übersichtlichen Anlage und sorgfältigen Durchführung stellt dieses Repertorium ein Standardwerk der Mediävistik dar. Mit dem Dank an den Verfasser verbindet sich der Wunsch und die Hoffnung, daß möglichst bald der 2. Teil, die Handschriften der opera dubia et spuria, folgen möge.

München *Richard Heinzmann*

Durandus' Rationale in spätmittelhochdeutscher Uebersetzung, Die Bücher V–VIa nach der HS. CVP 2765, hg. von Dr. G. H. Buijssen, Van Gorcum, Assen 1983. Durandus' Rationale in spätmittelhochdeutscher Uebersetzung, Die Bücher VIb–VIII nach der HS. 2765, hg. von Dr. G. H. Buijssen, Van Gorcum, Assen 1983.

Nachdem 1974 die Bücher I–III und schon 1966 Buch IV von Wilhelm Durandus' ‚Rationale divinorum officiorum' in spätmittelhochdeutscher – 1384 für Herzog Albrecht III. hergestellter Uebersetzung von G. H. Buijssen herausgegeben worden waren, ist jetzt die erfreuliche Arbeit an diesem Projekt durch denselben Herausgeber zu einem glücklichen Ende gebracht worden. In zwei Bänden liegen die Bücher V–VIII – wiederum nach dem Wiener Prachtcodex 2765 herausgegeben – musterhaft vor. Damit besitzen wir ein mittelalterliches Werk in deutscher Version, das unsere Kenntnis dessen, was wir als „deutsche Scholastik" zu bezeichnen gewohnt sind, bedeutend erweitert. Seinem weitgespannten Inhalt nach gehört das ‚Rationale' zum theologisch-liturgischen Schrifttum mit starken bibelexegetischen Einschlüssen. Der Kirchenrechtler Wilhelm Durandus (1230/31 – 1. 11. 1296) hatte das lateinische Rationale „in den 80er Jahren des 13. Jahrhunderts aus liturgischen Werken seiner Zeit und aus alten Ritualen, Chroniken, Heiligenleben und päpstlichen Konstitutionen kompiliert und mit eigenen Zutaten angereichert"; es „galt das ganze Spätmittelalter hindurch bis in die Barockzeit als Standardwerk in allen Fragen des kirchlichen Kultes. Die Enzyklopädie handelt in 8 Büchern über das Kirchengebäude und dessen Einzelteile, die kirchlichen Diener und deren Weihen und Aemter, die kirchlichen Gewänder, die Messe, das Stundengebet, das liturgische Kirchenjahr, die Feste der Heiligen und über den Kalender und die Zeitrechnung." (G. Steer in seiner Besprechung der Buijssenschen Ausgabe des vierten Buches des Rationale, AfdA 80 (1969) 129–134, 129; vgl. G. Steer, Durandus, W., VL II (^{2}1980) 245–247).

Neben dem Rationale verfaßte Durandus noch ein ‚Speculum iudiciale' – eine Darstellung des gesamten kanonischen Rechts –, ein ‚Repertorium iuris cononici', einen Kommentar zu den Konstitutionen Gregors X. und einen ‚Pontificalis ordinis liber'. Obwohl 1285 mit dem Amt eines Bischofs von Mende betraut, widmete er sein ganzes Leben – wohl auch als Bischof – den rechtlichen Aspekten der römischen Kirche.

Die nun vorliegenden Bücher V–VIII des Rationale in deutscher Uebersetzung stammen durchwegs vom selben (bis heute nicht faßbaren) Übersetzer, wie die Bücher I–IV. Inhaltlich handelt das fünfte Buch vom Brevier (*de divinis officiis*): Der Mensch hat Gott zu bestimmten Zeiten im Gebet zu loben. In diesem Sinne ist das Stundengebet zu verstehen, das Durandus in seinen einzelnen Teilen (Nokturnen, Laudes, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper und Komplet) nach Gehalt, Aufbau und Form analysiert. Das sechste Buch umfaßt nahezu ein Drittel des gesamten Rationale und ist dem liturgischen Kirchenjahr gewidmet (*de officiis dominicarum, specialiter et quarumdam feriarum et festivitatum Domini et ieiuniorum quatuor temporum*). Von Advent an wird das Kirchenjahr in all seinen Festen besonders hinsichtlich seiner Meßformulare erklärt und gedeutet; ein besonderes Gewicht liegt auf der Karwoche und Ostern. Im siebten Buch stehen die Heiligenfeste (*de sanctorum festivitate*) zur Diskussion: Die Heiligenverehrung wird begründet, ihre rechte Weise erklärt, und schließlich werden die einzelnen Heiligenfeste behandelt. Im 38. Kapitel werden die Totenmesse und die Fürbitten für die Toten eigens und ausführlich traktiert. Den Abschluß bilden die gemeinschaftlichen Meßformulare der Apostel und Evangelisten, der Märtyrer, der Bekenner und der Jungfrauen. Das achte und letzte Buch schließlich ist dem Kalender und der Zeitrechnung (*de computo et pertinentibus ad illa*) gewidmet: Keiner kann nach der Meinung des Durandus Priester sein, der nicht fähig ist, die (Kirchen-)Zeiten zu berechnen. Sonnenstand, Phasen des Mondes, Monate, Schaltjahre und das im Mittelalter seit früh schon kontroverse Osterdatum sind die einzelnen Aufhänger des Berechnungsvorgangs. Mit einer Selbstüberantwortung an die göttliche Gnade schließt der Verfasser sein Werk.

Was die Editionsprinzipien anbetrifft, so sind sie in den neuen Bänden nicht wesentlich geändert: Zwei Handschriften (die Nürnberger Hs. d und die Münchener Hs. e) werden zu den vier, Buijissen bisher bekannten, hinzugenommen, ohne daß dadurch das Filiationsschema maßgeblich geändert würde. Der nach den Kriterien und Editionsprinzipien der DTM wiedergegebene Text liest sich flüssig. Er wird hinfort aufgrund dieser verläßlichen und schönen Ausgabe im Zentrum des Interesses stehen müssen. Gewiß ist der Beitrag dieses umfangreichen Werkes zunächst zur Deutung der Strategien und Verfahrensweisen einer deutschen Übersetzersprache in ihrer Bindung ans Latein von höchster Bedeutsamkeit. G. Steer hat in seiner Besprechung im Anschluß an die Ausführungen Buijssens zum vierten Buch des Rationale nachhaltig darauf hingewiesen. Sodann darf aber der religionsgeschichtliche, volkskundliche und mentalitätsgeschichtliche Rang dieses Werkes fürs Spätmittelalter in aller Deutlichkeit hervorgehoben werden. Hier sind die grundlegenden Strukturierungen und Rhythmisierungen der alltäglichen Lebens in seiner religiösen Dimension in höchster Verbindlichkeit – iuridisch und glaubensmäßig – vorgestellt. Damit sowohl die sprachgeschichtlichen wie mentalitätsgeschichtlichen Untersuchungen mit angemessener Genauigkeit vorgenommen werden können, wäre aufs dringendste zu wünschen, daß der lateinische Text des Rationale in einem Reprint (z. B. der Ausgabe von 1592) wieder zugänglich würde. Vorerst aber ist G. H. Buijissen für seine entsagungsvolle, über nahezu zwanzig Jahre beharrlich fortgesetzte Editionsarbeit zu danken!

Zürich *Alois M. Haas*

Zdeňka Hledíková, Raccolta praghese di scritti di Luca Fieschi (Acta Universitatis Carolinae philosophica et historica XCI) Prag 1985, 165 S., 10 Schrifttafeln.

Im Jahr 1852 traten anläßlich der Restaurierung der Handschrift Cim. 5 des Prager Metropolitankapitels (heute im Archiv der Prager Burg, Präsidialamt des Staatspräsidenten) 43 Blatt – bzw. Fragmente einzelner Blätter – aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts ans Licht, die als Einband der Handschrift benutzt worden waren und sich bei näherem Zusehen als (Teile der) Hinterlassenschaft des aus dem berühmten Genueser Geschlecht stammenden Luca Fieschi entpuppten, der 1300 von Papst Bonifaz VIII. zum Kardinal erhoben worden ist und in den bewegten letzten Pontifikatsjahren des Caetani-Papstes sowie während der folgenden Dezennien eine nicht unbedeutende Rolle als Kirchenpolitiker gespielt hat.

Das Konvolut abgelöster Blätter, heute unter der Signatur IV/19 im selben Archiv aufbewahrt, auf das schon 1873 im Rahmen einer kunsthistorischen Arbeit von A. Frind hingewiesen worden war, blieb dennoch weitgehend unbekannt und ist hier erstmals zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht.

Deren erster Teil mit der Überschrift „La Boemia nei primi trent'anni del XIV secolo" (S. 19–38) erweist sich als für die Thematik des Buches durchaus entbehrlich; er versucht, eine knappe Zusammenfassung der politischen und sozialen Geschichte Böhmens zu geben (beklagt wird in diesem Zusammenhang die schlechte Quellenlage und die dadurch bedingte dürftige Historiographie für diese Zeit, ohne daß – bei den sonst auf dem Stand der Forschung befindlichen bibliographischen Angaben – das „Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder" ed. K. Bosl, hier Bd. 1, Stuttgart 1967 erwähnt wird), doch bleibt die Beziehung dieser Ausführungen zum Titel der Arbeit unklar, wenn man nicht einige kulturelle Kontakte Böhmens zu Italien, über die berichtet wird, als Hinführung zum Hauptthema ansehen will.

Zur Sache kommt erst der zweite Teil des Buches. Er bietet (S. 39–107) eine ausführliche Biographie des Kardinals auf der Grundlage aller einschlägigen Quellen und der gesamten (in Prag zugänglichen?) Literatur (S. 147–152; die dort getroffene Differenzierung der Bibliographie in eine „parte principale" und eine „parte di storia boema" wiederholt das oben kritisierte Schema und ist wenig hilfreich, weil von der Sache her nicht gerechtfertigt, zumal ein weiterer „Elenco delle abbreviazioni adoperate nell'edizione" auf S. 132 die Suche nach zitierter Literatur noch weiter kompliziert).

Fieschi hat zunächst während des sog. „Attentats von Anagni" 1303 eine gewisse, freilich auch von Hledíková nicht näher aufzuhellende Rolle als Befreier des inhaftierten Papstes gespielt; später wirkte er besonders als Vermittler im Gefolge Heinrichs VII. vor der belagerten Stadt Brescia und als einer der vier Beauftragten des Papstes bei der Kaiserkrönung des Königs in der Lateranbasilika am 29. Juni 1312. 1317/18 wurde er – neben dem Papstnepoten Gaucelmo di Giovanni Denza – zum Abschluß der Friedensverhandlungen zwischen England und Schottland als Legat auf die britischen Inseln entsandt und hat während der zwanziger Jahre als einer der Köpfe der „parte guelfa" im heimischen Ligurien gewirkt. Seine eindeutige Parteinahme für Bonifaz VIII. (auch in den „Prozessen" nach dessen Tod), seine Zustimmung zur Politik Roberts von Neapel und seine offene Kritik am Avignonesischen Papsttum (bei den Wahlen Clemens' V. und Johannes' XXII. wirkte er nicht mit) führten ihn in wachsende Isolierung und erklären seine Ausrichtung auf eher kulturelle Interessen im Alter. „Sein Beispiel ist so typisch für die Stellung der italienischen Kurialkreise jener Zeit" (S. 157). Insgesamt war Luca Fieschi wohl ein eher zurückhaltender, selten im Vordergrund agierender Kirchenmann, der den stärker politisch hervortretenden Kardinälen vom Schlag eines Napoleone Orsini, Giacomo Colonna oder Giacomo Stefaneschi kaum an die Seite zu stellen ist, aber schon aufgrund seiner Herkunft und Familie, die im 13. Jahrhundert zwei Päpste gestellt hatte, Aufmerksamkeit verdient – ganz abgesehen davon, daß seine Hinterlassenschaft, insbesondere seine Bibliothek, über die ein eigener Abschnitt handelt (S. 96–99), als historisches Zeugnis für Vorgänge in bewegter Zeit von Bedeutung sind und bleiben.

Teile dieser Hinterlassenschaft sind eben die wiederaufgefundenen Papiere, die Anlaß zur vorliegenden Publikation waren. Zum größeren Teil handelt es sich dabei um an den Kardinal gerichtete Briefe aus den Jahren 1319–1335, als Luca Fieschi seine ständige Residenz in Avignon genommen hatte. Von den 28 in dem Prager Konvolut überlieferten Originalschreiben sind 24 kritisch ediert (S. 111–132), über die weiteren, zum Teil nur aus wenigen Zeilen bestehenden Fragmente unterrichtet ein letzter Abschnitt des Buches (S. 133–145).

Inhaltlich handelt es sich bei den Schreiben vorwiegend um Empfehlungsbitten und Ersuchen verschiedenster, häufig privater Petenten um Interzession an der Kurie und um Vermittlung bei verschiedenen Geschäften in Avignon; darunter finden sich aber auch etliche im engeren Sinn politische Stücke (Nr. 3: König Leo V. von Armenien bittet um Hilfe bei der Auszahlung ihm zugesagter kurialer Gelder. – Nr. 5: Genua bittet um Vertretung seiner ägyptischen Handelsinteressen beim Papst).

Der dem italienischen Kulturkreis zugehörenden Figur des Kardinals aus Ligurien ist es wohl zuzuschreiben, daß die ursprünglich in tschechischer Sprache niedergeschriebene Arbeit durch K. Kunčiková ins Italienische übersetzt wurde. Die Wahl einer Übersetzerin, deren Muttersprache offensichtlich nicht das Italienische ist, hatte (wie fast stets in solchen Fällen) zur Folge, daß die Übersetzung keineswegs untadelig ist, wie auch die deutsche Inhaltszusammenfassung (S. 157f.: „Die Prager Sammlung der Schriftlichkeiten Lukas' Fieschi") sprachlich denkbar unbeholfen und mitunter schlicht unrichtig ist. Untadelig ist dagegen die Herstellung der Quellentexte, wie anhand der beigegebenen Schrifttafeln zu überprüfen ist – eine Leistung, die umso höher zu bewerten ist, als die Lesung wegen Ablösung der Blätter aus dem Einband, Kleisterspuren usw. ungewöhnlich schwierig war.

Vermißt werden ein Register sowie eine Zusammenstellung vereinzelt benutzter ungedruckter Quellen, die wohl ausschließlich aus Archiv und Bibliothek des Vatikans stammen (S. 51, Anm. 57, 58 [hier fehlt die Bandzahl]; S. 68, Anm. 141, 142, 145 [hier kann nur der eingeweihte Leser erschließen, daß sich hinter der Abkürzung „Obl." der Bestand „Obligationes et Solutiones" des Archivio Segreto – nicht Secreto, wie S. 132 mehrfach – Vaticano verbergen dürfte]).

Münster *Burkhard Roberg*

E. S. Piccolomini (Pio II), I commentarii, herausg. von Luigi Totaro, Mailand 1984, 2 Bde., 2752 S.

Ein wichtiges Ereignis, das ohne Zweifel noch erhebliche Folgen, vor allem für die weitere Erforschung der Kultur und Geschichte Europas im XV. Jahrhundert, zeitigen wird, war die Veröffentlichung der autobiographischen „Aufzeichnungen" von Pius II. durch den Mailänder Verlag „Adelphi" im Dezember vorigen Jahres[1].

Es handelt sich um ein umfangreiches Werk (fast dreitausend Seiten zählend), das, interessant und farbig von Zeit und Menschen des XV. Jahrhunderts handelnd, ein Bild von der eindrucksvollen Geschichte der 59 Lebensjahre des Enea Silvio de Piccolomini, so nämlich lauteten Vorname und Name von Pius II. vor seiner Wahl zum Papst, gibt. Ein Werk, das die blitzartige und ungewöhnliche Karriere dieses bedeutenden Lateinkenners beschreibt, der nacheinander im Dienste des Allgemeinen Konzils von Basel, des Kaisers und des Papstes, im Verlaufe von 10 Jahren seit der Entscheidung für den geistlichen Stand 1458 auf den Stuhl des heiligen Petrus avancierte.

Die Berufung kam spät: als Piccolomini sich entschied, Priester zu werden, zählte er bereits vierzig Jahre. Er traf die Entscheidung nach einem ziemlich stürmischen Leben, voller Abenteuer, interessanten Reisen, nach einem Leben, das nicht oft viel gemein hatte mit christlicher Moral und vorbildlichem Verhalten. Er hatte Romanzen mit verschiedenen Frauen und uneheliche Kinder. Etwas zu sehr liebte er vielleicht auch guten Wein und einen reich gedeckten Tisch. Dies wurde auch zum Grund seiner Beinkrankheit: Piccolomini hatte Gicht, was ihm oft Probleme beim Gehen bereitete, zuweilen sogar jede Bewegung aus eigener Kraft unmöglich machte.

Einfluß auf die Wahl des geistlichen Standes hatten in nicht geringem Maße Verdruß am Leben und die angeschlagene Gesundheit. Außerdem fühlte er sich – wie er selbst schreibt – zu alt dafür, um sich noch länger um die Aufmerksamkeit der Frauen bemühen zu können. Man muß sagen, daß Piccolomini nach seiner Priesterweihe ein sehr vorbildiches Leben führte.

Mit der Verfassung seiner „Aufzeichnungen", dem umfangreichsten und wichtigsten Werk, begann Piccolomini nach seiner Wahl auf den Heiligen Stuhl. Er selbst informiert uns sehr genau darüber, wann sein Werk entstand und wie lange er an ihm arbei-

[1] Einige Wochen danach erschien eine weitere Edition der Apostolischen Vatikanischen Bibliothek: *Pii II Commentarii rerum memorabilium* . . ., herausg. von Adriano van Heck, Vatikanstadt 1984, S. 858.

tete. Zwölf Bücher, die ein integrales Ganzes bilden, begann Pius II. im Frühjahr 1462 zu schreiben, er beendete die Arbeit am 31. Dezember 1463. Der kurze und nicht besonders sorgfältig bearbeitete Band XIII entstand im späten Frühjahr des Jahres 1464.

Wegen seiner Wertschätzung für Julius Caesar, der für Piccolomini unerreichbares Vorbild lateinischer Prosa war und dessen Stil er so genau wie möglich nachzuahmen versuchte, nannte er seine „Memoiren" „I commentarii", womit er sich schon durch den Titel auf Caesars Werk über den gallischen Krieg bezog. Über sich selbst schreibt er, genau wie Julius Caesar, in der dritten Person: „Als Enea in Calais ankam . . .", „Gerade war der Papst zurückgekehrt . . .", usw. Dies war im Altertum übrigens kein seltenes Stilmittel, so schreibt zum Beispiel Xenophon in seiner „Anabasis". Piccolomini ahmt auch hier die alten Autoren nach.

Über den Ablauf der Arbeit sind wir ziemlich genau informiert. Gewöhnlich diktierte Pius II. nach einem halbstündigen Mittagsschläfchen einem seiner vertrauten Höflinge den nächsten Abschnitt des Werkes. Wir kennen die Namen dieser Mitarbeiter des Papstes: Jakopo Ammannati di Villa Basilicata di Lucca, ein vorzüglicher Lateinkenner und Sekretär, Agostino Patrizi, ein Humanist aus Siena, und schließlich der Höfling Gregorio de'Lollo. Im folgenden überprüfte Pius II. persönlich den niedergeschriebenen Text, verbesserte ihn, vervollkommnete den Stil und entfernte alle Ausdrücke, die dem klassischen Latein fremd waren. Zuweilen schrieb er auch eigenhändig einen Abschnitt der „Memoiren". Somit können wir, obwohl die Gesamtheit des Werkes nicht aus der Hand Pius II. stammt, das sich heute in der Vatikanischen Bibliothek befindende Manuskript durchaus für einen Autograph halten. Es ist dies der Codex *Reginensis 1995*.

Dieser „Arbeitskodex" ist voll von Verbesserungen, Anmerkungen und Streichungen, er stellt eine Art schriftlichen Entwurf dar. Pius II. wollte jedoch eine Reinschrift seines Werkes haben. Er ließ deshalb eine Kopie des *Codex Reginensis* anfertigen. Da er jedoch seinen eigenen Lateinkenntnissen nicht traute, gab er das Manuskript seiner „Memoiren" dem Humanisten Giovanni Antonio Campano, der es durchlesen und wo nötig Korrekturen anbringen sollte. Erst danach wurden die „Memoiren" zum Kopieren gegeben. Abgeschrieben hat den Text der deutsche Schreiber Johannes Gobellinus, der seine Arbeit am 12. Juli 1464 beendete, also nur wenige Tage vor der Abreise des Papstes nach Ancona, wo unter der Leitung von Pius II. über die Bildung einer Liga gegen die Türken beraten werden sollte. Pius II. war zu dieser Zeit schon schwer krank und es war ihm bereits bewußt, daß ihm nur noch wenige Wochen, vielleicht nur noch Tage zu leben blieben und er war auch überzeugt, daß er nach Rom nicht mehr zurückkehren, sondern in Ancona sterben würde (er hatte bereits für sich selbst den Text der lateinischen Grabinschrift verfaßt). Sein Gefühl und seine Vorahnungen erwiesen sich als richtig: Pius II. starb am 15. August 1464 in Ancona. Noch bevor er Rom verließ, wollte er die Reinschrift der „Memoiren" sehen und das war nicht gewöhnliche Neugier oder Ungeduld: Pius II. fürchtete um das Schicksal des eigenen Werkes. Sicher drängte er, daß man sich mit der Arbeit beeile. Höchstwahrscheinlich händigte man ihm noch vor der Abreise nach Ancona die Reinschrift der „Memoiren" aus (vielleicht überflog der Papst sie noch, zum Lesen blieb schon keine Zeit mehr). Diese Reinschrift ist heute Eigentum der Bibliothek der Accademia dei Lincei in Rom und trägt die Signatur: *Corsignano 147*.

Die vom Verlagshaus „Adelphi" vorgelegte Publikation stützt sich auf beide Codices: den Vatikanischen und den *Corsignano*.

Es ist dies die erste vollständige und unzensierte Ausgabe der „Memoiren", somit mußte das Werk Piccolomini's 500 Jahre warten, bis es zum Leser gelangte. In der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts, genau im Jahre 1584, gab einer der Verwandten des Papstes, Francesco Bandini Piccolomini, das Werk Pius' II. heraus (eine zweite Ausgabe erschien ohne Veränderungen im Jahre 1614 in Frankfurt a.M., diese Publikation ist jedoch ein hervorragendes Beispiel dafür, bis zu welchem Grade ein Herausgeber ein Werk zerstören kann, indem er seinen historischen und literarischen Wert ruiniert, seine wichtigsten Gedanken verdreht und indem er nicht davor zurückschreckt, es auch inhaltlich zu verfälschen. Dies geschah z.B. durch Textveränderungen, die ihm selbst

genehm waren, wie auch die Auslassung von aus diesen oder jenen Gründen nicht opportunen Fragmenten. Man kann sagen, daß die „Memoiren" des Piccolomini bis in unsere Tage ein unbekanntes Werk geblieben waren, man wußte zwar von seiner Existenz, seinen vollständigen Inhalt kannte jedoch kaum jemand. Im Dezember 1984 erhielten wir dann endlich die lange erwartete Publikation. Was hatte diese Verspätung bewirkt? Pius II. schreibt häufig über die verschiedenartigsten Skandale und die unmoralische Lebensführung von kirchenlichen Würdenträgern, er schreibt über Ränke in der Kurie und andere nicht sehr rühmliche Angelegenheiten. Der Text der „Memoiren" konnte und kann auch jetzt noch nicht zu Zwecken verwendet werden, die nichts mit Wissenschaft und historischer Forschung zu tun haben. So könnte man unter Berufung auf die Autorität von Pius II. versuchen, verschiedene Institutionen lächerlich zu machen. Auch diese Befürchtung war einer der Gründe, weshalb man sich mit der Herausgabe der „Memoiren" nicht beeilt hat. Man schaffte es nicht, sie noch vor dem Konzil von Trient zu publizieren, nach seiner Beendigung war es dann unmöglich geworden. Sie hätten den Anhängern der Reformation für ihre ohnedies schon scharfe Kritik an der Katholischen Kirche eine wertvolle Waffe liefern können. Die „Memoiren" Pius II. stellen vor allem eine Apologie Piccolomini's selbst dar. So ist jede einzelne Aufzeichnung in größerem oder geringerem Maße ein Lob oder – wenigsten – eine Rechtfertigung ihres Autors. Sollte man an die nachfolgenden Generationen schlecht über sich selbst schreiben, wäre es wohl besser, sich gar nicht erst an die Abfassung von Erinnerungen zu machen. Die „Memoiren" sind aber auch eine Apologie des Papsttums und der Funktion des Papstes selbst. Und dies ist auch das Hauptthema des Werks Pius II. Sehr ausführlich schreibt er über viele wichtige Ereignisse seiner Zeit: Er schreibt über Kriege, Friedensverträge, Bündnisse, diplomatische Missionen, Obedienzdelegationen, Synoden und Konsistorien, usw. usw., aber er schreibt auch über ganz banale, alltägliche Dinge, wie z.B. über seine geliebte Hündin, die Musetta heißt (das bedeutet soviel wie „Schnäuzchen"). Sie kam zu Tode, als sie aus einem Fenster der Papstresidenz stürzte. Auch schreibt er über seine Morgenspaziergänge zu einer Stunde, in der die Hitze des Sommertages noch nicht drückt und ein freies Atmen noch möglich ist. Viel Raum widmet er Landschaftsbeschreibungen, und das ist für Pius II. nicht ungewöhnlich, er war ein großer Naturverehrer: er betrachtet sie nicht nur, und sie ist für ihn nicht nur Quelle des Erstaunens, sondern er schreibt auch mit Entzücken über sie.

Obwohl die „Memoiren" in der Absicht des Autors vor allem eine Informationsquelle über ihn selbst sein sollten, sind sie auch ein wertvoller Beitrag über das Leben vieler Zeitgenossen Piccolomini's: er schreibt mit Sympathie, öfter jedoch mit Antipathie über sie und weil er außergewöhnlich suggestiv schreibt, kann es leicht passieren, daß wir den Fehler begehen, bedenkenlos seinen Urteilen und Einschätzungen der Menschen zu folgen. Piccolomini vermittelt viele Details aus ihrem Leben, die uns aus anderen Quellen nicht bekannt sind.

Unter den Personen, über die Pius II. schreibt, finden wir u.a. auch Isidoros, Metropolit von Kiew und ganz Rußland, den Piccolomini „ruthenischen Kardinal" („Cardinalis Ruthenus") nennt. Pius II. schreibt über einige seiner Gewohnheiten, z.B. darüber, daß Isidor das Mittagsmahl in einer schattigen Grotte in der Nähe des Albanosees einnahm; er floh vor der Sommerhitze dorthin. Über seinen mißglückten Versuch Truppen zu sammeln, um seinen griechischen Landsleuten zu helfen, den er in Ancona abbrach („collectis ad usum belli pluribus armis quibus in auxilio suae gentis uteretur, tantem apud Anchonam remansit" Bd. I, S. 650). Schließlich auch über seine Krankheit und seinen Tod am 23. April 1463: dabei übermittelt er eine Menge Einzelheiten, wie z.B. den Schlaganfall, den er ein Jahr vor dem Tod erlitt und durch den er zwar die Sprache nicht aber die Geisteskraft verlor („cui etsi sermonem ademit, intellectum tamen non abstulit" Bd. II, S. 1542) und über seine große Verehrung für den hl. Apostel Andreas. Als man den Kopf des Heiligen feierlich in die St. Petersbasilika überführte, entschloß sich Isidor, der ständig das Haus hütete, trotz seiner Krankheit, der Reliquie die Ehre zu erweisen und begab sich unter größter Mühe in die Vatikanische Basilika, um die Reliquie zu küssen.

Isidor nahm auch am Konklave teil, auf dem Pius II. gewählt wurde. Er war sogar einer der drei Skrutatoren; neben Wilhelm von Rouen, dem Kardinal-Presbyter und Prospero Colonna, dem Kardinal-Diakon, repräsentierte Isidor die Gruppe der Kardinal-Bischöfe. Die Skrutatoren hatten über den korrekten Verlauf der Abstimmungen zu wachen und – wie Pius II. schreibt – einen möglichen Betrug zu verhindern. Isidor war kein Anhänger einer Wahl Piccolomini's. Als er erkannte, daß dieser über viele Anhänger verfügte, er es zu seiner Wahl jedoch nicht kommen lassen wollte, verließ er unter dem Vorwand eines natürlichen Bedürfnisses (necessitates causati corporis" Bd. I, S. 218) gemeinsam mit dem Kardinal vom Hl. Sixtus die Aula. Als sie sahen, daß niemand ihrem Beispiel folgte, kehrten beide zurück im Bewußtsein, daß die Wahl Piccolomini's feststand.

„I commentarii" sind voll solcher Einzelheiten, wie sie oben erwähnt sind. Auch finden wir viele wertvolle Informationen über die slawischen Völker (Polen, Tschechen, vor allem die Hussiten, mit denen Piccolomini während seiner Gesandtschaftsreisen persönliche Kontakte hatte). Interessant ist, wie er diese Völker einschätzte, was er über sie wußte und woher er seine Informationen über sie bezog.

Gewisse Vorbehalte erweckt der kritische Apparat der vorliegenden Ausgabe der „Memoiren". Leider wurden nicht alle im Text erwähnten Personen hinreichend identifiziert, auch die Ereignisse, von denen die Rede ist, nicht ausreichend kommentiert. Zu bedauern ist auch, daß kein Index geographischer und ethnischer Bezeichnungen angefertigt wurde, das Personenregister ist unzulänglich. Dies alles erschwert die Arbeit mit dem großen Werk. Diese abschließenden kritischen Bemerkungen können jedoch nicht den Wert des Werkes und die gewaltige Arbeit von Luigi Totaro bei der Vorbereitung der Publikation dieses wertvollen Textes schmälern.

Heidelberg *Jan W. Woś*

Reinhold Weijenborg OFM: Das bisher unbekannte Propheticum Sibyllae Erythreae als Gedicht des Erfurter Humanisten Johannes Lang O.E.S.A. und als Faktor der Reformationsgeschichte. Erstausgabe, Übersetzung und Kommentar. Extractum ex Antonianum 58, 1983, 358–447.

Man kann nur jede Arbeit, die sich mit der Edition, Kommentierung und Auswertung neulateinischer Texte, gerade auch des Reformationszeitalters, befaßt, begrüßen. Hier gibt es noch so viel Unerforschtes, daß man sicher sein darf, solchen Texten auch wesentliche Erkenntnisse entnehmen zu können. Daß bei solchen ersten Versuchen noch manches unvollkommen bleibt, der Korrektur bedarf und Kritik herausfordert, versteht sich von selbst. So ist es auch mit der hier zu besprechenden Arbeit, deren Verfasser sich gerade um den Erfurter Humanisten J. Lang verdient gemacht hat.

Auf der Recto – Seite des Blattes 136bis der Sammelhandschrift O. 129 sup. der Biblioteca Ambrosiana befindet sich eine lateinische Versfassung der sog. großen christologischen Akrostichis. Ihr hat der Verfasser eine Abhandlung in der ZS Antonianum 58, 1983, 358ff. gewidmet, die auch als Extractum zu beziehen ist.

W.'s Arbeit ist in drei Teile gegliedert: Einer kurzen Einleitung, in der der Verf. u.a. die Handschrift detailliert beschreibt und einen ersten Überblick über das Propheticum mit seinen Vorlagen: Or. Sib. 8, 217–250 und die lateinische (nicht ‚altlateinische'; so öfters fälschlich W.) Übersetzung der Akrostichis durch Augustin (civ. Dei 18, 23) gibt, folgt eine Ausgabe, Übersetzung und Kommentierung des Propheticum und seiner beiden Vorlagen. Im dritten Teil untersucht W. die Entstehung des P., identifiziert als Verfasser den Erfurter Humanisten Johannes Lang und ordnet das Gedicht in reformationsgeschichtliche Bezüge ein. Die Besprechung konzentriert sich vor allem auf den auch vom Verfasser als wichtigsten Abschnitt bezeichneten 2. Teil.

In einer detaillierten Analyse vergleicht W. Vers um Vers die drei Textfassungen (Näheres dazu S. 368/9). Das erleichtert den peniblen Vergleich, erschwert aber andererseits den Überblick über das Ganze. Ein gesonderter Abdruck des Langschen Propheticum wäre wünschenswert gewesen. Zu Recht fügt W. jeweils eine Übersetzung

bei, ein Verfahren, das sich in Arbeiten zu neulateinischen Texten allmählich durchzusetzen beginnt.

Hier muß nun leider festgestellt werden, daß sich in diesem Teil nicht wenige Ungenauigkeiten, auch Fehler in der Übers. und Interpretation des Textes finden:

S. 379 L 2 *unum suspicient* ‚zur einen Göttlichkeit' (nicht: gleichen)

S. 388 G 2 στήθεα bzw. *pectora:* ‚Herzen' (nicht: Brüste), so hat es auch Lang (*corda*) φωστῆρσιν ist Dativ-Objekt (wie *luci* bei Augustin), nicht instrumental

deteget et: inversives *et* (nicht: sogar)

S. 386 L 1 ist kein Hexameter (von W. nicht bemerkt), entsprechend falsch muß die Übersetzung sein.

S. 387 L 1 Hier ist der Text stark verderbt; der Hexameter ist mit der Konjektur (?) W.'s mindestens ungewöhnlich hart. Die Vermutungen zur fehlerhaften Überlieferung halte ich für abwegig.

S. 390 Mitte vermutet W. eine Verwechslung von ἐκλείψει mit ἐκκλέψεται (W: „es wird gestohlen werden") bei Augustin. Diese Form aber ist von W. falsch gebildet (medial statt passiv), eine Verwechslung damit unmöglich.

S. 394 L 1 *vagŏ:* die Silbenkürzung ist zumindestens auffällig; ich erwähne das hier, weil W. weitreichende Folgerungen aus der Latinität des Textes zieht.

S. 395 L 1 *solis arescet ripis:* Der Anfang des Hexameters wäre metrisch unhaltbar, wenn die Übers. und Int. W.'s richtig wäre. Es ist *sōlīs* (nicht *sŏlīs* wie W.) zu lesen und dann zu übersetzen: ‚an den Ufern selbst', nicht: ‚an den Gestaden der Sonne' (W.). Das hat weitreichende Folgen, weil die Int. des Verf. 395/6 ganz hinfällig wird.

S. 399 A 1 ist *recidet* m.E. überinterpretiert (zurückfallen), es kann einfach ‚herabfallen' bedeuten.

L 1 *turba ducum Regumque: turba* ist kein „unehrerbietiger Ausdruck", sondern nennt einfach die große Zahl. Aus der Reihenfolge *ducumque Regumque* wird abgeleitet, daß ‚Lang' „wohl eher unter der Herrschaft eines ‹Herzogs› als unter der eines ‹Königs› gelebt" habe. Das geht denn doch zu weit. Die Folgerung aus dieser stilistischen Beobachtung finden sich dann S. 415!

Das mag genügen. Methodisch anfechtbar sind manche Interpretationen und Beweisgänge. Da wird einerseits der Nachschreiber der Verse „des Griechischen fast unkundig" (S. 367) genannt, andererseits wird ein ‚klein' geschriebenes *christi* im Titel ernstgenommen (kein Eigenname) und nicht als Verschreibung gewertet.

Einerseits ist Eoban Hesse ein unbedachter Nachschreiber, andererseits wird die Kleinschreibung *olimpo* ausgewertet (im übrigen ist *magno . . . olympo* gute epische Formel).

Oder: An *stridor dentis* (S. 389 L 1) wird der „merkwürdige" Singular bemängelt (den ich für einen kollektiven Sg. halte) und metrisch erklärt – andererseits gilt Lang dem Verf. als hervorragender Dichter (was ich nach dem vorliegenden Text bezweifle); hätte er dann nicht diese Merkwürdigkeit vermeiden können?

Oder: Zu v. 12/13 (S. 386/7) wird eine Interpretation geliefert, dann „sofort" (S. 387) bemerkt, daß die Interpretation auf einer Textergänzung W.'s beruht, dann werden aus dem ergänzten Text weitreichende Schlußfolgerungen zur theologischen Einstellung des J. Lang gezogen (also aus einem korrupten Vers!).

Der Textabdruck der griechischen wie lateinischen Verse enthält eine Reihe von Fehlern. Da die Handschrift leider nicht abgedruckt ist, kann man nicht entscheiden, ob es sich um Druckfehler in diesem Aufsatz oder um Fehler des Originals handelt.

Es dürfte klar geworden sein, daß dieser Abschnitt insgesamt mit gehöriger Vorsicht zu lesen ist. ‚Vorsicht' hat freilich auch der Verf. selbst zu Recht walten lassen, wenn er – bei einer Erstedition verständlich – nicht selten ein ‚wahrscheinlich' in den Interpretationsgang einfügt.

Eine Ablichtung des Originals wäre auch wichtig gewesen für die Überprüfung der Frage, ob Eoban Hesse der Abschreiber war.

Die Identifizierung des Nachschreibers mit einem, was die Leichtigkeit des Verses angeht, der bedeutendsten neulateinischen Dichter, Helius Eobanus Hessus, beruht auf Vermutungen. Die drei Epsila über der linken Arabeske am unteren Rand der Seite, das

darunter geschriebene ‚S' und ‚Eob' scheinen in der Tat auf diesen Dichter hinzudeuten. Ich wüßte keine andere Lösung. Aber W.'s Deutung „Helius Eobanus Hessus" (S. 371) unterschlägt zumindestens ein Epsilon, da ‚Eoban' ja mit drei Buchstaben bereits angedeutet ist. Dem Dichter, der Theokrit und Teile Homers ins Lateinische übertragen hat, wobei er sich freilich stets der Unterstützung seine ‚Hermes' Camerarius versicherte, zu unterstellen, er habe das Griechische so wenig beherrscht (S. 367), daß er den griechischen Anfangsbuchstaben seines Beinamens verwechselt habe, geht denn doch zu weit, wie überhaupt dieser bedeutende Dichter bei W. schlecht wegkommt: alle Fehler in den Hexametern sollen auf sein Konto gehen (u.a. auch, weil er gern getrunken habe!). Kommt hinzu, daß die Schriftzüge nach W. mit der Handschrift Eobans „verschiedene Ähnlichkeiten" aufweisen. Das aber spricht eher dafür, hier mehr Vorsicht walten zu lassen.

Im dritten Teil des Aufsatzes macht W. wahrscheinlich, daß J. Lang der Verfasser des P. ist. Aus diesen wenigen Versen (35) kann man freilich weder (zumal bei den metrischen Fehlern) schließen, J. Lang sei ein „im Lateinischen und Griechischen ausgebildeter Philologe" (S. 414) gewesen (was er natürlich war), noch (bei so geringer Textmenge), J. Lang sei „ein geschulter Philosoph" usw. gewesen. Was aber der Verf. im weiteren eruiert, zeigt eine erstaunliche Belesenheit im literarischen und theologischen Umfeld. Ein Nebenergebnis, aber ein wichtiges, wenn sich die Ergebnisse bestätigen lassen, betrifft die Fälschung zweier Erasmusbriefe (vgl. dazu auch J. Beumer: Der Briefwechsel zwischen Erasmus und Johannes Lang. In: Scrinium Erasmianum. Bd. 2. Leiden 1969, 315ff.).

Roxel / Münster *Udo Frings*

Günter von Roden: Die Zisterzienserinnenklöster Saarn, Duissern, Sterkrade (= Germania Sacra NF 18: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln, Das Erzbistum Köln 4), Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1984. XII und 250 S., Ln. DM 118,–

In dem weitgespannten und für die Kirchengeschichte eminent wichtigen Programm der Germania Sacra ist „die Erforschung des weltlichen Kollegiatstiftes ein besonderes Anliegen" (Irene Crusius, Das weltliche Kollegiatstift als Schwerpunkt innerhalb der Germania Sacra, BllDtLdG 120, 1984, S. 242). Angesichts der vielseitigen, oft bedeutenden Ausstrahlung der Stifte und der sich hieraus ergebenden zahlreichen Wechselbeziehungen mit weltlichen und geistlichen Institutionen wird kein Historiker die Berechtigung des bei der Germania Sacra gesetzten Schwerpunktes in Zweifel ziehen wollen. Andererseits ist es wünschenswert, daß auch die kleineren Männer- und Frauenklöster in zuverlässiger Weise aufgearbeitet werden, damit die verschiedenen historischen Disziplinen bis hin zur allgemeinen Kirchengeschichte und zur Ortsgeschichte zu differenzierteren Darstellungen und Wertungen gelangen können. Das hier vorzustellende Werk macht dies in exemplarischer Weise deutlich.

Behandelt sind die Zisterzienserinnenklöster Saarn (Mülheim / Ruhr), Duissern (Duisburg) und Sterkrade (Oberhausen), also drei nahe beieinander gelegene und durch manche Beziehungen verbundene geistliche Institutionen, bei denen trotz gewisser Eigenheiten etliche gemeinsame Züge hervortreten. Mit Günter von Roden wurde, dies sei vorweg festgestellt, ein Bearbeiter gefunden, der sich nicht nur durch eine souveräne Behandlung der archivischen Quellen, sondern auch durch besondere Ortskenntnisse auszeichnet. Um so größeres Gewicht erhalten die Ergebnisse und Urteile, zu denen der Bearbeiter – manchmal vorsichtig formulierend – gelangt.

Die Darbietung des Stoffes folgt einem einheitlichen Schema; es gliedert sich in: 1. Quellen, Literatur und Denkmäler, 2. Archiv und Bibliothek, 3. Historische Übersicht, 4. Verfassung, 5. Religiöses und geistiges Leben, 6. Besitz und 7. Personallisten. Diese wiederum in verschiedene Paragraphen unterteilten Kapitel bieten einen weiten Rahmen, in dem alle Forschungsergebnisse untergebracht sind. Die archivische Überlieferung ist für die drei Klöster auffallend dürftig, was von Roden mit der geringeren

Schriftlichkeit in Frauenklöstern, mit der frühen Zersplitterung der Archive und mit Kriegsverlusten erklärt. Noch trostloser wirkt folgende lapidare Feststellung des Bearbeiters für Saarn und Sterkrade: „Über das Vorhandensein einer Klosterbibliothek ist nichts bekannt" (S. 11 und S. 150); kaum günstiger ist das diesbezügliche Fazit für Duissern (S. 91). Nach solchen Feststellungen darf von den genannten drei Klöstern Außerordentliches nicht erwartet werden. Wir zählen im folgenden einige Einzelheiten auf, um wenigstens andeutungsweise ein Bild von den drei Klöstern zu vermitteln.

Das links der Ruhr gelegene Saarn wurde nach späterer, aber glaubwürdiger Nachricht 1214 in den Zisterzienserorden aufgenommen. Zusammen mit dem von ihm im gleichen Jahre gegründeten Kloster in Kaarst soll es das erste dem Abt von Kamp inkorporierte und seiner Aufsicht unterstellte Kloster gewesen sein. Das in Kaarst gegründete Kloster wurde im übrigen 1231 nach Eppinghoven bei Neuss verlegt. (Da zwischen Saarn und Eppinghoven eine enge Beziehung bestand, wäre es vielleicht sinnvoll gewesen, auch Eppinghoven in diesem Werk mitzubehandeln.) Von der bischöflichen Gewalt eximiert, stand Saarn unter der Leitung von Kamp, das auch die Beichtväter stellte. Die Höchstzahl der Nonnen hat im Gesamtdurchschnitt kaum mehr als zwölf betragen, lag gelegentlich aber auch weit darunter. Vertreten waren im Konvent meist Angehörige des im näheren und weiteren Umkreis von Saarn beheimateten, aus der Ministerialität emporgestiegenen bergischen Adels. Hieraus erklärt sich vielleicht auch die Tatsache, daß der Lebensstil der adeligen Damen in der Neuzeit stiftsähnlich war. Zeichen des Verfalls des klösterlichen Armutsideals finden sich schon im 14. Jahrhundert (Eigenbesitz, Präsenzen). Güterverzeichnisse von 1676 und 1776 erlauben den Schluß, daß Saarn gegenüber anderen vergleichbaren Klöstern „durchaus als wohlhabend" (S. 34) bezeichnet werden kann. Die bescheidene Zahl von drei Altären bis zum 16. Jahrhundert sowie die spärlichen Nachrichten über den Gottesdienst zeigen indessen, welcher Maßstab bei allen solchen Urteilen angelegt ist. Nachdem das Kloster Saarn 1808 geschlossen worden war, wurde es 1809 förmlich aufgehoben.

Das seinerzeit noch außerhalb der Stadt Duisburg gelegene Kloster Duissern ist eine Gründung eines Duisburger Bürgers, die 1234 von dem Kölner Erzbischof Heinrich und 1235 von Kaiser Friedrich II. unter besonderen Schutz gestellt wurde. Die ersten Nonnen kamen aus dem Kloster Saarn. Trotz bescheidener Ausstattung sollte nach dem Willen des Erzbischofs die Zahl der Nonnen zu Duissern 25 oder später gegebenenfalls noch mehr betragen. Im Jahre 1582 zogen die Nonnen in das leerstehende Minoritenkloster zu Duisburg um. 1792 war der Konvent auf vier Personen geschrumpft. Die Suppression des Klosters erfolgte im Jahre 1806 durch Joachim Murat, Großherzog von Berg. Auch Duissern war der Abtei Kamp unterstellt; zur inneren Verfassung liegen nur spärliche Nachrichten vor. So meldet von Roden z. B. bezüglich der Vorschriften über den Eintritt ins Kloster, das Leben im Kloster, die Kleidung und die Amtsführung der Äbtissin Fehlanzeige. In den Personallisten tauchen seit dem 14. Jahrhundert zahlreiche Angehörige des Duisburger Patriziats auf; danach finden sich auch in Duissern Angehörige des aus der Ministerialität aufgestiegenen Adels, übrigens aus einem weiteren Umkreis als in Saarn. Seit 1393 gibt es Belege für Eigenbesitz der Nonnen. Insgesamt kommt von Roden zu dem Schluß, „daß Duissern zwar nicht zu den armen, aber keineswegs etwa zu den wohlhabenden oder gar reichen Niederlassungen gezählt werden konnte" (S. 111). Bescheiden waren auch Kultgerät und Ausstattung der Kirche.

Das dritte hier zu behandelnde, 1240 in Defth bei Kirchhellen auf einem Gut des Konrad von Recklinghausen errichtete Kloster war mit Nonnen aus Duissern besetzt worden. Mit Recht führt der Bearbeiter die schnelle Abfolge der Klostergründungen „auf das lebendige religiöse Interesse" dieser Zeit zurück. Auffällig ist neben der Gründungsaktivität und dem offenbar großen Zustrom an religiösen Frauen auch die damalige Mobilität, denn schon wenig später wurde das Kloster nach Sterkrade verlegt. Um die Mitte des 15. Jahrhunderts zeigten sich auch hier die typischen Mißstände, denen man mit inneren Reformen begegnete. Im Truchsessischen Krieg wurde das Kloster zerstört (1583/84), so daß es nach Holten überwechseln mußte. Erst 1623 konnten die Nonnen nach Sterkrade zurückkehren. Zu dieser Zeit achteten die Damen schon sehr auf ihre Adelsqualität. Im übrigen tendierten sie auch hier zur freieren stiftischen

Lebensform, wobei sich der schon bekannte Rückgang der Klosterangehörigen wiederholt: Von 1674 bis 1754 hatte der Konvent durchschnittlich nur neun Mitglieder. Im Jahre 1809 wurde das Kloster aufgehoben. Auch Sterkrade war der Abtei Kamp unterstellt. Besondere Spannungen ergaben sich aus dem Umstand, daß die Sterkrader Kirche von Kloster und Pfarrei gemeinsam benutzt wurde. Im religiösen Leben spielte seit 1738 das Gnadenbild vom guten Rat (eine Nachbildung des Gnadenbildes Maria Hilf zu Passau) eine größere Rolle. 1744 genehmigte der Kölner Erzbischof die Wallfahrt zu diesem Bild, nachdem ein Jahr zuvor schon eine besondere Marienbruderschaft erlaubt worden war. Nach dem Urteil von Rodens darf das Kloster Sterkrade als „recht wohlhabend" bezeichnet werden.

Die kleinen Versehen und Druckfehler, die sich insgesamt – auch in den lateinischen Zitaten – in Grenzen halten, wollen wir auf sich beruhen lassen und nur zwei kritische Bemerkungen anfügen, die als Beitrag zu einer weiteren Diskussion der angesprochenen Fragen gedacht sind.

Bei der Wiedergabe der Siegelumschriften wurde im Druck zwischen steilen Versalien und kursiver Normalschrift unterschieden, offenbar um Majuskel und (gotische) Minuskel zu kennzeichnen. Das auf Seite 27 angeführte „Siegel der Äbtissin Margarete vom 29. November 1311" ist nach der Umschrift kein persönliches, sondern ein unpersönliches Äbtissinnensiegel, das in dieser Zeit eigentlich auch noch keine Umschrift in gotischer Minuskel gehabt haben kann, wie die Druckwiedergabe suggeriert. Da auch nicht in allen Fällen die Größe der Siegel angegeben ist, sei in Richtung Herausgeber (Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen) die Forderung aufgestellt, die Siegel in Originalgröße abzubilden. Es handelt sich bei den Siegeln um aussagekräftige Quellen, die durch Beschreibungen nicht hinreichend gekennzeichnet werden können!

Die auf den Seiten 31 und 110 angesprochenen „Gebetsbruderschaften" bzw. „Bruderschaften" sind wohl richtiger als „Gebetsverbrüderungen" zu bezeichnen. Der Terminus „Bruderschaft" ist anderweitig besetzt; man vergleiche hierzu neuerdings: Franz Irsigler, Zur Problematik der Gilde- und Zunftterminologie, sowie Hermann Jakobs, Bruderschaft und Gemeinde: Köln im 12. Jahrhundert, beide erschienen in: Gilden und Zünfte. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter (Vorträge und Forschungen 29), Sigmaringen 1985 S. 53–70 bzw. S. 281–309. Die „Sankt-Ludgers-Gilde", „Sakramentsgilde" und „Gilde Unserer Lieben Frau", die von Roden auf S. 170 für Sterkrade anführt, sind nach unserem Verständnis religiöse Bruderschaften, die man trotz ihrer zitierten zeitgenössischen Namen in einer wissenschaftlichen Publikation nicht mit dem Terminus „Gilde" belegen sollte.

Macht man sich klar, daß von Roden die gesamte Überlieferung für drei Klöster ausfindig machen, durcharbeiten und auswerten mußte, so verdient seine Leistung hohe Anerkennung. Daß es sich bei den drei behandelten Zisterzienserinnenklöstern um geistliche Institutionen von sehr begrenzter Ausstrahlung und historischer Bedeutung handelt, kann man dem Bearbeiter ebenso wenig anlasten wie die Tatsache, daß manche Fragen offengeblieben sind. Der mit Register versehene, solide ausgestattete Band, der sich wie gewohnt in einem übersichtlichen Druckbild präsentiert, wird der künftigen Forschung, nicht zuletzt auch wegen der wichtigen Personallisten, gute Dienste leisten.

Toni Diederich
Köln

Rosenthal, Anselm OSB: Martyrologium und Festkalender der Bursfelder Kongregation – Von den Anfängen der Kongregation (1446) bis zum nachtridentinischen Martyrologium Romanum (1584). Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums, Bd. 35. Münster / Aschendorff – 1985. 438 S., kt., DM 120,–.

Schon beim ersten Satz des Vorwortes möge der Leser verweilen: „Am Beginn der vorliegenden Untersuchung stand der Eifer des Novizen (*Regula Benedicti* 1,3 [= *fervore conversationis*]); er plagte seinen Magister mit der Frage nach dem merkwürdigen

„Folianten", aus dem das Verzeichnis der Toten seines Klosters ediert war (= Annalen HVNRh 26 (1874). Die Suche führte zum Erfolg; das Buch, eine Pergamenthandschrift des ausgehenden 15. Jahrhunderts kehrte (= von Bornhofen im Besitz des damaligen Redemptoristenklosters) an seinen Ursprungsort zurück: *Martyrologium, Regula Benedicti* und Nekrolog des alten Laach". Der Kodex gab sich dank langem eifrigen Studium als eine der wenigen (8) erhaltenen Abschriften des Bursfelder Martyrologiums und Festkalenders zu erkennen; seit 1446 geplant und auf dem Generalkapitel 1468 bestätigt, in Abschriften verbreitet und ab 1500 in Druck gegeben, von etwa 100 Klöstern übernommen, bei der Prim täglich vorgelesen samt vielen, das Wesentliche nicht verdekkenden, eher bereichernden Zusätzen, wirkte das Werk sich auf die Pflege der Liturgie kraftvoll aus, sie stützend und disziplinierend, oft genug wahrscheinlich das gesamte klösterliche Leben erhaltend und über böse Zeiten hinwegführend. Diese Ergänzung und gute Abrundung des Lebenswerkes seines Laacher Mitbruders Paulus Volk († 1975) „Die Generalkapitelsrezesse der Bursfelder Kongregation, Bd. I–IV, Siegburg 1955–1972" verdient als treffliche Edition wertvoller Quellen zur deutschen Kloster- und Liturgiegeschichte der beiden Jahrhunderte (vor und nach der Reformation) unsern Dank!

Solche Arbeiten können bei aller Eleganz der Druckausstattung die Mühseligkeit nicht verbergen, mit welcher allein die nötige Akribie erreicht wurde. Auch der Leser wird nicht ohne Arbeit sich in die Tabellen, Apparate und langweiligen Wiederholungen hineinfinden.

Doch seine Mühe wird bald belohnt sein in der Begegnung mit dem Phänomen „Kirche", die gleichsam aus sich die fast unüberschaubare Menge an Handschriften gezeugt hat – die Lektionare, Passionalien, Legendare und Homiliare, Sakramentare, Gradualien, Tropare, Sequentiare, Kollektare, die Zeremonienbücher, Festkalender, Nekrologe und Martyriologien. Hinzuzurechnen sind die breiter angelegten Niederschriften, liturgischen und monastischen Lehrbücher, die *Liber ordinarius, officialis, Rationale* oder *Consuetudines* genannt werden.

Es geht den Editoren dieser Codizes nicht um einfaches Aufarbeiten und Registrieren zufällig erhaltener „Folianten", sondern um das Aufzeigen des unvorstellbar bunten Formenreichtums des geistigen Lebens jener Zeiten – Verfasser waren einerseits Gebildete, andererseits Bevollmächtigte, die Zusätze, Änderungen und Anpassungen für den Konvent verpflichtend vornahmen, also die jeweiligen Oberen. Gegenstand war vornehmlich Gebet und Meßopfer. Die dafür geschaffenen Ordnungen konnten sich nicht anders als ordnungstragend auswirken – schließlich erweisen sie sich als unverzichtbar, denn manches Kloster bereut es heute, tägliche Regel- und Tischlesung „freigestellt" und abgeschafft zu haben.

Ediert wurden hier Handschriften aus Brauweiler, Trier (St. Marien und St. Matthias), Maria Laach, Würzburg (St. Stephan), Hildesheim (St. Michael), Paderborn (Abdinghof), Stavelot und Gladbach. Wer sich über den Stand der Editionsarbeit in diesem Genus orientieren möchte, sei auf das jetzt 10bändige Werk *Corpus Consuetudinum Monasticarum,* hg. von K. Hallinger, Siegburg 1963ff., auf A. Hänggi, Der Rheingauer *Liber Ordinarius (Spicilegium Friburgense* 1, Freiburg/Schw. 1957, auf A. Kurzeja, Der älteste *Liber ordinarius* der Trierer Domkirche (LWQF 52, Münster 1970) und M. Mittler, Untersuchungen zur Siegburger Liturgie (Siegburger Studien 13 und 15, Siegburg 1981 und 1984) hingewiesen.

Siegburg *Rhaban Haacke*

Weber, Dieter: Geschichtsschreibung in Augsburg. Hektor Mülich und die reichsstädtische Chronistik des Spätmittelalters (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg. Bd. 30). Würzburg: Böhler Verlag 1984, 436 S., 127 Bildtafeln.

Seit Heinrich Schmidt 1958 die schon im 19. Jh. edierten Chroniken der deutschen Städte seinen Untersuchungen über das bürgerliche Selbstverständnis im Spätmittelalter zugrundegelegt hatte, schienen die Möglichkeiten ihrer Auswertung im wesentlichen

erschöpft. Doch unter den in den letzten Jahren aktualisierten alltags- und mentalitätsgeschichtlichen Fragestellungen mußte jene Quellengruppe neue Aufmerksamkeit auf sich ziehen als reiche Fundgrube aufschlußreicher Details für Lebensumstände und -formen, für Wertmaßstäbe, für Denk- und Handlungsweisen des mittelalterlichen Menschen. So betrachtet hat sich Weber für seine Würzburger Dissertation den im Vergleich zu seinem Zeitgenossen Burkhard Zink scheinbar weniger bedeutenden Augsburger Chronisten Hektor Mülich (nach 1418 bis ca. 1501/02) ausgesucht. Nichtsdestoweniger gelingt es ihm, durch den Vergleich mit der Darstellungsform, mit dem Politik- und Geschichtsverständnis und mit den persönlichen Einstellungen Zinks und anderer Chronisten ein eigenständiges Persönlichkeitsprofil Mülichs herauszuarbeiten. Auch wenn sich der Vf. im großen und ganzen an den von Schmidt entwickelten Fragenraster (Wahrnehmungs- und Bewußtseinsschwerpunkte: Reich, Stadt, Raum, Zeit) anlehnt, sucht er ihn gleichwohl in einem dreifachen Ansatz (Struktur der Sicht und Geschichtsbild des Chronisten; Chronik als Spiegel der stadtbürgerlichen Mentalität; das Typische in der vielgestaltigen Lebenswirklichkeit) zu vertiefen und zu präzisieren. Der über Schmidt hinausweisende Ansatz liegt gerade darin, hinter der pauschalisierenden Beurteilung „der" Stadtchronistik die Individualität des jeweiligen Chronisten gleichsam in der Verbindung des Typischen mit dem Besonderen zu entdecken und für eine differenzierte Sicht der durch ihn in einer bestimmten Auswahl und Art und Weise berichteten Dinge fruchtbar zu machen.

Das heißt zunächst im Falle Mülichs, das in seiner Familie überkommene historische Interesse zu verdeutlichen: Sein Bruder Georg und er beschäftigten sich in ihren jungen Jahren damit, frühere Augsburger Chroniken sowie Schriften mit biblischen und antiken Stoffen abzuschreiben. Hektor verfertigte dazu über 100 Illustrationen. Insbesondere aber verfaßte er eine Fortsetzung von Sigmund Meisterlins deutscher Chronik (Fortsetzung und Illustrationen sind hier erstmals veröffentlicht). Dadurch angeregt schrieb Mülich schließlich in fortgeschrittenem Alter eine eigenständige Chronik. Die Chronistenpersönlichkeit in die Interpretation stärker einzubeziehen, bedeutet des weiteren aber auch, nach der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht zu fragen: Mülich zählte zweifelsfrei zur reichen kaufmännischen Oberschicht; und Zink – bei aller Fragwürdigkeit derartiger Klassifizierungen – zur oberen Mittelschicht. Dieser hatte sein Vermögen von Grund auf selbst erworben. Sicherlich rührte daher seine deutlich größere Nähe zu Lebensumständen und Sorgen des kleinen Mannes. Das macht seine Chronik viel anschaulicher und für die Alltagsgeschichte viel ergiebiger als diejenige Mülichs, der freilich von seinem Naturell her nüchterner und wortkarger erscheint. Begrenzter auf der anderen Seite war Zinks Blick über die Mauern der Stadt, während Mülich ein weitausgreifendes Interesse an außen- und weltpolitischen Ereignissen verrät. Ähnliches gilt in Hinblick auf die Welt des Adels, die bei allem ausgeprägten bürgerlichen Patriotismus Mülich fraglos näher stand. Trotz aller Unterschiede zwischen Zink und Mülich ist indessen nicht zu übersehen, daß sie in ihren grundlegenden Positionen als Augsburger Stadtbürger und Patrioten übereinstimmten. Darin lag ihr gemeinsamer Bezugspunkt und das Movens ihrer chronistischen Tätigkeit. Ihr Politik- und Geschichtsverständnis orientierte sich an einem durch die städtische Führungsschicht getragenen gemeinen Nutzen, der als zentrale moralische Bewertungskategorie erscheint, und an einem festgefügten hierarchischen Gesellschaftsbild.

Die bekanntermaßen reiche Forschungsliteratur zu Augsburg und allgemein zur spätmittelalterlichen Stadtgeschichte, aber auch die außerordentlich gute Quellenlage aufgrund der sonstigen Stadtchroniken bieten dem Vf. einen sicheren Hintergrund, Auswahlprinzipien, Darstellungsweise und Gedankenwelt des Chronisten als historischer Figur angemessen zu beurteilen. Wenn auch kein anderer Weg gangbar erscheint, die Quelle möglichst erschöpfend sprechen zu lassen, ist doch immer zu bedenken: in die Interpretation können dabei ein späterer Kenntnisstand von den Dingen und eine Denkweise einfließen, die dem Chronisten nicht zu Gebote standen bzw. fremd waren. Im allgemeinen hat der Vf. diese Gefahr recht gut gemeistert; hier und dort mögen Zweifel erlaubt sein: etwa bei dem etwas künstlich übersteigert anmutenden Gegensatz zwischen den laikalen Stadtbürgern und dem Stadtklerus oder bei den häufigen Hin-

weisen auf die grausame mittelalterliche Strafpraxis, auf die angebliche Rechtsunsicherheit oder auf die Rigorosität in der Wahl der Mittel im politischen Machtkampf. Hier hätte das Staunen des Vf. stärker umgesetzt werden können in ein tieferes Verständnis der spätmittelalterlichen Mentalität, anstatt diese etwas kurzschlüssig als direktes Spiegelbild jener Befunde aufzufassen. Ein ähnliches Problem birgt der wiederholte Rekurs des Vf. auf die „Reformatio Sigismundi", um seine Aussagen über die Zeitstimmung zu untermauern, ohne dabei weiter nach der tatsächlichen Repräsentativität und Breitenwirkung dieser Schrift zu fragen.

Mit diesen spärlichen inhaltlichen Hinweisen konnte der reiche Ertrag der unter mehrfacher Perspektive erfolgten Auswertung der Chronik Mülichs nur angedeutet werden. Sicherlich kann Webers Arbeit auf anregende Weise zeigen, daß die spätmittelalterlichen Chroniken bei einer weiter ausdifferenzierten Fragestellung noch manche Aufschlüsse über die damalige Lebenswirklichkeit preisgeben können. Es wäre daher zu wünschen, daß auch die vielen noch in den Archiven schlummernden, ungedruckten chronikalischen Quellen durch die Forschung erschlossen würden.

Konstanz *Frank Göttmann*

Zeitschriftenschau

Deutsches Archiv 40, 1984, Heft 2.

S. 379–477: A. Borst, Ein Forschungsbericht Hermanns des Lahmen (mit Edition des einschlägigen Briefes, den Hermann für seinen vertrauten Freund Herrandus verfaßte, S. 474–477: Würdigung der gewaltigen, zu Unrecht lange vergessenen wissenschaftlichen Leistung Hermanns zur Zeitrechnung). S. 478–531: R. Kuithan u. J. Wollasch, Der Kalender des Chronisten Bernold (mit vollständiger Edition des Kalenders nach dem Autograph Bernolds: clm 432 fol. 1–7, Bayer. Staatsbibliothek München, dazu – im Apparat – Varianten der Gengenbacher Abschrift in der Universitätsbibliothek Würzburg). S. 532–561: Th. Kölzer, Die sizilische Kanzlei von Kaiserin Konstanze bis König Manfred (1195–1266) (Darstellung in wesentlichen Umrissen, hauptsächlich auf der Grundlage des veröffentlichten Urkundenmaterials; formal blieb die normannische Tradition, die ihren glänzendsten Ausdruck in den Urkunden Wilhelms II. gefunden hatte, bis zum Tod König Manfreds bestimmend; eine Synthese von Tradition und Erneuerung). S. 562–590: W. Giese, Der Reichstag vom 8. September 1256 und die Entstehung des Alleinstimmrechts der Kurfürsten („Nachdem sich trotz wiederholter Besprechungen keine Möglichkeit abzeichnete, auf dem üblichen Verfahrensweg zu einer Entscheidung zu gelangen, beschloß der zum 8. September 1256 einberufene Reichstag in Frankfurt das allgemeine Stimmrecht freiwillig auf einen zahlenmäßig merklich verringerten Personenkreis zu übertragen. Maßgeblich dafür war die Überzeugung, eine solcherart verkleinerte Gruppe biete Gewähr für eine rasche Reduzierung der erhobenen Anwartschaften auf das Königtum bis zur endlichen Übereinkunft. Diese von der Zustimmung der ganzen Versammlung getragene Regelung einer Überlassung des Stimmrechts an einige wenige war eine reine ad-hoc-Entscheidung zur Überwindung einer augenblicklichen Notsituation." S. 589. Zwischen 1257 und der nächsten Königswahl – 1273 – löste sich diese Situationsbezogenheit, so daß man 1273 die „Kurfürsten"-Wahl wohl bereits als gewohnheitsrechtliche Handlung ansah). S. 591–605: R. Schieffer, Die Iren und Europa im früheren Mittelalter (Überblick über die Ergebnisse des Kolloquiums – zum Thema – im September 1979 in Tübingen: Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, hrsg. v. Heinz Löwe, 2 Bände, Stuttgart 1982). S. 606–611: H.-E. Hilpert, Zu den Rubriken im Register Gregors VII. (Reg.-Vat. 2). S. 612–621: M. Wojtowytsch, Proprie auctoritates apostolice sedis. Bemerkungen zu einer bisher unbeachteten Überlieferung (zur bisher nicht befriedigend zu

klärenden Frage eines „zweiten Dictatus papae" Gregors VII.; Hinweis auf die bisher unbeachtete Überlieferung der Proprie auctoritates in der kanonistischen Sammlung des Cod. 216, Kloster Montecassino, der wohl in die 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts anzusetzen ist).

München *Georg Schwaiger*

Deutsches Archiv 41, 1985, Heft 1.

S. I–XIV: H. Fuhrmann, MGH. Bericht für das Jahr 1984/85. S. 1–23: O. Prinz, Eine frühe abendländische Aktualisierung der lateinischen Übersetzung des Pseudo-Methodios (In der großen Arabernot seiner Heimat schrieb um 655 ein syrischer Christ in seiner Muttersprache ein tröstliches – noch nicht ediertes – Werk, das den Weltenlauf vom Paradies bis zum Jüngsten Tag darstellt. Das Werk wurde bald ins Griechische übersetzt und dem hochangesehenen Martyrerbischof der diokletianischen Zeit Methodios von Olympos / Lykien unterschoben. Das weitere Vordringen der Araber und die Bedrohung Konstantinopels veranlaßten um 674 eine Erweiterung der griechischen Fassung. Wegen seiner „prophetischen" Ausrichtung auf den Sieg der Christen wurde das Werk hochgeschätzt, um 700 aus dem Griechischen von einem Petrus monachus ins Lateinische übersetzt. In der durch den Arabersturm höchst bedrohlichen Situation des Abendlandes erhielt diese lat. Übersetzung bald eine tiefgreifende Umgestaltung: vielleicht in höchster Notlage geschrieben, als im Sommer 732 Aquitanien verlorenging und der arabische Expansionsdrang vom Rhônegebiet aus seinen Höhepunkt erreicht hatte. Der Verf. plädiert für einen Schwaben oder Bayern, der wohl in St. Gallen die Umarbeitung vorgenommen habe. Mit krit. Edition der lat. Umarbeitung, die auf der Züricher Handschrift fußt). S. 24–38: P. Ladner, Die Welt Notkers des Dichters im Spiegel seiner Urkunden (zu den 5 Herrscherurkundenformularen aus dem Notkerschen Nachlaß, edd. E. Dümmler, Das Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Konstanz, 1857, Neudruck 1964, und K. Zeumer, MGH LL sectio V: Formulae Merowingici et Karolini aevi, 1886, S. 390–399). S. 39–65: G. Wolf, Der „Waise". Bemerkungen zum Leitstein der Wiener Reichskrone (Der „Stein", sicher nachweisbar erst um 1200, ist letztmalig bezeugt bei der Übergabe der Krone durch den Wittelsbacher Ludwig d. Ä. an Karl IV. 1350. Der heutige, an der Stelle befindliche, zu kleine Saphir wurde zwischen 1350 und dem 18. Jh. eingesetzt. Der ursprüngliche „Waise" sei wohl schon bei der Fertigung der Krone – in der 2. Hälfte des 10. Jh.s – eingefügt worden und ein Edelopal gewesen, den Albertus Magnus sehr exakt beschreibt, Walther von der Vogelweide als pars pro toto für die Krone nennt, von stärkstem Symbolgehalt für mittelalterliches Denken und Glauben). S. 66–100: G. Althoff, Heinrich der Löwe und das Stader Erbe. Zum Problem der Beurteilung des „Annalista Saxo" (der harte Griff des jungen Heinrich nach dem Stader Erbe; die Aktivitäten aller Beteiligten zur Regelung des Stader Erbes liefern instruktive Beispiele für mittelalterliche Vorstellungen von Gabe und Gegengabe; der Löwe verstieß häufig gegen das Prinzip der Ausgewogenheit, was wesentlich zu seinem Scheitern beitrug). S. 101–174: P. Zinsmaier, Beiträge zur Diplomatik der Urkunden Friedrichs II. (Untersuchung mehrerer Fälschungen auf den Namen Friedrichs II. in deutschen und italienischen Archiven; die meisten behandelten Stücke beruhen auf echten Urkunden; die Fälschungen gehören alle noch dem 13. Jh. an). S. 175–191: H.-E. Hilpert, Zu den Prophetien im Geschichtswerk des Mattheus Paris (eine Untersuchung der Haltung des Engländers zu Friedrich II. und dessen politischen Aktionen müsse von den Schlagworten „stupor mundi", „immutator mirabilis", die Mattheus selbst übernimmt, abrücken, ebenso von manchen nur scheinbar mit eschatologischem Gehalt gefüllten Stellen). S. 192–202: C. Märtl, Zur Überlieferung des Liber contra Wibertum Anselms von Lucca (Handschriften, die einen besseren und wahrscheinlich älteren Überlieferungsstand repräsentieren als die von E. Bernheim seiner Edition MHG Libelli de lite 1, 1891, S. 517–528, zugrundegelegten 3 Textzeugen). S. 203–211: K. Baaken, Zu Wahl, Weihe und Krönung Papst Cölestins III.

mit einem neuen Datierungsvorschlag, auf dem hochpolitischen Hintergrund, daß Heinrich VI. im Frühjahr 1191 die Kaiserkrone nicht empfangen konnte, solange die Weihe des neuen Papstes – er war bei der Wahl nur Diakon – nicht erfolgt war).

München *Georg Schwaiger*

Archiv für Liturgiewissenschaft 26, 1984.

Aufsätze: S. 1–17: O. Jordahn, Martin Luthers Kritik an der Meßliturgie seiner Zeit (drei große Mißbräuche: 1. „daß man Gottes Wort verschwiegen hat und alleine gelesen und gesungen in den Kirchen; das ist der ärgste Mißbrauch"; 2. daß „viel unchristliche Fabeln und Lügen, beide in Legenden, Gesang und Predigt" eingedrungen sei; 3. „daß man solchen Gottesdienst als ein Werk getan hat, damit Gottes Gnade und Seligkeit zu erwerben. Da ist der Glaube untergegangen". – Liturgische Konsequenzen. Luthers Kritik im heutigen ökumenischen Gespräch). S. 18–37: A. Chavasse, Un utilisateur inattendu du recueil dit „Léonien" (zum Sacramentarium Leonianum). S. 38–47: K. Guth, „Volk" im Verständnis von Theologie und Kulturwissenschaften. Beobachtungen zur Funktion eines historischen Begriffs (Unschärfe des Begriffs „Volk"; der Begriff in Rechts-, Staats- und polit. Wissenschaft, in Geschichts- und Sozialwissenschaft, Religionswissenschaft u. Theologie). S. 117–146: H. Reiffenberg, Liturgieästhetik: Feier des „Heiligen" im Magnetfeld des „Schönen" (christliche Kulturästhetik). S. 147–165: P. Jeffery, The Introduction of Psalmody into the Roman Mass by Pope Celestine I (422–432) (Neuinterpretation der Stelle im Liber Pontificalis über die Einführung der Psalmodie in die römische Messe durch Papst Cölestin I.). S. 166–173: R. Pokorny, Zur Taufumfrage Karls des Großen. Ein fehlgedeutetes Gutachten als Grundtext einer Synodalansprache (Sens 811–814; Edition und Kommentar). S. 253–304: P. Nowack, Die Strukturelemente des Stundengebetes der Regula Benedicti (Benedikt steht in der Tradition der Reihenfolge, die seit Cassianus das gemeinsame Offizium der Mönche bestimmt: Psalmodie, Lesung, abschließendes Gebet). S. 305–320: J. Knape, Zur Benennung der Offizien im Mittelalter. Das Wort „historia" als liturgischer Begriff. S. 321–346: R. Suntrup, Zahlenbedeutung in der mittelalterlichen Liturgieallegorese.

Miszellen: S. 48–51: W. Heckenbach, Lateinische Osterfeiern und Osterspiele (zum unvollendeten Lebenswerk Walther Lipphardts „Lateinische Osterfeiern und Osterspiele, Teil 1–6, Berlin 1975–1981). S. 174–179: A. A. Häußling, Aus der Geschichte des „Volksmeßbuches" von Urbanus Bomm (Initiative des Verlagsbuchhändlers Franz Bettschart). S. 347–350: K. Gamber, Nochmals zur ältesten Bischofskirche von Aquileja. S. 358–360 (zur Bibliographie der deutschen Missale-Übersetzungen v. A. A. Häußling, 1984).

München *Georg Schwaiger*

Byzantinoslavica 44 (Prag 1983).

S. 1–12: R. Dostálová, Christentum und Hellenismus. Zur Herausbildung einer neuen kulturellen Identität im 4. Jahrhundert. S. 13–30, 178–195: F. Tinnefeld, Vier Prooimien zu Kaiserurkunden, verfaßt von Demetrios Kydones (14. Jh., Edition, Textparaphrase und Kommentar). S. 31–40: C. Asdracha, L'image de l'homme occidental à Byzance: le témoignage de Kinnamos et de Choniatès (der Mensch des Westens bei den großen byzantinischen Historiographen des 12. Jahrhunderts Johannes Kinnamos und Niketas Choniates). S. 41–49, 196–204: S. Miranda, Étude sur le Palais Sacré de Constantinople. Le Walker Trust et le Palais de Daphnè (Untersuchungen zum Großen Kaiserpalast in Konstantinopel). S. 161–170: H. G. Thümmel, Hypatios von Ephesos und Iulianos von Atramytion zur Bilderfrage (der in den dreißiger Jahren des 6. Jh.'s bezeugte Erzbischof Hypatios von Ephesus hat an seinen Suffraganbischof Iulianos von Atramytion ein Werk „Vermischte Untersuchungen" gerichtet, in dem er auch dessen bilderfeindliche Haltung kritisiert. Erhalten ist nur dieses Fragment des 5. Kapitels aus

dem 1. Buch. Kritische Edition des sehr verderbten Textes mit deutscher Übersetzung). S. 171–177: W. Brandes, Überlegungen zur Vorgeschichte des Thema Mesopotamien (zum Siegel eines Strategós Mesopotamías vom Anfang des 9. Jh.s).

München *Georg Schwaiger*

Geschichte und Gegenwart. Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Gesellschaftsanalyse und politische Bildung. Herausgegeben von der Studiengesellschaft für Zeitgeschichte und politische Bildung an der Karl-Franzens-Universität Graz, 1. Jg. 1982ff., „Styria", Steirische Verlagsanstalt Graz, Einzelheft öS 60.– / DM 9,– / Jahresabonnement öS 200.– / DM 30,–

Die publizistische Landschaft der historisch-politischen Fachzeitschriften Österreichs ist mit dieser Neuerscheinung wesentlich bereichert worden. Neben den „Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung", den „Innsbrucker Historischen Studien", den „Beiträgen zur historischen Sozialkunde" und „Zeitgeschichte" kann die Zeitgeschichtsforschung seit März 1982 auf diese neue Publikation zurückgreifen. Die Zeitschrift verdankt ihre Entstehung dem Grazer zeitgeschichtlichen Arbeitskreis, der auf eine mehr als 30jährige Entwicklung zurückblicken kann und dessen Fortschritte und Resultate nicht von den Initiativen Berthold Sutters zu trennen sind.

Die Zeitschrift wendet sich an ein historisch-politisch orientiertes Publikum außerhalb der Universitäten sowie an Lehrende an Hochschulen und Schulen und an Studenten. Der Titel ist zugleich Programm; denn es sollen die „Probleme der Vergangenheit im Lichte jüngerer Forschungsmethoden" ebenso beurteilt wie „vergangene Ereignisse als bestimmende Faktoren unser Gegenwart" erkannt werden. Zur Debatte stehen Beiträge, die thematisch von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart reichen. Herausgeber und Redakteure präsentieren keine Zeitschrift der engeren Österreich-Forschung, sondern eine Zeitschrift, die offen ist für die Zeitgeschichte Österreichs, seiner Bundesländer und der Geschichte europäischer Länder. „Geschichte und Gegenwart" versteht sich als Publikationsorgan für eine Zusammenarbeit der Geschichte mit der Soziologie, der Sozialpsychologie, der Politik- und Rechtswissenschaft, den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, ferner mit der Kirchengeschichte, der Ökologie, Demographie und Geschichtsphilosophie. „Wir möchten", wie die Herausgeber, *Hermann Wiesflecker, Alfred Ableitinger, Karl Acham* und *Berthold Sutter* in einem Editorial betonen, „allen wissenschaftlich begründeten Meinungen offen sein und uns um redliche Wahrheitssuche und saubere Tatsächlichkeit bemühen".

Die thematische Analyse von insgesamt drei Jahrgängen (1982–84) erfüllt alle Ziele, die sich die Herausgeber und das Redaktionskollegium gesteckt haben; sie erfüllt auch die Erwartungen eines breiten historisch-politisch orientierten Leserkreises. Schrittweise wurden bisher mit fundierten Beiträgen die in Aussicht genommenen Wissenschaftsbereiche berücksichtigt. Beiträge zur Geschichte, insbesondere zur Geschichte der Ersten Republik Österreich überwiegen aus verständlichen Gründen. Einen zweiten Schwerpunkt bilden biographische Beiträge, dann folgen Gesellschaftstheorie, Verwaltungswissenschaft, die Geschichte der Habsburgermonarchie, des Nationalsozialismus, der europäischen Zwischenkriegszeit, der Weltkriegs- und österreichischen Nachkriegszeit 1945ff.; daran schließen sich an Beiträge zum Kirchenrecht, zur katholischen Soziallehre, Beiträge aus dem Bereich der Finanz- und der Rechtstheorie sowie aus dem Bereich der allgemeinen Weltpolitik.

Die Auswahl der Autoren (unter ihnen zahlreiche aus der Bundesrepublik Deutschland) unterstreicht die Offenheit von Herausgebern und Redakteuren; sie steht in einem wohltuenden Kontrast zur häufig beobachteten Verengung und Hochspezialisierung vergleichbarer Publikationen. Rezensionen schließen jeweils ein Heft ab. Sie sind reichlich bemessen und bieten so dem Rezensenten die Möglichkeit zu differenzierter Betrachtung und ausgewogener Beurteilung der besprochenen Bücher. Alles in allem

stellt „Geschichte und Gegenwart" einen modernen Zeitschriftentyp dar und verkörpert den besonders in der Bundesrepublik Deutschland langerwarteten Impuls zur europäisch orientierten vergleichenden und interdisziplinären Forschung.

Freiburg i. Br. *Ulrich Kluge*

Kirkehistoriske Samlinger 1983 / 84

S. 7–89: Elith Olesen, Kup eller redningsaktion? Omkring tilblivelsen af Kirkelig Forening for den indre Mission i Danmark 1861 (Kritische Auseinandersetzung mit der herrschenden Ansicht, die Gründung des dänischen Kirchlichen Vereins für die innere Mission sei ein Zugriff zur amtskirchlichen Reglementierung der Erweckungsbewegung gewesen; sie erscheint vielmehr als Bewältigung einer durch den Laienprediger Jens Larsen ausgelösten Krise innerhalb der Erweckung selbst). – S. 91–103: Sigvard Skov, Thomas Becket (zur skandinavischen Rezeption der Thomasverehrung). – S. 105–106: Bent Noack, Åbenb. 2, 1i Thet Nøye Testamenth 1524 (eine sprachlich schwierige Stelle des ältesten dänischen NT wird aus einem Mißverständnis der als Muster dienenden Lutherübersetzung erklärt). – S. 107–113: Adolf Sommer Nielsen, Ligprædiken over Margrete Kaas 1660 og Danske Kongers Speyl 1661 (Identifikation der Verfasser gegenüber älterer Fehlzuweisung). – S. 115–121: Karin Kryger, Ukristelige gravmæler (Verwendung antik-heidnischer Motive als Allegorien in der dänischen Sepulkralkunst des Klassizismus unter der wohl zu eng gezogenen, von der Verfasserin verneinten Fragestellung, ob sich darin eine antikirchliche oder -christliche Gesinnung niederschlage). – S. 123–127: Jon Monrad Møller, Et brev fra Morten Pontoppidan (Brief des Grundtvigianers M. Pontoppidan [1851–1931] vom 9. Nov. 1885, der die Identifizierung des Verfassers eines Presseangriffs gegen ihn ermöglicht; Herkunft und Aufbewahrungsort des Briefes werden nicht angegeben). – S. 129–162: P. G. Lindhardt, Et syndefald (Briefwechsel aus den Jahren 1914-16 um die Entlassung eines ausreisebereiten Missionarspaares aus dem Dienst der Santalmission wegen Verstoßes gegen die Eheschließungsbestimmungen der Missionsgesellschaft).

Bonn *K. Schäferdiek*

Studia Theologica 38 (Oslo 1984).

Alle Aufsätze befassen sich mit exegetischen Themen. – S. 1–28: N. P. Lemche, ‚Israel in the Period of the Judges' – The Tribal League in Recent Research. S. 29–45: L. Hartman, An Attempt at a Text-Centered Exegesis of John 21. S. 47–64: M. Müller, The Expression ‚the Son of Man' as Used by Jesus. S. 65–75: J. H. Ulrichsen, Diaphoróteron ónoma in Hebr. 1,4. Christus als Träger des Gottesnamens. S. 77–91: H. M. Barstad, Le canon comme principe exégétique. Autour de la contribution de Brevard S. Childs à une ‚herméneutique' de l'Ancient Testament (kritische Auseinandersetzung mit den Arbeiten Childs' zum A.T. seit 1970). S. 93–99: K. Jeppesen, The Cornerstone (Isa. 28 : 16) in Deutero-Isaianic Rereading of the Message of Isaiah. S. 101–133: H. S. Kvanvig, Henoch und der Menschensohn. Das Verhältnis von Hen 14 zu Dan 7 (Dan 7 sei teilweise in den Henochtraditionen verwurzelt, die Menschensohngestalt in Dan 7 von der Henochgestalt in Hen 14 beeinflußt). S. 135–150: E. Baasland, Persecution: A Neglected Feature in the Letter to the Galatians (zu Gal 4,29).

München *Georg Schwaiger*

Theologische Zeitschrift 41, 1985.

Heft 1: S. 1 f.: E. Jenni, In memoriam Heinrich Baltensweiler 1926–1984 (1965 Privatdozent, 1977 ao. Prof. für Neues Testament an der Universität Basel). S. 3–30: M. Krieg, MÔʿĒD NĀQĀM – ein Kultdrama aus Qumran. Beobachtungen an der

Kriegsrolle (in Teil 15–19 der Kriegsrolle, wohl römisch-spätqumranischer Zeit entstammend, hat das theologische Problem fortgesetzten Heilsverzugs seine kultdramatische Lösung erhalten). S. 31–43: W. Dietrich, „. . . den Armen das Evangelium zu verkünden". Vom befreienden Sinn biblischer Gesetze (das Jesaia-Zitat bei Lk 4, 18 als ein Stück alttestamentlichen Gesetzes, dem im Neuen Testament die Qualität von Evangelium zuerkannt wird). S. 44–58: M. Rese, Das Gebot der Bruderliebe in den Johannesbriefen (das Gebot der Bruderliebe hat zu bestimmter Zeit in den johanneischen Gemeinden das Gebot der Nächstenliebe außer Kraft gesetzt, mit der Folge der Eingrenzung christlichen Handelns auf den Binnenraum der eigenen, konventikelhaften Gemeinschaft und der Trennung von der Welt als teuflischer Gegenmacht). S. 59–73: C. A. Keller, Gnostik als religionswissenschaftliches Problem (ausgehend von einer Analyse von Texten des Korpus von Nag Hammadi wird im religionswissenschaftlichen Vergleich Gnosis als Urform echter christlicher Mystik gedeutet). S. 74–92: Rezensionen.

Heft 2: S. 97–120: R. Bartelmus, Die sogenannte Jothamfabel – eine politisch-religiöse Parabeldichtung. Anmerkungen zu einem Teilaspekt der vordeuteronomistischen israelitischen Literaturgeschichte (die Jothamfabel Ri 9, 8–15 als Absage des Autors des vordeuteronomischen Retterbuches an die seines Erachtens pervertierten Macht- und Gesellschaftsstrukturen – Königtum – seiner Zeit, denen er als Alternative die alten Institutionen der Landnahmezeit als allein angemessene Existenzform Israels unter Jahwes Schutz entgegenhält). S. 121–134: P. Höffken, Das EGO des Weisen. Subjektivierungsprozesse in der Weisheitsliteratur (der Vorgang des Einzugs des Ego in die Weisheitsliteratur und dessen authentisierende Funktion bei der Nachgestaltung biblischer Vorgaben ist Teil eines umfassenderen, nicht nur die Aneignung biblischer Literatur betreffenden Subjektivierungsprozesses). S. 135–159: M. Haran, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und das säugende Muttertier (Kritische Rezension von: O. Keel, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes – Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs, Freiburg/Göttingen 1980). S. 160–167: T. Thorion, MASHAL-Series in Genesis Rabba (zur literarischen Form und Abhängigkeit der rabbinischen Gleichnisse). S. 168–192: Rezensionen.

Heft 3: Festschrift für Markus Barth zum 70. Geburtstag am 6. Oktober 1985. S. 201–219: H. Eberhard von Waldow, Der Gottesknecht bei Deuterojesaia. Israel, die Juden und die Kirche Jesu Christi und: A Personal Afterthought (engagierter Versuch einer Einbeziehung des jüdischen Volkes und seines Schicksals in christliche biblisch-theologische Erwägungen auf der Grundlage der Gottesknecht-Lieder, mit einer kritischen Auseinandersetzung mit den Beiträgen „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" in: Kerygma und Dogma, Juli / September 1981). S. 220–227: W. Binder, Im Raum beanspruchender Gnade (Plädoyer für eine Überwindung konfessionalistischer Begrenzung im Heiligen Geist). S. 229–236: S. Schulz, Der frühe und der späte Paulus. Überlegungen zur Entwicklung seiner Theologie und Ethik (erst die großen Kämpfe mit gnostischen und judaistischen Gegnern zwingen Paulus zu grundsätzlicher und polemischer Reflexion über Gesetz, Glaube, Rechtfertigung, Ethik und bestimmen seine Argumentation, wie sie auf Grund der späten Briefe bleibende Bedeutung erlangt hat; die entscheidende Zäsur bildete der antiochenische Zwischenfall). S. 237–257: B. Reicke, Paulus über das Gesetz (zur prophetischen und elenktischen Aufgabe des Gesetzes bei Paulus). S. 258–263: E. Schweizer, Die Christologie von Phil 2, 6–11 und Q (läßt sich auf Grund einer hier erkennbaren Gleichartigkeit der Strukturen christologischen Denkens auf eine Tradition vom leidenden Gerechten – neben Paulus und an Paulus vorbei – schließen?). S. 264–271: R. Brändle, Geld und Gnade (zu II Kor 8, 9) (die paulinischen Kollekten als Zeichen der Zusammengehörigkeit der heidenchristlichen Gemeinden mit der Muttergemeinde in Jerusalem). S. 272–283: W. Rordorf, Tradition et composition dans les Actes de Thècle. Etat de la question (zu einem Aspekt des Paulinismus im zweiten Jahrhundert). S. 284–294: E. Stegemann, „Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern!" Erwägungen zum Schluß des 1. Johannesbriefes (1 Joh 5, 18–21 – wie möglicherweise der ganze Brief – zu deuten als Reaktion auf Vorgänge öffentlicher Distanzierung von der Gemeinde unter dem Druck gerichtlicher und polizeilicher Verfolgung der Christen durch die römischen

Behörden). S. 295–316: K. Wengst, Der Beitrag der neutestamentlichen Zitate zum Verständnis der Barmer Theologischen Erklärung (die nachträgliche Voranstellung von Schriftzitaten sollte den Anspruch der Barmer Thesen auf Schriftgemäßheit unterstreichen). S. 317–329: G. Vischer, Die Eucharistie als Wahrnehmungsakt (Eucharistie im Anschluß an 1 Kor 11, 17–34 als zentraler Selbstwahrnehmungsakt der christlichen Gemeinde im Sinne eines Ergreifens der christlichen Lebensbestimmung). S. 330–348: M. Barth, Theologie – ein Gebet (Röm 11, 33–36). Abschiedsvorlesung an der Universität Basel, gehalten am 21. Februar 1985. S. 349–358: Bibliographie Markus Barth.

Heft 4: S. 359–390: R. Vinke, Jung-Stilling bei Flender (1763–1770). Ein Abschnitt auf dem Weg zu seiner „Bestimmung" (über Jung-Stillings Aufenthalt als Hauslehrer und Handlungsgehilfe bei dem Fabrikanten Johann Peter Flender in Kräwinklerbrücke und die Hintergründe seines Abschieds). S. 391–411: K. Nowak, Schleiermacher als Prediger am Charité-Krankenhaus in Berlin (1796–1802). Ein Beitrag zu seiner Jugendbiographie (auf archivalischer Grundlage gearbeitete verlaufs- und problemgeschichtlich orientierte Skizze der Tätigkeit Schleiermachers als reformierter Krankenhausseelsorger). S. 412–433: R. Barth, Freidenker – Monisten – Gottlose. Ein Beitrag zur Geschichte atheistischer Bewegungen in der deutschen Schweiz 1900–1940 (über die Frühzeit der Freidenkerbewegungen, insbesondere über die Tätigkeit des 1908 gegründeten „Deutsch-Schweizerischen Freidenkerbundes"). S. 434–443: Miszellen (H. Schneider, Gottfried Arnolds angeblicher Schweizbesuch im Jahre 1699. S. 434–439: Ed. L. Miller, P^{66} and P^{75} on John 1 : 3/4 S. 440–443). S. 444–453: Rezensionen.

Luzern *Manfred Weitlauff*

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Klaus-Gunther Essig, Kaiser-Friedrich-Ring 5, 6200 Wiesbaden;

Prof. Dr. Klemens Honselmann, Karlstraße 1, 4790 Paderborn;

Pastor Dr. Wichmann von Meding, Institut für Systematische Theologie, Haus N50a, Olshausenstraße, 2300 Kiel 1;

Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Abendweg 22, CH-6006 Luzern.

UNTERSUCHUNGEN

Bemerkungen zu Luthers praktischem Beitrag bei der Ausbreitung und Durchsetzung seiner Lehre

Von Wolfgang Weber

1. Auch in der gegenwärtigen geschichtswissenschaftlichen Analyse der Ursachen der so schnellen und weitgehenden Rezeption und Durchsetzung der lutherischen Lehre spielen völlig zu Recht diejenigen Erklärungsmodelle und -ansätze die Hauptrolle, die vom *Inhalt* dieser Lehre ausgehen, d.h. möglichst direkte Verbindungen zwischen reformatorischen Normen und entsprechenden kirchlich-religiösen und gesellschaftlich-politischen Problemlagen der Zeit herstellen.[1] Luthers Botschaft fand danach vor allem deshalb derartigen Anklang, weil viele – nicht alle – ihrer Aussagen dringenden Erwartungen und Bedürfnissen nahezu aller Schichten der Bevölkerung gerecht wurden. Um nur die wichtigsten zu wiederholen: Allen Schichten gemeinsam war offenbar ein verstärktes Streben nach persönlicher Heilsgewißheit, auf das Luther durch sein gereinigtes Glaubensverständnis zwar nicht eine völlig neue, aber erstmals eine weithin überzeugende Antwort gab, indem er die Menschen aus ihrem Zwang zu immer zahlreicheren und kostspieligeren kirchlichen Frömmigkeitswerken befreite und die bisherigen, letztlich von der unterschiedlichen Finanzkraft abhängigen abgestuften Heilschancen einebnete.[2] Desgleichen beschrieb Luther die für die Mehrheit

---

[1] Dem im Titel angedeuteten Charakter des Beitrags entsprechend beschränke ich mich hier auf die wichtigsten Fußnoten. Für weitergehende Lesebedürfnisse konsultiere man die fortlaufende, gut gegliederte Bibliographie im „Lutherjahrbuch". – Die jüngste und erstmals systematische Zusammenfassung der *inhaltsbezogenen* Ursachen von Luthers Erfolg ist Wolfgang Reinhard: Warum hatte Luther Erfolg? in: ders. (Hg.): Fragen an Luther. Vortragsreihe der Universität Augsburg zum Luther-Jahr 1983, München 1983 (= Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 28) 11–32.

[2] Reinhard, a.a.O., 13; Bernd Moeller: Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965) 5–31; ders.: Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt? in: Archiv für Reformationsgeschichte 75 (1984) 176–193. Vgl. jetzt außerdem James F. McCue: Luther and the Problem of Popular Preaching, in: The sixteenth Century Journal 16 (1985) 33–43, der betont, daß Luther die Heilsgewißheit im populären Verständnis noch viel stärkeren

unbezweifelbaren Deformationen der alten Kirche schonungsloser und konsequenter als viele Kirchenkritiker vor ihm und bot grundsätzlichere Lösungen an als andere. Außerdem verstand er es, die vielfältigen, die Zeitgenossen stark belastenden Krisenphänomene in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik glaubhafter als andere zu verbalisieren und zu analysieren. Insbesondere das wachsende Nationalgefühl der Deutschen, ihre zunehmende Romfeindschaft, der im Zuge der Emanzipationsbestrebungen der Laien verstärkte Antiklerikalismus und die in Reaktion auf die sich beschleunigenden Modernisierungstendenzen der Wirtschaft gesteigerten antikapitalistischen Sehnsüchte und Hoffnungen wurden in Luthers Lehre gezielt aufgegriffen.[3] Die Alternativen, die Luther in seiner Botschaft zur Wiedergewinnung der gottgewollten und damit gerechten gesellschaftlichen und politischen Zustände nach und nach vorschlug oder zumindest zuließ, kamen darüber hinaus konkreten Interessen wichtiger einzelner sozialer Gruppen und Schichten entgegen, deren Übergang zur Reformation auf diese Weise entscheidend erleichtert und beschleunigt wurde. Peter Blickle weist in diesem Zusammenhang insbesondere auf das Streben der Bauern und Bürger bzw. der Dörfer und Städte nach kommunaler Selbstverwaltung und Selbstbestimmung hin, das die lutherische Lehre wenigstens in der Frühzeit in den Augen der Betroffenen entscheidend bestärkte und legitimierte.[4]

Den Interessen des Adels entsprach Luthers öffentlich propagierte Auffassung, daß nach dem Versagen der Kirche die Inhaber der weltlichen Macht für Ordnung sorgen müßten, abgesehen davon, daß die lutherische Reformation den Adel vom bislang ranghöheren Klerus grundsätzlich befreite.[5] Die Fürsten als die wichtigste Teilgruppe des Adels wurden auf diese Weise in ihrem Streben nach Landesherrschaft und zur Errichtung eines landesherrli-

---

Zwängen unterwirft: 1. der Notwendigkeit, dem Gesetz zu gehorchen, 2. der Notwendigkeit, am Leben der christlichen Gemeinde teilzunehmen. Zum Zusammenhang insgesamt vgl. vor allem Winfried Becker: Reformation und Revolution. Die Reformation als Paradigma historischer Begriffsbildung, frühneuzeitlicher Staatswerdung und moderner Sozialgeschichte, Münster 1983[2] (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 34).

[3] Reinhard, a.a.O., 14–17; Hans-Jürgen Goertz: Aufstand gegen den Priester. Antiklerikalismus und reformatorische Bewegung, in: Bauer, Reich und Reformation. Festschrift für Günter Franz ..., hg. von Peter Blickle, Stuttgart 1982, 182–209; Arthur G. Dickens: The German Nation and Martin Luther, London 1974, 1–48.

[4] Peter Blickle: Die Reformation im Reich, Stuttgart 1982; ders.: Deutsche Untertanen. Ein Widerspruch, München 1981, bes. 125–132. Zur Diskussion vgl. W. Becker (Rezension von Blickle, Reformation im Reich), in: Historisches Jahrbuch 105 (1985) 259; ders.: Reformation (Anm. 2) 131–133, 137 sowie jetzt Hans-Christoph Rublack: Martin Luther and the Urban Social Experience, in: The sixteenth century Journal 16 (1985) 15–32.

[5] Vgl. dazu grundlegend Volker Press: Adel, Reich und Reformation, in: Stadtbürgertum und Adel in der Reformationszeit, hg. von Wolfgang J. Mommsen, Stuttgart 1979 (= Veröff. d. Deutschen Historischen Instituts London 5) 330–383, sowie ders.: Luther und die sozialen Kräfte seiner Zeit, in: Luther und die politische Welt. Symposion in Worms vom 27. bis 29. Oktober 1983, hg. von Erwin Iserloh und Gerhard Müller, Stuttgart 1984 (= Histor. Forschungen 9) 187–218, hier besonders 192–200.

chen Kirchenregiments bestärkt, insbesondere, weil die Reformation ihren seit dem Spätmittelalter immer stärkeren Zugriff auf den Besitz der Kirche für gerechtfertigt erklärte und damit aller bisherigen Hemmungen entledigte. Von den im ständischen Gesellschafts- und Herrschaftsgefüge weniger bedeutenden Schichten, denen die reformatorische Botschaft eine grundsätzliche Änderung ihrer Lage brachte, sei nur der schlecht bezahlte, in seiner Stellung unsichere und unzufriedene niedere Klerus erwähnt, der nunmehr, soweit er nicht später im Zuge der katholischen Reform eine erhebliche Verbesserung seiner Lage erfuhr, im evangelischen Bereich als Stand aufgehoben wurde.[6] Der Forschung ist aber auch nicht entgangen, daß bei der Verbreitung und Durchsetzung der Glaubenslehre Martin Luthers neben deren Inhalt weitere, nicht oder nur direkt inhaltliche Faktoren eine wesentliche Rolle spielten. Im Gegenteil, die Untersuchung dieser Aspekte bildet derzeit besondere Schwerpunkte der Forschung, die im allgemeinen mit den Stichworten „Reformatorische Bewegung" und „reformatorische Öffentlichkeit" umschrieben werden.[7] Schon den Zeitgenossen und Luther selbst klar war die überragende Bedeutung des Buchdrucks, den die neuere Forschung zunehmend in den Gesamtzusammenhang des reformatorischen Kommunikationsprozesses einbindet.[8] Luthers Botschaft verbreitete sich unter diesem Blickwinkel demnach so rasch, weil die neuen Techniken und Vertriebsformen des Drucks erstmals eine massenhafte Verbreitung der Druckerzeugnisse ermöglichte, konsequent auf Überzeugung und Propaganda abzielende Schrifttumsformen und Literaturgattungen entwickelt wurden, der Gebrauch einer sowohl in Mittel- als auch in Oberdeutschland verständlichen deutschen Sprache einerseits die Mundartbarrieren und andererseits –

---

[6] Press, Luther und die Kräfte, 207–208; Gerhard Müller: Luther und die evangelischen Fürsten, in: Luther und die politische Welt (Anm. 5) 65–84; E. Wolgast: Luther und die katholischen Fürsten (Anm. 13); Becker, Reformation (Anm. 2) 52–60. Zum niederen Klerus vgl. auch die Fallstudie von Günter Scholz: Aspekte zur Situation des niederen Klerus in Innerösterreich während der Reformationszeit, in: Reformatio Ecclesiae ..., Festgabe für Erwin Iserloh, hg. von Remigius Bäumer, Paderborn u.a. 1980, 629–640.

[7] Vgl. den gerafften Überblick bei Rainer Wohlfeil: Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation, München 1982, 96–113, 123–132 mit Angabe der wichtigsten Literatur. Goertz, Aufstand (Anm. 3) macht in diesem Zusammenhang erstens darauf aufmerksam, daß besser von reformatorischen Bewegung*en* gesprochen werden sollte, und betont zweitens gegen Steven E. Ozment (The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland, New Haven 1975) den ungeplanten, nicht zielstrebigen Verlauf dieser Bewegungen (183). Hier liegt m.E. jedoch ein Mißverständnis vor. Ozment betont die grundsätzlichen Intentionen bzw. das Strukturmuster des Verhaltens der reformatorischen Führer (123–125). Goertz dagegen betrachtet die konkreten, natürlich in keinem Fall ungebrochen planmäßig und erfolgreich sich vollziehenden Abläufe der verschiedenen Reformationsversuche.

[8] Otto Clemen, Die lutherische Reformation und der Buchdruck, Leipzig 1939 (= Schriften d. Vereins für Reformationsgeschichte 167); Richard Crofts, Books, Reform, and the Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 71 (1980) 21–36; Reinhard, Luthers Erfolg (Anm. 1) 18.

durch den weitgehenden Verzicht auf das Latein – die Bildungsunterschiede aufhob, sie in der frühesten Phase im Verbindungsnetz der Augustinereremiten und in der weitverzweigten Gelehrtengemeinde der Humanisten entscheidende Kommunikationskanäle fand, und schließlich, weil sich schon bald ein Heer begeisterter Anhänger sowohl aus dem Laienstand als auch aus dem Klerus als begabte Prediger, Schriftsteller oder Künstler oder auch nur als unermüdliche und listige Verteiler mündlicher oder gedruckter Informationen bzw. werbender Materialien in den Dienst der Sache stellten.[9] Die Gunst bestimmter historischer Umstände, z.B. die fehlende bzw. geschwächte Macht der politischen Zentrale des Reiches und damit zusammenhängend die häufige Abwesenheit ihres eigentlichen Entscheidungsträgers, nämlich des Kaisers, bildete eine zusätzliche, für die Durchsetzung der lutherischen Ideen nicht zu unterschätzende Rahmenbedingung.[10] Bei der Erforschung dieses komplexen reformatorischen Kommunikations- und Mobilisierungsprozesses, der schließlich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts endgültig in den von Ernst Walter Zeeden und Wolfgang Reinhard so nachdrücklich beschriebenen Prozeß der Konfessionsbildung[11] einmündete, konzentriert sich das Interesse allerdings unverkennbar auf die Anhänger Luthers, also auf die Multiplikatoren der Lehre. Die entsprechende Rolle des Initiators bleibt blaß, obwohl, wie noch zu zeigen sein wird, sowohl die biographische als auch insbesondere die sprachwissenschaftliche Lutherforschung bereits viele Mosaiksteine zusammengetragen hat, anhand derer sich der praktische Beitrag des Reformators bei der Durchsetzung seiner Lehre erheblich besser rekonstruieren läßt als bisher. Es scheint, daß die Einschätzung Luthers noch vielfach unbewußt vom Lutherbild der Orthodoxie abhängt, die den Reformator aus den Bedürfnissen ihrer Zeit heraus als von weltlichen Erfordernissen weitgehend losgelösten reinen Anwalt und Lehrer des rechten Glaubens zeichnete, der nahezu ohne Rücksicht auf konkrete

---

[9] Zusammenfassend Wohlfeil, Einführung 125–128, 130–133; Manfred Hannemann: The Diffusion of the Reformation in Southwestern Germany 1518–1534, Chicago 1975.

[10] Kurt-Victor Selge: Das Autoritätengefüge in der westlichen Christenheit im Luther-Konflikt 1517–1521, in: Historische Zeitschrift 223 (1976) 591–617; Becker, Reformation (Anm. 2) 72–75; Gerhard Müller: Luthers Beziehungen zu Reich und Rom, in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag ..., hg. von Helmar Junghans, Göttingen 1983, Bd. I, 369–402.

[11] E. W. Zeeden: Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München-Wien 1965; ders.: Konfessionsbildung. Studien zu Reformation, Gegenreformation und katholischer Reform, Stuttgart 1985 (= Spätmittelalter und frühe Neuzeit 15); W. Reinhard, Konfession und Konfessionalisierung in Europa, in: ders. (Hg.): Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang, Augsburg 1981 (= Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 20) 165–189; ders.: Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für historische Forschung 10 (1983) 257–278.

Zustände und Bedingungen die Fackel seiner Lehre voranträgt.[12] Feststellungen wie diese, daß Martin Luther in der ersten Phase seines Auftretens als Reformator, also bis mindestens 1525, „uneingeschränktes Vertrauen auf die Selbstdurchsetzungskraft des Wortes Gottes ohne menschliches Zutun" gesetzt habe;[13] die Auffassung, daß seine Schriften klar formuliert, aber weitgehend formlos aufgebaut und ihre Argumente lose aneinandergereiht seien, und zwar insbesondere deshalb, weil sie stets aus aktuellem Anlaß und oft genug im Zorn geschrieben wurden;[14] die Einschätzung, daß bei der Bibelübersetzung Luthers Bemühen um verständliches Deutsch ausschließlich von dem Ziel geleitet gewesen sei, den Lesern das reine, wahre Wort ohne Weglassung oder Zusatz möglichst sinngemäß mitzuteilen[15] – dies alles vermittelt leicht einen einseitigen oder schiefen und insofern falschen Eindruck von den Absichten und dem Verhalten Luthers bzw. von der Konsequenz und dem uneingeschränkten Engagement, mit dem er seine Sache vertrat. So wie inzwischen feststeht, daß Luther theologisch „keineswegs . . . jeweils nur ad hoc Stellungnahmen abgegeben (hat); vielmehr tut er dies stets auf dem Grund einer tiefen systematischen Reflexion, auch wenn diese oft eher erschlossen werden muß,"[16] so ist auch zu vermuten, daß sein praktisches Verhalten nicht mehr oder weniger unreflektiert und daher weitgehend zufällig war, sondern einem – zunächst trotz angeborener guter Analyse- und Entscheidungsfähigkeiten zwar noch unsicheren – im Laufe der Zeit jedoch zunehmend gefestigten Kalkül entsprang. Diese Annahme erhärtet sich, wenn man die den erwähnten neueren sozialgeschichtlichen Forschungsansätzen zugrundeliegenden Erkenntnisse der sozialwissenschaftlichen Kommunikationsforschung in ihrer ganzen Bandbreite zur Kenntnis nimmt. Hiernach kommt es nämlich bei der Durchsetzung einer neuen Lehre oder neuer Gedanken von Anfang an und nicht erst in einem zweiten oder dritten Stadium auf die Bedingungen und Umstände des Kommunikationsprozesses an, in dem sich die Lehre aus dem Kopf desjenigen, der sie

---

[12] Bernhard Lohse: Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk, München 1982², 214–216. Der einzige, der Luther einschränkungslos die Qualität eines auch taktisch versierten konsequenten Reformationsführers zuschreibt, ist bislang m.W. nur Ozment (Reformation [Anm. 7] 125–126). Seine Darstellung ist jedoch insofern ganz unzureichend, als er Luther auf eine Stufe mit den kleineren städtischen Reformatoren (Blarer, Spengler usw.) stellt und die theologischen Grundlagen von dessen Verhalten kaum reflektiert, so daß das Ergebnis zu pauschal bleibt.

[13] Eike Wolgast, Luther und die katholischen Fürsten, in: Luther und die politische Welt (Anm. 5) 37-64, hier 62.

[14] Birgit Stolt, Neue Aspekte der sprachwissenschaftlichen Luther-Forschung, in: Martin Luther. Hg. von Heinz Ludwig Arnold, München 1983 (= Sonderband Text und Kritik) 6–16, hier 9, mit Nachweisen.

[15] Stolt, ebd. 13; diess.: Luthers Übersetzungstheorie und Übersetzungspraxis, in: Leben und Werk Martin Luthers (Anm. 10) 241–252, hier 247–248.

[16] Lohse, Martin Luther (Anm. 12) 150.

ursprünglich entwickelt, in immer weiteren Kreisen nach außen verbreitet.[17] Schon die Rekrutierung der ersten Anhänger oder Jünger Luthers, die bisher noch nie so systematisch unter diesem Aspekt untersucht worden ist, ist ein sozialer, keineswegs ausschließlich vom Grad der inhaltlichen Plausibilität der auszubreitenden Lehre abhängiger Prozeß.[18]

Es versteht sich, daß im vorliegenden Rahmen nicht alle Fragen, die sich hier aufdrängen, behandelt werden können. Ziel der folgenden Ausführungen kann daher lediglich sein, bereits Bekanntes, aber bisher verstreut Liegendes zusammenzufassen und gegebenenfalls neu zu gewichten bzw. hier und da gezielt zu ergänzen, um auf diese Weise wenigstens einen vorläufigen Einblick zu gewinnen.

2. Wie ein Mensch sich verhält, ist in erster Linie von seinen Intentionen und seinem Rollenverständnis abhängig, auch wenn das tatsächliche Verhalten schließlich eine Resultante des Zusammenspiels dieser Determinanten mit den Bedingungen der Umwelt darstellt. Um feststellen zu können, was Luther für die von ihm initiierte Bewegung leistete, ist daher als erstes zu fragen, welche Absichten er hatte bzw. wie er seine eigene Person in diesem Zusammenhang einschätzte.[19]

Wurzel allen Strebens und Handelns des Reformators ist das seit dem Entscheidungsjahr 1518 im Bezugsfeld der Angriffe auf und Erwartungen an ihn einerseits und der zunehmend zweifelsfreieren Selbstidentifikation mit der

---

[17] Vgl. dazu die zwar primär auf den Prozeß der Ausbreitung neuer wissenschaftlicher Konzeptionen ausgerichtete, aber grundsätzlich auch für andere vergleichbare Problembereiche nützliche Modellanalyse von Peter Weingart: Wissenschaftlicher Wandel als Institutionalisierungsstrategie, in: ders. (Hg): Wissenschaftssoziologie, Frankfurt a.M. 1974, Bd. 2, 11–38, hier 25–33. Die erste ‚idealtypische' Beschreibung dieses Prozesses findet sich bei Max Weber, dem es um die Problematik der „Veralltäglichung des Charismas" auch speziell von Religionsstiftern ging – Max Weber: Soziologie – Universalgeschichtliche Analysen – Politik, hg. von Johannes Winckelmann, Stuttgart 1973[5], 161–166, 423–424, 458–462 u.ö.

[18] Weingart, a.a.O., 22. Im religiösen Bereich sind die sozialen Prozesse jedenfalls aus der Sicht des Historikers umso wichtiger, weil es hier ja nicht um streng überprüfbare Normen geht, sondern um Glaubensinhalte. Davon unberührt bleibt, daß Luther mit seinem Sola-scriptura-Prinzip eine neue Qualität in der Rationalität der Glaubensbegründung erreichte.

[19] Vgl. dazu die bekannten einschlägigen Studien von Karl Holl (Luthers Urteile über sich selbst, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Tübingen 1948[7], Bd. I, 381–419), Hans von Campenhausen (Reformatorisches Selbstbewußtsein und reformatorisches Geschichtsbewußtsein bei Luther 1517–1522, in: Archiv für Reformationsgeschichte 37 [1940] 128–150), Wolfgang Günter (Die geschichtstheologischen Vorraussetzungen von Luthers Selbstverständnis, in: Von Konstanz nach Trient ..., Festgabe für August Franzen, hg. von Remigius Bäumer, München u.a. 1972, 379–394), Helmer Junghans (Initia Gloriae Lutheri, in: Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann, Freiburg-Wien 1980, 292–324, hier 317–324) und Bernhard Lohse (Martin Luther [Anm. 12] 96–101 bzw.: Luthers Selbsteinschätzung, in: Martin Luther. „Reformator und Vater des Glaubens", ..., hg. von Peter Manns, Stuttgart 1985 [= Veröff. d. Instituts f. Europäische Geschichte, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 18] 118–133), die jedoch alle auf den hier interessierenden Aspekt nur unzureichend eingehen.

Sache Gottes andererseits[20] gewachsene Bewußtsein, von Gott total und mit allen Konsequenzen in den Dienst genommen zu sein. Der Wittenberger Professor fühlt sich seit mindestens 1521, als in der Selbstbezeichnung erstmals die Charakterisierungen Ecclesiastes, Evangelist usw. auftauchen, bis in die letzte Faser verpflichtet, Gottes Wort mit allem Eifer und Nachdruck den Menschen nahezubringen und in ihren Herzen zu verankern. Seine Pflicht hört nicht damit auf, daß er theologische Schriften verfaßt, predigt und seelsorgerliche Ratschläge erteilt im Sinne mehr oder weniger distanzierter, quasi unverbindlicher Bekehrungsangebote. So ist auch seine oft zitierte Auffassung, daß nicht er, sondern das Wort Gottes alles bewirke,[21] nicht zu verstehen. Er fühlt erheblich mehr von sich verlangt und ist unter anderem auch deshalb nur allzu oft geneigt, in Verzweiflung zu verfallen.[22] Nicht nur Fortschreiten bis zum Märtyrertod, nicht nur tägliche Mühe oft genug bis zur Erschöpfung: „Ego facio, quod debeo. Gratis quae accepi, trado, etiam cum periculo vitae, famae et rerum, imo et animae. Scripsi, docui, feci (!) in sinceritate, cupiens omnes erudire (!), sicut me ipsum . . ."[23] Es gehört auch dazu, dem irrenden Nächsten immer und immer wieder nachzusetzen und in geduldiger Hinwendung alle Mittel der Nächstenliebe zu benutzen, um ihm das Begreifen und damit die Bekehrung möglich zu machen. Luther selbst hat es unmißverständlich ausgesprochen: Er will nicht nur alles tun, was nötig ist zur Verkündigung, sondern alles, was „zu heyl gemeyner christenheytt *dienstlich, nottig* und *nutzlich*" ist.[24] Vorbild dabei ist Christus, der sogar seine Gottheit ablegte, um den Menschen die Heilsbotschaft zu vermitteln.[25] Daß in diesem Prozeß der Verkündigung und Bekehrung Umwege gemacht werden müssen und jeder Mensch, jede Gruppe standesgemäß und der jeweiligen besonderen Lage entsprechend angesprochen sein will, versteht sich von selbst. Ebenso, daß prinzipiell und zumal bei entsprechend günstigen Umständen drängende Überredung oder gar äußerer Zwang zurücktreten müssen zugunsten sorgfältiger, freundlicher Belehrung und unmerklichen Hinführens. Luther will in der für ihn charakteristischen Mischung aus Idealismus (Verzicht auf Zwang und Institutionen) und Realismus (auf Dauer

---

[20] Diesen Mechanismus in seiner ganzen Tragweite herausgearbeitet zu haben ist das Verdienst von Junghans (Initia ..., wie Anm. 19).

[21] Lohse, Martin Luther (Anm. 12) 99, 199; Günter a.a.O. 382. Der Kampf um die Reformation ist wie die gesamte Menschheitsgeschichte ein äußerster Kampf zwischen Gott und dem Satan. Daß in diesem Kampf „letztlich nur Gott allein wirksam ist, führt bei Luther nicht etwa zu einer Lähmung der eigenen Aktivität, ganz im Gegenteil..." (Lohse ebd. 199).

[22] Günter, wie Anm. 21; Heinrich Bornkamm: Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag, Göttingen 1979, 493.

[23] WA Br 2, 202, Nr. 345 (An M. Muris vom 20. 10. 1520).

[24] WA Br 3, 76, Nr. 618 (An Kurfürst Friedrich vom 29. 5. 1523).

[25] Zu diesem in Bezug auf seine Praxisrelevanz bisher vernachlässigten Aspekt siehe Marc Lienhard: Luthers Christuszeugnis, in: Leben und Werk (Anm. 10) 77–92, hier 82–92.

bestehen wird nur das, wovon die Menschen überzeugt sind) keine vorschnellen Erfolge, die ebenso unversehens wieder zunichte sein können, sondern einen grundsätzlichen, nur durch echte Überzeugungsarbeit erreichbaren Umschwung, ein wirklich solides Fundament für seine erneuerte, als möglichst lose Gemeinschaft überzeugter Christen vorgestellte Kirche.[26]

Die in der Literatur so häufig betonte „freie, mündige Entscheidung des Einzelnen", die Luther angestrebt habe,[27] kann durchaus irreführen, wenn man zu undifferenziert von der heutigen Auffassung ausgeht, daß mündiges Entscheiden (bloß) rationales Abwägen voraussetzt. Das Gegenteil ist richtig: Luther hat seine gesamte Tätigkeit als Theologe, Prediger und Seelsorger, die er als Einheit verstand, bewußt auf praktische Wirkung insbesondere durch Ansprache des Herzens angelegt.[28]

3. Das zeigt sich am eindrucksvollsten bereits in der ersten, sowohl im Selbstverständnis wichtigsten als auch auf Dauer entscheidensten Dimension des öffentlichen Auftretens Luthers als Theologe bzw. Kirchenkritiker und -erneuerer, nämlich bei seiner Tätigkeit als Verfasser entsprechender Druck-

---

[26] Eine förmliche Theorie dieses auf Flexibilität und Anpassung beruhenden Vorgehens hat Luther zwar nur in Ansätzen entwickelt. Es gibt aber genügend einzelne Hinweise, die die Systematik indirekt belegen. Insbesondere die Invocavit-Predigten vom März 1522 sind aussagekräftig. Hier wird festgestellt: Wir müssen „durch die liebe einander thun, wie uns got gethan hat", denn ohne diese geduldige Aufbauarbeit „wirt unßer thun nicht besteen". Vorbild ist die Mutter, die ihrem Kind in höchster Geduld alles gibt, was es braucht. Nach diesem Beispiel „sollen wir auch thun unserm bruder gedult mit jm tragen ein zeyt lang (!!) und seine schwachheit gedulden und helffen tragen ..., bis er auch starck werde" (WA 10/3, 3, 12, 6). Konkret bedeutet das z.B. – und dieses Beispiel ist besonders eindrucksvoll –, daß die Predigten nicht zu lange dauern dürfen: sie dürfen „die selle nicht uberschutten, daß sie nicht mude und uberdrussig werden" (WA 12, 36; Von ordenung gottis diensts ynn der gemeyne, 1523). Die Kirchenlieder sollen dem Fassungsvermögen der einfachen Leute entsprechend formuliert sein (WA Br 3, 220 [Nr. 698]. An Spalatin von Ende 1523), denn wenn eine Glaubensüberzeugung einmal besteht, ist sie kaum noch abzubauen, wie das Beispiel der Schwärmer zeigt: „Mit feur wird man wenig ausrichten" (WA 26, 146; Von der Widdertauffe an zween Pfarherrn, 1528). Luthers Maxime, daß die Zeit für entschlossene Änderungen auch in den äußeren Ordnungen dann gekommen sei, wenn es von „selber anfähet", ist als Appell zu realistischer Lagebeurteilung und Entscheidungsfindung zu verstehen.

[27] Heinrich Lutz (Diskussionsbeitrag), in: Luther und die politische Welt (Anm. 5) 230. Luthers Satz von 1531: „Welcher Deudscher nu meinem trewen rat folgen wil, der folge. Wer nicht wil, der lasse es." (WA 30/3, 29; Warnung an seine lieben Deutschen) darf daher ebenso wie ein Hinweis darauf, daß Gottes Wort ein ‚fahrender Platzregen' sei, nicht oberflächlich verstanden werden: Luther setzt voraus, daß das Wort Gottes in der tatsächlich zur Verfügung stehenden Zeit *mit aller Macht* vorgetragen wird.

[28] Vgl. dazu auch Reinhold Weier: Das Theologieverständnis Martin Luthers, Paderborn 1976 (= Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien Bd. 36), der auch auf die theologische Grundlage dieser Vorgehensweise aufmerksam macht: Es ist nicht nur die anthropologische Vorgabe, die den Menschen zu allererst im Herzen ansprechbar macht (s.u.), sondern die Basis der Theologie selbst. Luther besteht darauf, daß „ohne Affekte die entscheidenden Aussagen der Theologie nicht durchbrechen", d.h. gar nicht erkannt werden können (46).

schriften. Wie zuletzt und am deutlichsten Birgit Stolt gezeigt hat, ist Luthers gesamte publizistische Tätigkeit von Anfang an nicht als Versuch quasi ‚objektiver' Wissensvermittlung, sondern als seelsorgerische Aufklärung und Fürsorge zu verstehen.[29] Entsprechend seiner auch in seinem Emblem zum Ausdruck kommenden Auffassung, daß der Mensch „in seinem Herzen denkt" und deshalb auch in seinem Herzen angesprochen werden muß, wenn er gewonnen werden soll, setzte der Reformator daher „bewußt und geschickt . . . die Mittel der Dialektik und Rhetorik" ein.[30] Und zwar sowohl in seinen Gelegenheits- und Programmschriften, mit denen er wesentlich zur Entwicklung der entsprechenden neuen Literaturgattungen beitrug,[31] als auch bei der Bibelübersetzung und ganz besonders dort, wo nicht die Gebildeten, sondern einfachere Leute angesprochen werden sollten. „Daß die Mittel so unauffällig sind, daß sie bis auf unsere heutigen Tage den Lesern verborgen geblieben sind, zeigt Luthers Meisterschaft in ihrer Anwendung".[32] In erster Linie von daher sind Luthers Klagen darüber zu verstehen, daß ihm die Anfertigung sowohl seiner Schriften als auch der Briefe, die sich ebenfalls durch den geschickten Einsatz entsprechender Stilmittel auszeichnen, so große Mühe abverlangte und so viel Zeit koste.[33] In gleicher Weise muß man den wegen der sublimeren öffentlichen Umgangsformen heute oft fälschlicherweise beklagten ‚Grobianismus' Luthers weniger als momentane emotionale Ausbrüche denn als kalkuliertes Mittel der Auseinandersetzung einschätzen. Des Reformators Begründung, der

---

[29] Stolt, Neue Aspekte (Anm. 14). Die diesem Beitrag zugrunde liegende Untersuchung ist B. Stolt: Wortkampf: frühneuhochdeutsche Beispiele zur rhetorischen Praxis, Frankfurt a.M. 1974. Vgl. auch Walter Bauer-Wabnegg/Hans Helmut Hiebel: Das „sola sancta scriptura" und die Mittel der Schrift, und Otto Lorenz: „Spes correctionis". Anmerkungen zum reformatorischen Sprachgestus, im selben Sammelband (Anm. 14) 33–58 bzw. 75–85.

[30] Stolt, Neue Aspekte, 11. Zum Emblem Luthers vgl. die Abbildung bei Hans Volz: Martin Luthers deutsche Bibel. Entstehung und Geschichte der Lutherbibel, Hamburg 1978, 86. Das Symbol des Herzens hatte Luther bezeichnenderweise aus der Mystik bezogen. – Ebenfalls ein Herz in seinem Wappen führte Thomas Müntzer (Ulrich Bubenheimer: Th. Müntzer, in: Protestantische Profile. Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten, hg. von Klaus Scholder und Dieter Kleinmann, Königstein/Ts. 1983, 32–46, hier 36–37). Zu Luthers Betonung des Affekts siehe insbesondere dessen „Vorrede auf den Psalter" (WA DB 10/1, 99–105; 1528) und den „Sendbrief vom Dolmetschen" (WA 30/2, 632–646; 1530).

[31] Lohse, Martin Luther (Anm. 12) 110–119. Die Ausführungen zum „Fehlen eines schriftstellerischen Ehrgeizes bei Luther" 108–109 wären nach dem hier Vorgetragenen anders zu fassen.

[32] Stolt wie Anm. 30.

[33] Vgl. beispielsweise WA Tr 4, 189 (Nr. 4188): „In conceptu parturio, nam omnia argumenta et singula verba diligenter considero omnibus ex partibus, das mich solcher bucher concept viel gesteht. Qualis erat liber de abroganda missa. Sed papistae et adversarii nostri erumpunt et blaterant, scribunt, quidquid in mentem venit." – Zum Stil der Briefe siehe Monika Rössing-Hager: Syntax und Textkomposition in Luthers Briefprosa, 2 Bde., Köln-Wien 1972, sowie U. Mennecke (Anm. 47).

Teufel zwinge ihn zu diesem Verhalten, ist ernstzunehmen. Wollte Luther sich bzw. dem Wort Gottes in der nach seiner Ansicht vom Satan verderbten Welt Gehör und Wirkung zumal beim gemeinen Mann und bei der Jugend verschaffen, mußte der Grad der Heftigkeit gesteigert werden, mußten die entsprechenden Schriften bewußt aufwühlend formuliert und je nach der Schärfe des Kampfes zusätzlich mit aggressiven, den Gegner herabwürdigenden, entlarvenden Bildern angereichert werden. Die ‚grobianische' Phase der Frühzeit, als der Reformator, wie unlängst Werner Lenk anschaulich gezeigt hat, die öffentliche Meinung für sich gewinnen mußte, um gegen den Machtapparat der alten Kirche bestehen zu können,[34] und diejenige der Spätzeit, als sich viele Gegner als unbelehrbar bzw. sogar zum gewaltsamen Gegenangriff oder zumindest zur ständigen Bedrohung bereit erwiesen, sind daher durchaus funktional.[35] Zu ergänzen ist jedoch auch, daß der in der Anfangszeit freilich bevorzugt gegen relativ ungefährliche Gegner gerichteten Polemik stets dadurch Glaubwürdigkeit verliehen wurde, daß sie ihr Gegengewicht in frommen Traktaten und Passagen fand.

Ähnlich bei der Bibelübersetzung, die, wie B. Stolt überzeugend herausgearbeitet hat, systematisch auf emotive Wirkung hin angelegt ist.[36] Wie Luther selbst angibt, ist seine Bibelübertragung zwar für ein möglichst breites Publikum, aber keinesweg für das einfache Volk gedacht, also lediglich um möglichst große Verständlichkeit bemüht.[37] Die Benutzung von umgangssprachlichen Wendungen dient vielmehr in erster Linie dazu, „Kraft, Mark, Farbigkeit" in das gedruckte Wort zu bringen.[38] Nicht eine allgemeinverständliche Umgangssprache mittlerer Höhenlage sollte Verwendung finden. Luther hat „bewußt . . . eine Sakralsprache angestrebt, . . . das sonn- und feiertägliche Klima war an vielen Stellen von Anfang an beabsichtigt."[39] Er hat „die Elemente der Alltagssprache, die er gebrauchte, durch stilistische Mittel transzendiert und eine mythologische Sprache geschaffen", wie er den Alltag auf Gott bezog und damit religiös überhöhte. „Der angesprochene

---

[34] Werner Lenk: Martin Luthers Kampf um die Öffentlichkeit, in: Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung, hg. von Günter Vogler . . ., Berlin 1983, 53–71, hier besonders 53–55. Lenk entwickelt viele mit den vorliegenden Ausführungen eng verwandter Gedanken, ohne jedoch auf die theologische Dimension einzugehen.

[35] Zur Spätphase siehe Mark U. Edwards: Luther's Last Battles. Politics and Polemics 1531–1546, Ithaca/London 1983, und ders., Die Polemik des alten Luther, in: Martin Luther, hg. von Vogler (Anm. 34) 265–278. Auch Edwards beachtet aber die theologischen Grundlagen zu wenig, während Lohse, Martin Luther, Einführung (Anm. 12) 92–96, den Grobianismus letztlich lediglich besonderen Charaktereigenschaften Luthers zuschreiben will.

[36] Neue Aspekte (Anm. 14) 13–16.

[37] Nicht die vollständigen Übertragungen der Schrift, sondern „der catechismus ist der leyen biblia" (WA Tr 5, 581, Nr. 6288). Wer auch diesen nicht lesen kann, wie es bei den meisten der Zeitgenossen der Fall war, muß sich mit den Bildern begnügen (WA Tr 3, 514, Nr. 3674).

[38] Stolt, Neue Aspekte 13.

[39] ebd. 14.

Mensch soll mit seinem ganzen Sensorium erfassen, daß es hier um existentielle Fragen geht. . . . Indem das Anliegen des Textes durch stilistische Mittel über die alltäglichen Dimensionen herausgehoben wurde, entstanden im Leser bzw. Hörer Gefühle der Ehrfurcht, Andacht, eine geschärfte Aufmerksamkeit."[40] Ein weiteres Mittel war die aktualisierende Begriffsübertragung, Glossierung und gegebenenfalls Bebilderung des Textes. Erst heute wird zudem Luthers „präzis bedachtes Kalkül" in seinem ganzen Umfang erkannt, seine Leser auf der einen Seite durch immer wieder sorgfältig gewählte geschickte Verbindungen von Bibelzitaten und allgemein bekannten und anerkannten Lebensweisheiten anzusprechen bzw. aufmerken zu lassen und andererseits bewußt die „suggestive Überzeugungskraft des apodiktischen Urteils" einzusetzen.[41]

Die Predigten Luthers als das eigentliche, die Schriftstellerei erst bestimmende Verkündigungsinstrument waren ebenfalls durchweg zeitbezogen und durch „sorgsame Rhetorik" auf höchste Effizienz zugeschnitten.[42] Aus Luthers Hinweisen auf gutes Predigen, die er seinen Anhängern zukommen ließ, läßt sich ein „entscheidendes Drängen auf eine pädagogische, dem Fassungsvermögen des Hörers angepaßte Predigt" ablesen.[43] Die Hörer sollen der von Luther favorisierten rhetorischen Tradition entsprechend sowohl belehrt und erbaut als auch in den „Harnisch" gebracht werden.[44]

In gleicher Weise ist das Bemühen des Reformators um die Musik in und außerhalb der Kirche nicht etwa dahingehend zu interpretieren, daß er *auch* das Gemüt (neben dem Verstand) angesprochen haben wollte.[45] Wie bereits deutlich gemacht, gehörte die emotive Ansprache der Gläubigen vielmehr zum integralen Bestandteil der Verkündigung, so daß der Musik ein ähnlicher Stellenwert zugesprochen werden muß wie dem zum Wort hinführenden ‚Lesen' religiöser Bilder, wobei mit der sinnlichen Aufnahme der

---

[40] Wie Anm. 39.

[41] Heimo Reinitzer: Wort und Bild. Übersetzungsprinzipien und Illustrationsweisen der Luther-Bibel (Septembertestament), in: Martin Luther, hg. von H. L. Arnold (Anm. 14) 62–74, hier besonders 67; Lorenz, Spes (Anm. 29) 76, 78 (Zitate). Bernhard Lohse: Die Aktualisierung der christlichen Botschaft in Luthers Bibelübersetzung, in: Luther 51 (1980) 9–25.

[42] Adam Weyer: „Das Evangelium will nit alleyn geschrieben, ßondern viel mehr mit leyplicher stym geprediget seyn." Luthers Invocavit-Predigten im Kontext der Reformationsbewegung, in: Martin Luther, hg. von H. L. Arnold (Anm. 14) 86–104, hier 86 (Zitat).

[43] Weyer, a.a.O. 89; Stolt, Luthers Übersetzungstheorie (Anm. 15) 244–245. Daß diese Maxime auch hinsichtlich der Predigt*themen* beachtet wurde, belegt Luthers Anweisung zum Predigen vor den Bauern: Ihnen, die grob und störrisch sind, soll man nicht vom liebenden, fürsorglichen Gott erzählen, sondern sie mit dem strafenden, zornigen „kirre machen" – WA Tr 3, 169 (Nr. 3094).

[44] Weyer ebd. 89; Stolt, Neue Aspekte (Anm. 14) 10–11.

[45] Lohse (Martin Luther, Einführung [Anm. 12] 96–97) betont neben der Absicht, durch Musik Anfechtungen zu bekämpfen und dadurch den Glauben zu stärken, Luthers Sensibilität und Musikalität als Persönlichkeitsmerkmale.

Lehre stets das Erlebnis einer identitätsstiftenden Gemeinschaftsfindung verbunden war, wie Luther klar erkannte.[46]

Auch in der Seelsorge im engeren Sinne, die er durch das Gespräch, durch briefliche Ratschläge, durch Beilagen zu den Marginalien in übersandten Manuskripten und Büchern oder durch förmliche private oder gedruckte Gutachten, Mahnschriften usw. ausübte, ist das Bestreben unverkennbar, das Postulat der Nächstenliebe und seine Verpflichtung zur Glaubensverkündigung in einem möglichst weitgehenden Entgegenkommen dem irrenden oder zweifelnden Nächsten gegenüber umzusetzen. Der Ton, den Luther gegenüber Rat- und Hilfesuchenden anschlägt, ist stets sorgfältig auf deren Stand und Situation einerseits und deren Probleme andererseits abgestimmt. Luther nimmt die Fragen, die an ihn herangetragen werden, im übrigen keineswegs einfach so auf, wie sie kommen. Obwohl in der Formulierung eng an die Ausdrucksweise des Fragestellers angelehnt, faßt er dennoch das Problem jeweils neu, um dessen Relevanz im Rahmen seiner Theologie herausarbeiten und zu einer entsprechenden Lösung gelangen zu können.[47]

Läßt sich bei Martin Luther in diesen zentralen Bereichen eine derartige, m.E. tatsächlich nur aus seinem hochentwickelten Sendungsbewußtsein und auf Selbstbestätigung abzielenden Betätigungsdrang heraus erklärbare Konsequenz und Methode im Denken und Handeln feststellen, so ist aber unwahrscheinlich, daß er sich in seinen übrigen Tätigkeitsfeldern grundsätzlich anders verhielt. Und zwar zumal deshalb, weil er über diejenigen Qualitäten, die ein derartiges Verhalten voraussetzt, anerkanntermaßen durchaus verfügte: Einfühlungsvermögen; die Fähigkeit zu schneller Reaktion, aber auch zu entschlossenem Durchhalten einer einmal angenommenen Grundsatzposition; unerhörte Arbeitskraft, gepaart mit entschlossenem Arbeitswillen, und nicht zuletzt natürliches, u.a. aus der bei ihm zu beobachtenden weitgehenden Deckungsgleichheit von Leben und Lehre resultierendes Charisma, das zur Bildung einer treuen Anhängerschaft eingesetzt werden konnte.[48]

---

[46] Bornkamm, Luther in der Mitte (Anm. 22) 410–411; Ernst Arfken: „Etliche geistliche lieder zusammengebracht." Luther als Kirchenliederdichter, in: Martin Luther, hg. von H. L. Arnold (Anm. 14) 105–120. Gerhard Hahn: Evangelium als literarische Anweisung. Zu Luthers Stellung in der Geschichte des deutschen kirchlichen Liedes, München 1981.

[47] Ute Mennecke: Von der Freiheit des Briefschreibens. Luthers Brief an Albrecht von Mainz vom 31. Juli 1535, in: Martin Luther, hg. von H. L. Arnold (Anm. 14) 144–156; Rössing-Hager, Syntax und Textkomposition (Anm. 33).

[48] Lenk, Luthers Kampf (Anm. 34) 62; Vgl. Reinhard, Warum (Anm. 1) 18–19 u.ö.; ders., Konfessionelle Grundlagen und Auswirkungen des Dreißigjährigen Krieges, demnächst in: Jahrbuch des Historischen Vereins für Nördlingen und das Ries 27 (1985) („charismatisch begründete Sonderstellung" Luthers); Lohse, Luthers Selbsteinschätzung (Anm. 19) 127 („fast schlafwandlerische Sicherheit, mit der er nicht nur überhaupt seine Sache vertreten hat, sondern auch in zahllosen, oft ganz unübersichtlichen Situationen Entscheidungen getroffen hat"); Heinrich Lutz: Reformation und Gegenreformation, München/Wien 1979 (= Grundriß der Geschichte 1979) 23 („charismatischer Führer"). Auch Max Weber hat Luther charismatische Qualitäten zugebil-

4. In der Logik des Prozesses, den Luther durch seine Ablaßthesen initiierte und in den er eingebunden war, lag es zunächst, die öffentliche Meinung in Deutschland entsprechend zu informieren und für sich zu gewinnen, um auf diese Weise dem zu erwartenden Gegenangriff der kirchlichen Hierarchie begegnen zu können. Auf diese Weise war Luther gleich zu Anfang seines Wirkens gezwungen, diejenigen sprachlichen, stilistischen und inhaltlichen Mittel und Zugänge zu entwickeln, die seine Laufbahn auch später noch bestimmen sollten und eben zusammenfassend skizziert worden sind. Dem Reformator kam dabei zustatten, daß die Reichsreform- bzw. Weissagungspublizistik für Anfang der zwanziger Jahre entscheidende Ereignisse propagiert und der Reuchlin-Streit erstmals gezeigt hatte, daß es möglich war, sich mit Hilfe einer publizistischen Kampagne gegen die römische Kirche und ihre Inquisitoren behaupten zu können. Luther machte sich diese Erfahrungen zunutze und perfektionierte die Methoden, so daß er als genuiner „Stratege der Öffentlichkeitsarbeit"[49] gelten darf.

Gleichzeitig war es jedoch auch erforderlich, die eigene Basis in Wittenberg zu festigen und auszubauen. Ihr Kern war Luthers Professur,[50] deshalb kam es zuerst darauf an, die junge Wittenberger Universität fest für die reformatorische Sache zu gewinnen. Wie Luther selbst wußte: die Universitätsreform war die Voraussetzung für die Kirchenreform.[51]

Durch seine enge Beziehung zu dem Humanisten Georg Spalatin, den Luther seit 1514 gut kannte und der vermutlich 1516 in die kursächsische Kanzlei berufen und allmählich zum entscheidenden Berater des Kurfürsten aufgerückt war, konnte der Wittenberger Reformator die zunächst unter humanistischen Vorzeichen ablaufende und daher von weiten Kreisen der Humanisten begrüßte Universitätsreform zunehmend in seinem Sinne steuern.[52] Mit den scholastischen Studieninhalten verschwanden nach und nach auch die entsprechenden Träger dieses Gedankengutes, während nunmehr junge, häufig dem ausgesprochen kirchenkritischen Flügel des Huma-

---

ligt, siehe ders., Soziologie (Anm. 17) 457. Eine spezielle Untersuchung dieses Phänomens gibt es bisher m.W. nicht; den neuesten Stand der Forschung in Bezug auf den politischen Bereich markiert Arthur Schweitzer: The Age of Charisma, Chicago 1984.

[49] Lenk, Luthers Kampf (Anm. 34) 53–62; Zitat auf der Seite 62.

[50] Martin Brecht: Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483 bis 1521, Stuttgart 1981, 264.

[51] Brecht: ebd. 211.

[52] Brecht: ebd. 271; Junghans, Initia (Anm. 19); Leif Grane: Luther und der deutsche Humanismus, in: Martin Luther. „Reformator" (Anm. 19) 106–117. Luthers gute Beziehungen zu und guter Ruf bei vielen Humanisten gehen nach Junghans a.a.O. 292–298 sowohl auf persönliche Kontakte der Studienzeit und der Professorentätigkeit in Wittenberg als auch auf eine schon vor der Ablaßthesenveröffentlichung einsetzende Verherrlichung des Reformators durch humanistische Verehrer (= Hörer der Predigten, Studenten, Kollegen) zurück, denen Luther durch Übernahme humanistischer Gepflogenheiten im mündlichen und brieflichen Austausch entgegenkam. Zu Spalatin siehe Irmgard Höss: Georg Spalatin 1484–1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation, Weimar 1956.

nismus angehörende Gelehrte rekrutiert wurden. Die Berufung des „frühreifen Genies“ und anerkannten „Wunderkindes“ Philipp Melanchthon, der durch seine Verwandtschaft mit Johannes Reuchlin mit den besten Beziehungen zum deutschen Humanismus ausgestattet war, erwies sich dabei als entscheidender Schachzug. Das reformierte Studium wurde durch ihn „auf eine neue wissenschaftliche Basis gestellt“, gleichzeitig vermochte Luther den jungen Kollegen, bei dem er sich nicht scheute Griechisch zu lernen, endgültig auf seine Seite zu ziehen und ihm sofort die gesamte weitere, erst 1525 vorläufig abgeschlossene Organisation der Universitätsreform anzuvertrauen.[53]

Seine Vorlesungen näherte Luther in ihrem Stil immer mehr der Predigt an, so daß das studentische Publikum, das zeitweise zwei Drittel aller in Wittenberg Studierenden ausmachte, zusehens als Gemeinde aufgefaßt und behandelt wurde.[54] Im Gegensatz zu seinen Kollegen legte der Reformator großen Wert auf die traditionellen Promotions-, Schau- und Zirkulardisputationen, die er jedoch spätestens ab 1533 im reformatorischen Sinne theologisierte und aktualisierte, was ihren gelegentlichen Gebrauch als öffentliche Veranstaltung mit einschloß. Er war sich offenbar der Tatsache bewußt, daß bereits das öffentliche Infragestellen, das jede Diskussion auszeichnet, eine Verweigerung der Anerkennung der kirchlichen Amtsautorität bedeutet. „Bei allen Veranstaltungen führte er eine scharfe Klinge, bewies aber doch gegenüber den Promovenden und Opponenten (also in den universitätsinternen Veranstaltungen, W. W.) *aus erzieherischen Gründen* Toleranz.“[55] Das einflußreiche Dekanat seiner Fakultät bekleidete Luther sehr oft (von 1535 bis 1546 sogar ständig). Ab 1525 bezog er zusammen mit Melanchthon die Spitzengehälter der Universität. Auf die Kolleggelder, die er von studentischer Seite hätte beziehen können, verzichtete er jedoch, was einerseits seinem Selbstverständnis und seiner Selbstdarstellung als uneigennütziger Verkünder des Wortes Gottes entsprach und andererseits im Rahmen seiner auch materiellen Fürsorge um seine Studenten zu sehen ist. Diese Maßnahmen führten sicher nicht zufällig auch dazu, daß die Zahl der Lutherstudenten sich erhöhte, was Luther wiederum instandsetzte, mehr Anhänger rekrutieren bzw. auswählen zu können.

Der inzwischen erfahrene Ordinarius wußte jedoch überdies genau, daß gerade diejenigen, die aus ärmlichen Verhältnissen kamen, besonders eifrig

---

[53] Brecht a.a.O. 264–271; Junghans, Initia 301–304; Helmar Junghans: Luther in Wittenberg, in: Leben und Werk (Anm. 10) 11–38; Grane a.a.O. 110-112; Wolf Dietrich Hauschild: Ph. Melanchthon, in: Protestantische Profile. Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten, hg. von Klaus Scholder und Dieter Kleinmann, Königstein/Ts. 1983, 47–59, hier 49 (Zitate). Ob Melanchthon, der nach Junghans, Initia 302–303 entgegen der gängigen Auffassung sein Lobgedicht auf Luther vermutlich bereits vor der Aufnahme seiner Wittenberger Tätigkeit verfaßte, etwa auf Initiative Luthers berufen wurde, läßt sich offenbar nicht mehr feststellen.

[54] Walter Zöllner: Luther als Hochschullehrer an der Universität Wittenberg, in: Luther, hg. von Vogler (Anm. 34) 31–44, hier 34, 36.

[55] Zöllner ebd. 37 (Hervorhebung von mir, W. W.).

lernten und daher zu besonders treuen Anhängern seiner Sache heranwachsen konnten.[56] So dauerte es auch nicht lange, bis Lutherschüler nach und nach wichtige Professuren der Universität übernahmen und dadurch den Einfluß ihres Lehrers erheblich steigerten.[57]

Im Kern waren diese Schüler zunächst eine Teilgruppe der Staupitz-Anhänger, zu denen ja auch Luther erst gehörte.[58] Die Verbindungen und Möglichkeiten, die Luther als Ordensangehöriger hatte, bildeten dementsprechend bis zum fast vollständigen Verschwinden des Ordens in den norddeutschen Territorien um 1530 die zweite Dimension bei der Ausbreitung der eigenen Lehre bzw. des eigenen Einflusses. Da Luther persönliches Auftreten auch hier nicht ohne Wirkung blieb – eine entscheidende Etappe bildete die Heidelberger Disputation (!) am 25. April 1518, als es Luther gelang, eine ganze Reihe von jüngeren Theologen für die von ihm vorgetragenen Auffassungen zu gewinnen[59] –, dauerte es nicht lange, bis seine Botschaft über den engeren persönlichen Kreis hinaus am Kommunikationsnetz der reformorientierten, humanismusnahen Ordensfraktion entlang auch in Gruppierungen eindrang, denen Luther nicht mehr persönlich bekannt war.[60] Der mündliche und briefliche Informationsfluß regte einerseits die Nachfrage nach Lutherdruckschriften an und untermauerte andererseits deren Glaubwürdigkeit. Und zwar zumal dann, wenn die überschwenglichen rhetorischen Verherrlichungsfloskeln, mit denen die Humanisten ihre Briefe und Berichte ihrem Selbstverständnis entsprechend auszuschmücken pflegten, wörtlich genommen wurden – ein Vorgang, über den sich die Forschung erst jetzt klar zu werden beginnt.[61]

Die Zustimmung, die Luther auch noch nach dem endgültigen Bruch mit dem Meinungsführer des Humanismus Erasmus von Rotterdam 1525 bei vielen Humanisten und sonstigen Angehörigen der lesenden Bevölkerung fand, war um so wichtiger, als aus dieser Schicht auch die fürstlichen Berater und Beamten rekrutiert wurden.[62] Ohne die Unterstützung der kursächsi-

---

56 Zöllner ebd. 38–40, mit allen Nachweisen.

57 Vgl. Brecht, Luther. Sein Weg (Anm. 50) 265 (Fortführung der Universitätsreform schon im Dezember 1518 mit Hilfe des Rektors, des eigenen Schülers Bernardi) und 270 (Anfang 1521 Wiederbesetzung der hebräischen Professur mit einem aus dem eigenen Kreis stammenden Dozenten, nachdem dessen lutherfeindlicher Vorgänger entlassen [!] war). Zöllner geht auf diese Aspekte nicht mehr ein.

58 Brecht ebd. 62, 109 u.ö.

59 Bernhard Lohse (Luther als Disputator, in: Luther 34 [1963] 97–111) spricht davon, daß es Luther hier gelungen sei, die „studentische Elite des Südwestens" für sich zu gewinnen. Vgl. auch Brecht a.a.O. 210–211.

60 Vgl. zu dieser Abhängigkeit des Informationsflusses von den Strukturen der zeitgenössischen Kommunikation insgesamt auch Wolfgang Reinhard: Luther und die Städte, in: Luther und die politische Welt (Anm. 5) 87–112. Lenk, Luthers Kampf (Anm. 34) hebt hervor, wie wichtig das Eindringen der Gedanken Luthers bereits in der ersten Phase nach Nürnberg, der zentralen Großstadt der Reiches schlechthin, war (63).

61 Junghans, Initia (Anm. 19) besonders 322.

62 Press, Luther und die sozialen Kräfte (Anm. 5) 194–197.

schen Hofbeamten mit Spalatin an der Spitze hätte Luther möglicherweise die Stürme der Anfangszeit nicht überlebt, weil weder die seit 1519 immer zahlreicheren Studenten, für die er begeisternde Leitfigur war und die ihm ihrerseits gelegentlich durch ihr Vorpreschen die Initiative aus der Hand nahmen, noch die einzelnen Ritter und Adelsangehörigen, bei denen seine Schriften als vermeintliches Programm zur Rückkehr zur guten Feudalzeit spontanen Anklang fanden, ihn hätten wirksam schützen können.[63]

Zur Festigung der Wittenberger Basis gehörte auch die Installierung einer effizienten universitätseigenen Druckerei, die auf Initiative der Theologen – also auch Luthers – und Melanchthons Ende 1519 Wirklichkeit wurde.[64] Luther hatte bekanntlich zunächst bei dem älteren Unternehmen von Johann Rhau-Grunenberg drucken lassen und dann zusätzlich Geschäftsbeziehungen zu Melchior Lotter d.Ä. in Leipzig aufgenommen. Nachdem nun dessen Sohn nach Wittenberg gekommen und auf Vermittlung Luthers als Drucker zugelassen und privilegiert worden war, vertraute Luther diesem 1522 den Druck seines Neuen Testaments an, wodurch die Grundlage zu einem von dem Reformator äußerst pfleglich behandelten Geschäfts- und wohl auch Freundschaftsverhältnis gelegt war, das der Reformator auch auf die später für ihn arbeitenden Drucker übertrug. Das weite Entgegenkommen und die große Fürsorge, die Luther seinen Druckern zukommen ließ (er setzte sich praktisch auf allen Ebenen dafür ein, daß ihr Umsatz und damit Einkommen möglichst hoch ausfiel, und knüpfte möglichst enge Beziehungen zu ihnen), ist als bewußtes Mittel des Reformators zu werten, seinen Schriften eine möglichst weite Verbreitung zu sichern, bei gleichzeitig möglichst weitgehender Kontrolle über den eigenen Text.[65] Daß Luther auf Honorare seitens seiner Drucker verzichtete, steht ebenfalls in diesem Zusammenhang. Eine derartige regelmäßige Bezahlung hätte nicht nur den Verdienst des Druckers geschmälert und mit dem Selbstverständnis und der Selbstdarstellung des Reformators nach außen in Konflikt gestanden. Sie hätte vielmehr auch Luthers Möglichkeit eingeschränkt, Freiexemplare seiner Schriften direkt aus der Presse zu beziehen und an interessierte Anhänger

---

[63] Press ebd. 195–196, 208. Wenn es richtig ist, das Verhalten Müntzers gegenüber Luther auch auf „theologisch sublimierte(n) Haß einer enttäuschten Jüngerschaft" zurückzuführen (Bornkamm, Luther in der Mitte [Anm. 22] 148), dann dürfte es auch richtig sein, Luthers Haltung unter der Perspektive der Rivalität um die Führung insbesondere der Jugend zu sehen. Bei ihr hatte Luthers Ansehen ja eine erste einschneidende Einschränkung erfahren, als er sich im Sommer 1520 im Konflikt der Studenten mit den Malergesellen schroff auf die Seite der Obrigkeit stellte – Brecht, Luther. Sein Weg (Anm. 50) 282–284.

[64] Vgl. hierzu vor allem Volz, Luthers Bibel (Anm. 30) 94–113 sowie Brecht a.a.O. 270 u.ö.

[65] Vgl. Volz wie Anm. 64 und die Ausführungen bei Clemen, Lutherische Reformation (Anm. 8). Die Zusammenhänge harren noch einer modernen systematischen Untersuchung. Bezeichnend ist, daß auch in der neueren Literatur (vgl. z.B. Lohse, Martin Luther. Einführung [Anm. 12] 44) als einziger Grund für Luthers Honorarverzicht dessen Selbstverständnis angegeben wird (s.u.).

oder Bekehrungsgeneigte weiterzugeben, was als weiteres wichtiges Mittel zur Förderung des Mediums wie der Sache anzusehen ist.[66] Ähnliches gilt für die von Luther virtuos gehandhabten Widmungsadressen seiner Druckschriften, die erst jetzt systematisch untersucht worden sind.[67]

Selbst die Gründung seines Hausstands 1525 erfüllte für die Vorbereitung und Festigung der Lehre Luthers wichtige Funktionen, nachdem schon die Umstände der Heirat Luthers taktisches Einfühlungsvermögen unter Beweis gestellt hatten.[68] Schon Ende 1523 war Luther das nunmehr verlassene Kloster der Augustinereremiten vom Kurfürsten übereignet worden, so daß der Reformator die Gebäude zur Beherbergung von Anhängern von nah und fern und zur Abhaltung von Zusammenkünften und Begegnungen aller Art, wozu auch die ab 1532 regelmäßigen Hauspredigten gehörten, selbständig nutzen konnte. Als Katharina von Bora, die Luther nicht aus herzlicher Zuneigung, sondern im Hinblick auf ihre Eignung gewählt hatte, die Haushaltsführung in die Hand nahm, konnten diese Aktivitäten allmählich auf eine solide finanzielle Grundlage gestellt und damit intensiviert werden. Luther beherbergte und verköstigte künftig nicht nur Verwandte, sondern auch Studenten, entlaufende Ordensangehörige, vertriebene Prediger und erkenntnisbegierige bzw. trostsuchende oder auch nur neugierige Reisende von nah und fern. Der Zustrom wurde nicht zuletzt wegen der begründeten Aussicht, durch Luther in eine Stelle zu kommen, so stark, daß es gelegentlich sowohl zu finanziellen und anderen Versorgungsschwierigkeiten kommen konnte, als auch Freunde und Diener auszogen und in der Nachbarschaft Quartier nahmen: Der Reformator umgab sich mit seinen Anhängern und von ihm Abhängigen wie ein antiker oder frühneuzeitlicher Patron mit seinen Klienten.[69]

---

66 Vgl. WA Br 1, 358–361 (An Spalatin vom 13. 3. 1519); ebd. 511, Nr. 200 (An Franz Günther vom 30. 9. 1519); WA Br 5, 608–609, Nr. 1713 (An seine Frau vom 8. 9. 1530). – Wie der Verzicht auf Kolleggelder (s.o.) und Druckhonorare, ist auch das Verbleiben Luthers in Wittenberg, als dort die Pest wütete (u.a. Ende 1527), in Zusammenhang mit Luthers Selbst- und Fremdeinschätzung zu sehen. Er konnte es sich am wenigsten leisten, vor der Krankheit zu fliehen.

67 Helmar Junghans: Die Widmungsvorrede bei Martin Luther, in: Lutheriana. Zum 500. Geburtstag Martin Luthers ..., hg. von Gerhard Hammer und Karl-Heinz zur Mühlen, Köln/Wien 1984, 39–66.

68 Luther hat den heiklen Vorgang dadurch entschärft, daß er ihn binnen kürzester Zeit hinter sich brachte, vgl. Helmar Junghans: Luther in Wittenberg, in: Leben und Werk (Anm. 10) 11–38, hier 13. Hieraus auch das Folgende.

69 Vgl. dazu die Bemerkungen bei Wolfgang Reinhard: Papa pius. Prolegomena zu einer Sozialgeschichte des Papsttums, in: Von Konstanz nach Trient (Anm. 19) 261–299. Hans-Günter Leder (Luthers Beziehungen zu seinen Wittenberger Freunden, in: Leben und Werk [Anm. 10] 419–440) beschreibt die entsprechenden Gegebenheiten, benutzt aber diese Begriffe nicht. Zur brieflichen Vermittlungstätigkeit Luthers in Bezug auf Predigerstellen u.ä. vgl. die Zusammenfassung bei Karl Trüdinger: Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeiten zur Durchführung der Reformation, Münster 1975 (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 111) 19–20.

Auf die Stadt Wittenberg, deren endgültige Gewinnung eine unabdingbare Notwendigkeit darstellte, nahm Luther direkt vor allem über sein Amt als Stadtprediger sowie durch seine gelegentlichen Bittstellerdienste beim Kurfürsten zu ihren Gunsten Einfluß.[70] Daneben ist sein Engagement bei der Ordnung des Gottesdienstes in den Wittenberger Kirchen und bei der Änderung der Kirchenverhältnisse insgesamt zu nennen. Die neue Armenordnung mit ihrer Privilegierung der Ortsarmen entlastete die Stadt von weitergehenden Erfordernissen und sicherte den begünstigten Armen gleichzeitig einen besseren Unterhalt zu, so daß beide in Luther den adäquaten Vertreter ihrer Interessen sehen konnten. Weitere Einflußkanäle eröffneten sich durch Luthers Beziehungen zu einzelnen Inhabern städtischer Ämter bzw. Angehörigen der politischen Führungsschicht, die Luther entsprechend pflegte, und über seine Bedeutung für die Universität und die städtische Wirtschaft.[71]

Das Instrument der Predigt wurde auch außerhalb der Stadt eingesetzt, wenn der Reformator Reisen unternahm.[72] Da Luther sich von dieser Art der Glaubensverkündigung am meisten versprach und gerade in der Anfangszeit erwarten mußte, daß das Verbot seiner Schriften ihn möglicherweise um sein gedrucktes Medium bringen konnte, betrieb er jedoch zusätzlich an der Universität und außerhalb eine gezielte Politik der Ausbildung und Entsendung weiterer Prediger und Theologen. Wittenberg wurde dadurch zur Zentrale einer konsequenten Missions- und Werbebewegung, deren Systematik sich auch daran ablesen läßt, daß die Predigtinhalte und -formen an den verschiedensten Orten eine weitgehende Identität und Einheitlichkeit aufweisen.[73] Die instrumentelle Bedeutung der Briefe Luthers schließlich hat Karl Trüdinger herausgearbeitet. Luther mischte in seinen Briefen nicht nur in bewährter Manier seine theologischen mit den von vielen Absendern zur Sprache gebrachten nicht-theologischen Belangen. Der quantitative Schwerpunkt seiner Korrespondenz lag überdies zwischen 1522 und 1531, also in der Zeit, als die publizistisch heißeste Phase bereits abgeflaut und damit die Gelegenheit und die Notwendigkeit zur brieflichen Direktansprache am ehesten gegeben war. In der Folgezeit nahm der Umfang der Korrespondenz vor allem deshalb ab, weil Luther wegen seiner sonstigen Tätigkeiten bzw. seines zunehmenden körperlichen Ungenügens auf eine Fortführung der Briefkontakte im gewohnten Ausmaß sowohl mit seinen persönlichen Bekannten (und

---

[70] Junghans, Luther in Wittenberg (Anm. 68); Trüdinger a.a.O. 17–19. Zeitweise fungierte der Reformator bekanntermaßen auch als Stadtpfarrer.

[71] Am engsten war die Verbindung mit Lucas Cranach d. Ä., der 1519 bis 1545 Mitglied des Rates und gleichzeitig als Drucker und Illustrator Luthers mit diesem wirtschaftlich verflochten war – Volz, Luthers Bibel (Anm. 30) 98; Press, Luther und die sozialen Kräfte (Anm. 5) 192.

[72] Lenk, Luthers Kampf (Anm. 34) 62–63.

[73] Das ist u.a. das Ergebnis von Bernd Moellers Untersuchung der Predigtsummarien, vgl. Moeller, Was wurde gepredigt (Anm. 2) 191–193. Luther ist hiernach an den reformatorischen Bewegungen in den Städten direkter beteiligt als bislang angenommen.

Verwandten) als auch mit seinen mit diesen nahezu identischen Anhängern weitgehend verzichtete. Luther mußte sich auf „die notwendigsten Briefe" beschränken, und das waren jetzt „in der Regel die Anfragen von seiten der Obrigkeit", wie der zwischen 1537 und 1539 auf rund 50 Prozent gewachsene Anteil dieser Korrespondenz belegt.[74] Daß in dieser Phase aber vornehmlich die Obrigkeit an ihn herantrat und nicht umgekehrt er an sie, zeigt die Autorität, die er inzwischen darstellte und die sich in seiner praktisch papstgleichen Entscheidungskompetenz manifestierte.[75]

5. Die gezielte Übernahme, Entwicklung und Benutzung von Instrumenten und Methoden, die sich zur Verkündigung und Glaubensverbreitung optimal eigneten, stellt jedoch nur die eine, wenngleich wichtigste Seite des Wirkens Martin Luthers dar. Wie bekannt, dauerte es nur wenige Jahre, bis der Wittenberger Reformator mit neuen Herausforderungen konfrontiert wurde, nämlich Absplitterungen und Sonderentwicklungen im eigenen Lager bzw. später zunehmender Verhärtung der Verhältnisse zu Ungunsten der Reformation. Hat sich Luther diesen Herausforderungen in gleicher Weise konsequent gestellt und ihnen systematisch entgegengearbeitet?

Mit dem zu schnellen und zu weitgehenden Vorpreschen der eigenen Anhänger 1521/22 in Wittenberg war nicht nur der Führungsanspruch des auf der Wartburg weilenden Luther gefährdet, sondern auch die Unterstützung, die die Bewegung bisher durch den Kurfürsten erhalten hatte.[76] Machte sich Luther die Forderungen der Radikalen zu eigen, so bekräftigte er zwar seine Führung, konnte aber gleichzeitig den Schutz der Obrigkeit verlieren. Deshalb lenkte er die Bewegung wieder in ungefährlicheres Fahrwasser, ohne jedoch in diesem Stadium sich grundsätzlich von denjenigen abzugrenzen, die zunehmend zu schnell und zu eigenmächtig vorgingen, obwohl beispielsweise in Bezug auf Müntzer bereits „jede Unsicherheit über den Umfang des Gegensatzes . . . ausgefegt" war.[77] Noch konnte es sich die

---

[74] Trüdinger, Luthers Briefe (Anm. 69) 8–10, hier 9. Mennecke, Freiheit (Anm. 47).

[75] Trüdinger a.a.O. 15; Walter von Loewenich: Probleme einer Biographie Luthers, in: Zur Lage der Lutherforschung heute, hg. von Peter Manns, Wiesbaden 1982, 31–43, hier 38.

[76] Vgl. dazu jetzt die Darstellung von Martin Brecht (Anm. 78). Nach Bernhard Lohse (Philipp Melanchthon in seinen Beziehungen zu Luther, in: Leben und Werk [Anm. 10] 403–418, hier 404) hat Melanchthon als Stellvertreter Luthers in dieser Zeit versagt.

[77] Leif Grane: Thomas Müntzer und Martin Luther (erstmals 1975), in: Thomas Müntzer, hg. von Abraham Friesen und Hans-Jürgen Goertz, Darmstadt 1978 (= Wege der Forschung CDXCI) 74–111, hier 77. Schon Carl Hinrichs (Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzungen über Obrigkeit und Widerstandsrecht, Berlin 1962² [= Arbeiten zur Kirchengeschichte 29] 1–3) erkannte, daß Müntzer in Allstedt ab Frühjahr 1523 eine Art Gegen-Wittenberg aufzubauen begann. – Zum Folgenden vgl. Luthers eindeutige Feststellung: „Quo genere hominum cum in rebus caeteris nihil est molestius, tum in rebus sacris sunt molestissimi et intolerabiles, quamvis, ut rumpar ira, *ferre illos cogor, nisi velim et Euangelion ipsum e publico tollere*" (WA 12, 205–206; Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Vittembergensi, 1523; Hervorhebung von mir, W. W.).

Bewegung nicht leisten, auf vielleicht doch noch brauchbare Anhänger zu verzichten oder sich als zerrissen und damit schwach oder mit denselben administrativen Gewaltmitteln arbeitend zu präsentieren wie die alte Kirche.

Der Umschwung setzte nur wenig später ein. „Schon seit Anfang des Jahres 1523 fing Luther an, die Geduld mit den Schwachen zu verlieren."[78] Die Stagnation, die sich hier und da bemerkbar zu machen begann, mußte durch den Einsatz neuer Methoden überwunden werden. Bereits die Reformation des Wittenberger Allerheiligenstifts sollte nach Luthers Auffassung Ende November 1524 nicht mehr durch eine langsame, geduldige Bekehrung der dortigen Kanoniker, sondern durch gewaltsames Vorgehen von oben, d.h. durch den Rat der Stadt, erreicht werden. Das Luthertum konnte es sich nicht länger leisten, in unmittelbarer Umgebung seiner Zentrale gegnerische Stützpunkte zu dulden. Im Sommer 1524, ein Jahr nach der von Luther mit größter Erschütterung zur Kenntnis genommenen ersten Verbrennung eigener Anhänger in Brüssel, stellte Luther in einer Predigt fest, „es sei jetzt . . . genug gepredigt, (nur noch) um des gläubigen Haufens müssen wir fortfahren. Es sei besser, den Halsstarrigen zu widerstehen, als den Schwachen nachzugeben und damit die Freiheit unterdrücken zu lassen; denn in einem gemischten Haufen müsse der Glaube vor der Liebe den Vorzug haben."[79]

Der Schwerpunkt der Aktivitäten begann sich dementsprechend auf Abgrenzung einerseits und engeren Zusammenschluß andererseits zu verlagern. Die zuvor fast stets vorsichtig und langsam eingeführten Änderungen der Gottesdienst- und Gemeindeordnungen wurden beschleunigt und gegebenenfalls auch unter Zuziehung der Obrigkeit durchgesetzt.[80] Luther beginnt seine Anhänger immer häufiger nach seinem eigenen Namen zu kennzeichnen.[81] Während zuvor keine Möglichkeit ausgelassen wurde, die heterogensten sozialen Gruppen für die reformatorische Sache in den Dienst zu nehmen, tritt nunmehr an die Stelle plakativer Identifizierung die Betonung der Unterschiede, und zwar zuerst bei denjenigen Gruppierungen, deren Einfluß vergleichsweise gering ist bzw. die nicht zur Obrigkeit zählen.

---

[78] Grane a.a.O. 85. Vgl. auch Martin Brecht: Luther und die Wittenberger Reformation während der Wartburgzeit, in: Luther, hg. von Vogler (Anm. 34) 73–90, hier 78: Schon Ende 1521 häufen sich die Bemerkungen bei Luther, die auf ein Ende der freiheitlichen Phase hindeuten.

[79] Grane ebd. 86 (Zusatz in Klammern von mir, W. W.); Bornkamm, Luther in der Mitte (Anm. 22) 122–125, 407–409, 425–442. Adolf Laube: Ideal und Wirklichkeit – Zur Krisenstimmung in der Reformationsbewegung 1523/24, in: Luther, hg. von Vogler, (Anm. 34) 91–103.

[80] Die alte Form der Messe wird zur Gotteslästerung, der zu wehren jetzt auch die Obrigkeit aufgerufen ist, vgl. die Vorgänge bei der Reformation der Wittenberger Allerheiligenstiftskirche (s.o.) und die Reformation der Schloßkirche Ende Dezember 1524. Auch nach Bornkamm, der sich jedoch vehement gegen eine Vorbildfunktion Müntzers wehrt, wurde Luther hierbei nicht aus inneren Gründen, sondern aus der „in Bewegung geratene(n) Gesamtsituation" heraus „zum Handeln (ge)trieb(en)" – a.a.O. 415.

[81] Vgl. die im Personen- und Ortsregister zum Briefwechsel nachgewiesenen Belegstellen (WA Br 15, 171).

Die Abgrenzung von den aufrührerischen Bauern ist durch mindestens drei zentrale Momente bestimmt: erstens hat bei ihnen das geduldige Predigen nicht viel genützt, zweitens sind sie zu wesentlichen Teilen ins Lager des Rivalen und insofern Vertreters einer besonders verabscheuungswürdigen Variante des Spieles Satans Thomas Müntzer abgewandert, und drittens beschwören sie die Gefahr eines völligen Ruins der evangelischen Sache herauf.[82] In der Abgrenzung gegenüber Erasmus von Rotterdam, in die sich auch Motive des Kampfes um die Führung im Humanismus mischen, setzt Luther das Mittel der Diskursverweigerung ein, was einer prinzipiellen Tabuisierung seiner Auffassung gleichkommt. Das jeder Diskussion innewohnende Moment des Zweifels, das Luther so erfolgreich gegen die alte Kirche eingesetzt hatte, droht sich gegen ihn selbst zu wenden. Daher wird die Diskussion so weit wie möglich eingeschränkt.[83] Wenig später vertiefte sich die Auseinandersetzung mit Müntzer zumal deshalb, weil dieser allmählich erhebliche Erfolge insbesondere bei der Jugend verzeichnen konnte.[84]

Luther unterscheidet zwar in seinem offenen „brieff an die Fürsten zu Sachsen von dem auffrurerischen geyst" vom Juli 1524 zwischen der Gewalt einerseits und der Lehre andererseits. Die Fürsten hätten nur der Gewalt zu wehren. Im übrigen lasse man „die geyster auff eynander platzen und treffen. Werden ettlich ynn des verfu(e)ret, Wolan, so gehets noch rechtem kriegs laufft. Wo eyn streyt und schlacht ist, da mu(e)ssen ettlich fallen und wund werden. Wer aber redlich ficht, wird gekro(e)net werden."[85] Dennoch „bedeuten" diese Feststellungen keineswegs ohne weiteres „eine Epoche in

---

[82] Bornkamm a.a.O. 314–353, besonders 325, 353; Paul Althaus: Luthers Haltung im Bauernkrieg, Darmstadt 1971[4]; Martin Greschat: Luthers Haltung im Bauernkrieg, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965) 31–47.

[83] Erasmus fragt in seinem Brief vom 8. 5. 1524 Luther, ob dieser noch bereit sei, allen Rechenschaft von seinem Glauben auch in Disputationen zu geben (Erasmus von Rotterdam. Briefe ..., hg. von Walther Köhler, Leipzig 1938, 330–331, hier 331, Nr. 212). Am 1. 12. 1525 muß sich auch Schwenckfeld beklagen, daß Luther mit ihm nicht disputieren will (Corpus Schwenckfeldianorum, hg. von Chester D. Hartranft, Bd. 2, Leipzig 1971, 245, 276). Zur Gleichsetzung von Zweifeln und Disputieren bei Luther siehe dessen Sendschreiben an Herzog Albrecht von Preußen 1532 WA 30/3, 547–553, hier 549, 551–552.

[84] Bornkamm a.a.O. 135 (mit Nachweisen). Luther zeigte sich danach bezeichnenderweise gerade deswegen beunruhigt, „weil in Jena eine Druckerei eigens für Karlstadt entstand". Schon als Karlstadt Anfang 1522 eine Schrift zur Rechtfertigung der von ihm initiierten, aber von Luther abgeblockten Wittenberger Reformen veröffentlichen wollte, wurde ihm das verwehrt. Luther ‚bat' ihn, auf diese Publikation zu verzichten, da er ihn sonst „auf die Hörner" nehmen müsse; der Rektor der Universität verbot die Drucklegung – Bornkamm ebd. 77.

[85] Martin Luther. Studienausgabe, hg. von Hans-Ulrich Delius, Bd. 3, Berlin 1983, 85–104, hier 101. Zur Frage der Gesinnung speziell der Jugend siehe auch Anm. 63. Noch 1533 hebt Luther in seinem offenen Brief an den Frankfurter Rat hervor, daß die aufrührerischen Prediger die Jugend dazu erzögen, daß sie „den alten auff den hals treten, und der pobel die Oberkeit und gehorsam mit fussen treten" (WA 30/3, 558–571, hier 571).

der Geschichte der Toleranz", wie Heinrich Bornkamm meinte,[86] oder ein Festhalten Luthers am nur in der Aufbruchphase einschränkungslos vertretenen Konzept der freien Glaubensverkündigung. Denn einerseits sind derartige Worte aus dem Munde eines Mannes wenig glaubhaft, der schon Monate zuvor nach der Zensur gerufen hatte, um einen anderen Gegner zum Schweigen zu bringen. Und andererseits kommt es darauf an, wie man Gewalt und äußere Ordnung definiert und von der Lehre abhebt bzw. welche Vorstellungen die betroffene Glaubensgemeinschaft von diesen Grenzen und Zusammenhängen hat. Dadurch, daß Luther in realistischer Analyse der gegebenen Umstände vorher und nachher wesentlich dazu beitrug, die Obrigkeit zunehmend für kirchliche Angelegenheiten in die Pflicht zu nehmen, engte er den so beschworenen Freiraum der Lehre zunehmend ein, wie sich insbesondere bei der Frage der Gottesdienstordnung ablesen läßt. Bei Müntzer wurde aber u.a. wegen der beabsichtigten Mobilisierung des gemeinen Mannes gerade auf diese Formen großer Wert gelegt. Indem er die genuinen Formen der Kommunikation und des Kultes der Müntzerbewegung unter Aufruhrverdacht stellte und damit unmöglich gemacht wissen wollte, wollte Luther die gesamte Bewegung treffen.[87]

Mit der genaueren Abgrenzung der eigenen Leute von den fremden insbesondere mit Hilfe der Visitationen, die gleichzeitig zur Feststellung des bereits erreichten Grades der Gesinnungsstärke dienen sollten, ging die gezielte Erziehung der Jugend und die Einübung des Glaubens auch der breiten Masse mit Hilfe des 1529 vorgelegten Deutschen bzw. Kleinen Katechismus einher.[88] Bei seiner Aufforderung an die städtischen Obrigkeiten, christliche Schulen zu errichten, geht es dem Reformator wie bei der Bitte an den neuen sächsischen Kurfürsten um Hilfe bei einer erneuten Reform der Wittenberger Universität nicht um die Ermöglichung von Bildung für breitere Bevölkerungskreise oder bestimmte Gruppen. Es geht ihm ausschließlich um seine Kirche und deren Überleben in einer Zeit, in der gerade die Jugend manchen Verführungen ausgesetzt ist. Daher läßt er es sich auch gleichzeitig angelegen sein, die Zwangsgewalt der Eltern und Familienoberhäupter zu betonen. Der Erfolg gibt ihm bald recht. 1530 kann Luther in Bezug auf die Situation in Kursachsen befriedigt feststellen: „Es wächset jetzt daher die zart Jugend von Knäblin und Maidlin, mit dem Catechismo und Schrift so wohl zugericht, daß mir's in meinem Herzen sanft tut."[89]

---

[86] Bornkamm, Luther in der Mitte (Anm. 22) 146.

[87] Vgl. Bernhard Lohse: Luther und Müntzer, in: Luther 45 (1974) 12–32, hier 20; Bornkamm a.a.O. 141–145 sowie Karl Honemeyer: Thomas Müntzers Allstedter Gottesdienst als Symbol und Bestandteil der Volksreformation (erstmals 1965), in: Thomas Müntzer (Anm. 77) 213–226.

[88] Peter Newmann Brooks: Luther as Visitor, in: ders. (Hg.): Seven-headed Luther. Essays ..., Oxford 1983, 147–164; Yoshikazu Tokuzen: Pädagogik bei Luther, in: Leben und Werk (Anm. 10) 323–330; Gerald Strauss: Luther's House of Learning. Introduction of the Young in the German Reformation, Baltimore 1978.

[89] Wenn Luther die Notwendigkeit der Schulen wegen des weltlichen Regiments

Die verschärfte Polemik der Spätzeit diente, wie bereits angedeutet, unter den verschlechterten Bedingungen reformatorischer Existenz der Identifizierung der Gegner und der Abgrenzung von ihnen ebenso wie der ideologischen Festigung des eigenen Lagers.[90] Mehr noch: Luther setzte sein Mittel der Polemik, das die von seinen organisatorisch begabten Anhängern Johannes Bugenhagen, Justus Jonas, Philipp Melanchthon usw. gehandhabten administrativen Instrumente der Konfessionsbildung hervorragend ergänzte, bewußt zur Herstellung ideologischer Identität in einer Zeit ein, in der politische Kompromisse der eigenen Obrigkeiten und sogar Luthers selbst die Klarheit und Geschlossenheit der Lehre zu verwischen drohten. Wie sehr Luther sich im klaren darüber war, daß die Existenz seiner Reformation nunmehr von politischen Spielregeln abhing, zeigt nicht zuletzt seine Haltung gegenüber Landgraf Philipp von Hessen, als dessen von Luther sicher nicht auschließlich aus seelsorgerlichen Gründen gebilligte Doppelehe sich zu einem öffentlichen Skandal auszuweiten drohte. Der Reformator riet bekanntlich, diese Doppelehe aus Rücksicht auf das ihr entspringende öffentliche Ärgernis in Abrede zu stellen.[91]

6. Eine vorläufige Neubewertung der Rolle Martin Luthers in Bezug auf die praktischen Erfordernisse der Verbreitung, Durchsetzung und Sicherung seiner Lehre kann sich also auf verschiedene Merkmale seiner Person und seines Verhaltens stützen:

– 1. sein dieses praktische Handeln erfordernde Selbstverständnis als Ecclesiastes,

---

auch unabhängig von kirchlichen Erfordernissen betont, so ist im Hintergrund stets die Funktion der weltlichen Obrigkeit für das Evangelium mitgedacht. die Interpretation bei Bornkamm a.a.O. 131 ist insofern unvollständig. – Zur Bekräftigung der elterlichen Zwangsgewalt vgl. das Vorwort Luthers zu Justus Menius: Von christlicher Haushaltung (1529; WA 30/2, 60–63) sowie Luthers Deudsch Catechismus (1529; WA 30/1, 123–238, hier Vorrede 129) bzw. Kleiner Katechismus, wo denjenigen, die diese Glaubenslehre nicht lernen wollen, der Entzug von Essen und Trinken durch die Eltern und Hausherrn bzw. Landesverweisung durch den Fürsten in Aussicht gestellt werden (1529; WA 30/1, 241–425, hier 271). Das Zitat aus Luthers Trostbrief an Kurfürst Johann vom 20. 5. 1530 (WA Br 5, 324–328, hier 325; Nr. 1572).

[90] Hierzu gehört u.a. auch der Funktionswandel bei den Streitschriften, die nunmehr Ermutigungsschriften für die Bekehrten werden, vgl. Edwards, Polemik (Anm. 35) 271–272.

[91] Der rein seelsorgerlichen Interpretation, die noch Martin Brecht (Martin Luther, in: Protestantische Profile (Anm. 53) 15–31, hier 27) vertritt, steht entgegen, daß Luther an anderen Stellen sich vehement gegen die Hurerei ausspricht, dem Landgrafen aber zugesteht, „die Metzen heymlich mit gutem gewissen" zu haben (18./21. 7. 1540 an Landgraf Philipp, WA Br 9, 191–192, hier 192, Nr. 3516) bzw. sich entschlossen zeigt, auch seinerseits den gegebenen Beichtrat in der Öffentlichkeit abzuleugnen (ebd.). Hier auch die eindeutige Begründung: weil „es unser gantzen Confession kirchen und stende beschweren wil". Außerdem unternahm er alles, um eine allgemein öffentliche Erörterung dieses seelsorgerlichen Problems zu verhindern, vgl. a.a.O. auch die Nrn. 3517–3518.

– 2. seine Vorstellung von der kommunikativen Qualität des Wortes Gottes und der Rezeptionseigenschaften des Menschen,

– 3. sein wenigstens in Umrissen erkennbares Bemühen, die Aktivität in Schriftstellerei, Predigt und Seelsorge an diesen Konstanten und Erfordernissen auszurichten,

– 4. sein instinktives oder auf bewußtem Kalkül beruhendes, jedenfalls aber folgerichtiges Vorgehen bei der Sicherung seiner universitären, häuslichen und regionalen Basis,

– 5. sein weitgehend ebenso geschicktes Verhalten in Bezug auf die notwendige Annäherung und Distanz zu den relevanten sozialen und politischen Kräften seiner Zeit und

– 6. sein in gleicher Weise entschlossenes Umschalten auf Abgrenzung und Kontinuitätssicherung per Ausbildung, als es die verschärften Zeitumstände erforderlich machten.

Um diese Befunde zu vertiefen, werden zwar weitere gezielte Untersuchungen notwendig sein. Insbesondere wird Luthers praktisches Verhalten systematisch mit dem entsprechenden Verhalten der übrigen Reformatoren verglichen werden müssen.[92] Ebenso wird genauer zu prüfen sein, ob die seit langem beobachtete Epochenschwelle des Jahres 1525 aus der vorliegenden Perspektive haltbar ist bzw. in ihren Ursachen anders bestimmt werden muß.

Schon jetzt dürfte aber hinreichend klar sein, daß die herkömmliche, insbesondere in der lutherischen Reformationsforschung lebendige Auffassung, wonach der theologische Charakter des lutherischen Aufbruchs jedenfalls bei Luther Anpassung, Taktik und Strategie von vornherein ausschließe, auf einem grundlegenden Mißverständnis beruht und daher unzutreffend ist.[93] Aus seiner Christologie einerseits und seinem Geschichts- und Reformationsverständnis andererseits leitete Luther vielmehr seine Verpflichtung her, die Verkündigung, Verbreitung und Festigung des Glaubens mit allen geeigneten Mitteln und unter Nutzung aller zulässigen Möglichkeiten voranzutreiben. Das machte ja gerade die Schwere seiner Aufgabe aus: daß er Mensch

---

[92] Hier steht insbesondere die profane Geschichtswissenschaft in der Pflicht. Erst der systematische Vergleich wird im übrigen die von der Forschung so nachdrücklich betonte Sonderstellung Luthers wirklich belegen, abgesehen davon, daß durch diesen Ansatz der Forderung Heiko A. Obermans endlich gezielt Genüge getan wird, der Reformationsgeschichte die Reformation wiederzugeben – Werden und Wertung der Reformation. Thesen und Tatsachen, in: Reformatio Ecclesiae. Festschrift für Erwin Iserloh, hg. Remigius Bäumer, Paderborn 1980, 487–503, hier 491.

[93] Vgl. dazu schon Helmut Feld: Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief, Wiesbaden 1971, 120–123: das ‚politische' Vorgehen Luthers (hier: in Bezug auf den Humanismus) ist zu sehen und herauszustellen, „ohne deswegen an seiner Größe herummäkeln zu wollen". Auch bei Martin Brecht, Luthers Weg (Anm. 50) wird relativ häufig anerkannt, daß sich Luther in einzelnen Situationen „taktisch", „taktisch geschickt" usw. verhalten habe, wenngleich in der Gesamtinterpretation das Bemühen überwiegt, Luther möglichst wenig ‚weltgewandt' zu zeichnen, vgl. 187, 193 bzw. (explizit gegen Interpretation als Taktik) 195, 243, 252 u.ö.

war und daher nur menschlich handeln konnte, aber nicht in die kompromißlose, völlig gegenwartsenthobene Radikalität flüchten oder Verantwortung an andere abschieben, sich aber dennoch kein Komma der von ihm erkannten Wahrheit abhandeln lassen durfte. Wie effizient er diese Aufgabe trotzdem meisterte, zeigt sich nicht zuletzt daran, daß nach seinem Tode die Spannung zwischen Dogma und Pragmatik zu einem Auseinanderbrechen seiner Bewegung in zwei verfeindete Lager führte.[94]

[94] Zur radikalen Lösung des Problems durch Müntzer (Verkündigung „zu jeder Zeit, ob es gelegen oder ungelegen" [1520], d.h. ohne Berücksichtigung bzw. dann unter totaler Umwälzung der Umstände) vgl. Grane, Müntzer (Anm. 77) 77. Das Elend des Protestantismus seit dieser Zeit, die ständigen neuen Spaltungstendenzen, haben bekanntermaßen genau in diesem Punkt ihren Ursprung: Die Frage des Verhältnisses von Lehre und Leben, von Diesseits und Jenseits, wird immer wieder neu und verschieden beantwortet.

Was ist ein Religionskrieg?*

Von Konrad Repgen

(1)

Das Wort „Religionskrieg" ist für viele Menschen heute eine Reizvokabel. Gelegentliche Nachrichten über blutige Kämpfe zwischen muslimischen Konfessionen in Nahost werden verständnislos quittiert, der Bürgerkrieg unter nordirischen Christen mutet peinlich an. Ähnlich reagieren viele hinsichtlich der europäischen Religionskriege der Frühen Neuzeit. Allein die Tatsache des Konfessionskriegs im 16. Jahrhundert gilt in großen Teilen der Lebenswelt als ein scandalum.

Das war nicht immer so. Die moralische Pflicht zur konfessionellen Solidarität[1] und zur Durchsetzung religionspolitischer Positionen mit (notfalls auch) kriegerischen Mitteln gehörte zu den stereotypen Argumentationen im 16. Jahrhundert. Zwar hat es stets Einzelne und relativ kleine Gruppen gegeben, die anders dachten, weil sich Religionswahrheiten nicht mit Gewalt behaupten lassen. Dominierend aber wurde und blieb in allen vier Großkirchen das entgegengesetzte Postulat, ausgehend von der Lukasstelle 14,23: „compelle intrare". Damit legitimierte man seit Augustinus die Anwendung von Zwang gegen Heterodoxie. Im 13. Jahrhundert hatten die Staaten komplementäres weltliches Recht formuliert. Dahinter stand der seit dem 12. Jahrhundert entwickelte Wahrheitsbegriff der Scholastik[2] und ein damit verbundenes Menschenbild.

Dieses alteuropäische Prinzip politisch-strafrechtlich zwingender Folgen theologischer Positionen und kirchlicher Entscheidungen hat erst die Aufklärung suspekt gemacht,[3] doch hat sie bekanntlich nie allein das Feld

---

* Deutsche Fassung eines englischen Beitrags, der in der Festschrift „Politics and Society in Reformation Europe" (London, MacMillan, 1987) für Sir Geoffrey R. Elton zum 65. Geburtstag am 17. August 1986 erscheint.

[1] H. G. Koenigsberger, The Organisation of Revolutionary Parties in France and the Netherlands during the Sixteenth Century, *Journal of Modern History* 27 (1955) 335–351.

[2] Wichtig dazu J. Fried, Wille, Freiwilligkeit und Geständnis. Zur Beurteilung des letzten Templergroßmeisters Jacques de Molay, *Historisches Jahrbuch* 105 (1985) 388–425, hier 419ff.

[3] Sehr früh, und noch ohne antikirchliche Attitüde, gegen dieses Prinzip die antifranzösische Flugschrift von 1689: *Discours Von den Religions=Kriegen ins gemein/ Und in specie, Ob auch der jetzige einer seye Oder nicht?* Freystadt 1689 (ein Exemplar in BSB München: Res. 4° Eur. 381 [83]). Gegen die Christentumskritik des englischen Deismus, besonders gegen Matthew Tindal, wandte sich David Georg Struve, Von

beherrscht. Affirmative Stimmen zum Religionskrieg als etwas zumindest Selbstverständliches oder gar Positives finden sich auch noch im 19. und 20. Jahrhundert.[4]

Neben dieser positiv oder negativ aufgeladenen Bedeutung von „Religionskrieg" erscheint unser Terminus – seine Synonyme sind „Glaubenskrieg" und „Konfessionskrieg" oder (wenn man an Frankreich 1562–1598 denkt) „konfessioneller Bürgerkrieg" – auch als wertneutral-deskriptiver Begriff der Verkehrssprache geschichtlich gebildeter Menschen und ist allgemeinverständlich. Er kann daher ohne weitere Erläuterungen im Titel eines neuen Handbuchs der politischen Geistesgeschichte verwendet werden.[5] Ebenso, ohne Hinweis auf negative Konnotationen, wird der Terminus „Religionskrieg" mit seinen Synonymen in den Enzyklopädien,[6] den allgemein- und kirchengeschichtlichen Handbüchern,[7] den allgemeinen Darstellungen[8] sowie in der wissenschaftliche Literatur[9] benutzt.

Religions=Kriegen, in ders., *Neben=Stunden.* II ([2]Hannover 1765) 148–218. Zum Religionskrieg-Problem um die Mitte des 18. Jahrhunderts jetzt J. Burkhardt, *Abschied vom Religionskrieg* (Tübingen 1985).

[4] Bismarck, *Erinnerung und Gedanke* (Berlin 1932) 351, 15ff.: „Es ist daher erklärlich, daß aus kirchlichen Meinungsverschiedenheiten Religionskriege entstehen." *La Guerre allemande et le Catholicisme* (Paris 1915) argumentierte: Die deutschen Katholiken hätten vor dem protestantischen Kaisertum von 1871 und dem völkischen Neuheidentum kapituliert; folglich sei Frankreichs Krieg gegen das Deutsche Reich, auch gegen die deutschen Katholiken, eine „guerre de religion". Von diesem Stichwort versprachen die Verfasser sich offenbar integrierende Wirkung für Frankreich und Sympathiezuwachs in der neutral gebliebenen katholischen Welt.

[5] Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hg.), *Von den Konfessionskriegen bis zur Aufklärung* (München, Zürich 1985 = Pipers Handbuch der politischen Ideen. 3).

[6] Vgl. die Artikel „Religionskrieg", in: [4]*Der Große Herder,* 1934, Bd. IX; *Der Große Duden* (1965) Bd. III (= *Meyers Enzyklopädisches Lexikon* [1977] Bd. XIX = *Meyers Großes Universal Lexikon* [1984] Bd. XI; *Brockhaus Encyklopädie* [1972] Bd. XV).

[7] Vgl. H. Lapeyre, *Les monarchies européenes du XVIe siècle.* Les relations internationales (Paris 1967 = Nouvelle Clio. 31) 167–183: „Les guerres de religion en France"; A. Bourde/E. Temine, Frankreich . . . (1453–1660), in: J. Engel (Hg.), *Die Entstehung des neuzeitlichen Europa* (Stuttgart 1971 = Handbuch der europäischen Geschichte. 3) 772–780, „Die Religionskriege"; K. D. Schmidt, *Die katholische Reform und die Gegenreformation,* hg. von M. Jacobs (Göttingen 1975 = Die Kirche in ihrer Geschichte. Bd. III, Lieferung L_1) 44; H. Jedin, „Katholische Reform und Gegenreformation", in: ders. (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte* IV (Freiburg 1967) 533f., 670, 682.

[8] Vgl. R. S. Dunn, *The Age of the Religious Wars 1559–1689,* (London 1971 = Norton History of Modern Europe II); E. W. Zeeden, *Hegemonialkriege und Glaubenskämpfe 1556–1648* (Frankfurt/Main 1977 = Propyläen Geschichte Europas. II), 11f.: „Als sich die hundertfältig mit dem Gemeinwesen verbundene Kirche spaltete, riß sie nicht nur den Staat und die Staatsführung in den Konfessionsstreit hinein, sondern belastete durch den Religionshader auch die innerstaatlichen und zwischenstaatlichen Beziehungen . . . Obwohl man sich nicht ausschließlich um der Religion willen schlug, war sie bei lokalen Aufständen, Ständekämpfen, politischen Verschwörungen, Bürgerkriegen und Friedensschlüssen immer mit im Spiel. Politik und Kriegführung wurden durch religiös-konfessionelle Motive mitbedingt und mitbestimmt . . ."

[9] Die Abschnitte 275–312 der 10. Auflage des Dahlmann-Waitz, die seit November

Mit diesem empirischen Befund kontrastiert nun ein völliger Mangel an einschlägiger Literatur über den profan- und kirchengeschichtlichen Terminus „Religionskrieg". Will man einem geschichtlich Uninformierten erklären, was denn ein „Religionskrieg" gewesen sei, so muß man zu umständlichen Erzählungen ausholen, deren Ziel nicht die Vermittlung begrifflicher Klarheit, sondern geschichtlicher Anschauung ist. Auf diese Weise läßt sich zwar verständlich machen, wie es dazu kam und welche Folgen es hatte, daß im 16. Jahrhundert Religiöses und Politisches so unlösbar miteinander verbunden waren. Ungeklärt aber bliebe für den Menschen von heute, warum für diese Beschreibung als Stichwort allein das Etikett „Religion" benutzt wird, während es sich tatsächlich doch ganz unbestritten um ein *Ineinander* von Religion *und* Politik handelte.

Diese Verfahrensweise erscheint um so problematischer, als die eigentlichen Kriegsgründe auch des konfessionellen Zeitalters kaum irgendwo einmal ausschließlich oder auch nur vorwiegend auf dem Komplex „Religion" zurückgeführt werden können. Der Schmalkaldische Krieg 1546/7 wurde von seiten Karls V. gewiß mit dem Ziel geführt, die deutschen protestierenden Stände zum Besuch des Trienter Konzils und schließlich zur Unterwerfung unter dessen Beschlüsse zu bringen, um so die Kirchenspaltung zu überwinden. Aber allein mit dem Stichwort „Religionskrieg" wären weder für den Kaiser noch für den Papst und natürlich nicht für Philipp von Hessen und schon gar nicht für Moritz von Sachsen die Gründe, die jeden zum Kriege führten, hinreichend beschrieben.[10]

Hinzu kommt ein Zweites: nicht alle militärischen Konflikte des Zeitalters der Religionskriege sind dem Typus „Religionskrieg" zuzuordnen.[11] Diese, wie immer man sie definieren möge, machen nur einen Teil davon aus – ob den größten, hängt davon ab, welche Perspektive man für wichtig hält.

Faßt man dies zusammen, so könnte sich die Frage aufdrängen, ob es nicht besser wäre, so belastete und mißverständliche Termini wie „Konfessions-", „Glaubens-" oder „Religionskrieg" ganz zu vermeiden. Aus einer Reihe von Gründen, die ich hier nicht ausbreiten kann, empfehle ich diesen Weg jedoch nicht. Vielmehr meine ich, daß der Terminus „Religionskrieg" ein ge-

---

1985 erschienen sind, haben als Überschrift: „Reformation und Konfessionskriege". Aus der monographischen Literatur vgl. etwa R. Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts* (Berlin 1962); H. Dreitzel, Hermann Conring und die politische Wissenschaft seiner Zeit, in: M. Stolleis (Hg.), *Hermann Conring (1606–1681). Beiträge zum Leben und Werk* (Berlin, München 1983) 135–172, hier 142: „Die Überwindung des konfessionellen Bürgerkriegs" (gemeint ist der Dreißigjährige Krieg). Zu P. Rousset vgl. unten Anm. *60*.

[10] H. Rabe, *Reichsbund und Interim.* Die Verfassungs- und Religionspolitik Karls V. und der Reichstag von Augsburg 1547/1548 (Köln, Wien 1971).

[11] Zum Beispiel nicht der spanisch-portugiesische Sukzessionskonflikt 1580–1583, der dänische Kalmarkrieg gegen Schweden 1613–1615, die beiden savoyischen Kriege gegen Mantua, Spanien–Mailand und Toskana 1613–1617, überhaupt die italienischen Kriege.

schichtswissenschaftlich sehr nützlicher Typusbegriff[12] für etwa anderthalb bis zwei Dutzend europäischer Kriege und Aufstände zwischen 1529 und 1689 wäre. Vorbedingung seiner weiteren Verwendung wäre freilich, genauer zu bestimmen, was die Bezeichnung „Religionskrieg" aussagen kann und soll – und was nicht. Meine These lautet:

Der Terminus „Religionskrieg" ist brauchbar als ein Typusbegriff. Er ist anwendbar (nicht als Motivations-, sondern) als Legitimationstyp einer Reihe frühneuzeitlicher Kriege, insbesondere des 16. Jahrhunderts.

Diese These mag auf den ersten Blick etwas kompliziert wirken. Dahinter verbirgt sich aber ein zwar relativ einfacher, jedoch für politische Geschichte als Wissenschaft fundamentaler Sachverhalt.

Um ihn zu verstehen, ist zunächst daran zu erinnern, daß Kriegsbezeichnungen stets Konsensbegriffe sind. Sie ergeben sich nicht aus einem ihnen irgendwie vorausliegenden logischen System, sondern kommen, meist durch Verbreitung in der zeitgenössischen Publizistik, zuerst in den lebensweltlichen Gebrauch und werden dann, in der Regel durch Vermittlung der zeitgenössischen Dokumentation und Chronistik, schließlich geschichtliche Tradition. Diese dauert an, so lange man sich ihrer erinnern will. Kriegsbezeichnungen sind daher nicht systematisch ableitbar, sondern nur historisch zu erklären.[13]

Historisch erklärbar wäre auch, daß nicht alle großen militärischen Konflikte zeitgenössisch oder später „Krieg" genannt werden.[14] So kann man in Deutschland vom „Geldrischen Erbfolgestreit" wie vom „Geldrischen Krieg" sprechen,[15] wenn man den militärischen Konflikt um die Sukzession in Geldern und Zutphen 1539–1543 meint, der zwischen dem Herzog von Kleve und dem Kaiser als burgundischem Landesherrn ausgefochten wurde. Nimmt man den Begriff „Erbfolge" in die Kriegsbezeichnung hinein, so nennt man zwei verschiedene Dinge gleichzeitig beim Namen: man spricht vom Ziel beider Gegner, die Nachfolge des 1538 verstorbenen Karl von Egmont anzutreten, und man beschreibt den Rechtsgrund, mit dem beide ihren Einsatz militärischer Gewalt legitimierten. „Erbfolge" bedeutet also gleichermaßen Zielvorstellung, Motivation, wie Legitimation, öffentliche Kriegsrechtfertigung.

---

[12] Zum Typusbegriff T. Schieder, Der Typus in der Geschichtswissenschaft (1952), in: ders., *Staat und Gesellschaft im Wandel der Zeit* (München 1958) 172–187; K.-G. Faber, Theorien der Geschichtswissenschaft ([4]München 1978) 89–100.

[13] H. Lübbe, Was heißt „Das kann man nur historisch erklären"?, in: ders., *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse.* Analytik und Pragmatik der Historie (Basel, Stuttgart 1977) 35–47.

[14] Einiges dazu vorläufig in K. Repgen, Über die Geschichtsschreibung des Dreißigjährigen Kriegs. Begriff und Konzeption, in: ders./E. Müller-Luckner (Hg.), *Krieg und Politik 1618–1648.* Europäische Probleme und Perspektiven (München 1987) Anm. *90.*

[15] Vgl. K. Schottenloher, IV (Leipzig 1938) Nr. 37197: „Krieg"; 37191: „Streit"; 37194, 37201: „Fehde". – Zeitgenössisch auch „coniuratio": ebd. 37187.

Meine These impliziert nun: Kriege *nur insofern „Religionskrieg"* zu nennen, als von einer der Kriegsparteien die „Religion", das Religionsrecht in Anspruch genommen werden, um Kriegführen zu rechtfertigen, um öffentlich zu begründen, warum eine konkrete militärische Gewaltanwendung, noch dazu gegen eine politische Obrigkeit, ein „bellum iustum" sei. Mit diesem Vorschlag ist ein Schritt von großer Tragweite getan. Um ihn zu erklären, muß etwas weiter ausgeholt und methodologisch argumentiert werden.

(2)

Die Benutzung des Terminus „Religionskrieg" nur hinsichtlich der Legitimation, aber nicht der Motivation eines Krieges im 16. (und 17.) Jahrhundert[16] zuzulassen, läßt sich damit begründen, daß all die vielen europäischen Kriege zwischen dem 13. und 19. Jahrhundert einer überschaubaren Zahl von Legitimationstypen zugeordnet werden können.[17] Diese Zuordnungsmöglichkeit erlaubt es, in ein bis dato mit den herkömmlichen Mitteln der Politikgeschichte offenbar nicht zu bändigendes Chaos Ordnung zu bringen. Derartige Kriegstypen zu bilden und zum Ausgangspunkt der historischen Betrachtung zu machen, bedeutet jedoch, von einem halben Jahrtausend europäischer historiographischer Tradition abzuweichen und nicht mehr zunächst und von vornherein nach den Motiven der beteiligten Akteure zu fragen, sondern von der jeweiligen, konkreten Legitimation auszugehen.

Dieses Verfahren bietet erhebliche Vorteile für die Erkenntnis der Geschichte der zwischenstaatlichen Beziehungen. Wir wissen ja, daß im frühneuzeitlichen Europa nicht der Friede der tatsächliche Regelfall war, sondern der Krieg: die Jahre ohne Krieg im 16. Jahrhundert lassen sich bequem an beiden Händen abzählen. Vom späten 15. Jahrhundert bis zum Ende des 18. Jahrhunderts gab es in Europa rund 250 Kriege.[18] An diesen Kriegen waren weit über 500 Parteien beteiligt; denn in viele militärische Konflikte waren mehr als zwei Mächte verwickelt. Mit den üblichen Methoden der Historiker läßt sich indessen der Gesamtgeschichte, der Summe der politischen Entscheidungen, die jedem einzelnen und konkreten Kriegsbeschluß vorausgingen, nicht beikommen, denn was können die Historiker darüber sagen?

---

[16] Das 17. Jahrhundert bleibt hier ausgespart, doch gelten meine Thesen auch dort uneingeschränkt. Einzelheiten demnächst an anderer Stelle.

[17] K. Repgen, Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie, in: *Historische Zeitschrift* 241 (1985) 27–49, auch zum folgenden.

[18] Ausführliche, aber korrekturbedürftige Listen der Kriege bei Q. Wright, *A Study of War* ([2]Chicago, London 1965) Tafel 31–42 (für 1480–1918) und G. von Alten (Hg.), *Kriege vom Altertum bis zur Gegenwart* (Berlin 1912 = Handbuch für Heer und Flotte. Enzyklopädie der Kriegswissenschaften und verwandte Gebiete, IX. Sonderband) S. XVII–XXIV. Ähnliches gilt von den länderweise geordneten Listen bei P. A. Sorokin. *Social and Cultural Dynamics.* III: Fluctuation of Social Relationship, War and Revolution (New York u.a. 1937) S. 47–620.

Die *narrativ* Orientierten suchen eine Antwort auf die Kausalitätsfrage, die seit dem Renaissance-Humanismus im Mittelpunkt der Geschichtsschreibung steht. Sie wollen „weil-deshalb" argumentieren, also Tatsächlichkeiten, oder Hypothesen über diese, also Wahrscheinlichkeiten, herausfinden. Daher sind sie auf überzeugende Quellen für die Motive der handelnden und entscheidenden Staatsmänner angewiesen. Sie gelangen dabei viel öfter und früher, als uns lieb ist, an die Grenze dessen, was sich als Tatsache oder als wenigstens große Wahrscheinlichkeit einigermaßen zweifelsfrei ermitteln läßt. „Die Frage nach den Motiven, aus denen heraus Paul III. sich" am Schmalkaldischen Kriege beteiligt habe, steht in dem jüngsten Standardwerk über die deutsche Geschichte 1547/8 zu lesen, „wird sich an Hand der vorliegenden Quellen kaum mit letzter Sicherheit beantworten lassen".[19] Ähnliches gilt in vielen, ja eigentlich in den meisten Fällen: Sicherheit läßt sich selten gewinnen, schon weil die Quellen, die man dafür benötigte, nie entstanden oder verloren gegangen sind. Aber selbst wenn wir diese Quellen besäßen, wäre unser Problem nicht lösbar. Es hieße nämlich – dies ist das zweite – die Arbeitskraft eines jeden Historikers, und wäre er der genialste und fleißigste, weit überfordern, wollte man von ihm verlangen, nach den Regeln der Detailforschung die Motivationen in weit über 500 politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen, an deren Ende ein Ja zu einem konkreten Kriege stand, feststellen zu sollen: er bedürfte dazu nicht einer, sondern vieler Lebenszeiten. Mit Arbeitsteilung aber wäre hier, drittens, nicht viel zu gewinnen; denn wie die Geschichte der arbeitsteilig organisierten Historiographie lehrt – schon die Magdeburger Zenturien zeigen dies –, müßte die Lösung des Problems, die man sucht, entweder vorher bekannt sein oder aus metahistorischen Vorwegnahmen gewonnen werden. In dem einen Fall stützte man sich auf einen Zirkelschluß, in dem anderen verschöbe man die Frage von der Historie auf einen anderen Wissenschaftszweig, verzichtete also jedesmal auf eine geschichtswissenschaftlich kontrollierbare und daher brauchbare Antwort. Viertens aber können aus methodologischen Gründen, die an dieser Stelle nicht zu erklären sind, Motive und Motivationen nur mit Hilfe hermeneutischer Methoden erkannt werden. Hermeneutik zielt auf Erkenntnis des Einzelnen, des Besonderen, des Individuellen. Dieses aber läßt sich mit anderem Einzelnen, Besonderen, Individuellen vergleichen nur durch Bezug auf ein Drittes, Allgemeines, das in ihm enthalten ist. Ein komparatistisch brauchbarer Rahmen läßt sich auf dem Wege rein hermeneutischer Geschichtsforschung kaum gewinnen.

Ebensowenig aber kommt man mit *analytischen* Methoden weiter. Da sich keine einzige Handlung hinreichend aus der Summe ihrer Vorbedingungen und Umstände ableiten, also wirklich erklären läßt, führt jedes dieser Verfahren bestenfalls in die Richtung, aber nie in den Kern des Problems. So hat die Anwendung quantifizierender Techniken auf das Thema „die europäi-

---

[19] H. Rabe (wie Anm. 9), 56.

schen Kriege" eine lange Tradition.[20] Die dabei erreichbaren Ergebnisse aber sind von zweifelhaftem Wert; Erkenntnisgewinn und Arbeitsaufwand stehen dort in einem kaum akzeptierbaren Verhältnis zueinander. Auch Verwendung soziologischer Modelle und Kategorien nützt wenig.[21] Durch- und Überblick läßt sich auf diese Weise noch weniger gewinnen als mit der herkömmlichen Motiv- und Kausalitätsforschung.

Müssen wir also kapitulieren, epistemologischen Pessimismus und Minimalismus zum Panier erheben und hinsichtlich eines allgemeinen Rahmens für die Geschichte der zwischenstaatlichen Beziehungen den Bankrott unserer Disziplin anmelden? Ich meine: Nein. Es läßt sich in die verwirrende Fülle der Details überschaubare Ordnung des Gesamten als Voraussetzung für historisches Verständnis eines jeden einzelnen bringen, indem man die Kriege nach den in ihnen verwendeten Legitimationstypen unterscheidet, nach den Argumentationsweisen, die zur konkreten Rechtfertigung eines jeden der 250 Kriege von jedem der daran Beteiligten öffentlich vorgebracht worden sind. Derartige Kriegslegitimations-Typen zu bilden, ist daher nicht klassifikatorische Spielerei, wie sie uns in der modernen Politikwissenschaft häufig begegnet, sondern vernünftige Reduktion von Komplexität.

Es geht bei diesem Verfahren nicht um Bildung von Kriegsbegriffen, sondern um begriffliche Ordnung von Kriegstypen, was etwas anderes ist. Typus-Bildung ist in der Geschichtswissenschaft bekanntlich weit verbreitet, weil sie von großem praktischen Nutzen ist. Ihr Hauptsinn ist es, vielfältige Einzelerscheinungen so zu ordnen, daß ein ihnen allen gemeinsamer Zug von relativer Allgemeinheit herausgehoben wird.[22] Da nach Ranke jedes Besondere ein Allgemeines in sich trägt,[23] ist die Ordnung unter Anlehnung an dieses Allgemeine die genuine Voraussetzung für jedes echte Vergleichen. Zweck der Typus-Bildung ist es nicht, die (narrative oder analytische) Erklärung zu ersetzen, sondern: eine vorläufige Annäherung zu erleichtern, eine gewisse erste Anschaulichkeit zu vermitteln und dadurch das Vergleichen in Gang zu bringen. Die Besonderheit des Einzelnen, seine Individualität, wird mit Hilfe des Typus-Begriffs sichtbar gemacht. Deshalb muß, wer historisch vergleichen will, Typen benutzen, wobei es in unserem Fall nicht um idealtypische Abstraktionen geht, wie sie seit Max Weber modern geworden sind, sondern um Tatsachen, die sich realtypisch ordnen lassen.

Fragen wir nämlich, was in allen europäischen Kriegen seit dem Hochmittelalter etwas historisch konkret Faßbares und zugleich tatsächlich Gemeinsames gewesen sei, so ergibt sich, daß neben einigen trivialen Fakten (wie

---

[20] Vgl. G. Bodart, *Militär-historisches Kriegs-Lexikon* (1618–1905) (Wien, Leipzig 1908); ders. *Losses of Life in Modern Wars.* Austria-Hungary; France (Oxford 1916 = Carnegie Endowment for International Peace).

[21] Zuletzt, im Überblick, versucht durch W. H. McNeill, *The Pursuit of Power:* Technology, Armed Force and Society from A. D. 1000 (Oxford 1982).

[22] Vgl. T. Schieder (wie Anm. *11*).

[23] L. Ranke, Die Großen Mächte, in: ders., *Historisch-politische Zeitschrift* 2 (1833–36) 1–51, hier: 2.

z. B., daß Krieg Anwendung physischer Gewalt bis hin zur Tötung bedeutete) seit dem 12. Jahrhundert *eine* theoretisch unbestrittene Norm galt: Krieg durfte von Christen nur als ein gerechter Krieg geführt werden. Die theoretischen Bedingungen, die erfüllt sein müßten, damit ein militärischer Konflikt sittlich legitimiert wäre, wurden seitdem in einer immer mehr sich verzweigenden und auf Details einlassenden Literatur erörtert – zuerst von Juristen (Gratian), dann von Theologen (Thomas), und schließlich auch von Philosophen (Hobbes). All diese christlichen Kriegstheoretiker, die Normenproduzenten des „jus ad bellum", gingen von zwei Voraussetzungen aus: daß es – erstens – ein unter definierbaren Bedingungen legitimes Recht auf Krieg gäbe, und daß – zweitens – Krieg ein Rechtsverfahren sei, das dann eintreten könne (nicht: müsse), wenn ein kompetenter Richter zur Erzwingung und Durchsetzung eines verletzten oder zustehenden Rechtes fehle. Jede kriegführende Macht mußte daher aus nicht nur politischen, psychologischen und moralischen, sondern auch aus rechtlichen Gründen öffentlich beweisen, daß und warum gerade ihr konkretes Kriegführen zureichend begründet, warum ihr Krieg ein „bellum iustum" sei. Deshalb gibt es zahlenmäßig ungefähr ebenso viele europäische Kriegslegitimationen wie Kriegsparteien.

Diesen Nachweis erbrachten die Staaten in den formellen Kriegserklärungen und den sie teilweise ersetzenden, teils ergänzenden und begleitenden Kriegsmanifesten.[24] Sie sind seit der Entstehung des Buchdrucks fast regelmäßig gedruckt, aber leider nirgendwo systematisch gesammelt oder verzeichnet worden. Sie zu erfassen, ist daher ein mühsames Geschäft. Es lohnt sich aber. Zwar sagen sie, wie nachdrücklich zu wiederholen ist, unmittelbar nichts aus über Motive und Kausalitäten, also über die Dinge, an denen wir seit Macchiavelli und Guicciardini, und vollends seit Niebuhr und Ranke, interessiert sind. In den europäischen Kriegsmanifesten steht nicht, *warum* A gegen B oder C, D und E gegen F und G Krieg geführt haben. Sondern es steht darin, *was* A bis G, als sie Krieg führten, ihren eigenen Anhängern, den unbeteiligten Dritten und ihren Kriegsgegnern als rechtfertigende Begründung öffentlich mitgeteilt, wie sie begründet haben, warum dieser (konkrete) Krieg ein „bellum iustum" sei. Natürlich läßt sich diesen Texten nicht entnehmen, *ob* der Krieg X oder Y für B oder A gerecht oder ungerecht war; Kriegserklärungen, Kriegsmanifeste sind Schriftsätze von der Art einer gerichtlichen Klage: Sie bieten nicht Gründe, sondern Begründungen, sie sind zweckgerichtete Schriftsätze, sie sind – eindeutig – Propaganda. Aber nicht alles in dieser Kriegspropaganda ist gelogen. Und selbst, wenn es so wäre, es würde ihre Bedeutung als historische Quelle nicht mindern. Denn die europäischen *Kriegsmanifeste folgen* durch die Bank *einer* relativ kleinen, *überschaubaren Zahl* von *Argumentationsschemata.*

---

[24] Dazu die vor Kriegsbeginn gewechselten Noten oder analoge spektakuläre Akte wie etwa die Allokution Karls V. vom 17. April 1536 vor dem Papst und seinem Hof.

Soweit ich bisher weiß, handelt es sich um etwa zwölf Leitbegriffe, zwölf Legitimationstypen.[25] Mit ihnen ist ein Raster, ist ein Instrument gewonnen, das es möglich macht, jeden konkreten Krieg einem bestimmten Legitimationstyp zuzuordnen. Es hat sich dabei herausgestellt, was niemanden überraschen wird, daß oft mehrere Legitimationstypen miteinander verbunden wurden, um einen bevorstehenden oder begonnenen militärischen Konflikt zu rechtfertigen.

Der Wert dieses Verfahrens, der praktische Nutzen dieses Legitimationen-Rasters, liegt im Hinführen auf die Sache, liegt in der von hermeneutischen Problemen unabhängigen vorläufigen Orientierung, die es bietet. Nicht, als ob mit der Zuordnung des jeweiligen Kriegsmanifestes zu diesem oder jenem Legitimationsschema alles gesagt sein soll, wovon der Historiker berichten kann, nicht, als ob die Kausalitäts- oder Motivforschung zum alten Eisen geworfen werden soll – nein, das nicht. Wohl aber ist mit den Kriegslegitimations-Typen für die Geschichte der zwischenstaatlichen Beziehungen ein Ansatz geboten, der die Einordnung des Einzelnen und Besonderen in das Allgemeine, also das, was der Historiker eigentlich zu tun hat,[26] besser ermöglicht als das bisherige Andere. Kriegslegitimationstypen-Bildung ist ein schwieriges Wort. Aber es bezeichnet eine höchst nützliche und letztlich auch einfache, da durch textimmanente Erkenntnis zu gewinnende Sache, von der die Geschichte der Frühen Neuzeit und nicht zuletzt auch die Geschichte des konfessionellen Zeitalters profitieren kann.

Wir kehren damit zu unserer Frage, was ein Religionskrieg sei, zurück und konkretisieren diese an dem Beispiel des Schmalkaldischen Krieges 1546/7, der fast allenthalben als „Religionskrieg" bezeichnet oder umschrieben wird.

(3)

Einleitend halte ich fest, was an dieser Stelle nicht bewiesen werden kann, daß die Legitimation „Religionskrieg" etwas für das 16. Jahrhundert Neues war. Vorher wurde Krieg nicht mit dem Argument „Religion" begründet; denn Kreuzzug war, wie sich zum Schluß herausstellen wird, etwas

---

[25] K. Repgen (wie Anm. *17*), 43: „Diese lauten – in analphabetischer Reihenfolge, also: unabhängig von der Zeit, in der sie zuerst begegnen; unabhängig von der Häufigkeit, mit der sie auftreten; und unabhängig von den Staaten, die sie verwenden – folgendermaßen: Abwehr einer Universalmonarchie – Bekämpfung von Rebellion – Erbrecht – Gleichgewicht – Handelsinteressen – Kreuzzug bzw. Türkenkrieg – präventive Abwehr drohender Gefahren – Religionsrecht – Verteidigung der eigenen Untertanen gegen einen kriegerischen Überfall – Verteidigung ständischer Freiheiten – Vertragsverpflichtungen – Wiedergutmachung erlittenen Unrechts."

[26] Es ist in der Theorie-Debatte der späten sechziger und siebziger Jahre in Deutschland gern übersehen worden, daß dies ein zentrales Postulat Rankes war.

anderes.[27] Weder die Albigenser- noch die Hussitenkriege[28] sind als „Religionskriege" geführt worden, wohl aber der Schmalkaldische Krieg, wenigstens von seiten des Papstes, des Kurfürsten von Sachsen und des Landgrafen von Hessen.

Die Bindestrich-Vokabel „Religions-Krieg" war, wenn ich richtig sehe, 1546/7 noch nicht gebräuchlich. Möglicherweise ist sie zuerst in den sechziger Jahren im Französischen aufgekommen („guerre de religion"[29]) und von dort ins Deutsche (und in andere Sprachen) übernommen worden. Später war das Wort in ganz Europa gut bekannt. Urban VIII. lehnte 1632 ein kirchenrechtliches Verfahren gegen Richelieus protestantische Allianzen ab, weil es sich eben nicht, wie die spanischen und österreichischen Habsburger wollten, um eine „guerra di religione" handele.[30] Gleichzeitig erschienen in Deutschland Flugschriften, in denen das Kriegsgeschehen hinsichtlich seines Charakters als „Religionskrieg" erörtert wurde – contra und pro.[31] Die Sache aber war spätestens seit dem Reichsabschied von 1530 in Deutschland Gegenstand einer politischen Diskussion, auch wenn man das Schlagwort „Religionskrieg" nicht benutzte, sondern sich mit Umschreibungen begnügte. So behielt der Kaiser sich im berühmt-berüchtigten Regensburger Vertrag mit Philipp von Hessen vom 13. Juni 1541 vor, auch gegen den Landgrafen militärisch einzuschreiten, falls „von wegen der religion wider alle protestantes in gemain krieg bewegt wurd".[32]

Nun ist der Schmalkaldische Krieg von 1546/7 bekanntlich kein Krieg des Kaisers gegen *alle* Protestanten gewesen. Nicht nur der Papst war mit Karl V. verbündet, sondern auch Moritz von Sachsen. Deshalb hatte der Kaiser 1545 durchgesetzt, daß das schließlich am 16. Juni 1546 in Rom unterzeichnete Kriegsbündnis mit Paul III.[33] nicht auf „Protestantenkrieg" abgestellt war, sondern auf militärischen Zwang zur Beschickung des Trienter Konzils durch die Schmalkaldischen. Daß ein solcher Krieg, falls der Kaiser sich durchsetzte, was von vornherein ja keineswegs sicher war, nicht nur die

---

27 Vgl. unten S. 349.

28 Da von katholischer Seite diese Kriege als Kreuzzug legitimiert wurden, bliebe (theoretisch) zu fragen, ob die Albigenser und Hussiten ihren Krieg als „Religionskrieg" legitimierten. Sie argumentierten aber anders. Einzelheiten dazu an anderer Stelle.

29 Das Edikt von Amboise (19. März 1563) erwähnt in der Arenga „troubles, seditions et tumultes . . . suscités de la diversité des opinions pour le faict de la religion" und spricht auch von „ceste guerre". Vgl. E. und E. Haag, La France protestante. Bd. 10 (Paris 1858) 61f.

30 Die Einzelheiten bei A. Leman, *Urbain VIII et la rivalité de la France et de la maison d'Autriche de 1631 à 1635* (Lille, Paris 1920).

31 Vgl. D. Böttcher, Propaganda und öffentliche Meinung im protestantischen Deutschland 1628–1636, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 44 (1953) 181–203; 45 (1954) 83–98.

32 M. Lenz, *Briefwechsel Landgrafen Philipp's des Großmüthigen von Hessen mit Bucer.* III (Leipzig 1891) 91–96, hier: 96.

33 *Nuntiaturberichte aus Deutschland.* I/9: 1546–1547 (Gotha 1899) 575–578.

schmalkaldischen Verbündeten, sondern alle Protestanten tangieren würde, war keinem der Beteiligten unklar – in welchem Ausmaß, mit welchen Folgen, das stand auf einem anderen Blatt.

Im Vertrag der beiden habsburgischen Brüder mit Bayern vom 7. Juni 1546, der dem Kaiser – modern gesprochen – die Logistik des Donaufeldzuges 1546 sicherte, wird konsequenterweise nicht von den Schmalkaldischen gesprochen, sondern von jenen, „qui ab unione catholicae ecclesiae deviarunt"; der Kaiser verpflichtete sich, daß er „quam citissime . . . adversus eos, qui ab religione . . . deviarunt, bellum moveat adque inchoat".[34] Nicht minder deutlich und wegen des rhetorischen Sprachstils, in dem sie abgefaßt sind, noch schärfer in Richtung „Religionskrieg" deutend, sind die päpstlichen Breven vom 3. bis 11. Juli 1546.[35] Mit diesen unterrichtete der Papst das katholische Europa und außerdem (zum verständlichen Ärger des Kaisers) die konfessionell gemischte schweizerische Eidgenossenschaft, die den Text unverzüglich an die Schmalkaldaner weiterreichte, über das Bündnis, das „foedus", dessen Ziel die „exstirpatio" der Häresie in Deutschland sei, und zwar – nachdem alle anderen Mittel versagt hätten – „ferro atque armis", also mit militärischer Gewalt.

Läßt sich angesichts der erdrückenden Fülle von solchen Beweisen bestreiten, daß es auch dem Kaiser 1546 beim Schmalkaldischen Krieg um Religion ging, so daß „Religion" in diesem Fall nicht nur Legitimation, sondern auch Motivation gewesen wäre? Hat er nicht seiner Schwester Maria am 9. Juni 1546, nachdem die endgültige Entscheidung zum Losschlagen gefallen war, geschrieben (ich zitiere nach der in Deutschland gängigen Übersetzung Iserlohs von 1967,[36] die fast wörtlich mit der Übersetzung Bizers von 1964[37] übereinstimmt): „Schritten wir jetzt nicht ein, so ständen alle Stände Deutschlands in Gefahr, vom Glauben abzufallen . . . Nachdem ich dieses alles erwogen und wieder erwogen hatte, entschloß ich mich, den Krieg gegen Hessen und Sachsen als Landfriedensbrecher an dem Herzog von Braunschweig und seinem Land zu beginnen. Und obwohl dieser Vorwand nicht lange darüber täuschen wird, daß es um die Religion geht, so dient er doch zunächst, die Abgewichenen zu trennen." Diese Übersetzung ist in dem für uns wichtigen letzten Satz allerdings sehr frei. Genau genommen müßte es heißen: „Und so, wie dieser Schein und Vorwand des Krieges nicht

---

[34] K. Lanz, *Correspondenz des Kaisers Karl V*, II: 1532–1549 (Leipzig 1845) 648–652, hier: 649.

[35] *Annales Ecclesiastici* (ed. O. Raynaldus) ad a. 1546 n. 58–60 (an die 13 Kantone), n. 96 (an den König von Frankreich), n. 98 (an den König von Polen), n. 101 (an Venedig), n. 102 (an den Kurfürsten von Mainz).

[36] E. Iserloh, Die protestantische Reformation, in: H. Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*. IV (Freiburg 1967) 299. Iserloh's Übersetzung folgt K. Brandi, *Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches* (München 1937) 470f.

[37] E. Bizer, Reformationsgeschichte 1532 bis 1555, in: K. D. Schmidt/E. Wolf (Hgg.), *Die Kirche in ihrer Geschichte*. Bd. III, Lieferung K (Göttingen 1964) 142.

ganz bewirken wird, daß die genannten vom Katholizismus Abgewichenen nicht selbst meinen, daß es um die Sache der Religion geht . . .".[38] Der Kaiser räumt selbst also im internsten Kreis der politischen Willensbildung nicht ausdrücklich ein, daß seine öffentliche Begründung des Schmalkaldischen Krieges nur Schein und Vorwand sei. Er spricht vielmehr von der politischen Opportunität dieser oder jener Legitimation für den bevorstehenden Krieg.

Bekanntlich hat Karl V. sich nur ein einziges Mal[39] offiziell, öffentlich über sein „ius ad bellum" gegen die Schmalkaldener geäußert. Es ist die vom 20. Juli 1546 datierte, aber erst Anfang August publizierte Deklaration der Reichsacht über den Kurfürsten von Sachsen und den Landgrafen von Hessen.[40] Der Schriftsatz, an dem seine Juristen natürlich lange gefeilt haben müssen, stellt allein Delikte heraus, die als Landfriedensbruch gelten konnten. Über Verstöße gegen das Reichsreligionsrecht findet sich nichts. Das „bellum contra deviatores ecclesiae" findet seine rechtliche Begründung im crimen laesae majestatis[41] – es ist die gleiche juristische Argumentation, mit der die Kaiser im Dreißigjährigen Krieg 1618, 1619, 1625 und 1631 das militärische Einschreiten gegen Böhmen, den Pfälzer, den niedersächsischen Kreis mitsamt seinem neuen Kreisoberen, dem Dänenkönig, und schließlich den Leipziger Konvent, also fast das gesamte evangelische Deutschland, legitimiert haben,[42] der gleiche Rechtsgrund auch, den 1567 Philipp II angab, als er den Herzog von Alba nach Belgien schickte, um gegen den niederländischen Aufstand einzuschreiten.[43] Vom Kaiser her gesehen war der Schmalkaldische Krieg, nimmt man zum Kriterium der Kriegstypus-Zuordnung nicht die Motivation, sondern die Legitimation, ein *Reichsexekutionskrieg*. Der Kaiser schlägt eine Revolution nieder, wie es seines Amtes ist – nichts anderes. Dieses Argument schuf Karl V. einen psychologisch-propagandisti-

---

38 „Et combien que ceste couverte et pretexte de guerre ne pourra du tout encourrir que lesdits desvoyez ne pensent bien, que ce soit pour la cause de la religion, toutes fois sera ce occasion de les séparer . . ." (K. Brandi (wie Anm. 36), II: Quellen und Erörterungen (München 1941), 370.

39 Anders H. Lutz, Friedensidee und Friedensprobleme der Frühen Neuzeit, in: *Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit*, 11: Friedensbewegungen. Bedingungen und Wirkungen (Wien 1984) 28–54, hier 42 mit Anm. 21, doch enthält die angezogene Stelle den Beleg nicht.

40 Text: F. Hortleder, *Der Römischen . . . Maiesteten . . . Handlungen und Außschreiben* . . . II: Von der Rechtmäßigkeit . . . deß Teutschen Kriegs . . . ([2]Gotha 1645) 312–318. VD 16,I/5 nennt acht verschiedene zeitgenössische Drucke der kaiserlichen Acht-Deklaration: D 908–915.

41 R. Liebenwirth, Crimen laesae majestatis, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* I (Berlin 1971) Sp. 648–651.

42 Vgl. die Patente der Kaiser Matthias (vom 18. und 30. Juni 1618) und Ferdinand II (vom 11. Dezember 1619), die Ediktal-Kassation (29. Januar 1620), die Monitorial-Mandate (30. April 1620 und 29. Dezember 1625) sowie die Avokatorial-Mandate vom 3. April 1626 und 14. Mai 1631.

43 G. Parker, *The Dutch Revolt* (Harmondsworth 1979, [1]1977) 89.

schen Vorsprung, den die Schmalkaldener, so fleißig sie sich auch der Medien bedienen mochten, in denen sie ja dominierten,[44] nicht aufholen konnten.

Die schmalkaldische Kriegserklärung vom 11. August 1546, die „Verwahrungsschrift", wie die damalige juristische Terminologie lautete,[45] tut sich mit ihrem Argumentieren viel schwerer. Natürlich streicht sie heraus, daß die Acht verhängt worden sei, ohne gegen die Geächteten einen Prozeß zu führen, was gegen den Wortlaut der Wahlkapitulation von 1519 verstieß.[46] Aber mit diesem Hinweis war das jedem römisch- und kirchenrechtlich geschulten Juristen bekannte Gegenargument, wonach es in notorischen Fällen keines förmlichen Prozesses bedürfe,[47] nicht ausgeräumt. Reichsverfassungsrechtlich war die Position der Schmalkaldener problematisch. Das ließ sich, trotz vieler Worte, nicht ausräumen. Ihr Rechtstitel für die Eroberung der braunschweigischen Lande war schlecht. Deshalb bildete auch nicht das Verfassungs- und Prozeßrecht, sondern die Berufung auf „diese vnsere wahre christliche religion, welche der Papst ketzerei nennet", den Kern ihrer Deduktion. Der „reinen lehre des evangelii, vnserer wahren christlichen religion vnd Augsburgischen Confession" stehe die Gefahr der unmittelbaren Unterdrückung und Ausrottung bevor, so argumentierten der Kurfürst und der Landgraf. Daher sei – nach göttlichem und nach Naturrecht – militärischer Widerstand erlaubt und geboten. Sie kündigen also, bringt man die Dinge auf den Begriff, einen *präventiven Religionskrieg* an. Das Recht zum „praevenire" konnten sie freilich schlecht mit Fakten über die kaiserliche Politik erhärten. Was sie über Karls V. angebliche Absichten und Motive aussagten, war Konstrukt, war Behauptung, aber nicht Beweis. Das stärkste Argument in dieser Hinsicht lieferte ihnen das vorerwähnte Breve Pauls III. von Anfang Juli an die Schweizer,[48] dessen Wortlaut den Verbündeten seit Ende Juli vorlag. Sie haben in ihrem Manifest einige Passagen daraus in deutscher Übersetzung zitiert.[49]

Damit sind wir bei dem Dritten der an diesem Krieg Beteiligten angekommen, dem Papst. Auch er hat im Sommer 1546 sein Kriegführen öffentlich begründet – weniger wohl aus Legitimationsdruck heraus, sondern weil er auf diese Weise den Kaiser an die Leine der Farnese-Politik legen wollte.

---

[44] O. Waldeck, Die Publizistik des Schmalkaldischen Krieges, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 7 (1909) 1–55; 8 (1910/11) 44–133.

[45] DWB 25 (Leipzig 1956) Sp. 2091. Hortleder (wie Anm. 40) 410 bemerkt: „Verwahrungsschrift: idiomate nostro eleganter dicitur, epistola, qua adversario inimicitias bellumque ingenue denuntiare solemus adeoque honori et existimationi nostrae cavere, ne eum dolose ac proditorie agressi esse videamur, quod Aurea Bulla vetat tit. 17. sub poena infamiae . . .". Der Text der schmalkaldischen Kriegserklärung: ebd. 410–413.

[46] K. Zeumer, *Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit* (²Tübingen 1913) 309–313, hier 311f. (§ 22).

[47] Diese These wird sehr breit in den Staatsschriften erörtert, die die Ächtung des pfälzischen Kurfürsten vom 22. Januar 1621 verteidigen.

[48] Vgl. oben Anm. *35* sowie Waldeck I (wie Anm. *44*) 22f.

[49] Bei Hortleder (wie Anm. *45*) S. 412 Abs. 9.

Eine öffentlich geäußerte politische Position bedeutete damals wie heute eine Festlegung auf politische Ziele.

Es scheint, daß ein eigenes päpstliches Kriegsmanifest nicht ausgegeben worden ist. Die Legitimierung des militärischen Eingreifens erfolgte auf andere Weise, in zweierlei Form: Einmal indirekt, halböffentlich, indem die erwähnten Breven formuliert und verschickt wurden; denn es konnte kaum erwartet werden, daß deren Text lange geheim bleiben würde. Die zweite Festlegung war der öffentliche Akt, mit dem die beiden Enkel des Papstes am 4. Juli 1546 in Rom Leitungsfunktionen für den Schmalkaldischen Krieg übertragen bekamen: der eine, der Kardinal, als Legat, der andere, Ottavio, der Laie, als Kommandeur der starken päpstlichen Armee, dem man ein kaiserliches Szepter in die Hände gab, „donatum ad bellum in Lutheranos gerendum".[50] Vor Augen der politischen Weltöffentlichkeit war damit dokumentiert: Der Papst führt Protestantenkrieg. Auch für ihn, wie für die Schmalkaldischen, handelte es sich also um einen *Religionskrieg*, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen. In die gleiche Richtung zielte eine päpstliche Ablaßbulle vom 25. Juli.[51] Darin wurden die Gläubigen aufgerufen, den Krieg gegen die deutschen Protestanten mit Gebet und karitativen Werken zu begleiten. Diese Bulle, die in der schmalkaldischen Kriegspropaganda noch eine gewisse Rolle gespielt hat,[52] führt uns auf einen letzten Punkt, der sich schnell klären läßt.

(4)

Wir haben herausgestellt, was nicht neu ist, daß der Kaiser einerseits und die Schmalkaldischen sowie der Papst andererseits 1546 den Krieg mit unterschiedlichen rechtlichen Argumenten legitimiert haben: der Kaiser bekämpfte Aufstand und Landfriedensbruch, der Papst und die Schmalkaldener führten Religionskrieg. Dieses hat Heinrich Lutz, durchaus quellenkonform, auch als „Ketzerkrieg" bezeichnet;[53] ähnlich spricht J. R. Hale (für das spätere 16. Jahrhundert) vom Religionskrieg als „crusade".[53a] Beide Termini halte ich für wenig glücklich; denn sie verstellen eher den Blick auf das

---

50 Nuntiaturberichte (wie Anm. *33*) 98, 24.

51 Vgl. Waldeck I (wie Anm. 44) Nr. 10 sowie ²Hortleder (wie Anm. *40*) II S. 268–272 und 272–279 (deutsche Übersetzung mit polemischen Glossen des Nikolaus von Amsdorf).

52 Waldeck I (wie Anm. *44*) 23.

53 H. Lutz, *Das Ringen um die deutsche Einheit und kirchliche Erneuerung*. Von Maximilian I. bis zum Westfälischen Frieden, 1490–1648 (Berlin 1983 = Propyläen Geschichte Deutschland. 4) 276.

53a J. R. Hale, Armies, Navies and the Art of War, in: *New Cambridge Modern History*. III: The Counter-Reformation and Price-Revolution 1559–1610, ed. R. B. Wernham (Cambridge 1968) 171–208, hier 207: „Moreover, there was no war now that could not be represented as a crusade" (zum niederländischen Aufstand).

geschichtlich Neue, das sich im 16. Jahrhundert begab, als daß sie ihn schärfen.

Ketzerkrieg – darin hatte das Abendland Erfahrung. Schon Innozenz III. hatte den Kampf gegen die Albigenser als Kreuzzug gegen Christen führen lassen;[54] noch im 15. Jahrhundert sind die Feldzüge gegen die Hussiten[55] und gegen den utraquistischen Böhmenkönig Poděbrad[56] als wirklicher „Kreuzzug" geführt worden, in den traditionellen Formen, mit Kreuzzugsbulle usw. „Ketzerkrieg" war also, schaut man vom 16. Jahrhundert auf die Tradition, Krieg in der Rechtsform des Kreuzzugs. Und die Erinnerung daran war keineswegs erloschen. Als der Papst 1545 des Kaisers Bündnisangebot gegen die Schmalkaldischen erhielt,[57] hat er seine Legaten beim Trienter Konzil sofort um eine gutachtliche Äußerung gebeten. Sie erfolgte am 7. Juni.[58] Das Schriftstück ist vermutlich, jedenfalls in dem uns interessierenden Teil, durch Del Monte formuliert worden, den erfahrenen Kanonisten, der fünf Jahre später selbst Papst geworden ist (Julius III.; 1550–1555).

Nach Del Monte gab es drei Wege, mit der Häresie in Deutschland fertig zu werden: erstens ein vertretbares Abkommen („qualiche accordo tollerabile"); zweitens, sie dahin zu bringen, daß sie sich dem Konzil unterwürfen; drittens aber: Gewalt. Dieser dritte Weg sei zwar hart („par rigido"), aber – zumal die beiden anderen, ersterwähnten Möglichkeiten wohl wirkungslos blieben – kirchlich korrekt, „che si possa bandire la cruciata contra gl'heretici con le medesime indulgentie et privilegii, che si concedano per recuperationen de Terra Santa", d. h.: man kann und darf öffentlich Kreuzzug gegen Häretiker verkünden und ihn mit den gleichen Ablässen und Privilegien ausstatten wie einen „normalen" Kreuzzug zur Eroberung des Heiligen Landes. Dies wäre wirklich „Ketzerkrieg" geworden – mit allen Konsequenzen,

---

[54] Ausgangspunkt war C. XXIII des gratianischen Dekrets; vgl. M. Villey, L'idee de la croisade chez les juristes du moyen-âge, in: *Comitato Internazionale di Scienze Storiche.* X Congresso Internazionale di Scienze Storiche. Roma 4–11 Settembre 1955. Relazioni III: Storia del Medioevo (Florenz 1955) 565–594, hier 574–577. Eine konkrete Rechtsgrundlage bot Can. 27 des III. Laterankonzils (Text: Conciliorum Oecumenicorum Decreta [²Basel 1962] 200f.). Zur Sache vgl. H. Wolter, Das Hochmittelalter, in H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte III/2 (Freiburg 1968), 187–205; M. Riley-Smith, *What were the Crusades?* (London 1977).

[55] Vgl. etwa die Bulle Martins V. vom 1. März 1420 (Text: F. Palacky, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges vom Jahre 1419 an.* I: 1419–1428 (¹1873; Nachdruck Osnabrück 1966) 17–20. Weitere Nachweise für 12. April 1421 und 18. März 1427 bei Karl Schnith, Kardinal Heinrich Beaufort und der Hussitenkrieg, in: Remigius Bäumer (Hg.), Von Konstanz nach Trient. Festgabe für August Franzen. (München u.a. 1972) 119–138, hier 121 Anm. 8, 123 Anm. 18.

[56] Zur Absetzung Georg Poděbrads durch Paul II. am 23. Dezember 1466 vgl. L. Pastor, *Geschichte der Päpste,* II (Freiburg 1923) 404–407; über die Breslauer Bemühungen, den Papst zum Ausrufen eines Kreuzzugs gegen den böhmischen König zu bewegen vgl. E. Laslowski, *Beiträge zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablaßwesens* (Breslau 1929 = Breslauer Studien zur historischen Theologie. 11) 42–74.

[57] *Nuntiaturberichte aus Deutschland.* I/8: 1545–1546. (Gotha 1898) 53f., 512f.

[58] *Concilium Tridentinum* ed. Goerresiana X (Freiburg 1916) n. 78 (p. 114–116).

etwas ganz anderes als die Ablaßbulle vom 15. Juli 1546, die auf Sakramentenempfang, Gebet und gute Werke abgestellt war.

Soweit ich sehe, ist in den weiteren Erörterungen und Planungen, die auf päpstlicher wie auf kaiserlicher Seite dem Schmalkaldischen Krieg vorausliefen, ein Projekt im Sinne Del Montes nie ernsthaft zur Diskussion gestellt worden. Den Grund dafür hat Jedin lapidar und deutlich formuliert: „Kanonistisch ließ er sich hören, politisch war er undurchführbar".[59] Man darf diesen Satz aber erweitern und zu einer allgemeinen Aussage über die Kriegslegitimations-Typen im 16. Jahrhundert machen: Die Zeit für einen Kreuzzug gegen Christen war – läßt man einige periphere irische Unternehmungen einmal außer Betracht[60] – abgelaufen. „Konfessions-", „Glaubens-" oder „Religionskrieg" war etwas Neues – sowohl hinsichtlich der Legitimation wie hinsichtlich der Form, die daraus folgte.

An dieses Faktum ist zu erinnern, wenn man sich des Terminus „Religionskrieg", dieses wichtigen Typusbegriffs für das richtige Verständnis des 16. Jahrhunderts, bedienen will. Krieg und militärische Gewaltanwendung gegen Heterodoxie, dieses Recht nahm man in allen vier Großkirchen in Anspruch. Aber man führte *und* man begründete den Krieg nicht mehr als einen Kreuzzug, sondern eben als „Religionskrieg", als militärische Konfliktlösung konfessioneller Besitzstand-Wahrung oder -Eroberung. Das war für Alteuropa etwas Neues.

---

[59] H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient.* [2]I (Freiburg 1951) 418.

[60] Wegen der päpstlichen Breven vom 13. Mai 1580, 14. April 1600 und 20. Januar 1601 für die irischen Aufständischen (Texte: in der Dokumenten-Beilage zu dem anonymen Artikel Adrien IV et l'Irlande, in: *Analecta Juris Pontificii* 21 [1882] Sp. 258–397, hier Sp. 392–395), sieht P. Rousset, L'idéologie de croisade dans les guerres de religion au XVIe siècle, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 31 (1981) 174–184, hier: 175, gestützt auf H. Pissard, *La guerre sainte en pays chrétien* (Paris 1912) 174, diese Unternehmungen als „croisade" an. Darin steckt zwar ein wahrer Kern, aber seine Begriffs-Bestimmung „croisade" ist unscharf. Er deutet dies bei der Anwendung auf Cromwell auch selbst an: P. Rousset, La „croisade" puritaine de Cromwell, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 28 (1978) 15–28.

Geistliche und Gläubige in der Westminster Confession

Von Gunter Zimmermann

(1)

Bis heute gibt es keine umfassende Darstellung des Klerus in der frühen Neuzeit.[1] Ist schon dieser Mangel als ein überraschendes Phänomen anzusehen, so berührt noch eigenartiger die Beobachtung, daß es allem Anschein nach überhaupt keine Literatur zum Selbstverständnis der Geistlichkeit in dieser historischen Periode gibt. In einer derartigen Situation kann alle Forschung nur ein Tropfen auf einem heißen Stein sein. Dennoch unternimmt der Verfasser den Versuch, an einer bestimmten Stelle danach zu fragen, welche Vorstellungen die protestantischen Prediger, die nach allgemeinem Verständnis eine gesellschaftlich neue und in entscheidender Hinsicht gegenüber der mittelalterlichen Priesterschaft veränderte soziale Gruppe bildeten,[2] von sich selbst und ihrem Tun und Handeln hatten. Der Text, der unserer Analyse zugrunde liegt, ist die Westminster Confession of Faith, die in den Jahren 1644 bis 1647 von der Westminster Assembly of Divines in langen und sorgfältigen Diskussionen ausgearbeitet wurde.[3]

Für unsere Problemstellung wurde dieses Glaubensbekenntnis nicht zufällig ausgesucht. Die Westminster Confession of Faith, die vom 4. bis 7. Dezember 1646 dem englischen Parlament vorgelegt wurde – am 29. April 1647 wurden die biblischen Belege nachgereicht – ist das wichtigste Bekenntnisdokument der englischen Reformation. Nach Meinung vieler Theologen ist diese Bekenntnisschrift der reifste Ausdruck der calvinistischen Lehre. Darüber hinaus ist sie im Lauf der Geschichte das protestantische

---

[1] Vgl. *Richard von Dülmen*, Entstehung des frühneuzeitlichen Europa 1500–1648, Fischer Weltgeschichte 24, Frankfurt a.M. 1982, S. 426, Anm. 1.

[2] Vgl. aaO., S. 148.

[3] Überblicke sowohl über die Westminster Assembly als auch über die Westminster Confession bieten vor allem *S. W. Carruthers*, The Westminster Confession of Faith, Being an account of the Preparation and Printing of its Seven Leading Editions To which is appended a Critical Text of the Confession with notes thereon, Manchester 1937; ders., The Everyday Work of the Westminster Assembly, Philadelphia/Pa. 1943; *John H. Leith*, Assembly at Westminster. Reformed Theology in the Making, Richmond/Va. 1973 und *Rosemary D. Bradley*, The Failure of Accomodation: Religious Conflicts between Presbyterians and Independents in the Westminster Assembly 1643–1646, JRH 12, 1982/83, S. 23–47.

Glaubenssymbol geworden, mit dem sich, was die Zahl der Bekenner betrifft, kein anderes Glaubensbekenntnis messen kann. Dieser Siegeszug hatte begonnen, nachdem durch den Beschluß der General Assembly der schottischen Kirche 1647 in Edinburgh die Westminster Confession als das offizielle Bekenntnis der schottischen Kirche proklamiert worden war. Nach der Restauration der Stuarts in England wurde sie zwar bereits 1660 für die Kirche von England wieder außer Kraft gesetzt. Doch gleichzeitig wurde sie noch im selben Jahr nicht nur die offizielle Konfession der englischen Presbyterianer, sondern mit den notwendigen Modifikationen auch das Symbol der Kongregationalisten und der regulären Baptisten, d. h. im Grunde aller englischen Nonkonformisten. Von ihnen und der schottischen Kirche wurde das Glaubensbekenntnis an alle Tochterkirchen weitergegeben, d. h. vor allem an die wichtigen Gemeinschaften in Nordamerika, die das Symbol im 17. und 18. Jahrhundert annahmen. Mehr als 300 Ausgaben der Westminster Confession of Faith sind inzwischen ediert, in nicht weniger als siebzehn Sprachen ist das Symbol übersetzt worden.[4]

Neben diesem unvergleichlich großen Erfolg in der geschichtlichen Nachwelt, der die Analyse dieser Bekenntnisschrift zweifellos reizvoll macht, ist paradoxerweise festzustellen, daß die Westminster Confession in ihrer historischen Entstehungssituation keine vergleichbaren Wirkungen erzielen konnte. Die Frage, warum dieses Glaubensbekenntnis von den unmittelbaren Zeitgenossen mehr oder weniger abgelehnt wurde, verdient eine ausführliche und gründliche Erörterung, doch ist es für uns zunächst ausreichend, auf die Entstehungsbedingungen dieser Bekenntnisschrift zu verweisen. Wie viele andere Dokumente dieser Zeit verdankt die Westminster Confession ihren Ursprung der englischen Revolution, die seit dem Regierungsantritt Jakobs I. im Jahre 1603 durch den langsamen Zerfall des verfassungsrechtlich notwendigen Konsenses zwischen englischer Krone und englischem Parlament „vorbereitet" worden war.

In der heutigen Forschung ist unbestritten, daß die Auflösung der Kooperation zwischen Krone und Parlament nicht allein durch wirtschaftliche, soziale und politische Entwicklungen bedingt war. In dem Machtkampf zwischen Karl I., dem Nachfolger Jakobs I., und seinen Parlamenten dürfen religiöse Faktoren nicht vernachlässigt werden. Man kann sogar ohne Bedenken formulieren, daß nur die Religion als der einzige Gegenstand eines allgemeinen gesellschaftlichen Interesses den politischen Auseinandersetzungen jene weitreichenden, nationalen Dimensionen verleihen konnte, die Bürgerkrieg und Revolution unumgänglich machten.[5]

Die durch Heinrich VIII. reformierte englische Kirche war in jeder Beziehung geprägt durch die enge Verflechtung von weltlicher und geistlicher Macht. Sie war als anglikanische Staatskirche gegliedert durch die herkömmliche episkopale Verfassung, an deren Spitze jedoch nach der Reformation

---

[4] Vgl. *John H. Leith* (wie Anm. 3), S. 1f. und TRE 13, S. 425f.
[5] Vgl. *Peter Wende*, Probleme der englischen Revolution, Darmstadt 1980, S. 40.

der englische König als zugleich geistliches Oberhaupt stand. Er ernannte die Bischöfe und Erzbischöfe, die politisch wiederum als Mitglieder des Oberhauses zuverlässige Anhänger der monarchischen Gesetzgebung waren. Eine unbeabsichtigte Folge dieser Konstellation war, daß der gemäßigte Puritanismus, der zunächst hauptsächlich Reformen in der Kirchenzucht anstrebte, durch die Reformpolitik William Lauds, seit 1633 Erzbischof von Canterbury, nicht nur zum religiösen, sondern eben auch zum politischen Widerstand und damit zur Zusammenarbeit mit der parlamentarischen Opposition getrieben wurde. Laud, der selbst überzeugt und entschieden den Bund von Thron und Episkopat verkündigte, wollte in der Kirche den Akzent wiederum auf die Sakramente und das liturgische Zeremoniell, nicht auf die leidenschaftliche puritanische Predigt legen. Gegen diese theologischen Neuerungen begriffen sich die anfänglich alles andere als revolutionär gesinnten Puritaner allmählich als die Verteidiger der englischen Reformation und damit der wahren protestantischen Lehre. Im Jahre 1640 waren die nonkonformistischen Gruppen gründlich radikalisiert, d. h. sie waren der kirchlichen Hierarchie mit Erzbischof Laud an der Spitze völlig entfremdet.[6]

Von der ersten Sitzung am 3. November 1640 an verfolgte das „Lange Parlament", das Karl I. wegen seiner vernichtenden Niederlage im „zweiten Bischofskrieg" gegen die Schotten hatte einberufen müssen, das Ziel, die eigene politische Position gegen die Machtansprüche der Krone zu festigen. In den wichtigen kirchlichen Auseinandersetzungen wurde ein erster Höhepunkt erreicht, als am 11. Dezember 1640 eine Petition von Bürgern Londons und anderer Grafschaften in das Parlament eingebracht wurde, in der die Abschaffung des Episkopats „Root and Branch" gefordert wurde. In der Folgezeit wurden den Politikern weitere Petitionen zur Kirchenreform und zur Einberufung einer Synode präsentiert. Am 1. Dezember 1641 empfing der König vom Parlament die „Grand Remonstrance", in der neben den Klagen über viele andere Mißbräuche auch viele kirchliche und theologische Beschwerden zusammengefaßt worden waren. Zu ihrer Beseitigung schlug das Parlament ebenfalls eine allgemeine Kirchenversammlung vor. Anfang des Jahres 1642 nahmen beide Häuser ein Gesetz an, das den Bischöfen die Ausübung aller nicht-kirchlichen Ämter untersagte, mit anderen Worten: die Bischöfe aus dem House of Lords ausschloß. Auf Anregung der Schotten wurde im Januar 1643 der Episkopat ganz aufgehoben. Am 13. Mai 1643 wurde von House of Commons eine Verordnung angenommen, nach der 121 durch das Parlament namentlich angeführte Theologen zusammen mit zehn Mitgliedern des Oberhauses und zwanzig Mitgliedern des Unterhauses zu einer Synode zusammengerufen werden sollten. Diese Verordnung, der der König seine Zustimmung versagte, wurde am 12. Juni 1643 durch das House of Lords genehmigt. Am 1. Juli 1643 begann die Westminster Assembly of Divines mit einer Predigt ihres Vorsitzenden William Twisse. Die Versammlung, auf die vor allem die puritanischen Geistlichen gedrängt hatten, sollte

[6] Vgl. aaO., S. 43–52.

nach dem Willen des Parlaments als eine rein beratende Kommission tätig sein.[7]

Die Synode beschäftigte sich zunächst mit einer Revision der Neununddreißig Artikel der Kirche von England.[8] Eine grundlegende Veränderung in der Zielsetzung der geistlichen Versammlung trat jedoch ein, nachdem das englische Parlament, um das militärische Patt im Bürgerkrieg gegen den König zu überwinden, mit den Schotten ein offizielles Bündnis geschlossen hatte und ihnen gegenüber die feierliche Verpflichtung (Solemn League and Covenant) eingegangen war, die Kirche von Schottland in ihrer presbyterianischen Form zu bewahren, die Kirchen in England und Irland in Lehre, Gottesdienst, Kirchenzucht und -verfassung nach dem Wort Gottes und dem Beispiel der besten reformierten Kirchen zu reformieren, die Kirchen in den drei Königreichen zu der größtmöglichen Einheit in Glaube und Kirchenverfassung zu bringen und Papalismus und Episkopalismus auszurotten. Um die Verhandlungen über die Verwirklichung dieses Vertrags, der am 17. August 1643 vom schottischen Parlament angenommen wurde, zu vereinfachen, fand sich eine Abordnung von sechs schottischen Repräsentanten (vier Geistlichen, zwei Laien) in London ein. Obwohl ihr offizieller Auftrag dem englischen Parlament galt, nahmen die schottischen Vertreter „als Privatpersonen" an der Westminster Assembly teil und arbeiteten mit den englischen Theologen sowohl im Plenum als auch in den Kommissionen zusammen. Um die (mehr oder weniger) gewünschte Gleichförmigkeit mit der schottischen, presbyterianischen Kirche herzustellen, wurde die Synode nach dem endgültigen Abschluß des feierlichen Bündnisses mit Vorarbeiten zu den „vier Punkten" betraut, nämlich mit dem Entwurf einer neuen Kirchenverfassung, einer neuen Gottesdienstordnung, eines neuen Glaubensbekenntnisses sowie eines neuen Katechismus. Damit hatten die Erörterungen der geistlichen Versammlung ein konkretes Ziel gefunden.[9]

Von den vier Punkten, mit denen sich die Synode von Westminster auseinandersetzen sollte, bildete das Problem eines neuen Glaubensbekenntnisses neben dem Problem eines neuen Katechismus eines der weniger umstrittenen Themen. Die dogmatischen Differenzen zwischen den beteiligten Theologen waren gering und bewegten sich vollständig auf dem gemeinsamen reformierten Glaubensgrund. Wirklich entscheidend für das Schicksal der Assembly wurden vielmehr die Gegensätze in der Frage der Gestaltung der Kirchenverfassung, die sich zwischen Presbyterianern und Independenten auftaten. Während die rigorosen Presbyterianer, grob zusammengefaßt, die Kirchenorganisation in Schottland als vorbildlich ansahen, wo in jeder Gemeinde ein Ältestenrat neben dem Geistlichen existierte und aus den einzelnen Presbyterien über Bezirkssynoden eine landeskirchliche Synode her-

---

[7] Vgl. *John H. Leith* (wie Anm. 3), S. 23–26.

[8] Vgl. zu ihnen besonders *E. J. Bicknell*, A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England. 3rd ed. rev. by *H. J. Carpenter*, London 1955.

[9] Vgl. *John H. Leith* (wie Anm. 3), S. 27f.

vorging, und nach dem Buchstaben des Solemn League and Convenant in England einführen wollten, suchten die Unabhängigen die einzelne kirchliche Gemeinde als letztlich souveräne Instanz in der Kirche zu etablieren. Nach jahrelangen Verhandlungen wurden im März 1646 alle Versuche aufgegeben, in dem Problem der Kirchenverfassung zu einer einheitlichen Lösung zu gelangen.[10]

Die unterschiedlichen Vorstellungen über die künftige Kirchenverfassung waren in einer mehr oder weniger lockeren Weise mit unterschiedlichen politischen Zielsetzungen verbunden: Die Interessen der Presbyterianer konvergierten mehr oder weniger mit denen der Friedenspartei im Langen Parlament, diejenigen der Independenten mehr oder weniger mit denen der Kriegspartei. Aufgrund der begreiflicherweise engen Zusammenarbeit zwischen der Kriegspartei und der Armee war es zwangsläufig, daß in der sich seit 1645 rasch politisierenden Armee die Unabhängigen den Ton angaben. Der Konflikt zwischen Parlament und Heer, der sich zunehmend verschärfte, gipfelte schließlich in dem militärischen Kommando von Oberst Thomas Pride, der am 6. Dezember 1648 die Eingangstreppe des Parlaments blockierte, um insgesamt 231 der 471 Abgeordneten teils zu verhaften, teils am Betreten des Hauses zu hindern („Pride's Purge"). Auf dem Hintergrund dieser politischen Auseinandersetzung ist zunächst einmal auch die Aufnahme der Westminster Confession zu sehen, über die die Westminster Assembly in vielen Sitzungen beraten hatte, nachdem zum erstenmal am 20. August 1644 ein Komitee zur Abfassung eines Glaubensbekenntnisses ernannt worden war.[11] Bedingt durch das Übergewicht der Independenten, die seit dem Einmarsch der Armee in London am 6. August 1647 im Parlament die Vorherrschaft ausübten, wurde die Bekenntnisschrift am 20. Juni 1647 vom englischen Parlament nur in einer gekürzten Form approbiert und unter dem Titel „Articles of Christian Religion" in Druck gegeben. Besonders bedeutsam ist, daß dabei Kap. 30 (Kirchenzuchtmaßnahmen) und 31 (Synoden und Konzilien) der Westminster Confession gestrichen wurden, ebenso Kap. 20,4, das die Beziehung zwischen geistlicher und weltlicher Obrigkeit und christlicher Freiheit behandelt, sowie einige Absätze in dem Kapitel über Ehe und Ehescheidung.[12] Erst nach dem Ablauf des Protektorats wurde die Konfession durch das nach einer langen Unterbrechung erneut versammelte „Lange Parlament" am 5. März 1660 zum öffentlichen Bekenntnis der Kirche von England deklariert, doch wurde diese Maßnahme, wie schon erzählt, noch im selben Jahr nach der Restauration der Stuarts sofort wieder aufgehoben.[13]

Der spätere Siegeszug war also zum Zeitpunkt der endgültigen Formulierung und Verabschiedung dieser Bekenntnisschrift nicht vorauszusehen. Die Frage, die die Westminster Confession unmittelbar stellt, ist deshalb, warum

---

[10] Vgl. *Rosemary D. Bradley* (wie Anm. 3), S. 46f.
[11] Vgl. *John H. Leith* (wie Anm. 3), S. 60.
[12] Vgl. aaO., S. 62.
[13] Vgl. TRE 13, S. 425.

ein Glaubenssymbol, das im Moment seiner Entstehung eher auf Ablehnung stieß, in der Folgezeit eine derartig überragende Bedeutung erlangen konnte. Um dieses Problem zu lösen, ist es jedoch notwendig, das Selbstverständnis der Geistlichen zu erforschen, die die Westminster Confession of Faith verfaßt haben.[14]

(2)

Schon ein flüchtiger Überblick über die Bekenntnisschrift läßt erkennen, daß in den dreiunddreißig Kapiteln der Konfession wenig von der Geistlichkeit, von den „Ministers of the Word" oder „Ministers of the Gospel", wie die Prediger meist genannt werden, die Rede ist. In einem ersten Durchgang wollen wir deshalb die Stellen des Glaubensbekenntnisses sammeln, an denen überhaupt Kleriker erwähnt werden, und analysieren, in welchen Zusammenhang diese Erwähnungen einzuordnen sind.

Das erste Kapitel, in dem wenigstens Predigt des Evangeliums („Preaching of the Word") und Verwaltung der Sakramente („Administration of the Sacraments") genannt werden, ist das siebte, das den Bund Gottes mit den Menschen („God's Covenant with Man") erörtert. In dem heilsgeschichtlich strukturierten Gedankengang erklären die Autoren zunächst, daß die Menschheit nur auf dem Wege des Bundes mit Gott an Gottes Dynamik, an seiner Schöpfung, seiner Kraft und seinem Segen teilnehmen kann, da der Unterschied zwischen Gott und Kreatur nur durch Gottes Herablassung überwunden werden kann. Der Bundesschluß ist für den Schöpfer zwar nicht das einzig mögliche, aber das einzige von ihm selbst gewählte Mittel, um die Distanz zwischen sich selbst und den Menschen zu überbrücken, um die Menschen an seiner Macht, seiner Ehre und seiner Herrlichkeit partizipieren zu lassen.[15]

Der erste Bund, den Gott mit den Menschen schloß – führen die Verfasser weiter aus –, war der Bund der Werke, durch den Adam und seiner Nachkommenschaft unter der Bedingung eines persönlichen, vollkommenen und untadelhaften Gehorsams das Leben versprochen wurde. Da die adamitischen Menschen das Leben in diesem Bund nicht realisieren konnten und durch den Sündenfall unmöglich machten, gewährte der Schöpfer einen zweiten Bund, den Bund der Gnade, durch den den Sündern unter der Forderung des Glaubens an Jesus Christus und der Verheißung des Heiligen Geistes, der dem Gläubigen den Glauben überhaupt erst ermöglicht, Leben und Rettung durch Jesus Christus angeboten wurde.[16]

---

[14] Die Westminster Confession ist im echten Sinne als ein Gemeinschaftswerk anzusehen, an dem die gesamte Versammlung beteiligt war. Zu den einzelnen Stufen des Abfassungsprozesses, in dem sich Aussprachen in Komitees und im Plenum ergänzten, vgl. *John H. Leith* (wie Anm. 3), S. 60f.

[15] Vgl. Westminster Confession 7.1 (BSRK, S. 558, Nr. 29).

[16] Vgl. aaO. 7.2f. (BSRK, S. 558f., Nr. 29).

Dieser Bund der Gnade, der im folgenden allein das Thema des Kapitels bildet, wird in unterschiedlichen Zeitaltern unterschiedlich verwaltet. In der Zeit des Gesetzes, in der der Bund der Gnade allein im Volk der Juden verwirklicht und erfüllt wurde, stellten Verheißungen, Prophezeiungen, Opfer, Beschneidung, Passalamm und andere typologische Verordnungen und Maßnahmen die Mittel dar, mit denen Gott einerseits zeichenhaft und symbolisch auf den kommenden Christus hinwies, mit denen er aber auch andererseits in dem damaligen Zeitalter in den Auserwählten der Gesetzes-Zeit den Glauben an den verheißenen Messias schuf, durch den sie, die Auserwählten, Vergebung der Sünden und ewige Erlösung erlangten. Gegenüber der typologischen Andeutung sind in der Zeit des Evangeliums die göttlichen Ordnungen, in denen der Gnadenbund ausgeteilt und gestaltet wird, tatsächlich und wahrhaftig realisiert. Es handelt sich um die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der beiden Sakramente, nämlich der Taufe und des Abendmahls. Diese göttlichen Gnadenmittel, weniger an Zahl und mit größerer Einfachheit und geringerer äußerer Pracht als in der Zeit des Gesetzes ausgeführt, sind dennoch die Erfüllung der Verheißungen des Alten Testaments. Im Unterschied zum (alten) Gesetz ist das Neue Testament aber nicht mehr für ein einziges Volk gedacht und ausgerichtet, sondern für alle, für Juden und Heiden. Trotz dieser Divergenz hält die Westminster Confession aber daran fest, daß es nicht zwei Bünde (oder Testamente) der Gnade gibt, sondern nur einen einzigen Gnadenbund, der eben in unterschiedlichen Zeitaltern unterschiedlich verwaltet und verwirklicht wird.[17]

Über die menschlichen Administratoren des göttlichen Bundes wird in diesem Kapitel im Grunde nichts ausgesagt. Die entscheidenden Begriffe sind bewußt unpersönlich gehalten. Allein die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente werden genannt, aber nicht die Prediger des Evangeliums und die Verwalter der Sakramente (die zweifellos identisch sind). Zugrunde liegt dieser sorgfältigen Wortwahl die Absicht, Gott als den ausschließlichen und alleinigen Urheber des Gnadenbundes herauszustellen und zu identifizieren. Er hat die genannten Gnadenmittel zur Präsentation, zur Verkörperung dieses Vertrages eingesetzt. Die aktiven menschlichen Träger dieser Mittel, d. h. die Geistlichen, werden übergangen, weil sie im Kern nicht in die Gestaltung des Bundes eingreifen sollen. Sie sollen auf keinen Fall als notwendige Vermittler zwischen dem gnädigen Schöpfer und den angesprochenen Menschen erscheinen. Deswegen sehen die Verfasser der Westminster Confession die Prediger und damit sich selbst im wesentlichen als unpersönliche Werkzeuge, die durch ihre Person, ihre Worte und ihre Tätigkeit den unmittelbaren Umgang zwischen dem heiligen Gott und den gläubigen Menschen möglichst wenig bzw. überhaupt nicht stören sollen. Diese Interpretation wird bekräftigt durch die Beobachtung, daß auch bei der Darstellung des Gnadenbundes in der Zeit des Gesetzes, also in der Zeit des Alten Testaments, in der Westminster Confession nicht von Propheten, Prie-

[17] Vgl. aaO. 7.4–6 (BSRK, S. 559f., Nr. 29).

stern usw. gesprochen wird, sondern nur von Verheißungen, Prophezeiungen, Opfern usw. Selbst für diese geschichtlich vergangene Periode bemühen sich die theologischen Autoren uneingeschränkt, jeden Gedanken an Mittelspersonen zwischen dem Schöpfer und den Menschen des Bundes auszuschalten.

Das nächste Kapitel, das wieder an die Geistlichkeit erinnert, ist erst das vierzehnte, in dem der rettende Glaube („Saving Faith") bekannt wird. Wie schon im siebten Kapitel wird der Kleriker nicht als persönliche Gestalt geschildert, sondern der Klerus wird als unpersönliche Institution begriffen, als „Ministery of the Word" und als „Administration of the Sacraments". Die Intention ist dieselbe wie im schon analysierten siebten Kapitel. Nicht durch die Aktivität des Predigers, sondern durch die Gnade Gottes wird der Mensch gerettet. Deswegen wird im ersten Satz dieses wichtigen Kapitels betont, daß das Geschenk („Grace") des Glaubens, durch das die Gläubigen befähigt werden, zur Errettung ihrer Seelen zu glauben, das Werk des Geistes Christi in den Herzen der Erwählten ist. Wenn aber der Geist Christi die Kraft ist, die im Menschen den Glauben bewirkt, führt jeder Gedanke an einen menschlichen Zwischenträger in die Irre und muß deshalb unterbunden werden.[18]

Um diese Argumentation zu unterstreichen, statuiert die Westminster Confession, daß der Geist Christi gewöhnlich („ordinarily") durch den Dienst des Wortes, also durch die Predigerschaft, den Menschen ergreift. Implizit ist damit von den Autoren dieses Glaubensbekenntnisses als theologische und schriftgemäße Erfahrung anerkannt, daß in besonderen Fällen der Geist Christi auch auf anderen Wegen, nicht auf dem gewöhnlichen Weg der Predigt, in das Herz eines Gläubigen einziehen kann. Der Dienst des Wortes, sofern diese persönliche Redeweise gestattet ist, kann daher nicht für sich allein beanspruchen, der von Christus gestiftete Eingang zum Glauben zu sein. Die Verfasser der Westminster Confession sind sozusagen bereit, andere Weisen zuzulassen, durch die der Geist Christi am Menschen handeln kann. Im Schlußsatz des ersten Paragraphen wird diesem Pluralismus der Möglichkeiten nur noch die These angehängt, daß nach der Bekehrung durch den Dienst des Wortes, die Verwaltung der Sakramente und das Gebet der rettende Glaube gemehrt und gestärkt wird.[19]

Im zweiten Absatz dieses zentralen Kapitels werden der Dienst des Wortes und die Verwaltung der Sakramente nicht mehr genannt. Es geht um die nähere Beschreibung und Bestimmung des Glaubens, der als eine Beziehung zum autoritativen, glaubenschaffenden Anspruch Gottes verstanden wird. Wegen der Autorität des göttlichen Schöpfers glaubt der Erwählte an die Wahrheit seines Wortes und verhält sich zwar unterschiedlich, aber „dialoggemäß" gegenüber den Herausforderungen dieser Anrede: gehorsam gegenüber den Geboten, zitternd gegenüber den Drohungen, freudig bewegt

[18] Vgl. aaO. 14.1 (BSRK, S. 571, Nr. 29).
[19] Vgl. aaO. 14.1 (BSRK, S. 571, Nr. 29).

gegenüber den Verheißungen. Die hauptsächlichen Teile des Glaubens an das Wort Gottes sind Annahme, Empfang und Vertrauen auf Jesus Christus, der Quelle der Rechtfertigung, der Heiligung und des ewigen Lebens ist.[20]

Erst im nächsten Kapitel, dem fünfzehnten, in dem die Reue zum Leben („Repentance unto Life") behandelt wird, fällt zum erstenmal der Begriff „Geistlicher" („Minister of the Word"). Auch in diesem Kapitel wird die Person des Evangeliumspredigers jedoch nicht betont, sondern allein von ihm verlangt, daß die Lehre von der Reue zum Leben von ihm wie von jedem anderen Diener des Evangeliums zu predigen ist. Da die „Umkehr" zum Leben ein evangelisches Geschenk bedeutet, hat der Geistliche sie in gleicher Weise darzustellen wie die Lehre vom Glauben an Jesus Christus, mit der sie in gewisser Weise gleichzusetzen ist. Folgerichtig sprechen die weiteren Ausführungen dieses Kapitels nicht mehr vom Kleriker, sondern dienen allein der Schilderung und Definition der Reue zum Leben. Durch sie verabscheut und haßt ein Sünder seine Sünde, sein Versunken-Sein in die Sünde so sehr, daß er sich von ihr wegwendet bzw. von ihr weggewendet wird zu Gott, der Quelle des Lebens. In der Konsequenz dieser Richtungsänderung wird der Mensch künftighin beabsichtigen und versuchen, auf dem Weg der Gebote Gottes zu wandeln.[21]

Nach diesen drei Gedankengängen, in denen der Bund des Schöpfers mit den Menschen, der rettende Glaube und die Reue zum Leben als die entscheidenden und wesentlichen Begriffe markiert worden sind, führt erst das einundzwanzigste Kapitel wieder die Geistlichkeit an. Die Erwähnung ist an sich nicht verwunderlich, denn der wichtigste Abschnitt thematisiert den Gottesdienst und den Sabbattag („Religious Worship and Sabbath Day"). Verwunderlicher ist dagegen, daß selbst in diesen Sätzen die Prediger nicht als persönliche Gestalten, sondern als unpersönliche Werkzeuge in den Blick genommen werden. Es wird wiederum vom Predigen („Preaching"), aber nicht von den Predigern gehandelt.

Schon zu Beginn des Kapitels wird festgestellt, daß Gott selbst die einzig wahre und die einzig akzeptable Weise des Gottesdienstes in der Heiligen Schrift festgesetzt hat. Darum ist es nach Auffassung der Westminster Confession nicht möglich, daß der Schöpfer in irgendeiner Weise nach den Plänen und Vorstellungen der Menschen oder gar nach den Einflüsterungen Satans verehrt wird. Alles, was zur Kenntnis der wahren und richtigen Gottesverehrung notwendig ist, kann schließlich explizit der Bibel entnommen werden.[22]

Nach diesen strengen Rahmenvorschriften ist der Spielraum für die Entfaltungsmöglichkeiten des Geistlichen im Gottesdienst nicht nur gering, sondern in Wahrheit überhaupt nicht vorhanden. Der Prediger kann in der Versammlung der Gläubigen ausschließlich das zum Ausdruck bringen, was in

---

[20] Vgl. aaO. 14.2 (BSRK, S. 571, Nr. 29).
[21] Vgl. aaO. 15.1f. (BSRK, S. 572f., Nr. 29).
[22] Vgl. aaO. 22.1 (BSRK, S. 587, Nr. 29).

der Heiligen Schrift begründet und verankert ist. Da ihm jegliche Ausschmückungen verboten werden, mindestens verboten werden können, steht er in der Gottesverehrung auf der gleichen Stufe wie der „normale" Gläubige. Konsequenterweise wird deshalb als erste – und wichtigste – Form des Gottesdienstes das Gebet mit Danksagung („Prayer with Thanksgiving")[23] genannt, das der Schöpfer von allen (!) Menschen fordert. Auf das Gebot, dem zwei Abschnitte gewidmet werden, folgen in einem weiteren Absatz alle anderen Formen der religiösen Verehrung, wobei die Reihenfolge wohl als eine Rangfolge anzusehen ist. Das Lesen der Heiligen Schrift, das rechte Predigen und das gehorsame Hören des Wortes, das Singen der Psalmen und die Austeilung und der Empfang der Sakramente sind als die weiteren regelmäßigen Teile des Gottesdienstes zu betrachten. Bei besonderen Gelegenheiten sind auch besondere Elemente der religiösen Verehrung, religiöse Eide und Gelübde sowie heilige Fast- und Danksagungstage, als außergewöhnliche, spezielle Gestaltungen des Gottesdienstes zu berücksichtigen.[24]

Weder das Gebet noch irgendeine andere Form der Gottesverehrung sind jedoch an einen besonderen heiligen Ort gebunden, an dem sie durchgeführt oder auf den sie ausgerichtet werden müssen. Gott ist überall im Geist und in der Wahrheit anzubeten. Aus diesem Kerngedanken des Spiritualismus folgert die Westminster Confession, daß nicht nur in allen gläubigen Familien täglicher Gottesdienst praktiziert werden sollte, sondern daneben auch im geheimen von jedem einzelnen Christen allein für sich selbst. Im Unterschied zu diesen privaten Formen der religiösen Andacht sind die öffentlichen Versammlungen („public Assemblies"), also die Gottesdienste der Gemeinde, ehrwürdiger. Sie dürfen von niemand verachtet und sollen von jedermann besucht werden. Bemerkenswert ist aber doch, daß in diesem Abschnitt des Glaubensbekenntnisses private und öffentliche Sphäre allermindestens ebenbürtig nebeneinander gestellt werden, daß die private Religionsausübung in der Familie als gleichwertig gegenüber der öffentlichen Versammlung in der Gemeinde erachtet wird.[25]

Die beiden Schlußabsätze dieses Kapitels dienen der Beschreibung und Definition des christlichen Sonntags („Christian Sabbath"), der als der vom Schöpfer festgesetzte Tag für die private und die öffentliche Verwirklichung

---

[23] Wie Bibellesung und Psalmengesang nahm auch das Gebet zunächst einmal seinen wichtigsten Platz in den öffentlichen lutherischen und calvinistischen Gottesdiensten ein. Doch ist in allen Fällen zu entdecken, daß diese religiösen Aktivitäten in der Reformationszeit aus dem Gottesdienstraum herausdrängten und auf den Straßen, d.h. im Alltagsleben, populär wurden. So kam es, daß z.B. sich ein schwedischer Bischof beklagen konnte, daß man sogar in den Wirtshäusern Psalmen sang. In den Cévennen konnte die Volkskunde im 19. Jahrhundert keine Volkslieder finden, weil in dieser traditionell hugenottischen Kultur die Psalmen ihre Funktion übernommen hatten und man sie sogar den Kindern an der Wiege sang. Vgl. die sehr schöne Schilderung bei *Peter Burke*, Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit, dtv/Klett-Cotta 4433, München 1985, S. 237–241.

[24] Vgl. Westminster Confession 21.3–5 (BSRK, S. 588ff., Nr. 29).

[25] Vgl. aaO. 21.6 (BSRK, S. 589, Nr. 29).

der Gottesverehrung skizziert wird. Auffällig ist wiederum, daß in dieser Schilderung Geistliche nicht als aktiv an der Religion Beteiligte dargestellt werden. Genannt werden erneut allein die unpersönlichen Formen, durch die der Gottesdienst vollzogen wird, nicht die persönlichen, individuellen Träger dieser Gottesdienstformen. Von den fünf elementaren Teilen der religiösen Verehrung sind außerdem nur zwei an die Tätigkeit eines Klerikers gebunden: Predigt und Sakramentsspendung, und selbst bei diesen Aktivitäten wird dem Handeln des Geistlichen die Antwort der Gemeinde (Hören und Empfang) als gleich bedeutsam gegenübergestellt. Das ungleich gewichtigere Gebet, Schriftlesung und Psalmensingen sind darüber hinaus Formen des Gottesdienstes, die nicht nur von jedem Christen ohne einen Kleriker ausgeübt werden können, sondern im Falle des Gebets nach der Westminster Confession auch ausdrücklich ausgeübt werden müssen. Der schon bisher bestehende Eindruck, daß dieses Glaubensbekenntnis die Rolle der Prediger sehr gering einschätzt, wird durch diese Aussagen zur religiösen Verehrung und zum christlichen Sonntag weiter verstärkt.[26]

Unsere Beobachtungen und Schlußfolgerungen werden ergänzt durch das dreiundzwanzigste Kapitel, in dem die Funktion der bürgerlichen Obrigkeit („Civil Magistrate") diskutiert wird. Die Verfasser erklären zunächst, daß der Schöpfer zu seiner eigenen Ehre und zum allgemeinen gesellschaftlichen Nutzen weltliche Regierungen eingesetzt und sie mit dem Schwert ausgestattet hat. Den Christen ist es jederzeit erlaubt, das Amt der zivilen politischen Gewalt anzunehmen und auszuführen. Der bürgerliche Magistrat hat zwar nicht in die kirchlich-geistliche Sphäre, in die Verwaltung des Wortes und der Sakramente, einzugreifen. Dennoch gehört es zu den unabdingbaren Aufgaben und Pflichten einer christlich-obrigkeitlichen Gewalt, innerhalb der Kirche, der Gemeinschaft der Erwählten, für Frieden und Einheit zu sorgen. Zu diesem Zweck darf die christlich-bürgerliche Obrigkeit auch kirchliche Synoden einberufen. Infolgedessen sind kirchliche Personen („Ecclesiastical Persons"), d. h. vor allem Prediger, der Autorität einer weltlichen Regierung nicht entzogen, sondern ihr in allen weltlichen Dingen untergeordnet. Jede zivile Obrigkeit darf von den unter ihrer Herrschaft lebenden Geistlichen den ihr gebührenden und ihr rechtmäßig zustehenden Respekt und Gehorsam verlangen. Verständlich ist, daß die Westminster Confession jeden Anspruch des Papstes auf politische Gewalt und Jurisdiktion über weltliche Regierungen ablehnt. Für sie ist der Papst nichts anderes als ein geistlicher Führer, der in gleicher Weise wie alle anderen Geistlichen in allen zivilen Angelegenheiten der bürgerlichen Obrigkeit unterworfen ist.[27]

Unpersönlich wird die Geistlichkeit wiederum im 25. Kapitel, im Kapitel von der Kirche, angeführt und besprochen. In diesem Zusammenhang wird nach den einleitenden Definitionen der beiden Kirchen, der unsichtbaren

---

[26] Vgl. aaO. 21.7f. (BSRK, S. 589f., Nr. 29).
[27] Vgl. aaO. 23.1–4 (BSRK, S. 593–595, Nr. 29).

katholischen und der sichtbaren partikularen – die gleichwohl im Evangelium ebenfalls Katholizität beansprucht – erzählt, daß Christus der unsichtbaren katholischen Kirche den Dienst (des Wortes), die Weissagungen und die Ordnungen Gottes („Ministry, Oracles, and Ordinances of God") gegeben habe, um die Heiligen in diesem Leben bis zum Ende der Welt zu sammeln und zu vervollkommnen. Diesem Bericht schließt sich die These an, daß die sichtbaren und partikularen Kirchen(gemeinden) mehr oder weniger rein sein können, je nachdem, in welchem Grade und in welchem Maße in ihnen die Lehre des Evangeliums gepredigt, die Verfassung der christlichen Gemeinschaft verwirklicht und der öffentliche Gottesdienst gefeiert wird.[28]

Sehr beachtenswert ist, daß in den fünf Kapiteln (27–31), die die Sakramente, die Kirchenzucht und die Kirchenorganisation behandeln, die Geistlichen direkt und persönlich angesprochen werden. Die Darstellung dieser drei eng zusammenhängenden Problemkomplexe beginnt mit einem allgemeinen Überblick über die Sakramente. In dieser Zusammenfassung wird im traditionell augustinischen, anti-donatistischen Sinne festgelegt, daß die Wirksamkeit eines Sakramentes nicht abhängt von der Frömmigkeit oder dem guten Willen dessen, der die Sakramente spendet und austeilt, sondern allein von dem Wirken des Geistes („Work of the Spirit"). Außerdem wird im nächsten Absatz desselben Kapitels unmißverständlich statuiert, daß weder die Taufe noch das Abendmahl, die beiden einzigen rechtmäßigen Sakramente nach der Auffassung der Westminster Confession, von jemand anders als einem rechtmäßig ordinierten Diener des Wortes vermittelt werden können. Dieser Exklusivitäts- und Ausschließlichkeitsanspruch des protestantischen Klerus wird in den beiden nächsten Kapiteln, den Kapiteln von der Taufe und vom Abendmahl, wiederholt.[29]

Auf dem Hintergrund der geistlichen Monopolisierung der Gnadenmittel des göttlichen Bundes in der Zeit des Evangeliums kann im 30. Kapitel erklärt werden, daß der Herr Jesus Christus innerhalb seiner Kirche eine autonome Regierung („Government") eingesetzt habe, die ihre eigene Souveränität besitze. Sie ist von Kirchenbeamten („Church Officers") auszuüben, die vom bürgerlichen Magistrat unterschieden werden müssen und mit ihm nicht zusammengelegt werden dürfen, weil sie eine eigene geistliche Obrigkeit bilden. Dieser von Christus als legitim erklärten geistlichen Obrigkeit ist das Amt der Schlüssel anvertraut, durch das die Sünden der Gläubigen zurückbehalten oder vergeben werden können. Die Faktizität dieser Kirchenbeamten schließt in sich, daß Kirchenzuchtmaßnahmen für die christliche Gemeinde notwendig sind. Begreiflicherweise können für diese Kirchenzuchtmaßnahmen allein die Geistlichen zuständig sein, da allein durch sie sowohl die Absolution als auch die Verweigerung der Absolution vorgenommen werden kann.[30]

---

[28] Vgl. aaO. 25.1–4 (BSRK, S. 597f., Nr. 29).
[29] Vgl. aaO. 27.3f.; 28.2 und 29.3 (BSRK, S. 601f., 602f. und 605, Nr. 29).
[30] Vgl. aaO. 30.1–3 (BSRK, S. 607f., Nr. 29).

Das Kapitel über die Kirchenzuchtmaßnahmen muß in enger Beziehung zu den drei Kapiteln über die Sakramente gesehen werden. Ebenso stringent ist, daß an das Kapitel über die Absolutionsgewalt der Geistlichen das Kapitel über die maßgeblichen Organe der Kirchenorganisation, die Synoden oder Konzilien, angefügt ist. In ihm werden die Kleriker in der Westminster Confession zum letztenmal erwähnt. Als Fundament des gesamten Kirchengebäudes wird dabei im ersten Paragraphen des 31. Kapitels formuliert, daß für die bessere Regierung und die weitere Erbauung der Kirche Versammlungen notwendig sind, die gewöhnlich Synoden oder Konzilien genannt werden. Wie schon berichtet, sind nach diesem Glaubensbekenntnis die christlich-weltlichen Regierungen gehalten, für die Einberufung derartiger Versammlungen von Geistlichen und anderen geeigneten Personen (!) zu sorgen. Die Prediger und die als kompetent angesehenen Laien sollen auf diesen Synoden sich über Angelegenheiten des Glaubens besprechen und beraten. Dieses institutionalisierte Gespräch ist für die Kirche so wichtig, daß in den Fällen, in denen politische Gewalten Gegner der christlichen Gemeinschaft (d. h. letzten Endes der reformierten Konfession) sind, die Geistlichen allein oder zusammen mit anderen geeigneten Personen (!) von sich aus, aus eigener Initiative, aus eigener souveräner Gewalt zu diesen Konzilien zusammentreten dürfen. In den weiteren Absätzen dieses entscheidenden Kapitels, das ebenso wie das vorangegangene über die Kirchenzuchtmaßnahmen von den Independenten und dem Parlament abgelehnt wurde, werden die Beratungsgegenstände derartiger Synoden festgelegt; es wird weiter bekannt, daß seit der Zeit der Apostel alle Synoden oder Konzilien irren konnten und tatsächlich viele geirrt haben; schließlich wird am Ende noch die Erwartung artikuliert, daß solche geistlichen Versammlungen nur kirchliche Probleme erörtern und sich nicht in allgemeinpolitische Fragen einmischen sollen – es sei denn auf dem Wege demütiger Supplikationen („humble Petition") oder auf dem Wege des Ratschlags („Advice"), der von bürgerlichen Regierungen bei schwierigen Entscheidungen zur Gewissensberuhigung („for Satisfaction of Conscience") verlangt und gefordert werden kann – und im Grunde gefordert werden muß.[31]

(3)

Bevor wir auf der Grundlage dieser knappen Zusammenfassung das Selbstverständnis der theologischen Verfasser der Westminster Confession analysieren, haben wir die Aussagen über den Klerus auf einem breiteren Hintergrund zu betrachten. Die einfache Darstellung hat ergeben, daß die Predigerschaft, persönlich oder unpersönlich gefaßt, in elf der 33 Kapitel dieses Glaubensbekenntnisses, also in genau einem Drittel, erwähnt wird. Als Vergleich ist zu dieser Zahl die Beobachtung heranzuziehen, daß die Angehörigen der Kirche, die in irgendeiner Form als Gläubige („Believers"; daneben sind

[31] Vgl. aaO. 31.1–5 (BSRK, S. 608–610, Nr. 29).

häufig verwandte Begriffe „Elect", „Christians", „Saints" oder auch ganz einfach „Church")[32] bezeichnet werden, in 32 der 33 Kapitel aufgeführt werden. Um dieses quantitativ überwältigende Übergewicht inhaltlich zu füllen, soll im folgenden in sehr gedrängter Form das Bild des Gläubigen in der Westminster Confession skizziert werden.

Im einleitenden Kapitel dieses Glaubensbekenntnisses wird als erstes deklariert, daß Gott, der Schöpfer aller Dinge, seiner Kirche, d.h. der Gemeinschaft der Erwählten und Gläubigen, seinen Willen in der Heiligen Schrift geoffenbart habe (Kap. 1). Nach dieser grundlegenden Aussage, die in nuce das Programm für alle folgenden Ausführungen enthält, bekennt die Westminster Confession, daß der einzige wahre und lebendige Gott diejenigen belohnt, die ihn ernsthaft suchen (Kap. 2). Der ewige Vater hat aber diejenigen vorherbestimmt, die zum ewigen Leben eingehen sollen, und er hat diejenigen vorherverurteilt, die zum ewigen Tod bestimmt sind (Kap. 3). Er überläßt seine Kinder eine gewisse Zeit lang mannigfaltigen Versuchungen (Kap. 5)[33], was zum ersten Sündenfall und zu der bleibenden Korruption der menschlichen Natur geführt hat, die auch von den Wiedergeborenen nicht genommen wird, die vielmehr weiterhin an ihnen haftet (Kap. 6). Um die durch den Sündenfall eingerissene Distanz zwischen sich selbst und den Menschen zu überbrücken, hat Gott, nachdem der Werkbund gescheitert ist, den Gnadenbund geschlossen, durch den alle Gläubigen durch den Glauben an Jesus Christus gerettet werden (Kap. 7). Sie werden durch ihn vor dem Tod bewahrt, weil Jesus Christus als das Haupt seiner Gemeinde der Vermittler dieses Vertrages zwischen dem Schöpfer und den Menschen ist (Kap. 8).

In diesen Gnadenbund kann der Gläubige nicht auf der Basis seiner eigenen freien Entscheidung, seines eigenen freien Willens eintreten, weil der freie Weg zur Erlösung dem Menschen durch den Sündenfall abhandengekommen ist (Kap. 9). Vielmehr hat Gott von Ewigkeit her alle, die er erretten will, berufen (Kap. 10), gerechtfertigt (Kap. 11), als Kinder angenommen (Kap. 12) und geheiligt (Kap. 13). Das bedeutet zusammengenommen, daß er ihnen die Gnade des Glaubens geschenkt hat (Kap. 14).

Um dieses Geschenk anzunehmen, ist für den Gläubigen die Reue zum Leben notwendig (Kap. 15). Gute Werke sind beim Erwählten das Ergebnis und die Konsequenzen seines lebendigen Glaubens (Kap. 16). Unabhängig von den guten Werken wird Gott aber die Christen, die berufenen Heiligen, nicht fallen lassen; sie werden vielmehr unter allen Umständen im Stand der Gnade bleiben und in Ewigkeit errettet werden (Kap. 17). Diejenigen, die

---

[32] Die Kirche wird in der Westminster Confession ausdrücklich definiert als „the whole Number of the Elect", vgl. aaO. 25.1 (BSRK, S. 597, Nr. 29).

[33] Kap. 4 bekennt die Schöpfung und enthält in gerafften Zügen eine Zusammenfassung der biblischen Schöpfungsgeschichten. Wenn man in der Existenz Adams und Evas vor dem Fall Urbilder des Glaubens sieht, kann man sogar feststellen, daß auch in diesem Kapitel – und damit in allen Kapiteln der Westminster Confession – von den Gläubigen die Rede ist.

wahrhaft an Jesus Christus glauben, dürfen deshalb ganz sicher („certainly assured") sein, daß sie von Gott angenommen sind. Obwohl sie in mannigfacher Weise erschüttert und verstört werden können, werden sie niemals den Samen Gottes, das Leben des Glaubens, die Liebe Christi und die Gemeinschaft der Brüder verlieren (Kap. 18).

Auch für die Gläubigen gilt weiterhin das göttliche Gesetz, aber nicht mehr als anklagende und niederdrückende Norm, sondern als hilfreiches und lebensförderndes Recht (Kap. 19). Kann schon diese veränderte Einstellung zum Gesetz als Freiheit vom Gesetz, als christliche Freiheit, begriffen werden, so ist darüber hinaus festzustellen, daß das endgültige Urteil über alle Gesetze und Gebote, über alle Regeln und Normen in Fragen des Glaubens und des Gottesdienstes, die nicht in der Heiligen Schrift enthalten sind, auf der Gewissensfreiheit beruht und demnach dem Gewissen jedes einzelnen Gläubigen überlassen ist. Weder impliziter Glaube noch blinder Gehorsam sind mit Vernunft und Gewissensfreiheit vereinbar; sie zerstören vielmehr beide und müssen deshalb abgewiesen werden (Kap. 20).[34]

Die Gläubigen sollen sich mindestens einmal in der Woche in ihren Gemeinschaften zur gottesdienstlichen Versammlung treffen (Kap. 21), sie sollen, wenn notwendig, ihr Zeugnis durch einen religiösen Eid bekräftigen (Kap. 22), sie sollen, wenn notwendig, das Amt der bürgerlichen Regierung übernehmen (Kap. 23). Alle Christen, die die reformierte Religion bekennen, sollen nur untereinander heiraten (Kap. 24).

Die wahre Kirche ist, wie schon erwähnt, die Gemeinschaft der Erwählten und Gläubigen (Kap. 25). Alle berufenen Heiligen, die in ihrem Herzen notwendigerweise mit Jesus Christus als ihrem Haupt vereinigt sind, haben mit ihm Gemeinschaft in seinen Gnadengaben, seinem Leiden, seinem Tod, seiner Auferstehung und seiner Verherrlichung. Deswegen haben sie auch Gemeinschaft untereinander (Kap. 26). Die Sakramente sind die Zeichen und

---

[34] TRE 13, S. 426 wird behauptet, daß die Westminster Confession erstmals das wahre Prinzip der religiösen Toleranz eingeführt habe, indem sie deklarierte, daß Gott allein der Herr des Gewissens sei und deshalb die Befolgung von Lehren und Geboten gegen das Gewissen der wahren Freiheit zuwiderlaufe. Ist in dieser Aussage bereits Kap. 20.2 der Westminster Confession sehr unglücklich und mißverständlich zusammengefaßt, so ist darüber hinaus zu sagen, daß der tatsächliche Inhalt von Kap. 20.2, die Freiheit des Christen von allen menschlichen (!) Lehren und Geboten, reformatorisches Gemeingut ist. In gewisser Weise schwächt die Westminster Confession allerdings die reformatorische Konzeption ab: z.B. haben sowohl Zwingli als auch Osiander, um nur zwei wichtige Reformatoren zu nennen, betont, daß der Christ Menschensatzungen in der Kirche Jesu Christi bekämpfen und ausrotten muß, vgl. etwa Zwinglis Ausführungen im 16. Kapitel seiner ‚Auslegung und Gründe der Schlußreden' (Z II, S. 101, 11–102,36) und Osianders Schlußrede beim Nürnberger Religionsgespräch 1525 (Andreas Osiander d.Ä., Gesamtausgabe, Bd. 1: Schriften und Briefe 1522 bis März 1525, in Zusammenarbeit mit *Gottfried Seebass* hg. v. *Gerhard Müller*, Gütersloh 1975, S. 572, 12–574,17, Nr. 43). Die wirkliche Veränderung der Westminster Confession gegenüber den reformatorischen Anschauungen liegt also darin, daß von den evangelischen Christen der Zwang genommen wird, gegen die römisch-katholischen (und die anglikanischen) Zeremonien und Vorschriften zu streiten und zu kämpfen.

Siegel dieses Gnadenbundes, dieser Gemeinschaft der erwählten Gläubigen (Kap. 27). Die Taufe (wenngleich nicht unbedingt notwendig) ist das Zeichen der Aufnahme nicht nur in die sichtbare partikulare Kirchengemeinde, sondern auch in die unsichtbare katholische Kirchengemeinschaft der Erwählten (Kap. 28), das Abendmahl ist das Band und Unterpfand („Bond and Pledge") der Vereinigung der Heiligen mit Christus und untereinander (Kap. 29). Zur Regierung der Kirche sind von dem Herrn der Kirche die Kirchenbeamten angeordnet worden (Kap. 30), die in Wahrnehmung ihrer Funktionen der Kirchenregierung und des Kirchenaufbaus zu Synoden oder Konzilien zusammentreten sollen (Kap. 31).

In den beiden eschatologischen Schlußkapiteln wird zunächst behauptet, daß die Seelen der Gerechten direkt nach dem Tod in den Himmel aufgenommen werden (Kap. 32). Am Ende der Welt, beim Jüngsten Gericht, wird Christus als Weltenrichter die ewige Errettung der Erwählten und die ewige Verdammung der Verdammten bestätigen. Körper und Seele der Gläubigen werden wieder vereinigt werden (Kap. 33). Mit den letzten Versen der Bibel schließt auch die Westminster Confession: „Come, Lord Jesus, come quickly. Amen."

(4)

Der großartige heilsgeschichtliche Entwurf dieses großen Glaubensbekenntnisses wurde in dieser gedrängten Form nacherzählt, damit auf den ersten Blick deutlich wird, wie verschwindend gering sich auf dem Hintergrund dieses Dramas der Gläubigen die Rolle der Geistlichkeit ausnimmt. Neben der Gemeinschaft der Erwählten, die von Gottes erstem, prädestinierenden Dekret bis zum eschatologischen Ende aller Zeiten im Blickpunkt des göttlichen Interesses steht, kommt den Predigern als den Verwaltern der göttlichen Gnadenmittel nur eine bescheidene Bedeutung zu. Diese marginale Relevanz der Predigerschaft ist aber zunächst einmal unproblematisch – und das ist als erstes zum Selbstverständnis der Geistlichen zu bemerken –, insofern die theologischen Autoren der Westminster Confession sich selbst und alle anderen (reformierten) Prediger des Wortes ohne Diskussion in die Gemeinschaft der Gläubigen, Erwählten und Heiligen einbeziehen. Die Geistlichen sind zwar als eine besondere Gruppe unter den Gläubigen anzusehen, aber als eine Gruppe, die ihrem eigenen Verständnis nach im Rahmen der Heilsgeschichte keine Rolle spielt. Wenn der Vorhang sich öffnet zu den entscheidenden Szenen des Glaubensgeschehens, der göttlichen Berufung, der göttlichen Rechtfertigung usw., tritt nur der Gläubige auf, nicht der Geistliche.

Der ganze Aufbau des Heilsdramas demonstriert nicht mehr und nicht weniger, als daß diese Bekenntnisschrift eine Opposition (wertneutral im strukturalistischen Sinne verstanden) zwischen Geistlichen und Gläubigen nicht kennt. Der Geistliche steht seiner Gemeinde, der Gemeinschaft der Erwählten, nicht gegenüber, er kann sich selbst auch nicht im Gegensatz zu

ihr verstehen. Er kann auch im Grunde nicht von ihr unterschieden werden, er ist voll und ganz in sie eingeschlossen. Seinem eigenen Selbstverständnis nach wirkt der reformierte Prediger mit den (nicht-geistlichen) Gläubigen zusammen, er kann aber unter keinen Umständen gegen sie wirken. Er ist unbedingt an die Kooperation mit den berufenen Heiligen gebunden, weil er selbst sich in erster Linie als Gläubigen und nicht als Geistlichen begreift.

Der fühlbar strengen Einordnung in die Gemeindeglieder, in die (nicht-geistlichen) Gläubigen, entspricht die ebenso strikte Unterordnung unter Gott. Der reformierte Geistliche bemüht sich, im Verkehr zwischen dem Schöpfer und den Menschen ein unpersönliches, willenloses Werkzeug darzustellen. Gott selbst unternimmt es, die Distanz zwischen sich selbst und den gefallenen Menschen durch den Gnadenbund zu überbrücken, nachdem seine uneingeschränkte Verbindung zum Menschen im Werkbund zusammengebrochen ist. Die Prediger haben ihrer eigenen Auffassung nach bei dieser Aktion des Allmächtigen, der direkt den Menschen ergreift, nur die Aufgabe, durch Predigt und Sakramentsverwaltung dem göttlichen Geist beizustehen, ihm zu helfen, ihn zu unterstützen, ihm einen möglichst ungehinderten Weg zu bereiten. Persönlich hat der Kleriker sich jedoch aus dem ganzen Geschehen herauszuhalten. Jeder Hinweis auf ein eigenes Tun, ein eigenes Handeln muß peinlichst vermieden werden. Die Furcht vor jeder positiven Aussage geht so weit, daß an entscheidenden Stellen der Westminster Confession die Geistlichen sprachlich überhaupt nicht als persönliche Akteure, sondern allein als unpersönliche Instrumente bzw. Institutionen erfaßt werden. Die naheliegende psychologische Frage, ob ein derartiges Selbstverständnis überhaupt durchzuhalten und zu leben ist, können wir an dieser Stelle jedoch nicht erörtern. Sie ist aber näherer Prüfung wert.

Weil die Diener des Wortes in der Westminster Confession sich in die Gemeinde völlig ein- und Gott völlig unterordnen, müssen sie auch einräumen und erklären, daß die von Gott gewählten Mittel des Gnadenbundes in der Zeit des Evangeliums durch außergewöhnliche Eingriffe des Schöpfers außer Kraft gesetzt werden können. Im Normalfall wird der rettende Glaube durch die ordentliche und reguläre Predigt bewirkt und hervorgerufen; unter außergewöhnlichen Umständen kommt es jedoch offensichtlich nicht auf die normale Predigt an, sondern – dieser Punkt wird allerdings nicht ausgeführt – auf das freie und spontane Schalten und Walten des Geistes. Genausowenig wird in dieser Bekenntnisschrift die Taufe als der unbedingt notwendige Eingang in die unsichtbare katholische Kirche Jesu Christi angesehen; in Ausnahmesituationen kann jeder Erwählte auch ohne die Taufe in die Gemeinschaft der Heiligen aufgenommen werden. Auf den ersten Blick eigenartigerweise fehlt diese Relativierung der Gnadenmittel und des geistlichen Spenders bei der Lehre vom Abendmahl. Doch ist dieses Sakrament erstens biblisch (vgl. Mk 16,16) nicht in so enger Weise wie Glaube und Taufe mit der ewigen Seligkeit verbunden, zum zweiten steht in der Gestaltung dieses Gnadenmittels die Gemeinde von vornherein mehr oder weniger gleichgewichtig neben dem Geistlichen, vor allem, wenn wie in der Westmin-

ster Confession dieses Sakrament hauptsächlich als das Zeichen und Siegel der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus und untereinander betrachtet wird. Fazit bleibt in jedem Fall, daß die Heiligen weder durch die Predigt des Evangeliums noch durch die Verwaltung der Sakramente in einer unbedingten, exklusiven und heilsnotwendigen Weise an den Dienst des Geistlichen gebunden sind.

In diesen Rahmen, in dem der Prediger sich selbst nur eine begrenzte und beschränkte Aufgabe in der Geschichte des Glaubens zuweist, paßt, daß die wichtigste religiöse Aktivität des Gläubigen, das Gebet, nicht mit dem Diener des Evangeliums verknüpft, sondern jedem Erwählten freigestellt wird. Hinter dieser Konzeption steht zunächst einmal die tiefe Glaubenserfahrung des Reformationszeitalters, in dem die Laien zum erstenmal in einer breiten Weise in der Kirche mündig geworden sind. Zum Ausdruck gebracht wird im Glaubensbekenntnis aber nicht nur die Überzeugung, daß der freie Zugang zu Gott keinem Menschen verwehrt werden darf. Ebenso wird in diesen Ausführungen expliziert, daß der Geistliche sich nicht über den Gläubigen erheben kann, sondern daß er auf die gleichen Wege wie der einfache Christ angewiesen ist und sich in den gleichen Akten der Gottesverehrung üben soll. Konsequenterweise wird deswegen den Predigern, d. h. den kirchlichen Personen, auch jeder Eingriff in die Politik einer bürgerlichen Regierung untersagt.

Unter diesen Prämissen wird nicht nur aus der Tradition, sondern auch aus dem eigenen Selbstverständnis der Westminster Confession verständlich, daß die Wirksamkeit eines Sakraments nicht von der Qualität des Sakramentsspenders abhängig gemacht werden kann. Jede donatistische Auffassung der Sakramentsverwaltung[35] würde bedeuten, daß die Gläubigen für ihr ewiges Seelenheil an das Leben und die Amtsführung der Geistlichen gebunden wären. Nur wenn der Kleriker, der die Sakramente austeilt, ein Gott wohlgefälliges, ehrbares und anständiges Leben führt, kann auch die Gemeinde rein, heilig und im Stand der Gnade bleiben, weil nur dann die von ihm gespendeten Sakramente wirksam sind; lebt er nicht entsprechend den Kriterien der Reinheit, Heiligkeit und Vollkommenheit, sind die einfachen Christen unmittelbar betroffen, da die von einem unreinen Geistlichen ausgeteilten Sakramente nicht wirksam sein können, vielmehr die Gläubigen mit der Sünde des Predigers behaftet werden. Im guten oder im schlechten entscheidet somit in der Konzeption des Donatismus der Geistliche über das Schicksal seiner Gemeinde. Daß eine derartige Macht des Klerikers über die Erwählten der Auffassung der Westminster Confession massiv widerspricht, muß nicht besonders betont werden. Diese Bekenntnisschrift will schließlich nicht nur die Heiligen von den Predigern unabhängig machen, sondern sogar die Geistlichen mehr oder weniger direkt in die Gemeinschaft der Gläubigen einordnen.

---

[35] Zum Donatismus vgl. jetzt am besten TRE 1, S. 654–668, bes. S. 665–668.

In einer gewissen Spannung zu diesen durchgehenden Intentionen stehen nun aber die abschließenden Kapitel über die Kirche und die Kirchenregierung, in denen die rechtmäßige Predigt, die reguläre Verwaltung der Sakramente und die ordentliche Ausübung der Schlüsselgewalt allein den Dienern des Evangeliums anvertraut werden, die in gültiger Weise ordiniert sind. Bedeutet eine derartig strikte und rigorose Festsetzung nicht doch, erneut eine Trennung zwischen Geistlichen und Gläubigen einzuführen, erneut die Prediger in einer unmißverständlichen Weise von der Gemeinde der einfachen Christen abzusondern? Wird durch diese strengen Vorschriften die Westminster Confession nicht ihren eigenen Voraussetzungen untreu? Wird durch die eindeutige und klare Monopolisierung der Predigt, der Sakramentsausteilung und der Schlüsselgewalt nicht die Einordnung der Geistlichen in die Gemeinschaft der Heiligen, in der zwischen geistlichen und nichtgeistlichen Gläubigen nicht unterschieden wird, aufgehoben? Kommt es durch die Legitimation des Exklusivitätsanspruchs der reformierten Prediger nicht wiederum (im strukturalistischen Sinne) zu einer Opposition zwischen Geistlichen und Gläubigen?

Um diese Fragen zu beantworten, ist historisch erstens auf die zeitgenössische Situation zu verweisen. Die Westminster Confession ist in einem Augenblick entstanden, in dem sich in England alle kirchliche Ordnung aufzulösen schien. Besonders bei den freikirchlichen Erwachsenentaufen scheint es öfters nicht nur zu tumultartigen, sondern auch zu problematischen Szenen gekommen zu sein. Abstoßend auf die „bürgerlichen" Gläubigen wirkten außerdem das Auftreten selbsternannter Propheten, die im Namen Gottes zu sprechen und zu weissagen beanspruchten, die häufigen Predigt- und Gottesdienststörungen der fanatischen Erleuchteten, die damit verbundenen Beschuldigungen der regulären Geistlichen als reiner Mietlinge und gewissenloser Pfründenjäger und die ekstatischen Erregungen, die bei einigen Sektierern zu beobachten waren.[36] Bekanntlich enthält das Journal von George Fox, um den geschichtlich bedeutsamsten dieser „Freigeister" zu nennen, zahlreiche Begebenheiten, in denen der Quäker während des Gottesdienstes die Schriftauslegung des Predigers angriff und ihr seine eigene entgegensetzte. Das geschah 1649 zum erstenmal in Nottingham, als der Prediger das „feste prophetische Wort" von II Petr 1,19 auf die Heilige Schrift als die maßgebliche Norm aller christlichen Lehren bezog, während Fox mit erhobener Stimme ausrief: „O nein, es ist nicht die Schrift", und dieses Wort als den Heiligen Geist deutete, aus dem die heiligen Männer Gottes geredet und geschrieben haben. In diesen Zusammenhang gehört neben vielen anderen Geschehnissen auch, daß Fox mitten im Winter barfuß durch die Straßen von Lichfield stürmt; das Wort des Herrn ist über ihn gekommen; es

[36] Vgl. *Godfrey Davies*, The Early Stuarts. 1603–1660, The Oxford History of England 9, 2nd ed., Oxford 1959, S. 195.

ist ihm, als ob Feuer in seinen Füßen wäre; er schreit: „Wehe der blutigen Stadt Lichfield", und sieht einen Strom von Blut durch die Gassen fließen.[37]

Es ist nicht zu verkennen, daß die Verfasser der Westminster Confession in dieser Situation auf „Ordnung" setzen. Um der Auflösung jeder Kontinuität mit der kirchlichen Vergangenheit zu wehren und um die ungebrochene kirchliche Tradition aufrechtzuerhalten, deklarieren die Theologen, daß allein die rechtmäßig ordinierten Prediger die normalen Amtshandlungen in der Gemeinschaft der Heiligen vornehmen dürfen, die Predigt des Evangeliums, die Austeilung der Sakramente und die Ausübung der Schlüsselgewalt.

Das ist aber nur die eine Seite. Höchstwahrscheinlich hängt die Option der Westminster Confession für den regulären Prediger auch zusammen mit der tatsächlichen Aufgabe, die die Geistlichen für sich selbst sahen. Die protestantische Kultur war und ist in hohem Maße eine Kultur des Wortes. Dieses Faktum legt den Schluß nahe, daß der Prediger, ein Mann des Wortes schlechthin, in allen Epochen der protestantischen Kultur für die protestantischen Gemeinden eine substantielle Vorbildfunktion hatte. Er hatte in seiner Predigt in beispielhafter und exemplarischer Weise zu erkennen, zu zeigen und den Zuhörern zu verdeutlichen, wie die Geschehnisse der Zeit im Lichte des Evangeliums verstanden werden mußten, er hatte vorzuführen, wie die widerstreitenden Ereignisse der Gegenwart in der Perspektive des göttlichen Wortes sinnvoll gemacht werden konnten. Inhaltlich hatte er durch seine Predigt zu erklären, wie Gott als der Schöpfer und Richter den geschichtlichen Weltenlauf lenkte und wie er die Gläubigen in den Stürmen der Welt bewahrte. Er hatte sozusagen die biblische Geschichte in die Zeit, aber auch die Zeit in die biblische Geschichte zu übersetzen. Bereits die Erfüllung dieser sehr grob umschriebenen Aufgaben mußte die Predigt zu dem bedeutendsten, entscheidendsten und ausschlaggebendsten Integrationsfaktor der protestantischen Kultur machen – und damit wird verständlich, warum gerade dieser Auftrag nach der Ansicht der Westminster Confession keinen ungebildeten Laienpredigern überlassen werden konnte.

Gebet, Schriftlesung und Psalmengesang waren und wurden innerhalb des Protestantismus fromme Tätigkeiten, die jeder einzelne Gläubige für sich selbst ausüben konnte. Die Predigt des Evangeliums konnte und sollte aber – zusammen mit der Spendung der Sakramente und dem Vollzug der Schlüsselgewalt – nach der Auffassung der Westminster Confession nur einem besonders gelehrten „Spezialisten" übertragen werden, der in seiner „Einführung" der miteinander erlebten Geschichte in die Heilige Schrift und der Heiligen Schrift in die miteinander erlebte Geschichte für die Gemeinde Maßstäbe setzen konnte. Der gebildete Prediger sollte die Gemeinde belehren, wie sie das Wirken des biblischen Gottes in ihrem Leben erkennen konnte, er sollte damit den Gemeindegliedern helfen, im Glauben die Wahrheit zu

[37] Vgl. The Journal of George Fox, ed. by *John L. Nickalls*, Cambridge 1952, S. 39f. und 71f.

gewinnen. Zwar nicht unbedingt heilsnotwendig, auch nicht unbedingt für den authentischen Zugang zu Gott erforderlich, sollte aber doch die Interpretation der Zeit und der Heiligen Schrift in der Predigt ausgearbeitet und den Zuhörern angeboten werden. Für diese anspruchsvolle Aufgabe konnte nach der Überzeugung der Westminster Confession nur jemand qualifiziert sein, der in diesen Beruf eingeübt, der sozusagen „professionalisiert" war.[38]

Trotz dieser teilweise historisch bedingten Verteidigung des geistlichen Monopols auf alle kirchlichen Amtshandlungen ist für die Westminster Confession nicht nur die tiefe Frömmigkeit kennzeichnend, die aus jedem Kapitel spricht. In gleicher Weise ist zu bemerken, daß die Verfasser den Gläubigen – und das heißt: den geistlichen und den nicht-geistlichen Gläubigen – allerhand zutrauen, besser gesagt: daß sie ihnen ganz und gar vertrauen. Es ist zwar offensichtlich, daß den rechtmäßig ordinierten Dienern des Evangeliums die Rolle von „Vordenkern" zugeschrieben wird, die den Gläubigen zur Erkenntnis im Glauben verhelfen sollen; auf der anderen Seite jedoch wird den Heiligen ohne weitere Einschränkungen zugestanden, ein gläubiges Leben leben zu können. Weil die Autoren der Westminster Confession sich in erster Linie den Gläubigen (und nicht den Geistlichen) verbunden und verpflichtet fühlen, darum wird ihnen eingeräumt, daß für die ewige Errettung weder die reguläre Predigt noch die Taufe unbedingt notwendig sind und daß das Abendmahl vordringlich als ein Zeichen und Siegel der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus und untereinander verstanden werden muß. Ebenso steht das Gebet, die wichtigste Form der religiösen Verehrung, ihnen zur freien Verfügung; es ist vollständig aus der Kontrolle und Gewalt des Priesters entlassen. Sogar in der Gestaltung des Gottesdienstes wird die tägliche Andacht in der Familie der sonntäglichen Versammlung in der Gemeinde mindestens gleichgesetzt, wenn nicht vorgezogen. Und bei all diesen Erwägungen über die äußeren Zeichen der Frömmigkeit haben wir noch gar nicht davon gesprochen, daß in der Westminster Confession die Aussagen über die wichtigsten Ereignisse der (individuellen) Heilsgeschichte, die Aussagen über die Erwählung, die Berufung, die Rechtfertigung, die Annahme an Kindes Statt und die Heiligung keinen Hinweis auf Geistliche bzw. auf geistliche Vermittler enthalten. All diese Beobachtungen bezeugen, daß die theologischen Verfasser dieser Bekenntnisschrift trotz seiner speziellen Aufgabe nicht dem Prediger, sondern dem Gläubigen die wichtigste Position im Heilsgeschehen Gottes zuweisen.

Angesichts eines derartigen Befundes wirkt es seltsam, daß *Richard von Dülmen* in seiner umfassenden Darstellung „Entstehung des frühneuzeitlichen Europas 1500–1648" in seiner knappen Skizze über den Klerus in einer statischen Weise immer wieder die Stellung der Geistlichkeit als eines pri-

---

[38] Die soziale Bedeutung der Prediger für den Puritanismus wird eindringlich herausgearbeitet bei *William Hunt*, The Puritan Moment. The Coming of Revolution in an English County, HHS 102, Cambridge/Mass. und London 1983, S. 113–115.

vilegierten Standes hervorhebt.[39] Die Analyse der Westminster Confession zeigt im Gegenteil, daß es den reformierten Theologen darauf ankam, im Rahmen einer gewissen kirchlichen Ordnung und unter Beachtung einer gewissen geistlichen Vorbildfunktion gerade den besonderen, aus der Gemeinschaft der Erwählten hervorgehobenen Rang der Prediger zu beseitigen. Darum ist es auch wenig erkenntnisfördernd, wenn *von Dülmen* den Protestantismus nach der Reformation als eine – gemessen an der Idee des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen – Verfallsform beschreibt und in immer neuen Variationen die Errichtung einer neuen, besonderen Gruppe der Geistlichkeit in den protestantischen Ländern moniert.[40] Es ist nicht zu bestreiten, daß es derartige Tendenzen im Protestantismus gegeben hat; diese Entwicklung aber zu der einzigen herrschenden Richtung in der Geschichte der protestantischen Konfessionen in der frühen Neuzeit zu erheben, geht schlichtweg sowohl am Inhalt der Westminster Confession als auch an der weiten Verbreitung dieses Glaubensbekenntnisses vorüber.

(5)

Am Anfang haben wir das historische Problem angesprochen, das sich in bezug auf die Westminster Confession stellt: die Paradoxie der mehr oder weniger deutlichen Zurückweisung in der unmittelbaren Gegenwart und die breite Zustimmung in der Nachwelt. Nach der Analyse der Stellung der Geistlichen und der Gläubigen in dieser Bekenntnisschrift dürfte klarer sein, warum die Westminster Confession in der geschichtlichen Entstehungssituation auf keine Resonanz stoßen, in der Folgezeit aber eine weltweite Wirkung erzielen konnte. In den unruhigen Jahren des zweiten Bürgerkrieges wurden vor allem die Thesen diskutiert und einer kritischen Prüfung unterzogen, in denen die Westminster Confession die „Freiheit des Geistes" einschränkte, in denen zugunsten der ordinierten Predigerschaft und zugunsten der geregelten Gottesdienstordnung versucht wurde, die Möglichkeiten unberufener Laienprediger zu beschneiden. Klerikale Kirchenzuchtmaßnahmen und eine übergeordnete Kirchenorganisation, in der Diener des Evangeliums und andere geeignete Personen eingesetzt waren, um eine gewisse kirchliche Uniformität in Lehre und Gottesdienst herzustellen und zu garantieren, konnten in einer Zeit nicht populär sein, in der die Independenten an allen Fronten siegten. Deswegen war auch nicht zu erwarten, daß die Westminster Confession zum offiziellen Glaubensbekenntnis der Kirche von England erklärt werden würde.

Nachdem die Wogen der Revolution vorüber waren, konnte die Westminster Confession jedoch von fast allen Nonkonformisten außerhalb der anglikanischen Staatskirche als das gesehen werden, was sie tatsächlich war: ein

---

[39] Vgl. *Richard von Dülmen* (wie Anm. 1), S. 145 u.ö.
[40] Vgl. aaO., S. 152f. und 155.

kirchengeschichtliches Manifest, in dem Theologen im weitestmöglichen Umfang dem einfachen Gläubigen vertrauten und ihm die evangelische Freiheit zubilligten, die Freiheit, jenseits von aller geistlichen Vermittlung unmittelbaren Zugang zu Gott zu besitzen. Unter diesem Zeichen ist die Westminster Confession das am meisten bekannte Bekenntnis des Protestantismus geworden.

Das Ringen der Bekennenden Kirche um eine gemeinsame Front 1936[1]

Von Martin Greschat und Rainer Lächele

1. Die Situation

Am Sonntag, dem 23. August 1936, waren von vielen evangelischen Kanzeln folgende Sätze zu hören: „Wir wenden uns an die gesamte evangelische Christenheit Deutschlands. Wir bitten sie, getreu den Mahnungen des Evangeliums: Lasset euch nicht verbittern gegen Staat und Volk, wenn ihr um des Gewissens willen leiden müßt! Immer und unter allen Umständen ist der evangelische Christ seinem Staat und seinem Volke Treue schuldig. Auch das ist Treue, wenn der Christ einem Gebot, das gegen Gottes Wort ist, widersteht und seine Obrigkeit dadurch zum Gehorsam gegen Gott zurückruft."[2]

Die Obrigkeit zum Gehorsam gegen Gott zurückrufen – damit ist das Hauptziel jener Kanzelabkündigung vom August benannt. Nicht zum ersten Mal versuchten jetzt Repräsentanten der evangelischen Kirche, Staat und Partei auf Mißstände im Blick auf die zunehmende Unterdrückung von Christen sowie die systematische Benachteiligung und Ausgrenzung nicht nur der Kirchen, sondern des Christentums insgesamt aus der Öffentlichkeit aufmerksam zu machen. Bereits am 5. März 1935[3] hatte z. B. die Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union – also der weitaus größten protestantischen Landeskirche des Deutschen Reiches – in einem Wort an die Gemeinden gegen zerstörerische Eingriffe des Staates in

---

[1] Die folgenden Ausführungen dokumentieren einen Teil der Ergebnisse eines im Wintersemester 1985/86 veranstalteten Forschungsseminars an der Justus-Liebig-Universität Gießen über „Die Denkschrift der Bekennenden Kirche an Hitler, 1936."

[2] „An die evangelische Christenheit und an die Obrigkeit in Deutschland! . . . Kanzelabkündigung der Bekennenden Kirche Deutschlands am Sonntag, den 23. August 1936". Zeitgenössisches Flugblatt (LKA Stuttgart, Best. D1, 153), S. 1–4, hier S. 1. Abgedruckt in K. D. Schmidt (Hg.), Dokumente des Kirchenkampfes, Bd. 2, Göttingen 1965, S. 984–989.

Den Landeskirchlichen Archiven in Bielefeld, Darmstadt, Nürnberg, Oldenburg und Stuttgart sowie dem Bundesarchiv und der Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte München ist für ihre Mithilfe zu danken.

[3] J. Beckmann (Hg.), Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1933–1945, Gütersloh 1948, S. 85–87. Zum Gesamtzusammenhang vgl. K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf. Bd. 2, Halle/S.-Göttingen 1976, S. 12–35.

ureigenste kirchliche Angelegenheiten protestiert. Daraufhin waren damals Hunderte von Geistlichen verhaftet worden, die dieses Wort verlesen hatten.

Dennoch hatte auch diese Kanzelabkündigung keine tiefgreifende Änderung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik bewirkt. Nach wie vor wurde unter dem scheinheiligen Etikett der „Entkonfessionalisierung" die systematische Entchristlichung des öffentlichen Lebens betrieben, die viele Bereiche von der kirchlichen Jugendarbeit über die Presse bis zur Seelsorge in nationalsozialistischen Schulungslagern und im Reichsarbeitsdienst betraf. In einem persönlichen Schreiben an Adolf Hitler – der berühmten Denkschrift vom Mai 1936 – klagte eine kleine Minderheit in der Bekennenden Kirche diesen Sachverhalt bei Hitler an.

Diese Gruppe, die sog. „2. Vorläufige Leitung" (VL), äußerte sich hier in einem erstmals rein kirchliche Belange übergreifenden Rahmen. Angeprangert wurden unter dem Gesamtthema Entchristlichung auch Rassenhaß und Antisemitismus, Wahlmanipulationen und der Mißbrauch des Eides, die unkontrollierte Tätigkeit der Gestapo sowie die Existenz von Konzentrationslagern. Einerseits war damit dem unverhüllten Totalitätsanspruch des NS-Staates in Theorie und Praxis widersprochen; andererseits konfrontierte man ihn mit dem christlichen Bekenntnis.[4]

Ein kurzer Blick auf die organisatorischen Verhältnisse innerhalb der Bekennenden Kirche ist hier angebracht. Längst war alle Einheit (wenn es sie je gegeben hatte) dahin. Nach der vierten Bekenntnissynode in Bad Oeynhausen im Februar 1936 gingen der Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands (RELKD oder Lutherrat), also die sog. „intakten" Kirchen Hannover, Bayern und Württemberg, verbunden mit einigen dezidiert lutherischen Bruderräten in den sog. „zerstörten", von Deutschen Christen beherrschten Kirchen, eigene Wege. Die sog. „Dahlemiten", die von den „zerstörten" Kirchen mit bruderrätlicher Kirchenleitung getragen wurden, allen voran in Preußen, steuerten ebenfalls ihren eigenen Kurs. Doch war man gewillt, die Verbindungen zwischen diesen beiden Gruppen nicht völlig abreißen zu lassen.

Aus den Reihen der zuletzt genannten Gruppe war am 12. Mai 1936 die 2. Vorläufige Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) gebildet worden. Von ihr stammt auch jene Kanzelabkündigung vom 23. August 1936. Sie war die historische Folge der Denkschrift an Hitler. Was sollte mit diesem Wort erreicht werden? Eine Antwort auf diese Frage bietet ein Brief von Martin Niemöller (1892–1984), der nur drei Tage nach der Kanzelabkündigung verfaßt wurde und der daher einen gewichtigen dokumentarischen Rang für das Selbstverständnis dieser Richtung der Bekennenden Kirche besitzt.

---

[4] W. Niemöller, Die Bekennende Kirche sagt Hitler die Wahrheit. Die Geschichte der Denkschrift der Vorläufigen Leitung vom Mai 1936, Bielefeld 1954. Eine historisch-kritische Edition dieses Textes, in der auch die Vorentwürfe berücksichtigt werden, bereiten wir vor.

Er schreibt: „Ich habe bei allen sogenannten Loyalitätserklärungen politischer Art beständig ein ungemütliches Gefühl gehabt; ich habe mich auch seit Mitte 1935 bewußt gegen alle derartigen Erklärungen und Wendungen gestellt; und ich hoffe, daß das Wort, das von seiten der Bekennenden Kirche nun endlich gesprochen worden ist, der Lage gerecht wird und den inzwischen gewonnenen Standpunkt mit genügender Klarheit und in wirklichem Gehorsam gegen das Wort und den Auftrag zum Ausdruck bringt."[5]

Hier soll nun vor allem dargestellt werden, wie jenes Wort entstanden ist. Welche theologischen und kirchenpolitischen Überlegungen Protagonisten wie Gegner auf dem Weg dorthin bestimmten, danach muß ebenfalls gefragt werden. Darin spiegeln sich in großer Klarheit sowohl das Ringen der Bekenntniskreise um eine gemeinsame Front gegenüber der nationalsozialistischen Kirchenpolitik als auch die Ursachen für das Scheitern der Bemühungen. Die innerkirchlichen Gründe für die Ohnmacht und den Verfall der Bekenntnisfront in der Folgezeit wurzeln entscheidend in diesen Auseinandersetzungen. Darin liegt die zentrale Bedeutung der Kontroverse zwischen den beiden Bekenntnisgruppen um die Kanzelabkündigung der 2. Vorläufigen Leitung der DEK.

2. *Auf dem Weg zur Kanzelabkündigung*

Im Juni 1936 sind wohl die ersten Überlegungen zu einem solchen Wort angestellt worden. Dabei blieb man auf der Linie, die von vornherein bei der Abfassung der Denkschrift vom 28. Mai leitend gewesen war und die bereits im ersten Vorentwurf des Textes ihren Niederschlag gefunden hatte: zuerst sollte Adolf Hitler erreicht werden – dann erst wollte man auch die Gemeinden unterrichten. Wie sich auch aus dem Bericht eines Augenzeugen ergibt, war man jedenfalls von vornherein entschlossen, die Denkschrift – in welcher Form auch immer – den Gemeinden zugänglich zu machen.[6]

Schon am 16. Juni hatte Hans Asmussen (1898–1968) zu einer gemeinsamen Sitzung des Rates der Deutschen Evangelischen Kirche – ein vom Reichsbruderrat gewähltes Exekutivgremium – und der Vorläufigen Leitung in seine Wohnung eingeladen. Dieser dringlichen Einladung zufolge mußte es einen besonderen Anlaß für die Zusammenkunft gegeben haben,[7] den man nicht nur im ersten Tagesordnungspunkt suchen wird, der den Spannungen zwischen dem Lutherischen Rat und der Vorläufigen Leitung gewidmet war. Das zentrale Thema jener Versammlung, die am 24. Juni – im übrigen mit

---

[5] Brief Niemöllers an W. Freiherrn von Pechmann vom 26. 8. 1936 in: F. W. Kantzenbach, Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933–1945. Neustadt 1971, S. 199.

[6] Gespräch vom 20. 2. 1986 mit Dekan i.R. G. Weber in Stuttgart-Bad Cannstatt.

[7] Asmussen schrieb in der Einladung: „Ich darf daran erinnern, daß wir uns auf unserer letzten Sitzung darüber einig waren, daß jeder sich *unbedingt* für die nächste Sitzung freimachen müsse. Denn wir werden in dieser Sitzung uns über grundsätzliche Fragen der Arbeit aussprechen." (LKA Darmstadt Best. 62/1027[I], S. 10).

eineinhalbstündiger Verspätung – zusammentrat, war das von dem Mitarbeiter der Vorläufigen Leitung und früheren Lübecker Pfarrer Wilhelm Jannasch (1888–1966) formulierte Anliegen, eine Kanzelabkündigung zu beschließen, in der – wie das Protokoll vermeldet – „die Sorgen der Bekennenden Kirche über die drohende Gefahr der Entchristlichung des deutschen Volkes zum Ausdruck gebracht werden soll".

Weiter läßt sich dem Protokoll entnehmen, warum man sich jetzt an die Gemeinden wenden wollte: „Für den Fall, daß das Schreiben an den Führer diesen nicht erreicht, soll das Wort an die Gemeinden gerichtet werden, das in besonderen Bekenntnisgottesdiensten verlesen werden soll".[8] Man rechnete also offenbar damit, daß der Plan, sich an Hitler persönlich zu wenden, um auf diesem Wege eine Änderung der antichristlichen Politik des Regimes zu erreichen, nicht zum Erfolg führte. In dieser Situation entstand vermutlich ein erster, sehr klarer und entschiedener Entwurf für die Kanzelabkündigung, wovon noch die Rede sein wird.

Jannaschs Vorschlag, die ungelösten Probleme mit den Kirchenausschüssen und dem Lutherischen Rat hierin ebenfalls zu behandeln, wurde einhellig abgelehnt. Man hatte ja beschlossen, sich auf das Thema „Allgemeine Entchristlichung" zu konzentrieren, und zwar bereits während der Entstehung der seit dem 28. Mai fertiggestellten Denkschrift.[9] Diese inhaltlich stringente Linie sollte unbedingt beibehalten werden.

Es war vor allem das Verdienst von Hans Asmussen, daß es dabei blieb. Aus der höchst detaillierten Mitschrift des jungen Pfarrers Hans Kloppenburg (1903–1986) geht hervor, daß Jannasch noch die Abfassung einer „volkstümlichen Denkschrift" vorgeschlagen habe, die über die Denkschrift an Hitler sowie über die durch die Existenz des Lutherischen Rates und die Kirchenausschüsse gegebene Situation den Gemeinden Auskunft geben sollte. Asmussen habe dazu bemerkt, daß jene drei Dinge doch von unterschiedlichem Gewicht seien; auf die Ausschüsse könne man höchstens mit einer Nebenbemerkung eingehen.[10]

Die Entscheidung, ob sich an der Abfassung des Wortes auch der Lutherische Rat beteiligen solle, wurde bis zur Vorlage eines Textentwurfs verschoben. Damit war faktisch die Entscheidung für einen Alleingang der Vorläufigen Leitung gefallen. Denn wenn man auch in Rechnung stellen mag, daß sie die Denkschrift allein verantwortet hatte und daß die Verhandlungen mit den Lutheranern über ein gemeinsames Wort fraglos erhebliche Schwierigkeiten mit sich gebracht hätten, bleibt doch festzuhalten, daß die Weigerung, die andere große Gruppe der Bekennenden Kirche von Anfang an in die Beratungen mit einzubeziehen, von vornherein eine nicht geringe Bela-

---

[8] Protokoll der 108. Sitzung der Vorläufigen Leitung und der 8. Sitzung des Rates der DEK, Abs. 2, S. 1 (LKA Oldenburg, Bestand Kloppenburg).

[9] Vgl. dazu Tagesordnungspunkt 8 der Sitzung von Vorläufiger Leitung und Rat der DEK vom 14. Mai 1936: „. . . und zwar soll der Gesichtspunkt der getarnten Entchristlichung des Volkes der leitende sein." (LKA Oldenburg).

[10] Mitschriften Kloppenburgs vom 24. 6. 1936 (LKA Oldenburg).

stung für die Möglichkeit einer gemeinsamen Kanzelabkündigung darstellte. Jannasch erhielt schließlich den Auftrag, einen solchen Entwurf auszuarbeiten.

Möglicherweise wurde auch am 15. Juli wieder über das Wort an die Gemeinden verhandelt. Darauf deuten die vielsagenden Benennungen der Tagesordnungspunkte 2 und 3 als „Oekumenische Fragen" und „Olympia-Fragen" hin, zu denen Wilhelm Jannasch als Berichterstatter referierte.

Als die Vorläufige Leitung neuerlich zu einer Sitzung am 29. Juli einlud,[11] war die Situation allerdings eine grundlegend andere. Die Zeitung „New York Herald Tribune" hatte nämlich schon am 16. Juli in dicken Lettern eine aufsehenerregende Schlagzeile enthalten: „Nazis Rebuked By Churchmen In Own Land!" 12 Tage später war auf der ersten Seite [!] die ganze Denkschrift in englischer Sprache zu lesen.[12] Martin Niemöller notierte in seinem Amtskalender mit einem dicken Ausrufezeichen: „Sitzung wegen des Wortes an den Führer, das im Ausland veröffentlicht ist!"[13]

Durch eine im einzelnen nach wie vor ungeklärte Indiskretion war die Denkschrift an die ausländische Presse gegangen. „Wir waren wie auf den Mund geschlagen" – so schilderte ein Augenzeuge noch fünfzig Jahre nach jenem einschneidenden Ereignis die Stimmung in der Gruppe, die die Denkschrift erarbeitet hatte.[14] In der Tat war damit die Vorläufige Leitung gänzlich desavouiert. Man stand unter dem Verdacht, die Presseveröffentlichungen selbst lanciert zu haben, um damit Hitler öffentlich unter Druck zu setzen.[15] Waren die Leute der Vorläufigen Leitung Vaterlandsverräter?

Das Wort an die Gemeinden mußte jetzt jedenfalls eine andere Gestalt bekommen, da die Vorläufige Leitung nur noch aus der Defensive sprechen und handeln konnte. Deshalb ließ man den erwähnten Entwurf Wilhelm Jannaschs fallen[16] und konzentrierte sich stattdessen auf den Text, den der selbst nicht anwesende zwangspensionierte Berliner Generalsuperintendent Otto Dibelius verfaßt hatte. Das Wort wurde nach kurzer Diskussion angenommen und noch am Nachmittag desselben 29. Juli von einer Kommission bearbeitet, zu der Martin Niemöller, Ludwig Steil (1900–1945), Hermann

---

[11] Tagesordnung der 9. Sitzung des Rates der DEK, gemeinsam mit der 111. Sitzung der VL am Mittwoch, dem 15. Juli 1936, 10 Uhr (LKA Darmstadt, Best. 62/1033, S. 105).

[12] Vgl. dazu New York Herald Tribune vom 7. 10. 1936, S. 19, sowie die Ausgabe vom 28. 7. 1936, S. 1. Herrn S. Ziese, Berlin, ist für die Beschaffung dieses wichtigen Dokumentes zu danken.

[13] Amtskalender M. Niemöller, Eintragung vom 29. 7. 1936 (LKA Darmstadt).

[14] Vgl. Anm. 3, S. 1.

[15] Beredtes Zeugnis gibt hierfür ein Rundbrief der Vorläufigen Leitung vom 20. Juli 1936 – also vier Tage nach der ersten Veröffentlichung – der eine Indiskretion von seiten der Vorläufigen Leitung dementiert. (LKA Stuttgart, 115c IX, Altreg.)

[16] Protokoll der Sitzung des Rates der DEK und der Vorläufigen Leitung vom 29. Juli 1936 in Kassel, S. 1 (LKA Oldenburg).

von Soden (1881–1945) und Präses Koch (1876–1951) gehörten.[17] Somit konnte die Kanzelabkündigung einen Tag später dem Reichsbruderrat auf seiner Sitzung vorgelegt werden.[18]

Im Nordischen Hof in Kassel hatte Heinrich Forck (1893–1963) am 3. Juli die unangenehme Aufgabe, dem entsetzten Reichsbruderrat das ganze Ausmaß der Veröffentlichungen der Denkschrift im Ausland zu schildern. Überhaupt sei die Lage auch während der Olympiade nicht sehr rosig; sogar die Einladungen zu Veranstaltungen der Vorläufigen Leitung seien – mit dem recht anschaulichen Argument, „man wolle den Ausländern den Saustall nicht zeigen!" – beschlagnahmt worde. Forck schloß mit der niederdrükkenden Feststellung, daß die nationalsozialistische Regierung sich so stark fühle, daß ein Zentralangriff auf die Bekennende Kirche zu erwarten sei.[19]

Man fühlte sich bedroht. Was sollte nun unternommen werden? Konnte man in dieser Situation an die Öffentlichkeit gehen?

Darüber war man sich dann jedenfalls sehr schnell einig, daß dies jetzt unbedingt geschehen müsse. Kloppenburg vermerkte, daß allein die Tatsache der Veröffentlichung der Denkschrift Grund genug für eine Stellungnahme des Reichsbruderrats sei. Das Anliegen, um das es in diesem Memorandum für Hitler gegangen sei, solle endlich den Gemeinden bekanntgegeben werden, pflichtete ihm Niemöller bei.[20]

Als man dann aus gegebenem Anlaß – dazu sogleich – wieder ausführlich auf die Schwierigkeiten mit dem Lutherischen Rat zu sprechen kam, griff der Frankfurter Pfarrer Otto Fricke (1902–1954) ein und lenkte zum entscheidenden Thema zurück: Es gehe jetzt doch nicht um den Lutherischen Rat, sondern um die Denkschrift! „Wir müssen jetzt zu unserem Zeugnis stehen! – nicht länger warten", notierte Martin Niemöller.[21] So wurde schließlich, wie das Protokoll feststellt, „nach ausführlicher Aussprache und mehreren Lesungen . . . ein Wort an die Gemeinden einstimmig angenommen, das von der VL vorbereitet . . . war".[22] Niemöllers Fazit des Tages in seinem Amtskalender: „Nachmittag: Wort redigiert und verabschiedet. Großer Tag!"[23]

Der Erfolg dieses Tages war jedoch erheblich beeinträchtigt durch die Tatsache, daß die Mitglieder des Reichbruderrates aus den lutherischen Landes-

---

[17] Niederschrift der Sitzung des Reichsbruderrats vom 30. 7. und 3. 8. 1936 in Kassel (Nordischer Hof) und Berlin (CVJM Wilhelmstr.). A. Kassel, Beschluß 1, S. 1 (Archiv der Ev. Kirche im Rheinland).

[18] Vgl. Anm. 16, S. 1 u. 2.

[19] Wir sind in der glücklichen Lage, die Kasseler Reichsbruderratssitzung – der im Rückblick zweifellos entscheidende Bedeutung zukommt – neben dem dürren, offiziellen Protokoll gleich in zwei ausführlichen Mitschriften dokumentieren zu können. Neben den schon erwähnten Aufzeichnungen H. Kloppenburgs spielen die Notizen M. Niemöllers eine wichtige Rolle. Vgl. Mitschriften Kloppenburgs v. 30. 7. 1936, S. 1 (LKA Oldenburg).

[20] Mitschriften Kloppenburgs, S. 1; vgl. Niemöllers Mitschrift, S. 1 (LKA Darmstadt, Best. 62/1026).

[21] Kloppenburg, Niemöller passim.

[22] Vgl. Anm. 17, Beschluß 1, S. 1.

[23] Amtskalender M. Niemöller, Eintragung vom 30. 7. 1936 (LKA Darmstadt).

kirchen und Landesbruderräten, die sich dem Rat der Evangelischen Lutherischen Kirche Deutschlands angeschlossen hatten, bei dieser Sitzung nicht anwesend waren. Sie fehlten auch am 3. August in Berlin, wohin sich der Reichsbruderrat am 30. Juli nach siebenstündiger Sitzungsdauer vertagt hatte, um die anstehenden Fragen zu erledigen. Der Lutherrat hatte die ihm unterstellten Mitglieder des Reichsbruderrats gebeten, an diesen beiden Tagungen nicht teilzunehmen. Dabei bewegte ihn offenkundig die Sorge, durch die Vorläufige Leitung in eine konfliktgeladene Entwicklung hineingerissen zu werden, ohne selbst in diese eingreifen zu können. Besorgt aufgrund der Veröffentlichung der Denkschrift im Ausland und den damit verbundenen unübersehbaren Folgen, zugleich bestrebt, den eigenen kirchenleitenden Anspruch nicht aus der Hand zu geben, bezog man eine Position vorsichtig-abwartender Distanz. Immerhin war Wurms Adlatus Wilhelm Pressel (1895–1986) in Berlin anwesend, um den Standpunkt des RELKD vorzutragen.

Er protestierte vor allem gegen die seiner Meinung nach planmäßige Umgehung des Lutherrates. Gemeint war damit in erster Linie das Zustandekommen und die Übergabe der Denkschrift, aber vermutlich auch die Erarbeitung des Wortes an die Gemeinden. Über die Denkschrift sowie den Plan, sich im Zusammenhang damit auch an die Gemeinden zu wenden, waren die Lutheraner durch ihre Mitglieder im Reichsbruderrat informiert: nur eben nicht offiziell, durch eine förmliche Mitteilung an das Sekretariat des RELKD. Darauf pochte Pressel nun, um die rücksichtslos eigene Wege gehende VL zu attackieren. Geschickt hob er hervor, daß die kürzlich stattgefundene Evangelische Woche in Stuttgart die Bekennende Kirche doch sichtbar geeint habe – und trotzdem blieb die Vorläufige Leitung bei ihrem eigenbrötlerischen Verhalten.

Im übrigen, fuhr er fort, werde das Wort an die Gemeinden von seinen Auftraggebern, den Bischöfen Meiser (1881–1956), Marahrens (1875–1950) und Wurm (1868–1953), grundsätzlich begrüßt. Es solle aber nicht verlesen werden, bevor ein Gespräch mit Hitler stattgefunden habe – was die drei Bischöfe zweifellos selbst in die Hand nehmen wollten.[24] Sie hofften also, auf diesem Wege erreichen zu können, was der Vorläufigen Leitung mit ihrer Denkschrift offenkundig mißlungen war: durch eine direkte Intervention bei Hitler eine Änderung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik herbeizuführen.

So einigte man sich auf den 23. August als spätesten Abkündigungstermin für das Wort an die Gemeinden. Die Vorläufige Leitung sagte zu, das Vorgehen der lutherischen Landesbischöfe abwarten zu wollen. Konnte man nicht auch rundum zufrieden sein, wenn die eigenen Anliegen nun tatkräftig von der anderen großen Gruppe der Bekenntnisfront aufgenommen wurden? Eine erneute Kooperation schien sich anzubahnen.

---

[24] Bericht von Oberkirchenrat Pressel über die Sitzung des Reichsbruderrates am 3. August 1936, S. 1 (LKA Stuttgart, Best. D1,131/August 1936).

An jenem 3. August hatte Wilhelm Pressel allerdings noch einen Gesprächstermin. In der Unterredung mit dem Vorsitzenden des Reichskirchenausschusses, Generalsuperintendent a. D. D. Wilhelm Zoellner (1860–1937), zeigte sich dieser dem Vorhaben der lutherischen Bischöfe durchaus aufgeschlossen – das weitere Vorgehen könne ja noch besprochen werden.[25]

Damit war nun freilich eine Größe ins Spiel gebracht, die ganz eigene Zielsetzungen verfolgte, die sich mit der Linie der Bekenntnisfront insgesamt schlechterdings nicht vereinbaren ließen. Denn Zoellners Plan zur Wiederherstellung geordneter Verhältnisse in der Deutschen Evangelischen Kirche lief darauf hinaus, die Einigung der Kirche durch Abgrenzung der „Radikalen" zu erreichen, d. h. der Thüringer Deutschen Christen einerseits – und der entschiedenen „Dahlemiten" andererseits.[26]

Die Kontaktaufnahme mit Zoellner ging auf die Initiative des württembergischen Landesbischofs D. Theophil Wurm zurück. Dieser hatte nämlich schon am ersten Augustwochenende an seine Kollegen Marahrens und Kühlewein (1873–1948) sowie an den im Urlaub befindlichen Meiser geschrieben, daß das Wort an die Gemeinden im Moment keinesfalls zur Verlesung geeignet sei: „Zuerst sollte[n] Staat und Partei noch eimal ganz offiziell zu einer Stellungnahme aufgefordert werden." Der Württembergische Oberkirchenrat, und damit vor allem Wurm selbst, seien der Meinung, daß man zusammen mit dem Vorsitzenden des Reichskirchenausschusses – eben Wilhelm Zoellner – bei Adolf Hitler vorstellig werden sollte.[27]

Dieser Vorgang bedeutet nichts weniger als den Versuch der lutherischen Seite, selbst die Initiative zu ergreifen – und sich dabei von der Vorläufigen Leitung abzusetzen. Was auf den ersten Blick als vordergründiger Kompetenzenstreit erscheinen mag, gründete allerdings in der nie eindeutig entschiedenen theologischen Grundsatzfrage, was denn letztlich mit dem Bekenntnis, das es zu verteidigen galt, gemeint war. Handelte es sich primär um das Beharren auf den lutherischen Bekenntnisschriften, insbesondere der Confessio Augustana? Oder ging es zuerst und vor allem um das in Barmen formulierte Bekenntnis zu „Jesus Christus allein", woran dann alles Denken und Handeln der Kirche jeweils neu zu prüfen und zu überdenken war? Je nachdem, wie man diese Frage entschied, definierte man auch, was das Wesen und folgerichtig der Weg der Bekennenden Kirche sein mußte. Die

---

[25] Wie Anm. 24, S. 2.

[26] Zu Zoellner und dem Reichskirchenausschuß vgl. K. Meier, aaO., Bd. 2, S. 66–154; W. Philipps, Wilhelm Zoellner – Mann der Kirche in Kaiserreich, Republik und Drittem Reich. Bielefeld 1985, bes. S. 136–165.

[27] Briefentwurf vom Samstag, 1. August 1936 (LKA Stuttgart); im Briefentwurf wurden übrigens folgende Begründungen für die Nichtverlesung des Worts an die Gemeinden durchgestrichen:
„a. weil es zu umfangreich ist
b. weil es sich tatsächlich an zwei Adressen wendet
c. weil der Schein vermieden werden sollte, als ob die augenblickliche Situation zu einem Vorstoß benützt werden sollte".

Grundsätzlichkeit dieser Entscheidung ließ kaum Raum für andere Auffassungen. Insofern waren die Lutheraner nur konsequent, wenn sie für sich die Führung der Bekenntnisfront in Anspruch nahmen. Dabei vertrauten sie auch jetzt auf die schon Ende Oktober 1934 so erfolgreich angewandte Strategie der persönlichen Vorsprache bei Hitler.[28]

Noch in derselben Woche, nämlich am 7. August, wurde aus dem Plan ein Beschluß, der sich allerdings von Pressels Übereinkunft mit der Vorläufigen Leitung gravierend unterschied: Jetzt war nicht mehr die Rede davon, daß bis zum 23. August ein Vorstoß bei Hitler stattgefunden haben sollte, sondern dieser Termin und damit die Zustimmung des RELKD zur Kanzelabkündigung der VL waren insgesamt preisgegeben worden. Der Lutherrat beschloß auf seiner sechsten Vollsitzung: „Hinsichtlich des von der VKL entworfenen Wortes an die Gemeinden wird Übereinstimmung darüber festgestellt, daß das Wort am 23. August 1936 von den dem Rat angeschlossenen Kirchen nicht verlesen werden soll. Vielmehr soll der Erfolg der von D. Zoellner unternommenen Schritte abgewartet werden."[29]

Damit war jedoch nicht nur die Verlesung des Wortes an die Gemeinden durch die lutherischen Landeskirchen und Bruderräte zunächst einmal abgesagt, sondern man hatte sich nun auch voll und ganz an den Erfolg von Zoellners Audienz bei Hitler gebunden. Die wenige Tage zuvor durch Pressel angestrebte Kooperation mit der Vorläufigen Leitung war damit faktisch – nur vier Tage später! – bereits wieder erledigt.

Über die theologischen und kirchenpolitischen Gründe, die die Lutheraner zu diesem Schritt bewogen, gibt es ein Dokument von seltener Eindeutigkeit: die Notizen des bayerischen Landesbischofs Hans Meiser über jene schon erwähnte sechste Vollsitzung des RELKD in Berlin.[30]

Nach diesen Aufzeichnungen begann die Sitzung mit einem langen Bericht des bayerischen Oberkirchenrates Thomas Breit (1880–1966) über das momentane Verhältnis von Vorläufiger Leitung und Lutherrat. Man war drei Wochen nach ihrer Veröffentlichung ausführlich – so wird klar – über den Weg der Denkschrift an Hitler informiert.

Nach Breits Darstellung habe die Vorläufige Leitung eine Schlappe erlitten, die jetzt durch das Wort an die Gemeinden wieder ausgeglichen werden solle. Meiser notierte weiter: „Nun fürchtet die Vorläufige Kirchenleitung, daß es nur eine halbe Aktion bedeutet, wenn zwar die Vorläufige Kirchenleitung es den ihr angeschlossenen Gemeinden vorlegt, aber wenn es in den Lutherischen Kirchen nicht vorgelesen wird. Es kann nicht vermieden werden, daß dadurch öffentlich wird, daß die Bekennende Kirche nicht einig ist."[31]

---

[28] Dazu K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 2, Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom. Berlin 1986, S. 354f.

[29] Protokoll der 6. Vollsitzung des Rates der evang.-luth. Kirchen Deutschlands in Berlin, 7. August 1936, Lennéstr. 6 I, TOP 18, S. 3. (LKA Stuttgart, Best. D1, 184).

[30] Aufzeichnungen Meisers vom 7. 8. 1936, S. 307a–311 (Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte München).

[31] Ebd. S. 309.

Die lutherische Seite dachte jedoch nicht daran, sich angesichts dieser Situation zu exponieren. Das Wort sei ja kein Wort an die Gemeinde, hieß es, sondern an den Staat, und: „Es ist nicht bekenntniswidrig, wenn wir das, was zu diesem Wort Veranlassung gegeben hat, dem vom Staat bevollmächtigten Vertreter [Zoellner] in die Verantwortung schieben (. . .). Aus diesem Grund [!] ist Zoellner zu unserer Sitzung eingeladen. Er muß eine verbindliche Erklärung geben, daß er es aufnimmt, wir unsererseits begnügen uns mit einem Wort an die Pfarrer (das vorgelesen wird).“[32]

Nachdem Wilhelm Zoellner danach durch Breit begrüßt worden war, begann der Reichskirchenausschußvorsitzende mit einem umfangreichen Referat über die Aufgaben des Lutherischen Rates in der gegenwärtigen Situation. Die lutherische Kirche in Deutschland müsse so gefestigt werden, daß sie vom Staat anerkannt werden könne. Die „Evangelische Kirche Deutschlands“ – wie Zoellner formulierte – wollte man vor dem Gang in die Freikirche bewahren. Das sei aber nur möglich, wenn die Kirche den Staat als positive Größe anerkenne. Zoellner fuhr fort: „Wir müssen bis zum endgültigen Beweis des Gegenteils die positive Haltung zum Staat bewahren und tun es aus lutherischer Grundhaltung heraus. Wir haben dabei eine Aufgabe über die Kirche hinaus, eine Aufgabe an den Staat und für den Staat.“[33]

Natürlich könne der Reichskirchenausschuß die Konstituierung einer lutherischen Kirche für Deutschland nicht direkt betreiben, denn: „. . . wir brauchen eine Instanz, die bewußt darauf hinarbeitet, daß die lutherischen Kirchen Deutschlands zu einer Einigung kommen, . . ., einer Einigung, die aber auch die Zurückgewinnung der Lutheraner in der Union [!] nicht aus dem Auge läßt“. Damit war die alte Zielsetzung des konfessionellen Luthertums, die nicht nur Zoellner faszinierte, sondern auch zahlreiche Vertreter des Lutherrates und nicht zuletzt Hans Meiser, als die große, verbindende Aufgabe für die gegenwärtige Situation benannt.

Nach der Formulierung dieses Fernziels, das mit dem Begriff „Großlutherische Pläne“ wohl zureichend charakterisiert ist, betonte Zoellner, daß der RELKD schon jetzt bei allen Auseinandersetzungen des Reichskirchenausschusses – sei es in Thüringen oder auch in Mecklenburg – eine wichtige Rolle spiele. Werbend erklärte der Vorsitzende des Reichskirchenausschusses: „In diesem Augenblick liegt es mir daran, daß wir der geistlichen Unterstützung der lutherischen Kirche sicher sein können. Sind wir es nicht, so ist unsere Position verloren. Sind wir es, so werden wir uns durchsetzen.“[34]

Nach diesen grundsätzlichen Ausführungen, mit denen er hoffen konnte, die Mehrheit des Lutherrates vollends auf seine Seite gebracht zu haben, kam Zoellner schließlich auf die von ihm geplanten nächsten Schritte zu sprechen. Er versuche schon seit längerem, erklärte er, bei Hitler eine Audienz in die

---

[32] Ebd. S. 309.
[33] Ebd. S. 309/310.
[34] Ebd. S. 310.

Wege zu leiten. Denn: „wir haben eine Gottlosenbewegung bolschewistischen Stiles und eine Gottlosenpropaganda innerhalb der Parteistellen. Die Bewegung wird auch heute von [vielmehr: gegen?] Juden geführt, nur, daß der Antisemitismus ausgeweitet wird im Kampf gegen das Christentum. . . . Wenn es so weitergeht, dann wird der Weg des Staates in den nationalen und dann in den internationalen Bolschewismus kommen. Diesen Nachweis müssen wir führen."

Der württembergische Landesbischof Wurm reagierte höchst erfreut auf Zoellners Ausführungen. Man solle doch endlich einmal wieder „ex officio" zum Staate reden. Zoellner erwiderte: „Wir erleben immer noch, daß der Gedanke des christlichen Staates in den Köpfen weiterspukt. Wenn in dem Wort an die Gemeinden von der Vorläufigen Kirchenleitung gesagt wird: Wir beschwören alle Obrigkeit, hinfort nichts zu tun und nichts zu lassen, was wider Gottes Gebot ist, so ist das der vollendete Ausdruck der Vorstellung vom christlichen Staat."[35]

So modern und nüchtern diese Feststellung auch anmutet: sie basierte bei Zoellner eindeutig nicht auf dem Gedanken der gesellschaftlichen Partizipation der Kirche in einem weltanschaulich offenen Staat, sondern auf einer sehr problematischen Zwei-Reiche-Lehre, wonach die Vertreter des Staates in eigener Verantwortung eigenen Normen und Gesetzen folgen müßten. Wogegen sich Zoellner von daher letztlich wandte, waren die Thesen I und II der Barmer Theologischen Erklärung, also die Bezeugung der Herrschaft Christi über sämtliche Bereiche des menschlichen Lebens. Kaum verhüllt nahm er damit den Vorwurf gegen die „Dahlemiten" auf, sie zielten mit ihrer Theorie und Praxis auf eine Theokratie.

Wie auch immer diese Ausführungen in den Ohren der lutherischen Vertreter – z. B. Wurms – geklungen haben mögen, eins ist sicher: man war überzeugt, einen wesentlichen Schritt vorangekommen zu sein – hatte man nun doch die Zusage des Mannes in Händen, der aus der Sicht des RELKD die besten Chancen besaß, die kirchlichen und insbesondere die lutherischen Anliegen bei Hitler bestens zu vertreten.

Die Absage an die Vorläufige Leitung erfolgte danach prompt. Noch am Samstag, dem 8. August, ging ein von Breit unterzeichnetes kurzes Schreiben an die Vorläufige Leitung. Jene solle von der Verlesung des Wortes an die Gemeinden absehen, da sich Zoellner beim Reichskanzler um eine Unterredung bemühe.[36] Die Vorläufige Leitung reagierte verständlicherweise empört mit einem scharfen Protest dagegen, daß der Rat ohne ihr Wissen mit dem Reichskirchenausschußvorsitzenden über das Wort an die Gemeinden verhandelt habe. In dem Versprechen Zoellners, bei Hitler eine Audienz zu

---

[35] Ebd. S. 311.

[36] RELKD an VKL vom 8. 8. 1936 (= K. D. Schmidt, Dokumente des Kirchenkampfes, aaO., Bd. 2, Nr. 330, S. 947).

erreichen, konnte man jetzt nur den Versuch sehen, die Vorläufige Leitung an der Durchführung ihrer Pläne zu hindern.[37]

Überdeutlich kommt in diesem Schreiben die große Enttäuschung der Vorläufigen Leitung über das Vorgehen des Lutherrates zum Ausdruck. Doch auch seitens der Lutheraner herrschte eine tiefe Verstimmung. So schrieb etwa der Stuttgarter Oberkirchenrat Pressel am 11. August an einen Freund:

„Es ist unverständlich und unerträglich, daß die VKL in derselben Zeit, wo sie scheinbar ernstgemeinte theologische Gespräche mit dem Lutherischen Rat führt, um den Differenzen auf den Grund zu kommen und diese, wenn möglich, auszuräumen – daß diese selbe VKL gleichzeitig Schritte von größter, die Existenz der ganzen BK berührenden Tragweite unternimmt, ohne den Lutherischen Rat zu orientieren . . . So gewiß ich der Meinung bin, daß wir in entscheidenden kritischen Augenblicken *gemeinsam* handeln müssen, auch wenn viele tiefernste Fragen zwischen uns noch kontrovers sind, so frage ich mich doch, ob solch gemeinsames Handeln bei so tiefgehenden Differenzen, . . ., noch aus der Wahrheit sind [sic] und Verheißung haben."[38]

Man zögert wohl und wundert sich, wenn man diese Zeilen liest. Hatte sich die VL nicht wenige Tage zuvor zum Abwarten, was die Audienz der Bischöfe bei Hitler bringen würde, gegenüber Pressel verpflichtet? Hatte nicht der Lutherrat dann den Weg der Abgrenzung von der Vorläufigen Leitung eingeschlagen? Artikulierte Pressel hier vielleicht seinen Ärger über die Ereignisse der Vergangenheit, um damit die völlig andere Entwicklung der letzten Tage zuzudecken? Sicherlich traf er den Kern des Problems, wenn er formulierte: „Angesichts der gegenseitigen Beschießung zwischen VKL und Lutherischem Rat, . . ., muß man sich wirklich fragen: Stehen wir nicht am Ende der Evangelischen Kirche, wo angesichts des die Festung belagernden Feindes die berufenen Verteidiger sich um alle Kraft des Angriffs und der Verteidigung bringen, indem sie sich selbst zerfleischen und nur noch introvertiert denken und arbeiten?"[39]

Aber in demselben Schreiben lobte Pressel uneingeschränkt die Arbeit des Reichskirchenausschusses und auch Zoellner: „Hier wurde und wird wirklich gearbeitet und zwar Arbeit, die m. E. positiver und bedeutungsvoller ist als Deklamationen und Aktionen großen Maßstabs in der Öffentlichkeit."[40] Und dann heißt es, bei grundsätzlicher Zustimmung zur Intention der Denkschrift ebenso wie zur Kanzelabkündigung: „Daß es auch in der Bekennenden Kirche ohne schmerzliche Ausscheidung der die Evangelische Kirche

---

[37] VKL an RELKD vom 12. 8. 1936 (= K. D. Schmidt, Dokumente des Kirchenkampfes, aaO., Bd. 2, Nr. 331, S. 947–949).

[38] Abschrift eines Briefes Pressel an Pfarrer Dipper vom 11. 8. 1936, S. 2 und 3 (LKA Stuttgart, Best. D1, 184).

[39] Ebd. S. 3.

[40] Ebd. S. 4.

zerstörenden schwarmgeistigen Tendenzen und Kräfte so wenig gehen wird wie seinerzeit in der Reformationszeit."[41]

Das war ebenso klar wie eindeutig. Von einer solchen Position aus war eine vertrauensvolle Zusammenarbeit mit der Vorläufigen Leitung – wollte diese ihr Selbstverständnis nicht vollständig aufgeben – in der Tat nicht mehr möglich. Pressel sah allerdings auch sehr realistisch, um was für einen problematischen Bundesgenossen es sich bei Zoellner handelte. Dieser sollte deshalb vom RELKD zu einer entschiedenen Stellungnahme gezwungen werden. Dabei ging man – kaum zu Unrecht – von dem Faktum aus, daß er der einzige sei, durch den höchste Stellen überhaupt noch für die Kirche erreichbar wären. Dieser Immediatschritt bei Hitler sollte, was Zoellner nicht so recht akzeptieren wollte, auf jeden Fall noch vor dem Reichsparteitag (8.–14. 9. 1936) stattfinden. Die Befürchtung war nicht ganz unbegründet, daß „hernach [nach dem Reichsparteitag] wir vielleicht alle vor vollendete Tatsachen gestellt sein könnten und daß dann vielleicht unsere Stimme überhaupt nicht mehr gehört würde". Zoellner habe dann entgegnet, daß Hitler sich auf dem Reichsparteitag auf keinen Fall mit der Kirche befassen würde. Kritisch setzte Pressel dazu: „Ob da Zoellner nicht . . . von irgendeiner Seite schon wieder gebunden worden ist?"[42]

Unschwer läßt dieser Brief den Schluß zu, daß sowohl der Lutherrat wie auch die Vorläufige Leitung auf ähnlich schwankendem Grund agierten. Der Lutherrat stellte eben nicht den erratischen Block dar, der er wohl gern gewesen wäre. Dazu hatte man sich jetzt von einem eigenständigen Verbündeten abhängig gemacht, der die entscheidenden Wege ebnen sollte. Daß dieses Vorgehen auf Kosten der Einheit der Bekennenden Kirche ging, war nicht zu übersehen.

Um vielleicht doch noch ein Auseinanderbrechen der Bekenntnisfront in aller Öffentlichkeit zu verhindern, machte Hans Meiser einen neuen und letzten Anlauf zur Vermittlung zwischen Vorläufiger Leitung und den Lutheranern. Am Nachmittag des 18. August war es soweit: im Berliner Sekretariat des Lutherrates in der Lennéstraße 6, I – unweit der Reichskanzlei – trafen sich vier Herren. Von der Vorläufigen Leitung erschienen Fritz Müller (1889–1942) – überall nur als „Müller-Dahlem" bekannt – und Heinrich Forck, von der lutherischen Seite der Initiator Meiser und Wilhelm Pressel, der das Protokoll führte.[43]

Man wandte sich zuerst dem Thema zu, das am meisten drängte, nämlich dem Wort an die Gemeinden. Schießlich verblieben nur noch fünf Tage, um einen Kompromiß zu erzielen. Zunächst wurden erneut die bekannten Vorwürfe erhoben: man habe sich gegenseitig nicht in die Karten schauen lassen. Die Vertreter des Lutherrats verteidigten, wie zu erwarten war, die Aktion

---

[41] Ebd. S. 7.

[42] Ebd. S. 5.

[43] Vgl. Niederschrift Pressels vom 18. 8. 1936 (LKA Stuttgart, Best. D1, 184; ebenfalls in LKA Nürnberg, Best. Meiser Nr. 79).

Zoellners. Die Vertreter der Vorläufigen Leitung konnten darauf nur mit größter Skepsis reagieren, war ihnen doch klar, daß der Vorsitzende des Reichskirchenausschusses alles andere war als ein Vertreter ihrer Zielsetzungen. Mit dem Argument, daß rein organisatorisch eine Verschiebung der Kanzelabkündigung unmöglich sei, weil der Text bereits an die Pfarrämter verschickt wäre, beharrte die Vorläufige Leitung auf der Verlesung ihres Wortes am 23. August. Um trotzdem zu einer gemeinsamen Aktion mit den Lutheranern zu kommen, schlug Müller eine Verlesung des Wortes an verschiedenen Terminen vor. Damit war endlich ein Weg gefunden, der den Interessen aller Beteiligten gerecht zu werden schien. In der Sache jedoch handelte es sich um einen klaren Sieg der lutherischen Partei. Aus dem Protokoll Pressels geht die lutherische Auffassung dieser Lösung eindeutig hervor:

„Die lutherischen Landeskirchen bejahen die Notwendigkeit eines solidarischen Vorgehens der Bekennenden Kirche und eines solchen Aufrufs an die Gemeinden grundsätzlich und sachlich, müssen sich aber nach der besonderen Lage ihrer Kirchen und nach der Lage, die der 23. August schaffen wird, Termin, Form und inhaltliche [!] Gestaltung dieses Wortes vorbehalten."[44] Damit waren die Brücken zur Vorläufigen Leitung nicht völlig abgebrochen – aber die Lutheraner behielten gleichwohl freie Hand, um ihren eigenen Weg zusammen mit Zoellner fortzusetzen.

3. Sonntag, der 23. August 1936 – und danach

In den evangelischen Landeskirchen Deutschlands, in den Bruderräten und „Kirchenregierungen" überschlugen sich in den letzten drei Tagen vor der Verlesung des Wortes an die Gemeinden die Ereignisse. Briefe und Telegramme jagten sich, und selbst am Samstag, dem 22. August noch, waren die Kirchenleitungen aktiv.

Am Donnerstag, dem 20. August, ermahnte beispielsweise die Schlesische Synode der Bekennenden Kirche, d. h. jene Gruppe, die mit Bischof Zänker und dem Kirchenausschuß zusammenarbeiten wollte, die ihr zugehörigen Pfarrer, am kommenden Sonntag eine eigene schlesische Kanzelabkündigung zu verlesen. Man bekenne sich zwar zur Sache und Notwendigkeit des Wortes der Vorläufigen Leitung: aber eine Verlesung komme nicht in Frage, weil es als Wort an die Obrigkeit nicht in den Gottesdienst gehöre! Zuerst sollten alle anderen Mittel ausgeschöpft werden – wie z. B. der Gang zu Hitler – und gleichfalls „scheint uns die Frage, was mit dieser Abkündigung nun der Obrigkeit gegenüber erreicht werden soll, nicht geklärt."[45] In dem

---

[44] Ebd. S. 5.

[45] Vgl. Schreiben vom 20. August 1936, S. 1 (LKA Stuttgart, Best. D1, 153). Der Text der schlesischen Abkündigung, ein Aufruf zur Fürbitte an die Gemeinde, stellt die Inhalte der Denkschrift vom 28. Mai kurz vor. (LKA Stuttgart, Best. D1, 131), S. 1. Zur Bekennenden Kirche in Schlesien vgl. K. Meier, aaO., Bd. 2, S. 204–210; E. Hornig, Die Bekennende Kirche in Schlesien 1933–1945. Göttingen 1977.

eigenen schlesischen Text hieß es weiter: „Der Reichskirchenausschuß hat es nunmehr übernommen, die Denkschrift [!] mit ausführlichem Begleitschreiben dem Führer und Reichskanzler zuzuleiten. Wir geben der Gemeinde davon Kenntnis und fordern sie auf, unsere wirklichen Sorgen und Beschwerden auf ihr Herz und Gewissen zu nehmen und Fürbitte dafür zu tun, daß die Denkschrift zur Kenntnis des Führers komme und ein rechtes Verständnis bei ihm finde."[46]

Einen Tag später, also am 21. August, teilte der Vorsitzende des Landesbruderrates, Otto Fricke, den Pfarrern der Bekennenden Kirche in Nassau-Hessen mit, daß es bei dem Wort an die Gemeinden bleibe. Zwar komme es nicht zu einem gemeinsamen Vorgehen von VL und RELKD, doch bestehe zwischen beiden „engste Fühlungnahme und vollstes Einvernehmen" – was zumindest eine erhebliche Übertreibung war! Jedem Hinderungsversuch, das Wort zu verlesen, sei entgegenzuhalten, „daß die Kirche ihr unabdingbares Wort und ihre kirchliche Verantwortung gegenüber dem ganzen deutschen Volke sich nicht nehmen lassen kann. . . . Wir bitten alle Brüder zu bedenken, daß wir mit diesem Wort Zeugnis abzulegen haben vor der Welt und der deutschen Obrigkeit, daß das Wort selbst inhaltlich in der gesamten BK voll und ganz bejaht wird, und daß es nicht in jedes einzelnen Bruders Ermessen stehen kann, die Frage des Zeitpunktes seinerseits zu bestimmen.[47]

Der Staat versuchte noch an diesem 21. August, die Kanzelabkündigung zu verhindern. Um 13.18 Uhr – quasi in letzter Minute – wurde in Berlin an alle deutschen „Kirchenregierungen" gleichlautend telegraphiert:

„BITTE GEPLANTE KANZELABKÜNDIGUNG BEKENNTNISFRONT AM 23. FUER SAEMTLICHE PFARRER VERBIETEN ERWARTE BEI ZUWIDERHANDLUNG DISZIPLINARVERFAHREN = REICHSKIRCHENMINISTER +".[48]

Der Stuttgarter Oberkirchenrat reagierte prompt: die württembergische Kirchenleitung habe kein Wort an die Gemeinden angeordnet – folglich sei auch nichts zu verbieten! Sollte aber trotzdem jemand die Kanzelabkündigung verlesen, so geschehe das aus einem Notstand heraus und solle deshalb nicht geahndet werden.[49] Ganz ähnlich sah die Antwort aus München aus.[50] Übrigens kam es auch in Württemberg zu Diskussionen, ob man das Wort an die Gemeinden verlesen solle oder nicht.[51]

Wesentlich gewichtiger war der Umstand, daß der stellvertretende Pressechef der Reichsregierung am Samstag die persönlichen Adjutanten Hitlers

---

[46] Aufruf zur Fürbitte an die Gemeinden, S. 1.

[47] „Letzte Mitteilung" vom 21. 8. 1936, S. 1 (LKA Darmstadt, Best. 62/1035).

[48] LKA Stuttgart, Best. 115c IX, Altreg., sowie G. Schäfer, Die evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Bd. 4, Calw 1977, S. 855. Vgl. dazu auch den Brief des Schweriner Oberkirchenrates an alle Pfarrer der ev. luth. Kirche Mecklenburgs vom 21. 8. 1936, der die Kanzelabkündigung verbietet (LKA Darmstadt, Best. 62/1049).

[49] Schäfer, aaO., Bd. 4, S. 855.

[50] LKA Stuttgart, Best. D1, 164.

[51] Vgl. dazu Schäfer, aaO., Bd. 4, S. 855ff.

informierte. Der Ministerialrat Alfred-Ingemar Berndt sandte gleich eine Abschrift der Kanzelabkündigung mit zum Obersalzberg.[52] Ob Hitler die Sache vorgetragen wurde?

Wie auch immer, hier zeigte sich eine Eigentümlichkeit der Herrschaftsstrukturen im Dritten Reich: Über die Reichskanzlei war seit dem Jahr 1934 nur noch sehr schwer an Hitler zu gelangen. Die besten Erfolge in dieser Hinsicht hatte man durch seine Adjutanten zu erwarten.[53]

Es läßt sich nur indirekt feststellen, daß dann doch wohl eine Reaktion von höchster Seite erfolgt ist. Am Montag, dem 24. August, muß sich Hauptmann Fritz Wiedemann (1891–1970) – ein Adjutant Hitlers – im Reichskirchenministerium beim Ministerialdirigenten Hermann von Detten (1889–1955) nach der Angelegenheit erkundigt haben.

Das geht aus einem Brief von Dettens vom 24. August hervor, in dem er die fernmündliche Anfrage Wiedemanns bestätigt. Natürlich habe das Reichskirchenministerium die Kanzelabkündigung mißbilligt. Doch ein staatliches Verbot sei sinnlos gewesen. Es hätte nur dazu geführt, daß weit mehr als 1000 Pfarrer verhaftet worden wären. Wer hätte ein solches Ergebnis außenpolitisch verantworten wollen? Man hätte die Verhafteten doch wieder entlassen müssen, und am nächsten Sonntag hätte man vor derselben Situation gestanden. Stattdessen würde die Gestapo die Namen derjenigen Pfarrer feststellen, die das Wort verlesen hatten und die als Flugblatt[54] verbreitete Kanzelabkündigung beschlagnahmen. Später könnte man dann z. B. Verfahren wegen Kanzelmißbrauchs einleiten und eventuell durch Sperrung staatlicher Besoldungszuschüsse Druck ausüben.[55] Hier wird der Kurs erkennbar, den die staatlichen Stellen bis hin zu den Äußerungen in der Presse steuerten: man suchte alles Aufsehen zu vermeiden und überging möglichst stillschweigend Denkschrift und Kanzelabkündigung.

Innerkirchlich schlug das Bekanntwerden des Schreibens von Dettens allerdings Wellen. Am Freitag traf in Stuttgart und München die Nachricht ein, daß Hitler von dem Wort an die Gemeinden erfahren habe. Es verlautete auch, daß der Vertreter Zoellners in Kürze zum Vortrag bestellt sei.[56] Die lutherische Strategie des Immediatschritts schien kurz vor dem Erfolg zu stehen.

Die Reaktionen auf die Kanzelabkündigung der Vorläufigen Leitung im Spiegel der B. K.-Rundschreiben waren durchgehend positiv. Der refor-

---

[52] BA Koblenz, Best. NS 10, Bd. 109, S. 105–120.

[53] Vgl. die ansonsten mit Vorsicht zu genießende Darstellung von G. Franz-Willing, Die Reichskanzlei 1933–1945. Tübingen, Buenos Aires, Montevideo 1984, S. 78f.

[54] „An die evangelische Christenheit und an die Obrigkeit in Deutschland! Kanzelabkündigung der Bekennenden Kirche Deutschlands am Sonntag, den 23. August 1936. Herausgegeben von der Schlesischen Bekenntnissynode. Brehmer & Minuth, Breslau 2“ (LKA Stuttgart, Best. D1, 153), S. 1–4. Vgl. dazu Ernst Hornig. aaO., S. 42f.

[55] RKM an Wiedemann „Persönlich“ vom 24. 8. 1936 (BA Koblenz, Best. NS 10, Bd. 109), S. 103f.

[56] Vertrauliches Schreiben des RELKD an Wurm und Meiser vom 27. 8. 1936 bzw. vom 28. 8. 1936 (LKA Stuttgart, Best. D1, 184).

mierte Coetus meldete die Abkündigung in den Kirchenkreisen Barmen, Elberfeld, Lennep und Mönchen-Gladbach. Selbstkritisch merkte man allerdings an: „Sicherlich wird es auch nicht an Gegenden fehlen, wo die matten Herzen den Sieg davon getragen haben."[57] Auch in Nassau-Hessen war man dankbar für das gemeinsame Einstehen der Bekennenden Kirche. Kaum jemals hatte man mit solcher Einmütigkeit geredet, erklärte Fricke. Zwar hätten auch hier einige Pfarrer die Verlesung abgelehnt, aber, fuhr Fricke fort: „Es ist möglich, daß dabei eine ganz neue Entwicklung in der Kirche eingeleitet wird."[58] Der Vorsitzende des Landesbruderrates in Nassau-Hessen dachte dabei vor allem an das Zusammengehen von VL und RELKD. Aber dieser Optimismus war leider völlig unbegründet. Die Kanzelabkündigungen in Bayern und Württemberg zeigten deutlich, wie verschieden man hier und da die Situation beurteilte. Das fortgesetzte Paktieren der Lutheraner mit Zoellner belastete weiterhin die Kooperation. Andere Schwierigkeiten kamen hinzu, so daß sich das Verhältnis zwischen den beiden Gruppen der Bekenntnisfront in den folgenden Wochen und Monaten zunehmend verschlechterte – bis hin zum offenen Bruch. Erst im März 1937 fand man im „Kasseler Gremium" wieder vorübergehend zu einer lockeren Arbeitsgemeinschaft zusammen.[59]

Die württembergische „Sozietät" unter Hermann Diem, die das Wort der Vorläufigen Leitung am 23. August verlesen hatte, stellte in ihrem Rundbrief fest, daß in Hannover, Bayern, Kurhessen, Baden und schließlich auch in Württemberg die Kanzelabkündigung nicht erfolgt sei. In einigen dieser Landeskirchen jedoch sei am 6. September eine gleichwertige Abkündigung zu erwarten.[60]

Betrachtet man diese als „Ersatz" für das Wort an die Gemeinden gedachten Kanzelabkündigungen, wird die ganze Breite, aber auch Zerissenheit der in der Bekenntnisfront versammelten „bekennenden Kirche" deutlich.

Die Einheit der auf das lutherische Bekenntnis gegründeten Kirche war das bestimmende Thema auf bayerischen Kanzeln am 13. Sonntag nach Trini-

---

[57] Rundbrief des Coetus reformierter Prediger Deutschlands vom 27. 8. 1936 (LKA Stuttgart, Best. D1, 68, August 1936), S. 1.

[58] Landesbruderrat der B. K. Hessen-Nassau vom 26. 8. 1936 (LKA Stuttgart, Best. D1, 162,2), S. 1f. Besonders eindrucksvoll ist ein Brief der Gemeinde M. Niemöllers an die Vorläufige Leitung vom 2. 9. 1936:

„Die Bekenntnis-Gemeinde Dahlem sagt ihrer kirchlichen Obrigkeit Dank für das Wort des Reichsbruderrates und der Vorläufigen Kirchenleitung, das wir im Gottesdienst am 23. August vernommen haben. Wir alle standen und stehen in der Gefahr, durch falsche Schweigsamkeit da, wo wir heute Rede hätten stehen sollen, an unserem Volke und unserm Führer vor Gott schuldig zu werden. Diese Gewissenslast von uns zu nehmen, möge Gott jedem einzelnen von uns die Kraft geben, im Sinne dieses Wortes unserer Kirche und unserem Staat die Treue zu halten, die nicht müde wird in der Fürbitte." (LKA Darmstadt, Best. 62/1033, S. 79).

[59] Vgl. dazu K. Meier, aaO., Bd. 3, S. 26–33.

[60] Kirchl.-theol. Sozietät in Württemberg vom 31. 8. 1936 (LKA Stuttgart, Best. D1, 68, August 1936), S. 1.

tatis, dem 6. September 1936. Exemplifiziert an der Forderung der Deutschen Christen der Thüringer Richtung nach einer deutschen Nationalkirche geriet das Wort zu einem breiten Angriff auf sie. Von den Themen und Problemen der staatlichen Kirchenpolitik, die die Denkschrift ebenso wie die Kanzelabkündigung der VL erfüllt hatten, war dagegen mit keinem Wort die Rede.[61]

Etwas anders sah es in Württemberg aus. Landesbischof Wurms Wort zum Tag der Kirche, das auch im württembergischen Amtsblatt veröffentlicht wurde, nahm jedenfalls einige der im Wort der Vorläufigen Leitung beklagten Gesichtspunkte auf. Doch gleichzeitig wurde mit Nachdruck die Treue der Kirche gegenüber dem Staat unterstrichen und zuletzt mit aller Deutlichkeit auf die unentbehrlichen Dienste hingewiesen, die gerade die Kirche im Kampf gegen den Bolschewismus zu leisten imstande sei.[62]

Auch im lutherischen Sachsen ging es an jenem Sonntag um die Einheit der Kirche auf dem Boden der Bekenntnisschriften – und von daher gegen die deutschreligiösen Ziele. Verbunden war diese Erklärung mit einer massiven Solidaritätsadresse an den nationalsozialistischen Staat: „Allen soll dabei offenkundig werden: wir wollen uns in der Fürbitte für unser Vaterland, im Dienst der Liebe für unser Volk im Dritten Reich und in der Treue zu unserem Führer von niemand übertreffen lassen." Hier zeigt sich ein für die vorherrschende Mentalität innerhalb der Bekennenden Kirche auch noch des Jahres 1936 wichtiges Element, von dem die Verfasser der Denkschrift und der sie tragenden Kreise begonnen hatten, sich mühsam zu lösen: „Wir verwahren uns ausdrücklich gegen die Verdächtigung, daß wir, wegen unserer Abwehr der Verachtung des Evangeliums und wegen unseres Widerspruchs gegen die Herabwürdigung der Kirche in weiten Teilen der Öffentlichkeit, weniger treu zu Führer und Volk ständen."[63]

Der Landpfarrer Günter Jacob setzte dagegen im September 1936 in einem Vortrag „Kirche oder Sekte": „Der Zusammenprall zwischen dem Staat, d. h. der ihn tragenden politischen Bewegung, und der christlichen Kirche, d. h. der sie darstellenden Bekennenden Kirche, ist bis in diese Stunde hinein immer wieder in seiner Grundsätzlichkeit verkannt und als Folge von Fehlentscheidungen und Mißverständnissen, als Folge von Übergriffen und Ungeschicklichkeiten dieser oder jener Menschen ausgedeutet worden. . . . Gerade in dem verschleierten und vernebelten Gelände vollzieht sich heute schon tagtäglich die Katastrophe, und eben diese umfassende Vernebelung ist die große Gefahr, die heute sichtbar gemacht und vor der heute gewarnt werden muß."[64]

---

[61] Vgl. dazu K. D. Schmidt, Dokumente des Kirchenkampfes, aaO., Bd. 2, S. 1021–1024.

[62] Schäfer, aaO., Bd. 4, S. 870–872. Auch in Baden wurde ein Wort an die Gemeinden verlesen, das am 31. 8. 1936 herausgegeben worden war. Herrn E. Fricke, Wesel, ist für die Überlassung dieses Dokumentes zu danken.

[63] K. D. Schmidt, Dokumente des Kirchenkampfes, aaO., Bd. 2, S. 1026–1028.

[64] G. Jacob, Die Versuchung der Kirche. Theologische Vorträge der Jahre 1934–1944. Göttingen 1946, S. 39.

QUELLEN

Ein bisher unbekannter Brief Friedrich Schleiermachers vom 15. Dezember 1800 an Friedrich Heinrich Christian Schwarz Pfarrer in Münster bei Butzbach

Von Erik Turnwald

Beschreibung des Briefes

Das Schreiben Daniel Friedrich Schleiermachers vom 15. Dezember 1800, aus Berlin datiert, ist gerichtet an Friedrich Heinrich Christian Schwarz, damals Pfarrer in Münster bei Butzbach in Hessen-Darmstadt. Das dünne Papier ist wasserzeichen-liniiert. Der Umfang beträgt 365 × 219 mm und ist einmal quergefaltet.

Der Brief ist auf drei Seiten engzeilig beschrieben, mit breitem linken und breitem Unterrand. Mit spitzer Feder geschrieben ist er sauber und klar im Duktus, bis an den rechten Briefrand eng ausgeschrieben, mit Ausnahme einer 25 × 97 mm hohen Stelle auf der dritten Seite, die für das Siegel ausgespart wurde.

Die vierte Seite enthält Anschrift und Siegel. Der Brief ist zum Versand zweimal quer- und einmal längsgefaltet, ohne Umschlag ineinander geschoben und gesiegelt. Bei der Lösung des Siegels wurde die dritte Briefseite ausgerissen, ohne jedoch durch die so entstandene Verletzung des Papiers den Text zu stören.

Das Siegel in rotem Lack enthält keine Inschrift und kein Monogramm; es zeigt den Kopf eines bärtigen Mannes mit einer flachen Kopfbedeckung. Die Anschrift auf der vierten Seite lautet:

An
Herrn Pfarrer Schwarz

FR: Duderstadt

8 Kr

zu
Münster
bei Butzbach in
Heßen Darmstadt

Der Brief hat keine abgesetzte Anrede am Kopf; es befindet sich lediglich in der oberen rechten Ecke der ersten Seite das Datum. Am Schluß befindet

sich keine abgesetzte Höflichkeits- oder Grußformel. Unterzeichnet ist das Schreiben lediglich mit „Schleiermacher".

Der Brief befand sich bis zum Jahre 1956 in Händen der Erben von Professor Schwarz in Heidelberg. Mit anderen Büchern der Schwarz'schen Bibliothek aus dem Besitz der Erben kam er 1956 in Heidelberg zur Versteigerung, wo er von Pfarrer Erik Turnwald erworben und seiner Autographensammlung beigefügt wurde.

Der Text des Briefes

Berlin, den 15t Dec 1800.

Gewiß, würdiger Mann, würde ich schon eher Ihre freundliche und zuvorkommende Zuschrift beantwortet haben, wenn ich nicht gern vorher Ihre Beurtheilung der Reden üb. die Religion hätte lesen, und daraus noch etwas näheres von Ihnen und Ihren Meinungen über mich vernehmen wollen. Leider bin ich aber hierin nicht glücklich gewesen; ich habe keinen Journalcirkel entdecken können, in welchem diese Zeitschrift[1] Umlauf hätte, in den Buchläden pflegen hier Journale nie vorräthig zu sein und da Sie mir das Heft nicht mit angezeigt haben habe ich es mir auch nicht ausdrücklich verschreiben können. Es thut mit daher in mehrerer Hinsicht leid: theils habe ich – außer einer nicht eben tief eindringenden Anzeige in den Rintelschen Annalen[2] – noch gar keine öffentliche Stimme über dies Buch gehört und was noch mehr ist, wir würden uns dadurch weit schneller näher gekommen sein; auch haben Sie wol unstreitig hierauf gerechnet. So ist es eber in Berlin; der literarische Verkehr ist langsam; und besonders kommt die Literatur des westlichen Deutschlands nur spät und unvollständig zu uns, daher wir uns auch wundern wenn ein hiesiges Produkt, das nicht einen berühmten Namen trägt, den Weg dorthin findet. Wirklich war es mir unerwartet besonders die Monologen, von denen der Verleger[3] mir sagte, daß sie so gut als gar nicht in den Buchhandel gekommen wären, irgendwo außer im Kreise meiner Freunde gelesen, und meinen Namen dabei genannt zu wißen. Ich kann sagen es hat mir eine besondere Freude gemacht, das *diese* Sie vorzüglich afficirt haben, weil grade meine innersten Gesinnungen darin ausgesprochen sind, stärker und vertrauter, als es sich vielleicht für den gedruckten Buchstaben ziemt, und Sie werden dies Geständniß vielleicht auch für etwas beßeres nehmen als Eitelkeit. Es ist mir nicht selten sträflich vorgekommen

[1] Es ist die „Allgemeine Bibliothek der neuesten theologischen und pädagogischen Literatur", Gießen 1800, S. 451–489. Hierzu auch KGA (= F. D. E. Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe) Bd. I/2, S. LXX–LXXII.

[2] „Neue theolog. Annalen", Rinteln 1800, Beilage z. 10. Stück S. 209–212. Vgl. KGA I,2 S. LXX. Die damals von Wachler herausgegebenen Annalen wurden ab 1824 von Friedrich Schwarz in Heidelberg weitergeführt.

[3] Joh. Carl Philipp Spener in Berlin.

daß ich dies Büchlein habe drucken laßen; ich sagte mir es läge jenseits aller möglichen und also auch der erlaubten Mittheilung, es würde eben wegen seiner Innerlichkeit Niemanden ansprechen da es gar kein Aeußerliches dabei hat, und wenn jemals Jemand mich darüber fragte würde ich ganz die Empfindung haben als wenn ein entblößter Nerv berührt wird. Sie können also denken wie es mich überraschte einen Brief zu erhalten der ausdrücklich dem Verfasser der Monologen bestimmt war, und wie es mich freuen mußte, daß Sie hier Ihre Uebereinstimmung mit mir vollkommen gefunden haben. Nun wünschte ich nur, Sie hätten Ihren ersten Brief gleich eine ganze und nicht eine halbe Maaßregel sein lassen, und Alles gefragt was Sie von mir zu wissen wünschen. Das hätten Sie auch getrost thun können: denn wo sollte mir ein Recht herkommen demjenigen etwas Einzelnes von mir zu verhelen, der in das Innere meines Herzens | 1 hineingesehen hat? Das ist eben der kritische Umstand bei einem solchen Produkt: die Leser, wenn sie anders welche sind, verwandeln sich in erklärte Freunde oder Feinde des Verfassers. Herrn von Wakenroder[4] kenne ich nur aus dem, was Sie auch von ihm wissen und aus den Erzählungen seines Freundes Tieck;[5] ich selbst stand nie in einer näheren Verbindung mit ihm. Der Freund, dessen in den Monologen gedacht wird, war ein junger Engländer[6] der mit mir zugleich auf den Schulen der Brüdergemeinde[7] erzogen ward. Unser Sinn und unsere Denkkraft entwikelte sich dort gemeinschaftlich, wir stritten und litten gemeinschaftlich und es kann nicht leicht eine innigere Freundschaft gegeben haben, so daß sein Geist mir in der That immer gegenwärtig ist. Auch ist mir seitdem keine so geworden, wenigstens nicht ohne daß erst meine Art die Freundschaft zu behandeln vorher unendliche Mißverständniße verursachte, und darum nährte ich besonders wenig Hofnung über diesen Punkt auch nur von wenigen Zustimmung zu erhalten. Freude hat mir, wie Sie sehen Alles in Ihrem Briefe gemacht; ich danke Ihnen herzlich dafür, und bitte Sie meiner ferner in dem Kreise Ihrer Freunde bisweilen zu gedenken.

Sie fragen ob ich gern als Verfasser der Reden und Monologen bekannt wäre. Meinen Sie damit, ob es mir irgend eine angenehme Empfindung machen würde als solcher im Publikum mehr als bisher herumgetragen zu werden, so muß ich Nein antworten; ich bin gegen alle diese Dinge vielleicht gleichgültiger als Recht ist. Meinen Sie, ob ich die Zusammenstellung des Buchs und meines Namens scheue, so darf ich auch Nein antworten. Es wird

---

[4] Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773–1798). Seine „Phantasien über die Kunst" waren eben – 1799 – erschienen.

[5] Ludwig Tieck (1773–1853). Mit Tieck war Schleiermacher 1799 viel beisammen.

[6] Okely, neben v. Brinckmann sein bester Freund aus der Barby'er Zeit, ist schon bald nach seiner Rückkehr nach England im Meer ertrunken. Vgl. KGA V/I S. XLV.

[7] Schleiermacher übersiedelte am 22. 9. 1785 mit siebzehn Mitschülern von Niesky nach Barby, unter ihnen auch Okely.

sich keine Verkezerung deshalb ergeben; mein nächster Vorgesetzter[8] war Censor der Reden, er erräth mich gleich, und ich stand in so freundlichen Verhöltniß mit ihm daß ich mich ihm, auf die Gefahr es könnte doch früher oder später bekannt werden nicht verheimlichen mochte. Er war Anfangs sehr begeistert und hatte sogar den schmeichelhaften Ausdruck Rafaelisch mit Ihnen gemein zuletzt aber wußte er nicht, ob er es mehr atheistisch oder spinozistisch finden sollte, und es ist mir nicht gelungen ihn darüber zurecht zu weisen; sonach würde mir von dieser Seite die Anonymität nichts helfen. Ich habe aber nie die geringste Besorgnis dieser Art gehabt; die Ursach, warum ich meinen Namen nicht auf den Titel sezte war zunächst jener Gleichgültigkeit nur der Wunsch mich einigen mir sehr werthen Menschen zu verbergen, von denen ich im Voraus wußte daß ich manches darin ihnen nicht so verständlich würde machen können, daß es aufhörte ihnen schmerzlich zu sein. Seitdem Herr Falk[9] in seinem Almanach die Güte gehabt hat mich öffentlich zu nennen ist auch das dem bloßen Zufall anheimgestellt und so ist mir das Incognito, deßen Kürze mir oft lächerlich gewesen ist, völlig unnüz. Auch habe ich mir fest vorgenommen es gar nicht mehr zu suchen. – Haben Sie Institute wo Sie Predigten von mir brauchen können so machen Sie mich nur näher mit der Beschaffenheit derselben und mit Ihren Wünschen bekannt, es soll mir Freude machen auf irgend eine Art meine Thätigkeit mit der Ihrigen zu vereinigen. Nur wünsche ich daß Sie Sich von meinen Arbeiten in dieser Gattung nicht unrichtige | 2 Vorstellungen gemacht haben mögen. Ich gebe jetzt eben eine kleine Sammlung dergleichen heraus,[10] und wenn Sie mir eine bequeme Gelegenheit anzeigen können werde ich Ihnen zu diesem Ende und um Ihre Meinung darüber einzuholen ein Ex. davon zuschicken sobald der Druck beendigt ist. Ich weiß nicht ob das Gerücht Sie auch mit der Beschaffenheit meines Amtes bekannt gemacht hat; ich bin nemlich Prediger an dem großen hiesigen Krankenhause,[11] und die Vorträge auf den Krankensälen sind der wichtigste Theil meiner Amtsführung.

Gerade diesen treibe ich sehr con amore, aber eben deshalb beschränke ich mich auch in Absicht auf die Wahl der Gegenstände und die Behandlung so

---

[8] Hofprediger D. Friedr. Sam. Gottfried Sack (1738–1817) in Berlin. Dazu: RE² Bd. 18, S. 207–209 und KGA V/I S. XLVI. Sein Vorgesetzter und väterlicher Freund, der trotz Schleiermachers nicht sehr günstig ausgefallenen zweiten theologischen Examens, trotz der Sorgen über pantheistische Abirrungen und trotz der Mißbilligung von Schleiermachers Umgang in den Kreisen um Friedrich Schlegel und Henriette Herz, sich anfänglich zustimmend zu den „Reden" äußerte, wandte sich aber dann doch in einem scharfen Brief gegen die „Reden", den er allerdings erst im Juni 1801 absandte. Schleiermacher hatte also allen Grund, in seinem Brief an Schwarz der endgültigen Stellungnahme Sacks nicht sicher zu sein. Vgl. KGA Bd. V/II S. LXIIff.

[9] Johann Falk gab das „Taschenbuch für Freunde des Scherzes und der Satire" heraus, in dem Schleiermacher und seine Freunde wiederholt scharf angegriffen hat, besonders in der Angelegenheit der „Lucinde" und als Widerpart des „Athenäums".

[10] Die „Predigten" erschienen 1801 im Berliner Realschulbuchverlag. Sie wurden in den „Neuen theologischen Annalen" 1801 S. 187ff. gut besprochen, jedoch für stilistisch verbesserungswürdig angesehen.

[11] Schleiermacher war reformierter Prediger an der Charité.

sehr als irgend möglich auf das Bedürfniß dieser Unglücklichen und diese Predigten würden nur für Prediger welche sich in ähnlichem Falle befinden einiges Interesse haben können; indeß predige ich oft genug in anderen Kirchen, daß ich Ihnen wol dann und wann etwas anbieten kann, wenn Sie nach den Beispielen welche Sie finden werden einigen Nuzen davon erwarten können.

Es wäre überflüssig, Sie noch ausdrücklich zu versichern, wie sehr ich mich der Ahndung freue, wiederum wenn gleich in solcher Entfernung, eine mir näher verwandte Seele gefunden zu haben, und wie ich mich freuen werde recht bald wieder von Ihnen zu hören. Wäre ich Herrn von Goekking[12] durch deßen Besorgung ich Ihren Brief erhielt näher bekannt, so hätte ich vielleicht unterdeß schon Manches Nähere von Ihnen erfahren können; ich habe aber nur sehr selten das Vergnügen den würdigen Mann an drittem Ort zu sehen. Eben diese Unbekanntschaft ist zum Theil die Ursache warum ich Ihnen meine Antwort geradezu übersende, ohnerachtet er mir gütig genug hat anbieten lassen sie einzuschliessen. Ueberdies ist er aber jezt leider krank, welches eine noch längere Verzögerung verursachen würde, und so kann ich mit desto beßerem Gewißen meiner Vorliebe für eine unmittelbare Gemeinschaft freien Lauf laßen. Wollen Sie es eben so halten, so würden Sie mich desto mehr verbinden. Meinem Namen brauchen Sie auf der Adresse nichts hinzuzufügen; ich bin eben durch diese Maxime auf der Post bekannt genug, und die Briefträgerstube ist der Sitz meiner Celebrität. Vergeßen Sie ja nicht mir den Jahrgang oder den Band der Bibl.p, worin Ihre Recension der Reden enthalten ist nahmhaft zu machen, damit ich das belehrende Vergnügen Sie zu lesen und mit Ihnen darüber zu reden nicht immer entbehren muß. Den zweiten Band Ihres Religionslehrers[13] – den ich übrigens bis jetzt auch nur aus Anzeigen kenne – habe ich eben bei Empfang Ihres Briefes als erschienen angekündigt gefunden.

Nehmen Sie nochmals meinen Dank für Ihr zuvorkommendes Vertrauen, und laßen Sie mich es auch in vollerem Maße genießen nachdem Sie mir eine Hofnung desselben erwekt haben. Der herzlichsten Erwiderung sind Sie denke ich ohne Worte versichert. Ich meine wir werden Freunde werden und Sie werden es nicht bereuen die erste Ursach davon gewesen zu sein.

Schleiermacher

Wie bei vielen bedeutenden Persönlichkeiten ist es auch bei Schleiermacher und Schwarz schwierig, das Briefwerk so geschlossen zusammenzustellen, daß es ein Kommentar zu Leben und Werk des Betreffenden sein kann. Viele Briefe wurden, aus welchen Gründen immer, zurückgehalten, wurden in alle

---

[12] Goeckingk verkehrte wie Schleiermacher im Salon der Henriette Herz und betätige sich als Dichter.

[13] Gemeint ist „Der christl. Religionslehrer in seinem moralischen Dasein und Wirken“, 2 Bde. Gießen 1798 und 1800. In diesem Werk vertritt Schwarz zum ersten Male die Pfarramtslehre als „neue Wissenschaft“.

Winde zerstreut, sind verloren gegangen, soweit sie nicht überhaupt in manchen Fällen mit gezielter Absicht unterschlagen und vernichtet wurden.

Bei Schleiermacher haben wir nun in absehbarer Zeit und in einer abschließenden Zielsetzung die Hoffnung, mit seinem Lebenswerk in der „Kritischen Gesamt-Ausgabe", die von der Schleiermacher-Forschungstelle in Kiel und Berlin betreut wird, auch dessen Briefwerk vorliegen zu haben.

Bei Schwarz besteht hierzu, zumindest in diesem Jahrhundert, trotz der Bedeutung, welche er für die Unionsbildung der badischen Landeskirche hatte, wohl kaum die Aussicht, seine Persönlichkeit aus seiner Zeit heraus und in seinen Auswirkungen auf eine ökumenische, überkonfessionelle Gegenwart in einer Gesamtdarstellung seines Lebens und seines Werkes herauszustellen. Es bleibt abzuwarten, ob etwa der 150. Todestag von Schwarz im Jahre 1987 Anlaß sein könnte, eine ausreichende Würdigung dieses Mannes als Religionspädagoge, Theologe und Oekumeniker zu publizieren.

Umso beachtenswerter sind Einzelstücke eines Briefwerkes, vor allem dann, wenn sie auf den einen oder anderen Lebensabschnitt des Absenders oder des Empfängers ein neues Licht werfen oder Entwicklungen und Entscheidungen seiner Zeit verständlicher machen.

Dies können wir von dem vorliegenden Autograph, dem Schreiben Friedrich Schleiermachers an Friedrich Heinrich Christian Schwarz vom 15. Dezember 1800, sagen; so erscheint es zweckmäßig, anhand des Brieftextes die Persönlichkeit des Absenders wie des Empfängers in ihrem damaligen Umfeld kennen zu lernen.

Über Schleiermacher als den Absender bedarf es wohl keiner weiteren Einzel-Darlegungen angesichts der umfangreichen Literatur, die hier vorliegt.

Weniger bekannt und viel zu wenig bezüglich seiner Zeit und seines Wirkens gewürdigt ist der Empfänger des Briefes, F. H. C. Schwarz, dem sich unsere Aufmerksamkeit vorerst zuwenden soll, um schließlich, aus der Analyse des Briefes, Gemeinsamkeiten zwischen beiden Männern festellen zu können.

Was zur Biographie von Schwarz zu sagen ist, kann bisher immer noch am ausführlichsten bei Hundeshagen[14] gefunden werden. Aber auch die Ausführungen von Hundeshagen sind in vieler Hinsicht inzwischen verbesserungsbedürftig; dies beginnt bereits beim Geburtsdatum, das Hundeshagen mit 1766 angibt, was jedoch von Zentgraf[15] auf 1765 korrigiert wurde, der sich seinerseits auf Vömel[16] stützt, dem bei seiner Genealogie der Familie Schwarz unmittelbar die Einsicht in die Matrikel möglich war.

---

[14] Hundeshagen in RE³ Bd. 18, S. 2ff.

[15] Zentgraf „Das Erbe der Lauterbacher Familie Schwarz in der Geistes- und Kunstgeschichte Deutschlands", Lauterbach 1955, S. 10.

[16] Alexander Ernst Vömel, „Stammbäume der Familie Schwarz – Jung – Stilling – Vömel", Homburg 1894 und Flora Schwarz, „Die Familien Jung – Stilling – Schwarz in vier Generationen", Freiburg 1937.

Schwarz bezog mit 18 Jahren die Universität Gießen und war nach Beendigung des Studiums Hilfsprediger bei seinem Vater in Alsfeld. Er wurde 1790 Pfarrer in Dexbach bei Biedenkopf, kam 1796 nach Echzell in der Wetterau und wurde 1798 Pfarrer in Münster bei Butzbach. 1804 erhielt er die Berufung als Professor nach Heidelberg. 1807 errichtete er mit Creuzer[17] das pädagogisch-philologische Seminarium und in der Folge ein katechistisches Seminar. Er war einer der führenden Religionspädagogen seiner Zeit; neben seinen zahlreichen pädagogischen Werken war vor allem sein „Lehrbuch der Pädagogik" in der Ausgabe von 1835 lange Zeit eines der verbreitetsten pädagogischen Lehrbücher. Als Kirchenpolitiker war er maßgeblich an der Bildung der badischen Union beteiligt; ausschlaggebend beim Abschluß der Verhandlungen war seine Formulierung der Lehre vom Abendmahl, die den Consens weitgehend erleichterte, die auch in die Vereinigungsurkunde aufgenommen wurde und ein prägender Bestandteil des badischen Katechismus ist. Schwarz starb in Heidelberg am 3. April 1837.

Schwieriger als beim Briefwechsel Schleiermachers ist es, dem Briefwechsel von Schwarz auf die Spur zu kommen. In der sogenannten „Bibliotheca Schwarziana" der Heidelberger Universitätsbibliothek liegen nur wenige und unbedeutende Briefreste, datiert aus viel späterer Zeit und zum Verständnis von Schwarzens Werdegang unerheblich. Das andere Gerücht, wonach in Basel „irgendwo" noch ein großer Teil der Korrespondenz von Schwarz liegen soll, konnte noch nicht nachgeprüft werden. Ein Tagebuch von Schwarz, das noch im Jahre 1958 Prof. Hauss in Heidelberg vorgelegen hat, ist inzwischen wieder unauffindbar geworden. Erstaunlicherweise sind nicht einmal alle Veröffentlichungen Schwarzens in Heidelberg oder sonst im badischen Raum greifbar, ungeachtet des Umstands, daß doch Schwarz einer der maßgebendsten, wenn nicht *der* entscheidende Mann bei der badischen Unionsgründung 1821 gewesen ist.

Aus der Vorlage des Briefes von Schleiermacher an Schwarz ergeben sich nun für den Werdegang Schwarzens zwei bedeutsame Folgerungen:

Zum ersten beweist der Brief, daß Glaue[18] Unrecht hat, wenn er meint, daß sich Schwarz erst in seiner Heidelberger Zeit, also seit 1804, durch den Einfluß des Heidelberger Romantikerkreises der Creuzer, Savigny, Brentano, Arnim und Grimm von der Aufklärung gelöst hat.

Allein der Umstand, daß Schwarz bereits 1799 und 1800 die Reden und Monologe Schleiermachers nicht nur positiv rezensierte, sondern in einem zweifellos sehr persönlich gehaltenen Ton den geistigen Kontakt mit Schleiermacher suchte, läßt darauf schließen, daß er Schleiermachers Gedanken, wenn schon nicht vorgedacht, so doch mit offenem Herzen aufgenommen hat.

---

[17] Creuzer vgl. RGG^2 Bd. I, Sp. 1743.
[18] RGG^2 Bd. V, Sp. 324.

Diese Vermutung wird bestätigt, wenn wir uns Herkunft und Umgebung Schwarzens zum damaligen Zeitpunkt vergegenwärtigen:

F. H. C. Schwarz stammt aus einer lutherischen Pfarrfamilie. Es war sein Vater, Johann Georg Gottlob Schwarz,[19] der als Professor in Gießen als erster den Kampf mit dem damals von höchster Stelle geförderten aufklärerischen Prof. Karl Friedrich Bahrdt[20] aufnahm und deshalb seines Amtes enthoben und als Adjunkt zu seinem Vater nach Alsfeld abgeschoben worden war. Als Student in Gießen seit 1783 hat sich dann sein Sohn Friedrich Schwarz eingehend und anfangs begeistert den Ideen von Leibniz, Wolf und Kant zugewandt. Als er in diesem Jahr mit Jung-Stilling zusammentraf, wahrte er diesem gegenüber noch eine merkliche Reserve, denn Jung-Stilling hatte seine aufklärerische Epoche bereits überwunden. Das reformierte Erbe Jung-Stillings kam jedoch nun stärker zum Tragen und machte ihn in diesen Jahren zum Mittelpunkt des Kreises der „Erweckten" in Marburg, dem später vermutlich auch der in unserem Brief genannte Göckingk anzugehören schien, durch den Schwarz die Verbindung mit Schleiermacher aufgenommen hatte. Über seine mütterliche Verwandtschaft[21] hatte Schwarz zudem Verbindung zu den Spener'schen Kreisen in Halle.

Die pädagogische Ader hatte Schwarz, wie Zentgraf[22] nachweist, bereits geerbt; hier dürften auch die Spener'schen Einflüsse mitgewirkt haben, so daß er sich damals eingehend mit Pestalozzi befaßte, von dem er sich allerdings in späterer Zeit kritisch abwandte.

Sein Vater hatte sich in Alsfeld für eine bessere Erziehung der Mädchen eingesetzt. Und der Sohn, Friedrich Schwarz, hatte bereits 1786, ein Jahr bevor er als Hilfsprediger bei seinem Vater antrat, die erste Anstalt für Knaben eingerichtet. Als junger Pfarrer in Dexbach 1790 unterhielt er nun eine Privatlehranstalt für Knaben,[23] und etwa zur Zeit seiner Verehelichung mit Johanna Magdalena Margaretha Jung-Stilling, der ältesten Tochter des inzwischen ihm freundschaftlich verbundenen Jung-Stilling, nämlich im Jahre 1792, veröffentlichte Schwarz seine Schrift „Grundriß einer Theorie der Mädchenerziehung in Hinsicht auf die mittleren Stände". In dieser Schrift bahnt sich bereits die Überwindung rationalistischen und aufklärerischen Denkens an in der kritischen Prüfung der Ideen Pestalozzis. Die Veröffentlichung der Schrift „Gebrauch der Pestalozzi'schen Lehrbücher beim häuslichen Unterricht", 1804 erschienen, auf die Hundeshagen sein Urteil

---

[19] Friedrich Wilhelm Strieder „Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- und Schriftstellergeschichte" Bd. 14 (1804) S. 132–143.

[20] Karl Friedrich Bahrdt in RE³ Bd. II, 357f.

[21] Zentgraf aaO., s. S. 10ff.

[22] Zentgraf aaO., S. 12f.

[23] Über die Verhältnisse im Hause Schwarz mit den – später – zehn eigenen Kindern und den im Hause aufgenommenen Zöglingen, dazu die vielen Gäste, berichtet ausführlich Lina Schwarz in ihren „Erinnerungen aus mündlichen Mittheilungen meiner Eltern Schwarz." Heidelberg 1863.

stützt,[24] ist lediglich im Sinne einer längst abgeschlossenen Entwicklung zu werten. Aus der Ablehnung der ahistorischen und aufklärerisch-humanitären Erziehung Pestalozzis im Sinne der damals, etwa durch Basedow, betriebenen „Philanthropoien" fand Schwarz bereits Anfang der neunziger Jahre zu jenem biblisch-praktischen Supranaturalismus, der es ihm ermöglichte, auf der Basis praktischer Erziehungsarbeit einen gangbaren Weg zu finden zwischen Aufklärung und Pietismus. So kann man annehmen, daß der große Wandel in seinen Ansichten bereits um das Jahr 1790 eingetreten ist.

In diesen Wandel seiner Einsichten der neunziger Jahre fällt nun seine Bekanntschaft mit den Reden und noch mehr die mit den Monologen.

Und dies ist die zweite Folgerung, die wir aus den Überlegungen im Zusammenhang mit der Lektüre des vorliegenden Briefes Schleiermachers ziehen müssen.

Schleiermacher und Schwarz haben demnach bereits in den neunziger Jahren eine ähnliche geistige Entwicklung gehabt. Zwar treten beide in dieser Hinsicht erst in unser Bewußtsein nach dem Jahre 1800; Schleiermacher mit den Reden und Monologen, Schwarz erst ab 1804, seiner Heidelberger Zeit. Dies alles ist aber erst verständlich, wenn wir die Zeit vorher in Betracht ziehen. Bei Schleiermacher ist es schon die Naujahrspredigt von 1792, die seine Abkehr von der Aufklärung anzeigt und jede Vernunftreligion für unbefriedigend hält.

Einen ähnlichen Weg ging Schwarz. Von Anfang an stand er zwischen Reformiertentum und Luthertum. Seiner Herkunft nach ist er lutherisch; sein Umgang mit Jung-Stilling und dessen Denken öffnen ihm zunehmend das Verständnis für den reformierten Glauben ebenso wie für den Pietismus. So verrät Schwarzens Werk von 1793 „Die moralischen Wissenschaften"[25] die Herkunft und die Sprache der Aufklärung. Aber bereits in diesem Werk liegen die Ursprünge seines späteren Denkens und die innere Abkehr von der „natürlichen Religion". Auch die Vernunftreligion als ideales Modellbild kann er schon aus den für ihn entscheidenden praktischen pädagogischen Erwägungen nicht akzeptieren. Es kommt zu einer Neubesinnung über das Wesen der Religion, die ihm nicht ein Abstraktum, sondern eine gelebte Wirklichkeit für den Menschen ist. Nicht erst bei Schleiermacher, auch bei Schwarz spielt in diesen Jahren das „Gefühl" eine besondere Rolle als ein Gegensatz zu dem intellektuellen Religionsbegriff der Aufklärung. In der Einleitung der „Moralischen Wissenschaften" trennt er scharf zwischen Morallehre und Religion; „Die Lehre von unseren Pflichten zeigt uns, was wir thun sollen. die Religionslehren aber, was wir dabei zu glauben und zu hoffen haben". Zu beachten ist die Pluralform, nach der es nicht nur eine, sondern eine Vielzahl von Religionslehren gibt, die es nicht mit der Moral, sondern mit dem Glauben und der Hoffnung zu tun haben. Und dabei geht

---

[24] „Gebrauch der Pestalozzi'schen Lehrbücher beim häuslichen Unterricht" 1804.

[25] „Die moralischen Wissenschaften" Theil 1, (Ein Lehrbuch der Moral und natürlichen Religion in ihrem ganzen Zusammenhang) Leipzig 1793.

es Schwarz schon damals, von seinem christologischen Ansatz her, um einen Glauben und eine Hoffnung, die von Christus her ihren Ursprung haben. Dieser Ansatzpunkt ist das Fundament, auf dem er dann sein moralisches Lehrsystem aufbaut, das ursprünglich, nämlich 1793 noch auf der Kant'schen Morallehre fußte. Aber nun ist alles eingebettet in die „Stimmung des Gefühls". Sie ist das Medium des Glaubens wie der Erkenntnis, der Sprache Gottes in der Natur wie im menschlichen Gewissen. Hier spricht er zwar noch immer die Sprache seiner Zeit; aber im Abschnitt über das Gebet geht er schon weit darüber hinaus, denn Gebet ist „die andächtige Unterhaltung mit Gott". „Jede mit Gefühl verbundene Beschäftigung mit Gott ist schon ein Gebet". Das Gebet ist „die Grundlage der Tugend". Und „Gott wird im Gebet mit solcher Lebhaftigkeit vorgestellt, daß der *ganze* Mensch (als denkendes und fühlendes Geschöpf) von der Vorstellung seiner Heiligkeit, Güte, Allwissenheit, Weisheit u.s.w. erfüllt ist." Hier zeigt sich bereits dieser gemäßigte Supranaturalismus, den Hundeshagen dann erst in der Heidelberger Zeit zu sehen glaubt. „Begieb dich also, wenn du im Gebete dich zu Gott nahen willst, in diejenige Lage, wo dein Herz am meisten der Andacht fähig, und deine Aufmerksamkeit am wenigsten unterbrochen wird; bete dann nur so lange, als du deine Aufmerksamkeit auf Gott unterhalten kannst". Es geht ihm, wie wir sehen, um das „Gestimmtsein", um die Einstimmung, wenn er das gläubige Gebet als ein Gebet der Andacht fordert. Und er verlangt Aufmerksamkeit, also Wachheit im Gemüt.

Noch hören wir Leibniz, wenn Schwarz schreibt: „Alles in dem Menschen soll in eine Harmonie gestimmt werden; sein Denken, Fühlen und Handeln soll zusammen in Einklang gebracht werden". Und er spricht von der „Wärme der Religion", von dem „offenen Herzen" für „Religionswahrheiten", weil sich ihm eben *die* Wahrheit nur in der vielgestaltigen Entfaltung gelehrter „Wahrheiten" so zeigt, um verstanden und vermittelt zu werden. Wie Schwarz das Gefühl verstanden wissen wollte, sagt er ganz deutlich in der ersten Auflage seiner „Erziehungslehre"[26] von 1802: „Machen wir es viel besser, wenn wir dem Kinde die Wahrheiten der Religion beweisen und sagen: es ist deine Pflicht, Gott zu lieben? Sollten wir nicht statt dessen erst die religiösen Gefühle selbst in ihm entwickeln, daß sie lebendig da seyen? – denn der todte Buchstabe macht sie nicht lebendig. Das Zeitalter, welches unsern Kindern mit aller Gewalt eine Vernunft-Religiosität geben wollte, begann in der That noch etwas Verkehrteres: es fing an, mit den Kindern über Religion zu philosophieren, ohne daß diese erst in dem Gemüthe hervorgewachsen war, da wurde denn alles in ein Denken und Sprechen darüber verwandelt, und dem Herzen blieb sie fremd, d.h. es kam nichts von Religion zum Vorschein. Nicht besser ist es mit dem Moralisieren und dem voreiligen Raisonnieren über den Grund der Pflichten. Das Kind, welches dadurch erst zur kindlichen Liebe gezwungen würde, wäre ein trauriges Wesen". Und kurz darauf schreibt er: „Was ist das Heiligste? Das, was heute

[26] „Lehrbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre" 4 Bde. 1802–1813.

und ewig die Geister, tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht. Man katechisiere so was noch so schulgerecht durch, um die Begriffe immer durch kleinere Begriffe zu zerlegen: wo die Grundanschauungen davon in dem Gemüthe fehlen, bleibt der Sinn wie ein Heiligtum verschlossen".

Dieser aus dem Gefühl kommende Glaube und die Hoffnung sollen zu einer Wiklichkeit werden, die seinem pädagogischen Impuls und seinen Erfahrungen im Umgang mit den jungen Menschen entspricht. Es geht ihm um den Sinnzusammenhang, um die Übereinstimmung; eingestimmt sein auf das Umgreifende der göttlichen Gegenwart als einer Wirklichkeit, die ihm bewußt wird im Anschauen der „Religionswahrheiten". Die Vernunft ist erst in zweiter Linie ein Medium, innerhalb dessen die religiöse Anschauung und Erfahrung zwischenmenschlich austauschbar, also lehrbar ist.

So sind es auch Herkunft und pädagogischer Impuls, die Schwarz in seiner späteren Tätigkeit „unionistisch" denken ließen. Schon in Dexbach, dann in Echzell und schließlich in Münster hatte er in seinem Lehrinstitut Schüler aus verschiedenen deutschen Landschaften und auch aus verschiedener Konfessionslage in seinem Hause. Um überhaupt einen Unterricht und eine sinnvolle Erziehung zu ermöglichen, also aus praktisch-pädagogischen Erwägungen, mußte er eine Übereinstimmung im Glaubensstand, einen de facto-Consensus herbeiführen. Aus den Schilderungen von Schwarzens Tochter aus der Münster'schen Zeit[27] wissen wir, wie gerade eine größere Zahl der späteren Romantiker, unter ihnen namentlich Creuzer, Brentano und andere junge Männer, Studenten und Kandidaten in seinem Hause waren, zum Teil auch selbst als Schüler Schwarzens unterrichteten und all die kommenden Jahre hindurch mit ihm in Verbindung blieben, bis sie ihn zum Teil später – wie Creuzer, Brentano und Grimm – in Heidelberg wieder trafen.

In allen seinen Werken unterscheidet Schwarz grundsätzlich zwischen Glauben und Lehre, von den „Moralischen Wissenschaften" über die „Erziehungslehre" bis zum „Grundriss der Dogmatik"[28] (der ersten Unions-Dogmatik)! Glaube, Gewissen, Gefühl, Gemüt – die Bezeichnungen wechseln im Laufe der Jahre; gemeint ist dabei immer die Vorfindlichkeit des Menschen, in der er von Gott angesprochen wird und ihm als ein Antwortender begegnet. Demgegenüber ist die Lehre, ob als Dogma oder als Tugend- und Pflichtenlehre nur Interpretation, Übermittlung, Verdolmetschung des Glaubens im Blick auf die Umwelt. Daher hat Schwarz immer das Bestreben, in der Lehre die Lehren einander gegenüberzustellen und die Entscheidung dem Gewissen, und das heißt dem Glauben selbst, zu überlassen. Also: Con-

---

[27] Lina Schwarz aaO. weist vor allem auf die Nähe Marburgs hin, durch welche viele interessante Persönlichkeiten das Pfarrhaus Schwarz besuchten.

[28] „Grundriß der christlichen protestantischen Dogmatik" 1816. Schleiermacher schreibt in der 2. Auflage seiner Dogmatik „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche dargestellt" (Berlin 1836): „Habe ich mir nun bei der 1. Ausgabe zuviel angemaßt, indem ich mein Buch für die erste Glaubenslehre erklärte, welche mit Rücksicht auf die Vereinigung beider evangelischen Kirchengemeinschaften abgefaßt sei, so reiche ich diesen Ehrenkranz mit Freuden meinem lieben Freunde, dem Geh. Kirchenrat Schwarz zu Heidelberg".

sensus, Übereinstimmung, Einführung in die Vielfalt der Lehren, um den Glauben im Bekenntnis als einer freien Entscheidung bewußt zu machen.

So schreibt Schwarz im „Grundriß": „Der Glaube an Gott ist die tiefste Wahrheit des Gemüthes selbst, der Grund von allem festen Führwahrhalten. Er kann nicht dem Menschen gegeben, sondern nur in ihm erweckt werden, und er erwächst aus dem Grund der Seelen da, wo Kopf und Herz eins sind. Daher ist jede wahre Erziehung zugleich Bildung zur Religion". So ist ihm Theologie „Reflexion über die Glaubenswahrheiten" und führt zur Lehre. Darum betont er konsequenterweise zum Beispiel in der Behandlung der Abendmahlsfrage in seinem „Grundriß": „Die Zeiten des Streits über solche Reflexionen sollte vorüber seyn – Nicht Entzweyung, sondern Vereinigung der Gläubigen will das h. Abendmahl bewirken, und das wird es, wenn man bey der evang. Bedeutung bleibt nach dem *Sinn* der Stiftung: Vereinigung mit Christus zum Wachstum im Guten in tätiger Nächstenliebe; die Heiligung des irdischen Lebens gehört hierzu von sittlicher Seite."

Was Schleiermacher und Schwarz gemeinsam haben ist nicht nur ihre Herkunft aus den philosophischen und theologischen Strömungen ihrer Zeit, sondern die gemeinsame Überwindung des intellektualistisch-aufklärerischen Denkens. Sie sind bestrebt, sowohl die Vernunftreligion wie das Kirchenverständnis als einer moralischen Anstalt zu überwinden. Sie haben die gemeinsame Absicht, die verschiedenen Lehren und kirchlichen Gruppierungen in Einklang miteinander zu bringen, ein Gedanke, der von Leibniz herkommt und in neuzeitlich ökumenisches Denken mündet.

Schleiermacher setzt seinen Ansatzpunkt im Spekulativen, während Schwarz von der pädagogischen, also einer praktischen Forderung des Alltags ausgeht. Daher besteht für Schleiermacher die nicht immer vermiedene Gefahr, mystizistisch mißverstanden zu werden. Die Sprache, derer sich beide bedienen, in Abkehr von der moralisierenden Sprache der Aufklärung, – also „Gefühl", „Gemüt", „Stimmung" u.ä. – erschwert den Heutigen, die durch Religionspsychologie und Rationalismus hindurchgegangen sind, das Gespür für den großen Wandel im Existenzverständnis zu Beginn des 19. Jahrhunderts.

Bei Schwarz kommt hinzu, daß die Ausrichtung seines Denkens bedingt ist durch seine praktisch-pädagogische Arbeit; seine „Lehre" ist christozentrisch; der Mensch ist ihm ein von Gottes Ruf getroffener und so antworten der Mensch, und das Gefühl, aus dem der Glaube lebt, ist ihm die Voraussetzung zu einer solchen Begegnung mit Gott in Christus.

Im gesellschaftlichen Bezug bedeutet dies, ein Con-sentire, ein Übereinstimmen der Menschen als Gemeinschaft in diesem Gefühl der Gottesnähe und in der Vereinigung mit Christus. Daher gilt es, alle Lehrauffassungen aufeinander abzustimmen, wie die Stimmen eines Orchesters; nicht so, daß sie vereinheitlicht werden, denn das wäre synkretistisch; sondern so, daß die Instrumente zwar ihre Stimme behalten, aber aufeinander abgestimmt sind zu einem einzigen Klangkörper zum Lobe Gottes. Die Wahrheit liegt in der

Fülle und Vielgestaltigkeit der Herrlichkeit Gottes, wie sie sich uns in Jesus Christus offenbart. Der spekulative Charakter des Schleiermacher'schen Glaubensbegriffes wahrte eine gewisse Distanz zwischen den beiden Männern, trotz der über Jahre hinaus währenden wohlwollenden Freundschaft. Ähnlich erging es Schwarz in Heidelberg in seinem Verhältnis zu seinem Kollegen Daub.[29] Bei aller Zusammenarbeit in gegenseitiger Hochachtung und einem geistigen Gedankenaustausch blieb doch immer diese von beiden geachtete Distanz, wachgehalten durch eben diese spekulativ-intellektuelle Denkart Daubs wie Schleiermachers im Gegensatz zu der lebensnah-nüchternen Wesensart von Schwarz.

Gewiß waren beide Männer, Schleiermacher und Schwarz, nach Herkunft und Werdegang ihrer Ideen ihrer Zeit verpflichtet; dennoch erscheint ihr jeweiliges Lebenswerk auch heute seiner Aktualität nicht zu entbehren, trotz allen „Fortschritts" in Lehre und Leben. Auch heute ist die Frage nach dem Glauben ebensowenig gelöst wie die Frage nach der rechten Lehre und nach dem Consens der verschiedenen Bekenntnis-Wahrheiten. Vermutlich liegt dies daran, daß eine jede Generation jeweilig von neuem diese Fragen für sich zu lösen hat. Es ist wohl nötig, auf die Väter und Lehrer zu hören: doch die Antwort auf Gottes Ruf muß jederzeit und von jedem für seine Person gewagt werden.

---

[29] Hierzu Hundeshagen RE³ Bd. 18, S. 3.

Literarische Berichte und Anzeigen

Neuzeit

Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592–1605, im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts in Rom bearb. v. Kl. Jaitner, 2 Bde., CCLXXVIII und 1040 S., Max Niemeyer Verlag Tübingen 1984.

Seit 1881 das Vatikanische Archiv der wissenschaftlichen Welt geöffnet wurde und bald darauf zunächst das Preußische Historische Institut, später zwei weitere deutschsprachige wissenschaftliche Einrichtungen in Rom mit ähnlicher Zielsetzung begannen, unter dem Titel „Nuntiaturberichte aus Deutschland" diese besonders für die Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts wichtige Quellengruppe systematisch zu erforschen und zu edieren, sind trotz jahrzehntelanger Anstrengungen auf diesem Feld die Korrespondenzen der in Deutschland wirkenden Nuntien mit der römischen Kurie in einiger Geschlossenheit nur für die frühe, die Reformation unmittelbar betreffende Zeit ediert, während für das Ende des Jahrhunderts auch heute noch empfindliche Lücken zu konstatieren sind, zumal auf dem Gebiet des alten Deutschen Reiches damals nicht weniger als drei (bzw. fünf) Nuntiaturen bestanden: am Kaiserhof in Wien/Prag, in Köln, Graz, Luzern und Brüssel.

In eigenen (Voll-)Editionen dokumentiert sind für den Pontifikat Clemens' VIII. (1592–1605), der nicht nur chronologisch die Mitte zwischen dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 und dem Beginn des sog. Dreißigjährigen Krieges 1618 markiert, lediglich die folgenden Jahre:

Prag: 1604 (ed. Kristen); die Zeit 1592 bis 1598 nur teilweise in einer nahezu unbrauchbaren Edition von Mosconi, vgl. dazu die Besprechung von G. Lutz in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 48 (1968) S. 369–381.

Köln: 1592–96 ed. Roberg.

Graz und Luzern fehlen.

Brüssel: 1596–1606 edd. van der Essen – Louant.

Noch bescheidener sieht die editorische Ausbeute für die anderen päpstlichen Vertretungen aus, die in halb Europa von Lissabon bis Krakau/Warschau tätig waren; für deren Wirken steckt die Publikation der Akten teilweise auch heute noch in den Anfängen.

Vor diesem Hintergrund ist die hier anzuzeigende Publikation zu sehen. Eine Anregung von Pierre Blet S.J. aufnehmend, die 1971 während eines international besetzten Kolloquiums in Rom gemacht wurde, ist wiederum das deutsche Institut – nach mehreren weiteren Besprechungen, die z.T. im Vat. Archiv stattfanden, und einer Klärung der Quellenlage durch G. Lutz – mit der Realisierung des Plans vorangegangen, neben der Nuntiaturkorrespondenz (deren Bearbeitung weiterläuft) in einer eigenen Editionsreihe die sog. Instruktionen gesondert zu publizieren, also jene „grundsätzliche(n) Weisungen . . . an einen Diplomaten vor Beginn seiner Mission", die dem Zweck dienten, „ihn mit seinen Aufgaben und den Verhältnissen seines neuen Wirkungskreises vertraut zu machen, ihn über die Grundzüge der beabsichtigten Politik zu unterrichten und ihn über spezielle Geschäfte in Kenntnis zu setzen" (S. XXXIII). Statt also die in der Regel wöchentlich gewechselte Korrespondenz zwischen Kurie und Nuntius mehr oder weniger vollständig zu publizieren (ein Unternehmen, das nach jahrzehntelangen Bemühungen erst Teilergebnisse erbracht hat und wohl weiterer Forschergenerationen bedarf, um komplettiert zu werden) werden hier jene Quellen vorgelegt, die kuriale Leitlinien abstecken, an denen der jeweilige römische Vertreter sein Wirken auszu-

richten hat; es handelt sich also um Dokumente von grundsätzlicher Aussagekraft, an der römisches Wollen und römische Absichten auf allen Feldern politischen, kirchenpolitischen und religiösen Tuns abgelesen werden können.

Eine solche Sammlung von über den Tag hinausweisenden Handlungsmaximen kann inbesondere dann ein gutes Bild von den Zielen ihrer Verfasser geben, wenn man sämtliche Instruktionen eines Pontifikates in einer Edition zusammenfaßt. Dieser Gedanke – der die ursprüngliche Idee ablöste, die Instruktionen nch Nuntiaturen zu ordnen und über einen längeren Zeitraum hinweg geschlossen vorzulegen (wie das beispielsweise durch belgische Forscher geschehen ist) – stammt vom Bearbeiter der hier anzuzeigenden Publikationen und ist von ihm in seiner wegweisenden Edition (die als erster Teil einer Reihe mit dem Titel „Instructiones pontificum romanorum" gilt) nicht nur entwickelt, sondern in kaum zu übertreffender Perfektion verwirklicht worden. Vorbildlich kommentiert, sind auf der Grundlage aller bekannten und erreichbaren Handschriften vorwiegend aus den vatikanischen Beständen, aber auch aus weiteren 17 Archiven und Bibliotheken (vgl. das entsprechende Verzeichnis S. 915–927) insgesamt 78 von 96 nachweislich erstellten Instruktionen für alle römischen Repräsentanten im Wortlaut abgedruckt, die als ordentliche und außerordentliche Nuntien, als Legaten Kollektoren, Generalkommissare und Inquisitoren oder als einfache Abgesandte ohne besondere diplomatische Qualifikation bis hin nach Irland, Moskau oder Konstantinopel (zum orthodoxen Patriarchen) entsandt worden sind.

In drei begründeten Ausnahmefällen (Nr. 55, 76f.) sind darüber hinaus auch sog. Finalrelationen in das nun folglich fast vollständige Corpus der Instruktionen aufgenommen worden, also jene zusammenfassenden Erfahrungsberichte, die Nuntien und andere kuriale Repräsentanten am Ende ihrer Tätigkeit für die römische Zentrale und / oder für ihren jeweiligen Nachfolger niedergeschrieben haben. Am Kopf jeden Stücks sind archivalische Verweise auf ungedruckte Korrespondenzen und die Bibliographie des gedruckten Materials gegeben, wodurch aus einer umfassenden Quellenkenntnis heraus unschätzbare Hilfe für zukünftige Forschung der Einzelnuntiaturen geboten ist.

Eindrucksvoller noch ist jener 273 Seiten lange Abschnitt, dem Jaitner den allzu bescheidenen Titel „Einleitung" gegeben hat. Denn in diesem Teil, der nach Umfang und Inhalt ein eigenes Buch sein könnte, wird nicht nur ein quellengesättiger Überblick über die Politik Clemens' VIII. gegeben und eindringend die Entwicklung des Staatssekretariats unter dem Aldobrandini-Papst beschrieben, eigene Kapitel behandeln auch die Biographie des Papstes und seiner Familie sowie die drei Nepoten, die die römischen Entscheidungen dieser Jahre wesentlich mitgestaltet haben. Insbesondere aber – und das macht diese „Einleitung" für alle folgende Nuntiaturforschung unentbehrlich – werden sämtliche 78 päpstlichen Diplomaten mit ihren Lebensläufen (samt statistischer Auswertung ihrer Laufbahnen) und ebenso die Mitarbeiter im römischen Staatssekretariat und in der Apostolischen Kammer (samt beigefügten Schriftproben auf 11 Tafeln) vorgestellt, und zwar fast ausschließlich auf der Grundlage ungedruckten römischen Materials, da Vorarbeiten zu diesen Punkten nur selten zur Verfügung standen.

Ein eigener Hinweis verdient die umfangreiche Bibliographie, die über mehr als 100 Seiten eine fast erschöpfende Zusammenstellung von Quellen und Literatur zum Pontifikat Clemens' VIII. bietet sowie ein gleicherweise ausführliches Register (S. 937–1040), das sich durch seine weite Aufgliederung (das Lemma Rom wird z.B. über 15 Spalten hin untergliedert) und sein perfektes Verweissystem auszeichnet. Leider etwas versteckt zwischen beiden genannten Indices findet sich (S. 928–935) ein bei solcherart Publikationen seltenes „Verzeichnis italienischer ‚Termini technici' und veralteter Wörter", das – mit Stichworten wie *autorità, coscienza, libertà, ribelle / ribellione* u.a. – zugleich auch zentrale Begriffe jener Ordnungsvorstellung bietet, die die Verfasser der Instruktionen bestimmt haben.

Wer die handschriftliche Überlieferung kennt, der die Texte entstammen, die nun so leicht und mühelos gelesen werden können, der weiß um die Mühseligkeit der Entzifferung mancher Passagen, die zwar mitunter nur in den Anmerkungen erscheinen, aber dennoch zuweilen besonders wichtig sind, weil es sich beispielsweise um eigenhändige Bemerkungen, Einschübe, Korrekturen oder Umarbeitungen längerer Ausführungen

handelt, die der Papst selbst am Rand oder im Text der ihm vorgelegten Entwürfe gemacht hat, man vgl. etwa die Anmerkungen der Nummern 52, 54, 74f., 99 u.ö. Solche Abschnitte sind daneben auch deswegen bedeutsam, weil an ihnen die Entstehung der Instruktionen und damit der Entscheidungsfindungsprozeß innerhalb der Kurie erkennbar werden, der in aller Regel nicht aufzuhellen ist, wenn nur die Ausfertigung oder nur eine Kopie vorliegen.

Vergleichbare Fragen nach Verfasserschaft, Entstehungszeit und Beziehung einzelner Aktenstücke zueinander ergeben sich etwa bei der Instruktion für den nach Spanien gehenden Kammerauditor C. Borghese vom 6. Oktober 1593 (Nr. 27) und den ihr zugeordneten *Considerationi et occorrenze intorno all'istruttione data all'Auditor della Camera* vom selben Tag (Anhang I, S. 795ff.). Diese „Überlegungen . . ." wurden, so Jaitner, „wahrscheinlich . . . im Staatssekretariat von Cinzio Aldobrandini formuliert" (S. 155, Vorbemerkung zu Nr. 27; ähnlich, freilich etwas anderes S. 795, Vorbemerkung zu Anhang I: „Der Verfasser stammt wahrscheinlich aus dem Sekretariat Cinzio Aldobrandinis"). Beide Texte sind nach Ausweis der auf ihnen angebrachten Datierungen gleichzeitig entstanden; indessen setzen die *Considerationi* intensive Lektüre der Instruktion voraus und sind daher entweder Resultat der Einsichtnahme in den (einen?) Entwurf der Instruktion (vgl. zu deren hs. Grundlage die Vorbemerkung) oder sie entstanden aufgrund des Studiums der mundierten Instruktion, wären dann aber doch wohl eher einen oder anderen Tag nach derselben niedergeschrieben worden, damit Zeit für die Formulierung der „Überlegungen" gegeben war. Als Verfasser scheint ferner nicht so sehr der Papst-Nepot oder einer seiner Mitarbeiter im Staatssekretariat in Frage zu kommen, sondern der mit den Verhandlungen in Spanien beauftragte Kammerauditor oder ein Mitglied seiner Delegation; denn das Stück gebraucht gleich mehrfach die Wendung *si desidera ordine particolare* (darüber, wie man sich bei den Gesprächen mit dem spanischen König zu verhalten habe), und diese Formulierung ist am erklärlichsten im Munde desjenigen, der die Mission nach Spanien zu führen hatte und weitere Weisungen in Punkten erbat, die ihm unklar waren und auf die er glaubte angesprochen zu werden; der Nepot hingegen als einer der führenden Köpfe im Staatssekretariat dürfte doch eher – zusammen mit dem Papst – als einer der Verfasser der Instruktion und mithin als Adressat der *Considerationi* zu betrachten sein, nicht als deren Autor.

Der tägliche Umgang des Rez. mit den Texten über lange Monate hinweg hat bemerkenswert wenige Druck- und Lesefehler zu Tage gefördert – auch das ist ein Zeichen für die hohe Qualität der Edition –, Gegenproben an den handschriftlichen Vorlagen, die hier und da gemacht werden konnten, bestätigten fast immer die Zuverlässigkeit der gedruckten Texte auch da, wo sie eine minder geläufige Wortwahl oder Satzkonstruktion bieten. Korrekturen, die mehr als simple und sofort erkennbare Druckfehler betreffen, sind extrem selten; genannt seien hier folgende Fälle: S. 145, Z. 23 lies *Francia* statt *Fiandra*. S. 239, Z. 6 ist wohl statt des Wortes *fiume* = Fluß der Ortsname *Fiume* (heute Rijeka in Jugoslawien) gemeint. Ohne neuerliche Überprüfung an den Hss. kann nur vermutet werden die Lesung *premessa* (statt *promessa*): S. 270, Z. 14 – *presentanei* statt *presentati:* S. 289, Z. 5, vgl. S. 280, Z. 22 – *caso* statt *cosa:* S. 797, Z. 11.

Angesichts der Gesamtleistung, die der Bearbeiter vorweisen kann, geraten solche Ausstellungen fast zu Beckmessereien. P. Blet, von dem die Grundidee des nun in einem ersten Teilstück so vorbildlich realisierten Plans stammt, hat sein Urteil über die Edition in seinem Geleitwort (S. V) wie folgt zusammengefaßt: „Il reste seulement à espérer que ce déploiement d'érudition ne découragera pas les continuateurs de l'oeuvre si bien commencée par Klaus Jaitner et que son ouvrage constituera le premier jalon d'une série complète des Instructiones Pontificum Romanorum". Dem ist nichts hinzuzufügen.

Münster/Westf. *Burkhard Roberg*

Marie-Louise Gondal, L'Acte Mystique, Témoignage Sprituel de Madame Guyon (1648–1717). Thèse de Doctorat présentée à la Faculté de Théologie de Lyon, Juin 1985.

Die Dissertation *M. L. Gondals* beschäftigt sich mit einer Gestalt der Mystik, die nicht nur für die Theologiegeschichte des französischen Katholizismus, sondern auch für den mitteleuropäisch-protestantischen Raum von Bedeutung geworden ist. Bereits von hier aus verdient sie somit Interesse.

Formal wie inhaltlich vollzieht sich dabei *Gondals* Darstellung von Mme. de *Guyons* Frömmigkeit im Sinne eines dreifachen Umkreises der hier gelebten mystischen Existenz. Nachgezeichnet wird zunächst das „äußere" Leben der Mystikerin in permanentem Bezug auf ihre – mit ihrer Vita unabdingbar verknüpfte – „innere" Biographie. Hier gelangt die Autorin auch zu einer vorläufigen Strukturierung des für Mme. de *Guyon* grundlegenden Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses. In einem nächsten Hauptteil wird die Sprachwerdung der Guyonschen Mystik entfaltet. Unter Zugrundelegung quellenkritisch reflektierten autobiographischen Materials wird die Ausprägung dieser Mystik in ihren kommunikativen Bezügen anhand des Briefwechsels von Mme. de *Guyon* mit *Fénélon* beschrieben, nicht zuletzt vermittels einer Analyse der von der Mystikerin verwendeten religiösen Metaphorik. Auch dieser Teil wird durch eine systematisierende Zusammenschau der Einzelelemente abgeschlossen – u.a. durch eine Herausarbeitung des dieser Frömmigkeit innewohnenden voluntaristischen Momentes, eine Beschreibung dessen, *was* sich im mystischen Akt ereignet: Selbstbezeugung der Wahrheit *als* Wahrheit im Ich, in Korrespondenz mit der Schrift und mit der Lehre der Kirche. Der dritte Hauptteil wendet sich der *Bedeutung* der Mystik Mme. de *Guyons* zu – zum einen im Kontext ihrer eigenen Zeit und in Konfrontation mit der Position ihrer Freunde (*Fénélon*) und Gegner (*Bossuet*), zum anderen im Blick auf die außerkatholisch-kirchliche (*Ramsay, Poiret* u.a.) wie außertheologische (*Kolakowski* u.a.) Rezeptionsgeschichte. Auch diese Erörtertungen werden auf eine Reflexion des Denkens der Mystikerin aus der Sicht *Gondals* zurückbezogen. Abgeschlossen wird die Arbeit mit einer Betrachtung der Aktualität der *Guyon*schen Mystik, wobei die Autorin u.a. zwei Gedanken als wesentlich ansieht: Mme. de *Guyons* Insistieren auf dem leiblichen Bezug aller spirituellen Erfahrung und ihre Rückbindung allen Redens von Gott an eine offene, von Existentialität getränkte Sprache.

Orientiert ist die Arbeit zunächst an der *Person* Mme. de *Guyons* und ihrer eigenen religiösen Erfahrung, nicht also an einem übergreifenden theologiegeschichtlichen Kategoriensystem. Es geht der Autorin um Erfahrungen *mit* der Mystikerin; demgemäß sind alle Systematisierungen dieses Denkens in der Tat – und damit nicht nur methodisch, d.h. vom Aufriß der Arbeit her, sondern auch sachlich – zunächst etwas Sekundäres. Sie verweisen zurück auf eine „expérience . . . irremplaçable" (S. 624), um erst von dieser Erfahrung her – als einer Erfahrung des Ganzen – ihre Bedeutung zu gewinnen, „universalisierbar" (S. 522) zu sein, offen zur Kommunikation. Diesem Ansatz wird man sich zu stellen haben, um das Buch zu „verstehen", im Blick auf die Sprache der Autorin, ihren Umgang mit der historischen Materie mithin auch (wiederum mit Mme. de *Guyon*) in eigener Abkehr von der „uniformité ou la rigidité des discours établis" (S. 623). Man wird ihn aber auch in allgemeinerem Sinne als bedenkenswert ansehen dürfen; denn er entspricht zugleich einem legitimen Interesse gegenwärtiger Theologie an „neuen" Sprachgestalten individueller und doch zur Kommunikation hin offener religiöser Erfahrung – einerseits gegen dogmatistische Selbstgenügsamkeit, andererseits angesichts einer Gegenwartskultur, die nach einer von *Gondal* aufgenommenen Beobachtung J. *Kristevas* gekennzeichnet ist durch die „absence . . . des ‚codes cummuns' susceptibles de dire l'expérience d'un reel radical et d'une vérité existentielle" (S. 522). Insofern gewinnt *Gondals* Beschäftigung mit Mme. de *Guyon* durchaus pardigmatische Relevanz. Doch auch aus eher „historischer" Perspektive regt die Arbeit zum Nachdenken an.

Gewiß bleiben zunächst auch Fragen offen. So wäre etwa zu fragen, ob *Gondals* Beschäftigung mit der Sprachwerdung des mystischen Aktes bei Mme. de *Guyon* nicht auch eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der Lyrik der Mystikerin nahegelegt

hätte. Man vermißt die entsprechenden Ausführungen umso mehr, als umgekehrt manches andere straffer hätte formuliert werden können. Zu prüfen bliebe auch, ob nicht die nahezu ausschließliche Verwendung französischer (oder ins Französische übersetzter) Sekundärliteratur den Horizont der Arbeit gelegentlich einengt: Die Rezeption der *Guyon*schen Mystik im außer-katholischen und außer-französischen Bereich ist theologisch und geistesgeschichtlich bisweilen komplizierter und schon andernorts deutlicher wahrgenommen worden, als der Autorin aus ihrer Perspektive bewußt zu sein scheint.

Umgekehrt bleibt wesentliches Material genug: Genannt sei die differenzierte Darstellung der Editionen Mme. de *Guyons* (über *Poirets* für den Protestantismus „klassisch" gewordenen Ausgaben hinaus) und manches Detail hinsichtlich der Rezeption *Guyon*schen Denkens in der Frömmigkeit im Schottland des frühen 18. Jahrhunderts. Vermutet werden mag im übrigen, daß von *Gondals* Analysen her auch das eine oder andere Licht auf die Auseinandersetzung nicht nur pietistischer (und separatistischer) Theologen mit der Position Mme. de *Guyons* fallen kann, sondern auch auf die Rezeption quietistischer Elemente in der Theologie der späten Orthodoxie (vgl. etwa J. W. *Jägers* Auseinandersetzung mit dem Quietismus). Von hier aus aber könnte die vorliegende Arbeit zugleich einen Beitrag zu einer ökumenischen Historiographie liefern.

Düsseldorf *Gustav A. Krieg*

Tersteegen, Gerhard: Geistliche Reden. Hrsg. von Albert Löschhorn und Winfried Zeller. Texte zur Geschichte des Pietismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus hrsg. von K. Aland, E. Peschke, M. Schmidt. Abt. V: Gerhard Tersteegen, Werke. Hrsg. von W. Zeller; Band 1. Göttingen – Vandenhoeck & Ruprecht – 1979. XV + 666 S. Ln. DM 150,–

Das Bild Tersteegens (T.) schwankt zwischen den Polen einer auf den schlichten Laien als geistvollen Zeugen der Wahrheit abhebenden pietistischen Ausprägung und einer Verurteilung als Vertreter einer bei der Bibelauslegung unhistorisch verfahrenden (heidnischen) Mystik bzw. eines schrankenlosen Subjektivismus, während Vermittlungsversuche auf T.s Nähe zu durchschnittlichen Auffassungen der zeitgenössischen Orthodoxie hinweisen. Übereinstimmung besteht weithin über die enge Zusammengehörigkeit von Schriftverständnis und praktischer Frömmigkeit bei T.

Winfried Zeller (Die Bibel als Quelle der Frömmigkeit bei G. T. In: Theologie und Frömmigkeit. Ges. Aufsätze Bd. 2. MThSt. 15, 1978, 167f.) nennt drei Motive, die T.s Verhältnis zur Bibel bestimmt haben: „Die tiefe Ehrfurcht vor der Hl. Schrift und die Überzeugung von der Unbedingtheit ihrer Wahrheit sind zweifellos reformiertes, föderaltheologisches Erbgut. Das Drängen auf Existenzbezogenheit und auf eine exemplarische Verwirklichung der Schrift im Leben entstammt pietistischen Einflüssen. Die Liebe zum geistlichen Sinn der Schrift und die betende Versenkung in das einzelne Bibelwort erweisen sich als mystischer Einschlag, der jedoch nirgendwo in einen radikalen Spiritualismus umschlägt. Die lebendige Christusfrömmigkeit T.s aber bildet die umfassende Klammer, die alle drei Momente seines Schriftverständnisses zusammenschließt".

Die hier anzuzeigenden „Geistlichen Reden" erscheinen als „dringend gewünschte" (vgl. RGG[3] VI, 698) erste Veröffentlichung im Rahmen der Neuausgabe der Werke T.s. Beide Herausgeber (Albert Löschhorn starb während der Editionsarbeit 1976) wissen sich „dem frömmigkeitsgeschichtlichen Erbe T.s verpflichtet" (Vorwort).

Wir besitzen von T. selbst zwei niedergeschriebene geistliche Reden, nämlich ein Fragment über 2. Petr. 3, 11, das eine unvollendete Skizze seiner am 25. 8. 1751 in der Mennonitenkirche zu Krefeld gehaltenen Rede wiedergibt (in der vorliegenden Ausgabe als 1. Rede / S. 1–4 abgedruckt), und eine nachträglich zum Druck ausgearbeitete Erweckungsrede über 2. Kor. 5, 14 vom 18. 10. 1751 (2. Rede / S. 4–27). Weitere 29 Reden T.s aus den Jahren 1753–1756 sind uns nur in Nachschriften seiner Zuhörer erhalten; sie wurden zusammen mit den beiden soeben genannten Reden unter dem

Titel „Geistliche Brosamen, von des Herrn Tisch gefallen, von guten Freunden aufgelesen und hungrigen Herzen mitgeteilt": Bestehend in einer Sammlung verschiedener Erweckungs-Reden, 2 Bände, 4 Teile, Solingen 1771–1773 herausgegeben. Außerdem hat Gerhard Kerlen 1868 den Text zweier bisher ungedruckter T.-Reden veröffentlicht, deren Entstehungszeit unbekannt ist. Sie sind hier als 32. und 33. Rede (S. 655–660) abgedruckt (X).

T. hatte schon 1727 in Privat-Versammlungen zu reden begonnen; 1740 fand dies ein Ende (Konventikelverbot). Als in den Niederlanden und im Rheinland die Erwekkungsbewegung neu aufflammte, nahm T. gegen Ende des Jahres 1750 sein Wirken als geistlicher Redner wieder auf (IX). Die vorliegenden 33 geistlichen Reden stammen wohl sämtlich aus diesem zweiten Abschnitt seiner Redetätigkeit. Dem Anlaß nach lassen sich folgende Gruppen von Reden unterscheiden: 14 Reden an christlichen Festtagen, 9 Reden an Sonntagen, 3 Bettagsreden, 1 Ernterede, 2 Leichenreden und 4 Reden sonstiger Art. „Die aus dieser Aufstellung ersichtliche Beziehung zum Kirchenjahr kommt auch darin zum Ausdruck, daß mehrere Reden Berufungen auf das kirchliche Sonntagsevangelium enthalten" (IX). Leider werden in der nur kurzen „Einleitung" der Herausgeber (IX–XV) der allgemeingeschichtliche und biographische Bezug zur Entstehung der Reden, T.s Lebensumstände und seine psychische Situation vernachlässigt. Sind die Predigten wirklich so situationslos? Immerhin ist der 12. Rede vom 18. 8. 1754 (1. Kor. 6, 19–20; S. 232–253) als Nr. 12a (S. 253–265) die „Rede des Oberkonsistorialrats Johann Julius Hecker (Berlin) über 2. Kor. 7, 1, gehalten am 18. 8. 1754 zu Mülheim an der Ruhr (vgl. S. 253 Anm. 1) beigefügt, und zwar schon in den „Geistlichen Brosamen". Johann Julius Hecker (1707–1768) war Pietist (vgl. S. 233 Anm. 5). T. nimmt am Anfang seiner Rede (S. 233) auf diesen Besuch Bezug: „Da wir dißmal das Vergnügen haben, einen sehr werthgeschätzten Herrn Prediger in dieser Versammlung zu sehen . . ." In der „Einleitung" (S. XI) ist dieser Besuch Heckers für T. der Anlaß zu einer „besonders eingehenden Vorbereitung"; die Anlehnungen an Johann Arndts III. Buch des „Wahren Christentums" lassen es möglich erscheinen, daß sich T. beim Halten dieser Rede „schriftlicher Notizen bedient hat" (XI). Warum? War das Ganze nur ein brüderlicher Besuch? Oder besagt T.s Hinweis am Anfang seiner 12. Rede (S. 233) doch mehr, nämlich so etwas wie eine kirchenamtliche Überprüfung? Da heißt es: „Ich soll mein schwaches und einfältiges Zeugniß der Wahrheit auch von diesem Prediger beleuchten, prüfen und bestätigen lassen". Ob Hecker am Anfang seiner Rede (S. 253) nicht doch die Dinge herunterspielt, wenn er sagt: „Ich bin zwar nicht hieher gekommen, um zu lehren, noch weniger aber um zu prüfen und zu beurtheilen, was hier vorgetragen wird"? Jedenfalls sah W. Krafft in RE[2] in Heckers Entsendung nach Mülheim eine Aufsichtsreise zur Überprüfung (vgl. auch ThLZ 107, 1982, 375).

Liturgischer Kontext der „Geistlichen Reden" ist der Typ des (einfachen) Predigtgottesdienstes. T.s Reden liegen meist kurze, oft nur spruchartige Bibeltexte zugrunde; die Ansprache ist von Lied und Gebet eingerahmt. Auch in den Geistlichen Reden kommt T.s starkes Interesse am Kirchenlied zum Ausdruck.

Die durchschnittlich 20–25 Seiten (einschließlich der langen Anfangs- und Schlußgebete) umfassenden, in einer durch Bibel und Gesangbuch durchtränkten Sprache nach einem klaren Dispositionsschema (vgl. XII) gehaltenen Reden sind in Gedankengang und Ausdrucksweise schlicht, was allerdings Ansprachen nicht ausschließt, die in exegetischer Darlegung, Zitatengebrauch und Aufbau eine umfassende Vorbereitung voraussetzen (vgl. die oben erwähnte 12. Rede).

„In den geistlichen Reden kommt T.s Verhältnis zur Bibel besonders deutlich zum Ausdruck. In der Art und Weise, wie er Worte der Bibel anführt und anwendet, spiegeln sich die kennzeichnenden Züge seines Schriftverständnisses wider" (XII). In Anm. 27 auf S. XII weist Zeller auf seinen oben genannten Aufsatz in MThSt hin, wo es S. 181 heißt: „Die Auslegung der Heiligen Schrift in den geistlichen Reden T.s verbindet die pietistische Forderung der Erweckung mit dem mystischen Ruf zur Innerlichkeit. Durch diese Doppelpoligkeit seines Schriftverständnisses bleibt T. vor einem gefühlsbetonten Subjektivismus bewahrt. Die mystische Kategorie der Innerlichkeit führt bei ihm

in erster Linie zu einer echten Unterscheidung von zentralen und peripheren Wahrheiten und verleiht zugleich dem evangelischen Protest gegen Äußerlichkeit und Veräußerlichung Ausdruck".

T. war mit dem Wortlaut der Lutherbibel bestens vertraut. Interessant ist allerdings, daß er – vor allem bei der Frage nach dem Grundtext oder dem eigentlichen Sinn einer Schriftstelle – daneben die 1611 in ihrem Ursprungsland Nassau verbotene Piscator-Bibel (der an der „Johannea" in Herborn wirkende Piscator war ein Bahnbrecher der grammatisch-philologisch-historischen Methode), die (pietistische) Übertragung des 1697 als reformierter Inspektor der Grafschaft Solms-Braunfels wegen seines Bekenntnisses zum Philadelphismus abgesetzten Johann Henrich Reitz sowie gelegentlich die 1712 erschienene „Mystische und Profetische Bibel" von Henrich Horche, der Professor in Herborn war und 1698 die Hohe Schule wegen separatistischer Umtriebe verlassen mußte, gebrauchte. Auch benutzte T. die holländische Bibelübersetzung (Leiden 1736).

Warum ist eigentlich bei der Neuausgabe der Geistlichen Reden der ursprüngliche Titel („Geistliche Brosamen . . .") weggefallen? Die Auskunft der Herausgeber (XIII) ist m. E. formal: „Die vorliegende Ausgabe der geistlichen Reden T.s konnte sich nicht darauf beschränken, einen bloßen Wiederabdruck der ‚Geistlichen Brosamen' zu bieten. An die Stelle der bisherigen Anordnung mußte vielmehr eine Wiedergabe treten, in der die geistlichen Reden T.s nach streng chronologischer Reihenfolge gebracht werden. Nach dem Zeitpunkt der Entstehung bilden zwei Reden aus dem Jahr 1751 den Anfang. Daran schließen sich drei Reden aus 1753, dreizehn aus 1754, elf aus 1755 und zwei aus 1756. Am Schluß sind zwei Redenbruchstücke mit unbekannter Entstehungszeit angefügt. Auf diese Weise werden die Reden nicht nur in T.s Leben zwischen 1751 und 1756 sinnvoll eingeordnet, sondern wird auch ihre Beziehung auf das Kirchenjahr deutlich gemacht" (XIII). Auf der anderen Seite verfahren die Herausgeber ziemlich „konservativ": Der textkritische Apparat beschränkt sich meist auf den Nachweis der nicht ausdrücklich angegebenen Bibelstellen und der direkt oder indirekt zitierten Gesangbuchverse sowie der jeweils benutzten Bibelübersetzungen. Die Textgestaltung behält den alten Wortlaut bei; um der Verständlichkeit willen wurde die Groß- und Kleinschreibung „behutsam geregelt" (XIII).

Daß T.s Epiphaniasrede über Mt. 2, 1–12 vom 6. 1. 1755 (Rede Nr. 19 / S. 393–414) auf Sören Kierkegaard einen tiefen Eindruck gemacht hat, erwähnen die Herausgeber auf S. XIV.

Neben Albert Löschhorn ist auch Winfried Zeller inzwischen heimgegangen. Die vorliegende Textausgabe ist so zu einem Vermächtnis geworden, das sich in T.s Liedvers (EKG 367, 4) fassen läßt: „Ein Tag der sagt dem andern / mein Leben sei ein Wandern / zur großen Ewigkeit. / O Ewigkeit, so schöne / mein Herz an dich gewöhne. / Mein Heim ist nicht in dieser Zeit".

Darmstadt *Karl Dienst*

Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus herausgegeben von Martin Brecht, Friedrich de Boor, Klaus Deppermann, Hartmut Lehmann, Andreas Lindt und Johannes Wallmann. Band 10 – 1984. Schwerpunkt: Friedrich Christoph Oetinger. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1984, 309 S.

Der Ertrag des anläßlich des 200. Todestages von Fr. Chr. Oetingers (= Oe.) 1982 in Marbach a. N. veranstalteten Symposions, das gleichermaßen auf die Bestimmung der geistes- und theologiegeschichtlichen Position wie die Besinnung auf die Herausforderungen im Denken des schwäbischen Theosophen orientiert war, wird in vier repräsentativen Beiträgen vorgelegt, die in ihrem unterschiedlichen Ansatz und Aufriß eine dem Reichtum des Denkers Oe. adäquate Annäherung widerspiegeln.

Da die Entdeckung Oe.s durch die gegenwärtige Theologie noch in den Anfängen steht (bedenkenswerte Aspekte erschließt das Geleitwort von O. Betz zu dem von G. Spindler zusammengestellten Oe.-Brevier „Etwas Ganzes vom Evangelium", Met-

zingen 1982), könnten die einleitenden grundsätzlichen Überlegungen des Philosophen *R. Piepmeier*, der kenntnisreich und eigenständig über „Fr. Chr. Oetinger – Distanz und Gegenwärtigkeit" referierte, einer aktuellen Oe.-Rezeption dienlich sein.

G. Spindler beleuchtet die Auseinandersetzung Oe.s mit der Erkenntnislehre der Schulphilosophie des 18. Jh.s. Oe., der ein Gesamtsystem der Wahrheit begründen wollte, das für ihn letztlich mit der in der Hl. Schrift begegnenden Offenbarung identisch war, hat nach seiner – nicht zuletzt durch Böhmes Schriften bewirkten – Abwendung von der Vorstellungswelt Wolffs und Leibniz' sein Leben lang bei der Fassung der Mittel, der Methode und der Quellen wahrer Erkenntnis (ohne die Ordnungsfunktion der Vernunft zu unterschätzen) die intellektualistische und rationalistische Engführung Wolffs und seiner Schule zu überwinden gesucht. Die Erörterung des Verhältnisses Oe.s zu Leibniz und Wolff (und dessen Schülern, u. a. Bilfinger und Canz) bildet die Grundlage für den die Forschung wesentlich bereichernden subtilen Vergleich der Erkenntnislehren Wolffs und Oe.s; eine für die Erhellung der geistigen Position Oe.s ertragreiche Untersuchung, die auch das geschichtliche Umfeld (G. Sulzer, M. Mendelssohn) gebührend beachtet.

Oe.s Abwehr einer idealistischen bzw. metaphorischen Verdünnung des Schriftwortes (W. A. Teller, J. C. Dippel) geht der konzentrierte Beitrag von *P. Deghaye* (Realiter und idealiter. Zum Symbolbegriff bei Fr. Chr. Oe.) nach. Der theosophische Realismus Oe.s steht im Gegensatz zum idealisierenden Spiritualismus, der in der Reduktion auf reine Begriffe die Substanz der christlichen Offenbarung zu zerstören drohe. Der antidoketische Skopos in Oe.s Theologie wird treffend herausgestellt: Zentralbegriff seiner Offenbarungslehre ist Geistleiblichkeit. Da Oe.s vom Materialismus zu unterscheidendes Verständnis von Leiblichkeit (als pneumatischer Leiblichkeit, nicht als Körperlichkeit der Natur) als Schlüssel zum Gesamtverständnis Oe.s begriffen werden kann, erschließt der gedanken- und beziehungsreiche Beitrag die Mitte in Oe.s Denken, seine methodologisch als Schriftexegese konzipierte Offenbarungsphilosophie.

U. Gaier (Nachwirkungen Oe.s in Goethes ‚Faust') stellt in methodologisch sorgfältig abgesicherten Schritten und in kritischer Weiterführung der Forschung (A. B. Wachsmuth, R. Chr. Zimmermann) heraus, daß Oe. nicht nur als Vermittler Swedenborgs und J. Böhmes, sondern als selbständiger Denker im ‚Faust' und in Goethes Dichtung, Naturforschung und Gesellschaftskonzeption nachgewirkt habe; eine für die Oetinger- wie die Goetheforschung ergiebige Studie, die zu weiteren Untersuchungen anregen wird.

Auf die erstaunlich vielen Querverbindungen innerhalb des „Spätpietismus" macht *M. Brecht* aufmerksam (Der Spätpietismus – ein vergessenes und vernachlässigtes Kapitel der protestantischen Kirchengeschichte), eine vielschichtige Strukturierungen freilegende Studie, die an einzelnen Phänomenen – u. a. an J. L. Ewald (1748–1822), einem durch Lavater, Herder, J. J. Heß und Ph. M. Hahn beeinflußten, literarisch produktiven Kirchenmann – die für die Bewegung kennzeichnenden Wandlungen exemplifiziert und zugleich darauf aufmerksam macht, daß die ganze Kräftekonstellation dieser Epoche neu zu überdenken und zu beschreiben sei (S. 138). Auch zur Herder-Rezeption und -Interpretation erfährt man Neues. – Die Terminologie „Spätpietismus", die ja nicht eine homogene Richtung eingrenzen möchte, wäre m. E. erneut zu überdenken. Die weitere Forschung dürfte den Spätpietismus nicht zu schnell als ein „konsistentes Phänomen" erheben, vielmehr wäre zunächst, wie es Brecht exemplarisch an der Gestalt J. L. Ewalds veranschaulicht, jeder einzelne Repräsentant als ein komplexes, weder vom klassischen Pietismus noch vom Gegensatz zur Aufklärung her erfaßbares Phänomen sui generis zu begreifen, bevor übergreifende Gesichtspunkte geltend gemacht werden. (Die Ausführungen zum Verhältnis von Spätpietismus und Spätaufklärung [S. 137] weisen in diese Richtung, die in der weiteren Forschung zu verfolgen wäre.) Die Kennzeichnung müßte frei von summarischer Rubrizierung, jeweils regional differenziert und im Rahmen des je spezifischen Koordinatensystems erfolgen. Möglicherweise wäre dann auch der nicht zu übersehende Erneuerungsimpuls dieser Gruppierungen adäquat bestimmbar. (Die Kennzeichnung: „konservative Gruppe",

„die sich gegen die Aufklärung zu behaupten vermochte und die folgende Restaurationszeit erheblich beeinflußte" [S. 126] deckt dies nicht ab.) Der interdisziplinären Erforschung der Gestalten und Kräfte im Umfeld von Pietismus – Aufklärung / Idealismus – Erweckung – Romantik dürfte dabei ebensowenig zu entraten sein wie einer differenzierenden Interpretation der mit den geistigen und gesellschaftlichen Prozessen der Epoche verbundenen Umbrüche.

G. Hornig führt seine Interpretation J. S. Semlers mit einer als Studie zur Rezeption und Kritik des halleschen Pietismus konzipierten, konturenreichen und differenzierenden Darstellung von Semlers Lehre von der Heilsordnung weiter, die größtenteils Quellen aus dem ersten Jahrzehnt von Semlers Lehrtätigkeit in Halle (1753–1763) auswertet. Auch bei dem späteren Semler, in dessen Alterswerk der Begriff der Heilsordnung nur noch selten vorkommt, ist die Wirkung lutherisch-pietistischer Frömmigkeit und Tradition festzustellen. – Eine die Ergebnisse dieses Beitrags aufnehmende, auch K. Barths Bewertung des Verhältnisses von Pietismus und Aufklärung kritisch reflektierende grundsätzliche Interpretation, die Konsensus und Dissensus gleichermaßen zu beachten hätte, scheint dringend geboten.

Der vorzüglich informierende anregende Beitrag von *K. Deppermann* erinnert an die Dreihundertjahrfeier der deutschen Auswanderung nach Amerika und stellt ein folgenreiches Kapitel aus der internationalen Wirkungsgeschichte des Pietismus dar: „Pennsylvanien als Asyl des frühen Pietismus". Auch die Situation in Frankfurt (Saalhofpietisten) wird im Zusammenhang mit W. Penns Reise 1677 beleuchtet; der erste Impuls zur organisierten Auswanderung Deutscher nach Pennsylvanien ging vom radikalen Frankfurter Pietismus aus.

Fr. de Boor (Die Franckeschen Stiftungen als „Fundament" und „Exempel" lokaler, territorialer und universaler Reformziele des Halleschen Pietismus) nimmt das von U. Sträter in Bd. 8 verhandelte Thema „Pietismus und Sozialtätigkeit" (das als Schwerpunktthema eines der künftigen Bände Beachtung verdiente) aufgrund eines umfangreichen Quellenmaterials neu auf: Die Stiftungen sind – wie de Boor im einzelnen herausstellt – für Francke selbst, aber auch für viele seiner Zeitgenossen und Schüler „Fundament" und „Exempel" lokaler Initiativen und territorialer bzw. universaler Reformvorhaben gewesen. (S. 220 ist eine Zeile ausgefallen, der Text Z. 7 muß nach Angabe des Autors lauten: 1. Nach Königsberg, wo Francke eindeutig an die in seinem Geist von Th.; S. 215, 2. Absatz, 3. Z. v. unten ist im Zitat statt „worden" zu lesen: „werden".)

Auch der thematisch auf das im Untertitel der Jahrbücher genannte Gebiet der Geschichte des neueren Protestantismus erweiterte Rezensionsteil (S. 227–279) bestimmt das Profil des Bandes wesentlich. Die von K. Deppermann und D. Blaufuß betreute – Vorgeschichte wie Wirkungen gleichermaßen berücksichtigende – Pietismus-Bibliographie erfaßt die Literatur, die bis März 1984 vorlag (einschl. Nachträge). Der Band wird durch das von B. Wirsching erstellte Personen- und Ortsregister abgeschlossen.

Jena *Eberhard Pältz*

Pietismus und Neuzeit, Band 11: Hoffnung der Kirche und Erneuerung der Welt. Festschrift für Andreas Lindt zum 65. Geburtstag am 2. Juli 1985. Unter Mitarbeit von Robert Herren und Hermann Kocher, herausgegeben von Alfred Schindler, Rudolf Dellsperger und Martin Brecht. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1985, 397S., kart. DM 68,–.

Die Freude an der schönen Festschrift wurde bitter getrübt durch den unerwarteten Tod von Andreas Lindt am 10. Oktober 1985. Wie weit, wissenschaftlich und menschlich, der Kreis derer gewesen ist, die sich ihm verbunden wußten, zeigt die umfangreiche tabula gratulatoria. Es ist schmerzlich, daß schon konzipierte Arbeitspläne so jäh abgebrochen wurden.

Der Band ist klar gegliedert. 5 Beiträge gelten dem 18. Jahrhundert. Neben dem westschweizerischen Pietismus (P. Barthel) und Lavater (zweimal – U. Im Hof und H.

Weigelt) erscheinen die Szene in Pennsylvanien (Samuel Güldings Einspruch gegen Zinzendorfs Unionstätigkeit – R. Dellsperger) und der ökumenische Geist im frühen Methodismus (P. Streiff). Pietismus kann also von Anfang an nur als grenzüberschreitendes Geschehen, konfessionell und übernational, dargestellt und begriffen werden. Dies wird besonders deutlich bei H. Hauzenberger ‚dreifaches Lebenszeugnis auf Grund der Heiligen Schrift'; dargestellt am sozialen Engagement, der missionarischen Gesinnung und der ökumenischen Offenheit. – Verhältnismäßig knapp ist das 19. Jahrhundert mit 3 Aufsätzen vertreten. Zwei führen in die Weite. An den 481 (vielleicht sogar 482) Auflagen von Chr. G. Barths ‚zweilmal zweiundfünfzig biblische Geschichten' zeigt M. Brecht, wie lange, bis 1945, und wie weltweit dieser ‚Bestseller unter den Schulbüchern der Erweckungsbewegung' seit 1832 gewirkt hat. Mit ihm war ein Maß gesetzt und ein Anspruch erhoben, an dem auch die heutige Religionspädagogik nicht vorbeigehen kann. Höchst spannend und anschaulich erzählt A. Carmel vom Entstehen und dem Untergang der Basler Firma C. F. Spittler in Jerusalem, d.h. vom mühsamen Weg des Bankiers Johann Frutiger und seinem Umfeld. Wie fruchtbar die orts-, hier die stadtgeschichtliche Arbeit für die Kenntnis einer pietistischen Arbeit werden kann, zeigt M. Mattmüllers Bericht ‚das Evangelium in einer Industriestadt, die Gründung der Basler Stadtmission (1859)'. – Vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum 2. Weltkrieg und durch das 1982 aufgenommene Interview (M. Jacobs) mit dem badischen Blumhardtianer Heinz Kappes bis in unsere Jahre führen 8 Beiträge. Hier können nur Stichworte genannt werden: Hermann Kutter (zweimal durch K. J. Wrage und H. Kocher / S. Kuert); Leonhard Ragaz (E. Busch); Samuel Jäger und sein christlich-soziales Engagement nach 1918 (K. Nowack); Christlich-soziale Politiker am Scheideweg, aus einem Briefwechsel zwischen E. Reiff, W. Simpfendörfer und Th. Wurm im Vorfeld der württembergischen Landtagswahlen des Jahres 1928 (H. Lehmann); J. Castanyé vergleicht in ‚Kirchenverständnis in Elberfeld' H. F. Kohlbrügge (1833, 1875) und A. de Quervain (1931–38). Und schließlich das oben genannte Interview ‚Religiöser Sozialismus und Mystik. Ein Blumhardtianer berichtet von seinem Leben und Werden'. Diese Übersicht zeigt, daß der Untertitel der Festschrift ‚Beiträge zu den ökumenischen, sozialen und politischen Wirkungen des Pietismus' das hält, was damit versprochen ist. Der den dritten Teil einleitende Aufsatz von M. Greschat über ‚Industrialisierung, Bergarbeiterschaft und „Pietismus" nennt sich ‚Anmerkungen zur Wirkungsgeschichte eines Frömmigkeitstyps in der Moderne'. Auch in diesem fächerübergreifenden Überblick zeigt sich, wie viel exemplarische Anschauung und erste Erkenntnisse regionalgeschichtliche Arbeit vermitteln kann. Darin wird in Kürze die Situation der Pietismusforschung angesprochen. Die Unterschiede zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert gegenüber der Erweckungsbewegung des beginnenden 19. Jahrhunderts und dem Neupietismus um 1900 und der Zusammenhang und die Gemeinsamkeit dieser Frömmigkeitsformen sollen herausgearbeitet werden. Abschließend wird auf die Notwendigkeit lokal-historischer Untersuchungen, freilich in einem betont weit gespannten internationalen Vergleichsrahmens und auf die Aufgabe, nach den theologischen Voraussetzungen dieser Frömmigkeit zu fragen, hingewiesen. In der Tat – allenthalben warten wichtige und fruchtbare Arbeitsvorhaben. – Zur Edition pietistischer Quellen äußert sich Johannes Wallmann in seinem 1981 vor der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus gehaltenen Referat ‚Überlegungen und Vorschläge zu einer Edition des Spenerschen Briefwechsels, zunächst aus der Frankfurter Zeit (1666–1686)'.

Zur Orientierung dienen der (diesmal nur 3 Titel anzeigende) Rezensionsteil und die Pietismusbibliographie 1985 mit Nachträgen (220 Titel), erstellt von K. Deppermann und D. Blaufuß sowie das von B. Wirsching gefertigte Register.

Die Herausgeber wollten keine ‚Waldspaziergang-Festschrift' vorlegen. Das ist ihnen in vollem Maß gelungen.

Stuttgart *Konrad Gottschick*

Kurt Heimbucher (Hrsg.), Luther und der Pietismus. An alle, die mit Ernst Christen sein wollen. Brunnen-Verlag Gießen / Basel, 1983, 237S., DM19,80.

Ungeachtet der angelsächsichen Impulse, die vor allem im Anfang dieses Jahrhunderts innerhalb der innerkirchlichen Gemeinschaftsbewegung virulent gewesen sind, ist hier immer lebendig gewesen, daß ihre frühen pietistischen Väter – etwa Spener, Francke und Zinzendorf auf den Schultern der Reformatoren stehen. Darum wurde sie stets genötigt, sich mit der reformatorischen Theologie zu beschäftigen. So der Präses des Gnadauer Verbandes, der im „lebendigen Luthertum" wurzelnde bayerische Pfarrer Kurt Heimbucher.

Jetzt auf das Ende des 20. Jahrhunderts zu, hat sich diese Besinnung zweifelsohne in den beherrschenden Vordergrund geschoben. So ist diese Veröffentlichung eine wesentliche Dokumentation auch für die kirchengeschichtliche Erforschung der innerkirchlichen Gemeinschaftsbewegung.

Ihrem eigenen Selbstverständnis nach ist sie und will sie „Bewegung" sein. Sie hat nie verleugnen wollen, daß auch der Pietismus zu den unvollkomenen Sachen zählt, wie alles, was sich in der Kirche und Theologie äußert. Was bei ihr an Fehlentwicklungen aufgetreten ist, wünschte sie nicht zu beschönigen.

So haben die Referenten bei der Gnadauer Pfingstkonferenz, deren Beiträge hier gedruckt vorliegen, als Männer aus dem Raum der Kirche und Gemeinschaftsbewegung sich dem reformatorischen und pietistischen Erbe verpflichtet gewußt, wie der Stuttgarter Prälat Theo Sorg und der Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Hochschule in Bethel Gerhard Ruhbach. Auch die anderen wie Hans Thimme, Gerhard Schittko, Siegfried Kettling, Helmuth Engelkraut und Johannes Berewinkel finden sich hier wieder. Die Themen sind: Von der Freiheit eines Christenmenschen; Martin Luther als Prediger; Martin Luther als Beter; Die Rechtfertigung des Gottlossen; Der neue Gehorsam; Vom unfreien Willen; Wort und Geist; Luthers Lehre von den beiden Reichen; Pietismus und Reformation.

Helmuth Engelkraut bekennt im Schlußreferat „Pietismus und Reformation", „daß der Pietismus ohne das Erbe der Reformation undenkbar ist, daß aber der Pietismus dieses Erbe nicht unkritisch übernahm und daß schließlich da, wo der Pietismus dieses Erbe gering schätzte, es nicht zur Kenntnis nahm oder sich darüber erhob, er sich selbst gefährdete" (S. 214).

Man wird andererseits nicht überlesen können, was Kurt Heimbucher, der ein beachtliches Vorwort zu diesem Buch schrieb, sehr betont ausspricht: „Noch einmal unterstreiche ich: Der innerkirchliche Pietismus stellt sich hier den Anfragen des Reformators. Mit diesen Anfragen an uns, die Pietisten, werden aber zugleich Schwerpunkte gesetzt, von denen wir meinen, daß sie in der ganzen evangelischen Christenheit in unserem Lande beachtet und besprochen werden sollten. So will dieses Buch also nicht nur ein Buch für die Pietisten sein, sondern eine Gabe der Gemeinschaftsbewegung an alle Christen in unserem Land".

Es ist im Pietismus etwas anderes dazu gekommen, ein besonderer „Blick für die Heilsgeschichte, die Geschichte Israels und die Endgeschichte. Dabei darf das letzte Buch der Bibel den Römerbrief nicht verdrängen. Beides gilt es ernst zu nehmen?" (S. 8). Wenn auch mit Recht zu bemerken ist, daß ein eigener Beitrag zu Kirche und Gemeinde wie zu den Sakramenten fehlt, so wird dazu in fast allen Beiträgen wie „im Vorübergehen" doch vieles Beachtliches gesagt. Kein Widerspruch zu Luther, „daß kein Mensch allein sei gegen den Satan, dazu hat Gott die Kirche eingesetzt und das Amt des Wortes, daß man die Hände zusammen tue und helfe einander. Hilft des einen Gebet nicht, so hilft des andern".

Der Beitrag von Hans Thimme „Martin Luther als Prediger" weiß um die Wirkungslosigkeit und Leerheit der Predigt, welche den heutigen Predigern ebenso wie den heutigen Gemeinden Not macht und will das durchaus nicht anprangern. Er entfaltet seine Thesen von der ersten aus: „Die Reformation ist ein Predigtereignis. Zu predigen war nicht eine unter anderen Verrichtungen im vielbeschäftigten Leben Martin Luthers. Vielmehr war die Predigt die Mitte seines Dienstes. Als Prediger ist Martin Luther Reformator".

Thimme spricht dann davon, daß Luther in gewisser Weise „der späteren historisch-kritischen Methode den Weg eröffnete". Doch umgeht er, darauf näher einzugehen. Hier aber liegt heute noch die Not und Hilflosigkeit in vielen Gruppen der innerkirchlichen Gemeinschaftsbewegung!

Besonders wegweisend angesichts der Unsicherheit, Glaube und Erziehung zusammenzuhalten, erweist sich der Beitrag von Gerhard Ruhbach „Glaube und Erziehung bei Luther". Was hier mit Luther für eine Gemeindepädagogik an Wegweisung herausgestellt wird, trifft genau die heutige Situation in ihrer Unübersichtlichkeit und Unsicherheit. Dabei wird der historische Graben der 500 Jahre zwischen Luther und heute nicht eingeebnet. Ruhbach weiß und beschönigt nicht die „Luther-Vergessenheit" die zum Schicksal des Protestantismus geworden zu sein scheint. Er zeigt dem Pietismus wie der Kirche die vielen offenliegenden Möglichkeiten.

Der die Reihe der Beiträge abschließende Aufsatz von Helmuth Engelkraut über „Pietismus und Reformation", bei aller starken Betonung, daß der Pietismus nie ein einheitliches Gebilde war, noch ist, gesteht ein: „Man mag wohl sagen, daß das von mir gezeichnete Bild des Pietismus bzw. der Gemeinschaftsbewegung doch nur Mißstände und Fehlentwicklungen aufgreift. Das ist richtig. Aber es ist doch wichtig, daß uns diese Mißstände auch bewußt sind, darüber reden und auf Besserung sinnen". Als Resümee aller Referate nimmt er als ihren Tenor auf: „Was ist nun als Ergebnis festzuhalten? Meines Erachtens zweierlei: Einmal nimmt der Pietismus in seine verschiedenen Phasen zweifelsohne die Anliegen der Reformation auf, ja, ohne die Reformation wäre der Pietismus undenkbar. Aber im Laufe seiner Geschichte hat dann der Pietismus immer wieder die reformatorischen Grundlinien hinter sich gelassen. Das ist ihm nicht gut bekommen. Vielmehr hat es immer wieder zu seiner Gesundung beigetragen, sich auf die Grundpositionen zu besinnen, die ihm von der Reformation her vorgegeben sind und von denen sich die Väter des Pietismus nie entfernen wollten".

Jedenfalls wird man sagen können: Die nach 1945 stark einsetzende kirchengeschichtliche Erforschung des Pietismus, die weithin mehr auf die Schwachpunkte in der Geschichte des Pietismus angesetzt wurde, hat zu dieser Neubesinnung der Gemeinschaftsbewegung auf ihre eigentlichen Grundpositionen mitgeholfen. Man wird dort dann auch nicht übersehen können, daß weithin „diejenigen Kirchen und Landschaften die solidesten Bollwerke der reformatorischen Botschaft geblieben sind, über die in früheren Zeiten eine pietistische Erweckungsbewegung hinweggegangen ist" (Oskar Söhngen).

Vielleicht ist der Pietismus als „Bewegung" wie er sich versteht, lernbereiter als vieles, was in der Gegenwart sich scheinbar dominierend in Theologie und Kirche Gehör verschafft.

Feldkirchen *Erich Beyreuther*

F. D. E. Schleiermacher: Der christliche Glaube, 1. Aufl. (1821/22), Kritische Gesamtausgabe I, 7, 3: Teilband 3 Marginalien und Anhang. Unter Verwendung vorbereitender Arbeiten von Hayo Gerdes und Hermann Peiter, herausgegeben von Ulrich Barth, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1984

Nach dem imposanten Start der Kritischen Gesamtausgabe von Schleiermachers Werken mit der „Glaubenslehre" von 1821/22 (KGA I, 7, 1+2, vgl. Rezension ZKG 1982, S. 393–395) war man gespannt, ob es dem Herausgebergremium unter der Leitung von H. J. Birkner gelänge, dieses Niveau zu halten. Nun hat Ulrich Barth diese Auflage der Glaubenslehre durch die bisher nahezu unbekannten Marginalien ergänzt und um einen wirkungsgeschichtlichen wichtigen Anhang bereichert. Er hat dabei auf die Vorarbeiten des verstorbenen Hayo Gerdes und des Herausgebers der beiden Textbände, Hermann Peiter, zurückgegriffen. Um es vorweg zu sagen: Ich finde diesen Band ebenso hervorragend ediert wie die vorhergehenden. Die editorischen Grundsätze, nun um solche für Handschriften vermehrt, bewähren sich an der Sache. Auch die „Entschlackung" des Apparates für die Handschriften finde ich gut, denn er war doch in den ersten Bänden manchmal überladen.

Der vorliegende Band bietet also die Marginalien aus Schleiermachers Handexemplar, das, als Originalabdruck der 1. Aufl., im Archiv der Akademie der Wissenschaften der DDR in Berlin aufbewahrt wird. Nur der 1. Teilband ist noch vorhanden, er reicht bis § 75, S. 336, also bis zum Lehrstück von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen. Die Entzifferung dieser Marginalien ist schwierig, wovon ein Faksimile der Seite 265 des Handexemplars anschauliches Zeugnis ablegt (S. 208, vgl. S. IX). Diese Anmerkungen Schleiermachers bieten nicht nur einen Einblick in seine Arbeits- und Zitationsweise, nicht nur manche Skurrilität, die den Großen wiederum in unsere Nähe bringt. Sie ermöglichen vor allem, das Fortschreiten und die Wendungen seines Denkens durch Kontroverse, Beerbung, Selbstkorrektur und -Weiterbildung zu verfolgen. An vielen Stellen ergibt sich so ein reizvolles Wechselspiel: Randbemerkungen werden durch die manchmal schwierige Zuordnung zum Text überhaupt erst lesbar (S. XV), manche dunkle Stelle der Glaubenslehre, 1. Aufl. aber wird durch die Marginalie ein wenig heller, hin zur Klarheit der 2. Aufl.

Davon nur ein kurzes Beispiel, sozusagen als Empfehlung, mit diesem Band zu arbeiten. Die §§ 18–20 der Glaubenslehre, 1. Aufl. befassen sich mit den schwierigen, eigentlich religionsphilosophisch-apologetischen Distinktionen des Christentums von anderen Religionen. Dieses Thema ist angeschlagen, weil Schleiermacher in § 6 zur Bestimmung des Wesens des Christentums den Weg des Religionsvergleichs eingeschlagen hatte. Die entscheidende christologische Zuspitzung ist bereits erreicht: in der *christlichen* Gestaltung der Frömmigkeit wird alles einzelne bezogen „auf das Bewußtsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth" (KGA I, 7, 1, S. 61). Christentum ist nicht ablösbar von Jesu *Person*, hängt nicht allein an seiner Lehre. Damit aber ist die Grenze religionsphilosophisch-apologetischer Argumentation erreicht. Solcher Satz gilt nur in einem spezifisch dogmatischen Zusammenhang, weil alle monotheistischen Religionen sich auf Offenbarung gründen. Allerdings hat er Vorbehalte gegen den Begriff der Religion, wie ihn die Tradition vorgibt. Der Verweis auf Augusti und Zwingli belegt diese Schwierigkeiten (I/7, 1, S. 20). Im rezensierenden Band erfährt man, was Schleiermacher Probleme macht, nämlich, daß Augusti zwar in jeder Religion Glaube anerkennt, aber nur die geoffenbarte auch Glaubensreligion nennt. Die Marginalie 66 (I/7, 3, 19) läßt erkennen, wieviel Schleiermacher an der Ersetzung des Begriffs „Religion" durch Glaubensart bzw. Glaubensweise gelegen war. Er sammelte weitere Definitionen. Der Textanhang bietet den Teil aus dem Werk von Augusti, auf den er sich bezog, und daraus wird ersichtlich, daß der Begriff der Offenbarung für die Unschärfe des Religionsbegriffs verantwortlich ist. Offenbarung nämlich ist für Augusti gebunden an eine heilige Schrift, an die „Belehrungen einer Offenbarungs-Urkunde" (I/7, 3, S. 225). Griechische Religion ist dagegen auf mündliche Überlieferung der grundlegenden Tatsachen gebaut, also „Mythologie" (ebd.). Freilich erklärt Augusti dann in einer Anmerkung, es sei unrichtig, die Möglichkeit des Offenbarungs-Glaubens an die Voraussetzung einer Offenbarungs-Urkunde zu binden. Was also heißt „Offenbarung"? Dieser Begriff bleibt eigentümlich dunkel und unscharf, wie Schleiermacher selbst bemerkt. Wegen seiner Unbestimmtheit will er ihn „nicht gern als einen wissenschaftlichen anerkennen" (KGA I, 7, 1, S. 69). Die Marginalien zu § 19, 2 (KGA I, 7, 1, S. 72, Z. 8 im zu besprechenden Band S. 64) greifen nun präzisierend ein: „Offenbarung im religiösen Sinn ist göttliche Mitteilung, abhängig von dem Sprachgebrauch, wonach Offenbarung und Geheimnis zusammengehören, so auch biblisch". Offenbarung ist ein auf den Grund von Glauben bezogener Begriff. Woraus folgt: das Christentum ist Teil der Religionsgeschichte, und zweitens: gerade weil mit ihm etwas Neues anfängt, kann man den anderen Religionen ihre auf Offenbarung gegründeten positiven Gegebenheiten nicht bestreiten. Offenbarung meint daher nicht Gotteserkenntnis im Sinn einer „Natürlichen Theologie", gar Vernunftreligion. Solcher religiös verstandener Offenbarungsbegriff soll nun sowohl das Christentum in seiner Eigenart tragen, als auch die anderen Religionen ernst nehmen und auf das Christentum hinordnen. Diese Anmerkung bereitet also den klärenden Zusatz zu § 10 der Glaubenslehre, 2. Aufl. vor, der auf diesen Offenbarungsbegriff zuläuft. Ist hier Klarheit erreicht, dann kann der Offenbarungsbegriff fast gänzlich aus der Darstellung des

eigentümlichen Wesens des Christentums ausscheiden, wie das dann auch im folgenden §11, 2. Aufl. geschieht. Solche Entwicklungen, Problemverschiebungen nachzuvollziehen, erlaubt der vorliegende Band, und daran läßt sich sein Wert ermessen.

Den weitaus größeren Teil des Bandes macht die Textsammlung zum Sachapparat aus. Er bietet Texte, die in unmittelbarem Zusammenhang der 1. Auflage stehen. Man findet darin Dogmatiken, auf die sich Schleiermacher bezieht, aus denen er – nicht immer korrekt – zitiert, man findet aber auch Stellungnahmen und Rezensionen zu seinem Buch. Diese Textsammlung erleichtert, wie gezeigt, die historische Arbeit. Sie bietet auch schwer zugängliche Literatur. Der Herausgeber hat offenbar geschwankt zwischen knappen Textverweisen und den dann doch realisierten ausführlichen Angaben. Ich kann das nachvollziehen, denn manches erscheint doch nicht allzu erhellend. Dennoch wird die Entscheidung, mehr aufzunehmen, die richtige sein, und es ist dem Verlag zu danken, daß er dazu bereit war.

Wuppertal *Peter Steinacker*

F. D. E. Schleiermacher: Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter, 1799, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1984, DM 28.–

Am 11. März 1812 erklärte ein königliches Edikt endlich die Juden zu ordentlichen Staatsbürgern Preußens. Damit fand der aufgeklärte Kampf für die Emanzipation der Juden in Preußen einen vorläufigen Abschluß. Schleiermacher hat sich an der öffentlichen Diskussion, die schließlich zu diesem Edikt führte, beteiligt. In damals üblicher Manier hat er 1799 6 anonyme Briefe veröffentlichen lassen, in denen er seine Meinung kundtat. Er wollte mit diesen Briefen die anrüchigen Praktiken verhindern, den Juden durch mehr oder weniger formal bejahte Taufe oder durch Hoffnung auf eine aller Eigenheit entleerte Glaubensvereinigung auf der Basis einer „Vernunftreligion" den Eintritt in den christlichen Staat und seine Gesellschaft zu ermöglichen. Er empfiehlt, den Weg der Emanzipation nicht pseudoreligiös, sondern politisch zu beschreiten.

Diese Briefe sind nun in einer kleinen, auch bibliophil ansprechenden Faksimileausgabe der Ausgabe von 1799 erschienen. Mit einem Nachwort von Kurt Nowak versehen verdient das Bändchen Beachtung und kann vielleicht helfen, dieses Frühwerk ein wenig aus dem Schatten der „Reden" ins Licht zu stellen.

Wuppertal *Peter Steinacker*

F. D. E. Schleiermacher: Christliche Sittenlehre. Einleitung (Wintersemester 1826/27). Nach größtenteils unveröffentlichten Hörernachschriften herausgegeben und eingeleitet von Hermann Peiter. Mit einem Nachwort von Martin Honecker. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1983

Die Ethik Schleiermachers stellt ein bedeutendes Gegenüber zu allen transzendental ansetzenden Ethiken dar. Gegen den ungeheuren Druck des kategorischen *Imperativs* basiert Schleiermachers „Christliche Sitte" auf dem *Indikativ*. Gegen Kants und Fichtes Impuls, alle Individualität auf das Absolute hin, sei es die Pflicht oder das Ich, zu überschreiten, setzt Schleiermacher das ethische Individuum in sein Recht auf seine „Eigenthümlichkeit". Natürliche Neigung und vernünftige Pflicht können, miteinander versöhnt, das eigentliche Ziel aller Ethik, die universale Einheit von Natur und Vernunft antizipieren.

Die Sittenlehre selbst hat im ethischen Feld aber nur eine sekundäre Funktion. Sie bringt gerade kein sittliches Handeln hervor, sondern bietet nur eine „vollständige und geordnete Übersicht von allem, was zum christlichen Leben gehört" (S. 91, Z. 2f.). Ethik ist eine wissenschaftliche Disziplin, von wenigen Fachleuten in Regeln gebracht, und geht dem sittlichen Handeln gerade nicht voraus. Diese Zweitrangigkeit teilt sie mit der Dogmatik, wobei Schleiermacher bekanntlich Ethik und Dogmatik nicht vonein-

ander trennen will. Für dies sachliche Verhältnis bietet die Historie das Beispiel der frühen Christenheit, in der der Glaube als Bewußtsein der dogmatischen Entwicklung vorausgeht. So gilt analog in der Ethik der Grundsatz: „es hat früher ein christliches Leben gegeben als eine christliche Sittenlehre" (S. 20, Z. 12f.).

In einer schwierigen ethischen Situation wie der unseren, mit dem Zerfall der Überzeugungskraft aller Imperative und sogenannter Grundwerte, mit dem erneuten Versuch, die *Lehre* die Ethik tragen zu lassen (T. Rendtorff), wäre die Besinnung auf eine radikale Ethik des Indikativs hilfreich, die das Ganze der Welt, Natur und Geist zu ihren Rechten kommen lassen will. Aber – ist diese Ethik, aus der eben zitiert wurde, wirklich Schleiermachers Überzeugung? Muß man seine Wandlungen von den „Reden" zur „Glaubenslehre" nicht auch ethisch nachzeichnen können, wenn Dogmatik und Ethik so dicht zusammenhängen? Es ist ein Grunddilemma der Interpretation, daß Schleiermacher zwar mehrfach seine Ethik in Kollegs vorgetragen hat, wir aber nur die „Monologen" von 1800 und die Einleitung des „Broullion zur Ethik" von 1805/6 als von ihm voll verantwortete Schriften zur Ethik besitzen. Nimmt man die Bemerkungen in der „Kurzen Darstellung", in der „Glaubenslehre" und einzelnen Akademieabhandlungen hinzu, so ergibt sich schon ein hinreichendes Gesamtbild. Die posthume Ausgabe der „Sitte", von Ludwig Jonas 1843 nach Vorlesungsnachschriften und Entwürfen aus dem Wintersemester 1822/23 herausgegeben, läßt den Wunsch nach einer wirklich ausgereiften und authentischen Fassung offen.

Hermann Peiter hat unendlich viel Mühe darauf verwandt, diesen Wunsch zu erfüllen. Er hat in seiner theologischen Habilitationsschrift von 1969 versucht, die „authentische" Ethik durch eine Kompilation mehrerer Hörernachschriften der Vorlesung aus dem Wintersemester 1826/27 zu rekonstruieren. Das zu besprechende Buch ist ein Teilabdruck der Habilitationsschrift und bietet die Einleitung von Schleiermachers Vorlesung. Peiters Versuch ist damals bereits äußerst kritisch beurteilt worden.

Damit sind wir schon bei den Problemen der vorliegenden Ausgabe. Was hat Peiter dazu bewogen, diese Ausgabe nun noch einmal vorzulegen, wenn auch verfeinert durch die weitgehende Übernahme der editorischen Grundsätze der Kritischen Gesamtausgabe? Gibt es wirklich einen Forschungsfortschritt oder ist nur Starrsinn am Werk? Man hätte erwartet, daß die Einleitung des Herausgebers die Wiedervorlage in ausführlicher Auseinandersetzung mit der Kritik begründet. Dies ist aber nur sehr begrenzt der Fall. Statt dessen liefert Peiter unter dem Stichwort „Der theologische Hintergrund" (S. XI–XXI) eine merkwürdig verworrene Zusammenstellung eigener Überzeugungen und Zitate, die er besser weggelassen hätte. Sie hält auf keiner Seite das Niveau, das Peiter in seiner hervorragenden Einführung zur „Glaubenslehre", 1. Aufl. 1821/2 (KGA 7, 1 + 2) vorgelegt hat. Diese Bemerkungen zeigen weder den problemgeschichtlichen, noch den gesellschaftlichen Hintergrund von Schleiermachers Ethik.

Die historische Einführung (XXII–XXXIV) enthält in der Formulierung von Ludwig Jonas den Haupteinwand gegen Peiters ganzes Unternehmen. Schon der erste Herausgeber der „Sitte" hielt es für äußerst gewagt, Schleiermachers wissenschaftliche Werke „aus Collegheften ans Licht zu stellen", ohne daß sie einen Halt in den von ihm wirklich zur Veröffentlichung bestimmten Werken hätten (XXXIII). Diesem Einwand sucht Peiter zu begegnen, indem er im Sachapparat immer wieder auf Stellen in den bekannten Werken verweist, die offenkundig oder auch nicht mit der Vorlesung übereinstimmen. Aber die immer wieder auftretenden Kompilationsschwierigkeiten lassen es immer wieder offen, ob sich die Ethik des Editors über die Ethik des Autors schiebt.

Die „Editorischen Grundsätze" (S. XXXV–XLII) spielen mit der Möglichkeit, Muster für die 2. Abteilung der KGA zu sein, deren Satzspiegel übernommen wird. Bei diesem Ergebnis möchte ich den Herausgebern davon abraten, denn das Verfahren erscheint mir doch zu vage zu sein. Peiter wählt die Nachschrift von J. E. Erdmann als Grundtext (Nachschrift A), muß aber sogleich entscheidende Mängel dieser Nachschrift eingestehen. Erdmann hatte keine Erfahrung mit Schleiermachers rücksichtslosem Vorlesungsstil, d. h. die Nachschrift A ist – zum Anfang zumindest – höchst unzuverlässig. In der Einleitung kommen daher die Nachschriften B (E. M. H. Bindemann) und C (unbekannter Student) als kompilierter Text sehr häufig zu Wort. Nun ist

aber überhaupt fraglich, ob man bei Schleiermachers freiem, rasend schnellen Vortrag überhaupt sinnvoll mitschreiben konnte. Nachschrift B bricht vorzeitig ab, die ersten Stunden fehlen in Nachschrift C. Die Unsicherheiten sind also groß, ob die schließlich in den Haupttext erhobene Lesart die wirklich authentische ist – darauf aber käme alles an, will man wirklich *Schleiermachers* Ethik edieren.

So bleiben diese Fragen ungelöst, und von daher erscheint diese Ausgabe wenig erhellend – dies trotz der wahren Sisyphosarbeit Peiters, die sich in den kritischen Apparaten, besonders dem Sachapparat niederschlägt. Dies hat wohl auch M. Honecker gespürt, dessen „Nachwort" sich ausdrücklich jeder Stellungnahme zu den methodischen Grundsätzen der Edition enthält. Dafür bietet dieses „Nachwort" eine hübsche Einführung in Schleiermachers Ethik (S. 125–149). Unklar blieb mir der Stellenwert dieses Aufsatzes in der Edition selbst. Soll das Nachwort demonstrieren, daß man mit dieser Ausgabe arbeiten kann, auch wenn nicht sicher ist, ob man wirklich Schleiermacher vor sich hat?

Wuppertal *Peter Steinacker*

Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts: Studien zur Theologiegeschichte, hrsg. von Eilert Herms und Joachim Ringleben. Göttingen 1984 (Göttinger theol. Arbeiten Bd. 32), kart. DM 36,–.

Gräber, und die vielen unbekannten Namen auf den Steinen: das gehört zu unserem Leben. Doch die melancholische Stimmung beim Gang über einen Friedhof kann aufgehellt werden, wenn jemand zu erzählen weiß, und sich ein Name mit Leben füllt, auch wenn nur ein Zug dieses Lebens hervortritt. Es tut gut, Menschen so der Vergessenheit zu entreißen. Den Band über „Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts" möchte ich in diesem Sinne verstehen. Damit weise ich ausdrücklich den im Vorwort des Herausgebers Joachim Ringleben genannten Anspruch ab. Danach schließt die historische Selbstbehauptung dominierender Positionen der Theologiegeschichte stets Vergessens- und Verdrängungsprozesse ein. „Nun erweist aber das theologische Bewußtsein einer Gegenwart seine bewährungskräftige Selbstgewißheit nicht zuletzt an dem Grad der Fähigkeit, die eigene Herkunftsgeschichte gerade auch an ihren weniger belichteten oder ganz verdrängten Gestalten sich präsent zu halten". Es gehe darum, Wertvolles der Vergessenheit zu entziehen, was die Bereitschaft einschließe, auch wirklich Veraltetes nocheinmal hervorzuholen. Einmal ganz abgesehen davon, ob die psychologische Theorie auf die Geschichte zu übertragen ist: Einem solchen Anspruch könnte der vorgelegte Sammelband kaum entsprechen. Es ist zudem nicht einzusehen, daß sich theologische Arbeit, in diesem Fall an der neueren Theologiegeschichte, immer noch am Widerspruch zur dialektischen Theologie legitimieren muß. Ist noch eine theologische Generation abgetreten, dann kann es genauso verdienstvoll sein, Namen wie Delekat, Eichholz oder Lieb der Vergessenheit zu entreißen, wie das jetzt bei Bornhausen, Brunstäd oder August Dorner der Fall ist. Ich kann auch so sagen: Vergessen und Erinnern als elementare menschliche Vollzüge müssen nicht pathologisch und therapeutisch bestimmt werden, um Interesse zu finden.

Johann Christoph Wedeke (Günter Meckenstock), „ein kritischer Pietist", findet doch wohl vor allem wegen seiner Freundschaft mit Schleiermacher Erwähnung. Die im Anhang aufgeführten Schilderungen einiger ostpreußischer Herrensitze der Grafen zu Dohna sind wegen der mitgeteilten Wertungen von Interesse, aber auch als Erinnerung an Verlorenes. Die Ausführungen über *August Dorner* (Eilert Herms) werden noch am ehesten dem Programm des Vorworts gerecht, als Erinnerung an die metaphysische Fragestellung, die zum traditionellen Problembestand der Theologie gehört, und nicht ersatzlos abgestoßen werden kann. Die Arbeit „über die Anfänge von *Friedrich Brunstäd*" (Joachim Ringleben) verfolgt vor allem dessen Versuche, die Geschichtsphilosophie Hegels mit kantischen Kategorien zu interpretieren und rekonstruiert den Plan einer großen Hegelarbeit, die Brunstäd dann aber doch nicht durchführte. Hier ist die Druckanordnung, die die Anmerkungen (16½ Seiten) hinter dem Textteil (knapp

10 Seiten) anführt, besonders ärgerlich, da man zu ständigem Blättern genötigt ist, um das reiche, z.T. eher biographische Material, das Ringleben beibringt, mitzubekommen. Da die Erstveröffentlichung in NZSThR die Anmerkungen jeweils unter den Text setzte, hätte das gerade hier auch möglich sein müssen. Zu *Karl Bornhausen* (Manfred Marquardt) wäre vielleicht nicht nur der Hinweis darauf angebracht, wie unterschiedliche theologische Entwicklungen von Wilhelm Herrmann als Ausgangspunkt möglich gewesen sind. In einem Zusammenhang, der theologische Positionalität und die damit verbundenen Auseinandersetzungen und Verdrängungsprozesse reflektieren will, hätte doch auch der Sachverhalt Erwähnung verdient, daß die Scheidungen von 1933/34 gerade nicht einfach auf der Linie der bis dahin gängigen positionellen Gegensätze verliefen. Was diese Erfahrung für die Beurteilung theologischer Positionalität bedeutet, ist ein m.W. noch lange nicht genügend erörtertes Thema.

Neben den bisher genannten systematischen Theologen werden auch Vertreter anderer Disziplinen erwähnt. *Wilhelm Vatke* (Michael Brömse) wird als Wissenschaftler gezeigt, der von seinen Zeitgenossen buchstäblich zum Schweigen gebracht worden sei. Es ist freilich etwas einseitig, das Scheitern der wissenschaftlichen Karriere Vatkes vor allem Hengstenberg anzulasten. Die Zeitumstände, die zu diesem Scheitern führten, sind außerordentlich komplex. Auch hätte hier erwähnt werden können, wie vergleichbare Schwierigkeiten etwa Theologen aus der jüngeren Tübinger Schule, allen voran David Friedrich Strauß, aber auch Friedrich Karl Schwegler, Eduard Zeller oder Karl Reinhold Köstlin, die in die Philosophische Fakultät abgedrängt wurden, betroffen haben. Die Kirchenhistoriker *Karl v. Hase* (Bernd Jaeger) und *Johannes v. Walter* (Ulrich Köpf) können eigentlich nicht als „vergessene" Theologen bezeichnet werden. Der Name v. Walters dient dem Autor übrigens vor allem dazu, auf die Diskussion über das Programm von Karl Sell über „Die wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion" und dessen Dikussion hinzuweisen (4 Seiten, gegenüber 3 Seiten zu Walter). Schließlich findet der Religionspädagoge *Richard Kabisch* (Reiner Preul) mit seiner These von der Lehrbarkeit der Religion Erwähnung.

Natürlich spielt die eigene Positionalität mit, wenn ich den aktuellen Ertrag der vorgelegten Studien nicht allzuhoch einschätze. Aber braucht es solchen Ertrag, um ein Unternehmen wie das vorliegende zu rechtfertigen? Erinnern hat sein Recht, und Vergessen hat sein Recht. Lassen wir es dabei.

Erlangen *Friedrich Mildenberger*

Palanque, Jean-Rémy (Hrsg.), Une catholique libérale du XIXe siècle: la marquise de Forbin d'Oppède d'après sa correspondance inédite. Louvain – la – Neuve / Leuven 1981.

Die Marquise de Forbin d'Oppède war einer jener hochgebildeten und tapferen Frauen der höheren Gesellschaftsklassen, die in der Epoche des I. Vatikanum eine katholische innerkirchliche Opposition aufrecht erhielten, und die als „Blaustrümpfe" eine wichtige Rolle in der Vermittlung der einzelnen nationalen kirchlichen Kulturkreise spielten. Die Tätigkeit der Döllinger, Montalembert, Kraus usw. ist undenkbar ohne die vermittelnde, versöhnende, ausgleichende Aktivität der Damen Forbin d'Oppède, Blennerhassett, de Menthon usw. Man kann dies als ein Stück Frauenemanzipation sehen, oder als ein Anteil der Kirche an der hochentwickelten Salon-Kultur von Paris, oder als Folge des Zölibates, auf jeden Fall war das weibliche Element nicht wegzudenken, wenngleich das männlich-episkopale Element letztlich entschied, was gemacht wurde. Alle diese Frauen fanden letztlich nur in der – oft qualitätvollen – Schriftstellerei ein effektives Betätigungsfeld. Die Edition, die hier vorgelegt wird, umfaßt den Briefwechsel der Marquise 1) mit Montalembert 1858–69, 62 Stücke, 2) mt Mme. Cochin 1860–1883, 159 Stücke, 3) mit Charlotte v. Leyden-Blennerhassett 1869–84, 96 Stücke, 4) mit F. Mignet 1853–83, 25 Stücke. – Alle diese Korrespondenzen stammen aus Privatbeständen und wurden vom Editior in jahrzehntelanger Sammeltätigkeit zusammengetragen. Der Wert der Briefe ist naturgemäß verschieden,

es gibt aber solche von höchstem wissenschaftlichem Wert darunter, z.B. derjenige vom 27.9. 1873 an Lady Blennerhassett, in dem die Geschichte des Ultramontanismus an Hand seiner literarischen Vertreter erläutert wird. Überhaupt sind die Briefe in erster Linie eine hervorragende Quelle zur Wissenschafts- und Bildungsgeschichte. Die Kommentierung ist genau und kenntnisreich, obwohl man sich über die Ignorierung mancher Werke wundert. Zusammenfassend verdient der Herausgeber großen Dank. Soll die Kirchengeschichte dieser Epoche einmal vom Podest der offiziellen Betrachtungsweise herunterkommen, dann gewiß durch die Edition privater Briefwechsel.

Düsseldorf *Christoph Weber*

Werner Marquardt, Arbeiterbewegung und evangelische Kirchengemeinde im wilhelminischen Deutschland. Kirchstuhlfrage und Kirchenvorstandswahlen in Groß Lengden bei Göttingen. (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens Bd. 26) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985, 341 S.

Die Göttinger Dissertation untersucht am Beispiel einer südhannoverschen Gemeinde die gesellschaftlichen Veränderungen, die sich in Deutschland an der Jahrhundertwende als Folge der Industrialisierung beobachten lassen und die evangelische Kirche mit der sozialen Frage ebenso wie mit dem wachsenden Selbstbewußtsein der Arbeiterschaft konfrontierten. Der Verf. greift dazu auf zwei exemplarische Konflikte in einer Göttinger Landgemeinde zurück und macht an ihnen deutlich, wie sich der Zerfall der patriarchalischen Ordnung auf die Beziehungen zwischen bäuerlicher Oberschicht und sozialdemokratisch orientierter Unterschicht auswirkte.

Nach einer Einleitung, die über die Sozialstruktur und kirchliche Situation der Gemeinde informiert (S. 11–21), wendet sich der Verf. einer Analyse der Kirchenvorstandswahlen in Groß Lengden zwischen 1873 und 1921 zu (S. 22–34). Dabei wird erkennbar, wie sich innergemeindliche Konflikte, die sich vor allem an der Person des Radmachers und Ackermanns H. Schirmer festmachen lassen (S. 35–37), in Wahlergebnissen niederschlagen können. Es folgt eine Untersuchung der gesellschaftlichen Veränderungen in den Landgemeinden rund um Göttingen (S. 38–62). Der Zerfall der patriarchalischen Ordnung wird als eine Folge der Industrialisierung, des Bevölkerungswachstums und der Landflucht beschrieben. Dies wirkte sich innerhalb der Dorfgemeinschaft dahingehend aus, daß es zu einer Polarisierung mit ausgeprägtem Gruppenbewußtsein kam.

Am Beispiel eines über mehrere Jahre sich hinziehenden Kirchstuhlstreites zeigt der Verf., wie sich der gesellschaftliche Wandel auf einem zumeist nur wenig beachteten Feld gemeindlichen Lebens auswirkte (S. 63–141). Weil sich durch Vererbung oder Ankauf die Mehrzahl der in der Kirche vorhandenen Sitzplätze in der Hand weniger Vermögender befand, wurde der Kirchenvorstand zu einem Feld der Auseinandersetzung über die Frage, ob man unter Berufung auf überkommenes Recht einer Mehrheit der Gemeinde die Teilhabe am Kirchstuhl verweigern dürfe. Nichthofbesitzer, Arbeiter und Tagelöhner fühlten sich übergangen und in ihrem Ehrgefühl verletzt. Sie forderten jedenfalls in der Kirche „gleiches Recht" (S. 106) und begründeten dies damit, „daß die göttliche Ordnung die Menschen gleichmäßig auf die Welt kommen läßt" (S. 102). Wenn man ihnen dieses Recht sogar im Gottesdienst verweigerte, zeigt das den Stellenwert, den die um ihren Besitzstand fürchtende bäuerliche Gruppierung diesem Konflikt beimaß. Denn sie hatte den schnellen Aufstieg der noch jungen Arbeiterpartei im ausgehenden 19. Jahrhundert vor Augen (S. 142–155). Auch die Kirche tat sich bekanntermaßen schwer mit ihrer Haltung zur SPD (S. 156–222). Herrschte bei den Pastoren zumeist die Klage über christentumsfeindliche Tendenzen vor, so werden bisweilen auch differenzierte Töne hörbar, etwa im Urteil des Superintendenten Kayser (S. 167) oder des Konsistorialrats Uhlhorn (S. 182 ff.). Weil sie die wirtschaftlichen und sozialen Probleme erkannten, erinnerten sie die Kirche an ihren Auftrag gegenüber allen Gemeindegliedern (vgl. den Erlaß des Landeskonsistoriums von 1890, S. 337–341).

Die Darstellung eines zweiten, weitaus schärferen Konfliktfalles in der Groß Leng-

dener Kirchengemeinde schließt sich an (S. 223–269). Im Kirchenstreit von 1911/1912 erregte die Wahl zweier Sozialdemokraten in den Kirchenvorstand die Gemüter. Die bürgerliche Seite, die keine Mehrheit zu erringen vermocht hatte, focht unter Hinweis auf angebliche atheistische Tendenzen der Kandidaten das eindeutige Wahlergebnis an und erbat die Unterstützung übergeordneter Instanzen. Während eine Bezirkssynode dem Druck nachgab, verhalf schließlich das Konsistorium in Hannover nach über acht Monaten dem geltenden Recht zur Durchsetzung. Die Weitsicht eines Uhlhorn wirkte sich hier aus und wehrte einer vorschnellen Identifizierung der kirchlichen mit den bürgerlichen Interessen. Mit dieser Entscheidung sprach die Kirchenleitung „einem praktizierenden Sozialdemokraten die Wahlfähigkeit zum Amt des Kirchenvorstehers ausdrücklich zu", womit sie staatlichen Tendenzen zur Einführung eines „Radikalenerlasses" widerstand (S. 276).

Marquardt beschließt darum seine Darstellung mit der Frage, ob sich „das Verhältnis von Kirche und Arbeiterbewegung" nicht möglicherweise anders entwickelt hätte, wenn letzterer, „wie in Groß Lengden, der Zugang zur verantwortlichen Mitarbeit in der Kirche eröffnet worden wäre, und die Geistlichkeit . . . den Arbeiter . . . mit dem nötigen Verständnis für seine großen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Probleme und die daraus sich ergebende Sympathie für die SPD . . . akzeptiert" hätte (S. 277).

Insgesamt gelingt es Marquardt in überzeugender Weise, dem Leser am Beispiel einer ländlichen Gemeinde den gesellschaftlichen Umbruch im ausgehenden Kaiserreich und seine Konsequenzen für die evangelische Kirche vor Augen zu führen. Die Darstellung ist archivalisch fundiert, und die Quellen werden ausführlich zitiert. Zwar erschließen zwei chronologische Zusammenfassungen des Kirchstuhlstreites wie der Kirchenvorstandswahlen (S. 289–292) dem Leser den zuweilen etwas komplizierten Ablauf der Ereignisse, doch wünschte man sich auch zwischendurch zusammenfassende Überblicke, welche die durchgehenden Linien hervorheben und die jeweiligen Problemstellungen konturieren. Auch bleibt zu fragen, ob zwischen Anmerkungen und Textdarstellung immer glücklich unterschieden wurde (vgl. z.B. die Kirchstuhlregister S. 74–80, 85f., 113–117). Dies kann den Wert der Arbeit aber nicht schmälern. Ein zentrales Kapitel der neueren Kirchengeschichte ist um eine wichtige Untersuchung bereichert worden.

Bielefeld *Heinrich Holze*

Jochen-Christoph Kaiser: Frauen in der Kirche. Evangelische Frauenverbände im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft 1890–1945. Quellen und Materialien, hg. v. Annette Kuhn, Studien Materialien Geschichtsdidaktik Bd. 27 (hg. v. K. Bergmann, A. Kuhn u.a.), Schwann-Verlag Düsseldorf 1985.

Die vorliegende Arbeit nimmt ein von der Theologie und Kirchengeschichte vernachlässigtes Gebiet in Augenschein; sie versucht zu erfragen, „welches ‚Frauenbild' die ‚Männerkirche' in den letzten 100 Jahren ausformte und welchen Wandlungen dieses angesichts der kontinuierlichen Änderungen der Gesamtlebensumstände unterlag" (17). Vf. legt ein „historisch orientiertes Quellenbuch zur Frauenfrage" (ebd.) im evangelischen Bereich vor. Das umfangreiche Material wird in drei Abschnitten chronologisch gegliedert.

1. *Organisationsfragen evangelischer Frauenarbeit.* Mit Verspätung hielt die Frauenfrage in den 1890er Jahren Einzug in die Kirche. Einer der Wegbereiter war Adolf Stoecker, der die Frauenfrage ihres emanzipatorischen Anspruchs entkleidete und sie allein als Bestandteil der „sozialen Frage" begriff. Vor der Jahrhundertwende kam es zu ersten praktischen Schritten: Stoecker gründete kirchlich-soziale Frauengruppen, Ludwig Weber den Deutsch-Evangelischen Frauenbund DEF (1899), unter dem Protektorat der Kaiserin Auguste Viktoria wurde die „Frauenhülfe" ins Leben gerufen. Besonders der „Frauenhilfe" ging es in erster Linie um apologetische Ziele: der wachsenden Kirchenferne vieler Frauen sowie den Emanzipationsforderungen sollte Widerstand geboten werden. Der DEF gab dagegen politisch-sozialen Reformvorstellungen

Raum, was ihm „allerhöchstes Mißfallen" eintrug, seine Ausbreitung aber nicht verhindern konnte. Hauptstreitpunkt in den Jahren vor dem 1. Weltkrieg war die Frage des kirchlichen und politischen Wahlrechts für Frauen.

2. *Vom Ersten Weltkrieg zur Endkrise der Republik.* In den Krieg gingen die evangelischen Frauen wie andere gesellschaftliche Gruppen auch mit Euphorie und Hoffnung. Die Hoffnung richtete sich auf einen inneren Neubeginn, der im „Stahlgewitter" des Krieges den „Zivilisationsschäden" wie Unsittlichkeit und Gottesferne Einhalt gebieten sollte. Darüberhinaus betonte vor allem die „Frauenhilfe" den Opfergedanken. Stimmen, die den Frieden forderten (z.B. 1915 auf einer internationalen Frauenkonferenz in Den Haag) fanden kein Echo. Im Gegenteil: je ferner der Sieg rückte, umso stärker wurden die nationalistischen Töne. Auch der ehedem eher liberal eingestellte DEF trennte sich wegen der Wahlrechtsfrage 1918 vom „Bund deutscher Frauenvereine". Damit war der Bruch der evangelischen Frauenvereine mit der bürgerlichen Frauenbewegung vollzogen; die evangelischen Frauen siedelten sich auf dem konservativen Parteienspektrum an. Die Revolution von 1918 verstärkte diesen Trend: „Wir bleiben in den alten Bahnen" – das war 1918 die Losung, die eine kritische Selbstbesinnung kaum aufkommen ließ. Die Zeichen der Zeit verkennend sah man im Glaubens- und Sittenverfall sowie in der Agitation der „Vaterlandsverräter" die Katastrophe begründet. Äußerlich paßte man sich freilich schnell an: der Wahlrechtsstreit war vergessen, nun ging es darum, die Frauen zu bewegen, „richtig" zu wählen. Und so wirkten die evangelischen Frauenverbände weithin meinungsbildend im Sinne der konservativen Parteien. Innerlich bekamen sie keine Beziehung zur pluralistischen Massendemokratie. Sie diagnostizierten die Krise als im tiefsten Sinn religiös und träumten von einer Verbindung von Christentum und Volksgemeinschaft.

3. *Evangelische Frauen im Dritten Reich.* Die nationalsozialistische Machtergreifung löste bei vielen eine enthusiastische Aufbruchsstimmung aus. Nun schien endlich die Möglichkeit gegeben, Materialismus und religiöse Gleichgültigkeit zu überwinden. Natürlich gab es auch (oft altkonservative) Strömungen, die sich nur unter Vorbehalt dem Regime näherten. Sie konnten sich dem Gleichschaltungsdruck nicht völlig widersetzen. Dem Staat gelang es aber nur bedingt, die im Ev. Frauenwerk zusammengeschlossenen Verbände und Gruppen auf seine Seite zu ziehen. Vor allem die „Frauenhilfe", die am stärksten in den Gemeinden verankert war, bekam Verbindung zur Bekennenden Kirche. Der wachsende Druck von außen stärkte die Opposition. Ein Beispiel dafür war Agnes v. Grone, die als Reichsführerin der ev. Frauenarbeit Parteimitglied war, sich aber der völligen Gleichschaltung widersetzte. Sie lehnte das Regime nicht grundsätzlich ab, widersetzte sich aber bei Pressionen in Einzelfragen. Diese Art von „Teilwiderstand" ist gerade für kirchliche Kreise nicht untypisch gewesen. –

Jochen-Christoph Kaiser, Wissenschaftlicher Assistent am Historischen Seminar der Universität Münster, hat mit diesem Band eine wichtige historisch orientierte Auseinandersetzung mit der Frauenfrage im Protestantismus vorgelegt. Er hat die Frauen selbst zu Wort kommen lassen und Verbindungslinien aber auch Abgrenzungen zur bürgerlichen Frauenbewegung nachgezeichnet. Das Buch ist hilfreich für Frauen und Männer aus Theologie und Kirche, denen das Mißverhältnis zwischen Engagement und Einfluß von Frauen in der Kirche Unbehagen bereitet. Darüberhinaus kann es historisch und kirchlich Interessierten Aufklärung geben über ein wichtiges, aber vernachlässigtes Feld kirchlicher Alltagswirklichkeit.

Vienenburg-Lengde *Peter Hennig*

Wolfgang See, Der Apostel Paulus und die Nürnberger Gesetze. Traktat über den abendlandlangen (sic!) Antisemitismus der Christen anläßlich eines fünfzigsten Jahrestages (15. 9. 1935). Mit dokumentarischem Anhang, 128 Seiten, kt. DM 14.–, Berlin (Wichern-Verlag) 1985.

Wer einem Buch gerecht werden will, sollte sich bei seiner Urteilsbildung vorab darüber klar werden, mit welcher Sorte von Literatur er es nach dem Willen des Autors zu

tun hat. Kritik muß vor allem da einsetzen, wo der Verfasser nicht hält, was er dem Leser verspricht. (In Grenzfällen versprechen auch Verlage mehr, als der Autor geben will und kann). Um das vorliegende Buch von W. See in diesem Sinne richtig einzuordnen, sei vorausgeschickt, daß es sich nicht um ein Stück Fachliteratur handelt. Schon der Stil deutet auf den (m.E. nicht recht gelungenen) Versuch, eine Art theologisches Feuilleton vorzulegen. Die einzelnen Kapitel sind (entgegen dem Eindruck, den der Titel erweckt) nicht besonders eng miteinander verwoben, und auch innerhalb der Kapitel stehen manche Informationen ziemlich unverbunden nebeneinander. Was bietet das Ganze und wie verläßlich sind die verarbeiteten Recherchen?

Ziemlich quellennah und darin verdienstvoll ist der Bericht über die sog. Nürnberger Gesetze vom September 1935 (S. 13–37), die im Anhang (S. 113–124) mit ergänzenden zeitgenössischen Unterlagen abgedruckt sind (wobei die Qualität dieser Faksimile-Reproduktionen sehr zu wünschen übrig läßt). Das folgende Kapitel „Von Auschwitz bis Konstantin" (sic!) (S. 39–63) wird vom Autor selbst ehrlicherweise als „sehr selektive(r) Überblick" (S. 40f.) und als „flüchtige(r), selektive(r) Rückwärtsgang durch alle christlichen Jahrhunderte" (S. 62) bezeichnet und ist (ausdrücklich: S. 40f.) ein mit vielen Zitaten durchsetzes Exzerpt aus dem Buch von Werner Keller, „Und wurden zerstreut unter alle Völker – Die nachbiblische Geschichte des jüdischen Volkes" (1. Aufl. 1966, seit 1973 als Taschenbuch im Handel).

Die folgenden Hauptteile behandeln zunächst Jesus und die Evangelien (S. 65–86), dann die Israellehre des Paulus nach Röm 9–11 (S. 87–107), wobei der Verfasser wahrscheinlich im wesentlichen sein neutestamentliches Examenswissen auf die Fragestellung seines Buches bezieht. (Er hat in den fünfziger Jahren studiert und steht noch ganz im Banne der Thesen von W. Bousset und anderen Vertretern der religionsgeschichtlichen Schule). Die These dieses exegetischen Teils, die dem Buch sein Proprium gibt und sich im Titel widerspiegelt, ist die, daß Paulus gerade durch seinen Versuch, den „hellenistischen Christuskult" an die alttestamentliche Offenbarung anzubinden, ein Konkurrenzverhältnis zwischen Kirche und Judentum ausgelöst hat, das sich emotional in den Judenverfolgungen der Geschichte auswirkte, weit über die Rezeption christlicher Theologie hinaus.

Eine entscheidende Beweislücke in der Durchführung dieser These ist schon an der Anlage des Ganzen ablesbar: die Zeit zwischen dem Ende des 1. Jh. n.Chr. und Konstantin wird nur kurz (S. 60) als die Zeit des entstehenden neutestamentlichen Kanons erwähnt. Daß gerade im 2. Jh. n.Chr. im Verhältnis der Kirche zum Judentum tiefgreifende Veränderungen im Sinne der Entfremdung stattfanden (vgl. etwa Justin d.M. und Barnabasbrief!), bleibt unerörtert. Gerade die Vorstellung von der Kirche als dem wahren Israel, die der Verfasser als Lehre des Paulus im Römerbrief ausgibt (S. 91), ist ein Produkt des 2. Jahrhunderts (vgl. P. Richardson, Israel in the Apostolic Church, Cambridge 1969).

Im übrigen zeigt sich der Autor immer wieder in Einzelbehauptungen und sprachlichen Wendungen als desinformiert, z.T. in peinlicher Weise. So kommentiert er das Ergebnis der evangelischen Kirchenwahl vom Juli 1933 mit den Worten (S. 40): „Deutlicher hat sich christlicher Judenhaß in der Kirchengeschichte selten als gemeinsame Überzeugung der Christen bekannt". Wer andere auch nur auf journalistische Weise über die Mitschuld der Christenheit am Holocaust informieren möchte, müßte über den Ablauf dieser Kirchenwahl besser Bescheid wissen.

Mit dem jüdisch-christlichen Dialog erweist der Verfasser sich so wenig vertraut, daß er im historischen Referat bedenkenlos mit dem Begriff „Spätjudentum" arbeitet (z.B., S. 66), obwohl dieser das (erwartete oder eingetretene) Ende des Judentums impliziert, was jedenfalls heutige Juden im Gedenken an den Holocaust mit Recht nicht hinnehmen.

Für die Zeitgeschichte des Neuen Testaments konstruiert der Verfasser – wohl in Analogie zum „Reichsbürgergesetz" von 1935 – den Begriff des „römischen Reichsbürgers" (vgl. S. 78 und 84), in offenbarer Unkenntnis des besonderen Privilegs, das Paulus und andere Untertanen der römischen Kaiser als „römische Bürger" (nämlich als Bürger der *Stadt* Rom) genossen.

Aus der Widmung des lukanischen Werkes an Theophilus schließt der Verfasser, daß es „als persönlicher Brief an einen Theophilus ausgegeben" werde (S. 77). In der Kommentierung der Weihnachtsgeschichte von Lk 2 fällt er infolge kritikloser Anlehnung an die Lutherbibel (merkwürdigerweise „in der kirchenoffiziellen Fassung von 1965") wohl hinter sein Examenswissen zurück, indem er Lk 2,10f. als universalistische Botschaft versteht, obwohl dort von der Freude für „das ganze Volk" und von seiner Rettung durch den Messias-Herrn in der Stadt Davids die Rede ist. (S. 78f.)

Daß nichtjüdische Sympathisanten das Judentum als eine „kultisch unkomplizierte Religion" (S. 88f.) einschätzen konnten, ist äußerst fraglich, und daß der im Römerbrief angekündigte Besuch des Apostels bei der römischen Gemeinde überhaupt nicht zustande gekommen sei (S. 92), ist eine Behauptung, die bestenfalls ein stark vergröberndes Fazit aus Apg 28 zieht.

Auf ausgesprochen schlampige Arbeitsweise deutet es schließlich, wenn der Verfasser sich in einer Grundfrage der Geschichte des Urchristentums selbst widerspricht. Während er auf S. 92 kategorisch feststellt: „Einheit kennzeichnete die Christen nie; am wenigsten zu Anfang . . .", heißt es S. 70f. über die Evangelien: „Doch konnte ihr Jesusbild nicht *mehr* einheitlich ausfallen, da es auch längst keinen einheitlichen Christusglauben *mehr* gab". (Hervorhebungen vom Rezensenten)

Alles in allem: Wenn dieses Buch von einem Nichttheologen (und Nichthistoriker) geschrieben und in einem nichtchristlichen Verlag erschienen wäre, dann wären viele Mängel verzeihlich und das Ganze als Beispiel für die Wirkungsgeschichte eines Bestsellers (W. Keller) und die heutige Rezeption biblischer Texte von begrenztem Interesse. Als Diskussionsbeitrag eines Theologen liegt es jedoch weit unter dem Niveau, auf dem das ernste Thema bearbeitet werden muß (und an erfreulich vielen Orten auch bearbeitet wird). Leider läßt auch der Stil zwar ein Bemühen um Überraschungseffekte (manchmal auf Kosten der Lesbarkeit) erkennen, aber keineswegs immer eine vom Inhalt her nahegelegte persönliche Betroffenheit. Man wird den Verdacht nicht los, daß hier ein Autor, der gerne aktuelle Themen aufgreift und dabei den Finger auf wunde Punkte legt, sich auf ein Gebiet gewagt hat, das außerhalb seiner Kompetenz liegt. Es gibt längst Bücher, die vergleichbare Thesen ebenfalls allgemeinverständlich, aber ein gutes Stück fundierter vortragen (vgl. etwa R. Ruether, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, deutsch 1978).

Zur Sache ist anzumerken, daß der ‚wissenschaftlich' verbrämte, rassistische Antisemitismus gewiß einerseits Motive aus der Tradition kirchlicher Judenfeindschaft benutzt hat und Wolfgang Sees These einer „emotionalen Kontinuität" ernstzunehmen ist. Andererseits muß jedoch, wenn man schon bis in die Zeit des Neuen Testaments zurückgeht, die *Einwirkung des heidnischen Antijudaismus auf die christliche Polemik* gegen Juden ebenfalls berücksichtigt werden (vgl. *u.a.* 1 Thess 2,15f.). Jede monokausale Erklärung versagt angesichts der erkennbaren Konvergenz extrem heterogener Ursachen in der Geschichte der Judenverfolgung. Das muß respektiert werden, damit das christliche „mea culpa" gegenüber den Juden konkret und glaubwürdig bleibt.

Wuppertal *Klaus Haacker*

Enno Konukiewitz: Hans Asmussen – Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf. Band 6, Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten. Hrsg. von Wolf-Dietrich Hauschild im Auftrag der historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes. Gütersloh 1984, Gütersloher Verlagshaus Mohn. 296 S. kart. DM 38,–.

Hans Asmussen gehörte zu den führenden Theologen der Bekennenden Kirche. An den Brennpunkten des Kirchenkampfes stand er an vorderster Front. Bekannt wurde er vor allem durch seinen Einleitungsvortrag zur Theologischen Erklärung von Barmen 1934, zu deren Mitverfassern er gehörte. Schon vor dem 30. Januar 1933 war Hans Asmussen dadurch hervorgetreten, daß er zusammen mit einundzwanzig Pastoren „Das Wort und Bekenntnis Altonaer Pastoren in der Not und Verwirrung öffentlichen

Lebens" verfaßt hatte. Dieses Wort wurde von ihm und dem Propsten Sieveking am 11. Januar 1933 in einem Gottesdienst der Öffentlichkeit übergeben. Dieses Altonaer Bekenntnis kann zu den Vorläufern der Bekenntnisse, wie sie ab 1933 den Weg der Bekennenden Kirche gekennzeichnet haben, gerechnet werden.

Hans Asmussen wurde durch die DC-Kirchenleitung in Schleswig-Holstein von seinem Pfarramt in Altona Anfang 1934 zwangspensioniert, „weil er nicht die Gewähr dafür bietet, daß er jederzeit rückhaltlos für die Deutsche Evangelische Kirche eintreten wird". Hält man dieser Begründung die Tatsachen entgegen, so wird die ganze Lächerlichkeit und Anmaßung eines DC-Kirchenregiments deutlich.

Hans Asmussen gehörte nach Barmen 1934 eine zeitlang zum Reichsbruderrat, war später Leiter der kirchlichen Hochschule der Bekennenden Kirche Berlin-Elberfeld, Mitglied des Bruderrates der APU und später auch des Berliner Bruderrates der Bekennenden Kirche. Hans Asmussen war lutherischer Theologe. Als solcher nahm er eine Sonderstellung ein. Daß er Karl Barths Theologie hochhielt, trug ihm bei seinen lutherischen Glaubensgenossen seinerzeit Mißtrauen ein. Hans Asmussen war als theologischer Schriftsteller ausgesprochen schöpferisch. Aus all diesen Gründen ist es zu begrüßen, daß endlich eine Biographie dieses bedeutenden Theologen der Kirchenkampfzeit erstellt worden ist. Ihre Lektüre macht deutlich, wie schwierig es ist, einer Gestalt wie Hans Asmussen gerecht zu werden. Er nimmt in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung ein. So hat seine durchaus positive Sicht der katholischen Kirche, ihres Gottesdienstes und ihres Priestertums ihm manche seiner Freunde in der Bekennenden Kirche entfremdet. Solche Entfremdungen, ja Brüche in den Beziehungen zu seinen engsten Freunden spielen im Leben Hans Asmussens eine tragische Rolle. Was steckt dahinter? Theologische Rechthaberei, norddeutsche Dickköpfigkeit, eine bei Hans Asmussen besonders ausgeprägte Kompromißlosigkeit?

Der Verfasser bezeichnet seine Arbeit als theologische Biographie. Soll dies eine gewisse Distanz andeuten zu bestimmten persönlichen Lebensumständen Asmussens, zum Beispiel zu seiner Krankheit des Asthmas, an der Hans Asmussen seit seiner Jugend als Soldat im ersten Weltkrieg gelitten hat? Die vorliegende Biographie bricht mit dem Ende des Kirchenkampfes 1945 ab. Gerade nach 1945 aber hat Hans Asmussen als erster Präsident der Kirchenkanzlei der EKD eine wichtige Rolle beim Aufbau der EKD gespielt. Er war an der Stuttgarter Erklärung zur Schuldfrage beteiligt. Aber nur dreieinhalb Jahre arbeitete Hans Asmussen als Leiter der Kirchenkanzlei. Die Umstände seines Ausscheidens aus diesem Leitungsamt werden kaum angedeutet. Als Propst von Kiel ab 1949 erzeugte Hans Asmussen durch seine kirchenpolitischen Aktivitäten neue Spannungen. Seine Absage an den Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf und seine „katholisierenden Tendenzen" sorgten für Aufregung in seiner Landeskirche und in der EKD. Auch in seinem vorzeitigen Ruhestand sorgte Hans Asmussen weiter für Unruhe. Man hätte sich die Darstellung des Zeitabschnittes von 1945 bis 1955 ausführlicher gewünscht. Der zusammenfassenden Feststellung des Verfassers über Hans Asmussen: „Die Geschichte seines Wirkens ist jeweils auch eine Geschichte seines Scheiterns", kann man nicht widersprechen. Nur hätte man gerne eine Erklärung für dieses Scheitern gelesen.

Wachtberg-Villip *Armin Boyens*

Eberhard Röhm, Sterben für den Frieden. Spurensicherung: Hermann Stöhr (1898–1940) und die ökumenische Friedensbewegung. Mit einem Vorwort von Kurt Scharf, Stuttgart 1985 (Calwer Verlag, 278 S.).

Mit dem Buch Eberhard Röhms begegnet uns eine ungewöhnliche Biographie. Sie beschreibt Leben und Wirken Hermann Stöhrs, des einzigen evangelischen Kriegsdienstverweigerers im 2. Weltkrieg, von dem bisher kaum mehr bekannt war als die Tatsache, daß er für seine konsequente Haltung hingerichtet wurde. Dieses persönliche Schicksal, von dem man mit Betroffenheit und Anteilnahme hört, wird in den Zusammenhang zeitgeschichtlicher Ereignisse gestellt und so zu einem Spiegelbild der

Geschichte der ökumenischen Friedensbewegung in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts.

Die „Spurensicherung" beginnt mit den letzten Zeugnissen Hermann Stöhrs, seinen Abschiedsbriefen aus der Haft in Plötzensee (S. 13–17). In ihnen gibt er eine Begründung seiner pazifistischen Überzeugung. Sie beruhe auf „der Erkenntnis, daß Gott auch den Völkern geboten hat, einander zu helfen und zu lieben. In Dingen einer von Gott geschenkten Erkenntnis aber zu lügen, nur um mir das kleine Leben zu erhalten, das ging nicht. Es hätte bedeutet, Gott verachten und mein Leben auf eine Lüge zu gründen" (19. 3. 1940). In dieser Gewißheit vermochte er angesichts seines nahen Todes zu sagen: „Das ist somit der Wille Gottes, der uns alle liebt, und uns, die wir ihn wieder lieben, muß auch dies zum Besten dienen" (20. 6. 1940). Denn „Christus hat uns von aller und so auch von dieser Furcht erlöst" (20. 6. 1940). Röhm werden diese bewegenden Briefe, die kurz vor der Hinrichtung geschrieben wurden, zum Anstoß, dem Leben Hermann Stöhrs nachzugehen, die Motive seines Handelns aufzuspüren.

Schon früh lernte Stöhr den Krieg kennen, als er sich sechzehnjährig freiwillig zur Marine meldete. Die Erfahrungen des 1. Weltkrieges veränderten sein Leben. Er begann danach das Studium der Volkswirtschaft und schloß es mit einer Dissertation ab, die seine neuen Interessen erkennen läßt: die Hilfsmaßnahmen europäischer Völker zur Linderung der Nachkriegsnot. Zwischen 1923 und 1925 fand er in Berlin seine erste und zugleich wichtigste berufliche Arbeit. Hier begegnete er auch dem Sozialethiker und engagierten Ökumeniker Siegmund-Schultze (S. 31 ff.). Er konnte auf verschiedenen Gebieten wirken, die seinen Vorstellungen entsprachen: als Geschäftsführer der ökumenischen Zeitschrift „Die Eiche", als Mitarbeiter im Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen (S. 41 ff.), als Sekretär des Versöhnungsbundes (S. 50 ff.), als Mitglied der sozialen Arbeitsgemeinschaft (S. 59 ff.) sowie als Delegierter beim Deutschen Friedenskartell. Ökumenische Verbundenheit, Verständigung der Völker und sozialer Ausgleich waren die Themen, mit denen sich Stöhr beschäftigte und über die er seinen Standort als radikaler Pazifist fand. Er geriet damit jedoch schon in den ausgehenden zwanziger Jahren in eine zunehmende Isolierung. Auch schadete ihm die scharfe Kritik seines Mentors Siegmund-Schultze, die dieser an der national-konservativen Haltung der Kirchenleitungen zur ökumenischen Friedensbewegung übte (S. 77 ff.). Zwar fand Stöhr noch einmal von 1926 bis 1928 eine vorübergehende Arbeit beim Zentralausschuß der Inneren Mission, doch war man seitdem nicht mehr bereit, ihn fest anzustellen. Sein streitbares Eintreten für eine Aussöhnung des deutschen Volkes mit Polen verschaffte ihm in Kirche und Publizistik namhafte Gegner (S. 86 ff.). Stöhr jedoch zog sich nicht zurück, sondern wandte sich weiter mit Büchern und Aufsätzen an die Öffentlichkeit: er äußerte sich zu Frieden und Versöhnung (1925), zur Wohlfahrtsgesetzgebung und zur Diakonie, zur Mission, Ökumene und zur Lage der Ostkirchen (1928). Ein Forschungsstipendium ermöglichte ihm, im Jahre 1930 auf einer Amerikareise weiteres Material zur „Auslandshilfe der Vereinigten Staaten" zu sammeln. Weil andere Verlage nicht mehr bereit waren, das Manuskript zu übernehmen, erschien es 1936 als erste Veröffentlichung des selbstbegründeten Ökumenischen Verlages (S. 97 ff.). Eine wichtige Zäsur war die Machtergreifung Hitlers 1933: viermal äußerte sich Stöhr in offiziellen Schreiben zu den Ereignissen des Jahres. Er kritisierte scharf die Beflaggung der evangelischen Kirchen, die vom EOK Berlin in Erinnerung an Leo Schlageter angeordnet worden war (S. 107 ff.). Er formulierte Gebetsanliegen für Benachteiligte und Verfolgte, „ob es sich um Kommunisten, Sozialisten oder Pazifisten, um Christen oder Juden handelt". (S. 117) Er bekundete angesichts des militanten Antisemitismus gegenüber der jüdischen Gemeinde von Stettin seine Betroffenheit und Teilnahme (S. 129 ff.). Und er protestierte gegen den Aufruf des Reichsbischofs Müller, den Austritt Deutschlands aus dem Völkerbund als nationale Befreiung in Gottesdiensten feierlich zu würdigen (S. 135 ff.)

In den folgenden Jahren wurde es still um Hermann Stöhr. In seinen Überzeugungen war er ein Einzelgänger und schloß sich der Bekennenden Kirche nicht an. Dietrich Bonhoeffer, der ihm in seinen pazifistischen Überzeugungen so nahe stand (S. 153 ff.), hielt Distanz zu Stöhr (S. 160 ff.). Die schwierige Persönlichkeit Stöhrs tat ein Übriges:

er war kontaktscheu und wirkte auf andere Menschen „etwas eigenartig" (S. 82; vgl. S. 73, 130f.). So blieb er allein und ohne Unterstützung von außen, als er nach seiner Einberufung den Wehrdienst mit der Waffe verweigerte. Am 2. 3. 1939 begründete er „aus Gewissensgründen" seine Ablehnung und führte aus, daß „positives Christentum" nicht zur Kriegsrüstung, sondern zu „Taten nationaler Hilfsbereitschaft" sowie „zur praktischen Betätigung von Feindesliebe" auffordere (S. 167). Stöhr wurde daraufhin verhaftet, zunächst wegen Fahnenflucht zu einem Jahr Gefängnis, nach Verweigerung des Führereides dann aber am 16. 3. 1940 zum Tode verurteilt. Die evangelische Kirche aber, in deren Namen Otto Dibelius noch 1930 erklärt hatte, daß sie „über diese christlichen Pazifisten . . . ihre Hände halten" werde (S. 72), schwieg. Stöhr ging seinen Weg bis zuletzt allein zu Ende.

Ist Hermann Stöhr eine „Identifikationsgestalt" (S. 11) für junge Menschen, die heute nach glaubwürdigen Antworten auf ihre Fragen suchen? Er ist es sicher in der Hinsicht, daß er den Maßstab seines Handelns im Evangelium fand und sich darin, seinen eigenen Tod eingeschlossen, nicht beirren ließ. Sein Eintreten für eine glaubwürdige Kirche, für den Frieden, für eine Aussöhnung mit Polen und für Solidarität mit Verfolgten und Juden orientierte sich an der Bergpredigt und gewann dadurch eine Kraft, die auch über seine Zeit hinausreicht. Der Preis, den er für den Frieden zahlte, war hoch. Man spürt Röhm die persönliche „Betroffenheit" an, die er „beim Spurensuchen und beim Aktenstudium erlebt" hat (S. 11). In Verbindung mit mehreren Exkursen, in denen er eine Fülle von zeitgeschichtlichen Informationen zusammengetragen hat, gelang ihm eine gut lesbare und lebendige Darstellung, die im Brennpunkt einer Biographie einen Zugang zu dieser noch heute schwer verständlichen Zeit des Nationalsozialismus erschließt. Ihr sind in der Fachwissenschaft und in der breiteren Öffentlichkeit viele Leser zu wünschen.

Bielefeld *Heinrich Holze*

Hanna-Barbara Gerl, Romano Guardini. 1885–1968. Leben und Werk, Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1985, 381 Seiten, zahlreiche Abbildungen, Ln. DM 48,–.

In den letzten Lebensjahren war es um Romano Guardini still geworden. Nach dem Tode schienen der Mann und sein literarisches Werk fast vergessen, zumindest weit entrückt. Nur diejenigen bewahrten die lebendige Erinnerung, die Guardini von den zwanziger bis in die fünfziger Jahre des Jahrhunderts begegnet waren: Nur diese Leute der damals schon älteren und mittleren Generation, hörten auch jetzt noch die nie laute Stimme des feinen, aristokratischen Mannes auch in seinem geschriebenen Wort. Der studentischen Generation der sechziger und siebziger Jahre, die zur „Kulturrevolution" sich anschickte oder von den ideologischen Agitatoren im großen Haufen sich willig treiben ließ, erschien die Geistigkeit dieses Mannes, soweit sie überhaupt noch seinen Namen kannte, so weit entfernt wie ein anderes Sonnensystem. Erst im Vorfeld des hundertsten Geburtstages und durch die Gedenkstunden zu diesem Geburtstag rückten der Mann – noch nicht wieder sein Werk – wieder stärker ins Bewußtsein. Wesentlichen Anteil hatten daran erst jetzt publizierte Aufzeichnungen, tagebuchartige Notizen, Reflexionen, die auch den Älteren vielfach erstaunlich, gelegentlich befremdlich erschienen.

Unter den Werken der letzten Jahre über Romano Guardini gebührt der vorliegenden Arbeit besonderer Rang: Es ist die umfassendste, bis heute beste Darstellung seines Lebens und seines Lebenswerkes, gleichzeitig – im Spiegel einer sensiblen geistig-geistlichen Persönlichkeit – ein wesentlicher Einblick in die Geistesgeschichte, in die Kirchengeschichte seiner bewegten Epoche. Es ist nicht zu hoch gegriffen, wenn Guardini den bedeutendsten Gestalten des europäischen Geisteslebens der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zugerechnet wird. Guardini hat nach dem Zweiten Weltkrieg an den Universitäten Tübingen und München Hörsäle gefüllt wie kaum ein zweiter akademischer Lehrer, bis zum Beginn der sechziger Jahre. Fragt man diese Hörer, „so kommt

eine erstaunliche, nicht selten aufleuchtende Freude an dem alten Lehrer zu Tage, die Erinnerung an Kostbares, wie es sich nicht oft einstellt. Das am meisten Erstaunliche ist freilich, daß es Hörer verschiedenster geistiger Herkunft und Ausrichtung sind, Hörer, die auch vielfältige Folgerungen für ihr Denken gezogen haben: Guardini scheint eine Wirklichkeit im Leben berührt zu haben, die frei ließ, wie er sagen würde, ‚vom Wesen her' – in der Überholung alles unentschieden Liberalen. Autorität also, die den anderen zu seinem Eigensten wachsen läßt. Dies ist nur möglich in der Bindung an Wahrheit – vielleicht *das* Grundwort Guardinis. Er selbst empfand sie zuweilen ‚wie ein Wesen im Raum stehend'. Wer ist derjenige, der etwas so Seltenes vermittelt? Aus welchen Entscheidungen kommt jemand, der eine solche Durchlässigkeit gewonnen hat? In dessen Sprechen der ‚Vorübergang' des Geistes zuweilen eine fast sinnliche Gegenwart annahm?" (9f.). Die Verfasserin zeichnet mit vorzüglicher Sachkenntnis, aus den Quellen und zugleich einfühlsam dieses Leben und Lebenswerk: die Herkunft aus einer am Risorgimento begeisterten Veroneser Kaufmannsfamilie; die Übersiedlung nach Mainz (aus geschäftlichen Gründen), wo Romano Kindheit und Jugend verbrachte (er wuchs mit den Geschwistern zwei- oder gar dreisprachig auf, weil die Kinder rasch den Mainzer Dialekt sich aneigneten); mancherlei Umwege, dann der Einbruch des Religiösen, der Weg zum Priestertum mitten im Pontifikat Pius' X., in der beklemmenden Atmosphäre der Modernismuskämpfe (vielleicht rührt aus diesen Eindrücken, gewiß nicht allein, die lebenslange Distanz des absolut kirchenverbundenen Priesters zum kurialen Rom); Lehrjahre des jungen Priesters und der unerwartete erste Schritt in die Berühmtheit mit der kleinen Schrift „Vom Geist der Liturgie" (1918), herausgegeben als erster Band der Reihe „Ecclesia orans" von Abt Ildefons Herwegen aus Maria Laach, damit der sichtbare Durchbruch zur „Entdeckung der Kirche", vornehmlich in der lebendigen Mitfeier der Liturgie; der Aufbruch in das akademische Wirken seit 1920 (zunächst als Privatdozent in Bonn, 1923 bis 1939 als akademischer Lehrer – in vielfach bedrängten Verhältnissen – an der Universität Berlin); daneben die Hingabe an die Jugendbewegung („Quickborn"; Burg Rothenfels am Main); die erzwungenen Jahre des Verstummens (1939–1945); dann der neue Anfang in Tübingen (1945–1948) und „die Fülle des Erreichten" in den Münchener Jahren. In dem langen Leben, in dem heute kaum noch vorstellbaren Einfluß auf die studierende Jugend und in dem – gewiß vielfach zeitbedingten – literarischen Werk wird die Entfaltung und Bewährung einer christlichen Existenz im 20. Jahrhundert erfahrbar, in der Nähe und im Widerspruch zu diesem Jahrhundert.

München *Georg Schwaiger*

Giancarlo Rocca: L'Opus Dei. Appunti e Documenti per una storia, Rom – Edizione Paoline, 1985, 233 S., kt., L 18.000.

Der Verfasser, Chefredakteur des bisher schon siebenbändigen Lexikons *Dizionario degli istituti di perfezione*, des neuesten Lexikon über die Orden, hat im 7. Band unter dem Stichwort *Opus Dei* nur den Gottesdienst behandelt, wie dieser von alters her – vgl. Benediktsregel 7,63 – unter diesem Ausdruck verstanden wurde. Er verwies aber auf das Stichwort *Società sacerdotale della Santa Croce,* den früheren Namen dieser Gemeinschaft, also auf den Band, der noch aussteht. Der Lexikonartikel aber wird nicht so umfangreich sein können wie die vorliegende Schrift, in der ausführlich die bisherige Geschichte des *Opus Dei,* vornehmlich unter kirchenrechtlichen Gesichtspunkten, und 53 Dokumente, wörtlich ediert, vorgelegt werden. Der Untertitel gibt sich bescheiden: *Appunti* (Notizen, Bemerkungen) . . . *per una storia* (für eine spätere Geschichte). Bevor das Archiv nicht geöffnet wird – vor 50 Jahren ist das ja auch nicht anzuraten –, wird gewiß eine „Geschichte" nicht angefertigt werden können, so aufdringlich sich auch Polemik gegen wie Apologie für das *Opus Dei* gebärden.

Hier mag die Geschichte der Dokumente, bezogen auf die schnelle Entwicklung des *Opus Dei,* kurz angedeutet werden.

1928 scharte sich um den damaligen Jungpriester und Doktoranden in Saragossa ein

Kreis von Studenten, den er seelsorglich betreute. 1941 erreichte Josemaría Escrivá de Balaguer die Genehmigung als *Pia unio,* entsprechend Canon 708 des damaligen *Codex Juris Canonici* für etwa 40 Mitglieder, 1943 bildete sich daraus die *Societá sacerdotale della Santa Croce,* der Priestergemeinschaft mit *vita communis* ohne feierliche Gelübde, jetzt für etwa 100 Mitglieder in fünf spanischen Universitätsstädten; die Studenten waren unter dem Namen *Opus Dei* dieser Sodalität angegliedert. 1947 gab Rom die Anerkennung für ein Säkularinstitut, vergleichbar anderen Instituten, die teils schon eine lange Geschichte hatten, wie die Ursulinen der Angela Merici. Dem Werk gehörten jetzt 250 *Numerarii* und 400 Oblaten und rund 350 Studenten an, niedergelassen an etwa 20 Orten, auch über Spanien hinaus. 1952 kam es zur Gründung einer eigenen Universität, *di Navarra,* in Pamplona, 1960 wurde sie als „katholische Universität" von Rom anerkannt. Escrivá wurde ihr Großkanzler und blieb es bis zu seinem Tode (1975). Sein Bemühen um Umwandlung in eine Prälatur nach dem Modell der *Mission de France* wurde aber abgewiesen. Damals – 1961 – zählte man 34.000 Mitglieder, fast ebensoviele weibliche wie männliche, die Zahl der eigenen Priester(*numerari,* also Voll-Mitglieder) 329, angegliedert 1500 Priester.

Unter *Prälatura nullius* verstand das Kirchenrecht vornehmlich die Vorstufe zur Errichtung einer Diözese, etwa in Südamerika. Ein solcher Prälat ist der Oberhirte über ein Gebiet mit eigenem Klerus und Volk, *nullius* besagt: von keinem Nachbarbischof abhängig. Es gab die „gefreiten Prälaten" von Schneidemühl und Eisenstadt, es gab „gefreite Äbte" von Einsiedeln, St. Moritz, Cassino und Pannonhalma. Pius XII. hatte der „Mission de France" das Statut der freien Prälatur 1954 gegeben. Das zweite Vatikanische Konzil sprach sich zugunsten dieser Prälaturen als neue Wege des Apostolates aus und das neue kirchliche Rechtsbuch sieht dann auch solche Bildungen vor; allerdings erscheint die Prälatur, für die nicht mehr ein „Gebiet" erforderlich ist, sondern nur *„cum proprio populo"* nicht gleichen Ranges mit der Ortskirche, sondern als „Nur-Personen-Kirche" eben anders. Die Ortskirche kann wie ja auch bei jedem Orden die Niederlassung erlauben und verweigern. Das Annuario pontificio gab vom *Opus Dei* 1985 folgende Zahlen: 1164 Priester, 52 Neupriester, 354 Seminaristen; die Zahl der Mitglieder ist nicht veröffentlicht, man schätzt auf 70.000.

Das ungewöhnliche Wachstum zeitigte auch ungewöhnlich viel Widerspruch und Kritik von oft ganz verschiedener Seite. Diese Probleme sind in dieser Schrift unbedenklich zitiert worden – z.B. S. 101, 117, 122, 125, 128, und die saubere juristische Darlegung und die historisch interessanten Dokumente (1934–1983) wirken entschärfend und widerlegen mit betonter Sachlichkeit.

Siegburg *Rhaban Haacke*

Godehard Lindgens (Hg.), Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche. Dokumente aus Verlautbarungen der Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils, Geschichte und Theorie der Politik, Unterreihe B: Theorie, Bd. 7, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985, 354 Seiten.

G. Lindgens hat 17 Texte ausgewählt und einheitlich ins Deutsche übersetzt, in denen die Päpste sich zu Toleranz, Verfassungsstaat und Demokratie äußern. 15 Dokumente werden in Auszügen vorgelegt. Lediglich die Eröffnungsrede Johannes XXIII. zum 2. Vatikanischen Konzil und die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae" sind ungekürzt enthalten. Das Buch besteht aus zwei Teilen: Eine knapp 60seitige „Einführung" des Herausgebers analysiert die Problemstellung und die kirchlichen Lehraussagen. Es folgt eine Dokumentation der ins Deutsche übersetzten Texte (S. 77–225) und der lateinischen bzw. italienischen Originaltexte (S. 229–324). Da die Enzyklika Pius XI. „Mit brennender Sorge" (1937) im Original deutsch verfaßt wurde, ist die italienische Übersetzung beigefügt (S. 249–252). Die Dokumentation ist, sachgerecht, in zwei Hauptteile gegliedert. Der 1. Hauptteil beginnt mit Gregors XVI. Enzyklika „Mirari vos" (1832 – die Datierung in der Anmerkung S. 77 1932 ist ein Versehen) und endet mit der Ansprache Pius XII. zum Toleranzproblem „Ci riesce" 1953.

Durch 120 Jahre hindurch hat die päpstliche Gesellschaftslehre Toleranz, weltanschaulichen Pluralismus und den säkularen Staat abgelehnt. Dies belegen die 7 Texte eindrücklich. Die Öffnung zur modernen Welt bewirkte Johannes XXIII., von dem neben der Konzilseröffnungsansprache Auszüge aus den zwei Enzykliken „Mater et magistra" und „Pacem in terris" wiedergegeben sind, sowie das von ihm einberufene Konzil. 3 Texte von Johannes Paul II. beschließen die Dokumentation. Während ansonsten zu Recht die klassischen Sozialenzykliken nicht berücksichtigt sind, ist „Laborem exercens" als letzter Text aufgenommen. Es ist sicher verdienstvoll, die Dokumente vorzustellen und sie auch politischer Analyse zugänglich zu machen. Praktikabler würde die Dokumentation freilich, wenn deutsche Übersetzung und fremdsprachiges Original nicht je gesondert, sondern nebeneinander gedruckt wären. Dann wäre wohl auch die jeweils unveränderte Wiederholung der offiziellen Anmerkungen (Angabe von Bibelstellen, Fundorten) in *beiden* Dokumentationen entbehrlich.

Die „Einführung" arbeitet sehr deutlich den Wandel in der Einstellung der Päpste zum modernen Freiheits- und Demokratieverständnis heraus, den das Konzil bekräftigt und offiziell gemacht hat. Die katholische Kirche war bis zu den Piuspäpsten die konservative Macht schlechthin. Gregor XVI. und Pius IX. verurteilten die in modernen Verfassungen des 19. Jahrhunderts verankerte Gewissensfreiheit als „Wahnsinn" (S. 19). Demokratie, Menschenrechte, Religionsfreiheit und katholische Glaubenslehre wurden für unvereinbar erklärt. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat in Kommentierung der Konzilserklärung zutreffend festgestellt, der Konziltext stehe zu vorkonziliaren päpstlichen Verlautbarungen „inhaltlich im Verhältnis von A und non – A" (S. 21). Lindgens will nicht apologetisch, wie andere katholische Autoren (z.B. Aubert), den Bruch in der Bewertung der Toleranz hinweginterpretieren. Er übt Kritik, als Katholik Selbstkritik, und benennt „geschichtliche Rückschritte und Verirrungen" (S. 27). Während die katholische Kirche bis zum Konzil den Liberalismus verwarf, und mit ihm die Tradition der Menschen- und Bürgerrechte, des Verfassungsstaates, der Demokratie, ging Pius XI. 1929 in den Lateranverträgen mit dem Faschismus und 1933 im Reichskonkordat mit Hitler ein Bündnis ein (S. 33 ff.). Die katholische Kirche sah aufgrund einer absolutistischen Staatsvorstellung eine Affinität zum Totalitarismus. Die Lateranverträge wurden noch 1974 von katholischen Historikern (August Franzen / Remigius Bäumer, Papstgeschichte 1974, S. 387) positiv bewertet: „Seit den Lateranverträgen konnte der italienische Katholik bewußt Patriot sein" (zit. S. 34). Auch Pius XII. zog in den 30er Jahren „christliche Diktaturen" dem westlichen Verfassungsstaat vor. Erfüllt von Abscheu gegenüber den „Massen" lehnten die Päpste den Gedanken der Volkssouveränität ab (S. 39). Toleranz wurde nur aus Nützlichkeitserwägungen zugelassen. Katholische Staaten sollten keine Toleranz gewähren, während von Staaten mit nichtkatholischen Regierungen die Kirche Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz forderte. Lindgens nennt diese Formel korrekt „doppelbödig und unglaubwürdig". Erst Johannes XXIII. kehrt sich von dieser Haltung ab. Er unterscheidet zwischen Irrtum und Irrenden. Der Jesuit A. Hartmann (Toleranz und christlicher Glaube, 1955, S. 187, zit. S. 44) charakterisiert die „liberale Idee" dahingehend, nach ihr sei „die Gewissenüberzeugung des einen so gut wie die des anderen, mögen sie sich auch widersprechen; jede ist Ausdruck einer autonomen Persönlichkeit und hat damit das gleiche Freiheitsrecht. Metaphysisch gesehen ist das die Leugnung einer objektiven sittlichen Ordnung, und sozial gesehen führt es zur Anarchie (und nach der ihm immanenten Logik der Geschichte zuletzt zum totalen Staat). Das sieht man heute viel besser, als man es im 19. Jahrhundert gesehen hat".

Johannes XXIII. und die Konzilserklärung bezeichnen Gewissensfreiheit und Toleranz dagegen nicht mehr als Irrweg und geben die Frontstellung gegen Liberalismus, säkularen Staat und gesellschaftlichen Pluralismus auf (vgl. Lindgens S. 46 ff.). Der Neuansatz des Konzils im Staatsverständnis und in der Anerkennung von Menschenrechten und Religionsfreiheit ist der Zielpunkt der „Einführung" (S. 52 ff.). Maßstab der Wertung ist die Personwürde. Das moderne Freiheits- und Demokratieverständnis wird in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" (Artikel 40–63) explizit aufgenommen. Damit ist das Ideal des katholischen Glaubensstaates verlassen. Lindgens sieht Johannes

Paul II. Position völlig in der Linie des Konzils (S. 63–74). Hier scheint mir das letzte Wort noch nicht gesprochen, wenn man die jüngste Etappe der Auseinandersetzung Roms mit der „Theologie der Befreiung" mit in die Betrachtung einbezieht und die darauf bezogenen kirchenamtlichen Maßregelungen. Die Zukunft der nachkonziliaren politisch-sozialen Theorie scheint mir keineswegs so eindeutig festgelegt zu sein, wie dies Lindgens darstellt. Die verdienstvolle Einführung des Herausgebers beschränkt sich auf die anthropologischen Begründungen, das christliche Personverständnis und die politischen Folgerungen der päpstlichen Soziallehre. Man kann und muß freilich in zweifacher Richtung weiterfragen. Einmal war die vorkonziliare Theorie nicht nur von politischem Unverständnis, sondern fundamentaler von einem umfassenden Denken, einem „Geist" bestimmt, wenn sie Toleranz, Verfassungsstaat und Demokratie ablehnte. Dieser Geist war und ist mehr als politische Theorie. Die philosophischen, „ontologischen" Hintergründe, die Einstellung des päpstlichen Denkens zur neuzeitlichen Philosophie und zum Geist der Aufklärung werden nicht scharf genug beleuchtet. Zum anderen fehlt in der Einführung des Herausgebers jede Bemerkung zum Kirchenverständnis. Denn: Kann man Menschenrechte, Freiheit, Rechtsstaatlichkeit, Achtung einer Würde des Menschen, Demokratie von Gesellschaft und Staat emphatisch fordern, aber für den Bereich der Kirche ablehnen? Die ekklesiologische Dimension von Freiheit, Pluralismus und Rechtssicherheit ist doch wohl auch im Rahmen der nachkonziliaren politisch-sozialen Theorie zu bedenken.

Bonn *Martin Honecker*

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Dr. Wolfgang Weber, Universität, Zimmer-Nr. 2013/2023,
Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg;

Prof. Dr. Konrad Repgen, Saalestraße 6, 5300 Bonn 1;

Dr. Gunter Zimmermann, Osiander-Forschungsstelle,
Hauptstraße 126/III, 6900 Heidelberg;

Prof. Dr. Martin Greschat, Schelmenstiege 21, 4400 Münster;

Rainer Lächele, Im Keltergarten 18, 7400 Tübingen 5;

Pfarrer Erik Turnwald, Institut für Reformations- und Kirchengeschichte der
böhmischen Länder, Buchenstraße 34, 6927 Bad Rappenau.