N12<522673300 021

ubTÜBINGEN

GOTTLIEB HIPP
Schreibwaren - Buchbinderei
7414 Lichtenstein

Zeitschrift
für
Landesgeschichte

Zeitschrift für Kirchengeschichte

98. Band 1987
Heft 1

Gh 2554

Verlag W. Kohlhammer

UB
14. JUNI 1987

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 98. Band (Vierte Folge XXXVI) Heft 1

Untersuchungen

Hans Bayer, Vita in deserto. Kassians Askese der Einöde und die mittelalterliche Frauenmystik 1

Reinhart Staats, Augustins „De spiritu et littera" in Luthers reformatorischer Erkenntnis 28

Mark S. Burrows, „Christus intra nos vivens". The Peculiar Genius of Bullinger's Doctrine of Sanctification 48

Quellen

Inge Mager, Jacob Andreaes lateinische Unionsartikel von 1568 . . . 70

Kritische Miscellen

Luise Abramowski, Die Notiz über die begardischen Vollkommenheitsgrade 87

Klaus Herbers, Santiago de Compostela zur Zeit von Bischof und Erzbischof Diego Gelmírez (1098/1099–1140) 89

Literarische Berichte und Anzeigen 103

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft 148

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. 1987. 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.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

98. BAND 1987
VIERTE FOLGE XXXVI

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

Luise Abramowski, Die Notiz über die begardischen Vollkommenheitsgrade 87

Luise Abramowski, Der Bamberger Reiter. Vom Endzeitalter zum heiligen König Stephan von Ungarn 206

Hans Bayer, Vita in deserto. Kassians Askese der Einöde und die mittelalterliche Frauenmystik 1

Hans Christian Brandy, Jakob Andreaes Fünf Artikel von 1568/69 . . 338

Adriaan Breukelaar, Christliche Herrscherlegitimation. Das Darstellungsinteresse bei Gregor von Tours, Hist. II 9 321

Mark S. Burrows, „Christus intra nos vivens". The Peculiar Genius of Bullinger's Doctrine of Sanctification 48

Karl Christian Felmy, Der Aufbruch der orthodoxen Laien in Polen-Litauen im 16. und 17. Jahrhundert 370

Richard P. C. Hanson, A note on 'Like according to the Scriptures' . . 230

Klaus Herbers, Santiago de Compostela zur Zeit von Bischof und Erzbischof Diego Gelmírez (1098/1099–1140) 89

Winrich A. Löhr, Beobachtungen zu Sabinos von Herakleia 386

Inge Mager, Jacob Andreaes lateinische Unionsartikel von 1568 70

Karl-Heinz zur Mühlen, Die Aufklärung in Nordamerika auf dem Hintergrund der lutherischen Reformation 352

Heribert Müller, Bischof Kunibert von Köln. Staatsmann im Übergang von der Merowinger- zur Karolingerzeit 167

Knut Schäferdiek, Zur Frage früher christlicher Einwirkungen auf den westgermanischen Raum 149

Reinhart Staats, Augustins „De spiritu et littera" in Luthers reformatorischer Erkenntnis 28

Hans Thurn, Augustinus in der Diözese Würzburg im frühen und hohen Mittelalter 233

Dorothea Wendebourg, Das Martyrium in der Alten Kirche als ethisches Problem 295

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gh 2554,4-36=98

Verzeichnis der besprochenen Werke

Andresen, Carl (Hg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte 1–3. (S. 392) W. Hage

Aveling, J. C. H. / Loades, D. M. / McAdoo, H. R.: Rome and the Anglicans. (S. 146) G. Elton

Bacht, Heinrich: Die Tragödie einer Freundschaft. (S. 263) E. Keßler

Backmund, Norbert: Monasticon Praemonstratense. (S. 288) G. Schwaiger

Bakhuizen van den Brink, J. N. / van den Berg, J. / Dankbaar, W. F. (Hg.): Handboek der Kerkgeschiedenis. (S. 283) H. Faulenbach

Bauch, Andreas: Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt, Bd. 1. (S. 289) G. Pfeiffer

Benad, Matthias: Toleranz als Gebot christlicher Obrigkeit. (S. 245) D. Blaufuß

Besier, Gerhard u. Sauter, Gerhard: Wie Christen ihre Schuld bekennen. (S. 290) H. Faulenbach

Beumann, Helmut / Schröder, Werner (Hg.): Frühmittelalterliche Ethnogenese im Alpenraum. (S. 414) R. Schieffer

The Bible in the Medieval World, hg. v. K. Walsh u. D. Wood. (S. 284) K. Tremp-Utz

Blaufuß, Dietrich: Pietismus-Forschungen. (S. 238) E. Beyreuther

Boesch Gajano, Sofia / Sebastiani, Lucia (Hg.): Culto Dei Santi Istituzioni E Classi Sociali In Eta Preindustriale. (S. 433) E. Meuthen

Boespflug, François: Dieu dans l'art. (S. 287) G. Schwaiger

Borg, Daniel R.: The Old-Prussian Church and The Weimar Republic. (S. 266) K. Meier

Brandt, Hans-Jürgen / Hengst, Karl: Die Bischöfe und Erzbischöfe von Paderborn. (S. 289) E. Gatz

Brown, Peter: Die letzten Heiden. (S. 405) R. Klein

von Campenhausen, Axel Freiherr: Kirchenleitung und Kirchenverwaltung. (S. 292) H. Faulenbach

Classen, Peter: Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. (S. 417) G. Rösch

Delius, Hans-Ulrich: Augustin als Quelle Luthers. (S. 117) P. Maier

Didymos der Blinde: Kommentar zu Hiob. (S. 409) W. Bienert

Dittrich, Bernhard: Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio. (S. 115) W. H. Neuser

Eckermann, Willigis / Papp, Edgar (Hg.): Martin Luther. (S. 125) G. A. Krieg

Evagrios Pontikos: Briefe aus der Wüste. (S. 410) G. Blum

Fischer, Karl Martin: Das Urchristentum. (S. 402) K. Wengst

Franchi, Antonio: I Vespri Siciliani E Le Relationi Tra Roma E Bisanzio. (S. 106) C. Capizzi

Fried, Johannes (Hg.): Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters. (S. 424) R. Haacke

Frieden stiften. Hg. v. Günter Baadte. (S. 292) H. Faulenbach

Gärtner, Michael: Die Familienerziehung in der Alten Kirche. (S. 406) R. Henke

Gelmi, Josef: Die Päpste in Lebensbildern. (S. 288) G. Schwaiger
Gericke, Wolfgang: Sechs theologische Schriften Gotthold Ephraim Lessings. (S. 243) C. Nell-Wolters
Germania Sacra, N. F. 21: Das Kanonissenstift und Benediktinerinnenkloster Herzebrock. (S. 430) W. Kohl
Greschat, Martin (Hg.): Das Papsttum, Bd. I + II. (S. 103) M. Weitlauff
Hartmann, Wilfried (Hg.): Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859. (S. 417) K. Herbers
Hauschild, Wolf-Dieter: Die Kirchenversammlung von Treysa 1945. (S. 292) H. Faulenbach
Haverkamp, Alfred: Aufbruch und Gestaltung. (S. 108) W. Hartmann
Hell, Vera und Helmut: Die Große Wallfahrt des Mittelalters. (S. 111) K. Herbers
Helvetia Sacra, Sezione II, parte 1: Le Chiese Collegiate della Svizzera Italiana. (S. 415) R. Reinhardt
Hernandez Montes, Benigno S. J.: Biblioteca de Juan de Segovia. (S. 288) A. García y García
Hussey, J. M.: The Orthodox Church in the Byzantine Empire. (S. 412) T. Nikolaou
Index des Livres interdits, Vol. I + V. Hg. v. J. M. de Bujanda. (S. 133) R. Bäumer
200 Jahre Toleranzpatent I (Ges. Studien v. Oskar Sakrausky). (S. 257) D. Wölfel
Jedin, Hubert (Hg.): Handbuch der Kirchengeschichte. (S. 283) C. Nell-Wolters
Kampling, Rainer: Das Blut Christi und die Juden. (S. 411) W.-D. Hauschild
Keller-Wentorf, Christel: Schleiermachers Denken. (S. 254) H. Rosenau
Kirche im Nationalsozialismus, hg. v. Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart. (S. 269) K. Meier
Kirkelige Dokumenter fra Besaettelsestiden, hg. v. J. Glenthøj. (S. 290) H. Schröer
Klän, Werner: Die evangelisch-lutherische Immanuelsynode in Preußen. (S. 264) W. Bienert
Kloster Amelungsborn 1135–1985, hg. v. Gerhard Ruhbach u. Kurt Schmidt-Clausen. (S. 431) I. Mager
Köhler, Joachim (Hg.): Christentum und Politik. (S. 279) K. Meier
Küsters, Urban: Der verschlossene Garten. (S. 423) R. Haacke
Langhoff, Heinz (Hg.): Von Paris über Potsdam nach Leuenburg. (S. 291) W. Holtmann
Ludewig, Hansgünter: Gebet und Gotteserfahrung bei Gerhard Tersteegen. (S. 239) G. Blum
Lutherbibel Standardausgabe. (S. 287) C. Nell-Wolters
Luther in der Schule. Hg. v. Klaus Goebel. (S. 286) W. Holtmann
Lynch, Joseph H.: Godparents and Kinship in Early Medieval Europe. (S. 422) R. P. C. Hanson

Maddalena, Aldo de / Kellenbenz, Hermann: Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna. (S. 286) G. Klingenstein
Mai, Paul / Popp, Marianne (Hg.): Das Regensburger Visitationsprotokoll von 1508. (S. 112) H. Smolinsky
Mazzone, Umberto / Turchini, Angelo (Hg.): Le visite pastorali. (S. 286) G. Schwaiger
McKee, Elsie Anne: John Calvin. (S. 125) R. Muller
Meyer-Zollitsch, Almuth: Nationalsozialismus und evangelische Kirche in Bremen. (S. 269) K. Nowak
Mikrokosmos. Hg. v. Wolfgang Harms. (S. 290) H. Faulenbach
Marten Mikron, hg. v. W. F. Dankbaar. (S. 126) C. Wiebe
Mordek, Hubert (Hg.): Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters. (S. 419) J. Jarnut
Naab, Erich: Das eine große Sakrament des Lebens. (S. 261) P. Schäfer
Noormann, Harry: Protestantismus und politisches Mandat 1945–49. (S. 279) K. Nowak
Nyberg, Tore S.: Die Kirche in Skandinavien. (S. 421) L. Horstkötter
Oswald, Friedrich / Störmer, Wilhelm (Hg.): Die Abtei Amorbach im Odenwald. (S. 109) A. Ernst
Röllin, Stefan: Pfarrer Karl Joseph Ringold, 1737–1815. (S. 254) M. Weitlauff
Russell, Jeffrey Burton: Lucifer. (S. 426) G. Greshake
Schäferdiek, Knut (Hg.): Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft. (S. 123) B. Lohse
Schmidt, Peter: Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. (S. 135) M. Weitlauff
Scholder, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 2. (S. 272) K. Meier
Schwaiger, Georg (Hg.): Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft. (S. 274) M. Weitlauff
Sieben, Hermann Josef: Exegesis Patrum. (S. 284) W. Schneemelcher
Sinos, Stefan: Die Klosterkiche der Kosmosoteira in Bera (Vira). (S. 285) G. Schwaiger
Smolinsky, Heribert: Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser. (S. 130) M. Beyer
Stannard, David E.: The Puritan Way of Death. (S. 242) R. Doerries
Stoll, Karlheinz: Status confessionis. (S. 291) W. Holtmann
Taft, Robert: The Liturgie of the Hours in East and West. (S. 395) W. Dürig
Theologische, juristische und philologische Beiträge zur frühen Neuzeit. (S. 285) H. Faulenbach
Turre, Reinhard: „Es gibt immer eine sociale Frage". (S. 292) H. Faulenbach
Vallin, Pierre S. J.: Les chrétiens et leur histoire. (S. 400) J. Schmid
Vennebusch, Joachim: Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln, Teil 3. (S. 428) S. Corsten

Wandruszka, Adam / Urbanitsch, Peter (Hg.): Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IV: Die Konfessionen. (S. 258) G. Reingrabner
Weismann, Christoph: Eine kleine Biblia. (S. 114) S. Strohm
Wicks, Jared: Cajetan und die Anfänge der Reformation. (S. 128) K.-V. Selge
Wilken, Robert L.: Die frühen Christen wie die Römer sie sahen. (S. 408) R. Klein

Verzeichnis der Rezensenten

Bäumer, R. (S. 133)
Beyer, M. (S. 130)
Beyreuther, E. (S. 238)
Bienert, W. (S. 264, 409)
Blaufuß, D. (S. 245)
Blum, G. G. (S. 239, 410)

Capizzi, C. (S. 106)
Corsten, S. (S. 428)

Doerries, R. (S. 242)
Dürig, W. (S. 395)

Elton, G. (S. 146)
Ernst, A. (S. 109)

Faulenbach, H. (S. 283, 285, 290, 292)

García y García, A. (S. 288)
Gatz, E. (S. 289)
Greshake, G. (S. 426)

Haacke, R. (S. 423, 424)
Hage, W. (S. 392)
Hanson, R. P. C. (S. 422)
Hartmann, W. (S. 108)
Hauschild, W.-D. (S. 411)
Henke, R. (S. 406)
Herbers, K. (S. 111, 417)
Holtmann, W. (S. 286, 291)
Horstkötter, L. (S. 421)

Jarnut, J. (S. 419)

Keßler, E. (S. 263)
Klein, R. (S. 405, 408)
Klingenstein, G. (S. 286)
Kohl, W. (S. 430)
Krieg, G. A. (S. 125)

Lohse, B. (S. 123)

Mager, I. (S. 431)
Maier, P. (S. 117)
Meier, K. (S. 266, 269, 272, 279)
Meuthen, E. (S. 433)
Muller, R. (S. 125)

Nell-Wolters, C. (S. 243, 283, 287)
Neuser, W. H. (S. 115)
Nikolaou, T. (S. 412)
Nowak, K. (S. 269, 279)

Pfeiffer, G. (S. 289)

Reingrabner, G. (S. 258)
Reinhardt, R. (S. 415)
Rösch, G. (S. 417)
Rosenau, H. (S. 254)

Schäfer, P. (S. 261)
Schieffer, R. (S. 414)
Schmid, J. (S. 400)
Schneemelcher, W. (S. 284)
Schröer, H. (S. 290)
Schwaiger, G. (S. 285, 286, 287, 288)

Selge, K.-V. (S. 128)
Smolinsky, H. (S. 112)
Strohm, S. (S. 114)

Tremp-Utz, K. (S. 284)

Weitlauff, M. (S. 103, 135, 254, 274)
Wengst, K. (S. 402)
Wiebe, C. (S. 126)
Wölfel, D. (S. 257)

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1988 kostet im Abonnement DM 186,– inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 66,– 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

Vita in deserto
Kassians Askese der Einöde und die mittelalterliche Frauenmystik

Von Hans Bayer

Die Bedeutung der hochadligen Kanonissenstifte als Resonanzraum hochmittelalterlicher Literatur ist aufgrund des alles beherrschenden Begriffes der „höfischen Gesellschaft" bislang nicht erkannt worden. Auch mag zu diesem Versäumnis beigetragen haben, daß die bedeutendsten Stifte, die unmittelbar dem Kaiser oder König unterstanden, nach außen hin völlig abgeschirmt waren, weilten doch hier die Mütter, Schwestern, Töchter usw. der gekrönten Häupter Europas. Daher ist auch über die Religiosität und literarische Bildung oder Unterhaltung der betreffenden Frauen kaum etwas in Erfahrung zu bringen. Insofern die hochadligen Stifte zugleich Erziehungsstätten waren und die Kanonissen (außer der Äbtissin) jederzeit in die ‚Welt' zurückkehren konnten, etwa um sich zu verehelichen, war diese Verbindung von ‚familia sacra' und ‚Welt' weit enger als im Falle der meisten Ordensgemeinschaften. So ist es nicht verwunderlich, wenn mit den Erziehern, die propagandistisch wirkten, auch die mächtigen Strömungen spiritualistischer Schwärmerei, die im 12. Jahrhundert überall in Europa aufkamen, in die Stifte eindrangen. Unzufrieden mit der kirchlichen Macht- und Prachtentfaltung, zutiefst Anstoß nehmend an dem kriegerischen Treiben des zeitgenössischen Rittertums, schlossen sich zahllose Damen den Erweckungsbewegungen des 12. Jahrhunderts an, um an der Wiege des Christentums (Urkirche) und im neuplatonischen Geiste eines Origenes Heil und Rettung zu finden.

Das der aristokratischen Lebensform immanente elitäre Bewußtsein ließ die Witwen und Töchter des Hochadels sich eher einem „érémitisme élitiste et aristocratique" zuwenden, wie er im königlichen Kloster und Stift Fontevrault gepflegt wurde, als der biblizistisch orientierten Laienreligiosität der Waldenser und Humiliaten.[1] Wenn beispielsweise Peter von Celle, der litera-

[1] Jean-Marc Bienvenu, L'Étonnant Fondateur de Fontevrauld Robert d'Arbrissel (Paris 1981) 185. Ders., Les premiers temps de Fontevrauld (1101–1189). Naissance et évolution d'un Ordre religieux. Diss. Sorbonne, Paris 1980 (Masch.).

Zu den deutschen Kanonissenstiften siehe K. H. Schäfer, Die Kanonissenstifter (= Kirchenrechtliche Abhandlungen, H. 43/44), 1907.

risch hochgebildete Abt von Montier-la-Celle (bei Troyes), in einem Brief an die Äbtissin Mathilde von Fontevrault, die Tante Heinrichs II. von England, mittels der mystischen Auslegung von Lk 10,38–42 (Martha und Maria als „vita activa" bzw. „contemplativa") die kontemplative „deificatio" im Tempel des Hl. Geistes als religiösen Heilsweg verherrlicht und jene Chorfrau (*sanctimonialis*) glücklich preist, „deren Vorratskammer solche Salböle ausschwitzt, deren Weinfaß solche Opfergüsse ergießt, deren Sträucher solcherart Balsam träufelt" usw.,[2] so begegnen wir hier bereits der neuplatonischen Bildsprache der frühen „samnunge" von Unterlinden (Colmar) mit ihren Witwen und eheflüchtigen Frauen, aber auch den mystischen Chiffren der Minnegrotte im ‚Tristan' Gottfrieds von Straßburg.[3]

1. „habitatores deserti" – Die Kassiansche Mystik der Einöde bei Robert von Arbrissel, Gunther von Pairis, Gottfried von Straßburg und Meister Eckhart

Die Zuflucht Tristans und Isoldes zur „vita contemplativa" in *wüeste unde wilde*[4] besitzt im Raum der Entstehung von Thomas' Roman (angevinischer Hof) ihre Entsprechung in der Zuflucht der vornehmen Damen des Hauses Anjou-Plantagenet – nach einer „vita lasciva"[5] – im königlichen Stift von Fontevrault.[6] Eleonore von Aquitanien, die die Äbtissin Mathilde liebevoll „amita mea" (meine Tante) nannte, womit sie das verwandtschaftliche Verhältnis ihres Gemahls Heinrich Plantagenet übernahm, spielt in einer im Jahre 1152 in Fontevrault ausgestellten Urkunde zum erstenmal auf ihre Heirat mit Heinrich von England an, dies mit der geradezu mystischen Formulierung: „divina illustratione tacta, [Fontevrault] visitare concupivi".[7] In der Tat existieren eine Reihe von Parallelen zwischen dem Tristanroman des Thomas und der Geschichte des Hauses Anjou-Plantagenet, deren Aufzeichnungen im Roman deutlich durchschimmern,[8] insbesondere auch zwischen

---

[2] Epistola XXXIV, Migne, PL 202, 443ff., bes. 445. Zur zugrundeliegenden Bildsprache der griechischen Geisttheologie siehe Hans Bayer, Gral. Die hochmittelalterliche Glaubenskrise im Spiegel der Literatur (Stuttgart 1983), Bd. 2, 510ff.

[3] Siehe die zahlreichen Belege in Bayer, Gral, passim, bes. XIX–XXI.

[4] Die mystische *wüeste* ist geradezu ein Leitmotiv von Gottfrieds Minnegrotte. Vgl. Tristan (Ausgabe Fr. Ranke, Berlin [4]1959) 16763f., 16812, 16848f., bes. 17073: *in dirre wüesten wilde*, dies im Kontext von *uns marteræren allen* usw.

[5] Orderici Vitalis Historiae Ecclesiasticae Libri Tredecim, 5 Bde, Paris 1838–1855, Bd. IV, 394.

[6] Die bedeutendsten Damen sind Bertrade, die ehebrecherische Gattin Fulks IV. von Anjou und Geliebte des Königs von Frankreich, und Eleonore von Aquitanien, der die Chronisten ebenfalls allerlei Unrühmliches nachsagten, sodann Mathilde, die verwitwete Tochter Fulks V. von Anjou, und Alix von Blois, eine Tochter Eleonores. Régine Pernoud, Eleonore von Aquitanien. Königin der Troubadoure, Düsseldorf/Köln 1965.

[7] L. Delisle / E. Berger, Recueil des Actes de Henri II, 2 Bde, Paris 1916–1920, Bd. I, Nr. 24.

[8] Bei der historischen Substanz handelt es sich insbesondere um die (bislang unberücksichtigten) Gesta des Hauses Anjou.

der Problematik von Chrétiens ‚Cligès' (als „Anti-Tristan")[9] und dem Lebensschicksal Eleonores von Aquitanien, die wie Fenice im ‚Cligès' und die „sanctimoniales" von Fontevrault – „divina illustratione tacta" – sich auf dem Wege eines kurzen Aufenthaltes „in sepulchro" („sepoutre"), d.h. des mystischen Lebendig-Begraben-Seins, der Ehe mit dem ungeliebten Gatten entzog.

In bezug auf Gottfrieds Minnegrotte sind jedoch diese historischen Elemente von Thomas' Roman und des ‚Cligès' nicht relevant, sondern die Metaphern der betreffenden kontemplativ-asketischen Seinsform der Liebenden in der *clûse*, sodann die explizite Ehefeindlichkeit, die auch den Fontevristen von Anfang an zum Vorwurf gemacht wurde.[10] Die ideologische Brücke zwischen Fontevrault und dem Geist der Minnegrotte bildet zweifellos der Abaelard-Heloise-Briefwechsel, dessen Autor, ein neuplatonisch orientierter Novizenmeister, sich auf Origenes, *Philo pythagoricus*, die frühe Alexandrinische Kirche und die Wüstenväter beruft, wo er – durch und durch fontevristisch – Ehe und Sexualität diskreditiert, die Würde ehemaliger Buhlerinnen mit dem Hinweis auf Maria Magdalena als „Apostelin" überschwenglich preist und die klösterliche Gemeinschaft von Männern und Frauen unter der Leitung einer rechtschaffenen Witwe propagiert. Die vom Pseudo-Abaelard geschickt verzahnten Briefe VI und VII enthalten nicht bloß die wesentliche religiös-ethische Vorstellungswelt des ‚Tristan', dies großenteils wörtlich, sondern auch eine ausführliche, auf die Bibel und die griechischen Väter gegründete Rechtfertigung der Fontevraldenser Geisteswelt, allerdings mit deutlichem katharischen Einschlag (Traditio orationis sanctae, Consolamentum als Heilsquellen).[11] Wie Robert mit seinem Gedanken der geistigen Mutterschaft des Kalvarienberges beruft sich Pseudo-Abaelard in Ep. VII, wo er die Frau (auch verworfene „meretrices", „die letzten ihres Geschlechts" wie zu ihrer Zeit die „Apostelinnen" Maria Magdalena und Maria Aegyptiaca) als klösterliche „Schwester", ja „Herrin" des Mannes darstellt, der größte Ehrerbietung entgegenzubringen sei, auf die letzten Worte des Herrn am Kreuz (Ioh 19,25–27).

Robert orientierte sich mit seiner religiösen Askese an den von Johannes Kassian übermittelten Lehren der Wüstenväter. Die Anlehnung des Pseudo-

---

[9] Kristian von Troyes, Cligès, hrsg. von W. Foerster, Halle/S [4]1921. Le Roman de Tristan par Thomas, ed. Joseph Bédier, 2 Bde, Paris 1902–1905. Zur Fenice-Symbolik und Häresie von Troyes siehe meinen Beitrag in Orbis Litterarun 1987.

[10] Vgl. Marbod von Rennes Migne, PL 171, 1480ff. (§ 14): *is, qui despexit vinculum nuptiarum et aliter vinculis femineis obligatur* (in bezug auf Roberts von Arbrissel Syneisaktentum). Hierzu Hans Bayer in Mittellateinisches Jahrbuch 16 (1981), 145f.

[11] Diese Tendenz des Abaelard-Heloise-Briefwechsels wurde bislang nicht gesehen. Siehe schon Bayer, Gral (Anm. 2) XIX–XXI. Petri Abaelardi Opera hrsg. von V. Cousin, C. Jourdin und E. Despois, Bd. I, Paris 1849. Neuere Ausgabe von J. Monfrin, Historia Calamitatum, Paris [3]1967 und J. T. Muckle, The Personal Letters of Abelard and Heloise, in: Medieval Studies 15 (1953) 68–94; 17 (1955) 240–281. Die Echtheit dieser Briefe wird heute allgemein bezweifelt.

Abaelard und Gottfrieds an diese geistigen Grundlagen der Fontevristen erklärt, warum die „desertum"-Chiffre, die *clûse* in der Einöde bzw. in *wüeste unde wilde* (vgl. Ps 54,7) im Kontext der „consortia mulierum" (vgl. Kassians Syneisaktismus, d.i. platonische Gemeinschaft von Mann und Frau), im Abaelard-Heloise-Briefwechsel und in der Minnegrotte eine so große Rolle spielt.[12] Roberts Einsiedlerkolonie in den Wäldern von Craon (Anjou) wurde „das zweite Ägypten" genannt.[13] Kassians kontemplativer Weg zur „apatheia", d.h. „ad immobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam puritatem" (CSEL 13,250), zur immerwährenden Ruhe und Reinheit des Geistes, war auch der asketische Heilsweg Roberts, dessen (noch erhaltener) Amtsstab vom Tau des hl. Antonius und der Wüstenväter geziert wurde. In Hartmanns ‚Iwein' belegt Enites Pferd als Symbol einer neuplatonisch-humanistischen Erziehung, daß dieses Ideal einer geistigen „Meeresstille" (ohne die Stürme der Leidenschaft)[14] – so die origenistische Metaphorik – in der Tat ein wesentliches Bildungselement der hochmittelalterlichen Damenstifte war.[15] Desgleichen belegt Walthers Minnegrotte-Persiflage *Dô der sumer komen was . . .* (94,11ff.) dasselbe neuplatonische Ethos parodistisch als die ethische Idealität des ‚Tristan'. Walthers Gedicht liegt nämlich nicht bloß die stereotype Formulierung des mystischen „ascensus" zugrunde, die von den neuplatonisch orientierten Religiosen von Unterlinden gebraucht wird,[16] sondern auch Kassians eigene Schilderung der jähen Unterbrechung einer kontemplativen Entrückung durch eine Banalität bzw. Gemütsaufwallung (z.B. des Zorns).[17]

Außer der Einöde-Metaphorik und der Idee einer asketischen „virginitas

---

[12] Zur Kassian-Begeisterung des 11./12. Jahrhunderts siehe die Beiträge von J. Leclercq, L. Genicot, G. Tabacco und J. Becquet (*eremus* als kontemplative Frömmigkeitshaltung, *consortia mulierum* als „pratique du syneisactisme") in: L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII, Milano 1965.

[13] Siehe Bienvenu, L'Etonnant Fondateur (Anm. 1) 75ff., 89ff. Abtsstab und Kleidung Roberts dürften die Angaben Kassians in De Institutis Coenobiorum (Ausg. J.-C. Guy, Paris 1965) realisieren. Der Geist Kassians beseelt noch Grünewalds Isenheimer Altar.

[14] Hierzu (Erec 7791ff.: *ûf dem ebenwâge sweben*), d.h. der von Hartmann von Aue persiflierten *tranquillitas mentis* als „Meeresstille des Geistes" (Origenes), siehe Hans Bayer, *bî den liuten ist sô guot*. Die *meine* des Erec Hartmanns von Aue, in: Euphorion 73 (1979) 272–285, bes. 278f.

[15] Hartmanns Kenntnis bzw. Kritik des hochmittelalterlichen Neuplatonismus (Katharismus) läßt sich in seinem gesamten Werk bis zum ‚Armen Heinrich' mit der bigotten *maget* verfolgen. Beispielsweise ist die Geisteshaltung, die der *tranquillitas mentis* als *ûf dem ebenwâge sweben* genau entgegengesetzt ist, jene Gemütsverfassung, wo sich *mutiert min muot / rehte als des meres vluot* (Klage 351f.).

[16] Walth. 94,31ff.: *wie mîn sêle wære / ze himel âne swære, / und der lîp hie solte / gebâren swie er wolte*. Hierzu Hans Bayer, *unkristenlîcher dinge ist al diu kristenheit sô vol*. Walther von der Vogelweide und die sogenannte Laienfrömmigkeit, in: ZfdPh 100 (1981) 47–86, bes. 85.

[17] Siehe die Collationes Patrum VIII,18, wo Kassian ausführt, daß Weltflucht nur wenig nütze, wenn nicht zuvor schon Geduld geübt worden sei, auch gegenüber stummen Wesen und Dingen.

angelica" bzw. des Der-Welt-abgestorben-Seins (Lebendig-begraben-Seins)[18] wurzeln auch Gottfrieds pädagogische *huote*-Reflexionen (vgl. Trist. 17897ff.), seine Diskreditierung von *verbot*,[19] gleichfalls in der Ethik Kassians, nämlich in der Unterscheidung einer unnützen äußeren und heilbringenden inneren „custodia" (= mhd. *huote*), dies mit Berufung auf Spr 4,23 („Behüte [*custodia*] dein Herz mit allem Fleiß [= innere *schœne huote*], denn daraus quillt das Leben").[20]

Nun verkündet aber auch Meister Eckhart die Mystik der „inneren Einöde". *„Ich", sprichet der vater, „sol sie* [die Seele] *leiten in ein einœde und dâ sprechen ze irm herzen"*, heißt es im ‚Buch der göttlichen Tröstung',[21] während wenig später *sant Antônius in der wüeste* (48.16) angeführt wird. In Predigt 81 ist die *einœde in sich selber* (DW 3,400.3ff.) als *wüestunge von allen crêatûren* (ebd. 21.2) eine Chiffre mystisch-asketischer *abegescheidenheit* und kontemplativer Selbstvergottung des *edelen menschen*.[22] In Predigt 10 ist *got in sîner einœde* bzw. *wüestunge* (DW 1,171.14f.) die theologische Metapher einer neuplatonisch gefaßten bildlosen Gottesauffassung.

Eckhart steht – was m.W. noch nicht gesehen wurde – wie zuvor schon Gottfried und Gunther von Pairis unter dem Einfluß des Kassianjüngers Robert von Arbrissel, höchstwahrscheinlich mittelbar durch die seelsorgerische Arbeit im Kreise der Frauenmystik. So schimmert Roberts Brief an die Gräfin Ermengarde von Bretagne,[23] eine Trost- und Erbauungsschrift, die an die Tendenz des Pseudo-Abaelard erinnert, zum Teil wörtlich in Eckharts

---

[18] Vgl. das *in der cristallen ligen* bzw. Im-*stein*- oder In-der-*fossiure*-Sein (= *in sepulchro esse*) der *gotinne* Isolde (Trist. 17474ff.) und der *deificata* Heloissa im Abaelard-Heloise-Briefwechsel sowie die *marterære* hier (Ep. VII) wie dort (17085), ferner die neuplatonisch-dualistische Vita der Angelucia von Fontevrault: De felici obitu Angeluciae virginis sanctimonialis fontebraldensis, in: Edmond Martène (Hrsg.), Thesaurus novus anecdotorum (Paris 1717), col. 1703ff. Siehe ferner Bayer, Gral (Anm. 2) 479 zu der Gleichsetzung von *martyres* und ehelosen Frauen bzw. *virgines* in Cyprians ‚De habitu virginum' als Heils- und Tugendspiegel hochmittelalterlicher Chorfrauen.

[19] Zu Walthers Persiflage dieser (pädagogischen) Haltung (103,13ff.) siehe Bayer, *unkristenlîcher dinge* (Anm. 16) 80f.

[20] Siehe insbesondere Kassians Institutiones, Buch VI. Sowohl Gottfried von Straßburg als auch Gunther von Pairis, beides elsässische Scholastici und Erzieher (Novizenmeister), sind Kassian-Jünger. Zum Hundedämon Petitcreiu siehe De Institutis I,9.

[21] Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, (1) Die deutschen Werke (= DW), hrsg. von J. Quint, Bd. 5: M. Eckharts Traktate (Stuttgart 1963) 46.14 nach Os 2,14: *et ducam eam in solitudinem et loquar ad cor eius.*

[22] Vgl. DW 5,207.7 bzw. 119.19 und den origenistischen Adlervergleich Ez 17,3f.

[23] Der Brief ist herausgegeben in: Bibliothèque de l'école des chartes, ser. 3,V (Paris 1854) 225–235.

Zu den neuplatonischen Tendenzen Eckharts siehe Alois M. Haas, Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik (Freiburg/Schweiz 1979) 186ff., bes. 202. Meister Eckhart – Predigten und Schriften, ausgew. und eingel. von Fr. Heer (Frankfurt/M 1956) 7–55, bes. 37ff.: „Platoniker und Mönch: die Versuchung der Reinheit". Zur medizinischen Terminologie des Neuplatonismus siehe Hans Bayer, Mystische Ethik und empraktische Denkform. Zur Begriffswelt Meister Eckharts, in: DVjs 50 (1976) 377–405.

‚Reden der Unterscheidung' durch, einer Sammlung von Kollazien (Tischreden), die im Umkreis thüringischer Frauenklöster (-mystik) entstanden ist. Beispielsweise deckt sich Roberts Ermahnung der Gräfin, sich nicht wegen der Veränderung von Ort und Gewohnheiten zu sorgen und in der Stadt, am Hof, im Bett aus Elfenbein oder in der großen Gesellschaft stets Gott im Herzen zu haben (S. 228), mit Eckharts Idee des Gott-Habens an allen Orten. Hier wie dort setzt sich der Seelsorger mit der Frage auseinander, ob man die „Stätten, Leute und Weisen" als dem Heil hinderliche Dinge fliehen soll.[24] Der Eckhartischen Vorstellung, daß der „wesentliche Gott" (= „Gott haben") alle Werke des Menschen an allen Orten gänzlich wirkt, entspricht in Roberts Brief der Rat: *Dilige, et Deus tecum erit* (228) sowie der Kontext des betreffenden Augustinus-Zitats: *dilige et fac quodcunque vis* (227), während Roberts Ethos der Seelenruhe und des Gleichmutes *(In patientia vestra possidebetis animas vestras. Patientia vera est quae nullo furore vincitur . . .)* sich mit Eckharts mystischem Gleichmut *(glîchez gemüet)* deckt, aber auch mit dem von Hartmann und Walther persiflierten Ethos Kassians (BgT 13.12ff.: *daz er blîbet glîches gemüetes und in vride sînes herzen unbeweget*, d.h. daß ihn *kleiniu dinc* nicht *betrüeben* kann). Es enthält dieser „stoische" Rat, „gleichgemut und unbewegt im Frieden seines Herzens zu bleiben", das Ethos der „apatheia" bzw. „tranquillitas mentis" der „in eremo" lebenden Wüstenväter, die origenistische „Meeresstille" als den idealen Status der gereinigten („edlen") Seelen, auf deren (vergebliches) Streben Walther mit seinem ironischen *zörnelin* (Gottfrieds) und schon Hartmann von Aue mit Enites Pferd als Sinnbild einer neuplatonischen Erziehung (Er. 7795: *ûf dem ebenwâge sweben*, d.i. Meeresstille) anspielen.[25]

---

[24] Vgl. Roberts *loci et habitus* und DW 5,322 Anm. 45 [S_1]: *wer got nit suochet vnd meynet in allen dingen in allen wisen vnd in allen stetten.*

[25] Das *zörnelîn* des *klôsenære* Walth. 62,10ff. (Ausg. Lachmann/Kraus/Kuhn, Berlin 1965), das einer Replik auf Gottfrieds Höhnen in der Dichterschau des ‚Tristan' eingefügt ist (vgl. auch Trist. 13555: *ein vriuntlichez zornelin*) und der Zornesausbruch in Walthers *Dô der sumer komen was* (als Persiflage der kontemplativen Entrückung) desillusionieren den ethischen (quietistischen) Anspruch der Frauenmystik und ihrer geistlichen Vertreter. Vgl. Gunthers Ausführungen über die *tranquillitas* (= Meeresstille, Gemütsruhe) De or., 201 (im Anschluß an Matth 5.9).

Zu den nachfolgend angeführten „Errores Ekardi" siehe: H. Denifle, Acten zum Processe Meister Eckharts, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, Berlin 1886 (Nachdr. Graz 1956) 616–640, bes. 636–640 (Bulle Johannes XXII. vom 27. März 1329). G. Théry, Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckart contenues dans le manuscrit 33[b] de la bibliothèque de Soest, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge (Paris 1926) 129–268. W. Preger, Meister Eckhart und die Inquisition, in: Abh. d. Bayer. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Bd. 11, 2. Abt., München 1870, S. 10, 13. Zu den „Errores Beguardorum et Beguinarum (de statu perfectionis)", die 1311–1312 auf dem Konzil verworfen wurden, siehe Enchiridion Symbolorum, Ausg. H. Denzinger, Freiburg i. Br. [28]1952.

Es existieren auch deutliche Berührungspunkte zwischen den *errores Petri Abaelardi* (Enchiridion, nn. 377, 375), so der toleranten Sicht der Juden *(qui Christum ignorantes crucifixerunt)* sowie der rigorosen Trennung von Gott und böser Welt *(Quod Deus nec*

Auf die Nähe Eckharts zu den oberrheinischen Ortliebern wies schon die früheste Mystikforschung (Carl Schmidt) hin. In der Tat besitzen die „Errores Ekardi" n. 512 bzw. Art. 12 (wie die Ortlieber: *Quidquid dicit sacra Scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine*), n. 520 bzw. Art. 20 (*Quod bonus homo est unigenitus Filius Dei*; vgl. n. 521 bzw. Art. 21) in den Schriften Gunthers bzw. Gottfrieds von Straßburg ihre epische Veranschaulichung.

In bezug auf die ideologische Position Gunthers von Pairis bzw. Gottfrieds ist insbesondere die Tatsache relevant, daß in der von ihnen vertretenen Frauenmystik die „libertas-mentis"-Idee wie bei Eckhart eine zentrale Stellung einnimmt. Der Satz Meister Eckharts: *Swenne der vrîe geist stât in rehter abegescheidenheit, sô twinget er got ze sînem wesene* (DW 5,411.1) wurde bereits mit Recht als Einfluß der Freigeistbewegung („Gottesfreunde") gedeutet. Wenn nun Josef Quint hierzu ablehnend bemerkt, der *vrîe geist* Eckharts meine lediglich den *abegescheiden geist*, also die „purgatio animae",[26] so ist dieses Argument haltlos, denn die (ethische) Gleichung *vrîe geist* = *abegescheiden geist* („puritas mentis") ist gerade die religiöse Grundvorstellung der „libertas-mentis"-Bewegung, als solche auch in Gunthers Chorfrauenbüchlein anzutreffen. Hier wird nämlich die *vera libertas mentis* (Gegensatz: *peccandi libertas*) im Sinne der *puritas mentis* bzw. *sanctificatio* erklärt. An gleicher Stelle wird sodann wie in Gottfrieds Minnegrotte-Reflexionen *huote* und *verbot (legales observantiae)* zugunsten eben dieser *vera libertas mentis* (die innere *huote*) verworfen. Der gesamte theologische Komplex (*libertas mentis* der *anima purgata*, Freiheit von äußeren Vorschriften und Geboten) wird einschließlich der von Gunther De or., 196 angeführten Auctoritas (2 Kor 3.17: „Der Herr aber ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn, da ist Freiheit") 1311-1312 auf dem Konzil als „Errores Beguardorum et Beguinarum (de statu perfectionis)" verdammt.[27]

In der Rechtfertigungsschrift nimmt Eckhart auf eine nach Théry (259) unbekannte Predigt ‚Effundam super vos aquam mundam' Bezug. Eckharts Erläuterung hierzu beinhaltet die „purgatio animae" sowie die Selbstvergottung durch das Einströmen des Hl. Geistes *(ibi generat deus suum unigenitum filium)*. Mit Berufung auf die gleiche biblische Auctoritas (Ez 36,25ff.: „Ich gebe euch ein neues Herz und lege neuen Geist in eure Brust . . . . Meinen Geist . . .") legt auch Gunther seine Ethik der „purgatio animae"

---

debeat nec possit mala impedire), und der entsprechenden Haltung des Pseudo-Abaelard, Gunthers, Gottfrieds bzw. des Tegernseer Antichrist-Spiels (Märtyrerrolle der Synagoge, *got-oder-wazzer-oder-wint*-Motiv im ‚Tristan').

[26] Vgl. DW 5,395f., 445 Anm. 38.

[27] Die „errores Beguinarum" lassen sich nahezu ausnahmslos als religiös-ethische Substanz von Gunthers Chorfrauenbüchlein ‚De oratione' nachweisen, so die Distanz gegenüber der Eucharistie (Enchiridion, 478; De or., 199 C: *corpus Christi = panis supersubstantialis*, ein katharischer Terminus), die Heilserfahrung des *homo illustratus* im Diesseits (Errores 471 und 474; De or., 200–201), die spiritualistische Deutung des Augustinischen *Dilige, et fac quid volueris* (Error 472; De or., 212).

dar, der Katharsis, die mit Eckharts Lehre der *abegescheidenheit* völlig identisch ist. Origenistisch formuliert Gunther die Katharsis als Reinigungsprozeß, bei dem der Hl. Geist in der *anima purgata* eine *regeneratio* bewirkt (vgl. den Wortlaut von Eckharts Rechtfertigungsschrift und De or., 124). Der ursprüngliche neuplatonische (bildliche) Kern der *abegescheidenheit*, das Wesentlich-Werden als „neuplatonisches Denkschema" (E. von Ivánka), tritt in Gunthers Formulierung der Katharsis als „Geisttaufe" deutlich zutage (*sordes eluit, pulverem exsufflat,* der Hl. Geist als *aqua mundificans* und *aura purificans* ohne kirchliche Heilsmittlerschaft). Die *regeneratio* der Seele zum göttlichen Zustand ist wie bei Gregor von Nyssa und den Neuplatonikern διασπασμός, d.h. Trennung vom bösen Stoff, Verzehrung des Fremdartigen und Unechten im Feuer.[28] Im geographischen Kernraum des ‚Tristan', in den „samnungen" und hochadligen Stiften des Elsaß, Oberschwabens und der Nordschweiz, war die neuplatonische Frauenmystik mit einem deutlichen katharischen Einschlag also um 1210 bereits lebendige Wirklichkeit.

Alle diese Zusammenhänge lassen einschließlich der von der Kirche angeprangerten „Errores" Eckharts den Schluß zu, daß die Predigt ‚Effundam super vos aquam mundam' der Freigeistbewegung mit ihren Tendenzen der Selbstvergottung besonders nahe stand. Den Theologen von Papst Johannes XXII. entgingen diese Berührungspunkte gewiß nicht. Wie für Pseudo-Abaelard und implizit für Gunther von Pairis war Origenes für Eckhart *ein grôz meister*.[29] Selbst ein Einfluß des fontevristischen Spiritualismus ist anzunehmen. Ebenso wie Pseudo-Abaelard die öffentliche Sünderin Maria Magdalena mit der Bemerkung über die Aposteln stellt, daß die letzteren bei Christi Tod nur Worte gemacht hätten und verzweifelt gewesen seien, wohingegen sich die Frauen als die wahren Aposteln erwiesen hätten, glorifiziert auch Eckhart in den Predigten 31, 55 und 56 die Heilige Fontevraults und Patronin der Büßerinnen, aber auch die Heilige der Gnosis und Gottes-

---

[28] J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint-Grégoire de Nysse, Paris 1944. E. von Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln 1964, S. 349f. Zu den Ortliebern: C. Schmidt, Die Sekten zu Straßburg im Mittelalter, in: Zeitschrift für historische Theologie 10 (1840) 31–73. Siehe auch Hans Bayer, „Formatio animae". Zur Rezeption der neuplatonischen Idee der Selbstveredlung: Kirchenväter – Meister Eckhart – Goethe, in: Paedagogica Historica XVIII/1 (1978) 5–29.

Selbst die von den „Vollendeten" anläßlich der Geisttaufe gesprochene Formel: *Pater sancte, suscipe servum tuum in tua iusticia* (Rit. lat. 164; Rit. prov. 478; siehe Arno Borst, Die Katharer [1953] 195) wird in Gunthers Erläuterung des *baptismum spirituale* insofern berücksichtigt, als das *bonum inspiratorium* als *justificatio* die *justicia ex radice charitatis* (De or., 125) und schließlich die *consummatio justitiae* (126) nach sich zieht.

[29] Siehe: *Von dem edeln Menschen*, DW V, 111.18, 113.4. Die neuplatonische Geisteswelt von Origenes läßt sich im Schrifttum aller vorgenannten Autoren (einschließlich Gottfried) nachweisen, so insbesondere die Sicht des Körpers als Kerker (Exil) der Seele, der innere Aufstieg zur Vollkommenheit im Sinne der *natura angelica*, die spirituelle Männlichkeit als Verwischung des Unterschiedes von Mann und Frau; das „Land der Lebenden" *(terra viventium)*, wohin der Geist Gottes die Würdigen bringt; auch der Begriff des „Gottesfreundes" (Joh 15,15) als Status des Reinen.

freundliteratur (H. Leisegang, W. Muschg). Maria Magdalena ist die wahre Gottessucherin, ja ein Beispiel der *lûteren abegescheidenheit: War umbe stuont si, und die aposteln wären gevlohen?* fragt Eckhart (DW 2,588.4f.), sich mit dieser Vorstellung an den Pseudo-Origenes („Homilia super ‚Maria stabat ad monumentum foris plorans'") anlehnend.

Der Brief Roberts von Arbrissel an die Gräfin Ermengarde enthält aber auch die kritische Tendenz von Gunthers Chorfrauenbüchlein (‚De oratione'), ja des Pseudo-Abaelard und des Tristanromans (Thomas, Gottfried). Hier wie dort werden das kirchliche Brauchtum und sakramentale Leben (Ehe, Eucharistie, Enthaltsamkeit, Pilgerreisen, Almosen u.a.) als Heuchelei *(simulatio)* diskreditiert.[30] Die pauschale Schmähung von Sacerdotium und Regnum, Klerus und Fürsten als *simonachi, iniqui et raptores, adulteri et incestuosi*; die Warnung, auf Fürsten zu hoffen und auf das schwache Fleisch zu vertrauen *(caro semper erit caro)*,[31] die Weltfeindlichkeit des Johannes-Evangeliums – all dies ist auch die kritische Substanz der Tristanromane. Es handelt sich hier um eine umfassende Desillusionierung der ethischen und sozialen Wertvorstellungen der Zeit, in diesem Sinne um die erste totale Ideologiekritik, die sowohl den vielfältigen Komplex interessebedingter *simulationes* als auch den soziomorphen *höfschen got* im Visier hat. Die dem Johannes-Evangelium entnommenen Worte an die „Gottesfreunde" (*Dei amici*, die katharische Selbstbezeichnung!)[32] bilden samt der *recta via (Arta quidem est et angusta via)* gewiß nicht zufällig den bekenntnishaft-programmatischen Eingang von Gottfrieds ‚Tristan' mit seiner Verwerfung der *amici mundi* und Abgrenzung der *amici Dei*, der neuplatonisch orientierten Gemeinde von *edelen herzen*.[33]

2. *Der Phönix des Laktanz in der Tegernseer Briefsammlung, im ‚Tristan' Gottfrieds von Straßburg und in der Mystik*

Wir haben es im Falle Gottfrieds und Gunthers mit einer weltfeindlich-spiritualistischen Tradition zu tun, die von der Kassian- und Neuplatonismus-Renaissance des frühen 12. Jahrhunderts über einen katharisch gefärbten Fontevrismus, die oberrheinische Frauenmystik und Freigeistbewegung bzw. die Ortlieber bis zu Eckhart und Seuse, ja der quietistischen Mystik der spanischen Illuminati oder Alumbrados reicht. Unlösbarer Bestandteil dieser

---

[30] Vgl. 225 die *simulatio humilitatis, caritatis, misericordiae, castitatis* usw.

[31] Robert von Arbrissel a.a.O. (Anm. 23) 229f. Zu der Feststellung: *Bonum est confidere in Domino quam confidere in homine* vgl. Ier 17.5,7 und Tristan-Sage (Ausg. E. Kölbing, 2 Tle, Heilbronn 1878–1882), cap. 72 Isoldes Klagen.

[32] 230: *Plorabitis et flebitis vos, mundus autem gaudebit. Vos autem contristabimini; sed tristitia vestra . . .* (vgl. Ioh 16,20).

[33] Vgl. Trist. 37ff.: *Hei tugent* [*recta via*], *wie smal* [*angusta*] *sint dine stege, / wie kumberlich* [*arta*] *sint dine wege* [vgl. Matth 7.14 *ohne recta via = tugent*] *. . .; / ine meine ir aller werlde niht / als die, von der ich hœre sagen, / diu keine swære enmüge getragen* [*contristabimini*] */ und niwan in vröuden welle sweben* [*mundus gaudebit. Vos autem . . .*].

platonisierenden Tradition ist eine wichtige literarische Quelle, die Gottfried seiner Minnegrotte zugrunde gelegt hat, nämlich Laktanz' ‚De ave phoenice'. Merkwürdigerweise findet sich in der nachträglich eingefügten (als einzige nicht rubrizierten und doppelt gestichelten) ersten Lage der Tegernseer Briefsammlung auf fol. 7^{rv} in unmittelbarer Nachbarschaft des häretischen (prokatharischen) Antichristspiels sowie dämonologischer Vorstellungen ein „Gedicht über die Tierstimmen", das außer Tierdämonen *(dracones fluminum)* und Naturschilderungen des ‚Tristan' (Minnegrotte) als Abschluß eine Apotheose des „einzigartigen Phönix" *(fenix unica)* enthält. Es ist nachweislich der Laktanzsche Phönix, wie den Textfragmenten zu entnehmen ist. Zudem entstammen einzelne Formulierungen wörtlich dem Pythagoras-Buch von Ovids ‚Metamorphosen' (XV,60–478), dessen Gedankenwelt von Thomas, Gunther von Pairis, Gottfried, dem ‚Ludus'- und Nl-Verfasser der fatalistisch gefaßten metamorphischen Kreislaufstruktur ihrer Werke zugrundegelegt worden ist („Alles wandelt sich nur, nichts vergeht", lehrte Pythagoras).[34] Von den *litterae pythagoricae* ist auch in der Vita eines Salzburger Bischofs lobend (!) die Rede.[35]

Da der Phönix nach dem Glauben der ägyptischen und griechischen Antike ohne leibliche Eltern, lediglich durch den zündenden Sonnenstrahl entsteht und sich dadurch selbst erneuert, daß er zur Asche wird, da er ferner – frei von jeder irdischen Befleckung – im Paradies weilt, wurde er schon früh zum Sinnbild einer neuplatonischen (gnostischen) Selbsterlösung durch Askese. So ist es nicht verwunderlich, daß auch die mittelalterlichen Gnostiker und Neuplatoniker die Wiedergeburt des Phönix, der sich zugleich sein Nest und Grab baut, um sich durch seinen Tod selbst neuzuschaffen,[36] als Sinnbild der kontemplativen Katharsis und Selbstvergottung heranzogen.

---

[34] Publius Ovidius Naso, Metamorphosen, hrsg. von E. Rosch (lat.-dt.), München 1952, XV 254ff.: *Nec perit in toto quicquam, mihi credite, mundo, sed variat faciemque novat.* Diese Sicht der Geschichte und Lebensläufe als eine Wandlung derselben Grundphänomene in alle nur erdenklichen Gestalten tritt sowohl in den Tristanromanen des Thomas und Gottfrieds als auch im Nl, im ‚Reinhart Fuchs' und im Kudrunepos zutage. Zu ‚De ave Phoenice' des Laktanz siehe J. Hubaux / M. Leroy, Le mythe du Phénix dans les litteratures grecque et latine, Liège/Paris 1939. Paulys Real-Encyklopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Bd. 20/1 (Stuttgart 1941) 414ff. M. Walla, Der Vogel Phoenix in der antiken Literatur und Dichtung des Laktanz (Diss. Wien 1969) 111ff.

[35] Der Verfasser der Vita Sancti Eberhardi Archiepiscopi Salzburgensis (Ausg. W. Wattenbach, MGH SS 11, Hannover 1854, S. 77–84) vergleicht den heiligmäßigen Erzbischof mit Orpheus (vgl. die IV. Aventiure des Kudrunliedes). Dabei unterstellt er dem Bischof eine *felix adolescentia, ubi Pitagoricae litterae* den bildsamen Zögling auf den rechten Weg geführt hätten (*ad beatam vitam convertit* – 78f.). Dieselbe literarische Orientierung (vgl. den *Philo pythagoricus* im Abaelard-Heloise-Briefwechsel) wird neben Manichäern und Gnostikern von dem katholischen Armen Durandus von Osca als Auctoritas des Katharismus angeprangert (Liber Antiheresis, Ausg. Kurt-Victor Selge 1967, II 97.79).

[36] Ebd. 57: *Construit inde sibi seu nidum sive sepulchrum: / Nam perit ut vivat, se tamen ipsa creat.*

Auch Gottfried gründet das heilstheologische Zentrum seines Romans, die kontemplative Katharsis und „deificatio" in der *clûse* der Minnegrotte, auf die gnostische Vorstellungswelt von Laktanz' ‚De ave phoenice'. So verweilen die Liebenden wie der Phönix in ihrem *sepulchrum (= stein, fossiure)*, das sich in einem ewig grünenden, paradiesischen Hain befindet, in dem wie bei Laktanz ein Lebensquell sprudelt (vgl. *perspicuus* und Trist. 16740 *durchluter* in bezug auf den *vrischen küelen brunnen* bzw. *fons vivus*). Dieser glückselige Ort *(paradis, wunschleben)* ist nach Laktanz Sterblichen nicht zugänglich und der Sündhaftigkeit der Welt entrückt. Wie der Phönix als Diener des Sonnengottes erheben sich die Liebenden in der Frühe, um die aufgehende Sonne zu erwarten. Aeolus schließt die Winde ein (vgl. die *senften linden winde*), damit sie den Phönix nicht stören können. Wie der tote Körper des ägyptischen Wundervogels von der Sonne den zündenden Funken erhält, der ihn zu neuer Schönheit aufblühen läßt, vollzieht sich in der Wesensnatur der „abgeschiedenen" (im mystischen Sinne abgestorbenen, da in der *fossiure* begrabenen) Isolde derselbe Prozeß: *Isot was . . . / des morgens in dem touwe / geslichen zuo der ouwe / und was da von enbrunnen /* [vgl. De ave: *corpus . . . aestuat*]. */ so gieng ouch von der sunnen / ein cleinez stræmelin dar in, / daz glestir uf ir hiufelin, / uf ir kinne und uf ir munt. / . . . / da schein lieht unde lieht in ein. / Diu sunne und diu sunne / die hæten eine wunne / und eine hohzit dar geleit / Isote zeiner sælekeit* (17572–17586), die mystische Vereinigung mit dem göttlichen Lichtfunken. Das Erstrahlen des Phönix sowie der hell leuchtende Schnabel des Wundervogels spiegeln sich darin, daß Gottfried Isoldes Mund und Kinn entflammen und *zeiner sælekeit* erglänzen läßt. Das Wort *sælekeit* konnotiert in diesem Prozeß einer mystischen „deificatio" die „beatitudo" als Erlangung des Heils im Diesseits. Gottfried spielt aber auch auf den Vorgang des Zu-Asche-Werdens an, einmal durch die Bemerkung: *ir munt der viurete unde bran / reht als ein glüejender kol* (der zu Asche verbrennt), sodann durch das Wort *hiufelîn*, das sowohl ‚Wange' als auch ‚Scheiterhaufen' (Diminutiv zu *hûfe*) bedeutet, also gleichfalls den Prozeß der Vernichtung durch Feuer konnotiert (aber auch den Scheiterhaufen des Häretikers!).

Der Vergleich von Isoldes Mund mit glühender Kohle impliziert zudem die mystische *meine* des esoterischen Vorgangs, dies bezeichnenderweise im Anschluß an Kassian (Collationes Patrum 23,18). Als der Prophet Isaias den Herrn sah, umgeben von Seraphim, hielt er sich für verloren wegen seiner unreinen Lippen. Da berührte ein Engel seine Lippen mit einem „glühenden Kohl", womit seine Schuld gewichen, seine Sünde gesühnt war (Is 6,5ff.). Die lateinische Formulierung: *peccatum tuum mundabitur* läßt den Vorgang noch deutlicher als dasjenige erscheinen, was er tatsächlich ist: „purgatio animae", kontemplative Katharsis.

Schließlich spielt auch das Federngleichnis auf den in ‚De ave phoenice' geschilderten mystischen Vorgang an, die Entstehung eines neuen Phönix aus der Asche: *hie wahsent uns die vedern van, / von den der muot in vlücke wirt* (16960f.), d.h. von dem zündenden Geistfunken, der offenbar nur Isolde

trifft, nicht Tristan. Das sogenannte „Speisewunder" (vgl. Trist. 16819ff. *gebalsemete minne* als Nahrung) findet von der Ernährung des Phönix her (Nektar, Balsam) ebenso seine Erklärung, wie sich dessen Wiedergeburt in der Verklärung der *gotinne* spiegelt (17440ff.).

Das Phönix-Gedicht des Laktanz endet mit der leibfeindlichen Seligpreisung desjenigen, der die irdischen Venus-Bünde, einschließlich des *foedus coniugale*, nicht kennt (165: *Mors illi Venus est*). Von diesem intelligiblen Tod ist auch im ‚Tristan' die Rede. Desgleichen wird hier ausdrücklich jene *vröude* verworfen, die sie *wolten haben gekouft dar in / umbe ein glesin vingerlîn* (16867ff.), d.h. die sexuellen Freuden des irdischen Venusbundes.

Auch Gunther von Pairis setzt in seinem Chorfrauenbüchlein ‚De oratione' die kontemplative Katharsis *(purgatio animae)* durch Askese zu einem *stræmelîn* in Beziehung, einem durch ein geöffnetes Fenster eintretenden Sonnenstrahl (vgl. die *sunnebernden vensterlîn* in der *clûse* der Minnegrotte), der den Geist entflammt (entzündet) und eine Wesensverwandlung bewirkt.[37] Gunthers Metaphorik der „illuminatio" impliziert das origenistische göttliche Gnadenfeuer, das das Innere des Menschen läutert und diesen zur Selbsterkenntnis als „Rückerinnerung" *(recordatio)* führt (vgl. die „Gnosis" der Liebenden in der Minnegrotte: 17182ff. *si beredeten unde besageten, / si betrureten unde beclageten* die Schicksale jener, *die vor ir jaren / von sene verdorben waren*). Gottfried berücksichtigt zusätzlich noch Origenes' Unterscheidung zwischen der Erleuchtung bzw. Läuterung der Gerechten *(lux, illuminare)* und der Flamme der Leidenschaft *(ignis)*, die den „Entflammten" „versengt". Die *gotinne* Isolde ist durch das *stræmelîn* (Sonnenstrahl), das durch die *sunnebernden vensterlîn* dringt und sie erleuchtet, gleichsam verklärt, vergottet, wohingegen Marke, ihr ungeliebter Gatte, bei ihrem Anblick von den „Flammen" *(ignis)* der Leidenschaft überwältigt wird (17593ff.: *Minne diu warf ir vlammen an, / Minne envlammete den man / mit der schœne ir libes; / diu schœne des wibes / diu spuon* [= reizte] *im sine sinne / zir libe und zir minne*). Sowohl das „Versengen" durch die Flammen der Liebesleidenschaft als auch das pointiert sexuelle Element von Markes Reaktion werden von Gottfried mit der neuplatonisch-spiritualistischen Phönix-Symbolik, dem *enbrunnen*-Sein Isoldes, kontrastiert.

Nahtlos stimmt mit dieser Deutung eine weitere Entsprechung überein. Origenes vergleicht die sündhafte Materie „figürlich" mit „Holz, Heu, Stroh" (1 Kor 3,11–15), die nach Paulus das Feuer der Prüfung nicht standhalten. Wenn also Gottfried Marke eines der *vensterlîn* mit *gras, bluomen unde loup* (17613) verstopfen läßt, wodurch die „illuminatio" jäh unterbro-

[37] Vgl. De or., 132 D in bezug auf den reinigenden göttlichen Geist: *purgat et justificat, et afficit bona qualitate . . .: quemadmodum radius solis* [= *stræmelîn*] *mox ut aperta fuerit fenestra simul intrat, et illustrat, et calefacit, et excitat intuentes;* siehe 131 D. Zu den origenistischen Vorstellungen eines göttlichen Gnadenfeuers, die vor Eckhart schon Gunther bzw. Gottfried verarbeiteten, siehe H. Ebeling, Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts, Stuttgart 1941 (Neudr. Aalen 1966) 224ff., 233ff.

chen, die *clûse* verdunkelt wird, so signalisiert er mit dieser Symbolik die Ablehnung der ehelichen *minne* als Weg des Heils. Eben dies ist ja auch die genuin neuplatonische (katharische) Haltung von ‚De ave phoenice'.[38] Die betreffende Quellenverarbeitung erklärt Gottfrieds Bekenntnis zum *waren Elicon* (4897) als Quell der Reinheit und geistigen Läuterung (vgl. 4889ff.).[39]

Schon Gottfrieds Zeitgenossen entging das neuplatonisch-häretische Element der Phönix-Chiffre nicht. Wenn beispielsweise Hartmann von Aue in seine ‚Klage' das Herz dem Leib dessen *bôsheit* und *übelen muot* mit den Worten vorhalten läßt: *vil lêre ich an dir verlôs; / ich ziuge dich alse lîhte muoterlôs, / ziph! welch ein hovelîcher lîp!* (815ff.), so spielt er mit dieser Formulierung auf den neuplatonischen Urtraum an, sich ohne Zeugung und Geburt wie ein Phönix (vgl. De ave 168: *nutrix ipsa sui*) fortpflanzen zu können. Desgleichen ist die nachfolgende Verknüpfung von *tiuvel* und Empfängnis charakteristisch für die katharische Sicht der Schwangerschaft.[40]

Wolfram bemerkt in bezug auf den *lapsit exillîs*, das Symbol seiner biblizistisch (nicht: leibfeindlich) orientierten Religiosität: *von des steines kraft* [nicht aus eigener Kraft!] *der fênîs / verbrinnet, daz er zaschen wirt: / diu asche im aber leben birt* (Parz. 469,8ff.). Hiermit wird die neuplatonische Vorstellung der Selbsterlösung – wie bereits von Tertullian (als Gleichnis der Auferstehung des Leibes) – in die christliche Heilslehre einbezogen. Erst recht lassen die Tau-Persiflagen im ‚Parzival' erkennen, daß Wolfram die neuplatonische Phönix-Symbolik der *edelen herzen* durchschaute. Herzeloyde ist *geliutert âne tou* (Parz. 252,17).[41] Aber auch die Waldenser von Eisenach, die hinter der Wartburgkriegdichtung stehen, kannten die *meine*

---

[38] Gunther von Pairis und Gottfried von Straßburg belegen die Existenz einer neuplatonischen Frömmigkeitsbewegung, die später als Freigeistbewegung in Erscheinung tritt. Selbst die „pantheistischen" Tendenzen (vgl. Ebeling a.a.O. 60ff. zu Eckharts *a solo deo omnia habent esse* bzw. Gott als *esse rerum formale* im neuplatonischen Sinne) sind den vorgenannten Dichtern und Eckhart gemeinsam (vgl. De oratione, 142f.). Allerdings beherrscht im Falle Gottfrieds die dualistische Scheidung von Gott und Welt die epische Metaphysik (vgl. das *got-oder-wazzer-oder-wint*-Motiv und die Bemerkung des oben angeführten Pythagoras-Buchs der Metamorphosen, der Philosoph habe gelehrt, *quid natura, quid deus* bzw. *quae fulmini esset origo, Iuppiter an venti . . . tonarent* [Met. XV 68ff.], also *got oder wint!*).

[39] Wie Gottfried beruft sich auch Gunther auf die *Graeci* bzw. *Attici* (De or., 139 C–D).

[40] Hierzu Hans Bayer, „Dû solt dich sælic machen" (Kl. 1229) – Zu „meine" und Verfasserschaft der Ambraser Büchlein, in: Sprachkunst XII/1981, 1. Hbd., 1–28. – Herta Zutt (Hrsg.), Hartmann von Aue, Die Klage – Das (zweite) Büchlein. Aus dem Ambraser Heldenbuch, Berlin 1968.

[41] Der Tau, von dem sich der Phönix ernährt, ist ein zentrales Motiv der Minnegrotte; die *liuterunge* durch Tau der Prozeß der Selbsterneuerung (Katharsis), der in der Minnegrotte versinnbildlicht wird. Der ‚Parzival' wird zitiert nach der Ausgabe von G. Weber, Darmstadt 1963.

Sigune ist ein waldensisch gezeichneter *habitator deserti*. Ihre Selbstheiligung in der felsigen *wüeste* (Parz. 138,12: *vor eines velses orte*; 250.5: *in dise waste*; 438.25: *in dirre wilde*) beinhaltet pointiert anti-katharisch die bußfertige Verehrung ihres toten Geliebten, dies als *gotes minne* und *alte triuwe* gewertet.

der Minnegrotte mit dem Phönix Isolde. Biterolfs Beschimpfung von Heinrich von Ofterdingen spielt auf einen Kater an (= Katharer gemäß der volksetymologischen Erklärung des Fremdworts), der sich für so zart und edel hielt, daß er sich mit der aufgehenden Sonne vereinigen wollte (vgl. Isoldes mystische Vereinigung: *da schein lieht unde lieht in ein. / Diu sunne und diu sunne / die hæten eine wunne / und eine hohzit dar geleit . . .*, aber auch den Phönix als *sacerdos solis*) und schließlich *nâch sîner rehten art* ein Tier nahm, das Mäuse fing.[42]

Desgleichen war noch der spätmittelalterlichen Mystik die neuplatonisch-asketische Phönix-Symbolik bekannt, wenngleich Eckhart m.W. nicht explizit von dieser bildhaften Chiffre Gebrauch macht, wohl aber Seuse. Eckhart stellt seine Sicht einer „mors mystica" (vgl. DW 1,201.9f.: *sîn selbes tôt sîn und allen geschaffenen dingen* als „saeculo mori"; 2,255.5: *allen dingen tôt sîn und ze nihte werden*) beispielsweise in dem ähnlich gearteten Raupen-Gleichnis dar, das schon den Neuplatonikern unter den Kirchenvätern bekannt war: *Die rûpen, swenne die abevallent von den boumen, sô kriechent sie eine want ûf, daz sie ir wesen behalten.* Die Mahnung: *Man sol grunttôt sîn, daz uns berüere weder liep noch leit* verdeutlicht diese Sicht im Sinne der „tranquillitas mentis", die aus der „puritas mentis" resultiert (Predigt Nr. 8, DW 1,134–135). Eckharts Reflexionen über die *marterære* (128.1f.: *daz wir uns halten, als ob wir tôt sîn, daz uns niht berüere . . .*) beinhalten die gleiche Vorstellung des Lebendig-begraben-Seins, die in der *fossiure* (= Grab) der Minnegrotte episch vergegenwärtigt wird *(in der cristallen ligen).*

Seuse macht von der Laktanzschen Phönix-Vorstellung Gebrauch, wenn er sagt: *so muos sich ein mensch reht da zuo komet, daz er eine frige ernuwerunge ime selber an gewinne, als der fenix in dem fure, also der hirtz und der wis slang, dero einem die horn, dem andern die hut zuo dick wirt, und sich denn mit gezwungenheit ernuwrent.* Auch Gottfried führt zusammen mit dem Phönix Isolde den mystisch-asketischen Hirsch als Sinnbild der kontemplativen „mens electa" an, wohl im Anschluß an Gregors des Großen Ezechiel-Homilien.[43]

Sehr viel später setzen die spanischen Illuminati oder Alumbrados wie Miguel de Molinos (1628–1696), deren quietistische Begriffe auf dem „quiêtisme immoral des Albigeois et des Béghards" sowie der „néoplatoniciens panthéistes" (P. Pourrat) basieren, diese mystische Tradition fort. Sie erwecken nicht bloß das Bild des Leichnams (Lebendig-begraben-Seins) als

---

[42] Hans Bayer, Meister Klingsor und Heinrich von Ofterdingen. Die Zeitkritik der Wartburgkriegdichtung und ihre literarischen bzw. geistesgeschichtlichen Quellen, in: MltJb 17 (1982) 157–192, bes. 177f. T. A. Rompelman (Hrsg.), Der Wartburgkrieg, 1939.

[43] Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hrsg. von K. Bihlmeyer (1907) 35*, Anm. 1 werden als Belege für die platonisierende „anti-thomistische Strömung" innerhalb des Predigerordens die wiederholten Verpflichtungen auf die Lehre des hl. Thomas von Aquin angeführt (1279, 1286, 1309, 1313 u.ö.).

Idealvorstellung des *perfectus* (vgl. die Metapher *velut in sepulchro condita esse* in einem [fingierten?] Brief des Petrus Venerabilis an Heloise im Paraklet-Kloster), sondern auch den Laktanzschen Phönix als Symbol des „Weges des Nichts", d.h. der inneren Abtötung als „l'anéantissement parfait et véritable": „C'est de cette âme qu'on peut dire ce qu'on dit du phénix ‚Qu'il renaît de sa cendre', car n'est-elle pas changée complètement? spiritualisée, transformée et déifiée!"[44]

Allerdings nahm schon Wolfram gegenüber dieser neuplatonischen *sepulchrum*-Idee, die er in der in *wüeste unde wilde* als Einsiedlerin lebenden Sigune gestaltet, eine kritische Haltung ein. Hiermit stimmt das Pietà-Motiv insofern nahtlos überein, als es die Idee der Mutterschaft des Kalvarienberges als Grundvorstellung der Fontevraldenser versinnbildlicht. Sigune fördert nicht bloß das eigene Seelenheil wie die kontemplativen *habitatores deserti*; als „ratender" Beistand hilft sie Parzival in seelischer Not. Sigunes physische und geistig-erlebte Gegenwart des toten Freundes ist gemäß Wolframs pointiert antikatharischer Darstellung zentraler Bestandteil ihres *leben ûf dem sarke* (vgl. Isoldes *in der cristallen ligen* = *in sepulchro*). Chrétiens Fenice (= weiblicher Phönix) im ‚Cligès', die scheintot im Grab („sepoutre") weilt und der Heuchelei bezichtigt wird, läßt gleichfalls eine kritische Einstellung gegenüber der um 1185–90 in Troyes nachweisbaren und von Marie de Champagne im Einvernehmen mit dem Papst ausgerotteten neuplatonischen Häresie zutage treten.

3. Eucherius' „Lob der Einöde" (‚De laude eremi') und Meister Eckharts „innere Einöde"

Die wichtigste mystische Chiffre Gottfrieds ist außer *phoenix unica* die kontemplativ-asketische Vorstellung der „inneren Einöde", die – ähnlich wie im Falle der Phönix-Symbolik – die Geisteswelt Roberts von Arbrissel, Gunthers von Pairis, Gottfrieds von Straßburg und Meister Eckharts in der gleichen propagandistischen Quelle miteinander verknüpft, nämlich Eucherius' ‚De laude eremi'.[45] Der Niederschlag, den die sicherlich unechte Schrift in

[44] Miguel Molinos, Le guide spirituel, Introduction par J. Grenier (Paris 1970) 166f. Siehe auch P. Debongnie, L'inquiétante mystique de Michel Molinos, in: Mystique et continence (Paris 1952) 152–169. P. Dudon, Le quiétisme espagnol – Michel Molinos (1628–1696), Paris 1921. R. A. Knox, Christliches Schwärmertum (Köln 1957) 218ff.: „Vorgeschichte des Quietismus".

[45] Sancti Eucherii Lugdunensis episcopi De laude eremi usw., in: Migne, PL 50, 701–712. Neuere Ausgabe von Salvator Pricoco, Catania 1965 (mit einem Verzeichnis der Handschriften und Lesarten). S. Eucherii Lugdunensis Opera omnia (CSEL XXXI), hrsg. von Karl Wotke, 1894, 177–194. Zur Quellenverarbeitung von ‚De laude eremi' siehe: Ilona Opelt in: Vigiliae Christianae 22 (1968) 198–208. P. Courcelle, Nouveaux aspects de la culture lérinienne, in: Revue des études latines 46 (1968) 379–409. Zu der Bedeutung von Lérins für das gallische Mönchtum: Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich (München/Wien 1965) 47–87. Schon Walter Muschg (Die Mystik in der Schweiz 1200–1500, Frauenfeld/Leipzig 1935, 33) beob-

der Minnegrotte des ‚Tristan' wie auch in der Mystik Eckharts gefunden hat, wurde im ersteren Falle m.W. bislang überhaupt nicht gesehen und im zweiten (zumindest in der Eckhart-Ausgabe) mit keinem Wort gewürdigt. Das pointiert propagandistische Werk spiegelt ganz und gar den Geist Roberts von Arbrissel, so wie er beispielsweise in den kritischen Schreiben seiner Zeitgenossen (Ivo von Chartres) zum Ausdruck kommt.

In seinen Predigten und Traktaten führt Eckhart des öfteren die Vorstellung der „inneren Einöde" an. *‚Ich', sprichet der vater, ‚sol sie leiten in ein einœde und dâ sprechen ze irm herzen'*, heißt es im ‚Buch der göttlichen Tröstung' (DW 5,46.14) nach Os 2,14 *(et ducam eam in solitudinem et loquar ad cor eius)*, während wenig später *sant Antônius in der wüeste* (48.16) angeführt wird. Was sich an religiös-ethischer Idealität hinter diesem Bibelzitat verbirgt, geht deutlicher aus Predigt 81 hervor, wo es heißt: *wan got leitet sîne brût ûz aller crêatûren wirdicheit und edelkeit an ein einœde in sich selber und sprichet selber in ir herze, daz ist: er machet sie im selber glîch an der gnâde* (DW 3,400.3ff.). Diese mystische „innere Einöde" (vgl. ebd. 21,2: *in die wüestunge von allen crêatûren*) ist einerseits eine Chiffre der *abegescheidenheit* des „edlen Menschen" (5,207.7: *er muoz ein innerlich einœde lernen*, d.h. die Preisgabe der *ûzwendicheit*); andererseits ist die innere Einöde Eckharts der Weg zur Gotteserfahrung, zur „Wohnung" Gottes (5,119.19: *von dem innigsten grunde götlîcher natûre und des einœde*).

All diese Vorstellungen finden sich in ‚De laude eremi', und zwar mit dem gleichen Absolutheitsanspruch im Unterschied zu der recht skeptischen Beurteilung, die die kontemplative Askese zuweilen in Kassians Schriften erfährt. Gemäß dem „Lob der Einöde" ist Gott in der Wüste. So lehrt es die Bibel.[46] Eckharts Abkehr von der *ûzwendicheit* bzw. den Kreaturen abstrahiert die Bedingung von ‚De laude eremi', *ut accedens ad eremum pristinis curarum obligationibus vitae se absolvat, et anterioribus vinculis expeditus incedat, ne locum polluat* (703 D). Das wiederholt verwendete Wort *expeditus* (‚frei, ungehindert, ungebunden') entspricht also Eckharts Vorstellung des „freien", d.h. *abegescheidenen* Geistes. Auch Formulierungen wie: *ad solitudinum libertatem et desertorum secreta secedunt* (708 B) oder auch: *ubi liberior cordis, ut Deo inhaerere certet, intentio (708 D), insbesondere 708 B der Satz: qui alieni sunt ab illo rei publicae humanae tumultu, sepositi, quieti silentes* (schweigend wie die Verstorbenen, d.h. im Eckhartischen Sinne

achtete, daß die Sätze von ‚De laude eremi' „unmittelbar an Meister Eckhart anklingen". Der Katharismus nutzte propagandistisch die Tradition des gallischen Mönchtums mit seiner weltfeindlichen Askese und seinem Syneisaktentum.

[46] Moses, Exod. III; Elias, III Reg. XIX,13: *Et ostendens solitudinis vastae recessum, En, inquit, ubi Deus est* (703 A).

Die Verehrung der Maria Magdalena in Fontevrault (Sainte-Marie-Madeleine als Haus für reumütige öffentliche Sünderinnen), der großen Heiligen der christlichen Gnosis, besitzt nicht nur in der „Apostelin" Maria Magdalena im durch und durch fontevristischen Abaelard-Heloise-Briefwechsel ihre Entsprechung, sondern auch in Eckharts *lust Marîen Magdalênen in der wüeste* (Predigt 86, DW 3, 488.19).

„tot") enthalten die Terminologie der mystischen Freiheit, Abgeschiedenheit und Gelassenheit. Die Formulierung 709 A: *immemores terrenorum; incuriosos praesentis temporis certos futuri* wird DW 5, 112.20 fast wörtlich übertragen: *vergezzenlicheit zergancliches und zîtliches lebens.* Die in ‚De laude eremi' folgende Bemerkung über die Enthaltsamkeit pointiert diese asketische Weltflucht in dem Begriff der „Einöde des Herzens": *continentia (. . .) quae velut alia quaedam est cordis eremus* (Moses, Elias, Christus). Eckharts „Ledig- bzw. Leersein" deckt sich mit dem Inhalt des Verbs *vacare*, eine asketische Haltung, die den nach Vollendung *(ad perfectionem)* Strebenden den Weg ebnet, während der Gebrauch des Wortes *principium* in der Schilderung der gottsuchenden *habitatores deserti* (709 A: *decertant, ut apprehendant vitae illius principium, cujus non invenient extremum*) Eckharts Erkenntnis Gottes im *einvaltigen grunt* entspricht. Das eigentliche Anliegen des Asketen ist wie bei Eckhart die Wesensverwandlung, das Erreichen eines *habitus*, der gleichsam eo ipso nur noch Gutes zeitigt (vgl. 709 B: *Apud alios malum sit malum fecisse, apud hos vero malum est bonum non fecisse*).

Die strenge Askese des *incola eremi* eröffnet den Weg zu Gott, der in der Wüste wohnt, wie die biblischen Exempla in ‚De laude eremi' belegen. Den Gottsuchern *(quaerentibus Christum)*, jenen, die in der *stillen wüeste* (709 D: *Silent omnia*) nach Gott „dürsten" *(sitientibus Deum)*, wird die Gnade mystischer Gotteserfahrung zuteil. Die Stille der *vita in deserto* ermöglicht die mystische Zwiesprache mit Gott.[47] Auch in ‚De laude eremi' ist also Gott *ein einvaltic stille* (DW 2,421.1), ruht Gottes Sein wesensgemäß *in sîner verborgenen stilheit* (3,382.1; vgl. 41,5; 1,150.6; 250.16, 218.8), realisiert sich Gottes *in die sêle sprechen* in der *stillen wüeste* (vgl. 1,317.4ff.).

Ebenso deutlich bringt Eckhart in Predigt Nr. 19 das mystische Hören der Stimme Gottes zum Ausdruck, das in ‚De laude eremi' erwähnt wird (DW 1,312,5ff.), desgleichen in Predigt 42 (307.3ff.) und Sermo XXIV,2 (LW 4,228.5f.: *quia ibi est quies et silentium, ubi pater loquitur verbum „sine strepitu"*; vgl. ‚De laude eremi': *Nullus interstrepens illic sonus*). Hier wie dort wird das mystische Leben *in remotione deserti*, in der „inneren Einöde", als einziger Weg der Gotteserfahrung gepriesen (705 C: *Habitet inhabitabilem terram, qui vult videre bona Domini in terra viventium*), als ein *smecken* der göttlichen Gnade (vgl. DW 2,633.8; 2,152.6 und De l. er. 707 D: *Aluit Dominus in deserto suos quondam, sed et nunc alit* bzw. 710 B: *Invenitur etiam illic panis vivus, qui de coelo descendit*).

Der *paradisus animae* des „inneren Menschen"[48] ist ebenso ein zentraler Begriff der deutschen Mystik, insbesondere auch der Freigeistbewegung und ihres Schrifttums, wie die *templum-Dei*-Vorstellung,[49] die *illuminatio* der Eremiten aufgrund ihrer *abegescheidenheit* (710 B) oder die *contemplatio*

[47] Vgl. 709 D: *Nullus interstrepens illic sonus, nulla nisi forte cum Deo vox est.*

[48] Ebd. 710 B: *Hic interioris hominis pratum et voluptas;* 711 A: *paradisum possidentibus.*

[49] Ebd. 710 D: *Tuum qui non refugit habitaculum, factus est ipse Dei templum.*

angelica (711 B), schließlich die asketische Erlangung der *beatitudo* im Diesseits.[50] Der *paradisus animae* wird in ‚De laude eremi' mit allen geistigen Genüssen eines paradiesischen *locus amoenus* ausgestattet (*mira amoenitas, fruges, frumentum; vinum quod bene laetificat cor hominis* usw.). Die bildhafte Schilderung des Eremiten-Paradieses (711 B: *Pretiosa in his suavi unguedine alabastrum fragrabant: spirabat passim odor vitae*) erinnert an die origenistische Geisttheologie. Zweifellos bringt ‚De laude eremi' geradezu propagandistisch die Vorstellungswelt der „Heremophili" zur Geltung. Sie entspricht ganz und gar dem asketischen Geist Roberts von Arbrissel, seiner Orientierung an den ägyptischen Wüstenvätern, insbesondere an Kassian.[51]

---

[50] Ebd. 712 A: *Dum beatam quaerunt vitam, beatam agunt . . .*

[51] Vgl. 711 B: *Haec nunc habet sanctos senes illos, qui divisis cellulis Aegyptios Patres Galliis nostris intulerunt.*

Der pointiert propagierte Neuplatonismus (kontemplative Katharsis und Selbstvergottung im Diesseits ohne kirchliche Heilsmittlerschaft) läßt ‚De laude eremi' als ein propagandistisches Pamphlet des 12. Jahrhunderts erscheinen. Das Centre National de la Recherche Scientifique (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes) überließ mir freundlicherweise alle verfügbaren Notizen und Informationen, die die ältesten Handschriften von ‚De laude eremi' betreffen. Gleichsam aus dem Nichts erscheint die Schrift im 12. Jahrhundert, dazu in mehreren Abschriften, die – mit Ausnahme des Codex Gratianopolitanus – nicht zusammen mit den anderen Werken von Eucherius in den ältesten Handschriften anzutreffen sind und deren Herkunft nicht genau bestimmbar ist. Außer D stellen erst der Codex Parisiensis 2182 (Anfang 13. Jh.) und jüngere Handschriften ‚De laude eremi' mit Schriften (Briefen) von Eucherius zusammen.

Das „Lob der Einöde" läßt das gleiche Verfahren der Fingierung und dieselbe propagandistische Tendenz wie der fingierte Abaelard-Heloise-Briefwechsel erkennen. Sehr schön belegt dies die Verarbeitung der ‚Vita S. Honorati' des Hilarius in ‚De laude eremi', so die Kopierung stilistischer Eigenheiten (vgl. Vita S. Hon., PL 50, 1255 A: *Quod illic, Jesu bone, certamen fidei atque amoris fuit?* – De l. er., 711 B: *Quos ego illic, Jesu bone, sanctorum coetus, conventusque vidi!*), insbesondere die Art der inhaltlichen Anlehnung an diese Vita. Zwar ist hier von *illustratio* und *illuminatio* in bezug auf Lérins die Rede, nicht aber von der in ‚De laude eremi' alles beherrschenden *deificatio* der *habitatores deserti*. Die Einöde der Vita bleibt mit ihrer Wildnis eine irdische Welt, zudem eine klerikale Wirklichkeit (vgl. 1257).

Charakteristisch für das Verfahren des Pseudo-Eucherius ist vor allem die Umbiegung des Satzes: *Itaque velut ulnis effusis patentibusque brachiis in amplexum suum, hoc est in amorem Christi, invitabat; omnes undique ad illum certatim confluebant* (1258) zu der Glorifizierung von Lérins in ‚De laude eremi': *Lirinum meam honore complectens, quae procellosi naufragiis mundi effusos, piissimis ulnis receptat venientes*, allerdings *sub interiore Domini umbra* statt *in amorem Christi*. In der Vita erscheint das Wort *effusus* gleichsam als Synonym von *patens* in bezug auf die sich öffnenden Arme. Hingegen bezieht der Pseudo-Eucherius *effusus* – stattdessen üblicherweise *naufragus* – auf den Schiffbruchvergleich.

Ein Beispiel für diese Art zu fingieren sind die Praxen des Nicolas de Montiéramey (unweit von Troyes). Der Mönch aus der Champagne, Novizenmeister und Sekretär bzw. Kanzler Heinrichs I., des Grafen der Champagne, führte Bernhard von Clairvaux und Petrus Venerabilis ohne Skrupel hinters Licht, denn er fälschte Siegel und schrieb Briefe im Namen Bernhards, die dieser nicht diktiert hatte (vgl. Hist. litt. de France XIII 553 ff.). Auch die zeit- und kirchenkritischen Briefe der Tegernseer Sammlung sind durchweg fingiert.

Letzterer hat jedoch sehr viel nüchterner vor einer voreiligen Flucht in die Einöde (ohne klösterliche Schulung in der Askese) sowie dem Irrglauben, Weltflucht allein bewirke eo ipso schon das Heil, eindringlich gewarnt (Coll. Patr. 19,10), weshalb Walther in seiner Minnegrotte-Persiflage *(Dô der sumer komen was)* auf Kassians eigene Erfahrung *in eremo* zurückgreifen kann, nämlich dessen Zornesaufwallungen gegenüber Banalitäten wie Schreibfeder und Feuerstein, um den *hôhvertigen wân* Gottfrieds als Selbsttäuschung und Vermessenheit zu entlarven. Unablässig eifert Kassian gegen den Vollkommenheitswahn ungenannter (gnostischer) Gegner (vgl. Coll. Patr. 23,20–21). Niemand ist ohne Sünde. Wer wäre denn so „halsstarrig und anmaßend", so von dem „Hochmut teuflischen Wahnsinnes aufgeblasen", daß er mit der Behauptung, er sei ohne Sünde, sich größer hielte als die Apostel und der Erlöser! (22,19). Bis ans Lebensende sind die Menschen in ihre Leidenschaften verstrickt, auf die Barmherzigkeit und Gnade Gottes angewiesen, fühlend, daß sie das Gute, das sie tun wollen, nicht vollbringen können (vgl. dagegen De l. er. 709 B: *Apud alios malum sit malum fecisse, apud hos vero malum est bonum non fecisse*).

Der Verfasser von ‚De laude eremi' spricht dem *cor purissimum*, dem „edelen herzen" im mystischen Sinne, gar die Unfähigkeit zu sündigen zu, nicht bloß die völlige Einhaltung der *humana praescripta*, sondern auch die absolute Kontrolle des *mentis motus interior* (709 B). Allerorts wird *gegen* Kassian (trotz einer deutlichen Anlehnung an dessen Lobpreis des Eremitentums) die Erlangung der paradiesischen Herrlichkeit durch die *habitatores deserti* propagiert, wird zugunsten einer an der eremitischen Lebensform orientierten stiftartigen Gemeinschaft alles Negative unterschlagen oder umgebogen, so die „schaurigste, ödeste Wüsteneinsamkeit" (Coll. Patr. 1,2), auch die „ungebildeten und unwissenden Menschen in rauher Wüste", denen kultivierte *habitatores deserti* gegenübergestellt werden, die *in eremo studia manifestissimae sapientiae* ausüben, *tamquam in suis gymnasiis* (708 B). Kassians Warnung vor der *navigatio periculosa*, die in der Widmung für Eucherius zum Ausdruck gebracht wird, erscheint in Form der *procellosi naufragiis mundi effusi*, die sich an das rettende Ufer der Einöde begeben, während Kassians Mahnung, an Sonntagen mit Demut die Kommunion zu empfangen, ebenso übergangen wird wie der heilspädagogische Wert körperlicher Arbeit, der in Kassians Darlegung die Grundlagen des benediktinischen *ora et labora* vorwegnimmt. Eine Art Tischlein-deck-dich-Vorstellung ersetzt in ‚De laude eremi' Kassians Sorge um die materiellen Bedürfnisse. Wie in der Tat den aristokratischen Damen der „Wüste" von Fontevrault, dem „neuen Ägypten", fällt den *habitatores deserti* von ‚De laude eremi' alles Gute als Manna vom Himmel in den Schoß (vgl. den gnostischen *panis vivus*). Der heilstheologisch sinnvolle Zwang, auch *in deserto* in Disteln und Dornen im Schweiße des Angesichtes das tägliche Brot verdienen zu müssen, wird durch die *libertas deserti* und die paradiesische Fülle ersetzt: *in hac maxime nascitur frumentum illud, quod esurientes adipe satiat* (710 C).

‚De laude eremi' ist jedoch nicht bloß eine propagandistische Schrift, son-

dern auch durch und durch neuplatonisch-mystisch. Das Mosaische Gesetz besitzt als solches keine Funktion, da die Himmelsbürger der Wüste ja bereits im Stande der Gnade sind und nichts Böses tun können, dies aufgrund eines inneren geistigen Gesetzes, das dem *cor purissimum* seine Schranken setzt. Hingegen betont Kassian des öfteren, daß die *habitatores deserti* durch das in der menschlichen Natur eingewurzelte Gesetz der Sünde von der göttlichen Schauung abgehalten würden (Coll. Patr. 23,11). In der Mittagsstunde würden die Eremiten von Teufeln angefallen, die ihre Triebe weckten (De Institutis X,1–2). Kassian bekämpft die Gnosis; der Verfasser von ‚De laude eremi' verteidigt den gnostischen „hochmütigen Wahnsinn" (so Kassian) als eine Realität.

Es erscheint nach alledem bemerkenswert, daß Eckharts Mystik der „inneren Einöde" ‚De laude eremi' nähersteht als den Vorstellungen Kassians. Die realistisch-nüchterne Betrachtungsweise des letzteren besitzt in Eckharts Schriften keine Entsprechung, wenngleich nicht übersehen werden darf, daß Kassian von der realen Wirklichkeit der Wüstenväter berichtet und Eckhart (wie der Verfasser von ‚De laude eremi') von einer geistigen „inneren Einöde" als religiöser Haltung, dies innerhalb eines Kreises von Beginen.

4. Eucherius' „Lob der Einöde" (‚De laude eremi') und Gottfrieds clûse in *wüeste unde wilde*

Was ‚De laude eremi' um so interessanter macht, ist die Tatsache, daß auch Gottfried sich an diese propagandistische Schrift anlehnt, um das heilstheologische Zentrum des ‚Tristan' mit seinem Phönix Isolde in *wüeste unde wilde* zu gestalten. Die asketische Ethik der *abegescheidenheit*, die *deificatio* und der *locus amoenus* als irdisches Paradies sind sowohl in ‚De ave Phoenice' anzutreffen als auch in ‚De laude eremi'. Dieser Tatbestand erlaubte es Gottfried, beide neuplatonisch orientierten Schriften miteinander zu kontaminieren, allerdings ohne kirchliche Heilsmittlerschaft (wie in den Vorlagen).

So malt der ‚Tristan'-Dichter in seiner Minnegrotte-Allegorese nicht bloß die *desertum*-Metapher breit aus.[52] Er berücksichtigt in seiner Schilderung der Lage der *clûse* praktisch alles, was Eucherius an *loci deserti* anführt, so insbesondere den Aufenthalt derer, *quibus dignus non erat mundus in solitudinibus errantes, montibus et speluncis et in cavernis terra* (Hebr 11,38; zitiert von Kassian De Institutis Coenobiorum I,8 und De l. er. 708 A), und zwar Trist. 16684: *in einem wilden berge ein hol.* Selbst der *solitudinis vastae recessus* (‚Schlupfwinkel, Versteck') wird in dem *geberc* (16694) berücksich-

[52] Vgl. 705 D: *in deserto et in invio* bzw. 710 A die *infecunda arentis saxa deserti* und Trist. 16763ff.: *velse ane gevilde / und wüeste unde wilde. / darn was dekein gelegenheit / an wegen noch stigen hin geleit.* Zu *invia* sieher ferner Trist. 17079ff.: *zir cluse ist daz geverte / arbeitsam unde herte; / die berge ligent dar umbe / in maneger swæren crumbe / verirret hin unde wider; / die stige sint uf unde nider / uns marteræren allen / mit velsen so vervallen.*

tigt bzw. in der Weite der *wüesten wilde* (17073). Wie in ‚De laude eremi' steht die *amoenitas loci* (vgl. 703 C) im Widerspruch zu der *wilden wüeste*, empfangen auch Gottfrieds *habitatores deserti* während ihrer *conversatio in desertis* (vgl. De l. er. 707 B, 708 D) geistige Nahrung, *escam* bzw. *potum spiritalem* (705 B – vgl. Trist. 16807ff. die Beantwortung der Frage, wie sich die Liebenden *in dirre wüeste ernerten: sin azen niht dar inne / wan muot unde minne*, d.i. Geist und Agape). Das mystische Schweigen wird durch das betonte *losen* (‚Horchen') wiedergegeben, der *paradisus animae* als *interioris pratum et voluptas* durch die paradiesische Seelenlandschaft sowie in dem *harphen* und *wunnespil* (17200ff.), vor allem auch in dem *lebenden paradis* (18066). Die Vorstellung der asketischen Selbstvergottung in der Stille der *wilden wüeste* lehnt Gottfried an den *ascensus in Deum* (De l. er. 703 D) und die mystische Verklärung *in deserto* an (vgl. 707 A: *insolita claritate vultus effulsit* und das illuminierte Antlitz der *gotinne* Isolde). Jakobs mystischer Schlaf auf dem Stein (Gen 28,11; De l. er. 710 A), der auch den oberdeutschen *samnungen* bekannt war, liegt dem (mystischen) Schlaf Isoldes auf dem Kristallbett zugrunde. Hierbei ist gewiß bemerkenswert, daß der Scholasticus und Prinzenerzieher Curvenal die Harfe erhält, dies mittels genau jener Formulierung (16679: *Sus kerten si driu under in*), die gemäß Matth 18,20 und dem Tertullian-Wort: „Wo drei sind, da ist eine Gemeinde, wenn es auch nur Laien sind" eine Auctoritas mittelalterlicher Laienfrömmigkeit ist. Daß das *lebende paradis* Gottfrieds tatsächlich die *terra viventium* anklingen läßt, geht nun aus ‚De laude eremi' eindeutig hervor.[53] Wie die Gemeinschaft von Lérins diejenigen, die in den Stürmen des Lebens Schiffbruch erlitten haben, die vom Feuer der Leidenschaft entbrannt sind *(flagrantes aestu)*, im Baumschatten der Einöde mit ihren herrlichen Düften und Quellen Erleuchtung *(illuminantur)*, ja das irdische Paradies finden läßt (710 D–711 A: *paradisum possidentibus se exhibet*), erleben auch die Liebenden im ‚Tristan', *flagrantes aestu*, im Baumschatten ihrer *clûse* in *wüeste unde wilde* dasselbe (geistige) Glück. Wie in ‚De laude eremi' wird der die Besucher empfangende *(obe der tür – blande introducit sub umbras suas)* kühlende Schatten deutlich als Bestandteil jenes Seelenraums hervorgehoben, in dem sich die vom Feuer dämonischer Leidenschaft erhitzten Helden abkühlen.

Gottfrieds Minnegrotte ist geradezu eine Übertragung von ‚De laude eremi' in die epische Sprache. Aus Platzgründen seien hier die wesentlichen Entsprechungen zusammengefaßt: die Bezeichnung des *eremi habitaculum* als *charitatis sacrarium* (17029: *der minnen hus*) und „Gewölbe der Tugend", *arca virtutis* (vgl. Trist. 16941ff. in bezug auf den asketischen *hôhen muot*, der sich aufschwingt *da sich der tugende goz / ze samene welbet an ein sloz*, d.h. „wo das Mauergewölbe vom Schlußstein gekrönt wird"); im Kontext: *fixam in superna mentem* . . . (vgl. 16953ff.: *wir kapfen* [‚schauen mit gebanntem Blick'] . . . *oben an daz werc* [= *arca virtutis*], / *daz an ir*

[53] Siehe 705 C: *Habitet inhabitabilem terram, qui vult videre bona Domini in terra viventium; sit hospes hujus, qui civis esse contendit illius.*

tugenden da stat); der Ausdruck *silicibus perfossis* (707 D) als Bezeichnung der paradiesischen Einöde (Gottfrieds bislang unerklärte *fossiure*); die natürliche Versperrung des Zugangs zur *conclave deserti: quam difficultatibus suis natura obseravit* (vgl. 17079f. den Weg zur *clûse*, der *arbeitsam unde herte* ist, *mit velsen so vervallen*, also voller *difficultates*); die Vorstellung des *intra quoddam conclave deserti* verriegelten Heiligtums bzw. des Mysteriums kontemplativer Askese (707 C: *claustris obsignata in remotis habentur* – vgl. 17027f. die Riegel zu Gottfrieds *conclave deserti*, nämlich *wisheit* und *sinne, kiusche* und *reine*: *mit disen zwein insigelen* [*obsignare*], / *mit disen reinen rigelen* [*claustrae*] / *so ist der Minnen hus bewart, / valsch unde gewalte vor bespart* [*obserare*]); die „Vorratskammer der Gerechtigkeit" *(justitiae promptuarium)*, die in der *durnehte* zum Ausdruck gebracht wird, die von der *want, wiz, eben unde sleht* (‚gerade', aber auch ‚aufrichtig') versinnbildlicht wird. Der *immobilis stabilitas* des Fundaments (708 D) entspricht Gottfrieds *stæte unde veste*, die der *marmeline esterich* symbolisiert (16963ff.). All dies belegt, daß Gottfrieds *tougen* (‚Geheimnis, Mysterium'), das in Formulierungen erscheint wie: *guote andaht ze tougenlichem dinge* (17040), den in ‚De laude eremi' oftmals angeführten *secreta (eremi)* entspricht (vgl. 703, 708, bes. 706).

Selbst der *vremede hirz* der Minnegrotte, der von den Hunden des Jägers gehetzt wird und Zuflucht in der *clûse* findet, von wo er auch kam (Trist. 17293ff.), findet sich mit diesem Motiv im „Lob der Einöde" vorgezeichnet. Der Hirsch (ohne Horn), der von Seuse zusammen mit dem Phönix als Sinnbild der *mens electa* angeführt wird, die *contemplationis saltu* die Welt hinter sich läßt (so die Tradition der christlichen Neuplatoniker), vergegenwärtigt die Bemerkung von ‚De laude eremi': *si quis discrimini patet, ad hanc civitatem tendat, ut tutus sit* (709 C). Der vollkommene (kontemplative) Mensch erlangt *in eremo* seine „Sicherheit". Gottfried überträgt *tutus esse* mit *genesen*, das sowohl ‚der leiblichen Gefahr entrinnen' als auch ‚das Heil erreichen' bedeutet, während das gleichfalls auf den Hirsch bezogene *entwerden* das *tutus*-Sein als Heilssicherheit im mystischen Sinne (‚sich seines Wesens entäußern') bezeichnet. Ebenso wie Seuse diese Symbolik zusammen mit dem neuplatonisch gedeuteten Phönix als mystische Chiffre bestätigt, führt Eckhart das *entwerden* des *vremeden hirz* mit gleichem mystischem Sinngehalt wie Gottfried an (DW 5, RdU, 281.9, 283.3: *in einem lûtern entwerdenne willen*).

Die Formulierung: *si quis discrimini patet* wird mit dem Sinngehalt einer realen Notlage von Gottfried in der Weise vergegenwärtigt, daß er die Hunde den *vremeden hirz* vom Rudel *(trünne)* „scheiden" (17292: *so geschieden die hunde . . .*) und *mit gewalte* hetzen läßt. Die hierdurch angedeutete Verfolgung der neuplatonischen *mens electa* wird in den *vorhten* der *clûse*-Bewohner fortgesetzt. Die Spürnase der „Hunde" ist auf die *secreta eremi (tougen)* gerichtet, nicht einfach auf die Personen (17399ff.). Die „Absonderung" des wunderbaren Hirsches ohne Horn (als Symbolfigur des vollkommenen kontemplativen Menschen) deckt sich zudem mit der Formulierung

der Ausrottung häretischer Füchse, die 1208, etwa ein Jahr vor Abfassung des ‚Tristan', mit dem Albigenserkrieg einsetzte *(a communione fidelium segregati)*.[54] Wie der *vremede hirz*, der sich durch seine Hornlosigkeit und weiße Farbe vom Rudel unterscheidet, werden die Vollkommenen *(perfecti)* von der Herde der *credentes* „abgesondert" und verfolgt. Die Andersartigkeit des *vremeden hirz* reizt die Verfolgungslust der Jäger. Beides, das *dissidere* (‚zu etwas nicht passen, widersprechen') und das *segregare* (‚von der Herde absondern, ausschließen') wird auf der Basis des ursprünglichen Wortsinnes episch versinnbildlicht.[55]

In ‚De laude eremi' wird die Situation der *habitatores deserti* mit jener von Schafen verglichen, die zum Schutz gegen die Wölfe eingeschlossen sind. Vergebens lärmt der „Feind", den heiligen Ort umkreisend. Gottfried hat demnach diese Vorstellung (*Fremit* [= ‚lärmt, erschallt'] *frustra tunc circumveniens adversarius*) dergestalt veranschaulicht, daß er den Jäger mit seinem *schal* die *habitatores deserti* (Liebenden) erschrecken *(angest)* und vergeblich ihre *fossiure* umkreisen läßt *(und gienc alumbe und umbe)*. Die Bemerkung, daß die Feinde vom „Umgang" *(ambitu)* des *habitaculum deserti* ferngehalten würden und dessen Bewohner, wenngleich sie durch freie Räume den *hostes* ausgesetzt („zur Schau gestellt") sind, dennoch sicher („verschlossen") seien, wird gleichfalls von Gottfried berücksichtigt, und zwar in dem Blick des Jägers durch das Fenster, das *tougenliche vensterlin* (17435), auf die unerreichbare *gotinne* (illuminierte) Isolde, *secreti spatiis exposita* (‚zur Schau gestellt'). Die kontemplativen *habitatores deserti* Gottfrieds können den sie bedrohenden „Feinden" ihre Agape zeichenhaft nur dadurch anzeigen, daß sie bei ihrem Schlaf auf dem Stein das blanke Schwert zwischen sich legen. Dieses *zeichen* wird ebenso verstanden.

Selbst die Tugenden in den *sunnebernden vensterlin* entsprechen – in derselben Reihenfolge – den ethischen Werten der Einöde von Lérins. Ihre Bewohner werden als *constricti charitate (= güete), humilitate dejecti (= diemüete), incessu modesti (= zuht)* geschildert (711 B). Ebenso wie im ‚Lob der Einöde' letztere von der Tugendhaftigkeit und Ehre der *habitatores deserti* (von Lérins) „erleuchtet" wird, läßt auch Gottfried seine *fossiure* von der Tugendhaftigkeit und Ehre ihrer Bewohner *erliuhten (= illuminantur secessu)*.

Insbesondere sind Gottfrieds Reflexionen über die nutzlose *huote (= custodia)* einer Frau, die zu dem *erlosen leben* (17754) mit einem ungeliebten Gatten verdammt ist, von dem neuplatonischen Spiritualismus her zu verstehen, der in *samnungen* wie jene der Witwen und eheflüchtigen Frauen zu Unterlinden lebendig war, aber auch in den zahllosen „Häusern" der Fontevristen. Wie Kassian propagiert Gottfried – zum Ärger Walthers von der

[54] Vgl. den Text des Konzils von Reims 1157 in Mansi, Concilia, Sp. 843.

[55] Siehe Trist. 17309ff.: *nu muote Marken sere, / die jegere michel mere, / daz in zem hirze also geschach, / do man in alse vremeden sach / beide an der varwe und an der mane; / si hæten alle unmuot davane.*

Vogelweide – die *innere huote (custodia)*, denn der guten Frau *darf man hüeten niht, / sie hüetet selbe, als man giht*, d.h. sie hat sich selbst in Kontrolle und Gewalt (17875ff.), wohingegen Walther mit ‚Tristan'-Worten die strikte Ausübung der *huote* im Falle der weiblichen Erziehung fordert (103,13ff.). Gottfrieds weibliches Idealbild, von Walther als *unwîp* gescholten, ist die Frau als *man mit muote* (17975), die die Schwächen ihrer *wîpheit* abgelegt hat, die ihre Natur zügelt, ohne daß sie *ir selber ist gehaz* (18027). Nicht *huote*, *vorhte* und *verbot* als äußerer Zwang, sondern die Kassiansche *huote* des Herzens, die innere *schœne huote* sowie platonische *vriuntschaft* sind die Grundlagen von Gottfrieds erzieherischen Reflexionen. Dieselbe Vorstellung klingt im ‚Lob der Einöde' in der Bemerkung über die *mentis custodia* an, die *in eremo* keinerlei Zwänge schafft: *Ubi facilius mentis, ut possit circumspicere, custodia?* (708 C). Die „innere Einöde" bedarf der *huote* nicht, weil die *habitatores deserti* die Tugend zum *habitus*, zum Wesen gemacht haben, zum *abegescheidenen* Geist im Sinne Eckharts. So wie Walther Gottfrieds Verwerfung der äußeren *huote* mit der pointierten Forderung einer wachsamen *huote* beantwortet, nicht ohne die Ausrottung des (häretischen) „Unkrautes" aus dem schönen (Stifts-)Garten zu fordern, setzt er der *gotinne* Isolde und ihren realen Entsprechungen in den hochadligen Stiften *ein edeliu frowe reine* entgegen, *umbe sehende ein wênic under stunden* (vgl. *ut possit circumspicere*).

Wie zuvor schon Robert von Arbrissel greift auch Gottfried mit seiner Hintanstellung der Ehe gegenüber einer platonischen Gemeinschaft von Männern und Frauen *in deserto (wüeste unde wilde)*, letzteres als Chiffre einer kontemplativen klösterlichen Askese, auf Kassian zurück. Es sind dies Textstellen, die bis heute von den Herausgebern mit kritischen Bemerkungen versehen wurden. So deckt sich die Agape der Liebenden in der *fossiure* einschließlich der geringschätzigen Bemerkung über das zerbrechliche *glesin vingerlin* und seine hiermit „erkauften" *vröuden* mit dem Bericht des Abtes Abraham Coll. Patr. 24,26. Dieser zog dem „zerreißbaren Liebesband" die „geistige Freude und Wonne der kostbarsten Liebe" vor, die er dadurch erwarb, daß er seine Frau in der „Ehre der Heiligung" besaß und die „irdischen Lüste und Neigungen verachtete". In Übereinstimmung mit der Lebensform der Fontevraldenser und der Begrifflichkeit des an den Wüstenvätern orientierten Abaelard-Heloise-Briefwechsels soll gemäß Gottfrieds neuplatonischer Ethik der Mann die Frau *ze êren*, nicht (wie der ungeliebte Ehemann Marke seine Isolde) *ze vröuden* haben *(viri gaudia)*. Was Abt Theonas Coll. Patr. 21,8 als geistige Ehe entwirft – er war (wie Isolde und die Religiosen von Unterlinden) „auf Befehl der Eltern mit den Banden der Ehe gesellt worden" (21,1) –, deckt sich mit der klösterlichen Gemeinschaft von Fontevrault, aber auch mit der Vorstellungswelt des Pseudo-Abaelard und Gottfrieds bzw. Gunthers.

Am Ende der Minnegrotte-Episode gestaltet nun Gottfried das De Instit. X,1 angeführte Motiv des Mittagsdämons. Gemäß seinem kontrastierenden Verfahren, das jeweils ein höchste Freuden bereitendes geistiges Erlebnis

einem in Schmerzen endenden „fleischlichen" gegenüberstellt, folgt dem *süezen schîn* und der *sæligen gleste* der *clûse* in der sinnenhaften und luxuriösen *amoenitas* des Baumgartens und der heißen *gleste* der mittäglichen Sonne, der Zeit der Dämonen, der erneute Sündenfall (18126ff.): *nu tet er* [Tristan] *rehte als Adam tete: / daz obez, daz ime sin Eve bot, / daz namer und az mit ir den tot* (18163ff.). Auch im ‚Lob der Einöde' werden die *habitatores deserti* zu Adam, *possessor paradisi et transgressor praecepti* (703 B), in Beziehung gesetzt. Wie in epischer Form im ‚Tristan' wird der Fall Adams aus der *amoenitas loci* erklärt, die ihn um so geneigter gemacht habe, das Verbot zu übertreten. Wer das Heil will, bewohne die Einöde, da der *incola amoeni* den Tod erkauft. In der Einöde vollzieht sich das *bonum inspiratorium* im Sinne von Gunthers ‚De oratione' (706 C: *Mystico ergo flumine infusus*), das die *inhabitatores deserti* in den paradiesischen Zustand der Sündlosigkeit versetzt, so daß Wille wie Möglichkeit zu sündigen fehlen. Es ist dies nichts anderes als der geistige Kern der Minnegrotte mit der *gotinne* Isolde als *habitator deserti*, aber auch die Idealität der Freigeistbewegung, die sich mit der Eckhartischen „inneren Einöde" als höchste Gottesnähe berührt. In der Einöde *(abegescheidenheit)* vertreibt der *novus Adam* den Teufel als „Beinsteller" *(supplantator)* des alten Adam: *O laus magna deserti, ut diabolus qui vicerat in paradiso, in eremo vinceretur!*

5. Zur propagandistischen Tendenz von ‚De laude eremi'

Es erscheint bemerkenswert, daß nach Auskunft der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek (München) nirgendwo in Deutschland ein vollständiger Text von ‚De laude eremi' ausfindig zu machen ist, lediglich eine auszugsweise Überlieferung im Clm 16065 fol. 148^{v}/149^{r}, der aus dem Augustiner-Chorherrenstift St. Nikola in Passau stammt. Wir sind also hiermit in unmittelbarer Nähe von Niedernburg, dem hochadligen Damenstift mit seiner skandalösen Absetzung der Äbtissin Heilika durch Wolfger, aber auch des Nl mit dem „toten" Kloster (Niedernburg) am Zusammenfluß von Donau und Inn, mit der Ortlieb-Episode und der ausgedehnten Desillusionierung der äußeren *huote*.[56] Wir dürfen aber auch nicht die Phönix-Symbolik der ‚Carmina Burana' mit ihren kirchenkritischen (romfeindlichen) Strophen übersehen, die von allen Orden lediglich jenen der Augustiner schonen, vor allem mit ihren Dichtungen von Erziehern des angevinischen Hofes, Chorherren wie Walther von Châtillon und Peter von Blois, Hofkaplan Eleonores von Aquitanien, die Fontevrault als Altersasyl wählte.

Was ‚De laude eremi' betrifft, so ist den Herausgebern das pointiert propagandistische Element dieser Schrift nicht entgangen, ebensowenig die Tatsache, daß das Werk relativ isoliert in seiner Zeit steht und Elemente der Gei-

[56] Hierzu Bayer, *unkristenlîcher dinge* (Anm. 16) 79. Die Tatsache, daß die Äbtissin Heilika nicht bloß mit päpstlicher Genehmigung suspendiert, sondern auch enteignet wurde, spricht für den Fall der Häresie.

steswelt des Origenes und Philo von Alexandrien zutage treten läßt. Auch der Verfasser des Abaelard-Heloise-Briefwechsels anerkennt Origenes und Philo als (größte) Lehrer der Christenheit. Die neuplatonische Haltung des ‚Lobes der Einöde' kommt insbesondere in der katharischen Grundvorstellung zum Ausdruck: *Habitet inhabitabilem terram, qui vult videre bona Domini in terra viventium* (705 C). Die „diesseitige Verwirklichung des Jenseitsideals", die später in sechs rhetorischen Fragen verkündet wird, wie schon Ilona Opelt feststellte, wird recht gewagt mittels des katharischen Begriffs der *terra viventium* formuliert (Ps 26,13 und 141,6), die Gottfried als das *lebende paradis* wiedergibt.

Nun hatte Eucherius für den südfranzösischen Katharismus eine besondere Bedeutung, da er nach der Legende mit seiner Frau wie Bruder und Schwester gelebt haben soll. Solcherart war er gewiß auch das Vorbild der asketischen Praxen Roberts von Arbrissel in der „Wüste" von Craon („jenes zweite Ägypten"), insbesondere seines als skandalös empfundenen Syneisaktentums (unter dem Einfluß Kassians). Letzteres, die geistige Ehe *(vriuntschaft)*, ist sowohl das Anliegen des Pseudo-Abaelard als auch dasjenige Gottfrieds. Da letzterer in seinem ‚Tristan' prinzipiell eine „fleischliche" und „geistige" Wirklichkeit in den verschiedensten Erscheinungsformen miteinander kontrastiert, hat er – wie schon Thomas – die Vorstellung der *virgines subintroductae* (vgl. griech. syneisaktoi ‚mit eingeführte, mit hineingebrachte Jungfrauen', d.h. Frauen, die mit Asketen platonisch zusammenlebten) in ihrer „fleischlichen" und „geistlichen" Realisierung berücksichtigt, einerseits in der jungfräulichen *virgo subintroducta* Brangäne, die Marke als Ersatzjungfrau für Isolde „untergeschoben" wird, andererseits in der asketischen *gotinne* Isolde als *habitator deserti* in *wüeste unde wilde*. Es ist dies die schönste poetische Verherrlichung der Fontevraldenser Idealität: kontemplative Askese und Syneisaktentum als platonische *vriuntschaft*, Roberts *inauditum genus martyrii*, wie die Zeitgenossen klagten.

Was die katharische *terra viventium* betrifft, so setzen sich sowohl der Verfasser der waldensischen Expositio der Bußpsalmen als auch sein Glaubensgenosse, der katholische (später rekonziliierte) Arme Durandus von Osca (‚Liber Antiheresis') eingehend mit dieser zentralen Idee auseinander. Durandus hält seinen katharischen Gegnern vor Augen, daß die Psalmverse: *Credo videre bona domini in terra viventium* (Ps 26,13) und: *Portio mea, domine, sit in terra viventium* (Ps 141,6) nicht im diesseitigen Sinne zu verstehen seien (vgl. die Deutung von ‚De laude eremi'), sondern sich auf eine *andere* Welt *(alia terra)* bezögen, nämlich die *requies sanctorum* im Jenseits.[57]

Selbst in den Handschriften des ‚Lobes der Einöde' spiegelt sich der theologische Disput über die *terra viventium*. So ersetzt die Ausgabe von Salvator

[57] K. V. Selge (Hrsg.), Die ersten Waldenser mit Edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osca, 2 Bde, Berlin 1967, II 156.480ff. Durandus setzt sich noch an weiteren Stellen seiner anti-katharischen Schrift mit der dualistisch gefaßten *terra viventium* auseinander, so 137.517, 138.572, 149.254, 213.174.

Pricoco (Catania 1965) im Gegensatz zu dem Migne-Text, der Maxima Bibliotheca Veterum Patrum (Lugduni 1677, t. VI) entnommen wurde, die Lesart: *qui vult videre bona domini in terra viventium* durch: *qui vult videre bona domini in regione vivorum*, also Ps 114,9. Die Version *in terra viventium* bietet gemäß Pricocos Apparat außer Migne und der Ausgabe Lyon 1677 der *corrector codicis D* (Codex Gratianopolitanus 306 [262], saec. XII), eine Handschrift, die als einzige jener des 12. Jahrhunderts ‚De laude eremi' mit anderen Schriften von Eucherius zusammenstellt. Aber auch Handschrift F (Codex Parisiensis 2883), deren letzter Teil mit ‚De laude eremi' (115^r–118^v) gleichfalls aus dem 12. Jahrhundert stammt, bietet die Lesart *in terra viventium*. Der ‚Liber Antiheresis' zitiert die unverfängliche Version *in regione viventium* nicht ein einziges Mal.

Die einzigen Handschriften von ‚De laude eremi' im deutschsprachigen Raum (Monacensis 16065, fol. 148^v–149^r, saec. XIII–XIV, aus St. Nikola in Passau; danach Zwettlensis 224, fol. 133^r–133^v, saec. XV) zertrümmern das Werk dergestalt zu „exempla Eucheriana", daß von den Kernstellen aber auch nichts mehr anzutreffen ist. Es ist dies eine wenig respektvolle Behandlung dieser Epistula des hl. Eucherius, die einer Erklärung bedarf.

Augustins „De spiritu et littera" in Luthers reformatorischer Erkenntnis

Von Reinhart Staats

Augustins Bekehrung zur katholischen Kirche geschah im Sommer 386. Eingehend hat der Kirchenvater darüber in seinen „Confessiones" berichtet. Es lohnt sich, diesem Eintritt des Kirchenvaters in die katholische Kirche den Austritt aus der römisch-katholischen Kirche eines anderen großen Christen gegenüberzustellen, weil dieser Austritt gerade auch unter Berufung auf Augustin geschah. Gemeint ist der Bruch Martin Luthers mit der römisch-katholischen Papstkirche 1133 Jahre später.[1] Im Sommer 1519, während der Leipziger Disputation, hat Luther diesen Bruch endgültig vollzogen, dessen Endgültigkeit freilich allein die Gemeinschaft mit einer römisch-katholischen Papstkirche, nicht aber die Gemeinschaft mit einer allgemeinen katholischen Kirche in der Weltchristenheit betraf.[2] Luther hat damals die römisch-katho-

[1] Diese Gegenüberstellung Augustins im Jahre 386 mit Luther im Jahre 1519 ist nicht nur äußerlich veranlaßt durch den vom „Institutum Patristicum Augustinianum" veranstalteten „Congresso Internazionale su S. Agostino (386–1986)" in Rom, wo ich am 17. 9. 1986 meine Beobachtungen vortrug. Wie ich im folgenden zeigen möchte, ist die Augustin-Rezeption in Luthers reformatorischer Erkenntnis ein vorzüglicher Leitfaden, um diese selbst besser zu verstehen – und zu datieren. Als Kirchenhistoriker unterscheide ich zwischen Primärquellen und Sekundärquellen und halte das vielverhandelte Problem von Luthers sogenannter reformatorischer Erkenntnis nur dann für lösbar, wenn die Primärquellen auch primär interpretiert werden. Zu den Primärquellen, die ich hier primär berücksichtige, zähle ich alle jene Luther-Texte, die unmittelbar über die reformatorische Erkenntnis als ein datierbares, punktuelles und ortsbezogenes Ereignis im Leben Luthers berichten. Zu den Sekundärquellen, die heute überwiegend die Diskussion bestimmen, zähle ich alle jene Luther-Texte, mit denen von einer jeweiligen dogmatischen Form lutherischer Theologie aus die reformatorische Erkenntnis zu begreifen versucht wird, ausgehend von dogmatischen Begriffen wie neue Worttheologie, passive Gerechtigkeit, Sünder- und Gerechtsein zugleich, Verheißung, evangelische Freiheit, reformatorische Erkenntnis als Überwindung einer Demutstheologie usw. Die Uferlosigkeit und Konsensunfähigkeit der Diskussion der letzten Jahre ist m.E. besonders darin begründet, daß zu viele systematische Theologen mitgeredet haben, die nicht mehr gründlich genug zwischen Primär- und Sekundärquellen, ja oft nicht einmal mehr zwischen Primär- und Sekundärliteratur zu unterscheiden wissen. So sind nach meiner gewiß polemischen Einschätzung die besten Publikationen zum Problem die vorliegenden Literaturberichte von B. Lohse und O. H. Pesch, vgl. B. Lohse (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968; O. H. Pesch, Neuere Beiträge zur Frage nach Luthers „reformatorischer Wende", Catholica 37, 1983, 259–287 u. 38, 1984, 66–133.

[2] Augustins vom Neuprotestantismus bestrittener Satz „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas" (c. ep. Man. 5) ist von Luther

lische Auffassung von der Infallibilität des Papstamtes unter Berufung auf die durch Paulus (Gal 2,11ff.) bezeugte und von Augustin akzeptierte Fallibilität des Petrus zurückgewiesen: auch Petrus konnte irren.[3] Doch schon vor dieser öffentlichen Absage an eine römisch-katholische Papstkirche war Luthers eigene innere Bekehrung zu einem evangelischen Glauben geschehen. Wir bezeichnen diese Bekehrung Luthers, so daß er aus evangelischer Sicht zum Reformator der katholischen Kirche wurde, als den Durchbruch seiner reformatorischen Erkenntnis oder als Luthers „Turmerlebnis", so genannt nach dem Turmzimmer im Wittenberger Kloster. Dieses Turmerlebnis hat ihm ein durchdringend neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes durch die Rechtfertigung des Sünders eingegeben. Luther selbst hat mehrmals erzählt, wie ihn diese reformatorische Erkenntnis innerlich aufgewühlt und sein äußeres Verhalten verändert und wie ihn damals die Theologie des Kirchenvaters Augustin bestätigt habe.

Bei der historischen Erklärung dieses in der inneren Biographie Luthers so entscheidenden Ereignisses der Entdeckung der paulinischen und von Augustin bezeugten Rechtfertigungslehre befindet sich nun aber die Forschung in einer peinlichen Lage. Bis heute ist es ihr nicht gelungen, über das Datum dieses theologischen Durchbruchs einen breiten, allgemein überzeugenden Konsens zu erzielen. Immer noch schwanken die Datierungsvorschläge zwischen den extremen Daten 1513, dem Jahr des Beginns der Vorlesungstätigkeit Luthers mit der ersten Psalmenvorlesung, und 1519, dem Jahr der Leipziger Disputation, wobei sich aber allmählich eine Mehrheit jener Forscher abzeichnet, die, Kurt Aland und Martin Brecht folgend, für eine Spätdatierung auf Frühjahr 1518 eintreten.[4] An der Datierung des reformatorischen Durchbruchs hängt sehr viel. Denn bei einer Frühdatierung wäre allein das primäre, sozusagen idealistische Motiv einer selbständigen theologischen Erkenntnis Luthers in seiner Klosterzelle ausschlaggebend gewesen, wogegen bei einer Spätdatierung das sekundäre, sozusagen kirchenpolitische Motiv einer Luther erst nach dem Streit um die 95 Thesen drohenden Exkommunikation aus der römischen Kirche mitbestimmend gewesen wäre. Ich selbst war auf dieses Problem nach der Wiederentdeckung einer Tischrede mit autobiographischen Daten Luthers gestoßen und hatte von

---

niemals grundsätzlich bestritten worden. Nur gegen eine hierarchische Fehldeutung hat er Einspruch erhoben, womit er Augustin richtig verstand. Vgl. die von Delius (s.u. Anm. 7) gesammelten Stellen: WA 2,429, 33–35; 430,17f. WA 6,561, 4f.; WA 10,I, 2, 335,22f.; WA 10,II, 89,6–8; 216,32f.; WA 10,III, 260,13f.; WA 26,575,16–19; 576,23–28; WA 30,II, 688,11f.; WA 39,I, 191,5f.; WA TR 4,56,15f. u. 57,5f.; 312,21f.; 328,11/23–25. Zur Hochschätzung des Begriffs „Katholische Kirche" beim späten Luther vgl. „Von Konzilien und Kirchen", Teil 3, WA 50, 626–629.

[3] Vgl. K. Holl, Der Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochien in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung (1920), in: Ders., Ges. Aufsätze III, S. 134–146.

[4] K. Aland, Der Weg zur Reformation, München 1965. M. Brecht, Iustitia Christi. Die Entdeckung Martin Luthers, ZThK 74, 1977, S. 179–223. Vgl. B. Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, 2. Aufl. 1982, S. 157–160.

dorther die Spätdatierung, ja sogar eine allerspäteste Spätdatierung auf Winter 1518/19 für am wahrscheinlichsten gehalten.[5] Dennoch blieb eine Unsicherheit bestehen im Blick auf den Typus der Rechtfertigungslehre, wie ihn Luther damals 1518/19 angeblich als für ihn ganz neuartig vorstellte. Sollte sich Luther in der Erinnerung geirrt haben? Sollte die damals 1518/19 für richtig erkannte Rechtfertigungslehre nicht schon früher, besonders in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 nachweisbar sein? Bei der Untersuchung aller mir bekanntgewordenen Luthertexte, die für die Antwort auf diese Frage etwas austragen, bin ich zu der Überzeugung gekommen, daß tatsächlich auch jener Typus der Rechtfertigungslehre, den Luther im Winter 1518/19 als eine seine theologische Existenz durchdringende und neuartige Lehre begriff, in den Jahren davor nicht nachweisbar zu sein scheint, weder in Luthers so augustinischer Römerbriefvorlesung von 1515/16 noch in Luthers Heidelberger Disputation von 1518, die bekanntlich von der augustinischen Auffassung der Liebe Gottes so ganz und gar beeinflußt ist, um hier nur zwei für diese Frage besonders interessante Texte zu nennen.

Leitfaden meiner Untersuchung ist in der Tat Luthers immer wiederkehrende Berufung auf die Rechtfertigungslehre des Kirchenvaters Augustin, wie sie dieser im IX., aber auch im XI. Kapitel seines gegen die Pelagianer gerichteten Buches „De spiritu et littera" entfaltet hat. Nach dem Apostel Paulus war nun einmal für Luther, der ja auch 15 Jahre lang das Leben eines Augustiner-Eremiten geführt hat, Augustin der Theologe schlechthin. Das bezeugen nicht nur seine zahlreichen Lobeshymnen auf Augustin, sondern das auch sein ganzes Leben begleitende sympathische und bei aller Kritik doch immer wohlwollende Hören auf Augustin. Denn für Luther war Augustin, im Unterschied zu anderen Kirchenvätern, der „interpres fidelissimus" des Apostels Paulus.[6] Neuerdings hat Hans-Ulrich Delius in einer „Materialsammlung", die viel mehr als nur Materialien bietet, „Augustin als Quelle Luthers" nahezu vollständig erschlossen.[7] Wir können daraus lernen, daß bei weitem nicht nur die antipelagianischen Schriften in Luthers Augustinbild tonangebend waren. Die hier in ihrer Fülle zugänglich gewordene Augustinrezeption bestätigt den schon von Heiko A. Oberman aus der Schul- und Universitätstradition Luthers nachgewiesenen Befund, daß seine Theologie

[5] R. Staats, Luthers Geburtsjahr 1484 und das Geburtsjahr der evangelischen Kirche 1519. Umstrittene Daten nach der Wiederentdeckung des Brettener Blattes mit Luthers Lebenslauf. In: Bibliothek und Wissenschaft 18, 1984, 61–84.

[6] Heidelberger Disputation, Vorwort, WA 1,353,8–14.

[7] H.-U. Delius, Augustin als Quelle Luthers, Berlin 1984. Damit ist die Forschung auf eine neue Grundlage gestellt. Aus der älteren Forschung nenne ich: A. Hamel, Der junge Luther und Augustin, 2 Bde, Gütersloh 1934/5 (Neudruck Hildesheim 1980). B. Lohse, Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther, KuD 11, 1965, 116–135. D. Demmer, Lutherus Interpres. Der theologische Neuansatz in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins, Witten 1968. H. Dörries, Augustin als Weggenosse Luthers, in: ders., Wort und Stunde III, 1970, 84–108. L. Grane, Modus Loquendi Theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518), Leiden 1975.

auf dem Grund einer breiten und tiefen Augustin-Renaissance im frühen 16. Jahrhundert gewachsen war. Daher greift eine monokausale Herleitung seiner Theologie aus dem spätmittelalterlichen Nominalismus als einer angeblich sogar „wurzelhaft unkatholischen" Theologie (Lortz) viel zu kurz. Gerade Luthers Augustinismus, verbunden mit einer direkten Kenntnis zahlreicher Augustintexte, beweist, daß er „vollkatholisch" war.[8] Allerdings ist es vor allem die von Augustin gegenüber Pelagius artikulierte Paulusexegese gewesen, welche Luther die Gewähr dafür gegeben hat, daß er seine Lehre von der Rechtfertigung des Sünders, die im Widerspruch zum derzeitigen römisch-katholischen Kirchenrecht stand, bei Augustin als dem hervorragendsten Vertreter der kirchlichen Tradition gut aufgehoben wissen durfte.

Eine wesentliche Aussage aus Augustins „De spiritu et littera" begegnet in Luthers theologischem Denken schon vor dem vollen Durchbruch seiner reformatorischen Erkenntnis und hat dann auch bei dieser eine erkenntnisleitende Funktion. Es sind einige Sätze aus dem IX. Kapitel, wo Augustin den paulinischen Begriff der Gerechtigkeit Gottes erklärt und u.a. sagt:[9] „‚Die Gerechtigkeit Gottes', sagt der Apostel, ‚ist offenbart worden'. Die ihre eigene Gerechtigkeit aufrichten wollen, kennen diese nicht, wollen dieser nicht unterworfen sein. ‚Die Gerechtigkeit Gottes', sagt der Apostel, ‚ist offenbart worden'. Nicht hat er gesagt: Die Gerechtigkeit des Menschen oder die Gerechtigkeit des eigenen Willens – die Gerechtigkeit Gottes, nicht eine solche, durch die Gott (selbst) gerecht ist, sondern eine solche, mit der Gott den Menschen bekleidet, indem er den Sünder gerecht macht . . ."

An diese Stelle sollte sich Luther während seines Turmerlebnisses intensiv erinnern. Den besten und ausführlichsten Bericht hat er darüber in seiner von der Luther-Forschung oft zitierten Autobiographie gegeben, die er 1545, kurz vor seinem Tode, verfaßt hat.[10] In formaler Hinsicht handelt es sich bei diesem Text zwar nicht um eine Autobiographie, sondern um eine Vorrede Luthers zum ersten Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften. Aber im Schreiben der Vorrede wuchs ihm dieser Text doch aus zu einem einzigartigen autobiographischen Zeugnis. Denn er will die Ursache aufdecken, warum alle seine Frühschriften bis 1519 theologisch noch unfertig, ja römisch-katholisch gewesen seien. So schildert er seine eigene innere Entwicklung bis zur reformatorischen Wende und hat uns damit statt eines kommentierten Schriftenverzeichnisses eine echte kleine Autobiographie hinter-

---

[8] Vgl. H. A. Oberman, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf. Tübingen 1977, S. 201 ff.

[9] Meine Übersetzung folgt „De spiritu et littera" IX,15, ed. Zumkeller, Schriften gegen die Pelagianer, Bd. 1, Würzburg 1971, S. 324: *„Iustitia", inquit, „Dei manifestata est". Hanc ignorant, qui suam volunt constituere, huic nolunt esse subiecti (cf. Rom 10,3). „Iustitia", inquit, „Dei manifestata est" – non dixit: Iustitia hominis vel iustitia propriae voluntatis – iustitia Dei, non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium.*

[10] WA 54, 179–187.

lassen.[11] Bei der Erzählung seines Lebensweges kommt Luther zum Schluß und damit auch zum Höhepunkt seines Lebens an jener Stelle, wo er emphatisch eben sein Turmerlebnis schildert. Danach erwähnt er nur ganz kurz noch die Jahre 1520 und 1521. Schon aus dieser lebensgeschichtlichen Einordnung des Turmerlebnisses kurz vor das Jahr 1520 ergibt sich die Datierung des Turmerlebnisses entsprechend in das Jahr 1519 mit zwingender Logik. Aber Luther läßt auch sonst in einigen Bemerkungen des Kontextes durchblicken, daß er dieses ihn so tief bewegende Erlebnis im Winter 1518/19 hatte.

Bevor wir auf den eigentlich interessanten theologischen Gehalt mit Luthers Erinnerung an Augustins Rechtfertigungslehre eingehen, seien die Argumente für die Spätdatierung gerade aufgrund dieses Lebensberichtes genannt:[12] 1. Luther sagt, daß ihm die volle Erkenntnis über die „Gerechtigkeit Gottes" im selben Jahr kam, als ihn der päpstliche Kammerherr Miltitz besuchte und Tetzel gestorben war.[13] Beides geschah im Jahr 1519. 2. Luther sagt, daß er in demselben Jahr zum zweiten Male mit der Auslegung der Psalmen beschäftigt war.[14] Mit diesen „Operationes in Psalmos" hat Luther nachweislich erst 1518/19 begonnen.[15] 3. sagt Luther, daß er die Erkenntnis nach einer siebenjährigen öffentlichen Dozententätigkeit und vor der Leipziger Disputation gehabt habe. Da Luther eine öffentliche Lehrtätigkeit frühestens nach der Promotion im Herbst 1512 beginnen konnte, führt auch dieser Hinweis auf sieben Jahre öffentlicher Lehre auf das Jahr 1519.[16] 4. sagt

---

[11] Den autobiographischen Charakter der Vorrede unterschätzt R. Schäfer, so richtig er an den früher zu wenig beachteten Charakter des Vorworts einer Ausgabe der Frühschriften erinnert: R. Schäfer, Zur Datierung von Luthers reformatorischer Erkenntnis, ZThK 66, 1969, 151–170.

[12] Vgl. Staats, Luthers Geburtsjahr . . . (s.o. Anm. 5), S. 78–81.

[13] WA 54, 184f., bes. 185 Z. 12: eo anno.

[14] WA 54, 185,12; 186,21.

[15] Die Vorrede zur ersten Lieferung ist datiert vom 27. 3. 1519. Diese neuere Bearbeitung der Psalmen kann daher kaum vor dem Wintersemester 1518/19 begonnen worden sein. Ein Arbeitsbeginn vor November 1518 ist aber auch unwahrscheinlich, weil Luther bis dahin durch die Reise nach Augsburg abgelenkt war. Vgl. K. Aland, Luther Deutsch 1 (1969), S. 471. Meine frühere Annahme (Geburtsjahr S. 70), daß die Arbeit an den Operationes überhaupt erst 1519 begann, muß ich korrigieren aufgrund der ziemlich genauen Berechnungen von E. Vogelsang, Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 27), Berlin 1940, S. 13f.

[16] WA 54, 183,25ff. B. Hamm gehört zum immer noch starken Flügel der Frühdatierer vor die Römerbriefvorlesung 1515. Auch ihm ist dabei nicht aufgegangen, daß Luther dort zu Röm 1,17 in großer Abhängigkeit von Augustin *De spiritu et littera IX* formuliert. (Vgl. B. Hamm, Martin Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit. ZThK 80, 1983, 50–68, S. 57). Um die Datierung zu retten, werden anmerkungsweise die sieben Jahre Dozentenzeit vom 9. März 1509 aus gerechnet, als Luther „seine erste öffentliche biblische Vorlesung nach seiner Promotion zum Baccalaureus biblicus" hielt. (Hamm, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre? ZThK 83, 1986, 1–38, S. 21, Anm. 65). Aber mit Luthers genauer Angabe „per septem annos" kommt man vom 9. 3. 1509 aus nicht in die Zeit vor die Römerbriefvorlesung, selbst wenn er hier

Luther, daß er zum Zeitpunkt der reformatorischen Erkenntnis noch ganz das Leben eines „untadeligen Mönches" geführt habe.[17] Nun wissen wir aus mehreren Predigten und Tischgesprächen, daß sich ihm der Zeitraum seines Mönchseins später mit der runden Zahl „15 Jahre" eingeprägt hatte.[18] Von Luthers Klostereintritt im Jahre 1505 gerechnet kommen wir damit in das Jahr 1519 oder 1520 als Jahr der endgültigen Absage an das Mönchtum. Reformatorische Erkenntnis und Absage an das Mönchtum dürften aber zeitlich kaum zu weit auseinanderfallen. Auch das spricht für eine Spätdatierung des reformatorischen Durchbruchs. 5. Ein durchgängiges Leitmotiv der ganzen Autobiographie ist, daß sich Luther erst sehr spät und unter Druck von außen von der römischen Kirche getrennt habe. Die reformatorische Erkenntnis sei ihm nach langem „Meditieren" über den ihm bestens vertrauten paulinischen Begriff der „Gerechtigkeit Gottes" (Röm 1,17) gekommen; er wolle überhaupt nicht zu denen gehören, die durch spontane, intuitive Erkenntnis die ganze Schrift gemeistert zu haben meinten; ebenso wie Augustin sei er hauptsächlich durch langjährige Erfahrungen, durch Schreiben und Lehren zu dem geworden, der er seit 1520 war.[19] Auch diese Bemerkung, besonders die Hervorhebung, daß der reformatorische Durchbruch am Ende eines langwierigen Meditationsprozesses geschah, rechtfertigt am ehesten seine Spätdatierung. 6. Bestätigend könnte eine nebensächliche archäologische und darum nicht weniger aufschlußreiche Tatsache hinzukommen, die Luther in anderen Texten mehrmals wiederholt hat. Er bezeichnet als Ort des Erlebnisses einen Raum im Turm seines Grauen Klosters zu Wittenberg. Schon immer hat man von daher auf den einzigen geheizten Raum des Klosters geschlossen, der sich im Turm befand. Luther selbst hat diesen Raum einmal als den Heizungsraum (Hypocaustum)

„die damalige Zählweise vorausgesetzt" haben sollte, „die das erste und letzte Jahr mitzählt". Und hätte er dann statt „per septem annos" nicht besser „septimo anno" gesagt? Vgl. auch Aland, s.o. Anm. 4, S. 46f., 110. Überhaupt kann das „publice docere" nur die Zeit nach der Doktorpromotion 1512 meinen, zumal wir auch nichts darüber wissen, daß Luther schon vor 1512 „die heilige Schrift aufs sorgfältigste privat und öffentlich gelesen und gelehrt" (WA 54, 183, 25–26) haben sollte.

[17] WA 54, 185,21.

[18] WA 37,661,20; 47,349,33. Vgl. auch 45,121,40: „ego 15 annis crucifixi Christum"; 49,529: „Sic ego fui Monachus, 15 annis gecreutzigt Dominum in altari". U. Köpf (Martin Luther als Mönch. In: Luther 55, 1984, 66–84) meint, daß sich Luther nicht gleich mit dem Eintritt ins „Schwarze Kloster" zu Erfurt (17. 7. 1505), sondern erst mit der Profeß, „vermutlich im Spätsommer 1506", als Mönch verstanden habe (70, 78). Köpf unterschätzt damit die lebensgeschichtliche Zäsur, die der Klostereintritt 1505 bedeutete. Die Tatsache, daß Luther, abgesehen vom Kleiderwechsel auf der Wartburg noch fast bis zur Eheschließung 1525 mönchisch gekleidet war, ist natürlich überhaupt kein Ausdruck einer inneren Zustimmung, sondern Ausdruck einer seelsorgerlichen Haltung, wie Köpf richtig bemerkt (82), damit „die Freiheit in Kleiderdingen" nicht schwärmerisch mißbraucht wird (vgl. WA TR IV Nr. 5034).

[19] WA 54,180,3f.; 184,2; 185,28–186,29. Vgl. auch M. Nicol, Meditation bei Luther, Göttingen 1984, S. 175ff.: zu „meditari" als Kernbegriff in Luthers Selbstdarstellung der reformatorischen Erkenntnis.

bezeichnet.[20] Natürlich wurde der geheizte Raum besonders im Winter aufgesucht. Wenn aber selbst nach den Datierungsvorschlägen Alands und Brechts dieses Turmerlebnis erst nach dem Winter 1517/18 um Ostern 1518 stattgefunden haben soll, käme bei dieser Beobachtung der darauffolgende Winter 1518/19 noch eher in Frage. Dieses archäologische Argument ist für sich genommen schwach, aber es verstärkt die Überzeugungskraft der anderen, aus der Autobiographie ersichtlichen Argumente.

Man kann also diesen Text drehen und wenden wie man will: am wahrscheinlichsten hat das darin geschilderte Erlebnis in den Wintermonaten 1518/19 stattgefunden. Nur ein Denken in theologischen Abstraktionen und mangelnder Sinn für das historisch Konkrete werden sich dieser Schlußfolgerung widersetzen. Darum können wir auch guten philologischen Gewissens jenes philologische Kunstprodukt beiseite lassen, das durch Otto Clemen sogar Eingang in den Apparat der Weimarer Ausgabe gefunden hat. Es ist die sich auf ein sogenanntes „doppeltes Plusquamperfekt" stützende Spekulation, daß Luther gar nicht die Gleichzeitigkeit der reformatorischen Erkenntnis mit der Arbeit an der zweiten Psalmenvorlesung gemeint haben sollte. Die Worte Luthers „Inzwischen war ich in diesem Jahr schon zum Psalter zurückgekehrt, um ihn ein zweites Mal auszulegen . . ." wären, so die Spekulation, durch den nachfolgenden Satz aufgehoben worden, wo es mit einem zweiten Plusquamperfekt heißt: „Ich war von gewaltiger Leidenschaft beherrscht gewesen, Paulus zu begreifen . . .". Otto Clemen war nicht gut beraten gewesen, als er Ernst Strackes ansonsten immer noch heranzuziehende Interpretation von Luthers großem Selbstzeugnis gerade an dieser Stelle kritiklos gefolgt war und übersetzt hatte: „Es beherrschte mich noch . . .", als ob Luther sagen wollte, „daß das Erlebnis an Röm 1,17 schon hinter ihm lag, als er sich an die zweite Psalmenauslegung machte". Aber das Wörtchen „noch" ist in die Verbform „ich war beherrscht gewesen" (captus fueram) hineininterpretiert. Mit dieser Spekulation werden nicht nur alle übrigen Argumente im Kontext, die auf die Spätdatierung hinweisen, mißachtet; es wird überhaupt Luther eine Philologenakrobatik zugetraut, die von der jüngeren Forschung mit Recht nicht mehr nachvollzogen wird.[21]

Wie aber steht es mit dem Typus der Rechtfertigungslehre in diesem Bericht, der ganz offensichtlich an ein Erlebnis im Winter 1518/19 erinnern

---

[20] WA TR III Nr. 3232c: *in hac turri et hypocausto*. Vgl. Nr. 3232a: *in hac turri (in qua secretus locus erat monachorum)*. Nr. 3232b: *auff diser cloaca auff dem thorm* (= Scheel Nr. 235). TR II Nr. 1681: cloaca (= Scheel Nr. 238). Die Ortsangabe „Kloake" sollte nicht psychosomatisch überinterpretiert werden, trotz der sicher richtigen Erkenntnis: „Die Kloake ist nicht nur Abort, sondern Ort tiefster menschlicher Erniedrigung und zugleich das Sammelbecken des Teufelsdrecks. Das wußten die mittelalterlichen Mönche auch . . ." (H. A. Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1981, S. 164). In den hier zu berücksichtigenden Primärquellen zum Turmerlebnis ist vom Teufel gerade nicht die Rede.

[21] O. Clemen zu WA 54,185 Z. 12–15 in Anmerkung 4. Dort auch der Hinweis auf E. Stracke, Luthers großes Selbstzeugnis über seine Entwicklung zum Reformator historisch-kritisch untersucht (SVRG 140) 1926, S. 122. Noch 1960 war Gerhard Ebe-

will? Sollte sich der eigentlich theologische Gehalt in dieser Autobiographie wirklich erst so spät und nicht auch schon früher im Werk Luthers finden lassen? Hören wir zunächst diese eigentlich theologische Aussage Luthers in deutscher Übersetzung und achten wir dabei besonders auf Luthers Erinnerung an das IX. Kapitel von Augustins „De spiritu et littera":[22] „Unter dem Erbarmen Gottes meditierte ich Tage und Nächte, bis ich endlich den Zusammenhang der Worte beachtete, nämlich: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird offenbart in ihm, wie geschrieben ist: Der Gerechte lebt aus dem Glauben' (Röm 1,17). Da begann ich die Gerechtigkeit als eine solche zu verstehen, durch die ein Gerechter aufgrund eines Geschenkes Gottes lebt, nämlich aus dem Glauben, und dies sei die Bedeutung, daß die Gerechtigkeit Gottes durch das Evangelium offenbart wird, nämlich die ‚passive', mit der uns der barmherzige Gott gerecht macht durch den Glauben, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben'. An der Stelle fühlte ich mich wie ganz und gar neu geboren und wie einer, der durch offene Türen ins Paradies selbst eingetreten war. Gleich darauf zeigte sich mir da die ganze heilige Schrift in einem anderen Gesicht. Ich durcheilte daraufhin die Bibel, soweit ich sie im Gedächtnis hatte, und sammelte auch bei anderen Begriffen die Analogie, z.B. Werk Gottes, das ist das Werk, das Gott in uns wirkt; Kraft Gottes, durch welche er uns stärkt; Weisheit Gottes, durch welche er uns weise macht; Stärke Gottes, Heil Gottes, Ehre Gottes. Mit wie großem Haß ich vorher den Begriff ‚Gerechtigkeit Gottes' gehaßt hatte, mit so großer Liebe erhöhte ich ihn als den mir süßesten Begriff. So wurde mir jene Paulusstelle wahrhaftig zu einer Tür zum Paradies. Später las ich Augustins ‚De spiritu et littera', wo ich wider Erwarten darauf stieß, daß auch er die Gerechtigkeit Gottes ähnlich interpretiert als eine Gerechtigkeit, mit der uns Gott bekleidet, indem er uns gerecht macht. Und obwohl das noch unvollkommen gesagt ist und hinsichtlich der Zurechnung (der Gerechtigkeit) nicht klar alles erklärt, hat es mir dennoch gefallen, daß Augustin eine Gerechtigkeit Gottes lehrt, durch die wir gerecht gemacht werden . . .".

Wenn wir nun in diesem berühmten Text den Hinweis auf Augustin genauer betrachten, müssen wir aufgrund unserer Kenntnis anderer Luthertexte erst einmal zwei etwas mißverständliche Aussagen erklären: Luthers leise Kritik an Augustin zum Schluß sollte nicht überbetont werden; sie zielt auf die von ihm bei Augustin vermißte „Zurechnung" (imputatio) der Gerechtigkeit Gottes ganz von außen, die wie der unerwartete Freispruch eines Angeklagten vor Gericht, also „forensisch", verkündet wird. Augustins Lehre von der dem Christen „eingegossenen Gnade" (gratia infusa) bedeutete

---

ling dieser Spekulation im Artikel „Luther" der RGG³ IV, 498 gefolgt, stellt jetzt aber in einem glänzenden Luther-Essay die Entstehung reformatorischer Theologie als einen stufenweisen Prozeß zwischen 1514 und 1519 dar: G. Ebeling, Martin Luthers Weg und Wort, Insel TB 439, 1. Aufl. 1983, S. 30f.

[22] WA 54, 186 Z. 3–20.

dagegen nach der Meinung Luthers und seiner Freunde eine Abschwächung der vollen göttlichen Gewalt in der Rechtfertigung des Sünders. Womöglich kommt hier die Kritik des alten Luther aus der Perspektive eines späteren und fester gewordenen Begriffs der Rechtfertigungslehre.[23] Durchaus mißverständlich ist dann aber die Angabe Luthers, daß er erst nach seinem Erlebnis Augustins Buch zur Hand genommen habe (postea legebam). Dort sei er „wider Erwarten" (praeter spem) darauf gestoßen, daß auch Augustin die Gerechtigkeit Gottes ähnlich interpretiere.[24] Sollte Luther erst 1518/19 Augustins „De spiritu et littera" kennengelernt haben? Doch bei genauerem Hinsehen auf den ganzen Satz erübrigt sich solche Frage. Wenn nämlich Luther bemerkt, daß er „De spiritu et littera" später gelesen habe, so muß damit ja keine erste Lektüre gemeint sein, und der Nachsatz zeigt vollends, worauf es ihm ankam. Dies war Augustins Formulierung, daß die Gerechtigkeit Gottes eine solche sei, „mit der Gott uns bekleidet". Tatsächlich hat Luther in den uns bekannten früheren Zeugnissen diese augustinische Formulierung nicht sonderlich beachtet. So kann dieser Satz Luthers eigentlich nur bedeuten, daß Luther Augustins „De spiritu et littera" aufs neue in die Hand genommen und an entscheidender Stelle neu begriffen hatte. Gelegenheit zur Lektüre von „De spiritu et littera" bot sich ihm in jenen Jahren des öfteren. Sein Kollege Karlstadt hatte seit 1517 damit begonnen, Augustins Buch, versehen mit einem Kommentar, sukzessive zu veröffentlichen. Die einzelnen Lieferungen liefen auch über Luthers Schreibtisch und Luther schickte sie weiter an seine Freunde draußen im Lande. Des Professors Karlstadt kommentierte Ausgabe von Augustins „De spiritu et littera" hatte – das sei nebenbei bemerkt – dann auch den ersten Anstoß für die Kanonisierung dieser Schrift zum Grundbuch eines Studiums evangelischer Theologie gegeben, was dann aber erst nach 1533 an der Universität Wittenberg tatsächlich zum didaktischen Programm geworden ist.[25] Lange vor Karlstadts Edition konnte Luther aber ganz gewiß über eine andere Edition von Augustins Text in der 1506 in Basel erschienenen sogenannten Amerbacher Ausgabe verfügen. Diese Ausgabe von 1506 hatte ja auch der Augustin-Renaissance im frühen 16. Jahrhundert einen entscheidenden Anstoß gegeben. Ein Vergleich mit Luthers Römerbriefvorlesung von 1515/16 zeigt sogar, daß Luther schon

[23] Grane S. 39f. (s.o. Anm. 7) weist darauf hin, daß Luther schon in der Römerbriefvorlesung (WA 56, 201, 9ff.) sein eigenes Verständnis in Augustin hineinlas. Luthers Rechtfertigungslehre ist wesentlich vom endzeitlichen Gericht Gottes her bestimmt. Vgl. O.H. Pesch, A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981, darin Kap. 4 von Peters, S. 120–125. Melanchthon hat dann die forensische Rechtfertigungslehre zur lutherischen Norm erhoben (CA IV; Apologie IV, 304–307), womit der bei Luther immer auch vorhandene effektive Charakter der Rechtfertigung zu kurz kommt. Vgl. A. Peters, Rechtfertigung (= Handbuch systematischer Theologie 12), Gütersloh 1984, S. 30–62 (59!), 76f.

[24] WA 54, 186, 16.

[25] Vgl. E. Kähler, Karlstadt und Augustin. Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift De spiritu et littera. Einführung und Text, Halle 1952, Einführung S. 48, Anm. 4.

Jahre vorher mit Augustins Buch bestens vertraut war, und es ist auch nicht auszuschließen, daß es ihm schon bei der 1. Psalmenvorlesung 1513 einigermaßen bekannt war.[26]

Wirklich ist Augustins Rechtfertigungslehre schon in Luthers Römerbriefvorlesung 1515/16 gründlich bedacht worden, und es ist vor allem diese Augustin-Rezeption gewesen, welche die ältere Lutherforschung dazu verleitete, den Durchbruch zur reformatorischen Erkenntnis schon in dieser Römerbriefvorlesung vorauszusetzen. So heißt es dort in einem Scholion zu Röm 1,17 auffallend lutherisch und dabei mit solider augustinischer Begründung: „. . . allein im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart, das heißt: wer und wie ein Gerechter vor Gott ist und wird, allein durch den Glauben, mit dem man dem Worte Gottes glaubt. Wie es bei Markus zum Schluß heißt: ‚Wer geglaubt hat und getauft ist, der wird selig werden. Wer aber nicht geglaubt hat, der wird verdammt werden.' ... Und hier darf wiederum die ‚Gerechtigkeit Gottes' nicht als diejenige begriffen werden, durch die er bei sich selbst gerecht ist, sondern durch die wir aus ihm selbst gerechtfertigt werden, was geschieht durch den Glauben an das Evangelium. So sagt der selige Augustin im XI. Kapitel von ‚De spiritu et littera': ‚Gerechtigkeit Gottes wird sie deshalb genannt, weil Gott, indem er sie zuteilt, gerechte Menschen macht. So wie das Heil Gottes das ist, mit dem er die Menschen heil macht.' Und dasselbe wird von Augustin in Kapitel IX gesagt."[27] – Später hat Luther in einer Glosse zu Röm 3,20 die augustinische Rechtfertigungslehre so sehr zu seiner eigenen gemacht, daß er die entscheidenden Sätze aus „De spiritu et littera" IX und XI Wort für Wort in neuer Wortstellung wiederholt. So lutherisch diese nun klingen mögen, so ist doch jedes einzelne Wort von Augustin übernommen.[28] Übrigens belegen beide Auslegungen, sowohl im Scholion als auch in der Glosse, daß Luther noch nicht jenen augustinischen Satz in seiner rechtfertigungstheologischen Bedeutung erkannt hatte, der ihm 1518/19, wie wir oben sahen, wichtig werden sollte, nämlich diesen Satz: „Die Gerechtigkeit Gottes ist eine solche, mit der Gott den Menschen bekleidet." Andererseits stand für Luther schon 1515/16 der Begriff der „passiven" Gerechtigkeit der Sache nach fest; denn Gottes Gerechtigkeit bestand schon damals für ihn wesentlich darin, daß „wir aus Gott gerechtfertigt werden", und der christliche Glaube war schon damals für ihn nicht im Glauben Christi als einer Eigenschaft Christi begründet,

---

[26] B. Lohse, Die Bedeutung Augustins (s.o. Anm. 7), S. 125f. Pesch 1983, 263 (s.o. Anm. 1) zu D. Demmer, Lutherus Interpres (s.o. Anm. 7).

[27] WA 56, 171, Z. 26–172, Z. 8. Zu beachten ist, daß gerade die Formel *„Iustitia Dei non ea debet accipi, qua ipse iustus est in se ipso, sed qua nos ex ipso iustificamur"* der Wendung Augustins entspricht: *„iustitia Dei, non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium"* (De spiritu et littera IX, 15. S.o. Anm. 9).

[28] WA 56, 36, Z. 11–23. Jedes einzelne Wort stammt hier von Augustin! Die WA macht das zu wenig deutlich.

sondern darin, daß „an Christus geglaubt wird". Auch damit sagte Luther gegenüber Augustin nichts wesentlich Neues.[29]

Worin aber bestand denn nun beim Turmerlebnis 1518/19 das Neue in der neuen Entdeckung der „Gerechtigkeit Gottes"? Uns wird dieses Neue bei einem Vergleich der oben zitierten eigentlichen theologischen Aussage in der Autobiographie mit der eben genannten Römerbriefvorlesung sogleich ins Auge fallen. Dieses Neue in der Erkenntnis von 1518/19 wird uns auch beim Vergleich mit all den anderen rechtfertigungstheologischen Lutheraussagen in der Zeit davor auffallen, die daraufhin zu prüfen rein quantitativ leider große Mühe macht, weil die Lutherforschung der letzten 50 Jahre allein zu diesem Spezialproblem ins Uferlose angeschwollen ist. Aber soweit ich blicken kann – oder sollte ich ein Argument übersehen haben? – findet sich nirgends dieses Neue, das schon beim Vergleich mit der Römerbriefvorlesung ins Auge springt. Dieses Neue ist, kurz gesagt, die Lebenswirklichkeit der Rechtfertigungslehre, die sich Luther im exegetischen Verständnis des ganzen Verses Röm 1,17 erschloß. Wir müssen Luther nur genau beim Wort nehmen. Er sagt, daß ihm der Zusammenhang der Worte (connexio verborum) in Röm 1,17 endlich aufgegangen sei, nämlich der „Konnex" der Worte der ersten Hälfte des Verses „Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart" mit den Worten der zweiten Hälfte des Verses „Der Gerechte lebt aus Glauben". Ähnlich erinnert sich Luther 1538 in einer Tischrede: „Ich war St. Paulo von Herzen feind, wenn ich las, ‚die Gerechtigkeit Gottes wird durchs Evangelium offenbart'. Aber darnach, da ich sahe, wie es aufeinandergeht und folget (‚cum consequentia viderem'), wie geschrieben stehet: ‚Der Gerechte lebt seines Glaubens' und St. Augustinus über diesen Spruch auch las: da wurde ich froh . . ."[30]

Das Neue ist also die Konkretion einer längst bekannten abstrakten theologischen Erkenntnis im wirklichen Leben Martin Luthers.[31] Es ist das, was eine ältere Forschung durchaus zutreffend als die Erfahrung persönlicher „Heilsgewißheit" bezeichnete[32] und was allerdings der im Zuge einer dialektischen Theologie unseres Jahrhunderts modern gewordenen Behauptung einer dialektischen Spannung zwischen „Sünder- und Gerechtsein zugleich" völlig widerspricht, sofern dieses in der Tat echt lutherische „simul iustus et peccator" rein existentialistisch aufgefaßt und daher als Ausdruck des Zweifels oder gar der Skepsis mißdeutbar wird. Gerade diese Formel „simul iustus

[29] Die genaue Untersuchung der wahrlich breiten Rezeption von „De spiritu et littera" in der Röm.-Vorlesung hat zwar zu dem Ergebnis geführt, daß Luther gelegentlich mißversteht und anderer Meinung sein kann. Aber „gerade wenn es sich um Schlüsselbegriffe des Römerbriefs handelt, fühlt sich Luther in Übereinstimmung mit Augustin". Grane 39 (s.o. Anm. 7).

[30] WA TR 4, 4007.

[31] Trefflich sagt H. A. Oberman, Luther (s.o. Anm. 20), S. 162: „Es geht um ‚Leben', nicht um Denken, Studieren, Reflektieren oder Meditieren, sondern um Leben in des Wortes umfassender Bedeutung."

[32] Vgl. A. Kurz, Die Heilsgewißheit bei Luther, Gütersloh 1933, S. 155ff.

et peccator" begegnet bezeichnenderweise in allen Primärzeugnissen zum Turmerlebnis nicht!

Dagegen ist es eben die Lebenswirklichkeit der Rechtfertigungslehre, die in diesen Zeugnissen immer wieder neu und großartig zur Sprache kommt. Deshalb müssen wir, dogmatisch urteilend, das Luther im Turmerlebnis offenbar gewordene neue Verständnis der Gerechtigkeit Gottes weniger im Sinne einer forensischen, als vielmehr im Sinne einer effektiven Rechtfertigungslehre begreifen. Ich wiederhole aus der Autobiographie nur die entsprechenden Sätze: „Der Gerechte *lebt* aus Glauben . . . der Gerechte *lebt* aufgrund eines Geschenkes Gottes . . . das Werk Gottes, das ist das Werk, das Gott *in uns* wirkt, Kraft Gottes, durch welche er *uns* stärkt; Weisheit Gottes, durch welche er *uns* weise macht . . ." Dazu paßt dann auch vortrefflich das Verbum „bekleiden", das für Luther nun auch in Augustins „De spiritu et littera" IX ganz neuen Sinn macht: „Die Gerechtigkeit Gottes, *mit der uns Gott bekleidet*, indem er *uns* gerecht macht."

Besonders interessant ist das neue Insistieren auf dem Paulussatz: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben", womit Paulus in Röm 1,17 ein Wort des Propheten Habakuk (2,4) seiner Rechtfertigungslehre integriert hatte. Aus Luthers rechtfertigungstheologischen Aussagen vor Winter 1518/19 spricht, soweit mir bekannt, nirgends ein besonderes Interesse an diesem Habakukzitat innerhalb Röm 1,17. Doch kündet sich dieses neue Interesse schon im Frühjahr 1518 an in einer universitären Thesenreihe „Pro veritate", die Luther schwungvoll beschließt mit dem Satz: „Nicht aus Werken, auch nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Glauben lebt der Gerechte".[33] Hier wird freilich noch nicht das Leben aus dem Glauben mit dem Begriff der Gerechtigkeit Gottes wie in Röm 1,17 verbunden. Die volle „connexio verborum" von Röm 1,17 ist noch nicht begriffen. Aber im Turmerlebnis ist dann dieses volle Verständnis von Röm 1,17 ganz neu da. Das zeigt die Autobiographie – und das zeigt erst recht ein anderes Primärzeugnis zum Turmerlebnis in Luthers Genesisvorlesung von 1545.

In zahlreichen wörtlichen und sachlichen Übereinstimmungen mit der Autobiographie belegt nun diese persönliche Reminiszenz innerhalb der Genesisvorlesung, die parallel und daher fast gleichzeitig zum vielzitierten autobiographischen Zeugnis entstanden sein dürfte, daß nicht nur das Habakukzitat das Neue in Luthers reformatorischer Erkenntnis war, sondern daß er diesen paulinischen Zusammenhang von „Gerechtigkeit Gottes" und „Leben aus dem Glauben" auch der Interpretation des Kirchenvaters Augustin verdankte. Luther erinnert seine Zuhörer in der Genesisvorlesung daran, daß alle theologischen Doktoren diese Stelle Röm 1,17 nicht richtig verstanden hätten, mit einer Ausnahme: Augustin. Luther fährt dann fort:[34] „Wie oft ich auch diese Stelle las, ich wünschte immer, daß Gott niemals das Evangelium geoffenbart hätte. Denn wer könnte einen zürnenden, einen

[33] WA 1, 633 Z. 11. Vgl. W. Schwab, Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther, Frankfurt 1977, S. 106f.

[34] WA 43, 537 Z. 19–25.

richtenden, einen verdammenden Gott lieben? Bis ich endlich, vom heiligen Geist erleuchtet, die Stelle des Habakuk sorgfältiger erwog: ‚Der Gerechte lebt aus Glauben'. Da kam ich zu dem Schluß, daß Leben aus Glauben existieren müsse und so bezog ich das Abstrakte auf das Konkrete und es eröffnete sich mir die ganze heilige Schrift, ja der Himmel selbst."

Sicherlich ist Luther auf dieses volle Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als einer Lebenswirklichkeit hauptsächlich durch eigenes intensives Meditieren über den Satz des Paulus in Röm 1,17 gestoßen. Aber Augustin hat ihn dabei nachträglich unterstützt, und es darf nicht unterschätzt werden, wie wertvoll ihm gerade dieser zusätzliche Beweis des hervorragendsten Vertreters kirchlicher Tradition für die Richtigkeit seiner evangelischen Erkenntnis gewesen sein mußte. Das volle Zitat von Röm 1,17 mit dem Nachsatz: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben" war Luther auch geläufig aus dem ihm bestens bekannten XI. Kapitel von „De spiritu et littera".[35] Womöglich war ihm auch noch erinnerlich, daß das Habakukzitat innerhalb Röm 1,17 in Augustins „De Civitate Dei" mehrmals leitmotivisch laut wird. Schon im allerersten Satz des Gottesstaates klingt ja dieses Motiv an. Die ruhmreichste Gottesstadt ist auf der Wanderschaft unter den Gottlosen und lebt dabei aus dem Glauben: „Gloriosissimam civitatem Dei . . . cum inter impios peregrinatur *ex fide vivens* . . ."[36]. Schließlich notieren wir noch eine hübsche stilistische Beobachtung eines Kenners der Sprache Augustins. Luthers Satz in der Autobiographie: gleich nach der neuen Erkenntnis „zeigte sich mir da die ganze heilige Schrift in einem anderen Gesicht" (ibi continuo alia *mihi facies* totius scripturae *apparuit*) ist ein Satz mit einer echt augustinischen Diktion! Im siebten Buch der Confessiones (21/27) schildert Augustin seine erste wirkliche Begegnung mit der Theologie des Paulus: „Mir zeigte sich das eine Gesicht (*apparuit mihi* una *facies*) des lauteren Wortes und ich lernte Frohlocken mit Zittern".[37]

Mit den bisher hauptsächlich besprochenen Texten aus Luthers letztem Lebensjahr, mit der Autobiographie der Vorrede von 1545 und mit der Genesisvorlesung, haben wir auf die aussagekräftigsten Quellen zum Turmerlebnis hingewiesen. Es läßt sich nun weiter zeigen, daß dieses neue Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als einer Lebenswirklichkeit noch nicht im Kommentar des Galaterbriefes von 1518/19 vorliegt. Luther selbst hat diesen Kommentar später ja auch bezüglich seiner Rechtfertigungslehre als schwach bezeichnet.[38] Es läßt sich ferner zeigen, wie dann aber in der zweiten Psal-

[35] De spiritu et littera XI, 18. Vgl. aber auch XIII,21; XXVI,44.

[36] De Civitate Dei, Praef.; IV,20; XIX,4 (Dombart-Kalb I, 3,10f.; 169,19; II,356,11).

[37] WA 54, 186 Z. 10. E. Feldmann (Münster) habe ich für den Fund dieser bestechenden Parallele in Conf 7,21 (CCL 27 p. 110,5f.) zu danken, und für zwei weitere Parallelen in: Acad. 1,6 (CSEL 63 p. 27,10f.) „. . . tanta se mihi philosophiae *facies aperuit* . . ."; ord. 1,23 (CSEL 63 p. 136,19f.) „quidque aliud est *dei facies quam* ipsa . . . veritas?" – Zugrundeliegen dürfte die paulinische Erkenntnistheorie, 1 Kor 13,12: „Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem *facie ad faciem*."

[38] WA TR II, Nr. 1963 (= Scheel Nr. 155), Rückblick vom 16. 6. 1531.

menvorlesung dieses neue Verständnis voll da ist. Luther hatte sich also in seiner Erinnerung nicht geirrt, als er in der Autobiographie schrieb, daß er unter der Arbeit an der zweiten Psalmenvorlesung zur neuen Erkenntnis gekommen war. Denn er verweist in der Auslegung zu Psalm 5,9 in den „Operationes in Psalmos" ebenso wie in der Autobiographie auf Augustins „De spiritu et littera" IX:[39] Gottes Gerechtigkeit besteht darin, daß „er den Menschen bekleidet, indem er den Menschen gerecht macht". Ebenso erscheint in den Operationes die volle Auslegung von Röm 1,17, und ausführlich beschreibt Luther dort nun auch, daß man in der Gerechtigkeit Gottes leben und wandeln müsse: „Denn ein Weg ist die Gerechtigkeit Gottes, auf dem man leben und wandeln muß." Auch das ist ganz augustinisch empfunden. In diesen „Operationes" zu Psalm 5,9, wohl schon aus den ersten Monaten von 1519, findet sich dann auch beiläufig ein interessanter Hinweis darauf, daß für Luther selbst dieser Typus der Rechtfertigungslehre eine junge Erkenntnis war; denn er schreibt, daß dieses neue und fortan als „kanonisch" geltende Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes" erst einmal eingeübt werden müsse.[40] Beachtlich an den „Operationes" zu Psalm 5,9 ist nun auch, daß Luther bei der Exegese dieses Psalmverses „Herr, leite mich in deiner Gerechtigkeit" das neue evangelische Verständnis nicht nur von Röm 1 und 3, sondern jetzt auch im Vorgriff auf Psalm 30,2 „Mache mich frei durch deine Gerechtigkeit" darlegt.

Auch in späteren Tischreden hat sich Luther daran erinnert, daß ihm der Begriff der „Iustitia Dei" eigentlich erst bei der Beschäftigung mit den Psalmen klargeworden war. So beginnt eine Tischrede im September 1540: „Da ich erstlich im Psalm las und sang: *In iustitia tua libera me* (Ps 30,2 Vulg; 31,2), da erschrak ich allemal . . .", und am Ende, nach der neuen Erkenntnis, erinnert sich Luther: „. . . da verstand ich die Grammatik, und schmeckte mir erst der Psalter". In einer Tischrede vom Winter 1542/43 erinnert sich Luther daran, wie ihm der ganze Zusammenhang von Röm 1,17 zum theologischen Urerlebnis geworden war: „. . . bis ich fortfuhr und las: ‚Der Gerechte lebt aus seinem Glauben'. Dieser Satz ist die Erklärung jener ‚Gerechtigkeit Gottes'". Das Verständnis der „connexio verborum" in Röm 1,17 erschloß sich ihm also auch nach dieser Erinnerung von der zweiten Hälfte des Verses, vom Habakukzitat aus. Doch besonders interessant ist, daß auch hier die Entdeckung eines neuen paradiesischen Lebensweges als Antwort auf den Gebetsruf von Psalm 30,2 verstanden ist: „Mache mich frei durch deine Gerechtigkeit".[41] Keineswegs beziehen sich alle diese Hinweise auf die frühe erste Psalmenvorlesung von 1513–1515. Denn dort, in jenen „Dictata" fehlt noch die in der zweiten Psalmenvorlesung, den „Operationes" so offenkundige Kombination von Röm 1,17 mit Psalm 30,2.[42] Keine

[39] WA 5, 144–145.
[40] WA 5, 144, Z. 1f.
[41] Tischrede Nr. 5247, WA TR 5, 26. Tischrede Nr. 5553, WA TR 5, 234/5. Vgl. Operationes in Psalmos ad Ps. 5,9, WA 5, 144.
[42] WA 3, 174 Z. 11–20.

historisch-philologische, nur eine psychologische Interpretation, wie sie Erik H. Erikson im Gefolge Erich Vogelsangs riskierte, durfte es sich ja auch erlauben, dennoch aus diesem Defizit in den „Dictata" ein heißes ‚Argumentum e silentio' zu schmieden, so daß das Turmerlebnis gar schon zur Zeit der „Dictata" stattgefunden hätte. Vogelsang und ihm folgend Erikson meinten nämlich: „Ein in stetem Umgang mit der Psalmenvorlesung geschultes Ohr spürt hier eine Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit der Sprache wie kaum sonst. Die entscheidende Stelle ‚in iustitia tua libera me' (Ps 30,2) hat er (Luther) in heißer Angst übersprungen."[43] Dagegen können die „Operationes in Psalmos" von 1518/19 allerdings belegen, daß sich der alte Luther richtig erinnerte: Luther hatte in den „Operationes" nicht nur das neue Verständnis der Gerechtigkeit Gottes aus dem vollen Textzusammenhang von Röm 1,17 erschlossen, sondern auch als neuen Lebensweg begriffen. Denn der wahre Sinn der Psalmen war ihm gerade in Psalm 5,9: „Herr, leite mich in deiner Gerechtigkeit" und in Psalm 30,2: „Mache mich frei durch deine Gerechtigkeit" aufgegangen.

Der Durchbruch zur reformatorischen Erkenntnis geschah also im Winter 1518/19, zwischen den Arbeiten am Galaterkommentar und an der zweiten Psalmenvorlesung. Das belegt schließlich gerade der neue Typus der Rechtfertigungslehre in der Theologie Luthers seitdem. Seitdem war ihm klargeworden, wie er sich 1545 in der Genesisvorlesung erinnert, daß er das Abstrakte auf das Konkrete beziehen müsse, und, wie er sich ähnlich in einer Tischrede erinnert: „Da räumte ich das Abstraktum und Konkretum zusammen und wurde meiner Sachen gewiß."[44]

Das Turmerlebnis fällt damit auch mit einer anderen inneren Erfahrung zusammen. Im Dezember 1518 erwartet Luther täglich den päpstlichen Bannfluch und den kurfürstlichen Ausweisungsbefehl. Er ist zum Martyrium bereit. „Es sind Wochen der unerträglichen Spannung eines Menschen, der sein Todesurteil erwartet."[45] Mehrmals hat er noch Anfang 1519 erklärt, daß die Exkommunikation aus der römisch-katholischen Kirche eine nunmehr in Rom beschlossene Sache war.[46] Die tatsächlich erst 1520 mit der Bannandrohungsbulle anlaufende offizielle Exkommunikation war für ihn jedenfalls nur noch eine Frage der Zeit. Der am 26. 12. 1518 in Sachsen eintreffende päpstliche Gesandte Karl Miltitz war nach Luthers voreiliger Behauptung allein zu dem Zweck gekommen, „damit er mich lebendig und gefesselt in jenes men-

---

[43] E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, Berlin 1929, 32; Erik H. Erikson, Der junge Mann Luther, Rowohlt TB, 1970, 223.

[44] WA 43, 537 Z. 23f. WA TR V, Nr. 5518 (= Scheel Nr. 474), Tischrede vom Winter 1542/43.

[45] E. Vogelsang, Unbekannte Fragmente (s.o. Anm. 15) S. 20.

[46] Das wiederentdeckte Brettener Blatt mit Luthers Lebenslauf macht deutlich, daß sich Luther im Jahr 1519 nach eigener innerer Erfahrung als exkommuniziert ansehen mußte. So auch die edierten Parallelen zum Brettener Blatt: WA TR 884; 2250; 5347. Vgl. R. Staats, Luthers Geburtsjahr (s.o. Anm. 5), S. 61, 65–69.

schenmörderische Jerusalem schaffte, nämlich nach Rom".[47] Dann kommt ein gewaltiger Stimmungsumschwung. Kurz vor dem 20. Januar 1519 – der Tag steht nicht genau fest – wagt dann Luther sogar ein päpstliches Dekret zurückzuweisen, weil es nicht durch die Bibel *und durch die Kirchenväter* begründet war, wobei hinsichtlich der Kirchenväter, die er an seiner Seite wußte, in erster Linie natürlich an Augustin zu denken ist.[48] Luther hat dann in einem Brief vom 2. Februar 1519 an seinen Freund Egranus drei Dinge genannt, die ihn in jenen Tagen bewegten: die Exkommunikation, die Rechtfertigung des Sünders aus Glauben und Augustins „De spiritu et littera". Das zentrale Problem in der Mitte war aber jetzt für ihn gelöst. So ist mit diesem Brief vom 2. Februar 1519 ein relativ sicherer ‚Terminus ante quem' für das Turmerlebnis gegeben, weil damals für Luther der evangelische Glaube endlich kein Problem mehr war: *„fidei sententia, quae mihi plana et aperta videtur"*.[49]

Meine eigene hier vorgetragene „sententia" zum vielumstrittenen Problem der Datierung des Turmerlebnisses, die zwar nicht in der Einzelargumentation, wohl aber im Resultat den früheren Vorschlägen von Grisar, Bizer, Aland und Brecht am nächsten kommt,[50] darf allerdings nur unter der Bedingung für „plana et aperta" gehalten werden, daß sich Luther vor Winter 1518/19 noch nicht ebenso klar und offen zur Rechtfertigung des Sünders als einer Lebenswirklichkeit, die Heilsgewißheit schenkt, geäußert hat. Oder sollte die im Turmerlebnis 1518/19 offenbar gewordene „connexio verborum", der Zusammenhang von Gerechtigkeit Gottes und Leben aus Glauben, schon vor 1518/19 im Werk des Reformators nachweisbar sein? Noch gibt es kein komplettes Bibelstellenregister zur Weimarer Lutherausgabe. Doch ein vorläufiges Register hatte Georg Buchwald in Angriff genommen. Zu Röm 1,17 hatte Buchwald immerhin 120 Belege handschriftlich notiert. Diese Liste enthält aus der Zeit vor 1519 nur 24 Belege. Unter diesen findet sich keine einzige Stelle, die Röm 1,17a mit Röm 1,17b kombiniert. Dieser negative Befund gilt auch für drei Stellen in der ersten Psalmenvorlesung und fünf Stellen in der Römerbriefvorlesung, die schon immer in der Erklärung von Luthers reformatorischer Erkenntnis eine große Rolle spielten. Gerade hier ist noch nicht der „theologische" Fortschritt von der ersten zur zweiten Hälfte des Verses und somit noch nicht die Konkretion der Gerechtigkeit Gottes im wirklichen Leben aus Glauben klar erkannt.[51]

---

[47] WA BR I, Nr. 140, vgl. Nr. 152.

[48] WA BR I, 307f. Vgl. W. Borth, Die Luthersache (Causa Lutheri) 1517–1524 (Historische Studien 414), Lübeck 1970, S. 62f.

[49] WA BR I, S. 313, Z. 27–32.

[50] Vgl. die Auszüge der Abhandlungen von H. Grisar, Luthers Werden (1911), E. Bizer, Fides ex auditu (1958) und K. Aland, Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers (1965) im Sammelband von B. Lohse, Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968. M. Brecht, Martin Luther: Sein Weg zur Reformation, 2. Aufl. 1983, 220.

[51] Dictata = WA 3, 463,1f.; 466,27; WA 4, 247,25. Röm.-Vorlesung = WA 56,

Hier kam es Luther erst einmal darauf an, daß der Begriff der „Gerechtigkeit Gottes" durch den Begriff des Glaubens erklärt wird, wie er einmal an einer, der späteren Erkenntnis schon etwas näherkommenden Stelle in der Römerbriefvorlesung sagt: „Gerechtigkeit ist aus Glauben verheißen. Röm 1: ‚Der Gerechte lebt aus Glauben'".[52] Der Akzent liegt selbst an dieser Stelle noch nicht auf dem Begriff des Lebens, wie später in der zweiten Psalmenvorlesung. Überhaupt tritt dann in den Primärquellen zum Turmerlebnis der Begriff des Glaubens merklich zurück. Dort geht es um das wirkliche Leben, freilich aus Glauben! So erhärtet dieser Befund in der Liste Buchwalds unser Ergebnis, mag auch diese Liste noch nicht vollständig sein. – Man ist freilich in der Lutherforschung wie auch in der Augustinforschung vor Überraschungen nie sicher. Das, nicht zuletzt, zeichnet diese beiden Kirchenväter aus als Quellen stets aktueller theologischer Erkenntnis.

Ein bisher von mir noch nicht genannter Text bekommt nun allerdings eine Schlüsselstellung. Es ist Luthers „Sermo de duplici iustitia". Denn der Datierung des Turmerlebnisses in den Winter 1518/19 würde eine böse Überraschung drohen, wenn es sich bewahrheiten sollte, daß dieser Traktat tatsächlich schon am Palmsonntag (28.3.) 1518 vorgetragen wurde, wie zuletzt von Albrecht Peters, Kurt Aland und Martin Brecht behauptet wurde.[53] Überraschend an Luthers Traktat „Über die doppelte Gerechtigkeit" wäre nämlich, wenn Luther schon im Frühjahr 1518 alle jene Erkenntnisse gewonnen hätte, die wir aufgrund der anderen genannten Primärquellen zum Turmerlebnis erst fast ein Jahr später in Luthers theologischer Entwicklung festgestellt haben: Denn schon in diesem Text wird wie in den „Operationes" das Motiv des neuen Lebens und Lebensweges mit der Rechtfertigung aus Glauben verbunden. Gleich die einleitenden Sätze über die erste „fremde", von außen „eingegossene" Gerechtigkeit bringen den neuen Ton mit Zitaten aus dem ganzen Neuen Testament herrlich zum Klingen: „Das ist die Gerechtigkeit, wodurch Christus gerecht ist und durch Glauben gerecht macht, wie es im 1. Kapitel des 1. Korintherbriefes heißt: Der uns gemacht ist von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung. Das sagt er ja auch selbst (wie in Joh. 11): Ich bin die Auferstehung und das Leben, und wiederum Joh. 14: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben . . .". Danach entfaltet Luther die Rechtfertigungslehre am vollen Zitat von Röm 1,17 und verbindet sie auch hier mit Psalm 30,2, um schließlich noch einmal hervorzuheben, daß diese fremde Gerechtigkeit allein durch Gnade in unsere Herzen eingegossen sei, so daß man mit dem Apostel sagen

171–173; 186,23; 224,22f. WA 57,133f., 149,1. Ich danke Christoph Burger vom Tübinger Institut für Spätmittelalter und Reformation für eine Fotokopie des Buchwald-Registers zu Röm 1,17.

[52] WA 56, 224,22f.

[53] WA 2, 145–152. A. Peters, Luthers Turmerlebnis, in: Lohse (s.o. Anm. 1), 243–288. K. Aland, Der Weg zur Reformation, Theologische Existenz heute NF 123, München 1965, 103–105. M. Brecht, Iustitia Christi. Die Entdeckung Martin Luthers, ZThK 74, 1977, 179–223.

könne: „Doch nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2,20). Schließlich schildert Luther die zweite Gerechtigkeit als „unsere" Gerechtigkeit. Sie ist die notwendige Konsequenz aus der ersten Gerechtigkeit und bedeutet die Werke der Heiligung und Nächstenliebe. Der Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und neuer Sittlichkeit wird schon ebenso klar gesehen wie in den reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520. In diesem so eindeutigen Dokument der vollen reformatorischen Erkenntnis fällt zwar nirgends der Name Augustins, aber die von Augustin in „De spiritu et littera" entfaltete Gnadenlehre hat doch auch diesen Text spürbar beeinflußt, wie die mehrmalige Betonung der eingegossenen Gnade (gratia infusa) und des Bekleidens (induere) mit der Knechtsgestalt Christi (vgl. Phil 2,7) nahelegt.

Ich halte die Datierung dieses Traktats auf Palmsonntag 1518 allerdings für ganz und gar unbegründet. Sie stützt sich einmal auf eine Lutherausgabe von 1533, wo die Jahreszahl 1518 erscheint, also auf ein relativ spätes und sekundäres Zeugnis. Zum anderen stützt sich die Datierung auf das dem ganzen Traktat zugrundegelegte Paulus-Wort von Phil 2,5–7, woraus nach der Perikopenordnung auf eine Palmsonntagspredigt geschlossen werden könnte. Aber „De duplici iustitia" behandelt nur die ersten drei Verse des Philipper-Hymnus. Es kam Luther darauf an, Jesu göttliche Gestalt (forma Dei; vgl. Phil 2,6) entsprechend der Gerechtigkeit Gottes von Röm 1,17 zu interpretieren, um den eigentlich christologischen Sinn der Rechtfertigungslehre herauszustellen. Bei einer Predigt zum Beginn der Karwoche hätte man, nebenbei bemerkt, auch erwartet, daß Luther wenigstens auf das „gehorsam bis zum Tode am Kreuz" von Phil 2 Vers 8 eingegangen wäre und daß er nicht so abrupt, fast anakoluthisch geendigt hätte. Mir scheint überhaupt dieser Text viel besser zu einem streng christologischen Traktat zu passen, bei irgendeinem akademischen Anlaß vorgelegt in den ersten Monaten des Jahres 1519. Luther selbst spricht in bezug auf Phil 2,5–7 von einem „thema propositum".[54] Doch wohl nur ein moderner Prediger, der sich mit seinem Predigttext abmüht, hält seinen Bibeltext für ein „vorgegebenes Thema". Hätte der Prediger Luther mit solch einer typisch akademischen Wendung eine gottesdienstliche Gemeinde belastet? Kaum.

Endlich aber widerlegen zwei glasklare chronologische Angaben die Vordatierung dieses Traktats auf Palmsonntag 1518: 1. Die ältesten Ausgaben tragen das Datum 1519! 2. In einem Brief, datiert vom 13. April 1519, mißbilligt Luther die von ihm nicht genehmigte Veröffentlichung von „duo sermones de duplici iustitia et de matrimonio"![55] Mit der letzten Angabe wäre freilich eine Predigt zum Thema der doppelten Gerechtigkeit am Palmsonntag 1519 ebenfalls ausgeschlossen, weil 1519 der Palmsonntag auf einen Tag nach dem Datum dieses Briefes fiel. Jedoch wird mit der im April 1519 ausgesprochenen Rüge einer vorzeitigen Publikation auch klar bekundet, daß

[54] WA 2, 147 Z. 34.
[55] WA BR I, 370, Z. 74f.

Luther die Rede „über die doppelte Gerechtigkeit" fast gleichzeitig mit dem ihr editorisch verbundenen Ehesermon, der tatsächlich eine Predigt am 16. Januar 1519 war, gehalten haben konnte, also in den ersten Monaten des Jahres 1519. Wenn man die damalige rasche Publikation von Luthertexten bedenkt, ist es beinahe absurd anzunehmen, daß Luthers Kritik an einer unseriösen Veröffentlichung ausnahmsweise einer schon über ein Jahr alten Palmsonntagspredigt gegolten haben sollte. Meines Erachtens reiht sich daher der Traktat „De duplici iustitia" problemlos ein in die Reihe der Primärquellen zum Turmerlebnis im Winter 1518/19, und folglich ist er mit den „Operationes" ein frühes Dokument für das endlich entdeckte kanonische Verständnis der Gerechtigkeit Gottes. In diesem Schlüsseltext sehe ich gerade keine Problematisierung meines Datierungsvorschlags, sondern eine weitere Bestätigung.

Schließlich ist, gewissermaßen als Gegenprobe, noch einmal auf Luthers berühmte Heidelberger Disputation vom 26. April 1518 hinzuweisen. Ihre 25. These mit dem dazugehörigen Beweis begründet die Rechtfertigungslehre im Glauben an Christus: Durch Glauben wird die Gerechtigkeit Gottes eingegossen; denn der Gerechte lebt aus Glauben.[56] Beachtenswert ist, daß Luther hier noch ebenso wie in der Römerbriefvorlesung einen Zugang zum Begriff der „Gerechtigkeit Gottes" vornehmlich durch den Begriff des Glaubens gefunden hat.[57] Noch fehlt die Akzentuierung des Lebensmotivs. Noch fehlt die in allen Primärquellen zum Turmerlebnis so deutlich ausgesprochene persönliche Identifizierung mit der theologischen Sache der „Gerechtigkeit Gottes", so daß sich Luther dann selbst auch ganz und gar mit allen kirchenrechtlichen Konsequenzen in den Dienst der Gerechtigkeit Gottes genommen wußte. Andererseits ist gerade die Heidelberger Disputation ein großartiges Dokument dafür, wie sich Luther in dem Jahr vor der alles entscheidenden reformatorischen Wende gegenüber seinen augustinischen Mitbrüdern dem gemeinsamen Ordensvater verpflichtet wußte. Er zitiert ja in ihren Thesen von Anfang an nicht nur mehrmals „De spiritu et littera". Jeder leidliche Kenner Augustins, der z.B. über Augustins Unterscheidung von Todsünde und Verbrechen und über Augustin als Lehrer der christlichen Demut, der Liebe und der Schönheit Gottes einigermaßen Bescheid weiß, wird in diesem einzigartigen theologischen Kunstwerk der Heidelberger Disputation den augustinischen ‚Cantus firmus' heraushören, über den hinaus sich schon ein echter lutherischer Kontrapunkt erhebt. Aber Augustin, den Luther im April 1518 den „zuverlässigsten Interpreten des Paulus" nannte, hatte ihm damals noch nicht den Weg zum wirklichen Leben aus Glauben freigemacht. Zu diesem Weg fand er schließlich durch Paulus allein, „das erwählteste Gefäß und Werkzeug Christi".[58] Doch Augustin sollte ihm nachträglich seine Erkenntnis bestätigen.

---

[56] Vgl. WA 1, 364.
[57] S.o. Anm. 52.
[58] Vgl. Heidelberger Disputation, Vorwort, WA 1, 353, Z. 8–14.

Methodischer Anhang: Die Primärquellen zum Turmerlebnis

Eine historisch-kritische Untersuchung des Turmerlebnisses hat von jenen Quellen auszugehen, die direkt über die reformatorische Erkenntnis als ein datierbares, punktuelles und ortsbezogenes Ereignis im Leben Luthers Aufschluß geben (s.o. Anm. 1). Erst nach diesen Primärquellen dürfen zur Korrektur und Bestätigung des hieraus gewonnenen Ergebnisses Sekundärquellen in die Untersuchung einbezogen werden, die indirekt einen Reflex auf das Turmerlebnis bieten. Die von der jüngeren Forschung weithin übertriebene Konzentration auf die Sekundärquellen mußte notwendig zur Annahme von Stufungen in der theologischen Entwicklung Luthers führen. Der methodische Einstieg zur Lösung des Problems bei den Primärquellen, der allein Wissenschaftlichkeit beanspruchen darf, führt dazu, daß die Annahme eines echten plötzlichen Durchbruchs der reformatorischen Erkenntnis richtig gewesen ist. Daher müssen Stufungen in der inneren Entwicklung Luthers, soweit sie sich vor dem Turmerlebnis im Winter 1518/19 beobachten lassen, in ihrer historischen Bedeutung stark eingeschränkt werden. Freilich sind die Primärquellen bei diesem zunächst privaten Ereignis überwiegend persönliche Rückblicke aus späterer Zeit. Das ist bei Augustins endgültiger Hinwendung zur katholischen Kirche im Sommer 386 kaum anders. Obwohl gegen Gedächtnisirrtümer älter werdender Menschen kein Kraut gewachsen ist, müssen wir dieser Überlieferung vertrauen, zumal sie lebensgeschichtlich breit (von den Operationes 1519 bis zur Vorrede von 1545) und literaturgeschichtlich vielseitig (Vorlesungen, Tischreden, Briefe) und dabei ohne große Widersprüche vorliegt. Zu den Primärquellen zähle ich, geordnet nach ihrem Informationswert und ihrem Quellenwert:

1. Vorrede zum ersten Band der lateinischen Schriften, 1545. WA 54, 179–187, bes. 186 Z. 3–20. – 2. Genesisvorlesung, 1545. Zu Genesis 27, 38. WA 43, 537 Z. 12–25. – 3. Tischrede Nr. 3232 in drei Fassungen, a–c, 1532. WA TR 3,228. – 4. Tischrede Nr. 4007, 1538. WA TR 4,72f. – 5. Tischrede Nr. 5518, Winter 1542/3. WA TR 5,210. – 6. Tischrede Nr. 5553, Winter 1542/3. WA TR 5, 234/5. – 7. Tischrede Nr. 1681, 1532. WA TR 2,177. – 8. Operationes in Psalmos, 1519. Zu Psalm 5,9. WA 5,144 Z. 1–145 Z. 10, bes. 144 Z. 1f. – 9. Sermo de duplici iustitia, 1519. WA 2,145–152. – 10. Brief Nr. 140 an Joh. Sylvius Egranus, 2. Februar 1519. WA BR 1,313, Z. 27–32.

"Christus intra nos Vivens" The Peculiar Genius of Bullinger's Doctrine of Sanctification

by Mark S. Burrows

The popular modern portrait of Heinrich Bullinger has too often followed G. W. Bromiley's sketch which characterized this reformer's thought as "pedestrian", works lacking "vitality of thought and expression" and thus justly overshadowed by those other Swiss luminaries, Zwingli and Calvin.[1] Following this reception, Bullinger becomes the second-hand systematizer of others' theological genius, and hence is cast into the diminishing shadows of his contemporaries. Among recent contributions to the scholarly reception of Bullinger, this portrait has been repeatedly and convincingly challenged, though interpreters more favorably inclined toward this reformer seem unable to identify the locus of Bullinger's peculiar genius. This study seeks to add yet another voice to the chorus critical of Bromiley's characterization, yet it also offers a fresh vantage point regarding the coherence of Bullinger's mature theology. To accomplish these tasks, we shall focus this analysis upon the reformer's understanding of sanctification, that doctrine which integrates justification "sola gratia" into the broad themes of the pious life. Indeed, the native genius of Bullinger emerges with particular clarity precisely in his elucidation of this doctrine, for he here shows himself as a theologian of considerable originality and scope: the manner in which he speaks of sanctification in essential identity with justification, as two aspects of Christ's one saving act, distinguishes his approach from Lutheran counterparts while also establishing a precedent later followed by Calvin.[2] This particular doctrine, therefore, provides a unique and central thematic axis around which Bullin-

---

[1] G. W. Bromiley, "General Introduction", *Zwingli and Bullinger. Selected Translations*, with Introductions and Notes by G. W. Bromiley (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), p. 46.

[2] Cf. below, n. 17 (Luther) and pp. 56–57 and esp. n. 29 (Calvin). This theme of the union of justification and sanctification, and the parallel established by the Church's Christological language, emerges as a central argument in Calvin's 1559 edition of the *Institutes of the Christian Religion*: "As Christ cannot be torn into parts, so these two which we perceive in him together and conjointly are inseparable – namely, righteousness [or, justification which results from God's 'free acceptance'] and sanctification". III.xi.6. All references from this work will be cited according to the text's standard divisions, with translations taken from this edition; *ibid.*, Vol. 20: *Library of Christian Classics*, ed. by John McNeill and tr. by F. L. Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960). W. Niesel rightly concludes, in respect of Calvin's argument, that "the

ger's œuvre as a whole seems to turn; indeed, it is to this theme that Bullinger returns with such striking regularity in his works, perhaps a sign of his vocation not merely as a theologian responsible for presenting the "reformed" contribution to the "Kontroverstheologie",[3] but as the "people's pastor" of Zürich whose daily duty it was to interpret the import of this doctrine for life.[4] Sanctification, therefore, may well provide the pivotal key for grasping the genius of Bullinger's contribution to Reformed doctrine as to the Reformed church's life.

Yet in turning to Bullinger's œuvre, we find that this is a theme difficult to delineate in his writings, despite its centrality, and this for several reasons. First, it is an expansive doctrine whose task it is to portray in theological language the coherent texture of the Christian life. As a consequence, it is drawn for both polemic and constructive reasons into a wide range of ancillary doctrines – e.g., justification, the character and function of faith, the use of the law, the nature of covenant, the influence of original and actual sin, etc. Precisely for this reason, however, sanctification serves Bullinger as a unifying theme, a principal thread which he weaves into the broad tapestry of his occasional and systematic writings. Second, the formulation of this

---

two things – justification and sanctification – are one in [Christ], but *only* in Him". Cf. W. Niesel, *The Theology of Calvin*, tr. by H. Knight (Philadelphia: The Westminster Press, 1956), p. 138. Alfred Goehler reaches the same conclusion, regarding Calvin: "Die Einheitlichkeit des göttlichen Gnadenwirkens kommt darin zum Ausdruck, daß Rechtfertigung und Heiligung immer gleichzeitig vom Menschen ergriffen werden können ... Da Gott beide Gnadengaben gleichzeitig schenken will, ist es unmöglich, die Heiligung zeitlich oder genetisch der Rechtfertigung nachfolgen zu lassen ... Gott [heiligt und rechtfertigt] in völliger Parallelität". Alfred Goehler, *Calvins Lehre von der Heiligung. Dargestellt auf Grund der Institutio, exegetischer und homiletischer Schriften* (München, 1934), pp. 87–8. Clearly, the parallel development of this theme in Bullinger and Calvin is more than accidental, for we here come upon a distinct identity of argument and even terminological distinctions. In this case, moreover, Bullinger's contribution antedates that of Calvin, a fact which supports our contention that Bullinger is a constructive and original theologian in his own right.

[3] This phrase is used in its technical sense, as developed in the works of Joseph Lortz and Hubert Jedin, referring to religious polemics during the 16th century. Cf. Lortz, "Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie", *Um Reform und Reformation*, ed. by A. Franzen (Münster, 1968). Throughout our study, however, we shall suggest that for Bullinger at least his theology always shaped itself with one view toward the "pietatis praxis", even where he is also articulating arguments with a clearly polemic edge. Even as a defender of the "reformed" tradition, Bullinger speaks with the tones of the "people's pastor" of Zürich, exhorting and encouraging his readers in practical matters of the Christian life. It is perhaps for this reason, as we shall subsequently argue, that the doctrine of sanctification takes on such a central role in his writing, establishing a broader framework for related doctrines.

[4] The texture of the *Decades* bears this out admirably, for these "sermons" present theological arguments with a constant view to their bearing on the practical dimensions of life. This characteristic reflects Bullinger's concrete commitments to the Church – and here we mean the daily rhythms of parish life in Zürich, a point which seems altogether obvious but is often ignored in discussions of Bullinger's theology. The question of integrating "theory" and "praxis" was not, as often today, a matter of abstract academic inquiry.

doctrine took shape under the constant pressure of several diverse and shifting polemic fronts. Indeed, it is quite clear that sanctification offered a common platform for critics to the "right" and "left" of Bullinger and the mainstream Reformed position, though Roman Catholic and Anabaptist responses attacked this theme for decidedly differing reasons, as we shall see.[5] The intriguing point which bears emphasis at the outset is that sanctification establishes the "via media" by which Bullinger steered the course of Zürich reform between what he considered the Scylla and Charybdis of Roman and Anabaptist formulations. This is not only to say what is already too well known – viz. that Bullinger spoke as a theologian and churchman whose daily preoccupations with parish and pulpit in Zürich kept the practical matters of his pastoral office squarely before him –, but to suggest that precisely for this reason this doctrine comes to exert a unifying force within Bullinger's complex world of pulpit and text. If Bullinger is always a theologian whose writings reflect his pastoral obligations, this is not to suggest that they are for that reason "pedestrian".

One final note of explanation is called for regarding the selection of text utilized in this study. The primary focus of this analysis falls upon Bullinger's mature writings, those works published roughly from mid-century to the end of his life. This is a particularly critical period in the development of Bullinger's "via media" for two principal reasons: first, this is the period during which Bullinger published *Der Widertöufferen Ursprung* (1560), his final treatise against the Anabaptists which sought systematically and historically to identify the underlying unity amid the diverse outbursts of this "pestilence" which the reformer had encountered; and, second, this is the period concurrent with the opening sessions of Trent, whose sixth session (1547) collapsed the discussion of sanctification into the heart of the conciliar statement on justification. It is probably no coincidence that Bullinger, like Calvin, found himself working on a major systematic treatise – namely, the *Decades* (1549–51) – during this period. We shall, of course, also consider the *Confessio Helvetica Posterior* (1566), Bullinger's "summa" of sorts in which we find a condensed version of themes dealt with more elaborately elsewhere. Clearly, the lingering anabaptist challenge to the Zürich reform along with the Servetus affair, on the one side, and the newly articulated conciliar attack by Roman Catholic theologians, on the other, make this period particularly critical for grasping the spectrum in which Bullinger formulated his mature doctrine of sanctification. And, as we have already tentatively suggested, it is precisely these diverse ecclesiastical forces which thrust this doctrine into the center of his thought, and thus intrude this theme into the heart of his mature writings.

[5] Cf. below, pp. 59–60, 64–65. Calvin also identifies "Pope" and "Anabaptist" for similar reasons: even though he does not speak explicitly of sanctification, he does point to what he considered their common attempts to "boast extravagantly of the Spirit". Cf. Calvin, "Reply to Sadoleto", in *A Reformation Debate. Sadoleto's Letter to the Genevans and Calvin's Reply*, ed. by John Olin (Grand Rapids, Michigan, 1966), p. 61.

The manner of approaching the doctrine of sanctification as articulated by Bullinger presents a different cluster of problems for the historian and systematician. From the historian's point of view, the task of identifying the specific influences upon Bullinger's thought presents a challenge of seemingly insurmountable proportions, one which clearly lies beyond the limited scope of this study.[6] The reformed "tradition", if we might call it that at this early juncture, was still quite fluid; indeed, the Swiss reformed theologians like their German counterparts formulated doctrine in a highly polemicized arena, and thus gave what we might call an "occasional" accent and depth to their theology which was not only constructive but at the same time deliberately reactive. Furthermore, Bullinger's writings, articulated from his vantage point as "people's priest" in Zürich, host to significant groups of the Marian exiles, and elder statesman among Swiss theologians, are anything but isolationist; indeed, his published work bears the strong imprint of other reformers far and near – from his early study of Luther and Melanchthon, his association with Zwingli and later Calvin, and later relationships with the English exiles. Influences were myriad, though the assignment of specific sources becomes for this reason a vexing task, to say the least[7]. On a syste-

[6] Although we can only suggest in this study the deliberate and highly creative manner in which Bullinger draws upon medieval arguments, and this for both apologetic and what we here call "pastoral" reasons (cf. below, esp. pp. 57–59), it becomes quite clear that Hollweg's dismissal of such influences can no longer be maintained. Hollweg has argued that "the use of medieval theologians falls out almost entirely in Bullinger's *Decades*". Walter Hollweg, *Heinrich Bullingers Hausbuch. Eine Untersuchung über die Anfänge der reformierten Predigtliteratur* (Neukirchen, 1956), pp. 206–7. Against this view, it would appear as a remarkable feature of the *Decades* that Bullinger here appropriates – not uncritically, of course – medieval theological themes as often as he does. Hollweg notes that Bullinger cites Thomas Aquinas only twice, and the Lombard four times. But he misses the point that quantity does not settle the matter. The significant point is that Bullinger draws on medieval theologians as "auctoritates" at all, and that he utilizes such traditional scholastic arguments not as anti-Catholic rhetoric, but as precise, constructive revisions of Tridentine themes which he considered to have strayed from those earlier sources. Here we must also consider the audience of Bullinger's treatises, if we would understand why he appropriates such soteriological themes familiar to the late-medieval world. That is, Bullinger's deliberate use of these themes in sermonic material may suggest that he intended to utilize the common terminology of 16th c. Catholic pulpit rhetoric, but filled it with "reformed" meaning. And, as we later point out, his argument suggests that he identified this "reformed" interpretation with the classical "catholic" formulations of Augustine and the Lombard. This is certainly true of his critical appropriation of the "infusion" language; cf. below, pp. 57 ff. The fact that this particular language disappears in the *Second Helvetic Confession* may only mean that he is here writing for an audience now quite estranged from such terminology, since the basic substance of these convictions remains there intact, albeit expressed in different language.

[7] Contemporary influences are not difficult to identify, and have often been traced by recourse to Bullinger's biography; cf. in this regard, F. Blanke, *Der junge Bullinger* (Zürich, 1942). Throughout this study, the question of "influences" is approached from a different angle, by considering the thematic parallels, usually implicit, which because of their significance in the argument appear to be anything but accidental. We shall see, in particular, that Bullinger often appropriates medieval terminology which his Prote-

matic front, the task of ascertaining the central locus of his theology is no less complex. Thus, for example, Staedtke,[8] Locher,[9] and most recently Baker[10] have all pointed to the "covenant" as the centerpiece of Bullinger's theology. Yet the difficulty they face in establishing the exact character of that covenant is by no means inconsiderable. Perhaps, as we shall suggest, the ambivalence which Baker and others find vis-à-vis Bullinger's use of "covenant" as unilateral or bilateral has less to do with his understanding of "Bund" as a theological principle than it does with his more general yet apparently unwavering concern in articulating a pastorally practicable theology, one which would integrate doctrine and life.[11] In short: the heart of Bullinger's theology, though articulated in the intentionally ambivalent biblical language of covenant, takes shape as a theory always interpreting and at the same time rooted in praxis. The focus of this study of Bullinger – i.e., the doctrine of sanctification – thus provides an alternative to previous systematic and historical analysis of this reformer's theology, both in method and focus. Our point of departure will suggest that Bullinger's discussion of reformed doctrine arises out of the "praxis pietatis", and thus always seeks to account for the practical dimensions of doctrine for life, and that this pastoral commit-

---

stant colleagues dismissed as problematic, if not outright misleading. And, as we here argue in considerable detail regarding his use of "infusion" language, his deliberate use of such precedents its in the first instance didactic rather than polemic. Hence, to speak of "influence" is only to say that Bullinger often adopts, in critical fashion, the inherited language of the medieval scholastics, but reworks it to bring it in line with its earlier "catholic" tradition. That Bullinger here speaks not merely polemically, but didactically, may again suggest his rhetorical skill in reshaping his readers' (or, hearers') understanding of still familiar themes, without discarding them altogether.

[8] Joachim Staedtke, *Zur Theologie des jungen Bullingers* (Zürich, 1962).

[9] E.g., Gottfried Locher, "Die Lehre vom Heiligen Geist in der *Confessio Helvetica Posterior*", *Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie*, ed. J. Staedtke (Zürich: Zwingli Verlag, 1966).

[10] J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant* (Athens, Ohio: Ohio University Press. 1980).

[11] This pastoral basis – and, specifically, the hortatory tone and substance of sermonic references to the theme of "praeparatio" (cf. below, pp. 61–62) – appears to be the reason for the ambivalence which recent studies have identified within Bullinger's work, and particularly regarding his view of "covenant". This theme of "praeparatio" recalls terminology at the heart of late medieval soteriology of "Ockhamist" theologians, as represented for example by Gabriel Biel. Theologians of this tradition integrated such terminology within a broader soteriological framework which marked out the human path toward God: beginning with the medieval formula "faciendo quod in est", a long tradition of scholastic theologians (e.g., Alexander of Hales, Duns Scotus, Ockham, Biel) had affirmed that God only expected us to do what lay within us, and that God would reward those efforts by giving us "first" grace. Clearly, traces of this theme, with its characteristic hortatory tone, are to be found in Bullinger, as illustrated in the sermonic material of the *Decades*. For a more detailed discussion of this background, cf. Berndt Hamm, *Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*. Vol. 54: *Beiträge zur historischen Theologie*, ed. by G. Ebeling (Tübingen, 1977), esp. pp. 355–390, "Zwischen Johannes Duns Scotus und Martin Luther".

ment may itself be the shaping force beneath the specific (and often differing) accents he places on related doctrinal matters. Let us look first, therefore, at the historical context in which Bullinger expresses his theology before turning our attention to his thematic presentation of sanctification within the broader stream of his thought.

The influence of Bullinger's early education in the orbit of the "devotio moderna" has been adequately documented elsewhere, though not without differences of emphasis.[12] For our purposes, it will suffice to acknowledge the reformer's early and abiding commitment to what he called "the absolute doctrine of godliness"[13] for defining the task of theology, exegesis, and the practical demands of Christian living. Furthermore, his early commentaries reflect a deep and consistent emphasis of themes which were already well developed in the young Luther's thought, and which presumably exerted an influence on Bullinger's theology already during his student years in Köln.[14] Thus he writes in his Galatians commentary with an accent unmistakably Lutheran in emphasis:

> Christus ist unsere gnügthüung. Wann er hat sich für unser sünd geben. So syend nu alle leeren von der gnügthüung der menschen verflücht. Ja, ghein mensch mocht gnug thün, noch versönen göttliche grechtigkeit. ...[15]

Satisfaction is a matter of Christ's person and work, "solus Christus". In his early commentary on Romans (1525), we hear a similar emphasis, and again the echo to Luther is unmistakable:

> Siche, die sünd werdent bedeckt, so blibend sy nu, wie wol sy nitt für sünd grechnet werdent von Gott. Sittenmal nu allweg sünd blipt, sind wir allweg unrein. Dorumb sind ouch unsere werck unrein. Dorumb so ligt ouch die seligheit an inen nitt. Der ist selig, nitt der ghein sünd hat oder viel wercken thüt, sunder der, dem die sünd nitt wirt zuogerechnet. Da lüg, ob das nitt trostliche wort syend.[16]

---

[12] Cf. Hans-Georg vom Berg, "Spätmittelalterliche Einflüsse auf Bullingers Theologie", *Bullinger-Tagung, 1975. Vorträge, gehalten aus Anlaß von Heinrich Bullingers 400. Todestag*, ed. by Ulrich Gaebler, Endre Zsindely (Zürich 1979), pp. 1–12. Vom Berg summarizes the broader spectrum of work done on this subject by saying that "his [i.e., Bullinger's] piety maintained the influence of the spirit of the 'modern devotion', which he absorbed into himself as a boy in Gamerich on the lower Rhine, and which distinguishes him clearly from the prophetic enthusiasm ['Eifer'] of his predecessors [in the Protestant reform]". This essay also collects further citations to this theme from Pestalozzi, Blanke, Staedtke, et al.

[13] This is a favorite expression of Bullinger in his *Decades*; cf. for example, in the English edition, ed. by Thomas Harding for the Parker Society (Cambridge: The University Press, 1851), I/ii, pp. 55, 63.

[14] Cf. Blanke, pp. 22, 50–2.

[15] Cited in Staedtke, pp. 177–8.

[16] *Ibid.*, p. 181. The theme of Bullinger's "pastoral" intentions is quite clear in this passage, for he is intent on addressing theological matters to the specific concerns of his congregation or readership, here offering a doctrinal discussion which he intends as "trostliche wort".

The parallel to Luther's early commentaries is not inconsiderable and perhaps, as others have suggested, anything but accidental. Yet Bullinger adds an emphasis in his early commentaries, lectures, and sermons not found in Luther, one which reflects what must be seen as a characteristic emphasis of the young Swiss reformer: namely, his insistence on merging the doctrines of justification with sanctification.[17] This union, as we shall subsequently argue, is misinterpreted if seen only as a measure of the "ethical tendencies" of Bullinger's theology, as Ernst Koch has argued;[18] rather, the ethical emphasis of his theology arises in large part because of this merger of doctrines, a union which in turn reflects the sensitive pastoral roots of his doctrinal formulations.

This peculiar emphasis of the integral unity of sanctification and justification can be traced to Bullinger's early Romans commentary. In this treatise, we hear an interpretation of imputed righteousness which strikes us as remarkably different than that of Luther or even Melanchthon. "Das ist summa summarum: Gott ist alein fromm", concludes Bullinger, "und alle menschen sind sünder. *Gott teilt aber mitt die fromgheit* denen, so da an Jesum gloubend".[19] Or as he elsewhere concludes, justification is an imputation of

---

[17] Locher supports this argument, concluding in this regard: "Stärker als auf Luthers Linien wird hier der Glaube mit der Heiligung verschmolzen". Cf. Gottfried Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte* (Göttingen, 1979), p. 619.

[18] Cf. Ernst Koch, "Die Heilslehre der *Confessio Helvetica Posterior*", *Glauben und Bekennen,* p. 290ff.

[19] Cited in Staedtke, p. 181. "Fromm" is one of the most difficult words to grasp in Bullinger's writings; it is now quite misleading to translate this as "pious", since the sixteenth century understanding of this term had a much more specific meaning than it does in today's vocabulary. In that context, it was often used interchangeably with "gerecht"; cf. below, p. 55, n. 21. Bullinger is here referring to the "righteousness" by which we are justified (or, made right/righteous) by God, a righteousness, however, which bears fruit in the believer's (pious) life. "Piety", in this sense, is not the result of human effort; rather, it is a state of being brought about by God, a "transfer" of God's character through Jesus Christ. In other words, salvation does not depend upon our "piety", even though it does radically alter that piety, because the righteousness which God gives us is precisely what *makes* us pious. The same difficulty, however, already vexed the early translators of Bullinger's *Decades,* this time surrounding the translation of the word "beatificatio". Throughout this English rendition, the translators opted to express this as "sanctification", which initially at least appears an unfelicitous reading. Thus, the editors of the Parker Society text point this supposed "error" out at every juncture of the way. Yet our wider reading of Bullinger's œuvre – and, specifically, the consideration of how he spoke of sanctification in his mature writings – suggests that his intention in speaking of "beatificatio" was that of describing our growth not in grace but in obedience – the very process which Bullinger, like Calvin, otherwise describes as "sanctificatio". The point is that Bullinger always resists the traditional Catholic reading of sanctification as a "progress" in righteousness; justification and sanctification rely on the one righteousness of Christ, and derive exclusively from Christ's "fromgheit". This makes it all the more difficult to minimize Bullinger's use of "beatificatio", since he uses it in a manner similar to his pronouncements elsewhere on sanctification. And, we must here recall that this word was understood in medieval theology to describe the final union of the believer with God. It is, in this historically familiar

Christ's "fromgheit" – or, alternately, Christ's "grechtigkeit" – which emphasizes the directly participational character of the believer in God's act of justification. Bullinger's understanding of the function of faith in justification thus points to a dimension beyond that of a forensic act: "welches unschuld, *heiligheit,* gnugthun, und grechtigheit allen denen mitteilt wirt, so in ihn gloubend".[20] Justification has to do not only with a newly established relationship, but with a shared participation ("mitteilung") in Christ, and not merely in Christ's righteousness ("grechtigheit") but in Christ's "piety" ("fromgheit"). The imputation of "righteousness", according to these early formulations, is thus to be understood as a transfer of "fromgheit", or an imputation of "piety".

Lest we interpret Bullinger's use of "fromgheit" uncritically, Veronika Guenther points out in an able philological analysis that 16th century reformers, developing a new theological vernacular, often used the word "fromm" interchangeably with "gerecht". As she concludes, "'Fromm' und 'Gerecht' werden hauptsächlich in der theologischen Fachliteratur der Reformation als gegenseitige Ersatzwörter verwendet".[21] The rather self-assured title which Melanchthon afixes to the fourth article of his "Apology" of the *Confessio Augustana* (1530) – i.e., "Wie man vor Gott *fromm und gerecht* wird" – suggests that this equation was by no means of exclusively Swiss derivation. Although this use of "fromm" was thus no innovation on Bullinger's part, Guenther rightly argues that the Zürich reformers stood alone in applying this word to the doctrine of justification, and that "fromm" eventually served as an appellation which signified not, in the first instance, the anabaptists, but rather the broader circle of Zürich Protestants as a group. "Diese Ansätze sind vor allem durch die zweite reformatorische Generation in den Zeiten der Verfolgung und des Kampfes weiter entwickelt worden", as she concludes, "so daß 'fromm' besonders im Kreise Heinrich Bullingers und bei Johannes Kessler nun den Sinngehalt 'evangelisch' annimmt".[22] Yet Guenther's restricted focus on philological matters offers no further clue into the underlying cause of this distinctively Zürich brand of reform. That is, the crucial question which Guenther's otherwise suggestive study does not yet pose is

sense, an "eschatological" term. Hence, Bullinger's intentions, particularly if he is here addressing – and altering – common expectations of his hearers/readers (cf. above, n. 6), seems to have been to flatten out this eschatological interpretation of "beatificatio" and bring it into line with the believer's present life in Christ. To recall a characteristic theme of his, as articulated in the *Second Helvetic Confession:* "Christus intra nos vivens". This is, thus, a powerful reworking of an established tradition, by which he perceives the Christian not as a "viator" wandering in this nether world of shadows and hoping for a full vision of God hereafter; rather, this pilgrim is already beatified, already "in" God through Christ's righteousness. The English translators seem to be vindicated on this crucial point, since their reading captures the full force of Bullinger's critical revision of this medieval tradition.

[20] *Ibid,* p. 181.

[21] Cf. Veronika Guenther, *'Fromm' in der Zuercher Reformation. Eine wortgeschichtliche Untersuchung* (Aarau, 1955), esp. pp. 208–215.

[22] *Ibid.,* p. 209.

whether there might be some more penetrating theological reason for Bullinger's interchangeable use of "gerecht" and "fromm". On this point her study does not consider the subtle and, in our estimation, decisive verbal force of "mitteilen". Bullinger, at least, anchors the apparently variable use of "fromgheit Christi" and "grechtigheit Christi" in the manner in which the believer ("der gloubende") *receives* Christ, and thus underscores the *participational* character of justification. Staedtke hints at this, suggesting that Bullinger's doctrine of justification which drew upon distinctive Augustinian elements shared Luther's emphasis on the relationship of faith and imputed righteousness, but went further than Luther by introducing language not found in the forensic emphasis of "iustitia extra nos posita".[23] This is a theme to which we shall return in examining Bullinger's peculiar and, among the reformers at least, unprecedented use of "infusion" language.[24]

In the *Decades*, the early emphases we have noted from Bullinger's commentaries become even more pronounced. In this collection of sermons, Bullinger introduces what must be seen as a characteristic theme in this theology: namely, his fusion of the justification and sanctification doctrines. As he argues in a sermon from the First Decade, Paul "doth expound justification by sanctification, and sanctification by remission of sins ... The question of justification containeth nothing else but the manner and reason of sanctification."[25] And, as he goes on to argue in a manner strikingly reminiscent of Melanchthon's insistence that the justified person can and must do good works,[26] we hear Bullinger affirming the necessity with which faith brings forth good works:

> ... whereas we say that the faithful are justified by faith alone, or else by faith without works, we do not say, as many think we do, that faith is post alone, or utterly destitute of good works: for wheresoever faith is, there also it sheweth itself by good works; *because the righteous cannot but work righteousness.*[27]

---

[23] Staedtke, p. 190; also cf. discussion below, which includes a fuller defense of this suggestive point, pp. 58–60, and esp. p. 60, n. 37.

[24] Cf. below, pp. 57–59.

[25] *Decades* I/vi, pp. 106–7 in the Parker Society edition (hereafter cited by number of decade and sermon and by pagination in this edition). See our discussion, n. 19 above, regarding the insightful solution to terminological difficulties faced by these early translators; also, regarding Bullinger's anticipation of this particular theme which becomes central in Calvin's subsequent writings, cf. above, n. 2.

[26] Cf. Melanchthon's formulation in the *Confessio Augustana*, esp. ch. XX, "Vom Glauben und guten Werken", and the corresponding discussion in the *Apologia*. In *Decades* IV/ii, p. 62, Bullinger concludes a lengthy discussion of the distinct but always unified occurrence of "faith" and "repentance" (which he derives, in striking parallel to young Luther, from a proper understanding of "poenitentia") by saying that "we do all know that true faith is not without works, as that which *of necessity* sheweth forth good works..." etc. For the full citation, cf. below, n. 28; also, *Decades* IV/ii, pp. 63–4.

[27] This citation concludes with Bullinger's affirmation that "before he doth work righteousness, *that is to say, good works*, he must of necessity be righteous: therefore, the righteous does not attain righteousness that goeth before by the works which follow after". Cf. *Decades* I/vi, pp. 118ff.

Justifying faith, according to Bullinger, has everything to do with the Christian life, not simply because it evokes a response of gratitude but because it sanctifies the believer. In the second sermon of the Fourth Decade, Bullinger returns to this theme, this time expressing this union of justification and sanctification in terms of the necessary bond of faith and repentance ("poenitentia"):

> ... repentance and faith seem to be diverse: not that true repentance can be without faith; but because they must be distinguished, and not confounded. We do all know that true faith is not without works, as that which of necessity sheweth forth good works, so yet that we do not separate them or rend them one from the other: and in like manner we acknowledge that true faith and true repentance are undividedly knit together, and closely fastened the one to the other.[28]

Distinct yet not separated: the terminological echo to the Chalcedonian christological language can hardly go unnoticed. Indeed, we can only suggest in this study that this theme would subsequently gain a firmer grip upon the reformed tradition, in that we find in this regard a clear anticipation of – and perhaps a direct influence upon – Calvin, who subsequently also exploits this intriguing parallel by underscoring not merely the christocentric, but this precise christological character of soteriology, and this he posits like Bullinger in terms of both justification and sanctification.[29] Once again, Bullinger shows himself as a constructive theologian in his own right: despite the otherwise familiar emphasis of the *necessity* with which faith brings forth good works, he here strikes out in an eccentric direction among reformers of his generation by locating the undergirding rationale of this bridge linking soteriology and ethics in the union of justification and sanctification.

This discussion brings us to the matter of Bullinger's peculiar – at least insofar as reformed theologians of his day were concerned – insistence on speaking of salvation throughout the *Decades* as a process of "infusion". That this might have been the case in his early commentaries would not have been surprising, given his early education in Köln with its doctrinal commitments to the "via antiqua". Our study of Bullinger's early treatises, however, reveals no significant dependence on such theological terminology, perhaps because his youthful theology stood as a still insecure polemic reaction to that tradition. Yet this language is curious for another, more immediate reason. The formulation of the Tridentine decree on justification (1547), with its functional description of this doctrine as a process of infusion, might also have deterred him from borrowing such language to clarify his "reformed" doctrine. But it is precisely at this juncture – against our expectations – that this terminology finds its way into Bullinger's texts, which should alert us to examine this matter with greater precision, since Bullinger's approach here

[28] *Decades* IV/ii, p. 62.
[29] Cf. above, n. 2.

stands as a curious anomaly amidst other contributions to the "Kontroverstheologie" of this late date.

In the First Decade, Bullinger relies on this terminology to describe the "causa fidei". As "a gift of God, *poured into man* from heaven", faith "cometh not of any man, or any strength of man, but of God himself, who by His Holy Spirit inspireth faith into our hearts".[30] This metaphor of the "pouring" of the Holy Spirit "into our hearts" is, of course, an apparent gloss of Rom. 5.5, the biblical citation which grounded scholastic discussions of infused grace from Augustine through the Lombard (e.g., Augustine, *De trinitate* xv: 17–18; also, cf. the Lombard's *Sentences* I Q. xvii and subsequent commentaries[31] on this passage). Yet this passage also becomes, not surprisingly given such a precedent, the locus classicus of the later Tridentine formulations on justification (cf. esp. Ch. VII); it is for this reason quite surprising, however, that we should find this argument in Bullinger's work of this period. Standing confidently within the Augustinian/Lombardian tradition on this point, Bullinger defends "fides infusa", apparently because this formulation clearly expressed the human dependence upon God's act – i.e., that faith comes "sola gratia".[32] Indeed, Bullinger proves his consistent loyalty to this well-worn medieval argument when in his explication of the Apostle's Creed he speaks of the Holy Spirit's role in the trinity:

> For by him the fruit of God's salvation, fulfilled in the Son, is sealed to us, and our sanctification and cleansing is bestowed on us, and derived from him to us, by the Holy Ghost. ... *God poureth into us His Holy Spirit,* the fullness of all good things; and *doth communicate Himself wholly to us,* joining us unto Himself with an indissoluble knot.[33]

The emphasis here is merely a variation on an earlier theme we noted: Bullinger prepares us with his earlier "participation" language of God's "Mitteilung" of himself in justification (cf. above, pp. 54–55) for this language of God's "self-communication" in sanctification. As he later continues:

> ... although the grace of God doth not depend upon us or our works, yet doth it not idly abide in God, as if it were utterly without us ["extra nos"] and altogether far from us, as the thing that is neither felt nor yet worketh in us. ... But none are delivered save those that believe; therefore grace hath somewhat whereby to work in man: for *by the pouring of the Holy Ghost into our hearts,* the understanding and will are instructed in faith.[34]

---

[30] *Decades* I/iv, p. 84.

[31] For a detailed discussion of this tradition, cf. Paul Vignaux, *Luther, Commentateur des Sentences (Livre I, Distinction XVII)* (Paris, 1935), pp. 45–86.

[32] *Decades* I/v, pp. 100–1.

[33] *Decades* I/viii, pp. 155–6.

[34] It is significant that Bullinger affirms that regeneration – as the inpouring of the Holy Spirit – renews the mind *and* will, though not the body (cf. below, pp. 63–64, and esp. n. 48). In this sense, Bullinger echoes a theme almost ubiquitous among Protestant reformers in general: namely, that of the "engaged" faith, which is not a matter of merely intellective assent (one recalls here, for example, Melanchthon's language

This language is hence no invention of Bullinger's, though his use of it is highly original among Protestant reformers at this juncture. For he is here drawing upon the rich – and for Protestant theologians in general exceedingly problematic – Augustinian doctrine of infusion, diffused in medieval theology through the conduit of the Lombard's *Sentences.* According to this doctrinal tradition so crucial for medieval soteriology, God's act of pouring faith into us (i.e., Rom. 5.5) means neither more nor less than that God pours God's own person into us – that is, the infusion of grace is at the same time the infusion of *God.* Bullinger's formulations thus stand squarely in line with the earliest tradition of the *Sentences* I, Q. 17, though he moves away from the later medieval emphasis of infused grace as a "substance" distinct from God. This point should not be missed: Bullinger seems to be recalling Catholic theology to the original emphasis of this Augustinian theme, such that his discussion of salvation as a process of infusion – the "inpouring" of love into our hearts (Rom. 5.5) – defines this, contra Trent with its parallelism of the "merits of Christ" alongside "the virtue and efficacy of the sacraments" (cf. Ch. IX), as nothing more nor less than the infusion of God's very self.[35]

Yet there is another plausible reason for this emphasis in Bullinger, one which has more to do with his pastoral as contrasted for the moment with his polemical interests. We have earlier spoken of how his pastoral responsibilities shaped his theology, of how his approach to doctrine not only shaped but itself arose out of the "praxis pietatis". Perhaps this theme reflects this same point, since it clearly provided Bullinger with a means of highlighting the *assurance* of justification "sola fide". In other words, whereas the Tridentine decree condemned the "vain confidence" of the Protestant understanding of justification by faith alone, siding rather with an emphasis on infused grace via the sacraments (cf. Ch. IX), Bullinger gives the Protestant argument an intriguing twist by affirming a soteriology based on both "sola fide" *and* "gratia infusa". Perhaps Bullinger realized that the metaphor of infusion struck a pastoral chord which needed to be heard alongside the forensic formula of an imputed righteousness, of the "iustitia Christi extra nos". Bullinger nowhere refutes this stark Lutheran formulation, but he consistently

---

regarding the "historiae notitiam"; *Confessio Augustana,* Ch. 20). E. Dowey points out a similar theme in Calvin, arguing that the noetic aspect of faith is "expansive" and not "reductivist" in his writings. Cf. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York and London, 1965), pp. 197–8. It is also significant to note Bullinger's careful identification of the Holy Spirit, and not "caritas", which God "inpours" into our hearts. Staedtke thus misses the point when he ties this usage without further differentiation (unlike Bullinger) to the medieval doctrine of the *infusio caritatis;* cf. Staedtke, p. 192. Cf. below, pp. 59–60.

[35] Drawing on Augustine, *De trinitate,* XV 17–18, the Lombard argues in this vein that "Dilectio igitur, quae ex Deo est et Deus, proprie Spiritus sanctus est, per quem *diffunditur in cordibus nostris* Deus caritas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. *Sentences* I, Q. XVII.iv. Calvin, we recall, resists Osiander's language of "substance" for similar reasons; cf. *Institutes* III.xi.5–12.

sets it alongside what we here call his "participational" doctrine of how God justifies: that is, he sees God's grace as by no means "utterly without us" or "far from us", but rather speaks of it as something directly "felt" because it "worketh in us". The same language of infusion which the conciliar fathers had used both to oppose the magisterial reformers' general accentuation of justification and to reinstill a sacramental confidence became in Bullinger's constructive model the clarification of why sanctification and justification were to be considered together: namely, as the means by which faith – and, following Augustine and the Lombard on this key Romans passage, God – enters into us. In this sense, it seems that Bullinger's bold use of a metaphor which had been so fundamental for medieval theology is not merely another contribution to "Kontroverstheologie"; rather, his intention is equally constructive in a pastoral sense, for he utilizes this theme to underscore the immediacy of justification *and* sanctification "sola fide" without resorting to the "precarious" theme of grace mediated "substantially" via the sacraments.[36] Thus, he says not less but more than Trent: in pouring "caritas" into our hearts, God gives us not grace but God's very self. This is the doctrinal language of assurance, for here soteriology speaks of the union of persons, not the fusion of substance.

Here, then, we find solid support for Staedtke's otherwise unsubstantiated conclusion that "das Teilhaftwerden der Menschen an der Gerechtigkeit Christi wird einmal umschrieben durch den occamistischen Begriff der *imputatio*, oder aber in Formulierungen, die ihre Anklänge in der augustinischen Infusionslehre finden".[37] Staedtke's conclusion, in other words, moves in the right direction, though he does not yet suggest how Bullinger utilized this theme for polemic as well as pastoral purposes. With this curious doctrinal construct we meet Bullinger in his most constructive form, for he confronts Trent head on by drawing from the heart of scholastic theology in order to clarify – for reformers Protestant and Catholic, apparently – the systematic, historical, and at the same time pastoral depth of the "reformed" position. Bullinger employs this metaphor both as a defense of God's sovereignty over salvation and as an assertion of the subjective pole – viz. the believer's reception – of God's simultaneously justifying and sanctifying grace. The language of infusion articulates the manner in which the indwelling presence of God occurs, and thus grounds his theological discourse in the realm of the "praxis pietatis". If this doctrinal formulation can be read on some level as "controversial", then at a deeper stratum it offers a clear pastoral explanation defining the gift of faith as the very presence of God.

---

[36] Again, resisting this emphasis as articulated in the Tridentine decress; cf. above, pp. 58–59. For a precise discussion of how this decree sought to establish the "certitudo salutis", and identify it with the sacraments, cf. W. Dantine, "Die subjektive Mitbeteiligung des Menschen im Heilsprozeß", *Das Dogma im tridentinischen Katholizismus*. Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hg. v. C. Andresen. II: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität* (Göttingen, 1980), pp. 454–461.

[37] Staedtke, p. 190.

It should not surprise us, therefore, to discover that Bullinger refuses to follow the Tridentine lead in speaking of an "increase of the justification received" (cf. Ch. X). Without exception Bullinger resists introducing any quantifying language in explaining this process of infusion, just as he avoided linking sanctification to any sacramental mediation of grace as a "subtance", and this he accomplishes in three ways. First, his clear distinction of justification and sanctification underscores his insistence that our assurance begins with the former and is only confirmed by the latter. Hence, while he does affirm the necessity by which faith brings forth good works – and this primarily on the basis of the indwelling of God within the believer –, yet he maintains, early and late, that the faith which God "pours" into us and by which we are justified is that which assures us: "Nihil pacificat cor, nisi sola fides, ergo nihil iustificat, nisi sola fides".[38] As he later concludes in the same vein, "our salvation should be utterly uncertain, if it did depend on our works and merits".[39] The certainty of our salvation thus depends on our faith alone, which as we have seen he understands as the very presence of God through the Holy spirit: in short, Bullinger's emphasis is that faith necessarily assures us because it is not merely descriptive of some extrinsic relationship, but rather itself arises from God's indwelling presence. He is not at the moment at all concerned about the circularity of this pastoral argument: no faith, no assurance; no assurance, no faith. At the same time, Bullinger does not suggest a passive waiting for God to intervene in giving faith. Rather, he introduces with a due measure of caution a standard scholastic argument – again, quite an unexpected theme in the reformed circle – which explains how we might prepare ourselves, and thereby acquire the right disposition, to receive the faith which God alone gives:

> Now he [i.e., Paul in the letter to the Romans] beginneth at sin to this end and purpose, that every one, descending into himself, may see and acknowledge that in himself he hath no righteousness, but that by nature he is a son of wrath, death, and damnation: not that such acknowledging of sins doth of itself make us acceptable unto God, or else deserve remission of sins and life everlasting; but that *after a sort it doth prepare a way in the minds of men to receive faith in Christ Jesus*, and so by that means to embrace Christ Jesus himself, who is our only and absolute righteousness; for 'the whole need not the physician, but such as are sick and diseased'.[40]

---

[38] If it is true to say that Bullinger's "pastoral" intentions are visible in his emphasis of the "assurance" of Reformed doctrine, we must recall that Catholic theologians offered their own sacramental version of this accent; cf. the Tridentine "Decree on Justification", Ch. IX.

[39] *Decades* IV/i, p. 53.

[40] *Decades* IV/ii, p. 101 ff. Cf. above, n. 11. The same theme is to be found in the 1559 edition of Calvin's *Institutes*, where he speaks of the need for us to come "empty and with the mouth of our soul open to seek Christ's grace" in order that we might indeed receive Christ. III.xi.7. As with Bullinger, this is a kind of preparation, though we might call it the preparation of negation which is more similar to the medieval "mor-

In this point, the overtones to the late medieval discussion of the human "praeparatio" for the reception of grace cannot be missed, though again Bullinger carefully speaks of this preparatory act in terms of receiving faith – and, thus, God. And, as this passage from the *Decades* makes abundantly clear, "praeparatio" for Bullinger was not the human side of an equation with the divine "acceptatio"; here is no trace of the late medieval discussion of "congruous" and "condign" merit as progressive and humanly initiated steps in salvation. Bullinger salvages the theme of human preparation from this elaborate soteriological system, and thereby speaks again in the hortatory tone of the pulpit, reminding his audience that assurance rests solely on the presence of faith which God "pours" into us, but that we can and must also prepare ourselves to receive that grace.

Bullinger's second argument, which clarifies how infusion transpires without recourse to the language of quantification or substance of sacramental grace, has to do with his understanding of "conversion": namely, he insists that regeneration is not a change of inner substance (pace Osiander[41]) but a rebirth. As he argues in the Fourth Decade:

> Now regeneration is the renewing of the man, by which through the faith of Jesus Christ, we, which were the sons of Adam and of wrath, are born again the sons of God, and do therefore put off the old man and put on the new, which both in understanding and will doth freely serve the Lord. *This regeneration is the renewing of the mind, not of the body ... The same substance and form of the body abideth still;* the mind is changed, the understanding and will renewed.[42]

The crucial point in this passage is Bullinger's conviction that sanctification is a process of re-generation, not as a change of substance but rather as a rebirth or conversion of the mind. This theme corresponds to his oft-repeated emphasis of regeneration as "adoption", an interpretation which again avoids the language of substance altogether and points rather to the change of inner identity.[43] Bullinger's focus is thus not upon *what* we become, but on *who* (and *whose*) we have become.

---

tification"; it is, then, a fundamental revision of the medieval understanding of preparation as "vivification", or the "facere quod in se est", but shares with that concept the exhortative mood.

[41] Cf. here W. Niesel, "Calvin wider Osianders Rechtfertigungslehre", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 46 (1927), 410–430. The parallel which exists between this argument, and Calvin's in the *Institutes* III.xi.5–6 (1559 edition), is again striking.

[42] *Decades* IV/ii, p. 101. This argument carries a clear polemic edge against the Anabaptist morphology of conversion, as Bullinger understood it. His insistence that the body is not renewed in regeneration is consistent with Calvin, who spoke of the "reliquiae peccati" in terms of the "imperfectionis reliquiae" which "give us occasion for humility". *Institutes* III.xiv.9,11. In this same sense, Bullinger never speaks of the believer's, but always of Christ's, "fromgheit" which we receive "sola fide".

[43] Bullinger's language of "adoption", which we also find in Calvin, underscores the relational aspect of justification. As persons whom God adopts because of Christ whom we receive "per fide", this biblical metaphor emphasizes the point that our regeneration

Third and finally, Bullinger clarifies the subtle pastoral implications of his theology by reminding his readers that God's justifying grace, which also sanctifies us, does not completely eradicate the "old" man in the process of regeneration. That sanctification is a necessary element of justification does not mean that we are to expect perfection of life because we are "purified sinners". For Bullinger, this realization provides a note of encouragement to those who live "in Christ", yet still struggle with sin. Thus he warns against the hopeless situation of the Novatians and Anabaptists,[44] who as "the very messengers of Satan ... feign that we are by baptism purged into an angelical life, which is not polluted with any spots at all [and] that if it be polluted, then can he that is so defiled look for no pardon at all". We now find ourselves face to face with the other side of Bullinger's "via media": namely, the anabaptist formulation of sanctification. Here echoing Luther's view of the Christian, Bullinger argues that the justified and sanctified person is "simul iustus et peccator".[45] As he elsewhere argues,

> ... repentance (whose only scope, whereto it tendeth, is the renovation by the Spirit of Christ of the image of God, which was by Adam's fall of old defiled) is not a work of a day or twain, or of a prescribed number of years, but *a continual observance of one whole life,* and so consequently a daily putting off and renewing of the old man for ever ... For we bear about the relics of the flesh through all our life. Whereupon it cometh that in the saints there is a perpetual and very sharp battle.[46]

In this manner, Bullinger affirms the growth which characterizes the Christian life. Yet this is not a growth in righteousness in any sense – i.e., either that of the specific Tridentine decree on justification (Ch. X) or that of the Anabaptist insistence on the purity of the elect – since "God alone is righteous, without whom there is no righteousness at all; and ... he doth communicate his righteousness to all that do believe in Christ ... and for [Christ's sake] we are reputed both just and holy".[47] Justification by faith means that "by faith we are made *partakers* of Christ", but this does not mean that we acquire more righteousness according to the level of our faith – i.e., that the imputation of righteousness occurs by degrees, as it were, or that it ever

---

depends on Christ's righteousness (= "fromgheit"), not on any inner change of our own substance. The centrality of this language of adoption, therefore, needs to be held constantly before us, particularly when we note Bullinger's insistence that Christ also dwells *within* us, but again "through faith".

[44] *Decades* IV/ii, p. 66. Note that Bullinger identifies in the Anabaptists' teaching a message which places so much emphasis upon personal perfection that it could only lead to despair, particularly because "the old man" is not entirely eradicated, according to Bullinger's view of salvation. Thus, to return to our consideration of Bullinger's somewhat eccentric use of "beatification" as our present state "in Christ", we must remember that he was speaking of regeneration as a life of obedience, not of purity.

[45] Here contra Staedtke, pp. 190 ff.

[46] *Decades* IV/ii, p. 107.

[47] *Decades* IV/i, p. 42.

becomes "ours" rather than Christ's. Rather, Bullinger insists that our growth (or regeneration) is a process of faithfulness, of restoring the *imago Dei* within us, such that the ongoing responsibilities of the Christian life are understood in terms of a "battle" and "a continual observance". Against what he considered as Anabaptist "zealots" demanding perfection of life and Catholic polemicists calling for an increase of the righteousness received (and a corresponding "progress" in justification), Bullinger thus describes the forensic effect of justification in static terms (adoption) while portraying sanctification as a growth of faithfulness by which Christ's indwelling righteousness becomes more evident in our lives. The bottom line of this morphology of conversion offers a pastoral message of assurance to those who are justified by a grace which also sanctifies, yet in such a manner that it in no way obliterates altogether "the relics of the flesh"[48] which still hinder us and remind us of our ongoing need for Christ's forgiveness. Bullinger's emphasis of our experience of sanctifying grace does not intrude upon the domain of justification, even though these cannot be separated from each other. Once again we hear the reformer's theme that justification and sanctification are to be distinguished but never divided.

Our consideration of Bullinger on the doctrine of sanctification must finally explore his later writings: namely, his lengthy treatise against the anabaptists (*Der Widertöufferen Ursprung*) and the *Confessio Helvetica Posterior*. In the former work which Bullinger anticipated to be his final theological statement,[49] we find Bullinger developing what we have seen to be his characteristic emphasis upon the necessary merger of justification and regeneration. In his treatise on the origins of the anabaptists, this theme emerges in another quite unexpected form. Here he introduces this unity by equating and yet also clearly distinguishing two forms of righteousness, an argument which even the theologians meeting a decade earlier at Regensburg could not countenance:

> Nütdestminder blybt das styff und war, dass wir durch die erst gerächtigkeit Christi im glouben gerächtfertigt werdend, one unsern verdienst oder werck, und denn erst die ander und volgend gerächtigkeit der wercken die uss dem glouben kumpt sich ouch erzeigt und ouch ein rächte gerächtigkeit heisst und ist.[50]

---

[48] This theme has already been touched upon adequately above. In this regard, cf. also Heinold Fast, *Heinrich Bullinger und die Täuffer. Ein Beitrag zur Historiographie und Theologie im 16. Jahrhundert: Schriften des mennonitischen Geschichtsvereins* VII (Weierhof, 1959), p. 148ff. "An der Heilsgewissheit fehlte es den Täuffern in Bullingers Augen denn auch". Cf. also above, n. 42.

[49] The biographies of Bullinger establish this point on the basis of the extant correspondence. This is why Blanke and others insist that many themes extraneous to the baptist controversy find their way into this treatise; in other words, Bullinger wrote it as a "summa" of sorts, because he thought it might be his last piece.

[50] Bullinger, *Der Widertöufferen Ursprung*, reprinted edition of Christoffel Froschower (Zürich, 1561) as published by the Zentralantiquariat der DDR (Leipzig, 1975), p. 109v.

Clearly, he is not speaking of any "double justification", as had been the case in the declaration of the Ratisbon Colloquy. Yet his formulation of "double righteousness" serves the same purpose by emphasizing the inner bond uniting the declaratory act of justification (i.e., an imputation of righteousness, "extra nos") and the inherent process of regeneration ("in nobis"). Bullinger thus introduces this theme as a means of accentuating the necessary place of works – not works which *precede* justification, but those which *proceed* from faith and are thus accomplished by the "viator" who is already justified. He reminds us in this same passage, however, that this twofold righteousness depends upon Christ, and that the righteousness of works depends upon faith:

> Und darumb wenn unsere werck, die wir uss dem glouben thund, gerächtigkeit genennt werdend, gäbend wir den bescheyd, dass sy nit von unser selbs wägen also heissend, sonder von wägen der gerächtigkeit Christi, die durch den glouben unser worden, uss der selben erwachsen, unnd Gott desshalb gesellig ist, deren er ouch belonung verheisst und gibt.[50a]

As he had earlier claimed, "the glory of Christ is darkened and corrupted in the minds of men ... if we begin to divide the righteousness [of Christ] whereby we stand and appear before God".[51] The justifying righteousness of Christ is indivisible, but this does not, according to Bullinger's emphasis of the unity of justification and regeneration, preclude us from speaking of a justifying and a sanctifying righteousness – which, however, are fundamentally united in Christ.

In the *Confessio Helvetica Posterior,* we see the specific manner in which Bullinger develops a Christology which is intimately related to the doctrine of sanctification. Koch suggests that the central section (viz. Ch. XV) of this treatise "legt ... starkes Gewicht auf den zu ethischer Lebendigkeit erwekkenden Charakter des Glaubens", and thus argues that "in der Betonung der ethischen Erneuerung des Glaubenden das Herz der Ausführungen der *Confessio* schlägt".[52] Yet this claim distorts the broader shape of Bullinger's theology, correctly noting the decisive ethical flavor of this confessional treatise but ignoring the specific christological fabric into which the reformer weaves this theme. Here we agree with Staedtke's point that Bullinger's theology depends upon "die *christologische* Umklammerung der Rechtfertigungslehre".[53] Ethical renewal comes to play such a decisive role in this document on the basis of Bullinger's christology, not in any independent sense. Thus, the Zürich reformer develops the theme of "Christus in nobis", which we have already encountered in his use of the medieval language of "infusion" (cf. above, pp. 57–60, 62), by claiming that we apprehend Christ's righteousness, which is a righteousness "extra nos" (or, the "imputativa iustitia"), by

[50a] *Ibid.*
[51] *Decades* IV/i, p. 52.
[52] Koch, "Die Heilslehre der *Confessio Helvetica Posterior*", p. 287.
[53] Staedtke, p. 190.

the faith which receives Christ "in nobis" (namely, "fide nos recipere Christum").[54] In this sense, the pulse of Bullinger's christology points toward – just as his soteriological discussion of sanctification derives from – this precisely formulated emphasis of "Christus in nobis".

Bullinger's development of this christological theme thus carries forth what we have come to see as a two-fold characteristic of his thought: namely, the participational quality of his understanding of justification, and the union of this doctrine with sanctification (cf. above, pp. 56–57; this union, like Christ's natures, is one of "distinct" but not "separated" doctrinal partners). To return to his early commentaries, we recall that he there portrayed justification "sola fide" as the "mitteilung der fromgheit christi". Staedtke observes in this regard that "das Teilhaftwerden an der 'fromgheit Christi' liegt allein in dem Christusgeschehen begründet".[55] Bullinger thus understands Christology in terms of its participational character – i.e., "iustitia Christi extra nos, sed Christus in nobis". As Koch rightly concludes, "der *Christus extra nos positus* muß für den Gläubigen der *Christus intra nos vivens (Confessio,* 245.47) werden, sonst rechtfertigt er nicht".[56]

On one significant point Bullinger has here altered his approach to this theme from his exposition in the *Decades.* In the Second Helvetic Confession, Bullinger emphasizes the participational quality of regeneration not by alluding to the effective role of the Holy Spirit as the medium by which God pours "the most excellent and heavenly grace into us". Rather, he here relies on Gal. 2.20–1 as the locus classicus for describing how and why justification and sanctification cannot be either confused or severed: *Vivo iam non ego, sed vivit in me Christus,* etc. Justification is not merely the imputation of Christ's righteousness by means of the Holy Spirit; rather, it signifies Christ's indwelling. The language which we have called "participational" abounds in the central chapters of this confession (i.e., Chs. XIV–XVI): he speaks of the believer's *comprehensio Christi* (245.43–4; 246.10–12), the *participatio Christi* (245.29; 261.18), the *receptio Christi* (245.22–3, 25–9), and, finally, the *communicatio cum Christo* (235.16–7). "Alle (solche) *termini*", according to Koch's analysis, "überschreiten die Grenze einer rein personalen Beziehung zwischen dem Gläubigen und Christus. Sie schließen den Glauben als *fiducia* keineswegs aus, geben ihm aber einen über eine reine Beziehungsgröße hinausgehenden Charakter."[57] Indeed, we might well see in Bullinger's use of this crucial Galatians passage – i.e., "Christ lives in me" – the heart of his theology and the center of the Second Helvetic Confession. Faith is to be understood both as "lively and enlivening" (i.e., *de fide viva, vivificanteque;* 245.42–3) because of Christ „who is life and who enlivens

[54] *Confessio Helvetica Posterior;* references taken from the Niesel edition, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche* (München, 1938), 245.10–12.

[55] Staedtke, 190.

[56] Koch, pp. 190–2.

[57] *Ibid.,* p. 281.

(i.e., *propter Christum, qui vita est et vivificat;* 245.43). Faith does not thus respond only to the Christ who justifies, but to the Christ who indwells us. On the basis of this theme of *Christus in nobis,* Bullinger thus fuses justification and sanctification just as the *imputatio iustitiae Christi* can be distinguished but never separated from the *participatio Christi.* Locher also identifies this bond, arguing that "der Glaube ist der Beginn der Heiligung, die Heiligung die Lebensweise des Glaubens".[58]

One final comment remains to be made regarding Bullinger's mature development of the doctrine of sanctification or regeneration. In several key passages in both *Der Widertöufferen Ursprung* and the *Second Helvetic Confession,* Bullinger relies on the metapher of "eating", as found in John 6, to describe the participational character of faith:

> Now, that we do receive Christ by faith the Lord shows at large (Jn. 6.27, 33, 35, 48–58), where he puts eating for believing, and believing for eating [*ubi pro credere ponit manducare, et pro manducare, credere*]. For as by eating we receive meat, so by believing we are made partakers of Christ (*Nam sicut manducando, cibum recipimus, ita credendo participamus Christo*).[59]

The intriguing point in this usage which is at the same time crucial for this analysis of Bullinger's sanctification doctrine is that here he derives soteriological arguments from passages elsewhere devoted to the eucharistic controversies of the day (i.e., John 6). Is this accidental? It would not appear to be so, since we have already seen how carefully Bullinger appropriated for his own purposes the "infusion" terminology, otherwise used by Tridentine theologians to describe the sacramental mediation of grace. The point there, as here, was not that grace came via sacraments, but that it came "sola fide".[60] Hence, Bullinger utilizes this ambivalent scriptural witness to the advantage of his "participational" soteriology: according to his exegesis, this passage supported a "reformed" affirmation of the "real presence" of Christ, effected not by the sacraments (cf. above, pp. 58–59) but by faith (again, drawing upon Rom. 5.1–5 and the Augustinian interpretation of this justification "sola fide" as the "in-poured" love ["caritas"] which is identified with God's self [i.e., as "Spiritus sanctus"]). Once again, Bullinger's intention is to underscore the unity of justification and sanctification, articulating what we might call a christology of "presence" by which he emphasizes the communion of the believer "in Christo" through faith.

---

[58] Locher, "Die Lehre vom Heiligen Geist...", p. 306.

[59] *Second Helvetic Confession,* 245.26–9.

[60] The distinction Bullinger makes vis-à-vis the Tridentine formulation, therefore, has to do with the *medium* by which God gives grace. Thus, salvation "sola gratia" evoked little reaction among Catholic reformers at Trent; rather, the extension of this formula "per fidem", which undercut the sacramental system of mediation, became the focus of the controversy.

Staedtke places our specific and varied points of analysis into a manageable framework for understanding Bullinger's doctrine of sanctification when he concludes that "die Glaubensgerechtigkeit, die wir 'in nobis' haben, weist immer zurück auf den Gott, der diese Gerechtigkeit 'extra nos' schafft".[61] Our justification, according to Bullinger's carefully crafted formulation, draws upon Christ's "double" righteousness which is "extra nos" in origin, but "intra nos" in destination. As we have argued, he thereby articulates this doctrine in its integral relation to sanctification, adding to the theme of salvation "sola gratia" an unusual application of the medieval doctrine of infusion, and apparently one meant to correct later medieval (and, of course, Tridentine) wanderings from the original Augustinian doctrine. The thrust of his doctrine of sanctification, which he deliberately casts into this critically "catholic" mold, offers a pastoral basis for consolation and encouragement, because our salvation, which does not depend upon our own acts, is facilitated by the God who is not only *for* us but dwells *within* us. Again, he recovers the medieval doctrine of the "infusio Dei" with his affirmation that "Christus intra nos vivens", and consequently presses the "reformed" soteriology in quite strange directions. Thus, what we have here called his "participational" Christology[62] extends not only to the doctrine of justification "sola fide", but includes the broader texture of the Christian life – the regeneration or sanctification which occupies the attention of a theologian, like Bullinger, who speaks first and last as a pastor. According to this careful design of Bullinger's theology, sanctification comes to be united with justification for reasons didactic as well as pastoral, and polemic only in a tertiary sense. And, as we have suggested throughout, in this doctrinal formulation Bullinger blazes a new path through the increasingly dense underbrush of the "Kontroverstheologie", setting forth a distinctive "reformed" position which was highly original in its apologetic breadth. Bullinger's soteriology hence fuses justification and sanctification precisely in order to affirm that the Christ who saves brings a righteousness ("fromgheit") at the same time "extra" and "intra nos". His doctrine of sanctification acquires an immediacy parallel, but qualitatively different from, the mediacy which late medieval theology located in the sacraments. Soteriology *is* Christology, and vice versa.

The yield of this study is thus twofold. First, it adds another voice to the loud protest levelled against the (justly) beleagured view of Bullinger as a plodding systematizer of others' genius. Yet this is no new offering in itself. The second and more compelling contribution lies in a deepened appreciation

---

[61] Staedtke, pp. 198 ff.

[62] That is, Bullinger's soteriology derives from his Pauline view of regeneration (i.e., from Gal. 2.20–21; cf. above, p. 66), which in turn dictates the shape of his christological discussion: viz. "Christus intra nos vivens" (*Second Helvetic Confession*, 245.47). As we have argued throughout this study, this claim may well stand at the center of Bullinger's mature theology, just as we have traced its development at the heart of his earlier writings.

of just how constructive Bullinger's eclectic mind really is. In this sense, we have seen how this reformer's sanctification doctrine, and the insistent manner in which he weds this theme to the doctrine of justification, stood as a reformed "via media" steering a careful path between Catholic and Anabaptist extremes on this and other critical doctrinal points. Indeed, the precision with which Bullinger advances his argument regarding sanctification suggests that this doctrine might provide a useful focal point for interpreters of his vast and unevenly systematic œuvre, for this doctrine unlike others gathers his diverse soteriology themes into a coherent framework. Furthermore, this inquiry into his soteriology – and, specifically, the doctrine of sanctification which stands at the heart of that broader complex of issues – suggests that Bullinger was much bolder than his colleagues in entering into active dialogue with opponents, particularly those conciliar theologians whose defense of the faith often resorted to scholastic sources. Consequently, Bullinger's approach to this doctrine appropriates in a highly constructive fashion themes otherwise abandoned by Protestants. His is thus a careful "catholic" revision of doctrine, a contribution to the "reformed" camp which recognized the abiding value of central aspects of medieval doctrine, even when these needed to be themselves clarified by returning "ad fontes". Bullinger thus goes his own way, constructing in an original fashion a doctrinal model which rooted itself both in the church's present life – the "pietatis praxis" – and in its historical witness.

QUELLEN

Jacob Andreaes lateinische Unionsartikel von 1568

Von Inge Mager

Die allerersten Anfänge der Konkordienformel liegen noch immer im dunkeln. Zwar ist bekannt, daß den fünf deutschen Unionsartikeln, mit denen Andreae 1569 in Nord- und Mitteldeutschland für die Herstellung einer Lehrvergleichung unter Gnesiolutheranern und Philippisten warb, eine lateinische Version vorausging, doch diese galt bisher als unauffindbar und hat Anlaß zu vielfältigen Spekulationen geboten.[1]

Nachrichten über die lateinischen Vorgängerartikel, die Andreae während seiner Mithilfe bei der Einführung der Reformation in Braunschweig-Wolfenbüttel im Herbst 1568 bei sich trug und den Interessierten zeigte, finden sich m.W. nur in drei Briefen des Rostocker Theologieprofessors und späteren Konkordienmitarbeiters David Chytraeus (1531–1600). Am 21. November 1569 schrieb dieser an Johannes Marbach in Straßburg, er habe im Vorjahr in Wolfenbüttel ein lateinisches „de conciliandis nostris Ecclesiis consilium" von Andreae empfangen, in welchem u.a. der Artikel vom freien Willen eingehend erklärt und durch eine angehängte Verwerfung von Irrtümern umfassend abgesichert worden sei.[2] Am 10. Dezember 1569 informierte Chytraeus die mecklenburgischen Superintendenten über Andreaes Besuch in Rostock und die Vorlage von fünf deutschen Artikeln, zu denen eine Stellungnahme erbeten sei. Bei dieser Gelegenheit erinnerte er an die ihm im Vorjahr bekannt gewordenen lateinischen Artikel, welche er wegen ihrer größeren Ausführlichkeit und vor allem wegen der angefügten

[1] Zur Forschungsgeschichte vgl. J. Ebel, Jacob Andreae (1528–1590) als Verfasser der Konkordienformel, ZKG 89, 1978, 85ff.

[2] Abgedruckt bei Joh. Fecht, Historiae Ecclesiasticae Seculi A.N.C. XVI. Supplementum . . ., Frankfurt/Speyer 1684, 282: „Nunc de D. Jacobi Andreae pacificationibus solliciti sumus, a quo superiori anno in arce Lycaonia [scil. Wolfenbüttel] scriptum Latinum, quo de conciliandis nostris Ecclesiis consilium suum explicat, accepi. In quo articulus de Libero Arbitrio et alii quidam satis perspicue et nervose explicati et errores cum vera sententia pugnantes additis Canonibus diserte rejecti erant. Nunc Germanicum scriptum multo nudius omissa non modo personarum et singularium controversiarum, verumetiam omni fere errorum in singulis articulis judicatione et rejectione diserta circumferri ab eo intelligimus."

Kondemnationen für geeigneter als die deutsche Kurzfassung erklärte.[3] Ähnlich äußerte er sich am 20. Dezember 1569 einem ungenannten Freund in Augsburg gegenüber.[4] Aus diesen Bemerkungen ist zu entnehmen: Andreae hatte während seines ersten Besuches in Braunschweig-Wolfenbüttel vom September bis zum Jahresende 1568 lateinische Unionsartikel mit Lehrkondemnationen bei sich oder schrieb sie in Wolfenbüttel nieder.

Daß Andreae, seit Jahren mit den protestantischen Einigungsbemühungen seines Landesherrn Christoph von Württemberg beschäftigt und vertraut,[5] kurz vor seinem Aufbruch nach Norddeutschland die Absicht hegte, sobald es die Zeit erlaubte, die kontroversen dogmatischen Themen ohne Personalkondemnation in Gestalt von eindeutig interpretierbaren „Canones" zu behandeln und von möglichst vielen Theologen unterzeichnen zu lassen, wissen wir aus einem Schreiben des Württembergers ebenfalls an Johannes Marbach vom 31. Juli 1568.[6] Vermutlich realisierte er diesen Plan im Zusammenhang mit seiner Entsendung in das letzte noch altgläubige welfische Territorium, das unter Herzog Julius (1568–89) der Reformation zugeführt werden sollte. Zwar enthält die württembergische Instruktion keinerlei Hinweise auf konkordistische Aufgaben,[7] doch scheint Andreae mündlich den Auftrag erhalten zu haben, nach Abschluß der reformatorischen Maßnahmen in Braunschweig-Wolfenbüttel nach Wittenberg zu gehen, um „die sache anzufahen".[8]

Somit stehen die Reformation in Braunschweig-Wolfenbüttel und die Anfänge der Konkordienformel doch in einem losen Zusammenhang. Und in Andreaes Reisegepäck oder in seinem Kopf befanden sich die von Chytraeus beschriebenen lateinischen Artikel über den freien Willen, die Rechtferti-

---

[3] Abgedruckt in Davidis Chytraei Theologici ac Historici . . . Epistolae . . ., Hanau 1614, 833: „Nam scripto [scil. germanico] omnia nec commode nec tuto licet complecti. Intelleximus autem ex oratione illius [scil. Andreae] apud nos habita non subscriptionem alterutrius formulae (ex quibus nos quidem latinam, in qua Canonibus additis Errores aliqui cum veritate pugnantes diserte reiiciuntur, Germanicae nudiori praeferimus) a nobis flagitari . . .".

[4] Ebd., 980: „Talem instituendae concordiae rationem initio Jacobum Andreae cogitatione sua complexum esse animaduerti ex latino scripto, quod non modo verae sententiae explicationem neruosam, verum etiam Canones diserte reiicientes dogmata veritati aduersantia in articulis quibusdam continens, in arce Iulii Ducis Brunsuicensis superiore anno mihi hoc ipso mense illac transeunti exhibuit. Postea nudiores articulos Germanicos circuntulit . . .".

[5] Vgl. dazu R. Müller-Streisand, Theologie und Kirchenpolitik bei Jacob Andreä bis zum Jahre 1568, BWKG 60/61, 1960/61, 224ff.

[6] Abgedruckt bei Fecht, a.a.O., 279.

[7] Original vom 31. August 1568 HAB Wolfenbüttel: Cod. Guelf. 45. 6 Aug. fol., Bl. 144r–145v.

[8] Anbringen D. Jacobi Andreae, so ehr vor dem Erbarn Radt zu Braunschweig . . . gethan Donnerstag den 6. Octobris Ao. 69 (Protokoll StA Wolfenbüttel: 1 Alt 9, Nr. 337, Bl. 97v).

gung, die guten Werke, die Adiaphora und das Abendmahl.[9] Über ihre tatsächliche Gestalt gibt eine von mir gefundene Abschrift in einem Handschriftenband zur Braunschweigischen Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts in der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel Auskunft,[10] so daß das Rätselraten über das früheste Unionskonzept Andreaes nun beendet sein dürfte. Obgleich die Abschrift undatiert ist und auch keinerlei Hinweise auf ihre Entstehungs- bzw. Bestimmungsmodalitäten enthält, ist sie doch wegen ihrer Übereinstimmung mit der Beschreibung des Chytraeus[11] mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit der bisher als verschollen geltende Text, den Andreae im Spätsommer 1568 in Wolfenbüttel als Einigungsgrundlage zur Diskussion stellte, dann aber schon auf der ersten Begegnung mit den Wittenberger Theologen im Januar 1569 fallen ließ und durch die bekannten deutschen Artikel ersetzte. Die ursprüngliche Version ist deshalb von Bedeutung, weil sie Licht auf die ersten Anfänge der Konkordienformel wirft und Andreaes Bemühen um eine möglichst erschöpfende Darstellung der theologischen Kontroversen mit Lehrkondemnation widerspiegelt, wie sie vermutlich die Zustimmung eines Großteils der damaligen Lutheraner gefunden und wahrscheinlich eher zum Ziel geführt hätte. Doch um der Gewinnung der kursächsischen Philippisten willen änderte Andreae seine ursprüngliche Strategie kurzfristig, um dann allerdings mit der Schwäbischen Konkordie 1574 unter veränderten kirchenpolitischen Verhältnissen in der Grundstruktur wieder zu ihr zurückzukehren.

Da diese Zusammenhänge im einzelnen in meiner Untersuchung über die Konkordienformel in Braunschweig-Wolfenbüttel aufgearbeitet sind,[12] beschränke ich mich hier auf die Wiedergabe des neu aufgefundenen Textes, der bis auf die Zeichensetzung, die übliche Normalisierung (außer in der Überschrift) sowie die Auflösung der Abkürzungen und Siglen dem handschriftlichen Original und damit den gegenwärtig geltenden „Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte" entspricht.[13]

---

[9] Die Identifizierung der nach Wolfenbüttel mitgebrachten mit den deutschen Unionsartikeln, wie R. Kolb, Andreae and the Formula of Concord, St. Louis 1977, 43, sie vornimmt, ist ganz unwahrscheinlich, da die letzteren erst im Frühjahr 1569 entstanden.

[10] Vgl. den im folgenden edierten Text.

[11] Abgesehen von den historischen und inhaltlichen Parallelen ist auch der gemeinsame Gebrauch des Begriffes „canon" bei Chytraeus und Andreae im tridentinischen Sinne von „Verwerfung" bemerkenswert (vgl. Chytraeus in den in Anm. 2–4 genannten Briefen und Andreae, Consilium, Bl. 415r.417v, obgleich bei letzterem auch noch der positive Aspekt von „Regel" und „Richtschnur" mitschwingt, wie er auch in dem Anm. 6 erwähnten Brief zum Ausdruck kommt).

[12] Göttinger theol. Habilitationsschrift 1986.

[13] Abgedruckt ARG 72, 1981, 299–315.

[414 r] CONSILIVM de praesentibus Religionis Controuersijs pie & moderatissime componendis, scriptum a

D. IACOBO ANDREAE[1]

Cum nostro tempore praeter alios quam plurimos etiam inter Augustanae confessionis Theologos aliquot controversiae sint exortae, quibus adversarii ad errores et manifestam idolatriam suam confirmandam abutuntur, simplices autem et in vera religione non bene confirmati non parum offenduntur, saepe inter bonos disputatum est, quanam ratione huic malo occurrendum et offendiculum e medio tollendum sit.

Alii enim synodum convocandam censent, in qua partes litigantes audiantur et controversiis accurate examinatis et cognitis ex scriptura sacra pronuncietur, quid recte, quid secus ex omni parte dictum aut scriptum sit. Alii colloquia familiaria inter doctores instituenda censent. Alii vero ἀμνηστίᾳ quadam pia totum negotium sepeliendum esse censent et tantisper sustinendum, donec successu temporis autoribus controversiarum sublatis etiam cum ipsis certamina extinguantur. Et sane ex omni parte non desunt rationes.

Synodorum enim quis fuerit plerumque exitus, Nazianzeni docet sententia ad Procopium scripta, quibus certamina non sublata, sed aucta esse docet.[2] Non meliora nobis a colloquiis speranda esse non modo superioris seculi, sed etiam nostri temporis instituta colloquia et eorum infelices exitus docent. Similiter plurimarum haere[414 v]sium historia testatur easdem cum suis autoribus etiam nemine aut paucissimis reclamantibus sua absurditate extinctas esse. Sed non desunt quoque argumenta, quibus synodus suadeatur, qua controversias gravissimas si non penitus sublatas, posteritati tamen consultum legimus. Ex quarum numero sunt concilia Apostolicum, Nicenum, Constantinopolitanum, Ephesium et Chalcedonense. Ex horum enim decretis scripturae sacrae consentaneis, quae sanctorum patrum et piae vetustatis de motis controversiis sententia fuerit, constat. Similiter et sanctorum patrum privata scripta non parum utilitatis ecclesiae et posteritati attulerunt, quibus controversias gravissimas explicare conati sunt.

Sed cum nostri seculi rationem diligenter consideramus et personarum, quae controversiis involvuntur, voluntates et studium spectamus, ita res

[1] Undatierte Abschrift HABWolfenb.: Cod. Guelf. 33.18 Aug. 2°, Bl. 414r–428r (untere Zählung).

[2] Gregor v. Nazianz, Epist. ad Proc. (MPG 37 [1862], 226A).

comparatae videntur, ut propter exulcerationem animorum nulla neque synodus neque colloquium sperari vel optari possit; scriptionibus autem, quibus pars utraque suam sententiam tuetur, voluntates litigantium non conciliari, sed subinde magis magisque distrahi videmus.

Quapropter cum nulla sit perversa nostro tempore exorta opinio, quae non plurimorum scriptis sit refutata, ut tandem finis sit scribendorum librorum, quibus eadem subinde repetuntur, [415 r] visum est quibusdam viris doctis et piis, pacis et concordiae non minus quam veritatis studiosis, ut ea in his controversiis tollendis ineatur ratio, qua certamina personalia et ad rem ipsam nihil pertinentia praecidantur, [et] de rebus ipsis vero, quae ut plurimum ambiguitate vocabulorum implicantur, aperte pronuncietur et posteritati[3] per canones veritas incorrupta et inviolata transmittatur.

In ea sententia cum ego quoque semper fuerim, exploratis litigantium animis et voluntatibus tandem quoque animum adieci, ut brevissima explicatione controversiarum praemissa, quae ecclesiarum Augustanae confessionis doctrina sit, paucis canonibus comprehenderem, nihil dubitans omnes, quotquot hactenus commemoratis controversiis involuti fuerunt, facile assensuros. Qua ratione sublatis contentionibus perniciosis pax pia et salutaris concordia ecclesiis sine acerba et infelici disputatione prolixiore restitueretur.

Sunt autem controversiae inter theologos Augustanae confessionis praecipue quatuor: Prima de viribus humanis seu synergia voluntatis humanae in conversione peccatoris. Secunda de iustificatione fidei. 3. De bonis operibus. 4. De Adiaphoris, de quibus omnibus breviter et perspicue dicemus.

DE VIRIBUS HUMANIS SEU
synergia voluntatis humanae in Conversione hominis

In hac quaestione disputatur de viribus humanis, quid valeant [415 v] in rebus spiritualibus. Status controversiae est, an reliqua sit quaedam scintilla virium in homine non renato, quibus sese vel ad gratiam applicare vel oblatam acceptare queat. Aut ut magis aperte proponam, cum in conversione hominis concurrant Spiritus Sanctus, Verbum Dei seu audibile seu visibile (ut Augustinus appellat)[4] et voluntas humana, quaeritur de voluntate humana, an sese habeat active an vero passive. Alii enim dicunt, quod habeat sese active, alii vero mere passive in conversione hominis concurrere affirmant, et actionem, si quam tribuunt, repugnantiam magis quam assensum esse demonstrant.

Haec controversia ut recte intelligatur, vocabulum voluntatis ὁμωνυμίᾳ diligenter explicanda est. Voluntas enim hominis alias significat substantialem potentiam animae, qua anima ipsa definitur. Nam anima nihil aliud est

[3] posteritati q. Hs.

[4] Augustin, In Joh. ev. Tract. 80,3 (MPL 35,1840); Contra Faust. 19,16 (MPL 42,357).

quam omnes suae potentiae substantiales, et potentiae animae substantiales nihil aliud sunt quam ipsa anima. Sic anima est ipse intellectus, voluntatis et sensus potentiae, et potentiae intellectus, sensus et voluntatis sunt ipsa anima. In hac substantiali anima, quae dicitur voluntas, insunt duo, quae substantiae animae accidunt, scil. bonum et malum sicut in intellectu [416 r] scientia vel ignorantia, verum vel falsum.

Haec accidentia diligenter sunt distinguenda a substantialibus potentiis animae. Confusio enim horum parit controversiam, qua vel studio error tegitur vel ignorantia veritatis involvitur. Contra si discrimen hoc diligenter advertatur, facilis et expedita est ratio et explicatio huius controversiae. Cum enim quaeritur, an in conversione hominis etiam hominis voluntas tanquam causa concurrat, respondendum est voluntatem alias significare substantialem potentiam animae, alias vero vires relictas, quas in externis et internis actionibus exercere potest. Ad propositam autem quaestionem respondeatur, quod concurrat tanquam subiectum, in quo Spiritus Sanctus per verbum et sacramenta est efficax, quod vero ad vires attinet huius voluntatis substantialis, quae potentia est animae, quibus bonum velle, verbo Dei assentiri et Spiritui Sancto obtemperare possit, moveri et non mutari[4a] voluntatem.

Hic scripturae sacrae aperta sunt testimonia, quod scil. per peccatum homo sit mortuus. Quantum igitur in cadavere mortuo reliquum est ad vitam restituendam naturalem, scil. potentia illa, qua potest vivificari, sed non suis viribus, tantundem virium reliquum est in vo[416 v]luntate hominis non regenerati, scil. δύναμις illa, quae dicitur voluntas, quae potentia animae est, qua ipsa anima definitur, quae ad bonum mortua est, ut ex se non valeat aliquid boni cogitare. Hinc Christus: „Sine me nihil potestis".[5] Cum autem anima sit actus seu spiritus agens nec quoddam materiatum, sed spirituale, ideoque ἀδυναμία voluntatis substantialis animae non est tantum amissio boni, sed etiam contrarius habitus, scil. malum, quod in locum boni successit. Hinc sequitur, quod anima hominis non regenerata per Spiritum Sanctum potentia sua, quae dicitur voluntas agens, non possit nisi et mala et male velle, quicquid velle dicitur.

Quod enim D. Paulus de intellectu hominis scribit: ψυχικὸς ἄνθρωπος non percipit ea, quae sunt spiritus Dei propter habitum haereditarium ignorantiae in intellectu humano (1. Cor. 2)[6], idem etiam de voluntate hominis dicit, quod ex nobis tanquam ex nobis non sumus idonei aliquid boni cogitare, velle aut perficere (2. Corinth. 3).[7]

Quando autem David in psalmo inquit: „Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis",[8] non sic accipiendum est, quasi Deus secundum substantiam novum cor aut novam voluntatem, quae sit animae potentia [417 r] substantialis, creet. Sed intelligitur de facultate,

---

[4a] moventi et non mutanti Hs.
[5] Joh. 15,5.
[6] 1. Kor. 2,14.
[7] 2 Kor. 3,5.
[8] Ps. 51,12.

quae est in substantia animae seu potentia eius, quae dicitur voluntas. Quae creatio est vera creatio, qua Spiritus Sanctus creat novos motus in voluntate humana tanquam subiecto, in quo insunt. Quia vero eodem momento, quo Deus novos motus creat in voluntate humana, voluntas humana agit nec fingi potest creatio novi motus, quo non moveatur, assentiatur voluntas humana substantialis voluntati divinae. Hinc nata est paulo abstrusior controversia, an in ipso momento conversionis voluntas humana etiam aliquid agat, an vero sese pure passive habeat, quae instar trunci nihil agat, quin potius etiam repugnet. Hic respondendum est aperte, quod actio Spiritus Sancti in conversione hominis et voluntatis humanae, qua ipsa mutatur, ut etiam agat in ipsa conversione, sint tempore simul. Nulla enim est conversio aut regeneratio, quamdiu voluntas hominis non vult, quae tamen ex se ipsa non potest velle bonum, h.e. Deo docenti ex se ipsa assentiri, sed necesse est, ut creetur nova vis seu novus motus, quo assentitur.

Habet ergo sese voluntas humana in conversione hominis mere et pure passive respectu Dei seu doni novi, quod Deus confert, si consideres voluntatem in se ipsa consideratam et a Spiritu Sancto non regeneratam. Vicissim autem in ipso momento conversionis habet sese etiam active, h.e. assentitur [417 v] Spiritui Sancto, et tamdiu nulla fit conversio hominis, quamdiu homo convertendus non vult, h.e. donec hominis quoque voluntas et assensus accedat, quem Deus creat in ipsa conversione, ut non modo Spiritus Sanctus, sed etiam homo velit et Spiritui Sancto non repugnet.

His consideratis facilis est huius controversiae explicatio, qua in conversione hominis nihil humanis viribus, sed omnia Deo asscribuntur, ut solius Dei gratiae et misericordiae sit honor, nec quisquam hominum de relictis viribus gloriari possit. Deinde moventur homines, ne Deo per Spiritum S. in nobis operanti repugnemus, sed per ipsius gratiam creatis in nobis novis motibus assentiamur, ut non modo Deus in nobis, sed etiam nos cum Deo, ipsius dono et gratia agamus. Quia vero humana voluntas non ex toto regeneretur, sed manent in ea peccatorum reliquiae, ideoque perpetua etiam in illa permanet repugnantia et certamen carnis cum Spiritu, quo Deus electos suos in perpetua humilitate retinere voluit, quamdiu in hoc seculo vivunt, ut magnitudinem beneficii Christi agnoscant, cuius per fidem et Spiritum Sanctum in facta regeneratione participes facti sunt.

Haec cum ita sese habeant, visum est subicere breves canones, quibus ecclesiarum nostrarum doctrina (quae Augustanam [418 r] confessionem tanquam symbolum verae fidei et religionis agnoscunt et profitentur) aperte sine ulla verborum ambiguitate perspicue demonstratur. Ideoque sequentes errores tanquam cum verbo Dei et symbolo religionis verae pugnantes improbamus:

Si quis dixerit Hominem[9] post lapsum secundum substantiam, h.e. ita corruptum esse, ut non idem permanserit, sed alius, h.e. novus homo, nova substantia animae, quae ante lapsum in homine non fuerit, creatus sit.

[9] Neminem Hs.

Si quis dixerit Non substantiam animae, sed accidentia hominis tantum esse per peccatum corrupta, cum corruptio non accidentibus separatis, sed substantiae accidat propter accidentia. Nec pro accidentibus, sed pro substantia hominis propter accidens peccati sit mortuus filius Dei, nec accidentia, sed substantiam hominis redemerit.

Si quis dixerit Hominem post lapsum quod ad spiritualia attinet non totum, sed semimortuum, in quo sint reliquae vires, quibus audito verbo ex se ipso possit assentiri.

Si quis dixerit Hominis voluntatem in conversione instar trunci otiosam esse et solus Spiritus Sanctus agat, homo autem instar trunci nihil agat, sed sit otiosus.

Si quis dixerit In ipso conversionis actu hominis volun[418 v]tatem ex toto repugnare et conversionem sine assensu voluntatis humanae fieri.

Si quis dixerit Assensum voluntatis humanae esse ex opere creationis et non novum opus creationis in ipso momento conversionis per Spiritum Sanctum creatum.

Si quis dixerit Regenerationem hominis in hac vita fieri totalem, qua homo perfecte anima et corpore sine omni imperfectione renovetur.

DE IUSTIFICATIONE

Controversia de iustificatione incidit de vera et germana sententia verborum D. Pauli, qua affirmat hominem coram Deo iustificari absque operibus,[10] ibi praecipue pugnatum est, quid significent vocabula iustitiae fidei sive iustitiae[11] Dei et iustificari. Alii enim pugnarunt vocabulum iustitiae Dei significare ipsam Dei essentiam, qua Deus sit iustus et iustificet, h.e. reipsa per inhabitationem iustitiae suae essentialis iustum faciat hominem, cui peccata propter passionem Christi remissa sunt. Alii vero contra demonstrarunt iustitiam fidei significare non essentialem Dei iustitiam, sed remissionem peccatorum, et iustificari non reipsa per inhabitationem Dei [419 r] iustum effici, sed ab iniustitia et peccatis absolvi.

Est igitur consensus in hoc: peccata non propter essentialem iustitiam Dei per fidem inhabitantem, sed propter passionem et mortem Domini nostri Jesu Christi remitti vere credentibus, in quibus Christus Deus habitat, idque non propter inhabitationem, sed propter opus obedientiae Christi extra nos factum. Cum autem haec duo tempore sint simul in credentibus, videlicet imputatio obedientiae Christi in remissionem peccatorum et inhabitatio essentialis iustitiae Dei, diligenter attendendum est, ne haec vel commisceantur vel permutentur. Nulla est enim imputatio obedientiae Christi in remissionem peccatorum, priusquam per fidem Christus habitet in credente, et vicissim nulla est inhabitatio Dei in nobis, nisi peccata remittuntur.

[10] Rm. 3,28.
[11] fide sive iustitia Hs.

Quando ergo scriptura sacra testatur hominem coram Deo per fidem iustificari, intelligendum et referendum est hoc non ad inhabitationem iustitiae Dei essentialis, qua nos impellit ad iuste agendum, sed ad imputationem obedientiae Christi in remissionem peccatorum. Sicut usus vocabuli in D. Paulo manifestus est, quod significat a peccatis absolvi et remissionem peccatorum consequi, quam tamen nemo vere iactare potest, in quo Christus non habitat. Nam etsi Deus in credentibus habitat, qui est iustitia essentialis et reipsa credentes iustos facit per inhabitationem [419 v] sui et participationem iustitiae suae, quae est ipse Deus, quae in hac vita incipit et abolita fide in credentibus perficietur, tamen cum propter peccata ad tribunal Dei pertrahimur, haec inhabitatio iudicio Dei non est opponenda, sed sola obedientia, passio et mors Domini nostri Jesu Christi, quae per fidem nobis imputatur et nostra est imputata iustitia, sicut scriptum est: „Ei, qui non operatur, credit autem in eum, qui iustificat impium, huic imputatur fides sua ad iustitiam“,[12] ubi sub fidei vocabulo correlativum eius intelligitur. Nam obedientia Christi, quae per fidem apprehenditur, ad iustitiam, h.e. in remissionem peccatorum et ad perfectam legis impletionem, credentibus imputatur. Consensus ergo omnium Doctorum, qui in ecclesiis Augustanae confessionis de iustificatione fidei docent, hic est: Quod homo iustificetur, h.e. a peccatis absolvatur et in gratiam Dei recipiatur, non propter essentialem Dei iustitiam per fidem inhabitantem, sed propter obedientiam Christi solam per fidem solam credentibus applicandam, quae sola in terroribus conscientiae iudicio Dei opponenda est et conscientiam peccatorum tranquillam reddere potest. Quapropter sequentes errores tanquam verbo Dei et Augustanae confessionis repugnantes damnamus:

Si quis dixerit Hominem iustificari, h.e. a peccatis absolvi et remissionem peccatorum consequi propter essentia[420 r]lem Dei in nobis habitantem iustitiam et non propter obedientiam Christi solam pro nobis Deo patri praestitam.

Si quis dixerit Hominem iustificari, h.e. a peccatis absolvi propter obedientiam Christi in cruce praestitam, in quo tamen Deus, qui est essentialis iustitia, non habitat.

Si quis dixerit Imputationem obedientiae Christi in remissionem peccatorum et inhabitationem Dei patris, filii et Spiritus S. non tempore esse simul in iustificatis, sed iustificationem fieri nulla regeneratione comitante.

DE BONIS OPERIBUS

Certamen de bonis operibus natum est ex duabus propositionibus: Bona opera sunt necessaria ad salutem. Nemo unquam sine bonis operibus salvatus est. Quibus alii opposuerunt hanc propositionem: Bona opera sunt perniciosa ad salutem. De his propositionibus acriter pugnatum est propter formam ver-

[12] Rm. 4,5.

borum magis quam sententiam ipsam, quae his propositionibus explicatur, idque potissimum propter adversarios confessionis Augustanae, qui bona opera aeternae salutis meritoria esse tradunt et simul ecclesias nostras calumniantur, quasi fidem sine operibus doceant mortuam.

Horum calumniis et sophisticationibus cum nostri occurrere [420 v] vellent, alii ita fidei verae et iustificantis vim explicare conati sunt (quae, sicut corpus sine respiratione mortuum est, ita etiam ipsa sine operibus mortua est), ut in eam suspicionem adducti sint, quasi forma verborum, qua utebantur ad vim fidei vivae explicandam, bonorum operum merita denuo introducere et papatus errorem stabilire viderentur. Hinc factum est, ut quidam hac forma verborum uterentur: Bona opera ita ad salutem necessaria esse, quod sine bonis operibus nemo unquam sit salvatus, D. Pauli sententiam producentes, qui docet ore fieri confessionem ad salutem.[13] Alii vero ad retinendam sanam doctrinam de iustificatione fidei D. Paulum imitati bona opera perniciosa ad salutem docebant. Aperte enim idem Paulus inquit: „Existimo omnia detrimentum esse propter eminentem cognitionem Domini nostri Jesu Christi."[14] Cum autem D. Paulus secum non pugnet, qui alibi docet confessionem fieri ad salutem, quae tamen non erat causa salutis, alibi vero, quod sua bona opera pro detrimento reputet, quae pia huius controversiae compositio sit, videndum est.

Etenim inter hos scopulos duos navigatur, ne aut merito passionis et mortis Christi detrahatur, qui nobis non solum iustitiam, h.e. remissionem peccatorum, sed etiam salutem et aeternam vitam est meritus, ut ratione meriti eadem sit causa salutis [421 r], quae est iustitiae, h.e. remissionis peccatorum, aut fides fingatur notitia, quae non sit cum vera regeneratione coniuncta, quae per bona opera sese aperit et manifestat.

Compositio autem huius controversiae consistit in explicatione verborum D. Pauli, cum inquit: „Corde creditur ad iustitiam, ore fit confessio ad salutem."[15] Cum enim fides sit causa iustitiae Christianae, quae definitionem iustitiae Christianae ingreditur, confessio autem non sit causa salutis, mirum videri posset, cur D. Paulus eadem phrasi in rebus diversissimis explicandis sit usus. Nam definitio iustitiae Christianae seu evangelicae est causalis, quae non sola Dei misericordia et merito Christi, sed etiam fide definitur iuxta illud Pauli: „Arbitramur hominem iustificari per fidem sine operibus legis."[16] Confessio autem non est causa salutis iuxta illud eiusdem D. Pauli: „Stipendium peccati mors, donum autem Dei vita aeterna in Christo Jesu Domino nostro."[17] Cum igitur salus, h.e. vita aeterna, sit donum Dei, quod credentibus nullo ipsorum merito accidit, quam nobis confessio non conciliat, sed solius Christi meritum, sententia verborum D. Pauli ex analogia fidei petenda est, quae docet propter solius Christi meritum nobis salutem aeternam

[13] Rm. 10,10.
[14] Phil. 3,8.
[15] Rm. 10,10.
[16] Rm. 3,28.
[17] Rm. 6,23.

contingere, ideoque confessione non promereri homines. Quod autem Paulus inquit: „Confessionem fieri ad salutem", [421 v] docere voluit: Confessionem non esse arbitrariam, quod in arbitrio credentis positum sit sine discrimine et periculo amittendae salutis vel confiteri vel negare Christum, sed necessario a nobis exigi, si velimus salvari, confessionem etiam cum periculo vitae et fortunarum edendam iuxta illud: „Qui negaverit me coram hominibus, negabo etiam ego eum coram patre meo, qui in coelis est",[18] quae verba aequipollent verbis D. Pauli „ore fit confessio ad salutem", non quod conversio sit causa salutis et organum, per quod nobis applicetur – salutis enim causa est meritum Christi solum et unicum, quae nobis per fidem applicetur – sed quod fidem et gratiam Dei amittamus, quando in confessione veritatis non constantes perseveraverimus.

Quando ergo ex analogia fidei, quae unica est veritatis et sincerae interpretationis scripturae sacrae regula, constat, quod confessio nequaquam sit meritum neque causa salutis neque instrumentum, per quod applicatur salus, neque pars iustitiae fidei, sed argumentum et signum praesentis spiritus fortitudinis et constantiae in credentibus, ideo ad salutem fieri a D. Paulo dicitur, quod per eius contrarium, h.e. abnegationem, totum Christi beneficium abiciatur, quod tamen non ipso opere confessionis seu merito, sed Spiritus Sancti praesentis virtute conservatur in electis.

His positis, quae indubitatis sacrae scripturae testimoniis et analogia [422 r] fidei iustificantis confirmata sunt, facillima est etiam huius controversiae compositio, si phrasis Paulina explicetur, qua ambiguitatem sermonis tollimus, quae viam parare quibusdam videtur ad stabiliendum meritum humanorum operum, quasi opera bona, quae fidem sequuntur, necessaria sint ad salutem promerendam, quae sententia sicut a nullo Augustanae confessionis doctore agnoscitur fidei consentanea, ita etiam partibus litigantibus de ea convenire nihil dubium est.

Eadem ratione etiam absurditas alterius propositionis tollitur, qua dicitur: Bona opera ad salutem perniciosa esse, id quod verum est, si de ratione meriti intelligatur. Ad salutem enim promerendam non modo non necessaria, sed etiam perniciosa sunt, sicut supra demonstratum est. Similiter si quis simpliciter et non secundum quid perniciosa dixerit ad salutem, D. Paulo contradixerit, qui confessionem ad salutem fatetur fieri, quae non arbitraria est, sed necessaria.

Cum igitur par sit utriusque propositionis ratio: Bona opera sunt necessaria ad salutem, et: Bona opera sunt perniciosa ad salutem, quae verborum forma nusquam in scripturis reperitur, regulam charitatis et dilectionis Christianae sequendam esse censeo, quam D. Paulus de esu carnium praescribit, qui cum offensione fratris est coniunctus: „Si esca scandalizet fratrem meum, non manducabo carnem in aeternum, ne fratrem scandalizem."[19] Eodem [422 v] modo dicere licebit pio Doctori: Si phrasis sermonis, quam ego recte

[18] Mt. 10,33.
[19] 1. Kor. 8,13.

intelligo et pie explico, offendit fratrem meum et viam parare videtur ad merita humanorum operum stabilienda, in aeternum ea non utar, et vicissim: Si phrasis sermonis mei de operibus ad salutem perniciosis viam aperire videtur ad licentiam et flagitia, ea similiter ego quoque in aeternum non utar.

Non enim de rebus, sed de phrasi et sermonis genere quaeritur. Siquidem qui necessitatem bonorum operum profitentur et propugnant, aperte testantur salutis aeternae non minus quam iustitiae unicam causam et meritum esse mortem et passionem Domini nostri Jesu Christi, nulla autem nostrorum operum merita, sic et qui affirmant bona opera ⟨non⟩ necessario facienda esse credentibus, ⟨testantur⟩ nec esse fidem vivam, quae per opera charitatis non sit efficax, nec confirmari licentiam peccandi.

Quae cum ita se habeant, quantum ab utraque parte publicata scripta testantur, quis non videt unicum remedium huic malo adhibendum, quod D. Paulus discipulo suo Timotheo praescripsit: „Noli", inquit, „contendere de verbis, ad nihil enim utile est nisi ad subversionem audientium."[20] Et quidem cum de re ipsa contra horum verborum formam constat, de qua contenditur, charitas dominetur, quae ex una parte benignam explicationem [423 r] accipit, ex altera vero orationis formam, qua alii offenduntur, tanquam non aedificantem penitus abicit et scandalum cavet.

Quod vero ad sententiam attinet, quae de bonis operibus in ecclesiis Augustanae confessionis magno consensu passim docetur, sequentes propositiones tanquam et scripturae sacrae minime conformes damnentur:

Si quis dixerit Bona opera ad salutem promerendam necessaria esse. Si quis dixerit Bona opera partem esse iustitiae fidei, quae remissione peccatorum per fidem propter solius Christi meritum definitur.

Si quis dixerit Bona opera credentibus esse perniciosa, quasi a fide avelli queant, qua cum sunt coniuncta.

Si quis dixerit Bona opera esse arbitraria et non necessaria, quae ad testificandam fidem a credentibus non necessario exigantur.

Si quis dixerit Iudicio Dei in terroribus conscientiae aliud opus quam solius Christi obedientiam esse opponendam.

DE ADIAPHORIS

Disputatio de Adiaphoris etiam nostro tempore acriter agitata est, quae partim est de personis, partim de re ipsa.

Personae enim quaedam accusatae sunt coram ecclesia, quod tempore [423 v] mutatae religionis adversariis et hostibus veritatis nimium indulserint. Deinde etiam de re ipsa disputatum est, an liceat propter pacem et tranquillitatem conservandam hostibus veritatis in rebus Adiaphoris cedere, priusquam purus de doctrina consensus constituatur.

[20] 2. Tim. 2,14.

De personis nihil attinet dicere, quod singuli pro se reddent rationem coram Deo de suis factis nec rei sunt coram Deo, qui non consenserint. Et extant publica scripta, quae cum in terris legitime non sunt examinata, ad tribunal Dei provocant, cuius iudicium expectamus.

De re ipsa autem cum omnibus temporibus similia incidere possint, diligenter admonenda est ecclesia, scil. quod res Adiaphorae, h.e. ceremoniae ab hominibus ordinatae et εὐταξίας causa institutae, non sint pars cultus divini, quae pro ratione temporis, locorum et personarum mutari possint. Hoc ipso enim differunt a cultu divinitus instituto ab hominibus institutae ceremoniae, quatenus utiles et necessariae sunt, quod in potestate hominis non est mutare, quae a Deo ordinata sunt. Humanae autem institutiones ita comparatae sunt, ut probabili causa et ratione sine offensione Dei mutari queant.

Duo ergo in his maxime consideranda sunt: Primum [424 r] est confessio veritatis ingenua. Alterum proximi aedificatio vel offensio, ne labefactetur fides in credentibus de doctrina filii Dei recte institutis.

Quando enim rebus per se Adiaphoris confessio vel abnegatio veritatis alligata est, ut mutatis ceremoniis etiam vera religio abnegata esse dicatur, D. Pauli exemplum sequendum est, qui in rebus Adiaphoris et quae propter infirmos ad tempus observabantur ne ad horam cessit falsis fratribus, „qui introierant ad explorandam libertatem, quam habemus in Christo Jesu", et veritas Evangelii apud relictos manet inconcussa et inviolata (Galat. 2).[21]

Extra hunc casum confessionis et assertionis libertatis Christianae fatetur, imo gloriatur se factum esse Iudaeis Iudaeum et omnibus omnia, ut multos domino[22] lucrifaceret.[23] De hoc enim beneficio Dei etiam pius est inter ecclesiarum Augustanae confessionis doctores consensus, qui tanquam a fide et confessione Christiana alienum iudicant et improbant:

Si quis dixerit res Adiaphoras, h.e. ceremonias in ecclesia ordinis et εὐταξίας gratia constitutas, esse partem cultus Dei, quas nefas sit pro ratione temporum, locorum, personarum mutare.

Si quis dixerit Licere homini Christiano tempore persecutionis indulgere hostibus veritatis et consensu in doctrina nondum facto pacis et tranquillitatis causa mutare aut recipere ceremonias iudicio certo abolitas.

[424 v] Si quis dixerit Extra casum scandali non posse neque debere mutari ceremonias ecclesiasticas, sed omni tempore et loco observandas.

Si quis dixerit Infirmorum nullam rationem habendam nec quicquam concedendum etiam in his, quae sua natura libera sunt, divinitus neque mandata neque prohibita.

---

[21] Gal. 2,4f.
[22] dominos Hs.
[23] 1. Kor. 9,20ff.

DE COENA DOMINICA

Controversia de coena Dominica ab initio mota est per eos, qui Augustanam confessionem iam inde ab anno 30 usque in praesentem diem non agnoverunt. Sed postquam aliqui ex iis (qui aliquando confessionem Augustanam professi sunt) in sententiam Cinglianorum et Calvinianorum concesserant, eundem errorem sub verbis Augustanae confessionis tegere voluerunt, duplex nata est controversia. Altera quidem est de sententia Augustanae confessionis in hoc articulo, altera vero de re ipsa. Quod ad sententiam Augustanae confessionis in hoc articulo attinet, ingenue agunt Helveticarum ecclesiarum doctores, qui, ut ab initio potissimum propter hunc articulum peculiarem confessionem Carolo V. Imperatori exhibuerunt, ita a sua ipsorum confessione hanc semper alienam esse ingenue affirmarunt. Et docet ipsa [425 r] Apologia cum articulis Smalcaldicis, quae verborum Augustanae confessionis de coena Domini tum fuerit sententia.

Quae causa est, quod pii satis mirari nequeant nunc demum confessioni Augustanae affingi sententiam, quam contra illam Helvetici doctores in hunc usque diem oppugnant.

De re ipsa autem quaestio est, an in coena Domini cum pane et vino vere adsit et sumentibus distribuatur verum corpus et verus sanguis Christi. Augustana confessio unico verbo veram et realem praesentiam corporis et sanguinis Christi asserit, dicit enim „vere“ adesse.[24]

Apologia autem addit plura adverbia „substantialiter“ et „corporaliter“.[25] Quae tamen, dum alii aliter intelligunt et interpretantur, reperiuntur qui illic plane Cinglianorum sensum affingunt. Res autem sic se habet: Ex simplicissimis et apertissimis verbis Christi: „Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur, Hic est sanguis novi testamenti, qui pro vobis et pro multis effunditur in remissionem peccatorum“[26], unanimi consensu in ecclesiis Augustanae confessionis docetur, quod cum pane et vino vere adsint et distribuantur omnibus sacramenta sumentibus corpus et sanguis Christi. Siquidem Christus non ludat nos signis inanibus, quin veritatem ipsam exhibeat in novo testamento, cuius umbra tantum erat in veteri testamento, veritatem autem praesentiae huius nostri explicare conantur his [425 v] potissimum adverbiis et vocabulis, quibus passim in scriptis suis utuntur (substantialiter, essentialiter, realiter), quibus ipsam praesentiam magis quam modum praesentiae explicare voluerunt. Voluerunt enim dicere: Christum ratione humanitatis suae, h.e. corpus et sanguinem ipsius, non significari et adumbrari in coena Dominica, sicut in sacrificiis veteris testamenti adumbrata sunt, sed vere nunc in ipsa actione adesse et dispensari. Id cum adversarii dicerent fieri spiritualiter, h.e. iuxta divinitatem et praesentiam Spiritus S., qui tanquam intermedius inter hominem Christum in coelis et nos homines in terris praesens prae-

[24] CA 10 (BSLK, S. 64).
[25] Apol. 10 (BSLK, S. 247,47; corporalem praesentiam 248,12f.).
[26] Mt. 26,26.28 par.

stet, quae Christus promiserit, nostri dixerunt Christum etiam adesse corporaliter et non solum secundum divinitatem, sed etiam iuxta humanitatem suo corpore et sanguine, sicut ipsius verba sonant. Id Cingliani non modo cum veritate corporis humani, verum etiam cum fidei articulis pugnare dixerunt, quoniam Christus suo corpore ascenderit in coelos et ibi sedeat ad dexteram Dei, unde venturus sit iudicare vivos et mortuos, qui simul omnes consistere non possint, si suo corpore et sanguine adhuc in terris praesens esset. Hic responsum est modum praesentiae non esse corporalem, carnalem, naturalem, physicum, nihilominus ipsum tamen Christum totum adesse substantialiter non modo Deum, sed etiam hominem eo modo, quo exaltata sit [426 r] humana natura in Christo per hypostaticam, h.e. substantialem unionem, quia Filius Dei cum natura humana est una persona supra omnes coelos exaltata ad dexteram virtutis et maiestatis Dei, quae, ut loco nullo circumscribitur, ita etiam Christus iuxta humanitatem, quatenus eius humanitas una persona est cum Filio Dei et Christus propter humanitatem assumptam ad dexteram Dei sedere dicatur, qui iuxta divinitatem est ipsa dextera Dei, ubique praesens, promissione sua in coena Dominica vero implet et hoc modo maiestatis, qui rationi humanae est impervestigabilis, vere et substantialiter, realiter, h.e. personaliter adest. Qua ratione neque veritas naturae humanae cum Eutyche negatur neque Christus iuxta humanitatem suam maiestate exuitur neque naturae aut proprietates naturarum misceantur, sed sinceritas articulorum fidei explicatur et certitudo promissionis de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in coena confirmatur.

Hoc mysterium veteres ecclesiastici scriptores similitudine animae et corporis humani explicare conati sunt, quod etsi non per omnia quadrat, hoc tamen explicat maxime, quomodo Filius Dei proprietates divinae naturae non nomine eius tantum et verbaliter, sed realiter communicet assumptae naturae humanae sine naturarum et earundem proprietatum confusione. Sicut enim anima suas proprietates corpori communicat nec aliquam ἐνέργειαν [426 v] exercet sine corpore, quorum tamen nihil per se et sua natura absolute et separatum habet corpus – alio autem modo quod corpus cum anima commune[27] habet corpori, alio modo animae tribuuntur – sic etiam divinitas suam maiestatem assumptae naturae communicat, quae tamen alio modo de humana natura dicitur quam divina.

Sicut enim visio alio modo oculo tribuitur, per quem videt, sic quoque alius modus est praesentiae Deitatis, alius humanitatis, illa naturaliter, haec personaliter, illa ex se suaque natura, haec vero per modum communicatum unione personali, quo omnes actiones cum filio Dei assumpta natura habet communes. Nam divina natura quae habere dicitur, ipsa sua essentia est, humanitas autem haec omnia non participat, quia non instar aliarum naturarum partem eius capit, sed communia habet naturaliter, ut non quidem eodem modo, quo divinitas videl. naturaliter, sed alio scil. personaliter, h.e. propter unionem personalem, habeat, quod divinitas est naturaliter, qua

[27] communem Hs.

assumpta natura humana in summam illam maiestatem est sublata. Sic cum Nicodemo in terris loquebatur, iuxta humanitatem quoque non modo in coelo, verumetiam omnibus coelis sublimior fuit. Nihil enim locale est haec commemorata maiestas, ideo etiam non in loco aut localis est praesentia, quam credimus, non intelligimus, adoramus, non scrutamur.

Hic modus praesentiae status aequalitatis a D. Basilio dicitur. [427 r] „Dextera", inquit, „nesciat locum inferiorem, sed statum aequalitatis",[28] sicut D. Ambrosius honoris aequalitatem interpretatur.[29] Non quod natura humana ratione essentiae suae sit exaequata divinae, quae humanae naturae esset Eutychiana abolitio et abnegatio, sed quoniam in illam maiestatem est evecta et modo maiestatis donata, quo praesens est secundum humanitatem, omnia opera cum filio Dei habet communia, coelum et terram administrat. Haec cum nihil aliud sint quam Symboli Apostolici indubitati articuli, plana et expedita est verborum coenae Domini explicatio, ne ab eorum simplicitate recedemus et propter veritatem corporis Christi asserendam alienum his sensum affingamus.

Non enim eo modo in coena esse dicitur praesens, quo dicitur ascendisse et esse in coelo, sicut etiam in prima coena non eo modo corpus suum et sanguinem discipulis dispensavit, quo discubuit. Et retinet etiam nunc in coelo περίγραπτον / circumscriptum et essentia sua finitum corpus, etsi alia sit corporis glorificati quam naturalis corporis circumscriptio. Hac inviolata et conservata modus praesentiae definiatur sessione ad dexteram Dei, quae, ut loco non est circumscripta, ita etiam sessio eius secundum humanitatem et per consequens praesentia eius in terris et in coena, ubi vere adest et efficit, quae verbis Ecclesiae suae promisit.

Haec explicatio nihil habet obscuritatis, nihil novitatis, nihil perplexi- [427 v]tatis aut absurditatis, sed simpliciter articulos fidei recitat, veritatem corporis Christi asserit, maiestatem eiusdem declarat, praesentiam in coena Domini confirmat et simplicem ac genuinum sensum verborum coenae retinet, quae constans fuit D. D. Lutheri sententia, a qua Augustanae confessionis doctores non recedunt, sed per gratiam Dei et magno et pio consensu profitentur.

Sequentes errores cum hac simplici et primaeva atque aperta veritatis doctrina pugnantes unanimiter damnant:

Si quis dixerit In coena Domini non vere et substantialiter, h.e. substantialiter et personaliter, adesse et distribui cum pane et vino verum corpus et sanguinem Domini Jesu Christi.

Si quis dixerit Corpus et sanguinem Christi in coena adesse naturaliter, carnaliter, modo corporali, qui dimensionibus quantitatis naturalis definitur, aut localiter pani includi aut affigi.

---

[28] Basilius d. Gr., De Spiritu Sancto, c. VI (MPG 32 [1857], 90C).
[29] Vgl. Ambrosius, Comment. in ep. ad Phil., c. 2 (MPL 17,431–434).

Si quis dixerit Corpus et sanguinem Christi adesse spiritualiter, h.e. Spiritum Sanctum tantum adesse Christo secundum humanitatem omnibus modis absente.

Si quis dixerit Fidem sumentis sacramentum facere praesentiam corporis et sanguinis Christi, qua ascendant fideles in locum coeli summum, ut illic Christo fruantur.

Si quis dixerit Corpus Christi in divinitatem permutari et non amplius sit verum corpus habens suas dimensiones, quae corporibus spiritualibus congruunt.

[428 r] Si quis dixerit Humanam naturam in Christo exaequatam cum natura divina, ut eodem modo de humanitate proprietates divinae naturae praedicentur[30] quo de natura divina.

Si quis dixerit Eodem modo Christum secundum humanitatem in coena Dominica adesse, quo adest secundum divinitatem.

Si quis dixerit Dexteram Dei significare certum locum in coelis et sedere ad dexteram in loco aliquo coeli sedere.

Si quis dixerit Incredulos et impoenitentes hypocritas non accipere corpus et sanguinem Christi, sed tantum panem et vinum corporis et sanguinis Christi absentis signa.

Wann Gott seine gnade unnd gaben anbeut durch das gepredigte wordt unnd denn rechtenn brauch der Heiligenn Sacrament, so ist der mensch, so noch der zeit durch den heiligen geist nicht widergeboren, nicht so starck unnd vermogentlich, daß er nach denselben gabenn greiffen konne, sondern Gott muß in seinem Willen die gnad erschaffen, nemlich den glaubenn, welcher die einige hand ist, damitt man die gaben Gottes ergreiffett unnd ihm selbst zueigenett. Dieweil aber der glaub nichtt deß menschenn, sondern allein Gottes gab unnd werck ist, so ist leichtlich dabei zu vernehmen, was des menschenn wille in der bekehrung vermoge, Nemlich auß ihme selbst unnd seinen krefften gar nichts.

Jacobus Andreae D.

[30] praedicante Hs.

KRITISCHE MISCELLEN

Die Notiz über die begardischen Vollkommenheitsgrade

Von Luise Abramowski

Nachtrag zu ZKG 97 (1986) 100, Anm. 55:

Herr Kollege R. E. Lerner, Evanston, macht mich liebenswürdigerweise darauf aufmerksam, daß sich inzwischen auch A. Patschovsky in seinen „Quellen zur böhmischen Inquisition" (MGH Quellen z. Geistesgesch. d. MA 11, 1979) p. 136f. mit der völlig vereinzelten Notiz befaßt hat. Patschovsky übersetzt die beiden ersten Grade wie ich, nämlich mit „Schwungrad" und „Keulenschlag". Für den dritten und vierten Grad bietet er aber eine verbesserte Lesung (Lerner hatte eine Abschrift P. Billers benutzt), die meine Übersetzung dieser beiden Grade natürlich hinfällig macht ebenso wie den Versuch, einen Sinn in der Abfolge zu finden. Für den dritten und vierten Grad sind zu lesen: *sluncz, ebygsluncz*. Sluncz = „Schlunz" bedeutet „soviel wie ‚Lumpen'" (Patschovsky p. 137). Nicht akzeptabel ist Patschovskys Übersetzung von „ebyg" im vierten Grad mit „ewig". Was soll denn ein „ewiger Lumpen" in diesem Zusammenhang bedeuten? Tatsächlich ist „*ebech, ebich, ebch*" heranzuziehen, was nach Lexers Taschenwörterbuch heißt: „ab-, umgewendet, verkehrt, böse; links". Dann wäre ebygsluncz so etwas wie „schlechter Lumpen" (Lappen, Flicken).

Ich frage mich, ob man zur Deutung des vierten Grades nicht Jesaja 64,6 Vulgata verwenden sollte: „et facti sumus ut immundus omnes nos, quasi *pannus menstruatae* universae iustitiae nostrae . . .". Wenn alle „Gerechtigkeiten" nicht mehr wert sind als ein schmutziger Lappen, dann wäre der Zustand erreicht, in dem der Begarde „über dem äußerlichen Werke" ist und „es lassen soll", um es mit dem „Buch von geistlicher Armut" zu sagen (ZKG 97, 100); das wäre die „zu Gott geordnete Freiheit", deren Kriterium die „Demütigkeit" ist (ZKG 97, 101).

Wenn „Lumpen, Lappen, Flicken" im vierten Grad einen biblischen Bezug haben sollten, kann man vielleicht auch beim dritten Grad daran denken: der pannus auf dem alten Kleid (Mt. 9,16 / Mc. 2,21). An der Bibelstelle ist der Flicken mit einem Adjektiv versehen: rudis, „unbearbeitet", was dem griechischen „ungewalkt" entspricht. Die Nutzlosigkeit des „neuen Flickens auf dem alten Kleid" ist ja noch für uns sprichwörtlich.

Für „Schwungrad" und „Keulenschlag" bin ich noch nicht auf einen biblischen Bezug gekommen. Aber vielleicht kann man doch soviel sagen, daß die ersten beiden Grade ein Element starker Aktivität enthalten (aber wessen: des Frommen oder Gottes?), die beiden letzten deutlich Niedrigkeit meinen.

Santiago de Compostela zur Zeit von Bischof und Erzbischof Diego Gelmírez (1098/1099–1140)[1]

Von Klaus Herbers

Bischof Diego II. Gelmírez von Santiago de Compostela gilt seit langem mit gutem Recht als eine der interessantesten Gestalten der spanischen Geschichte im Hochmittelalter. Seine Rolle auf der politischen Bühne in vielen Auseinandersetzungen mit Königin Urraca (1109–1126) und König Alfons VII. (1126–1157), seine Erfolge in kirchenpolitischer Hinsicht, sein Wirken als Stadtherr von Compostela und vieles andere lassen ihn als einen der großen Kirchenfürsten des spanischen Mittelalters erscheinen. Seit der gründlichen Studie von A. G. Biggs[2] haben vor allem R. Pastor de Togneri,[3] B. Reilly[4] und L. Vones[5] unser Wissen über den Bischof und Erzbischof vermehrt und zu einem wesentlich differenzierteren Bild von Diego und seinem Umfeld beigetragen. Dies war möglich, weil bisher noch nicht berücksichtigte Quellen herangezogen wurden oder weil neue Fragestellungen zu weitergehenden Ergebnissen führten. Vor allem war die Hauptquelle zur Pontifikatszeit von Diego II. Gelmírez, die Historia Compostelana,[6] bislang in ihrer Zuverlässigkeit überschätzt worden. Vones hat in seiner Untersuchung

---

[1] Zugleich Besprechung von R. A. Fletcher, Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela (Clarendon Press, Oxford 1984) £ 28.00. – Die Anmerkungen beschränken sich im folgenden auf die wichtigsten Belege und Verweise. – Für kritische Hinweise danke ich Dr. U. Schmidt, Tübingen.

[2] Diego Gelmírez, First Archbishop of Compostela (Washington 1949).

[3] Diego Gelmírez. Una mentalidad al día. Acerca del rol de ciertas élites de poder (Dies., Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval, Barcelona 1973, S. 103–131) (französisch: Mélanges R. Crozet I, Poitiers 1966, S. 597–608).

[4] The „Historia Compostelana": The Genesis and Composition of a Twelfth Century Spanish Gesta (Speculum 44/1969, S. 78–85); The Nature of Church Reform at Santiago de Compostela during the Episcopate of Don Diego Gelmírez. 1100–1140 A.D. (Diss. Bryn Mawr College 1966) und Santiago and Saint Denis: The French Presence in Eleventh Century Spain (Catholic Historical Review 54/1968–1969, S. 467–483). Vgl. auch Anm. 35, 61 und 62.

[5] Die ‚Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts (Kölner Historische Abhandlungen 19, Köln/Wien 1980).

[6] Ed. E. Florez (España Sagrada XX, Madrid 1765, Nachdruck Madrid 1965). Im folgenden Hist. Comp. abgekürzt und mit Buch, Kapitel sowie Seitenangabe bei Florez zitiert.

nachdrücklich die Intentionen dieser Bistumsgeschichte hervorgehoben; demnach haben insbesondere die verschiedenen Verfasser auch bei den zahlreichen inserierten Urkunden durch einseitige Auswahl, Unterdrückung oder Verfälschung[7] die Tendenz ganz gezielt bestimmt.

Nun hat R. A. Fletcher – durch seine Studien über den Episkopat im Königreich León als Kenner der spanischen Geschichte im Hochmittelalter ausgewiesen[8] – erneut das Thema aufgegriffen und die Verflechtungen des Lebensschicksales von Diego mit der hohen und niedrigen Politik gut lesbar und gekonnt dargelegt. Seine Ausführungen bleiben spannend bis zur letzten Zeile. Dies sei grundsätzlich vorangeschickt, um einige der wenigen kritischen Einwendungen nicht als Grundtenor des folgenden Beitrages erscheinen zu lassen.

Vor allem besticht der Aufbau des Buches. In einem ersten Kapitel (S. 1–28) macht Fletcher überblicksartig mit den naturräumlichen Voraussetzungen, mit demographischen Schätzungen,[9] mit Siedlungen und Siedlungsformen, mit Handel und mit der sozialen Schichtung, mit Kultur, Recht, Schrift und Liturgie vertraut. Galicien befand sich wirtschaftlich und kulturell insbesondere seit der arabischen Eroberung von großen Teilen der Iberischen Halbinsel in einer Randlage, die für zahlreiche Besonderheiten verantwortlich zu machen ist. Die ersten Anzeichen für ein neues Zeitalter in Galicien sind im 11. Jahrhundert erkennbar; dieser Zeit widmet Fletcher ein eigenes Kapitel (S. 29–52). Damals entwickelten sich auch die ersten wichtigeren Beziehungen Spaniens zum übrigen Abendland. König Sancho el Mayor von Navarra (1004–1035), der gegen Ende seiner Regierung sogar über Aragón und Kastilien-León gebot, knüpfte verschiedene Verbindungen zu Gebieten jenseits der Pyrenäen. Er gestaltete seine königliche Herrschaft teils nach französischen Vorbildern und holte auf Rat von Abt Oliba von Ripoll und von Mönch Pontius mehrere Mönche aus dem Reformkloster Cluny in das navarresische Kloster San Juan de la Peña. Fletcher verfolgt im weiteren die Konsequenzen, die sich aus den dynastischen Umgestaltungen Spaniens im 11. Jahrhundert für Galicien ergaben. Im Jahre 1087 übertrug König Alfons VI. von Kastilien-León (1072–1109) die Grafschaft Galicien einem Burgunder, dem Grafen Raimund († 1107), der wohl den Kontakt zu der neuen königlichen Herrschaft (Alfons VI. gebot über León, Kastilien und Galicien) sicherstellen sollte.

War das bisher Berichtete bereits seit längerem schon Gemeingut der Forschung, so weist Fletcher im folgenden treffend nach, warum Raimunds Herrschaft in Galicien auf besonders gute Voraussetzungen stieß. Der alte

[7] Vgl. Vones, wie Anm. 5, zusammenfassend S. 521 f.

[8] Vgl. insbesondere: The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century (Oxford 1978).

[9] Fletcher (S. 7) glaubt, die neuesten Schätzungen der Bevölkerung Galiciens auf ca. 232400 Einwohner um das Jahr 1000, wie M. R. García Alvarez, Galicia y los gallegos en la alta edad media (Santiago de Compostela 1975) S. 180–182 hochgerechnet hat, seien zu niedrig angesetzt.

galicische Adel war nämlich inzwischen durch neue Adelsfamilien ersetzt worden, deren Einfluß sich gegenüber früheren Zeiten merklich in Grenzen hielt. Dies beweist Fletcher überzeugend am Beispiel der galicischen Adelsfamilie Traba (S. 34–42). Entsprechend dieser Entwicklung wurden auch die Bischofssitze zunehmend von Außenseitern besetzt, namentlich von Kirchenmännern französischer Herkunft (S. 46f.). 1075 gründete man ein erstes Tochterkloster von Cluny in Galicien. Von diesen Kontakten auf „unterer Ebene" war es nur noch ein kleiner Schritt bis sich auch die ersten Beziehungen zum Papsttum ausgestalteten. Die Öffnung Galiciens und Compostelas zur lateinischen Christenheit hin wurde nachhaltig unterstützt und befördert durch die zunehmenden Pilgerfahrten zum Grab des hl. Jakobus des Älteren, dessen leibliche Überreste man in Compostela schon zu Beginn des 9. Jahrhunderts „wiederentdeckt" zu haben glaubte.

Fletcher widmet diesem wichtigen Themenkomplex zwei eigene Kapitel, eines zur Entstehung des Kultes (S. 53–77) sowie eines zu den Pilgern und Pilgerfahrten (S. 78–101). Für die Frühgeschichte der Legende stützt er sich weitgehend auf bisher vorliegende Arbeiten, vor allem auf die gründliche Studie von J. van Herwaarden.[10] Bei der weiteren Entwicklung des Kultes scheint Fletcher die Rolle von König Alfons III. von Asturien (866–910) zurecht besonders bedeutsam.[11] Dies vermag er durch eine Auswertung der Königsurkunden schlüssig nachzuweisen. So wurde Alfons III. nicht nur durch den Apostel Jakobus ein großer König, sondern auch umgekehrt: Alfons III. machte Jakobus zu einem großen Heiligen (S. 77).

Die stetige Zunahme der Pilgerfahrten nach Santiago de Compostela verdeutlicht am greifbarsten, wie „erfolgreich" der Heilige und sein Heiligtum waren. Fletcher sieht die Gründe hierfür vor allem in der Verbreitung der Wunder sowie in einer seit dem 10./11. Jahrhundert feststellbaren Verchristlichung des Rittertums. Der Mythos um Karl den Großen – der ja als erster Entdecker des Jakobusgrabes vielfach in den Quellen des 12. Jahrhunderts genannt wird[12] – unterstützte diese neue Tendenz. Als Diego II. Gelmírez

---

[10] Vgl. Fletcher S. 54 Anm. 4. J. van Herwaarden, The Origins of the Cult of St. James of Compostela (Journal of Medieval History 6/1980, S. 1–35). Herwaarden hat sich auch später noch erneut zum Problem geäußert, vgl. ders., Saint James in Spain up to the 12th Century (Wallfahrt kennt keine Grenzen, München/Zürich 1984, S. 235–247). – Die neueren Studien deutscher Mediävisten wie von O. Engels, Die Anfänge des spanischen Jakobusgrabes in kirchenpolitischer Sicht (Römische Quartalschrift 75/1980, S. 146–170) oder von R. Plötz, Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert (Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 30/1982, S. 19–145) werden von Fletcher nicht verwendet. – Die bei Fletcher S. 59 mit Anm. 14 geäußerte Vermutung, das Jakobusgrab könne die sterblichen Reste Priszillians († 385) beinhalten, äußerte nicht erst 1976 Chadwick, sondern bereits L. Duchesne, St-Jacques de Galice (Annales du Midi 12/1900, S. 145–179) S. 161f.

[11] Vgl. Fletcher S. 69ff.

[12] Insbes. im 4. Teil des Liber S. Jacobi, dem sog. Ps.-Turpin, ed. A. Hämel/A. de Mandach, Der Ps.-Turpin von Compostela (Bayer. Akad. d. Wiss., ph.-h. Kl. 1965,1) S. 41ff. Vgl. hierzu K. Herbers, Der Jakobuskult des 12. Jh. und der Liber S. Jacobi (Hist. Forsch. 7, Wiesbaden 1984) S. 125–132. – Eine neue, durch Benutzung

zu Beginn des 12. Jahrhunderts sein Bischofsamt antrat, konnte er auf diesem Fundament weiterbauen. Wie er hierbei vorging, und was seine geschichtliche Bedeutung ausmacht, stellt Fletcher im zweiten Teil des Buches (Kapitel 5–11, S. 102–300) vor.

„The Making of a Bishop" heißt es zunächst (S. 102–128). Nachdem Fletcher Herkunft und Karriere von Diego II. Gelmírez und seine zweimalige Tätigkeit als Administrator des Compostelaner Sitzes dargelegt hat, kommt er zu einem Kernpunkt der heutigen Forschung, der Chronologie: wann wurde Diego II. Gelmírez gewählt und geweiht?

Die Hist. Comp. berichtet in zwei verschiedenen Abschnitten über die Erhebung des galicischen Kirchenmannes; der erste Bericht stammt aus der Feder des Nuño Alfonso,[13] der zweite gleichsam „rückblickend" von Gerald.[14] Gemäß der ausführlicheren Fassung des Nuño Alfonso spielten sich die Ereignisse folgendermaßen ab: Nach dem Tod des Bischofs Dalmatius (wohl am 16. März 1096)[15] wurde Diego II. Gelmírez zum zweiten Mal Administrator der Compostelaner Diözese, mußte sich jedoch mit einem Konkurrenten, dem ehemals abgesetzten Bischof Diego I. Peláez, auseinandersetzen. König Alfons VI. sandte schließlich im Jahre 1099 eine Gesandtschaft nach Rom, um die Angelegenheit beider Anwärter auf den Bischofsstuhl entscheiden zu lassen. Der soeben gewählte Papst Paschalis II. (1099–1118) ordnete mit einem Brief vom 29. Dezember 1099 an, eine neue Wahl vornehmen zu lassen und den Gewählten zur Weihe nach Rom zu senden.[16] Bei Ankunft dieser päpstlichen Briefe in Compostela sei Diego II. Gelmírez – so berichtet die Hist. Comp. weiter – jedoch bereits unterwegs nach Rom gewesen (. . . *orationis gratia limina b. Petri adiverat . . .*), so daß man die Wahl bis zu dessen Rückkehr aufgeschoben habe. Wie die Hist. Comp. fortfährt, weihte Paschalis II. in Rom Diego II. Gelmírez zum Subdiakon und am 1. Juli 1100 habe schließlich die Wahl in Compostela stattgefunden, laut dem Bericht von Nuño Alfonso durch das Kathedralkapitel von Santiago und den Adel Galiciens sowie mit Zustimmung *(assensu)* des Königs Alfons VI. und des Grafen Raimund.[17] Anschließend habe sich Diego II. nach Toledo begeben, wo er von König Alfons VI. und dem Toledaner Erz-

---

von Aachener Handschriften dem ursprünglichen Compostelaner Text näherkommende Edition mit Übers. bietet jetzt H. W. Klein, Die Chronik von Karl d. Gr. und Roland (München 1986).

[13] Hist. Comp. I, 6–11 (Florez S. 23–30). Zu Nuño Alfonso als Verfasser der Hist. Comp. vgl. Vones, wie Anm. 5, S. 45–49.

[14] Hist. Comp. II, 2 (Florez S. 254f.). Zu Gerald vgl. Vones, wie Anm. 5, S. 55–58.

[15] Vgl. Vones, wie Anm. 5, S. 100 mit Anm. 2. Vgl. auch zum gesamten Ablauf C. Servatius, Papst Paschalis II. Studien zu seiner Person und seiner Politik (Päpste und Papsttum 14, Stuttgart 1979) S. 119f.

[16] Ph. Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum . . . editionem sedundam curaverunt S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald, 2 Bände (Leipzig 1885–1888, Nachdruck Graz 1956; im folgenden als JL mit n. zitiert) n. 5810 und 5811. Druck: Hist. Comp. I, 7 (Florez S. 25f.).

[17] Hist. Comp. I, 8 (Florez S. 26f.): *cum nobilioribus totius Gallætiæ et assensu regis Adefonsi et comitis Raimundi, qui nobiscum laudantes aderant.*

bischof empfangen wurde. Erst etwa ein Jahr später, am 21. April 1101, soll Diego II. Gelmírez geweiht worden sein. Dieser lange Zeitraum zwischen Wahl und Weihe wird in der Hist. Comp. damit begründet, daß Papst Paschalis II. eine Weihe in Rom wünschte; die Grundlage für dieses Recht bot das auch in die Hist. Comp. aufgenommene Exemtionsprivileg von 1095.[18] König Alfons VI. sowie die Compostelaner Kirche sandten jedoch wegen der angeblichen Gefahr für Diego II. Gelmírez bei einer eigenen Durchquerung des aragonesischen Gebietes zwei Boten nach Rom, um dort eine Ausnahmeregelung zu erwirken. Papst Paschalis II. bestimmte schließlich Bischof Gottfried von Maguelonne, die Bischofsweihe vorzunehmen.[19]

Soweit der Bericht der Hist. Comp., der zwar nicht ganz frei von Unstimmigkeiten oder Widersprüchen ist, jedoch trotzdem bis zu den Arbeiten von Reilly und Vones[20] in der Forschung als Grundlage der chronologischen Abfolge galt. Fletcher lehnt sich in seiner Nachzeichnung dieser Ereignisse an die Version der Hist. Comp. an und verwirft die Überlegungen, die insbesondere Vones zur genaueren Bestimmung der Ereignisse beigetragen hat.[21] Vones hat nämlich vor allem durch die Berücksichtigung von Urkunden wahrscheinlich gemacht, daß Diego II. Gelmírez – anders als in der Hist. Comp. berichtet – bereits 1098 Bischofselekt war und spätestens Anfang 1099 die Bischofsweihe empfing.[22] Die Fassung des Nuño Alfonso und insbesondere die dort suggerierte chronologische Abfolge erklärt sich laut Vones vor allem aus der späteren Perspektive. Die Subdiakonsweihe sowie die Bischofsweihe durch den Papst bzw. durch einen von diesem beauftragten Vertreter sollten nämlich im Bericht der Hist. Comp. die Unabhängigkeit der Jakobskirche von jeglicher Metropole nachhaltig dokumentieren.[23] In diesem Zusammenhang gewann auch die Exemtion der Kirche von Santiago, die Papst Urban II. im Jahr 1095 gewährt haben soll, erhöhte Bedeutung.[24] Die Tatsache, daß sowohl das Exemtionsprivileg als auch die Papsturkunde über die Subdiakonsweihe in Rom, die beide in die Hist. Comp. inseriert wurden, in diplomatischer Hinsicht umstritten sind, macht den Bericht des Nuño Alfonso nur noch verdächtiger.[25] Darüberhinaus gibt

[18] JL n. 5601 (Florez S. 21–23), vgl. hierzu Vones, wie Anm. 5, S. 80ff. sowie unten S. 98.

[19] JL n. 5860 und 5861 (Florez S. 29f.). Der in diesem Zusammenhang in die Hist. Comp. eingeordnete Brief JL n. 5839 gehört zu einer früheren Gesandtschaft vgl. Vones, wie Anm. 5, S. 134ff. Ob der Bischof von Maguelonne wirklich die Weihe vornahm, wie Fletcher S. 113 Anm. 36 annimmt, ist durchaus nicht sicher, vgl. Vones S. 149 mit Anm. 1.

[20] Vgl. Anm. 4 und 5.

[21] Vgl. Anm. 5.

[22] Vones, wie Anm. 5, S. 118f. Auf eine der zitierten Urkunden hatte bereits Reilly, Santiago, wie Anm. 4, S. 481 mit Anm. 50f. hingewiesen.

[23] Vgl. Vones, wie Anm. 5, S. 129 mit Darlegung der kirchenrechtlichen Voraussetzungen und Konsequenzen.

[24] JL n. 5601 (Florez S. 21–23), vgl. Vones, wie Anm. 5, S. 80ff., zusammenfassend S. 97f.

[25] Vgl. die vorige Anm. sowie Vones, wie Anm. 5, S. 129f.

auch die Darstellung der Hist. Comp. insgesamt Anlaß zu Zweifeln an der Glaubwürdigkeit. Bestimmte Ereignisse, die für das kirchenpolitische Geschehen Galiciens in dieser Zeit wichtig waren, wie die Synode von Palencia (1099/1100), fehlen im Bericht der Hist. Comp.[26] Und dies wohl mit gutem Grund, denn auf dieser Legatensynode wurden die Weichen gestellt, um die Metropolitanrechte von Braga wiederherzustellen. Braga war jedoch der größte Konkurrent von Santiago de Compostela. Berücksichtigt man diesen von Vones deutlich hervorgehobenen Hintergrund, so spielen die Differenzen und Unstimmigkeiten in der Hist. Comp. nur noch eine untergeordnete Rolle. So weicht der Wahlbericht des Gerald über die Wahl von Diego II. Gelmírez in einigen Punkten (insbesondere was die Rolle des Königs betrifft) von demjenigen des Nuño Alfons ab. Demnach wurde Diego II. Gelmírez von Klerus und Volk sowie auf Rat *(consilio)* des Königs Alfons VI., des Grafen Raimund und der Adligen Galiciens gewählt.[27] Anwesend sollen weiterhin die Bischöfe Diego von Orense, Pedro von Lugo, Alfons von Tuy und Gonzalo von Mondoñedo gewesen sein. Man wird sich fragen, ob die nur in dieser Fassung genannten Bischöfe bei der Wahl des Bischofs von Compostela wirklich zugegen waren.[28] Auch die im Bericht des Nuño Alfonso erwähnte Begründung, Diego II. Gelmírez habe deshalb nicht selbst zur Weihe nach Rom reisen können, weil er die Rache des in Aragón weilenden Konkurrenten Diego Peláez fürchtete, ist schon angesichts des Wortlautes der päpstlichen Weiheerlaubnis für den Bischof von Maguelonne unglaubwürdig.[29] Sie erklärt sich wohl daraus, daß man zwar das päpstliche Weiherecht einerseits unterstreichen, andererseits jedoch keine erneute Romfahrt von Diego II. Gelmírez „erfinden" wollte.

Fletcher, der im übrigen eine der von Vones angeführten Urkunden falsch gelesen hatte,[30] widerlegt die von Vones vorgeschlagene neue Chronologie nicht.[31] Gewiß betreffen die zitierten Urkunden „nur" Galicien, und sicherlich wird die später vom Papst eingeholte Wahl- und Weiheerlaubnis vielleicht nicht völlig aus der Luft gegriffen sein; aber: ist ein vorheriger Erhebungsakt unter königlichem Einfluß in Galicien so unwahrscheinlich, wenn man die von Vones angeführten Belege ernst nimmt? Die Gründe dafür, die Wahl und Weihe als eine gleichsam vom Papst veranstaltete Aktion erscheinen zu lassen, liegen bei der aktuellen Situation von 1100/1101 (Bedrohung durch die Metropole Braga) sowie bei Kenntnis der kirchenpolitischen Ziele von Diego II. Gelmírez, der eine möglichst umfassende Unab-

[26] Vgl. Vones, wie Anm. 5, S. 136ff.
[27] Hist. Comp. II, 1 (Florez S. 255).
[28] Vgl. Vones, wie Anm. 5, S. 132f.
[29] So bereits C. Servatius, wie Anm. 15, S. 120.
[30] So in seiner früheren Abhandlung: R. A. Fletcher, Regalian Right in Twelfth Century Spain: The Case of Archbishop Martín of Santiago de Compostela (Journal of Ecclesiastical History 28/1977, S. 337–360) S. 343 mit Anm. 4, vgl. Vones, wie Anm. 5, S. 118 Anm. 88.
[31] Fletchers Zweifel an der neuen Chronologie bleiben vage, vgl. S. 108f. Anm. 26f. und S. 111f. Anm. 32.

hängigkeit der Jakobskirche in Spanien anstrebte, auf der Hand. Letztlich hängt die Auswertung jedoch, wie auch Fletcher selbst vermerkt,[32] an der quellenkritischen Beurteilung der Hist. Comp. Nach Fletcher sind die Autoren der Hist. Comp. eher „muddled than cunning",[33] denen deshalb wohl kaum eine gezielte nachträgliche Umdeutung der Ereignisse zuzutrauen sei. Fletcher hatte bereits an anderer Stelle vermerkt, der Mangel an Konsistenz in der Hist. Comp. (der noch genauer zu beweisen wäre) ließe wohl keine „consistency of purpose" zu.[34] Hier wäre jedoch zu fragen, ob klare Absichten immer die ihnen angemessene Form erhielten; die Beispiele diplomatischer Fälschungen im Mittelalter sprechen eher dagegen. Auch die Historiographen der Jakobskirche, wie Nuño Alfonso oder Gerald könnten teils unbewußt in der Rückschau Ereignisse stilisiert, ausgelassen oder umgedeutet haben, ohne daß ihnen eine direkte Absicht zur Verfälschung stets bewußt war. Deshalb behalten die von Vones zitierten Urkunden, aus denen sich eine Wahl und Weihe von Diego II. Gelmírez erschließen lassen, ihr bedeutendes Gewicht, jedenfalls solange, bis diese nicht ihrerseits als Fälschungen nachgewiesen werden. Da auch die Hist. Comp. mit Sicherheit die Ereignisse um die Wahl und Weihe des galicischen Kirchenmannes nicht korrekt nachzeichnet, ist mit Vones daran festzuhalten: Diego II. wurde bereits 1098 gewählt und 1099 geweiht.

In den weiteren Abschnitten beschreibt Fletcher das Wirken von Diego II. Gelmírez als Bischof. Seinen Ehrgeiz für die Ehre und den Ruhm des Apostels Jakobus hebt Fletcher zurecht als Triebfeder des bischöflichen Handelns hervor. Alle weiteren Kapitel sind unter sachlichen Gesichtspunkten dem Wirken Diegos gewidmet. Zunächst geht es um dessen wechselhaftes Verhältnis zur Königin Urraca, hierbei werden die Untersuchungen von Reilly weitgehend bestätigt.[35] Ohne diese Beziehungen im einzelnen darzulegen, sollte man hervorheben, daß Fletcher die bisher häufig vertretene Ansicht, 1111 sei der Sohn Urracas, Alfons Raimúndez (der spätere Alfons VII.) zum König von Galicien erhoben worden, als unwahrscheinlich verwirft. Eher scheint ihm eine Mitregentschaft geplant gewesen zu sein. Das Reich wurde zwischen Mutter und Sohn 1116 im Frieden von Sahagún geteilt.[36] Nachdem Compostela im Jahre 1120 zur Metropole erhoben worden war,[37] festigte sich Diegos Stellung weiter. Urraca verlieh ihm das *totius Gallæciæ dominium*. Hierin erkennt Fletcher vor allem eine Stoßrichtung gegen Pedro

[32] S. 111f. Anm. 32.

[33] Rezension zu Vones (American Historical Review 86/1981, Sp. 1084f.).

[34] Ebenda.

[35] B.F. Reilly, The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca. 1109–1126 (Princeton 1982). Vgl. Fletcher S. 129 Anm. 1.

[36] Vgl. Fletcher S. 142, der hier mit einiger Wahrscheinlichkeit glaubhaft machen kann, daß die in der Hist. Comp. I, 104 (Florez S. 200–202) zum Jahr 1115 eingereihten Eide in diesen Zusammenhang gehören. Zur Sache vgl. auch Reilly, wie Anm. 35, S. 115f. Auch 1116 wurde Alfons Raimúndez noch nicht König von Galicien, sondern beherrschte nur das Gebiet der Estremadura.

[37] Vgl. hierzu unten S. 98.

Froílaz, der seit 1109 Graf von Galicien war. Das Fazit, das Fletcher aus seiner Aufarbeitung der Ereignisse zieht, bleibt festzuhalten. Demnach dürfen die Konflikte nicht wie bisher häufig als spanische Form der Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat vor dem Hintergrund der gregorianischen Kirchenreform gesehen werden, sondern sind als nicht minder heftiges Ringen einer noch lokal sehr begrenzten Adelsgesellschaft zu verstehen (S. 162).

Von der politischen Bühne lenkt Fletcher anschließend den Blick auf das Gebiet der Kirchengeschichte; zunächst geht es um das Kathedralkapitel von Compostela (S. 163–191). Diego II. Gelmírez reformierte die Struktur des Kapitels, insbesondere erhöhte er die Zahl der Mitglieder auf 72 Kanoniker. Fletcher erblickt hierin auch ein Anzeichen für den Reichtum der Kathedrale zu Beginn des 12. Jahrhunderts. Für die innere Reform dienten französische Gebräuche als Vorbild, ohne daß jedoch auf gewisse spanische Besonderheiten verzichtet wurde.[38] Diegos Bemühungen um eine bessere Ausbildung der Kanoniker bezeugt auch die Entwicklung der Bischofsschule in Compostela.[39]

Schon bald nachdem Diego II. Gelmírez geweiht worden war, förderte er ein umfangreiches Bauprogramm. Teilweise mußte er hierbei Widerstände im Kapitel ausschalten, denn die einzelnen Maßnahmen verschlangen große Summen und Diego mußte immer wieder neue Geldquellen erschließen. Auf welche Mittel er zurückgreifen konnte, läßt sich aufgrund der Schenkungen erschließen, die teils für Diego, teils für die Jakobskirche bzw. das Kapitel bestimmt waren.[40] Um das großangelegte Programm in die Tat umzusetzen, griff Diego nicht nur auf sein eigenes Vermögen zurück, sondern suchte auch andere Wege; so setzte er maurische Gefangene gezielt als Arbeitskräfte ein.[41]

Fletcher widmet sich weiterhin der Stadtgeschichte von Compostela und würdigt Diegos Verdienste um eine Ordnung des vor allem auf Pilger ausgerichteten städtischen Handels. Seine Stellung als Stadtherr blieb nicht unan-

---

[38] So interpretiert Fletcher S. 168 die im fünften Buch des Liber Sancti Jacobi getroffene Charakterisierung der Kathedralkanoniker: . . . *beati Ysidori Yspaniensis doctoris regulam tenentes* (ed. J. Vielliard, Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle, Mâcon 1938, ^{5}1981, S. 120). Vgl. hierzu auch Herbers, wie Anm. 12, S. 162 und ders., Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela (Tübingen 1986) S. 132 und 159.

[39] Ergänzend zu Fletcher S. 167, Anm. 9 ist hier vor allem auf die Studien von M. C. Díaz y Díaz, Problemas de la cultura en los siglos XI–XII. La escuela episcopal de Santiago (Compostellanum 16/1971, S. 187–200) hinzuweisen. – Das besondere Privileg der Compostelaner Kardinäle, das Paschalis II. gewährt haben soll (JL n. 5881, Florez S. 33 f.), wird von Fletcher als Beispiel für die Imitation römischer Gebräuche zitiert, ist allerdings laut Vones, wie Anm. 5, S. 287 zweifelhaft. Die weiteren von Fletcher zitierten Urkunden in dieser Hinsicht (JL n. 6208, Florez S. 93 f. und JL n. 6042, Florez S. 93) haben eine etwas andere Stoßrichtung, sie sind stärker auf liturgische Vorrechte der Kardinäle ausgerichtet, aber sicherlich auch in Imitation römischer Gebräuche, vgl. Herbers, wie Anm. 12, S. 94 f.

[40] Fletcher S. 178 ff. Einige Ergänzungen bei Herbers, wie Anm. 12, S. 182 ff.

[41] Hist. Comp. I, 103 (Florez S. 199).

gefochten; zweimal, 1116/17 und 1136, brachten ihn städtische Unruhen, an denen wohl auch Mitglieder des Kathedralkapitels beteiligt waren, in große Bedrängnis. Sie waren laut Fletcher der sichtbare Preis für die zahlreichen Neuerungen, die Diego in seiner Regierungszeit durchsetzte[42] und sind wohl weniger als Auseinandersetzungen einer „progressiven Bourgeoisie" mit einem „reaktionären bischöflichen Herrn" zu interpretieren, wie R. Pastor de Togneri vorgeschlagen hatte.[43] Bei den Konflikten im Jahre 1136 griff auch der Papst ziemlich rasch in den Streit ein; laut Fletcher zeugt dies davon, wie sehr die Beziehungen Galiciens zum Papsttum unter dem Pontifikat des Diego II. Gelmírez an Intensität gewonnen hatten.

In einem eigenen Kapitel (S. 192–222) wird das Verhältnis der Compostelaner Bischöfe und späteren Erzbischöfe zur Leitung der Kirche in Rom eingehend untersucht. Erste Berührungen gab es zur Zeit des Reformpapsttums; für Spanien ging es zunächst um die Einführung der römischen anstelle der spanischen (mozarabischen) Liturgie. Mit deutlicher Polemik gegen deutsche Historiker, die laut Fletcher zumeist von einer bewußten, aktiven Politik des Papsttums in Europa ausgingen, unterstreicht Fletcher zurecht den eher „passiven" Aspekt päpstlicher Herrschaft. Die Päpste hätten über ein Arsenal von Waffen verfügt, das sie allen denen zur Verfügung stellten, die darum baten oder gar dafür zahlten. Die Bedeutung der Petenten bei der Ausstellung von Privilegien ist sicherlich oft unterschätzt worden, aber nicht durchgängig und nicht nur von deutschen Historikern.[44] Aber sicherlich bietet die Hist. Comp. mehr als einen eindrucksvollen Beleg dafür, wie sehr päpstliche Entscheidungen auch von den Empfängern oder anderen Fürsprechern erwirkt wurden. Schon Erdmann hatte, ähnlich wie nun Fletcher, bemerkt, daß Diego II. Gelmírez das Papsttum brauchte, um gegen seine Nachbarn (insbesondere Toledo und Braga), den Ruhm der „sedes des hl. Jakobus" zur

[42] Fletcher S. 190 nennt insbesondere die Reform des Kapitels, die neuen Bauten sowie die Verordnungen, die Diego als Stadtherr verfügte.

[43] R. Pastor de Togneri, Las primeras rebeliones burguesas en Castilla y León (siglo XII) (Dies., Conflictos, wie Anm. 3, S. 13–102).

[44] Um Fletchers Verdikt (S. 194) ein wenig zu relativieren, sei nur an die neuere Abhandlung von G. Tellenbach, Zur Geschichte der Päpste im 10. und früheren 11. Jahrhundert (Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter, Festschrift J. Fleckenstein, Sigmaringen 1984, S. 165–178) erinnert. Tellenbach erörtert z.B. S. 168f., wie die Päpste im Reimser Schisma je nach Information unterschiedliche Positionen einnahmen; vgl. zu diesem Beispiel wechselhafter päpstlicher Politik auch H. Zimmermann, Frankreich und Reims in der Politik der Ottonenzeit. Ottonische Studien I. (MIÖG Erg. Band 20/1962, S. 122–146, Nachdruck jetzt auch: Ders., Im Bann des Mittelalters. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Rechtsgeschichte. Festgabe zum 60. Geburtstag, hg. von I. Eberl und H.-H. Kortüm, Sigmaringen 1986, S. 1–25). Insgesamt hat Tellenbach aufgrund dieses und weiterer Beispiele festgestellt, daß es bis zum Investiturstreit keine eigentliche Kirchenpolitik der Päpste für die Gebiete außerhalb Roms gegeben hat. Vgl. auch vom Gesichtspunkt der Urkundenausstellung: E. Pitz, Papstreskript und Kaiserreskript im Mittelalter (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 36, Tübingen 1971) S. 298ff.

Geltung bringen zu können.[45] Fletcher referiert die von den Päpsten gewährten Privilegien: Exemtion (1095, 1101 bestätigt), Verleihung des Pallium (1104), Übertragung der Erzbischofswürde von der Metropole Mérida auf Compostela und Ernennung Diegos zum päpstlichen Legaten für die Provinzen Braga und Mérida (1120).[46] Diego erhielt diese Privilegien nicht durch Zufall oder allein durch päpstliches Wohlwollen; hierzu bedurfte es ernsthafter Bemühungen um Bundesgenossen, zahlreicher Reisen und nicht zuletzt kräftiger Geldzahlungen an die römische Kurie.[47] Bei der Erhebung der Metropole mußte sich Diego überlegen, ob er eine Übertragung der Erzbischofswürde von Mérida oder von Braga auf die Compostelaner sedes anstreben sollte.[48] Wenn schließlich 1120 die Mérida-Lösung „siegte", so entstanden hieraus allerdings zahlreiche Folgeprobleme, insbesondere die Streitigkeiten über die Zugehörigkeit der Suffragane[49] sowie über die Ausübung seines Amtes als päpstlicher Legat. In diesen Zusammenhang gehört auch die bei Fletcher zu knapp behandelte Papsturkunde vom 23. Juni 1124, mit der Santiago de Compostela der Metropolitansitz *perpetuis temporibus* übertragen wurde.[50] Diese Urkunde ist deshalb so interessant, weil sie besonders aufschlußreich für die Geschichte der päpstlichen Kanzlei und den Einfluß der Empfänger (bzw. der Petenten) auf die Gestaltung des Urkundentextes ist.[51] Papst Calixt II. übersandte nämlich eine ungesiegelte Fassung des

---

[45] C. Erdmann, Das Papsttum und Portugal im ersten Jahrhundert der portugiesischen Geschichte (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1928, 5, S. 1–63) S. 8.

[46] JL n. 5601 (Florez S. 21f.); JL n. 5880 (Florez S. 32f.); JL n. 5986 (Florez S. 48); JL 6823 (Florez S. 292; U. Robert, Bullaire du pape Calixte II, Paris 1891, Nachdruck Hildesheim/New York 1979, I S. 216ff. n. 146), JL 6825 (Florez S. 295f.; Robert I S. 219, n. 148). Fletcher stützt sich zwar auf Vones (vgl. S. 192f. Anm. 3), läßt dessen Zweifel an der Echtheit mancher Urkunden oder Urkundenteile jedoch im weiteren unberücksichtigt. Vgl. Vones, wie Anm. 5, insbesondere S. 80ff., 149ff. und 365ff.

[47] Bei Fletcher S. 205 aufgrund der Hist. Comp. II, 15–20 (Florez S. 285–300) zusammengestellt. Vgl. zum insgesamt sehr komplexen kirchenpolitischen Hintergrund Vones, wie Anm. 5, S. 289–395. – Zu den Geldzahlungen vgl. auch aus „römischer" Sicht: K. Jordan, Zur päpstlichen Finanzgeschichte im 11. und 12. Jahrhundert (Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 25/1933–1934, S. 61–104) S. 83ff. sowie P. Feige, Die Anfänge des portugiesischen Königtums und seiner Landeskirche (Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 19/1978, S. 85–436) S. 155f.

[48] Vgl. Fletcher S. 202–204 und Feige, wie Anm. 47, S. 155–157 sowie Vones, wie Anm. 5, S. 369f., der darauf hinweist, daß damit eine frühere Konzeption aus den Jahren 1113/1114 zum Zuge kam.

[49] Vgl. Fletcher S. 206f. Zu den weiteren Streitigkeiten vgl. Vones, wie Anm. 5, S. 396ff. sowie zusammenfassend D. Mansilla (Historia de la Iglesia en España II/2, Madrid 1982) S. 621–623.

[50] JL 7160 (Florez S. 402f.; Robert, wie Anm. 46, II S. 330f. n. 502; D. Mansilla, La documentación pontificia hasta Innocencio III [965–1216], Rom 1955, S. 80f. n. 63), vgl. Vones, wie Anm. 5, S. 455 Anm. 38 und S. 461 Anm. 58 zu den Handschriften und weiteren Drucken.

[51] So auch von Fletcher S. 212 Anm. 42 kurz hervorgehoben. Vgl. zum Problem Pitz, wie Anm. 44, S. 282ff. Auch der von W. Koch verfaßte Artikel: Empfängerausfertigung

Privilegs, damit man in Compostela verbessern und umgestalten könne.[52] Dieses Angebot stieß in der Stadt des hl. Jakobus auf große Freude und man änderte die Rohfassung vor allem durch eine präzise Umschreibung des Metropolitangebietes und der Suffragane.[53] Der Bericht dürfte nach den Untersuchungen von Vones glaubwürdig sein, und auch die Urkunde selbst ist unverdächtig. Mit der Verleihung dieses Privilegs durch Papst Calixt II. (1119–1124) hatte Diego II. Gelmírez den Höhepunkt an Macht und Einfluß erreicht, denn unter dem folgenden Papst, Honorius II. (1124–1130) verschlechterten sich die Beziehungen zusehends. Die in den Jahren 1122–1124 neu ernannten Kardinäle, an ihrer Spitze der Kanzler Haimerich, bewirkten einen „Generationskonflikt" in Rom, der schließlich mit dem Schisma 1130 offen ausbrach.[54] Seit den Forschungen von Schmale[55] schien es sicher, daß Diego und Compostela die Partei Innozenz' II. (1130–1143) ergriffen habe. Fletcher glaubt nun, einige Faktoren geltend machen zu können, die Diego zumindest zeitweise eher auf der Seite des „Gegenpapstes" Anaklet II. (1130–1138) vermuten lassen.[56] Wenn auch seine Überlegungen letztlich nicht durchschlagend sind, so verdient doch sein Hinweis Beachtung, daß sich Anaklet II. mehrfach, sogar noch im Jahre 1134, um die Anerkennung durch Diego II. Gelmírez bemühte.[57] Dies relativiert Schmales Bemerkung, Anaklet habe wohl „nicht einmal . . . den Versuch unternommen, . . . hier Beziehungen anzuknüpfen".[58] Entscheidend ist wohl, daß sich Diego nur zu gerne von beiden Seiten umwerben ließ, vielleicht um bei einer letztlichen Entscheidung für Innozenz II. mit dem besonderen Wohlwollen dieses Papstes rechnen zu können.

Das Kapitel „The Bishop in his Diocese" (S. 223–252) behandelt bisher oft noch weniger beachtete Gesichtspunkte. Dabei betont Fletcher, man könne geistiges und weltliches Amt gerade bei einer Persönlichkeit wie Diego II. Gelmírez nicht scheiden: „Diego was at once both the crozier and the catapult of St. James".[59] Trotzdem werden in diesem Kapitel vornehmlich die für

(Lexikon des Mittelalters III, 1986, S. 1890f.) und die dort zitierte Literatur beweisen, daß dieser Aspekt für die päpstliche Diplomatik bisher vernachlässigt wurde.

[52] Hist. Comp. II 64 (Florez S. 398–400), vgl. Vones, wie Anm. 5, S. 452–455.

[53] Die „Rohfassung" steht bei Florez S. 395 nur in den Anfangsworten; große Teile des Rohtextes nach den Handschriften bei Vones, wie Anm. 5, S. 461f.

[54] Vgl. Fletcher S. 213 und 217 mit Verweis auf H. W. Klewitz, Das Ende des Reformpapsttums (Deutsches Archiv 3/1939, S. 372–412, Nachdruck: Ders., Reformpapsttum und Kardinalkollegium, Darmstadt 1957, S. 207–259).

[55] F. J. Schmale, Studien zum Schisma des Jahres 1130 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Köln/Graz 1961) S. 216–218.

[56] Fletcher vermerkt insbesondere (S. 217): 1) Diegos Beziehungen zu Honorius II. waren schlecht, 2) er gehörte wie Anaklet II. zur älteren Generation, 3) er war kein Förderer der neuesten religiösen Gemeinschaften, 4) Diegos Feinde, die Portugiesen, waren Innozentianer. Vgl. bereits gewisse Vorbehalte gegenüber der herrschenden Lehre bei Biggs, wie Anm. 2, S. 190–193 sowie bei Vones, wie Anm. 5, S. 479f.

[57] Vgl. JL n. 8374 und 8426 (Florez S. 512f. und S. 550f.).

[58] Schmale, wie Anm. 55, S. 216.

[59] Fletcher S. 224 gemäß Hist. Comp. II, 1 (Florez S. 253).

die Diözese wichtigen Aktivitäten Diegos zusammengestellt: Die Zurückdrängung des laikalen Einflusses im Eigenkirchenwesen, die Verwaltung der Diözesankirchen in fünf Distrikten,[60] denen fünf Archidiakone vorstanden, die Besetzung dieser Archidiakonate mit Männern seines Vertrauens, Diegos Sorge um die Klöster seines Bistums, seine Konzilien, schließlich seine eher weltlichen Aktivitäten als Stadtherr und Richter. Alle diese Tätigkeiten unterlagen laut dem Urteil Fletchers, das er mit Belegen aus der Hist. Comp. untermauert, Diegos Vorstellungen von seinem Amt als „Beschützer des Jakobusgrabes", die somit auch in diesem Kapitel als Leitidee hervorgehoben werden.

Das vorletzte Kapitel zum Verhältnis von Diego II. Gelmírez und Alfons VII. (S. 253–300) zeigt, wie die Machtposition des galicischen Kirchenfürsten ständig zurückging. Mit der Bestellung des Compostelaners Thesaurars Bernhard zum Kanzler in Kastilien-León konnte Diego, der frühere Erzieher Alfons VII., noch einmal seinen Einfluß geltend machen, der jedoch 1133 endgültig der Vergangenheit angehörte.[61] Deutlich wurde dies bei der Besetzung des Bischofssitzes von Salamanca im Jahre 1133; dort siegte schließlich der Kandidat des Toledaner Erzbischofs.[62] Auch bei der Kaiserkrönung Alfons' VII. (1135) war – entgegen früheren Annahmen – Diego II. Gelmírez nicht zugegen.[63] Das Schweigen der Hist. Comp. zum Jahr 1139 ist beredt genug. Am 31. März 1140 ereilte der Tod einen Mann, der in den letzten Jahren weitgehend nur noch im Schatten seiner früheren Erfolge gelebt hatte.

In der Folgezeit von 1140–1173 besetzten sechs Erzbischöfe jeweils nur für kurze Zeit den Erzstuhl, wie Fletcher noch kurz in seinem Epilog „Santiago Matamoros" (Jakobus der Maurentöter) (S. 293–299) mitteilt.[64] In dieser Zeit wurde das berühmte Privileg der „votos de Santiago" gefälscht. Hierin war eine Abgabe an die Kirche von Compostela festgelegt, weil

---

[60] Fletcher S. 231 sieht hier eine Kontinuität seit dem 6. Jahrhundert gegen die Forschungen von L. Barrau-Dihigo, Etude sur les actes des rois asturiens (718–910) (Revue Hispanique 46/1919, S. 1–192).

[61] Zu Alfons VII. vgl. zuletzt M. Recuero Astray, Alfonso VII, Emperador (León 1979), jedoch hauptsächlich auf der „Chronica Adefonsi Imperatoris" basierend unter Vernachlässigung des übrigen Quellenmaterials. – Zu Bernhard vgl. P. Rassow, Die Urkunden Kaiser Alfons VII. von Spanien (Archiv für Urkundenforschung 10/1926–1928, S. 327–468) S. 340–342; B. F. Reilly, The Chancery of Alfonso VII. of León-Castilla: The Period 1116–1135 Reconsidered (Speculum 51/1976, S. 243–261) S. 255f. sowie zusammenfassend Vones, wie Anm. 4, S. 497f.

[62] Vgl. Fletcher S. 282ff., insbesondere S. 285.

[63] Fletcher folgert dies S. 274 vor allem aus dem Schweigen der Hist. Comp.; die von ihm zitierten Urkunden Alfons VII. vom 29. Mai 1135 und vom 2. Juni 1135 (vgl. Rassow, wie Anm. 62, S. 424f.) sind nach Fletcher Fälschungen bzw. verdächtig; sie bedürften nochmals einer genaueren Untersuchung.

[64] Vgl. hierzu auch bereits R. A. Fletcher, The Archbishops of Santiago de Compostela Between 1140 und 1173: A New Chronology (Compostellanum 17/1972, S. 45–61).

angeblich in der Schlacht von Clavijo (844) durch die Hilfe des hl. Jakobus ein Sieg gegen die Moslems erzielt worden sei.[65] Fletcher glaubt, die Rolle des hl. Jakobus als Legitimator und Helfer der Reconquista sei erst richtig seit der Mitte des 12. Jahrhunderts greifbar. Die Kreuzzugsidee sei nach Spanien importiert worden und habe dort erst im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts Wurzeln geschlagen. Diego II. Gelmírez war wohl kein „crusader", wie Fletcher richtig bemerkt. Nur zwei Verlautbarungen zielen in diese Richtung, eine stammt aus dem Jahre 1113[66] und eine aus dem Jahr 1123/1125[67]. Das zuletzt genannte Dokument ist eine Bischofsurkunde, die Fletcher in die Nähe einer echten Papsturkunde Papst Calixts II. von 1123[68] rückt. Jedoch scheint eine Nähe zu der in den Liber Sancti Jacobi von ca. 1140 aufgenommenen (falschen) Urkunde Calixts II.[69] weitaus größer.[70] Der Liber Sancti Jacobi, der wohl in Frankreich entstand und zwischen 1140 und 1150 nach Compostela gebracht wurde,[71] könnte durchaus die Abfassung dieser Urkunde beeinflußt haben,[72] denn Vones schließt eine nachträgliche Umarbeitung dieser Passagen der Hist. Comp. nicht aus.[73] Damit könnte Fletchers Argumentation weiter zugespitzt werden: die Anfänge einer Konzeption des hl. Jakobus als Ritterheiligen reichen zwar außerhalb Spaniens in die Zeit vor den Kreuzzügen zurück, faßten aber in Compostela in der Mitte des 12. Jahrhunderts erst richtig Fuß.[74]

In einem der vier Appendices stellt Fletcher nützliche Überlegungen zu den benutzten Quellen und zur Literatur (S. 301–308) zusammen. Sie sollten

---

[65] Druck bei A. López Ferreiro, Historia de la santa Iglesia de Santiago de Compostela, Band II (Santiago de Compostela 1899) S. 132–137. Zu Handschriften und Literatur vgl. Vones, wie Anm. 5, S. 206f. Anm. 171. Zur Geltendmachung vgl. auch Feige, wie Anm. 47, S. 341–343.

[66] Vgl. Hist. Comp. I, 86 (Florez S. 156–161).

[67] Hist. Comp. II, 78 (Florez S. 427–430); Fletcher S. 298 datiert das Dokument auf 1124, jedoch ist 1123 oder 1125 anzunehmen, vgl. Vones, wie Anm. 5, S. 439–442 sowie Herbers, wie Anm. 12, S. 67f.

[68] JL n. 7116 (ed. Robert, wie Anm. 46, S. 266f. n. 454; Mansilla, wie Anm. 50, S. 79f. n. 62); zum Forschungsstand vgl. Vones (vorige Anm.).

[69] JL n. † 7111 (Hämel-de Mandach, wie Anm. 12, S. 100–102).

[70] Vgl. Herbers, wie Anm. 12, S. 67f.

[71] Vgl. ebenda, S. 36ff.

[72] Vgl. die Parallelen bei Herbers, wie Anm. 12, S. 67f.

[73] Vones, wie Anm. 5, S. 442. Die Vermutung eines Einflusses von JL n. † 7111 auf die in Anm. 67 zitierte Bischofsurkunde gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man bedenkt, daß JL n. † 7111 seit spätestens 1150 in Compostela (im Codex Calixtinus des Liber Sancti Jacobi) vorlag; von der in Anm. 68 zitierten Papsturkunde JL n. 7116 laut den Angaben von Robert und Mansilla jedoch keine Überlieferung in Compostela zu verzeichnen ist.

[74] Möglicherweise darf für das auch von Fletcher S. 297 genannte Mirakel über die Schlachthilfe des hl. Jakobus bei der Eroberung von Coïmbra eine (wenn auch noch schwache) mündliche Tradition im 11. Jahrhundert angenommen werden, vgl. Herbers, wie Anm. 12, S. 111 mit Anm. 19.

vielleicht vorweg gelesen werden.[75] Es folgt ein Verzeichnis von allen zitierten Urkunden (S. 309–316), ein erneuter Versuch, die Echtheit des Briefes Alfons' III. an den Klerus von Tours nachzuweisen (S. 317–326), der vielleicht entbehrlich gewesen wäre, zumal Erdmann bereits ähnlich argumentiert hatte[76], ferner einige Bemerkungen zum geistigen Leben in Compostela[77] sowie eine Datierung der ersten Legation des Kardinals Guido auf das Jahr 1134. Zwei Karten und ein Register beschließen den Band.

Alles in allem: Fletcher bietet eine lesenswerte, übersichtliche Gesamtdarstellung über Galicien in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, die jedoch zuweilen die Überlegungen zur Chronologie sowie zur Tendenz der Hist. Comp., die zuletzt besonders Vones vorgetragen hat, zu leicht abtut.[78] Das Verdienst der Studie von Fletcher liegt vor allem darin, die große Zeit Compostelas unter Diego II. Gelmírez von den verschiedensten Seiten beleuchtet zu haben. Compostela entwickelte sich in dieser Zeit zu einem großen Zentrum Europas; dieser Erfolg darf jedoch nicht nur auf die Diplomatie eines großen Kirchenfürsten, Diego II. Gelmírez, zurückgeführt werden, sondern hat ebenso seine Ursachen in vielen kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen, allgemein politischen und innerspanischen Umgestaltungen im 11./12. Jahrhundert. Diese verschiedenen Gegebenheiten angemessen berücksichtigt zu haben, ist vor allem das Verdienst von Fletcher. Das Buch zeigt auch in methodischer Hinsicht, wie eine Biographie angemessen in den Rahmen der allgemeinen Geschichte eingebettet werden kann. Wenn Fletchers Ergebnisse in manchen Einzelfragen auch nicht unbesehen zu übernehmen sind, so liegt dies sicher vornehmlich an seiner quellenkritischen Beurteilung der Hist. Comp. Demgegenüber hat Vones versucht, die in den Text dieser Bistumsgeschichte inserierten Papsturkunden in ihrer Echtheit zu klären. Dieser diplomatische Ansatzpunkt, kombiniert mit einer Auswertung des lokalen Urkundenmaterials scheint noch der angemessenste Weg, um ein Werk wie die Hist. Comp. als Quelle zu erschließen. Manche Einzelprobleme werden sich allerdings erst dann endgültig klären lassen, wenn das spanische Quellenmaterial in der heute üblichen Editionsform bereitgestellt wird. Man darf sich jedoch über Fletchers Arbeit freuen, denn diese neue Biographie über Diego II. Gelmírez zeigt eindrucksvoll, wie geistliches und weltliches Amt eines hochmittelalterlichen Bischofs miteinander verwoben war. Das in Galicien im 12. Jahrhundert gebräuchliche Sprichwort: *Episcopus s. Jacobi baculus et balista*[79] hat Fletcher zurecht zum Titel und Motto seiner Arbeit gemacht.

---

[75] Fletcher verweist S. 305 auf die Arbeit von C. Hohler, A Note on Jacobus (Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 35/1972, S. 31–80). Diese Arbeit ist zwar lesenswert und originell, aber sicher zu einseitig, um in die komplexe Problematik des Liber Sancti Jacobi einzuführen. Zur Kritik vgl. Herbers, wie Anm. 12, S. 45f.

[76] C. Erdmann, Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters (Berlin 1951) S. 31–33. Vgl. auch den Verweis von Fletcher S. 323 Anm. 13.

[77] Hier wäre die Kenntnis der Arbeit von Díaz y Díaz, wie Anm. 39, nützlich gewesen.

[78] Kleinere Beobachtungen zu den Ergebnissen bleiben an dieser Stelle unerwähnt.

[79] Überliefert in der Hist. Comp., vgl. Anm. 59.

Literarische Berichte und Anzeigen

Mittelalter

Martin Greschat (Hrg.), Das Papsttum I–II (Band I: Von den Anfängen bis zu den Päpsten von Avignon; Band II: Vom Großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart) (= Gestalten der Kirchengeschichte 11–12), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz (Verlag W. Kohlhammer) 1985, 276 und 348 Seiten, zahlreiche Abbildungen, Leinen gebunden, je DM 89.– (Subskriptionspreis).

Die vorliegenden beiden Bände heben sich von allen anderen Bänden der Reihe „Gestalten der Kirchengeschichte" und deren Konzeption schon insofern deutlich ab, als in ihnen nicht eine bestimmte kirchengeschichtliche Epoche, sondern die zweitausendjährige Geschichte einer kirchlichen Institution, eben des römischen Papsttums, zur Darstellung kommt. Päpste sind in den übrigen Bänden der Reihe nicht berücksichtigt. Hier werden sie jetzt in ihrer Gesamtheit präsentiert – zu Recht: Denn keine im Rahmen des Christentums zur Ausformung gelangte Institution ist im Laufe der Geschichte zu solch überragender Bedeutung gelangt wie das Papsttum, keine andere ist aber auch so sehr zum Zeichen des Widerspruchs geworden wie dieses – von den frühesten Zeiten bis heute. Nicht daß jeder der insgesamt über dreihundert legitimen und illegitimen (oder keiner der beiden Kategorien zuzurechnenden) Päpste ein eigenes biographisches Porträt erhalten hätte: Die römischen Bischöfe der ersten dreihundert Jahre – es ist zugleich die Phase der allmählichen Durchsetzung und Festigung des monarchischen Episkopats – verschließen sich biographischem Zugriff bekanntlich ohnehin, weil außer ihren Namen historisch Zuverlässiges über sie kaum überliefert ist, und noch in den folgenden Jahrhunderten bis tief in das Mittelalter herein gewinnen in den spärlich fließenden Quellen schärferes Profil nur wenige Inhaber der römischen „Cathedra Petri". Zwar ändert sich das in den Zeiten dichterer Quellenüberlieferung; aber nun tritt um so deutlicher zutage, daß Wirkmöglichkeit und Wirksamkeit der Päpste (und damit die Möglichkeit ihrer „Profilierung") in hohem Maße eingebunden sind in die geschichtlichen Veränderungen der Kirchenstruktur, der Kirchenverfassung, – Veränderungen, welche die Päpste freilich immer auch, mit gewiß je unterschiedlicher Nachdrücklichkeit, nichtsdestoweniger in unnachgiebiger Konsequenz, im Sinne ihres sehr früh erwachten exzeptionellen Selbst- und Amtsverständnisses und ihrer daraus wiederum resultierenden primatialen Ansprüche zu lenken trachten – und zugleich entscheidend abhängen von der jeweiligen politischen Konstellation und dem Handlungsspielraum, den sie sich auf Grund dieser zu erobern vermögen. Dies gilt grundsätzlich für die gesamte Geschichte des Papsttums, von seinen frühchristlichen, äußerlich sehr bescheidenen Ursprüngen bis zum tiefgreifenden Einschnitt der sogenannten „Gregorianischen Reform" und von dort bis zum Ersten Vatikanum, ja bis zur Gegenwart. Andererseits war einem beträchtlichen Teil der Päpste nur ein sehr kurzer, manchmal nur wenige Tage oder Wochen dauernder Pontifikat beschieden, so daß sich im überkommenen Amt ihre Persönlichkeit kaum ausprägen konnte und infolgedessen in der Geschichte des Papsttums kaum Spuren hinterließ, von seltenen, allerdings dann markanten Ausnahmen abgesehen.

Die Mehrzahl der Beiträge des ersten, schmäleren Bandes, der den Zeitraum von den Anfängen bis zum avignonesischen „Exil" behandelt, also die ersten vierzehn Jahrhunderte der Geschichte des Papsttums abdeckt, beschränkt sich denn auch darauf, die einzelnen Epochen der Papstgeschichte zur Darstellung zu bringen und die in ihnen sich vollziehende Entwicklung der Institution aufzuzeigen. Daß dieser erheblichen Schwankungen und Rückschlägen unterworfene Prozeß von den Trägern der Institution nicht

ablösbar ist, versteht sich von selbst, weshalb dem biographischen Detail zumindest insoweit Aufmerksamkeit geschenkt wird, als es zur Charakterisierung der einzelnen Epochen erforderlich ist. Ausführliche biographische Porträts sind nur einigen Päpsten gewidmet, die durch die Wirkmacht ihrer Persönlichkeit der Gestalt des Papsttums ihren bleibenden Stempel aufgedrückt haben, deren Pontifikate, über ihre Zeit hinausweisend, zugleich Epochenscheiden bezeichnen, deren Amtsauffassung sozusagen in das Selbstverständnis des Papsttums eingegangen ist. Es sind dies die Päpste Leo I. der Große (440–461) (Peter Stockmeier), Gregor I. der Große (590–604) (Georg Jenal), Gregor VII. (1073–1085) (Horst Fuhrmann), Innozenz III. (1198–1216) (Friedrich Kempf SJ), Bonifaz VIII. (1294–1303) (Tilmann Schmidt) und – als Sonderfall bzw. gescheitertes Experiment der mittelalterlichen Papstgeschichte – dessen unmittelbarer Vorgänger, der „Engelpapst" Cölestin V. (1294) (Peter Herde).

Auch die Aufsätze des zweiten, stärkeren Bandes, einsetzend mit dem Großen Abendländischen Schisma, sind zum guten Teil nach Epochen konzipiert; jedoch rückt das biographische Element von Beitrag zu Beitrag schärfer in den Vordergrund. Die Päpste der letzten eineinhalb Jahrhunderte sind in Einzelbeiträgen gewürdigt: Pius IX. (1846–1878) von Klaus Schatz SJ, Leo XIII. (1878–1903) von Oskar Köhler, Pius X. (1903–1914) von Erika Weinzierl, Benedikt XV. (1914–1922), Pius XII. (1939–1958) und Paul VI. (1963–1978) von Georg Schwaiger, Pius XI. (1922–1939) von Erwin Iserloh, Johannes XXIII. (1958–1963), der Initiator des Zweiten Vatikanums, – in einem sehr einfühlsam und feinfühlig gezeichneten Porträt – von Andreas Lindt, dem im Oktober 1985 plötzlich verstorbenen Berner evangelischen Kirchenhistoriker. Eine Art Zwischenbilanz mit „Ausblick" bietet schließlich der letzte Beitrag des Bandes, ein den Pontifikat des gegenwärtig regierenden Papstes Johannes Paul II. kritisch-deutender Essay aus der Feder des Chefredakteurs der Herder-Korrespondenz David A. Seeber.

Wie die ganze Reihe „Gestalten der Kirchengeschichte" verfolgt das Sammelwerk mit seinen insgesamt 36 Einzelbeiträgen nicht primär das Ziel, in die wissenschaftliche Diskussion einzugreifen und diese voranzutreiben. Es richtet sich nicht sosehr an die Fachwelt (der es gleichwohl gute Dienste leisten kann) als an ein breiteres gebildetes Publikum. Sein Interesse ist dabei ein rein historisches. Ebendiesen Tatbestand unterstreicht Georg Schwaiger, wenn er gleich im zweiten Satz seines prägnant (und ungemein aufschlußreich) die historischen Entwicklungslinien herausarbeitenden Einleitungsbeitrags „Das Papsttum in der Geschichte" feststellt: „Katholische Glaubensaussage, dogmatisch festgelegt vor allem auf dem I. Vatikanischen Konzil 1870, kirchenrechtlich heute umschrieben im Codex Iuris Canonici von 1983 (cc. 330–367), und die Entfaltung in historisch-kritischer Betrachtung sind" beim Papsttum „zu unterscheiden" (17). Thema des Sammelwerkes ist das Papsttum der katholischen Kirche als historisches Phänomen – und insofern allerdings auch als „eine der faszinierendsten Erscheinungen in der Geschichte des Christentums" (ebd.) –, seine Betrachtungsweise somit durchgehend eine historisch-kritische. Den besonderen Reiz dieser Papstgeschichte aber macht es aus, daß es sich bei ihr um ein Gemeinschaftswerk von evangelischen und katholischen Kirchenhistorikern und von Profanhistorikern handelt. Außer den schon Genannten haben Beiträge beigesteuert Norbert Brox, Jakob Speigl, Gert Haendler, Hans Hubert Anton, Johannes Fried, Harald Zimmermann, Franz-Josef Schmale, Odilo Engels, Karl Hausberger, Joachim Köhler, Rudolf Reinhardt, Alfred A. Strnad, Josef Gelmi, Heribert Raab, Rudolf Lill. Den Autoren, in der Regel hervorragend ausgewiesenen Fachleuten, ist es in beachtlichem Maß – wenn auch gelegentlich in unterschiedlicher Kraft der Darstellung – gelungen, die bislang bekannten Fakten mit den Erkenntnissen jüngster Forschung zu ansprechenden, lesbaren und lesenswerten Epochen- und Lebensbildern zu vereinen, da und dort auch durchaus neue Akzente zu setzen. Nicht wenige Beiträge sind Ergebnis und Ertrag oft jahrelanger Spezialforschungen.

Freilich bedeutet historisch-kritische Betrachtungsweise nicht Standpunktlosigkeit. Zwar sind die Beiträge allesamt absolut frei von irgendwelcher konfessionalistischer Einseitigkeit. Dennoch bringt jeder Autor in seine Darstellung notwendigerweise sich und seine Sicht der Dinge mit ein. Bei der Lektüre einiger weniger Beiträge aber meint

man ein gewisses leises Nebeninteresse des Autors zu verspüren. So hebt sich etwa der aus profunder Kenntnis der mittelalterlichen Geschichte geschriebene, nüchtern-abwägende Beitrag des verdienten Altmeisters der mittelalterlichen Kirchengeschichte Friedrich Kempf über Innozenz III. (I 196–207) wohltuend ab von dem unmittelbar vorausgehenden, zweifellos auch höchst kenntnisreichen Beitrag Franz-Josef Schmales über „Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux und der frühen Staufer" (I 176–195), der etwas merkwürdig „Guelfisches" an sich hat, während desselben Autors Beitrag über „Die Anfänge des Reformpapsttums unter den deutschen und lothringisch-tuszischen Päpsten" (I 140–154) wiederum durch seine Sachlichkeit besticht. – Der Beitrag von Klaus Schatz SJ über Pius IX. (II 184–202), eine ebenfalls aus langjähriger intensiver Beschäftigung mit der Thematik erwachsene, im übrigen stilistisch brillante Studie, ist dennoch – ausgesprochen und unausgesprochen – auf weite Strecken hin gegen die Position August Bernhard Haslers („Pius IX., 1846–1878, Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie" I–II, Stuttgart 1977) geschrieben, dessen „Versuch", die Unfehlbarkeitsdefinition von 1870 „fast ausschließlich auf päpstlichen Druck und kuriale Manipulation zurückzuführen, weitgehende Ablehnung durch die wissenschaftliche Kritik hervorgerufen" habe – so der Autor (II 199). Aber wäre nicht schon hier eine gewisse Differenzierung angebracht, zumal wenn man in Betracht zieht, aus welcher „Ecke" solche „weitgehend ablehnende" Kritik erflossen ist? Auch mag die Rückfrage erlaubt sein, welche Motive in solcher Kritik zusammengespielt oder dominiert haben – nur lauter-wissenschaftliche? Das bedenkliche Niveau, auf welchem sich mancher harsche Kritiker bewegt hat, ist diesbezüglich einigermaßen entlarvend. Tatsächlich kann Hasler trotz aller Ereiferung, die sich an seiner großen Arbeit entzündet hat, in den von ihm aufgeworfenen entscheidenden Fragen – wenn man den Dingen nur recht auf den Grund fühlt – nirgends als widerlegt gelten – und hier stehen Fragen der Historie zur Debatte. Demgegenüber fallen einige das Wesentliche der Aussagen nicht oder höchstens sehr entfernt berührende Details, in denen Hasler möglicherweise geirrt hat, die von gegnerischer Seite deshalb mit Vehemenz – um vom eigentlichen Problem abzulenken? – hochgespielt worden sind, nicht ins Gewicht. Wenn man dann allerdings den Ausführungen Schatz' aufmerksam folgt, das von ihm in dichter Fülle ausgebreitete Faktenmaterial auf sich wirken läßt, zuweilen auch einmal zwischen den Zeilen liest und einige offensichtliche Inkonsequenzen der Argumentation nicht überliest, außerdem konstatiert, was an Bekanntem er nicht erwähnt (beispielsweise die für sich sprechende skandalöse Behandlung des griechisch-melkitischen Patriarchen Gregor II. Jussef durch Pius IX.), formt sich vom Papst des Ersten Vatikanums schließlich doch wider ein Charakterbild, das jenem, welches bei Hasler aufscheint, nicht eben unähnlich ist. Von daher überrascht es, daß der Autor, um „Gesamtwirkung" und „Popularität", „spontane Herzlichkeit" und „starkes menschliches Kontaktbedürfnis" dieses – wie er wiederholt formuliert – „ungeheuer sympathisch wirkenden" Papstes (II 186f.) in ihrer Art zu beleuchten (aber was sagt das schon über einen Pontifikat aus!), den Vergleichspunkt ausgerechnet bei Johannes XXIII. setzt, obwohl sich zugegebenermaßen in der neuesten Kirchen- und Papstgeschichte gewiß passendere Vergleichspunkte anböten. – Auch der im ganzen sehr eindrucksvoll um Gerechtigkeit des Urteils bemühte Beitrag Erwin Iserlohs über Pius XI. (II 257–277) schlägt just an der Stelle, wo er die Frage des Beginns der Reichskonkordatsverhandlungen im Frühjahr 1933 angreift, unversehens in Apologetik um. Indem nämlich der Autor hier lapidar feststellt: „Es kann heute als gesichert gelten, daß zwischen dem Ja des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz und dem Beginn der Konkordatsverhandlungen kein Wirkungszusammenhang besteht" (II 271), erklärt er eine Position als fraglos über jeden Zweifel erhaben, die kurial-kirchlichem Interesse verständlicherweise entgegenkommt und in Konrad Repgen ihren unnachgiebigsten Verteidiger (auf Biegen und Brechen sozusagen) gefunden hat, ohne daß er doch bislang die ihr entgegenstehenden schwerwiegenden Argumente Klaus Scholders überzeugend zu entkräften vermochte. Im vorliegenden Beitrag (der inzwischen unverändert auch aufgenommen ist in: Iserloh, Erwin, Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge I, Münster 1985, 405–426) ist indes von dieser Kontroverse nicht

andeutungsweise die Rede. Und wie im 1979 erschienenen VII. Band des Jedin'schen Handbuches der Kirchengeschichte – der einschlägige Beitrag stammt von Repgen selbst – findet sich auch im Literaturverzeichnis (II 276f.) weder ein Hinweis auf Klaus Scholders gewichtige Darstellung. „Die Kirchen und das Dritte Reich" I (Frankfurt/M. / Berlin / Wien 1977) noch auf die in den „Vierteljahresheften für Zeitgeschichte" zwischen Repgen und Scholder ausgetragene Kontroverse (Repgen, Konrad, Über die Entstehung der Reichskonkordats-Offerte im Frühjahr 1933. Kritische Bemerkungen zu einem Buch. Ebd. 26, 1978, 499–534; Scholder, Klaus, Altes und Neues zur Vorgeschichte des Reichskonkordats. Erwiderung auf Konrad Repgen. Ebd. 535–570; Nachwort zu einer Kontroverse. Ebd. 27, 1979, 159–161).

Andererseits ist kaum zu verkennen, daß die je größere Distanz, in zeitlicher Hinsicht – zu den einzelnen Pontifikaten – oder unvergleichlich mehr noch in persönlicher Hinsicht – nämlich zum Papsttum als religiöser Institution –, eine „uninteressierte" und in diesem Sinn „objektive" Würdigung des Papsttums und seiner Erscheinungen nicht wenig erleichtert. Auch diesbezüglich kann die Lektüre der einzelnen Beiträge durchaus belehren. Wenigstens ein Autor läßt dies ziemlich unzweideutig anklingen: Zum Schluß seiner fesselnden Schilderung des Schicksals der Päpste unter gotischer und byzantinischer Herrschaft hebt Gert Haendler hervor, daß sich die Institution des römischen Papsttums in den Stürmen der damaligen Zeit nicht zuletzt dank dem unbeirrten Festhalten der Päpste zwischen Leo dem Großen und Gregor dem Großen „an bestimmten Vorstellungen" in Italien behauptet habe, um dann fortzufahren: „Solche Selbstbehauptung einer kirchlichen Institution muß mit einem gewissen Respekt zur Kenntnis genommen werden – auch wenn man diese Institution an sich nicht für einen notwendigen Bestandteil der Kirche hält" (I 71–82, hier 82). Aber auch wer hier anderer Überzeugung ist, wird durch ein intensives Studium der wechselvollen Entwicklungen, die das Papsttum auf seinem zweitausendjährigen, von Höhen und Tiefen, Größe und Erniedrigung gleichermaßen gezeichneten Weg genommen hat, wohl – um Ferdinand Gregorovius (Lucrezia Borgia. Nach Urkunden und Briefen ihrer Zeit, München 1923, 277) zu zitieren – „eine ganze Reihe von mystischen Vorstellungen, welche sich an die Idee des Papsttums geheftet haben", nüchtern einzuschätzen wissen – ohne damit die Ehrwürdigkeit der Institution im geringsten zu tangieren.

Die vorliegenden Sammelbände, bemerkenswerter und geglückter Versuch einer modernen, kritischen Papstgeschichte, sind zweifellos geeignet, eine solche Beschäftigung zu fördern. Das Werk, wie die übrigen Bände der Reihe verlegerisch sorgfältig betreut, empfiehlt sich durch wissenschaftliches Niveau und gute Lesbarkeit der Beiträge, treffliche Auswahl und Reproduktion der Bilder, nahezu fehlerlosen Druck (weshalb die gehäuften grammatikalischen Fehler im ersten Beitrag des zweiten Bandes um so störender ins Auge fallen) und gediegene Ausstattung. Allen Beiträgen ist ein Literaturverzeichnis (je unterschiedlichen Umfangs) beigegeben, dem zweiten Band auch eine von Georg Schwaiger erstellte Papstliste (II 343–346), die aus den bekannten historischen Gründen auf eine fortlaufende Zählung der „rechtmäßigen" Päpste verzichtet.

München *Manfred Weitlauff*

Antonio Franchi, I Vespri Siciliani e le relazioni tra Roma e Bisanzio, Studio critico sulle fonti (= Quaderni di Ho Thelogos, 1/1984), Facoltà Teologica di Sicilia, Palermo 1984, pp. 174.

Nel 1982 ebbe luogo la commemorazione del VII Centenario dei Vespri Siciliani nella chiesa palermitana di S. Spirito, dove essi, il 31 marzo 1282, erano scoppiati. Accanto a una celebrazione liturgica si ebbe un „contributo scientifico", cioè una lunga e densa conferenza del P. A. Franchi, O.F.M., già largamente noto per i suoi studi sul II concilio di Lione e sui rapporti politico-religiosi tra Roma e Bisanzio nel secolo XIII. In questo volume si ha lo sviluppo e la sistemazione scientifica di quella conferenza.

A nostro parere, la materia trattata è riflessa solo in parte dal titolo, perché abbiamo l'impressione che lo „studio critico sulle fonti" dell'A. investa le relazioni non solo „tra

Roma e Bisanzio", ma tra quasi *tutto* l'Occidente e *tutto* l'Oriente, anche se Roma e Bianzio ne siano i rispettivi rappresentanti più alti.

Comunque la tematica svolta dal P. Franchi riguarda le vicende politiche, diplomatiche e militari che preparano, accompagnano e seguono immediatamente i Vespri Siciliani. Si tratta di vicende complesse, intricate, svoltesi in buona parte segretamente, per cui la documentazione contemporanea è necessariamente frammentaria, oscura, talora contraddittoria: mentre la storiografia posteriore, da parte sua, s'è spesso impaludata in interpretazioni arbitrarie e riduttive, provocate spesso da una lettura incompleta o negligente delle fonti. Gli interrogativi sottesi nelle pagine di questo volume sono in fondo due: quale parte ebbe il Papato nelle vicende suddette? Quale fu l'azione svolta da Bisanzio nel determinare una rivolta, che costringendo Carlo d'Angiò a domarla, lo distolse per sempre dai suoi piani di conquista ai danni dell'Impero bizantino? Le risposte sono chiare e confermano in gran parte i giudizi storiografici ormai di comune dominio. Il Papato, finché fu in mano di pontefici italiani e lungimiranti (si pensi a Gregorio X e a Niccolò III), si oppose risolutamente alle mire espansionistiche ed aggressive di Carlo I d'Angiò per due motivi principali: scongiurare il pericolo di una tutela angioina, non meno pericolosa di quella sveva, e rafforzare l'unione ecclesiastica di Roma con Bisanzio e l'Oriente cristiano difendendone, per quanto possibile, l'indipendenza politica e l'integrità territoriale. Proprio tale motivazione spiega, in buona parte e dal lato di Roma, la fragile ma faticata unione proclamata a Lione il 6 luglio 1274, a dispetto di tutti gli ostacoli oppostivi dall'Angioino e dai suoi collaboratori tanto laici che ecclesiastici. Quando invece i Papi furono francesi (come era il caso di Clemente IV e di Martino IV) ed accettarono le tesi dell'Angioino, l'atteggiamento del Papato fu diametralmente opposto. Non mostrò fiducia nelle proposte unionistiche di Bisanzio, cioè di Michele VIII Paleologo, ed appoggiò i piani aggressivi di Carlo d'Angiò, coonestati formalmente dal Trattato di Viterbo (1267), confermato dai Patti di Orvieto (1281): in forza di tale strumento giuridico, l'Angioino, divenuto suocero di Filippo di Fiandra, erede dell'Impero latino di Costantinopoli, aveva il „diritto" di conquistare l'Impero bizantino formatosi sotto il regno del Paleologo (1259–1282). Questi dunque era costretto a stare sulla difensiva. Alle mosse politiche e militari di Carlo d'Angiò doveva opporne altre contrarie e di pari efficacia. Così, mentre il re di Sicilia era riuscito ultimamente a far schierare al suo fianco Martino IV, il principe francese di Morea, la cauta Venezia ed altri Potentati, il Paleologo trovò un alleato risoluto in Pietro III d'Aragona (che considerava il Regno di Sicilia eredità legittima di sua moglie, Costanza, figlia di Manfredi) e godette dei buoni servizi di Genova (eterna rivale di Venezia), dei ghibellini italiani e dei fuoriusciti siciliani, per non parlare dell'attività segreta dell'instancabile Giovanni da Procida. Il denaro bizantino fece il resto. L'oro del Paleologo permise a Pietro III di allestire rapidamente una flotta militare da opporre a quella angioina e facilitò la dilatazione della congiura che si stava tramando in Sicilia.

Lo scoppio dei Vespri segnò per Carlo d'Angiò non solo il tramonto dei suoi sogni di conquista in Oriente, ma anche l'inizio d'una guerra accanita che doveva concludersi con la perdita definitiva della Sicilia, passata nelle mani degli Aragonesi. Questo doppio effetto dei Vespri, se per i siciliani significò l'acquisizione di una certa coscienza „nazionale" e di un'indipendenza passeggera, per Bisanzio rappresentò la liberazione da un incubo. E' chiaro che, a soffrire di tale capovolgimento della situazione, dopo l'Angioino, fu soprattutto Martino IV, che, oltre tutto, si sfogò scomunicando per ben tre volte il Paleologo (nel novembre del 1281 e nel marzo e maggio del 1282), non curandosi gran che del pericolo mortale a cui esponeva l'unione del 1274.

L'A. ricostruisce tali avvenimenti col metodo che già conosciamo da altri suoi lavori precedenti. L'esposizione storiografica corrente viene riesaminata con una lettura a tappeto di tutte le fonti narrative e diplomatiche sia nelle edizioni a stampa che nella tradizione manoscritta. Praticamente ogni cronaca, ogni pezzo di cancelleria imperiale o pontificia o comunque pubblica, ogni lettera viene passata, per così dire, al vaglio di una critica microscopica e paziente. Tale metodo non favorisce certamente novità sensazionali, destinate a rivelarsi fragili come bolle di sapone; non favorisce neppure nuove prospettive storiografiche, destinate spesso più ad oscurare che a chiarire i fatti della storia.

Ha però il merito di fornire alla ricera scientifica molti punti fermi: precisazioni cronologiche importanti, correzioni testuali delle fonti, evidenziamento di fatti ignoti o sottovalutati, scoperta e pubblicazione critica di fonti finora inedite (cfr. pp. 145–163: due lettere di Clemente IV, datate nel maggio del 1267). Spesso tali punti fermi si trovano più nelle 373 note a pie' di pagina che nel testo: il lettore non può fare a meno di scorrerle con attenzione. Nel settore delle ricerche sui Vespri Siciliani questo volume si inserisce dunque come indispensabile, anche se ci si potrà lamentare di qualche svista di poco conto, di qualche rudezza espressiva e, soprattutto, della mancanza di un indice dei nomi e delle cose notevoli.

Roma *Carmelo Capizzi*

Alfred Haverkamp, Aufbruch und Gestaltung. Deutschland 1056–1273 (Neue Deutsche Geschichte, Band 2), München 1984, C. H. Beck, 359 S., 1 Karte, DM 28.–.

Mehrere Verlage haben seit einigen Jahren begonnen, das offenbar hoch eingeschätzte wiedererwachte Interesse an der Vergangenheit auszunützen, indem sie mehrbändige Reihenwerke zur „Deutschen Geschichte" erscheinen ließen. Nach dem bereits abgeschlossenen Unternehmen des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht haben der Oldenbourg Verlag und der Verlag C. H. Beck ebenfalls eine solche Reihe begonnen. Während die Einteilung der dem Hochmittelalter gewidmeten Bände in diesen vergleichbaren Reihen (von Horst Fuhrmann bzw. von Hermann Jakobs) ganz oder teilweise an Ereignissen der Kirchengeschichte orientiert war (Beginn mit 1046 als dem Epochenjahr der Reformzeit; Ende mit 1200, bei Jakobs sogar 1215, also 4. Laterankonzil), haben sich die Herausgeber der Beckschen Reihe dazu entschieden, Daten der politischen Geschichte, in diesem Fall den Tod Heinrichs III. bzw. den Regierungsantritt Rudolfs von Habsburg, als Anfangs- bzw. Enddaten zu wählen. Diese stärkere Betonung der politischen Geschichte – wenn auch nicht im klassischen Sinn der Haupt- und Staatsaktionen – ist durchaus auch im Innern des vorliegenden Buches erkennbar und unterscheidet es von den eben genannten Werken von Fuhrmann und Jakobs. Der etwas größere Umfang dieses Buches machte es auch möglich, daß der Verfasser – anders als bei den essayistische Kürze und Prägnanz verlangenden Bändchen des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht oder bei den mit verwirrender Literaturfülle überladenen Bänden des Oldenbourg Verlags – eine eingehende und lesbare Darstellung der Entwicklung Deutschlands im hohen Mittelalter geben konnte. Haverkamp hat seinen Stoff in drei gleich lange Teile eingeteilt: I. Das Zeitalter in europäischer Perspektive, II. Traditionen und Umbrüche (1056–1152), und III. Neue Formen und Begrenzungen (1153–1273). In allen drei Teilen werden zuerst die politischen Hauptbegebenheiten, dann die Strukturen der Herrschaft, die demographischen und wirtschaftlichen Veränderungen, die Entwicklungen auf dem Gebiet der Frömmigkeit, in der Kirche und in Bildung und Wissenschaft, endlich der Wandel der Gesellschaft mit einer Betrachtung der wichtigsten sozialen Gruppen behandelt. Die der Ereignisgeschichte gewidmeten Abschnitte, die für Deutschland im wesentlichen als Geschichte der Könige und ihrer Taten und Versäumnisse geboten wird (regionale Machthaber und Sonderentwicklungen treten hier vielleicht allzusehr in den Hintergrund), sind manchmal mit Einzelheiten überladen, doch muß gerade der mit den Ereignissen bereits vertraute Leser zugeben, daß dem Verfasser eine gute und sehr zuverlässige Darstellung der verwickelten politischen Geschichte gelungen ist. Allerdings hätte man eine wertende Zusammenfassung am Ende der Darstellung der einzelnen Herrscher erwartet. Viel freier geschrieben sind die strukturgeschichtlichen Abschnitte, wobei besonders II,2 und III,2 hervorgehoben seien, in denen die Veränderungen im Herrschaftsgefüge des Reiches, die in der behandelten Epoche ja ganz erheblich gewesen sind, sehr eindrücklich beschrieben sind. Hier stand der Verfasser nicht unter dem Druck, alles bringen zu müssen, hier hat er zahlreiche Quellenzitate und Einzelbeispiele (oft aus Trier oder aus dem Rheinland) eingearbeitet, die das Dargestellte gut exemplifizieren, ohne aber zu viele verwirrende Ein-

zelheiten zu nennen. Auch die Abschnitte über die wirtschaftlichen Entwicklungen sind von ähnlicher Dichte. Dabei schadet es nicht, daß es gerade in diesen, aber auch in anderen strukturgeschichtlichen Abschnitten zu Überschneidungen zwischen Teil I und den Teilen II und III kommt; vielmehr werden dadurch manche Entwicklungen auf europäischer Ebene in ihrer veränderten Bedeutung und ihrer anderen Geschwindigkeit in Deutschland erst recht erkennbar. Gegenüber diesen Schwerpunkten des Buches, die ja auch den Forschungsschwerpunkten des Verfassers entsprechen, treten die Abschnitte etwa über den kirchlichen Bereich zurück, aber auch hier vertritt Haverkamp klare und besonnene Positionen, die sich nicht durch die Meinungen der älteren – oder auch der jüngsten – Forschung beirren lassen. In dem kurzen Schlußabschnitt über „Deutschland in europäischen Zusammenhängen" hebt Haverkamp als Besonderheit der deutschen Entwicklung, die ja durch eine fortschreitende Schwächung des Königtums charakterisiert ist, im positiven Sinn hervor, daß die Schwäche des Königtums eine besonders bedeutende Entfaltung der Genossenschaften, Bruderschaften und Gemeinden ermöglicht habe.

Man legt jedenfalls diesen vom Verfasser bescheiden als „Lesebuch" bezeichneten Band belehrt und nachdenklich aus der Hand und kann auch die übersichtlichen und im ganzen zuverlässigen Literaturangaben am Ende sowie das knappe Register mit Gewinn zur Einzelinformation benutzen.

Rom *Wilfried Hartmann*

Die Abtei Amorbach im Odenwald. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Klosters und seines Herrschaftsgebietes. Hrsg. von Friedrich Oswald und Wilhelm Störmer, Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen 1984, 484 S., 149 Abb., davon 8 farb., 3 Karten in Tasche, Ln., DM 38,–.

Aus Anlaß des 1250. Gründungsjubiläums der einstigen Benediktinerabtei Amorbach gelang es den Herausgebern, F. Oswald und W. Störmer, eine umfangreiche und anspruchsvolle Festschrift zu veröffentlichen, die sich durch 22 thematisch weitgefächerte Aufsätze auszeichnet und lediglich zwei ältere Beiträge einbezieht, die aber einem breiteren Publikum bisher nicht zugänglich waren. Der Schwerpunkt des Bandes liegt auf der letzten Glanzzeit des Klosters im 18. Jh., die in dem festlich begangenen Millenarium (1734) und dem bald darauf einsetzenden Neubau der Abteikirche sowie schließlich der Konventsgebäude sichtbaren Ausdruck fand.

Aus der Fülle von Aufsätzen, die sich vor allem mit Fragestellungen aus der Kunst- und Wirtschaftsgeschichte auseinandersetzen, aber auch volkskundliche Aspekte, einstige Verwaltungsstrukturen und die Geschichte einzelner Adelsgeschlechter des Amorbacher Raums untersuchen, sollen hier vorwiegend die im engeren Sinne kirchenhistorischen Themen besprochen werden.

Die Reihe der Beiträge wird mit W. Störmers Darlegungen „Zur kulturellen und politischen Bedeutung der Abtei Amorbach vom 8. bis zum frühen 12. Jahrhundert" (S. 11–28) eröffnet. Für die Frühgeschichte des Klosters erweist sich die Quellenlage als ausgesprochen ungünstig. Obwohl seine Anfänge somit fast gänzlich im dunkeln liegen, ist man sich in der neueren Forschung weitgehend einig, daß diese älteste Ordensniederlassung des Odenwaldes vorbonifatianischen Ursprungs ist und ihre Gründung als geistlicher Vorposten im ostfränkischen Raum um 730 von Karl Martell oder einem königlichen Amtsträger betrieben wurde. Die politische Bedeutung der Abtei könnte allerdings durch die Gründung des Bistums Würzburg (742) und des Klosters Lorsch (764), dem selbst aus dem Amorbacher Einflußbereich zahlreiche Schenkungen zuflossen, geschmälert worden sein. Dennoch erlebte Amorbach, von dem Störmer wohl zu Recht vermutet, daß es noch vor 800 Karl dem Großen übertragen wurde, im 9. Jh. einen Höhepunkt seiner Entwicklung. Als Hauptindiz dafür gilt – abgesehen von zwei spätkarolingischen Königsdiplomen und kunsthistorischen Erkenntnissen – die rege Anteilnahme des Odenwaldklosters an der Sachsenmission. Im Jahre 993 wurde die

Abtei von Otto III. als Eigenkloster dem Hochstift Würzburg unterstellt, das offensichtlich bestrebt war, einem weiteren Ausgreifen der Diözese Worms Einhalt zu gebieten. Zu jener Zeit fand die Gorzer Reform von Lorsch her Eingang in Amorbach, das zumindest zeitweise auch Kontakte zu Cluny unterhielt. Das hohe Ansehen, welches der Amorbacher Konvent damals in Mönchskreisen genoß, wird durch den um 1010 erfolgten Eintritt des weitgereisten Theoderich von Fleury in die Kommunität unterstrichen. Unter Hinzuziehung kunstgeschichtlicher Forschungsergebnisse wird die enge Verbundenheit des ottonischen Königtums mit der Abtei hervorgehoben; aber auch die klösterlichen Verhältnisse in der Mitte des 11. Jh.'s („volksmissionarische Tendenzen") werden beleuchtet. Wiewohl sich die Abtei im frühen 12. Jh. dem Hirsauer Reformkreis anschloß, scheint bald darauf der Niedergang eingesetzt zu haben.

In seinem Beitrag „Die Bedeutung des Klosters Amorbach für Mission und Kirchenorganisation im sächsischen Stammesgebiet" (S. 33–53) behandelt Martin Last die Frühgeschichte des Bistums Verden, das zwischen 815 und 829 von Amorbacher Äbten in Personalunion betreut wurde. Hierbei unterzieht er die maßgeblichen prosopographischen Quellen (Bischofslisten, Nekrologe) einer gründlichen Untersuchung. Last hebt die unumstrittenen Verdienste des Odenwaldklosters bei der Sachsenmission hervor, weist aber gleichzeitig darauf hin, es sei von der bisherigen Forschung zu wenig berücksichtigt worden, daß sich Amorbach bei dieser Aufgabe gegen anderweitige Konkurrenten durchzusetzen hatte. Abschließend folgt eine sehr kritische Auseinandersetzung mit R. Drögereits These, wonach Bardowick Verden als Bistumssitz vorangegangen sein soll.

Unter dem Titel „Kloster Amorbach im Reformationszeitalter. Abt – Bischof – Ritterschaft" (S. 179–202) erläutert Helmut Neumaier die Umstände, unter denen die Abtei im 16. Jh. mit den reformatorischen Lehren konfrontiert wurde. Während die evangelische Bewegung im engeren Amorbacher Bereich, der kurmainzischer Landeshoheit unterstand, kaum Fuß fassen konnte, zeichnete sich in dem von ritterschaftlichen Orten geprägten Bauland eine reformationsfreundliche Entwicklung ab, obwohl auch hier der Abt vielfach den Patronat besaß. Neumaier charakterisiert die Konfessionspolitik der Mitglieder des Ritterkantons Odenwald „als außerordentlich geschmeidig und an die jeweilige Lage angepaßt", so daß es aus reichsrechtlichen Erwägungen und mit Rücksicht auf das Haus Habsburg erst nach 1555 zur offiziellen Einführung der Confessio Augustana in ihren Vogteiorten kam. Am Beispiel einiger Dörfer der Rüdt von Collenberg wird das Durchsetzungsvermögen der Ritterschaft gegenüber dem Patronatsherrn verdeutlicht. Dennoch verdient der Versuch Albrechts von Rosenberg, einen modus vivendi zwischen beiden Parteien zu finden, besonderes Interesse: Unter Einräumung des „ius confirmandi", das eigentlich dem Würzburger Bischof zustand, sollte die Mitwirkung des Abtes an der (evangelischen!) Pfarrstellenbesetzung gewährleistet sein und gleichzeitig der lästige Diözesaneinfluß auf das Kloster zurückgedrängt werden. Die mit dem Episkopat Julius Echters einsetzende katholische Reform sowie die massive Gegenreformation bereiteten solchen Bestrebungen freilich ein Ende und halfen dem Kloster, verlorenes Terrain zurückzugewinnen.

E. J. Greipls Ausführungen, die mit den ansprechenden Worten „Geschichte als Fest" (S. 281–298) überschrieben sind, widmen sich dem Millenarium von 1734, das in Beziehung zu ähnlichen Kloster- und Bistumsjubiläen des 17. und 18. Jh.'s gesetzt wird. Das Hauptaugenmerk des Verfassers richtet sich jedoch auf die Amorbacher Historiographie, die den Glanz der 1000jährigen Abtei hervorheben sollte und in den handschriftlichen „Collectanea" (1732) des Anton Klug sowie in der repräsentativen Festschrift „Aetas Mille Annorum" (1736) des Ignaz Gropp ihren Niederschlag fand.

Zahlreiche Beiträge beschäftigen sich mit der Architektur und Ausgestaltung der Klostergebäude. Romanische Bauelemente (R. Gorenflo, F. Arens) werden ebenso untersucht wie etwa die Bau- und Planungsgeschichte der von Maximilian von Welsch errichteten barocken Abteikirche (B. Schütz) oder die räumliche Gestaltung der Konventsgebäude (J. Julier). Dem Ausstattungsprogramm der Kirche ist F. Oswald (S. 321–346) nachgegangen: Neben einer Bestandsaufnahme der Altäre ist besonders der theologische Aussagegehalt der Deckengemälde zu beachten, die benediktinische Themen

bevorzugen und den Ordensgründer heilsgeschichtlich den alttestamentlichen Patriarchen und Propheten zuordnen.

Selbst das Archiv (L. Scherg) und die einstige Klosterbibliothek (F. Kaiser), deren wertvoller Bücherbestand nach der Auflösung des Konvents versteigert wurde und heute in aller Welt verstreut ist, erfahren eingehende Würdigungen.

Innerhalb des Bandes wird wirtschaftsgeschichtlichen Aspekten ein hoher Stellenwert eingeräumt. So befaßt sich beispielsweise W. Matzat mit den mittelalterlichen „Rodungssiedlungen der Benediktinerabtei" (S. 55–62), die vom 8. bis 13. Jh. auf einer ausgedehnten, siedlungsleeren Waldmark zur Erweiterung ihrer ökonomischen Basis eine Reihe von Fronhöfen und Weilern anlegte. Des weiteren werden „Die Zehntrechte und Pfarreien der Abtei" (A. Schäfer, S. 63–71) sowie die Handelsverbindungen des Klosters vorgestellt. Einen interessanten Einblick in die Lebensverhältnisse des Konvents „im letzten Jahrzehnt vor seiner Aufhebung" (1803) gewährt der Aufsatz von R. Krebs (S. 443–466), der sowohl über die wirtschaftliche Situation als auch über die kulturellen Bestrebungen der Mönche Aufschluß gibt.

In ihrer thematischen Vielfalt bietet die vorliegende Festschrift eine stattliche Anzahl neuer Forschungsergebnisse zur Vergangenheit des Klosters und seines Umfeldes. Gewiß ergibt sich eine Reihe anknüpfender Fragen: Weshalb wurde etwa bei den Darstellungen zur Frühgeschichte der Abtei nicht auf die Ansiedlung deportierter Sachsen im Amorbacher Raum hingewiesen? Oder: Inwiefern erwiesen sich Angehörige des Konvents als Anhänger der Reformation, zumal sich in der Bibliothek entsprechendes Schrifttum befand? Wie gestaltete sich das Verhältnis zu den Grafen von Erbach oder gar zur reformierten Kurpfalz? Diese Anfragen sollen lediglich als Anregung verstanden werden und keineswegs den Ertrag des Bandes für die Geschichte des benediktinischen Mönchtums und die fränkische Landesgeschichte schmälern. Schließlich erfährt dieses Buch eine schöne Bereicherung durch zahlreiche Abbildungen und Illustrationen; zudem soll das gründliche Register nicht unerwähnt bleiben.

Kiel *Albrecht Ernst*

Vera und Hellmut Hell, Die Große Wallfahrt des Mittelalters. Kunst an den romanischen Pilgerstraßen durch Frankreich und Spanien nach Santiago de Compostela. Mit einer Einführung von Hermann J. *Hüffer* (†). Wasmuth Verlag, Tübingen, vierte überarbeitete Auflage 1985, 288 Seiten, davon 184 Seiten schwarzweiße Abbildungen, 8 Farbtafeln, 1 Karte, DM 112,–.

Der Wert des neu aufgelegten Buches von Vera und Hellmut Hell zu den berühmten Pilgerfahrten nach Santiago de Compostela liegt wie bisher vor allem in der Bereitstellung eines umfangreichen und geschickt ausgewählten Bildmaterials. Vera und Hellmut Hell sind schon vor einiger Zeit – ausgerüstet mit einer guten Kamera – die verschiedenen, nach Compostela führenden Pilgerwege gezogen. Einige der „aktuellen" Aufnahmen sind inzwischen schon fast wieder Geschichte geworden. Trotzdem wird man hauptsächlich der Bilder wegen zu diesem Buche greifen; die Neuauflage hat sogar noch manches Detail besser in den Blick gerückt, Ausschnitte günstiger gestaltet sowie Bild und Erläuterungstext näher zusammengebracht.

Enttäuschender ist allerdings der Text, der den Bildern als Hinführung vorangestellt ist. Bis heute harrt nämlich die Frühgeschichte des Jakobuskultes – über den Apostel im Zusammenhang mit Spanien wird erstmals im 7. Jahrhundert berichtet – einer stichhaltigen Erklärung. V. und H. Hell vertreten nun die These, die Jakobusreliquien seien zunächst im Katharinenkloster auf dem Sinai beigesetzt und erst im 9. Jahrhundert nach Spanien übertragen worden. So originell dies klingt, man hat inzwischen mehr als einmal diesen Erklärungsversuch von V. und H. Hell mit guten Gründen zurückgewiesen. Trotzdem wiederholen die Autoren ihre Deutung in der „überarbeiteten"(!) Auflage und gehen mit keinem Wort auf ihre Kritiker ein, die sie jedoch paradoxerweise am Ende in ihr etwas willkürlich ergänztes Literaturverzeichnis aufnehmen.

Lesenswert ist jedoch nach wie vor die Einleitung von H. J. Hüffer (†) zur Entste-

hung und Verbreitung des Kultes. Niemand hat so gut und eindringlich wie er hervorgehoben, in welch entscheidendem Maße die Jakobsfahrten zu einem europäischen Gemeinschaftsbewußtsein beitrugen.

Auch der deutsche Sprachraum hat zahlreiche Spuren des Jakobuskultes aufzuweisen. Einige haben V. und H. Hell in ihrem Band dokumentiert. Angesichts der zahlreichen neueren Regionalstudien (z.B. von R. Plötz für Franken) kann dieser Teil jedoch nur als Ausgangspunkt für weitere Studien gelten. Die unzureichende Bibliographie (vgl. bereits die Kritik an der 3. Auflage von J. Ehlers, HZ Sonderheft 11/1982, S. 193) ist auch bei der Neuauflage zu bemängeln.

Tübingen *Klaus Herbers*

Paul Mai – Marianne Popp (Hg.): Das Regensburger Visitationsprotokoll von 1508, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, hg. von Georg Schwaiger – Paul Mai, Bd. 18. Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte, Regensburg 1984, S. 7–316.

Seit Jahren hat das Thema „Visitation" und „Visitationsakten" gute Konjunktur. Neben den von Gabriel Le Bras angeregten und in der Zwischenzeit am C.N.R.S. institutionalisierten Arbeiten am „Répertoire des Visites pastorales de la France" gibt es, um einige Beispiele zu nennen, die Forschungen der Katholischen Universität in Lublin für Polen, die Bemühungen in Italien, und den Tübinger Sonderforschungsbereich, von dessen „Repertorium der Kirchenvisitationsakten" in der Zwischenzeit die ersten Bände vorliegen. Die Zahl der Editionen, der Repertorien und der auswertenden Arbeiten wächst in erfreulicher Weise (vgl. die Überblicke in: E. W. Zeeden – P. Th. Lang (Hg.), Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa, Stuttgart 1984). Die Katholische Reform, welche in Deutschland ab ca. 1540 im verstärkten Maße einsetzte und 1548/49 einen ersten Schub an Visitationen brachte, das Trienter Visitationsdekret (Sess. XXIV Decretum de reformatione, Can. 3) und die gegenreformatorischen Aktivitäten bedingen, daß die größte Masse des Materials aus der Frühen Neuzeit stammt. Folgerichtig zentriert sich das Interesse der Forschung in Deutschland besonders auf Fragestellungen wie: die Entstehung der Konfessionen, gegenreformatorische und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung von Klerus und Gemeinden, Entwicklung des frühneuzeitlichen Territorialstaates u.ä. Die großen Konfessionskirchen schufen je eigene Visitationsinterrogatorien und damit -formen, so daß bei einer Auswertung der Akten ein weites Feld für komparatistische Arbeiten vor uns liegt.

Angesichts dieser Möglichkeiten und Aktivitäten nimmt sich die Erforschung der vorreformatorischen Epoche sehr bescheiden aus. Obwohl Johannes Gerson 1408 den Wert der Visitation erkannte, hervorhob und entsprechende Fragen zusammenstellte (De visitatione praelatorum, in: Oeuvres Complètes VIII Nr. 403; zum Mittelalter vgl. Noël Coulet, Les visites pastorales = Typologie des sources du moyen âge occidental, Fasc. 23, Turnhout 1977), war die Visitationstätigkeit im ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhundert gering.

Umso erfreulicher ist es, wenn es jetzt Paul Mai und Marianne Popp gelungen ist, ein Regensburger Visitationsprotokoll von 1508 vollständig zu edieren. Dabei handelt es sich um „das älteste erhaltene Protokoll einer im Bistum Regensburg durchgeführten Generalvisitation" (7), die am 17. März 1508 vom Bistumsadministrator Johann III. angeordnet wurde und am 5. Mai 1508 in Amberg begann. „Die Visitation zog sich generell über die Monate Mai, Juni und Juli hin" und „war spätestens Mitte Oktober des Jahres 1508 abgeschlossen" (25, 30). Was uns heute vorliegt, ist vermutlich eine notarielle Abschrift der während der Visitation geschriebenen einzelnen Zettel, so daß die Reihenfolge nicht der tatsächlichen Reiseroute der Visitatoren entsprechen muß.

Aus der Fülle des Materials seien einige Aspekte herausgegriffen. Das zentrale Ziel der Visitation war der Klerus, nicht die Gemeinde und ihre Situation. Das entspricht der vortridentinischen Sicht. Durchgängig sind Name und Status der zu den jeweiligen

Kirchen gehörigen Kleriker angegeben, so daß das Protokoll einen guten Überblick zum Bistumsklerus vermittelt und unter Zuhilfenahme des Personenregisters ein wertvolles Arbeitsinstrument für die Regensburger Bistums- und Lokalgeschichte werden dürfte. Grundsätzlich wird auch die für das Benefizium so wichtige Vergütung genannt, die oft in Naturalien besteht. Hier könnten zukünftige wirtschaftsgeschichtliche Forschungen ansetzen. Zahl und Termin der zu zelebrierenden Messen und der Gebetsverpflichtungen werden ebenso häufig erfragt wie der jeweilige Kollator. Benefizienhäufungen kommen relativ oft vor. Kontrolliert wurden auch die für die Feier der Liturgie notwendigen Gefäße und Geräte sowie die angemessene Aufbewahrung der eucharistischen Gestalt.

Der Zentrierung auf den Klerus entspricht das Interesse an dessen Moral. Das Konkubinat, real oder vermutet, wird relativ oft angesprochen (10–15%); wesentlich weniger der Wirtshausbesuch, also die dem vorreformatorischen Klerus gerne nachgesagte Trunksucht. Wie weit wirtschaftliche Gründe für die „Familien" der Pfarrer und Vikare entscheidend waren, müßte im einzelnen noch geklärt werden. In der Einführung wird folgende Beobachtung mitgeteilt: „Ganz deutlich zeigt sich aber, daß sich das Geschehen eben doch auf die Dörfer und Märkte verlagert hatte . . . Und in einer Zeit, in der die Einkünfte oft unter das Existenzminimum abgesunken waren, bedeuteten eine im Haushalt lebende Frau und Kinder allemal noch die billigste Arbeitskraft" (22f.). Ab und zu tauchen Fragen des Kirchenrechts, etwa der Absolutionsvollmacht, auf (z.B. Nr. 47). Was in der gegenreformatorischen Visitation entscheidend wurde, nämlich die rechte Lehre, spielt 1508 keine Rolle, ebensowenig die Bildung des Klerus. Wenn es S. 23 heißt: „Auch das immer wieder vorgebrachte Argument, der Klerus, vor allem der niedere Klerus, soweit er die Seelsorgsarbeit auf dem flachen Land betreiben mußte, sei weitgehendst ungebildet gewesen, kann durch das Visitationsprotokoll nicht erhärtet werden. So erhält beispielsweise der Kaplan am St. Michaelsaltar in der St. Martinskirche zu Amberg das Prädikat ‚totus honestus und literatus', also absolut ehrenhaft und akademisch gebildet", dann klingt das überzogen. Der Magistertitel, den einige Geistliche führen, dürfte sich auf den „magister artium" beziehen (vgl. 23).

Ein deutliches Interesse der Visitatoren gilt den Gebäulichkeiten, deren oft desolater Zustand die Folgen des Landshuter Erbfolgekrieges widerspiegelt. Die religiöse Praxis der Gemeinde schlägt sich in der erfragten Kommunikantenzahl nieder, die Rückschlüsse auf die Bevölkerungszahl ermöglicht.

Wenn ein Interrogatorium vorlag, so ist es nicht mehr erhalten. Ob alle beantworteten Fragen im Protokoll stehen, muß deshalb offenbleiben (vgl. Nr. 122: „ad interrogata bene respondet", was auf mehr Fragen als im Text stehen schließen läßt).

Die Herausgeber haben ihre Edition mit einer umfangreichen Einführung versehen (7–31), welche die Handschrift beschreibt, in den Quellenwert und die Charakteristika des Protokolls einführt, anhand der Aktivitäten des jeweiligen Bischofs den zeitgeschichtlichen Hintergrund aufzeigt sowie die editorischen Prinzipien klarlegt. Auf einen Sachapparat wurde verzichtet; hier wäre man für einige Hinweise dankbar gewesen. Der Text des Visitationsprotokolls ist vollständig (32–228), das „Registrum decanatuum et ecclesiarum parochialium" im Auszug (229–260) wiedergegeben. Ein wertvolles Orts-, Personen- und Patrozinienverzeichnis (261–316) erschließt die Edition.

Zweifelsohne dient das hier edierte Protokoll in erster Linie der Regensburger Lokal- und Bistumsgeschichte und dürfte in Zukunft ein wichtiges Arbeitsinstrument darstellen. Darüber hinausgehend ist es auch für die allgemeine Kirchengeschichtsschreibung von Interesse, deren Urteil über die vorreformatorischen kirchlichen Zustände von Quellen dieser Art modifiziert wird, die keine Gravamina oder Reformschriften, sondern eine Bestandsaufnahme der Situation am Vorabend der Reformation sind. Im Vergleich mit den ausführlichen Visitationsinterrogatorien von 1548/49 und den nachtridentinischen Akten zeigen sich allerdings die unterschiedlichen Interessen und Fragestellungen. Selbst wenn man von einem grundsätzlich begrenzten Aussagewert aller Visitationsprotokolle ausgeht, sind spätere Protokolle ein Beleg dafür, welch innovatorischer Schub im Verlaufe der katholischen Reform und Gegenreformation die Kirche

erfaßte, wobei der „Konkurrenzdruck" anderer Konfessionen und das staatskirchliche Interesse der Fürsten eine große Rolle spielten. Man begnügte sich 1508 meist damit, Benefizien zu zählen und einige Aspekte klerikalen Lebens abzufragen. Die pastoralen Anliegen eines Gerson (s.o.) kamen ebensowenig zum Zuge wie die spätere detaillierte Kontrolle von Leben, Lehre und pastoraler Praxis.

Den Bearbeitern der Edition ist dafür zu danken, daß sie die Mühe auf sich nahmen, diese Quelle fundiert zu erschließen und damit wertvolle Grundlagenforschung zu betreiben.

Bochum *Heribert Smolinsky*

Reformation

Christoph Weismann, Eine kleine Biblia. Die Katechismen von Luther und Brenz. Einführung und Texte. Stuttgart: Calwer Verlag 1985, 176S. Faksimile Beilage: Fragstück des Christlichen glaubens für die Jugendt. Johan. Brentz (1535). Stuttgart: Calwer Verlag 1984 (!), 8S. DM28,– zusammen.

Den Titel zu seiner Veröffentlichung borgt Christoph Weismann vom Haller und Württembergischen Reformator Johannes Brenz. Der schreibt in seiner Katechismus-Auslegung (seinem wie man sagen könnte „Großen Katechismus" 1551), „daß der Katechismus recht eigentlich ‚eine kleine Biblia' genannt werden kann", womit er offenkundig einen ähnlichen Gattungsterminus, wie ihn Luther mit dem Ausdruck „Laienbibel" 1529 für das dem Betbüchlein von 1522 später angehängten Passional verwendet, in der nun eben durch die Katechismen veränderten Situation der grundlegenden biblischen Volksunterweisung in neuem Sinn aufgreift.

Der erste Teil von Christoph Weismanns Buch zeichnet in knappen Zügen und vor dem Hintergrund weitreichender Literaturhinweise die Geschichte der christlichen Unterweisung von der alten Kirche an, die spätmittelalterliche Rückgewinnung des christlichen Elementarunterrichts, die reformatorische Neugestaltung, besonders bei Luther und Brenz, die Varianten in Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung bis zum Zustand der Gegenwart.

Daß Luther und Brenz Zentrum der Darstellung sind, hängt mit dem Editionsziel des Bandes zusammen. Der neben Luther einflußreichste Katechismus bis zu diesem Tag ist der von Brenz (von den reformierten und katholischen Unterweisungen abgesehen), gleichwohl ist seine Urgestalt bislang nur einmal, 1904, nachgedruckt worden. So enthält der zweite Teil als Edition Luthers Kleinen Katechismus, Brenzens zweiten Katechismus in der Urgestalt von 1535 und den Württembergischen Katechismus von 1696, welcher in den Brenzschen die Erklärungen Luthers zu den Geboten, dem Credo und Vater-Unser einfügt, später dann auch Teile aus Luthers Abendmahlserläuterung. Diese Edition ist mustergültig. Sie normalisiert behutsam für den modernen Leser, löst alle Verständnisschwierigkeiten aus ungebräuchlich gewordenen Wortbedeutungen auf und gibt die wesentlichsten Varianten späterer Änderungen durch die Autoren.

Die im ersten Teil gegebene Einleitung erklärt die Entstehung, Bedeutung und Verbreitung der genannten Katechismen. Mit der Verbreitungsgeschichte kommt man an den Ursprung mancher europäischen und außereuropäischen Schriftsprachen. Der deutsche Sprachwandel, wie er in den Katechismen sich niederschlägt, wird mit exakten Beobachtungen gestreift, so etwa, daß Formulierungen in Württemberg seit 1696 glücklicher den Luthertext modernisiert haben als Kommissionen des Luthertums in diesem Jahrhundert. Man hätte sich eine ebenso knappe Andeutung des theologischen Unterschieds zwischen Brenz und Luther gewünscht, fängt doch Brenz mit der Taufe an,

um dann Glaube, Vater-Unser, Gebote und darauf Abendmahl und die Schlüsselgestalt als Predigtamt zu bringen; auch wäre zu erwägen gewesen, ob Änderungen bei Brenz 1543 und 1553 sprachlich oder theologisch motiviert sind (aus „fromm und gerecht geurteilet" wird „für fromm und heilig gehalten" etc.). Gerne hätte man auch besprochen gesehen, ob Änderungen in der Frageformulierung von 1696 gegenüber Brenz durch die „Kinderlehre" von Johann Valentin Andreae, der mit Brenzens Katechismus beginnt, vorgeprägt sind. Die zahlreichen Illustrationen zeigen Stationen aus der Umbildung der christlichen Unterweisung vom Mittelalter bis zur Verklärung im 19. Jahrhundert. Auf die eigentlichen Katechismusbilder (und ihre spätmittelalterlichen Wurzeln), wie sie Lukas Cranach d.Ä. und andere für die Reformation geschaffen haben, wie sie – bis zur literarischen Karikatur durch Jean Paul – für das fromme Vorstellungsvermögen prägend geworden sind, wird im Text kaum und bildlich nicht eingegangen.

Das eigentliche Ziel der Edition, der protestantisch-lutherischen und auch breiteren kirchlichen Unterweisung durch Vorhalten ihrer Tradition zu dienen, ist vollkommen erreicht. Beispielhafte Texte sind greifbar. Die Einleitung ist ein Extrakt aus fremder Forschung zu Luther und den eigenen Ergebnissen zu Johannes Brenz. Jeder Satz der Einleitung ist vollständig abgedeckt und durch die Anmerkungen weiter erfragbar und abrufbar. Die teils rühmliche, teils problematische Geschichte der christlichen Unterweisung im lutherisch orientierten Protestantismus wird anschaubar, besonders Brenzens kluge Beschränkung, die ihn knapper sein läßt als Luther, der im Katechismus schon sein Betbüchlein reduziert, und die ihn in den Sakramentsartikeln greifbarer formulieren läßt als das theologische Vorbild in Wittenberg. Daneben zeigt Weismann die Einbettung des Katechismus in Unterrichtsformen und Druckwerke verschiedener Zeiten und in die sich herausbildende Konfirmation.

Damit die Überprüfung von Weismanns Darstellung in einem erarbeiteten weiteren Rahmen gewährleistet sei, ist zu wünschen, daß die Münsteraner Dissertation des Verfassers, *Die Katechismen des Johannes Brenz*, mitsamt der Bibliographie der Katechismen, von der das Literaturverzeichnis sagt, sie sei im Druck, auch wirklich bald erscheinen möchte; zweitens ist zu wünschen, daß in der Brenzedition zu gegebener Zeit der Brenzkatechismus von 1527, von 1535 und 1551, welch letzterer zugleich eine Übersicht seiner Theologie ist, in der Edition von Weismann erscheinen wird. Schließlich ist die hier angezeigte Arbeit nur ein Teilergebnis der Dissertation, welche die Edition vorbereitet.

(Daß der Verlag die Literaturanmerkungen separat gedruckt hat, mag angehen; daß aber der Teil der Texterläuterungen, der nicht in eckiger Klammer dem Text beigegeben hat werden dürfen, und die ausgewählten Varianten ebenfalls hinten nachzuschlagen sind, dient nicht der Übersichtlichkeit dieses sonst so wohlgefällig gedruckten und ausgestalteten Bandes.)

Für die Pünktlichkeit und Sorgfalt des Verfassers zeugt auch das genau gearbeitete Register, dessen Personenteil die Geburts- und gegebenenfalls Todesjahre nicht nur historischer Personen, sondern auch zitierter wissenschaftlicher Autoren bringt. Die Liebe des Verlags zur Sache ersieht man aus dem kleinen beigegebenen sehr hübschen Faksimilebändchen von Brenzens Katechismus.

Stuttgart *Stefan Strohm*

Dittrich, Bernhard, Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio, St. Benno-Verlag Leipzig 1983, XXII, 227S. (Erfurter Theologische Studien Bd. 51).

Der Vf. kommt zu folgendem Ergebnis: In den Vierhundertvier Artikeln verzichtet J. Eck auf eine Auseinandersetzung mit dem lutherischen Schiftprinzip ‚sola scriptura'. Er will die Autoritätsfeindlichkeit der Reformatoren bloßstellen (12). Die CA behandelt ebenfalls das Problem Schrift und Tradition nicht ausdrücklich; der Begriff traditio im Singular fehlt. Die erwähnten ‚traditiones humanae' sind kirchenkritisch gemeint; sie

verstoßen gegen das offenbarte Gebot Gottes (19,23). Daneben gibt es auch positive Äußerungen Melanchthons, wie z.B. „Es werden jedoch bei uns die meisten traditiones beibehalten, so die Perikopen in der Messe, Feiertage und anderes, was den Zweck hat, daß Ordnung in der Kirche herrsche" (CA 26). Darauf weisen vor allem auch die zahlreichen Berufungen auf die Kirchenväter usw. hin. Es fehlen Zeugen aus der Zeit der Scholastik (43). Das Kirchenrecht wird als Waffe gegen die mittelalterliche Kirche gebraucht (48). Zudem werden alle von dieser Kirche abweichenden Lehren und Praktiken in der alten Kirche nachgewiesen (67). Diese haben Zeugenfunktion neben der Hl. Schrift (96). Der Traditionsbeweis bringt inhaltlich nichts Neues (90). Die ecclesia catholica ist die Kirche des Wortes (75). Nach der CA ist es die Kirche, der die Fülle der Offenbarung anvertraut ist (146).

Auch die Confutatio klärt das Verhältnis von Schrift und Tradition nicht. Deutlich wird die Tradition aus der Schrift bewiesen, die den Primat hat (138). Auch in ihr ist die Tradition auf die Schrift bezogen (traditio inhaesiva) (142). Doch hat die Kirche in der Confutatio das Recht, auch Anforderungen ohne Schriftbindung zu erlassen; sie ist geisterfüllt (185). Als Ergebnis ist festzuhalten, „daß die Konfutatoren die Einheit von Schrift, Vätertradition und kirchlicher Tradition vertreten oder zumindest anstreben" (191).

Der Vf. faßt zusammen: 1. Die CA vertritt kein exklusives sola-scriptura-Prinzip (214, 103); die Confutatio natürlich auch nicht (vgl. 115), die eine Überbetonung der kirchlichen Autorität vermeidet und der Schrift den Vorrang einräumt (214). 2. In beiden erscheint die Tradition als ‚norma normans normata' (215), sie ist Zeuge des Evangeliums (216).

Das vorliegende Werk ist deutlich eine historische Untersuchung durch einen katholischen Forscher, dem aber ebenso deutlich an einem dogmatischen Ergebnis liegt, nämlich die Förderung des ökumenischen Dialogs. Gelegentlich gehen die Schlußfolgerungen weit über den historischen Befund hinaus. Einige Beispiele dafür: 1. Aus dem Umstand, das die CA lobend erwähnt, der Papst habe in bestimmten Fällen von den Ordensgelübden dispensiert (CA 27), wird geschlossen, daß „die CA auch den Rechtsprimat des Papstes" anerkennt (47). 2. Melanchthon halte „die patristische Kirche für die Kirche, die sich unter die Autorität des Wortes Gottes gestellt hatte. . . . In der alten Kirche ist deshalb die ‚ecclesia catholica' verwirklicht" (75). ‚Vetus et purior Ecclesia' übersetzt der Vf. mit „alte, reine (!) Kirche" (101). 3. Der Vf. beruft sich auf die Vätertradition, „denn in ihr lebt zu einem beträchtlichen Teil das ‚Evangelium'" (104). 4. „Die positive Wertung, die die alte Kirche . . . erfährt, macht deutlich, daß auch die lutherischen Theologen eine bestimmte Tradition als legitim und deshalb verbindlich anerkennen" (200).

Mag das Buch auch ein tendenziöses Ziel verfolgen und wichtige Fakten entstellen, die Einzeluntersuchungen werden streng historisch durchgeführt. Die zahlreichen Begriffsanalysen bringen wertvolle Ergebnisse. Gerade deshalb müssen aber einige historische Rückfragen gestellt werden: 1. Legt Melanchthon wirklich den trinitarischen Aussagen (CA 1) das Athanasianum zugrunde? (37). 2. Muß nicht eine Konsequenz darauf gezogen werden, daß Melanchthon einschränkend, die ‚dicta gravissimorum auctorum' nur gelten läßt (W. H. Neuser, Die Abendmahlslehre S. 403), Origenes ausnimmt (53) und von der „reineren alten Kirche" redet? Die reine alte Kirche und die verbindliche Vätertradition gibt es weder bei ihm (vgl. 132) noch bei den anderen lutherischen Theologen, die zumeist traditionsfeindlich eingestellt sind. 3. Warum wird die Hauptstelle über die Kirchenvätertradition im Beschluß I,1 der CA weder zitiert noch analysiert: Die Lehrartikel weichen selbst von der ecclesia romana nicht ab ‚quatenus ex scriptoribus nobis nota est'? Die Kirchenväter sind nicht „Zeugen" für die Einheit (82), sondern sie sind der einschränkende Maßstab, die Norm, die Rom ins Unrecht setzt. Der Satz darf nicht verstümmelt zitiert werden (69, Anm. 391). Er wirft die Frage nach Melanchthons Kirchenpolitik und Leisetreterei auf und nicht erst der Satz ‚Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus' (34, 61, 69). 4. Muß nicht der Begriff ‚evangelium' genauer analysiert werden in der CA und Confutatio? Denn die Berufung auf das Evangelium ist nicht „der nachträgliche Versuch

einer systematisch plausibleren Legitimation des reformatorischen Schriftverständnisses" (Wiedenhofer 104, Anm. 574), wie leicht an den Quellen nachzuweisen ist. Das sola scriptura (erst im 19. Jahrhundert zum Prinzip aufgewertet!) ist die reformatorische Antwort auf die schriftwidrige Tradition; nach innen gerichtet ist die „Lehre" das Evangelium.

Angemerkt sei noch zu der Untersuchung, die sich durch formale Klarheit und Genauigkeit auszeichnet, daß es S. 76. Z. 5 „Konfessoren" heißen muß und S. 85 oben Zeilen fehlen.

Ostbevern *W. H. Neuser*

Delius, Hans-Ulrich: Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung. Ev. Verlagsanstalt Berlin 1984

Mit der Publikation: „Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung" (Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1984) hat Hans-Ulrich Delius die wissenschaftliche Literatur, die sich mit dem Verhältnis Luthers zu Augustin befaßt, um einen Titel vermehrt. Das bescheiden gestaltete Buch ist gedacht als handliche, sachliche Benutzerhilfe. Der zentrale Teil des Buches (S. 20–191) behandelt die Stellen, die Luther explizit oder implizit aus den Schriften Augustins entnommen hat; die Schriften Augustins bilden die Grundlage der Abfolge. Einen raschen Überblick über die durch Luther benutzten Werke des Kirchenvaters bietet ein alphabetisches Verzeichnis (S. 234–236). Die *Enarrationes in psalmos* werden separat behandelt (S. 192–203). Unentbehrlich ist eine Synopse der angeführten Stellen aus der Weimarer Lutherausgabe (WA) und der Zitatnachweise (S. 207–233). Auch die nicht nachgewiesenen Augustinzitate sind aufgelistet (S. 204–206). In der Einleitung (S. 6–15) legt der Autor die Gründe für seine Veröffentlichung dar: Obwohl gute Editionen der frühen Vorlesungen und neuere Einzelstudien den Einfluß Augustins auf den jungen Luther zur Zeit deutlicher abheben, ist das Problem nicht abgeschlossen. Über den jungen Luther hinaus ist das gesamte Werk und Leben Luthers zu befragen. Alle faßbaren Stellen sollen dargeboten werden, um ein möglichst abgerundetes Bild seiner Kenntnis und Benutzung Augustins zeichnen zu können. Diesem Vorhaben will die neue Publikation dienen.

Ohne Zweifel greift der Forscher mit Erwartung aufschlußreicher Hilfe zu diesem Buch. Der entscheidende Einfluß Augustins auf Luther ist bekannt. Ebenso bekannt ist, daß den Herausgebern der WA für Sacherklärungen und Zitatnachweise nicht immer die entsprechenden Möglichkeiten zur Verfügung standen. Abgesehen von WA-Briefwechsel, -Deutsche Bibel und -Tischreden gibt es allein in WA-Schriften weit über zweieinhalbtausend Stellen, in denen ein Zitat aus den Schriften Augustins ausdrücklich genannt oder implizit vorhanden ist. Daraus läßt sich der Arbeitsaufwand erahnen, der für Nachweis und Auflistung der Augustinzitate Luthers erforderlich ist. Bereits Georg Buchwald († 1947) hatte umfangreiche Vorarbeiten für ein Gesamtregister der WA geleistet. Das handschriftliche Buchwald'sche Zitatenregister – ursprünglich im Besitz der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers, jetzt bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin / DDR – wurde weiterhin ergänzt und bearbeitet. Die Augustinzitate dieses Registermaterials betreute H.-U. Delius.

Der vielversprechende Titel der Publikation erfüllt aber leider nicht alle Erwartungen. Eine grundlegende Auseinandersetzung hat der Autor nicht beabsichtigt. Aber auch die Zitatensammlung darf in keiner Weise als vollständig betrachtet werden. Das hat der Autor klar gesagt: „Wichtig scheint hier, alle Stellen darzubieten, soweit sie eruiert werden konnten. Doch deuten sich hier schon die Grenzen . . . an, bei der möglichste Vollständigkeit zwar angestrebt, aber bei der Fülle des Materials natürlich nicht erreicht werden wird. Aber auch als ein Fragment scheint das hier Vorgelegte seine Berechtigung zu haben" (S. 8). Der Autor hat ca. 1500 Stellennachweise aus den Schriften Luthers, ca. 150 Stellennachweise aus den Tischreden, 12 Nachweise aus den Briefen und 7 Nachweise aus der Deutschen Bibel angeführt. Trotz der beachtlichen Leistung bleibt ein gewisses Unbehagen über die vorgelegte unvollständige Zitatensammlung. Die angestrebte Vollständigkeit wird betont, gleichzeitig wird aber wenige

Seiten später gesagt, daß die frühen Vorlesungen „im großen Ganzen weggelassen werden – einzelne Nachweise sollen trotzdem erbracht werden" (S. 16). Ebensowenig hat sich der Autor bei Luthers Randbemerkungen um Vollständigkeit bemüht. Gleiches gilt für die Zitate aus den *Enarrationes*. Von einem Buch, wie es nun vorliegt, erwartet der Benutzer eine Vollständigkeit in der Zusammenstellung aller bisher ermittelten Augustinzitate Luthers, nicht eine mit Absicht unvollständig verfaßte Materialsammlung. – Daß es schwer ist, alle Zitate zu ermitteln, ist ein anderes Problem, das am Schluß nochmals angesprochen wird.

H.-U. Delius unterscheidet drei Arten von Augustinzitaten bei Luther: ausdrückliche Zitate mit Nennung Augustins (oftmals auch des Titels), implizite Zitate und schließlich irrtümlich dem Augustin zugeschriebene Zitate (S. 13–14). Was die ersten beiden Gruppen von Zitaten angeht, ist gleich hier zu vermerken, daß der Autor den Begriff „Zitat" oft sehr weit faßt: Er versucht auch noch in jenen Fällen ein Augustinzitat nachzuweisen, wenn Luther formuliert: „Wie schon die alten Väter sagten . . .". Es sei gestattet, in einzelnen Fällen darauf zurückzukommen. Zitate der dritten Gruppe sind relativ selten, aber es gibt mehr, als der Autor anführt. Hier sollen einige Beispiele genannt werden, die bei Delius nicht angeführt sind: Zitate aus einer Schrift, die fälschlich dem Ambrosius zugeschrieben wurde (WA 1, 258, 26; 4, 592, 15f.), aus Schriften des Bernhard von Clairvaux (WA 1, 344, 24f.; 8, 602, 28f.; 39II, 99, 3f.; 40III, 660, 34–36; 43, 184, 4; 46, 515, 8f., 30f.; 48, 267, Nr. 6; 54, 114, 20–23; 56, 374, 10f. = 57I, 192, 12) und einigen anonymen Schriften (WA 33, 565, 27–33 = Vitae Patrum 3, 129; 39II, 93, 20f. = *Te deum*; 50, 263, 6–8 = *Te deum*; 50, 265, 39f. = *Te deum*).

Nach den allgemeinen Vorbemerkungen gilt es nun ins Detail zu gehen, wenn die Annäherung an eine möglichst vollständige Sammlung aller nachgewiesenen Augustinzitate im Werk Martin Luthers fortgesetzt werden soll. Die Vorgangsweise richtet sich nach der neuen Publikation. Zur besseren Orientierung beginnt bei jedem neuen Titel einer Augustinschrift jeweils ein neuer Absatz.

Retractationes: Seite 20 Anm. 25 muß die Zeilenangabe heißen: 27–29 (warum wurde die lateinische Fassung WA 10II, 189, 25f. übergangen?). – S. 21 wäre der Benutzer beim Zitat *Retract.* 1, 12, 5 – alte Zählung 1, 13, 4 – (Anm. 34) dankbar für genaue Angabe der WA-Stelle: 9, 68, 23.

Confessiones: An zwei Stellen bietet Luther allgemeine Verweise auf die *Conf.*, die man nicht übergehen sollte: „in Euangelio dominus precepit a demonio liberato, ut vadens narraret, quanta sibi fecisset deus. Quod et b. Augustinus facit in libris confessionum" (WA 3, 535, 20–22). – „wollt gott, es were eyn brauch, offentlich fur aller wellt alle heymliche sund tzu bekennen, wie Augustinus than hatt" (WA 8, 177, 9f.). – S. 26 Anm. 69 mag der von Luther erwähnten Klage Augustins über „seine schendliche Treume und . . . bösen gedancken" (WA 46, 781, 24f.) wohl besser entsprechen *Conf.* 10, 30, 41, auch wenn die Herausgeber der WA auf *Conf.* 2, 2 verweisen (vgl. S. 37f. mit Anm. 155). – S. 29 Anm. 88 fehlt die WA-Seitenzahl: 40III, 517, 3f./17f. – S. 31 könnte die schöne Stelle *Conf.* 6, 11, 19 nachgetragen werden, die Luther offensichtlich beeindruckt hat: „Non vacat, non est inane, quod tam eminens culmen auctoritatis christianae fidei toto orbe diffunditur" (CChL 27, 87, Z. 2f.). Vgl. WA 2, 431, 9–11; 6, 607, 2–5; 10II, 219, 15. – S. 33 Anm. 121 könnten zwei weitere WA-Stellen beigefügt werden: 1, 447, 3f. und 45, 99, 2f. – S. 41 (Anm. 176) und S. 211 (Register) liegt ein Schreibfehler vor: WA 3, 535, 45 gibt es nicht, Courcelle nennt Z. 15, zitiert Z. 15–22.

De ordine: Bei S. 42 Anm. 186 wird WA 43, 60, 23f. als Augustinzitat ausgewiesen; man möchte zumindest ein Fragezeichen beifügen.

De libero arbitrio: S. 42 Anm. 190 wäre noch zu ergänzen WA 2, 596, 15f. und 57II, 105, 24f. – S. 43 Anm. 196 könnte man wohl besser die Augustinstelle aus *Quaest. Ev.* 1, 40 heranziehen (zumal Luther sich ausdrücklich auf Mt 26, 24 beruft).

Epistulae: Die Briefe Augustins erwähnt Luther allgemein WA 51, 213, 30. – S. 53 Z. 3 fehlt Komma bei *Epist.* 93, 5, 19. – S. 55 wäre noch ein weiteres Zitat aus *Epist.* 98, 9 (MPL 33, 363f.) nachzutragen: „das man alle jar des tages seiner aufferstehung

gedenckt. Auff solche weise nennet S. Augustinus das sacrament ein Opffer" (WA 23, 273, 29–31). – S. 56 Anm. 296 wäre zu ergänzen: WA 56, 254, 24f.; 280, 11f.; 340, 11f.; 57I, 158, 18f. – S. 61 Anm. 335 könnte man den dreizehn angeführten Stellen noch weitere beifügen: WA 30III, 153, 33–35; 39II, 403, zu 39I, 148, 11/12; 43, 145, 24f. – S. 61 ist die häufige Erwähnung eines Zitats aus *Epist.* 143, 2 nachzutragen: „fateor me ex eorum numero esse conari, qui proficiendo scribunt et scribendo proficiunt" (MPL 33, 585) zu WA 4, 330, 29; 8, 176, 27f.; 18, 479, 8f.; 38, 134, 18f.; 54, 3, 12f.; 186, 26f. (als Anspielung könnte noch genannt werden 10II, 189, 10). Die erwähnten Stellen entstammen eindeutig *Epist.* 143, 2 und nicht *De octo Dulc. quaest.*, vgl. S. 129 Anm. 1016. – S. 61 ist schließlich noch das Zitat aus *Epist.* 153, 6, 20 „non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum" (MPL 33, 662) zu WA 48, 225, 1–3 und 480, 31f. nachzutragen, das zwar in der WA nachgewiesen ist, in der Materialsammlung aber nicht fehlen sollte. – S. 62 zitiert Delius die bei Augustin öfters belegbare Sentenz: „lex imperat, fides impetrat". Der Benutzer erfährt, daß Luther „diese Kernstelle seiner Theologie achtmal benutzt" hat, findet aber die einschlägigen WA-Stellen nicht angegeben. Es sei gestattet, sie hier nachzutragen: WA 1, 16, 39; 212, 21; 364, 23; 5, 127, 20f.; 7, 504, 28f.; 9, 72, 7; 18, 522, 13f.; 56, 256, 29f.; 356, 16. – S. 66 Anm. 371–372 dürfte das Augustinzitat in WA 1, 146, 23–25 wohl eher der Schrift *Contra duas epist. Pel.* 3, 5, 14 entstammen, wo die wörtliche Entsprechung steht: „fides, quae per dilectionem operatur, . . . sine ipsa vero etiam quae videntur bona opera, in peccata vertuntur" (MPL 44, 598). – S. 66 Anm. 369 und 374 gehört der erste Teil von Anm. 374 vermutlich als erster Teil zu Anm. 369, da nur so ein Sinnzusammenhang besteht. – S. 67 Anm. 377 erstreckt sich das Augustinzitat WA 8, 630 nur Z. 27–28.

De doctrina christiana: S. 69 Anm. 396 ist – wie Delius vermerkt – nicht an *De doctr. chr.* 1, 5, 5 zu denken. Man könnte wohl aber *De trin.* 7, 4, 8 heranziehen: „An quia Scriptura non dicit tres deos? Sed nec tres personas alicubi Scripturam commemorare invenimus. An quia nec tres, nec unam personam Scriptura dicit haec tria . . ., propterea licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit" (MPL 42, 941). – S. 72 Anm. 420 könnte man ergänzen WA 43, 662, 11f., wo Luther allerdings auf *De civ.* 16 verweist (*De civ.* 16, 15, 1 MPL 41, 495 umschreibt Augustin den Terminus). – S. 73 Anm. 431 wäre zu ergänzen WA 39II, 391, 21f.; 393, 16.18.21.32; 394, 2. Das sind allerdings nur die wenigen Stellen, an denen Luther bei der Verwendung des Terminus „synecdoche" auf augustinische Herkunft verweist. Luther verwendet den Terminus in den Schriften ca. 150mal.

De vera religione: S. 74 Anm. 444 ist die Augustinstelle wohl eher *De vera relig.* 22, 43 (nicht 22, 42).

Wie gefährlich das Bestreben werden kann, mit äußerstem Pflichtbewußtsein ein Zitat nachweisen zu wollen, mag als Beispiel S. 82 Anm. 518 belegen, ebenso S. 83 Anm. 530.

Quaestiones in Heptateuchum: S. 83 (Z. 4) ist bei Gen. 11, 27 das irreführende „1," zu streichen. – S. 84 Anm. 535 muß die Augustinstelle wohl lauten *Quaest. in Hept.* 1, 49. – S. 84 Anm. 537 würde WA 43, 145, 7f., 12f. besser entsprechen. – S. 84 könnte noch eingefügt werden *Quaest. in Hept.* 1, 71 „quia nationes ex illis propagatae eorum nominibus appellantur" (MPL 34, 566) zu WA 9, 372, 8. – S. 86 Anm. 566 wäre noch zu ergänzen WA 44, 479, 25f.

De consensu Evangelistarum: S. 90 könnte nachgetragen werden *De cons. Ev.* 3, 24, 61–25, 86 (MPL 34, 1196–1216) zu WA 26, 461, 5f.

S. 90 Anm. 610 und 611 ist offensichtlich der pseudo-augustinische *Sermo* 207, 3 zu verstehen: „Tota igitur vita christiani hominis . . . crux est atque martyrium" (MPL 39, 2129).

S. 91 Anm. 626 und 627 wird wohl eher an *Enarr. in ps.* 120, 9 „ideo sinistra eius, quia omnia ista temporalia Deus dat" (MPL 37, 1612) zu denken sein, zumal Luther selber noch hinzufügt: „Also sagt Augustinus uber den psalter, da er eynfuret den spruch Canticorum" (WA 9, 134, 27ff.). – S. 92 Anm. 643 muß es bei der ersten WA-Stelle heißen: 25, 23, 20f.

Quaestiones Evangeliorum: S. 93 ist noch zu ergänzen *Quaest. Ev.* 2, 33 „verba sunt poenitentiam meditantis . . . nondum tamen agentis" (MPL 35, 1345) zu WA 2, 369, 33f. = 59, 586, 4819f. – Vgl. auch die Bemerkung oben zu S. 43 Anm. 196.

Tractatus in Evangelium Ioannis: S. 95 könnten noch weitere Augustinzitate aus der Richtervorlesung angefügt werden: *Tract.* 11, 12f. (MPL 35, 1481f.) zu WA 4, 560, 14–25; 12, 2 (MPL 35, 1484) zu WA 4, 559, 35–38; 12, 5f. (MPL 35, 1486f.) zu WA 4, 560, 26–29. – S. 99 Anm. 707 ist Z. 3 die WA-Bandzahl zu ergänzen: 6, 372, 20f. – S. 100 Anm. 723 ist zu ergänzen WA 11, 125, 25f. (vgl. S. 218 Register der angeführten WA-Stellen); außerdem könnte noch beigefügt werden WA 8, 286, 11f. – S. 102 Anm. 734 ist dem Autor voll zuzustimmen, wenn er den Nachweis des Augustinzitats als nicht ganz treffend bezeichnet. – Zu Recht muß aber das Augustinzitat auf derselben Seite nachgetragen werden: *Tract.* 27, 5 (MPL 35, 1617) zu WA 4, 534, 31–34 sowie *Tract.* 28, 9 (MPL 35, 1626) zu WA 4, 586, 10–16 und *Tract.* 30, 1 (MPL 35, 1632) zu WA 4, 535, 1–4. Aus dem eindeutigen Text des letzten Augustinzitats folgt eine textkritische Bemerkung zur WA: Der Passus im Augustinzitat lautet: „et recitabitur . . . propter *posteros* nostros" (MPL 35, 1632 = CChL 36, 289, Z. 15f.), während die WA das nicht ganz sinnvolle „propter *pastores*" (4, 535, 4) darbietet. – Bei Anm. 737 könnte ergänzt werden WA 23, 133, 12–14. – S. 103 ist zu ergänzen *Tract.* 36, 4 (MPL 35, 1665) zu WA 4, 559, 19–22. – Wenn Delius die Randbemerkungen Luthers zwar meist übergeht, gelegentlich aber doch registriert (vgl. S. 105 Anm. 771), sei auch hier einmal eine Ergänzung eingefügt: *Tract.* 41, 9 (MPL 35, 1697) wird in WA 9, 81, 21 zitiert. – S. 104 ist zu ergänzen *Tract.* 45, 7 (MPL 35, 1722) zu WA 4, 535, 4–7 und *Tract.* 45, 9 (MPL 35, 1722f.) zu WA 4, 532, 21–27. – Obwohl sich bei WA 11, 121, 28f., 33–35 (Anm. 761) leise Anklänge an Augustin durchhören lassen, scheint es doch etwas gewagt, daraus ein Augustinzitat zu machen, zumal Luther selbst ja nur allgemein auf die „patres" verweist. – Zu Anm. 764–766: auch WA 4, 533, 33–36 ist Zitat aus *Tract.* 46, 6 (MPL 35, 1730). – S. 106 ist zu ergänzen *Tract.* 52, 3 (MPL 35, 1770) zu WA 4, 536, 9–13 sowie *Tract.* 52, 9 (MPL 35, 1772) zu WA 4, 533, 2–4. – *Tract.* 53, 4 (MPL 35, 1776) zu WA 9, 57, 29ff. – *Tract.* 62, 5 (MPL 35, 1803) zu WA 4, 572, 15–22. – S. 107 Anm. 795 muß heißen WA 9, 17, 31f. – S. 108 ist zu ergänzen *Tract.* 79, 2 (MPL 35, 1838) zu WA 4, 533, 4–12 und *Tract.* 80, 2 (MPL 35, 1839) zu WA 4, 541, 32–37. – S. 109 Anm. 807: Die Stelle in WA 7, 321, 5f. macht deutlich, wie schwer manchmal die Grenze zwischen Zitat und Paraphrase zu finden ist; diesen Passus der WA wird man bestenfalls als Paraphrase einstufen können. – Zu ergänzen sind dagegen folgende Stellen: WA 37, 260, 21f.; 261, 14f.; 636, 22. – *Tract.* 96, 3 (MPL 35, 1875) zu WA 4, 548, 9–16. – Anm. 814 wäre WA 7, 130, 37–39 wohl besser zu streichen, da sich diese Stelle eindeutig auf *Tract.* 123, 4f. (Anm. 827) bezieht. Zu ergänzen sind bei Anm. 814: WA 47, 291, 32–36; 52, 656, 1f.; 54, 246, 16f., 21–23 (letzte Stelle besser hier, nicht Anm. 893).

S. 112–114 wären aus den Augustinschriften *Expositio quarundam prop. ex epist. ad Rom.* und *Epist. ad Gal. expositio* zahlreiche Augustinzitate nachzutragen, die Delius durch die absichtliche Ausklammerung der frühen Vorlesungen nicht erfaßt hat.

Enarrationes in psalmos: „Mehr als vierhundert Nachweise" von Zitaten aus den *Enarr.* liegen nach Meinung von Delius (S. 114) bei Luther vor. Die Zahl kann ruhig weiter angehoben werden: Allein in den Schriften Luthers gibt es ca. 500 Nachweise von Zitaten aus den *Enarr.* Hier darf gleich auf die listenmäßige Zusammenstellung vorgegriffen werden, die Delius S. 192–203 bietet. Es ist zu bedauern, daß Delius keine vollständige Zusammenstellung darbietet, sondern von vornherein die bei Hamel zusammengestellten Zitatnachweise im allgemeinen ausklammert. Auf diese Weise nennt der Autor kaum die Hälfte der bei Luther vorkommenden Zitate aus den *Enarr.*

Sermones: S. 115 Anm. 868 scheint die Sache mit dem Zitat in WA 3, 599, 35f. nicht so eindeutig zu sein. Zunächst ist statt *Sermo* 7, 8 wohl *Sermo* 8, 7, 8 (MPL 38, 70) gemeint, denn hier findet sich der Anklang an den ersten Teil des Zitats. Der zweite Teil des Zitats „lucrum in arca, damnum in conscientia" dürfte wörtlich dem pseudo-augustinischen *Sermo* 265, 2 (MPL 39, 2238 – auch als Sprichwort überliefert: Walther Nr. 14008a; Wander ‚Gewinn' 14 und 43; Otto 197 ‚lucrum') entnommen sein. Der

erste Teil des Zitats steht als Variante auch in WA 45, 103, 14f.; der zweite Teil des Zitats findet sich schließlich in WA 43, 474, 6 (vgl. unten zu S. 128). – S. 119 Anm. 912 zu WA 11, 159, 16f. und 285, 32f. sei vermerkt: Die genannten Topoi werden so häufig gebraucht, daß man daraus beim besten Willen kein Augustinzitat machen kann. – S. 120 Anm. 920 und 921 möchte man mindestens mit einem Fragezeichen versehen. – S. 122 Anm. 941 scheint es doch etwas gewagt, in den genannten WA-Stellen Zitate aus Augustin sehen zu wollen, zumal Luther selbst in dem Zusammenhang Cyprian ausdrücklich nennt, vgl. WA 6, 377, 28; 506, 14; 23, 417, 18; nicht direkt zur Kinderkommunion: WA 26, 564, 13. – S. 123 müßten wenigstens erwähnt werden WA 37, 614, 28f. mit Anm. 1 und WA 49, 649, 21f. mit Anm. 1, da ja auch sonst die Probleme der WA-Herausgeber mit dem Nachweis der Augustinzitate sorgfältig registriert werden.

S. 128: Bei weiteren Zitaten, die Luther als Augustinzitate anführt, können *pseudoaugustinische Sermones* gemeint sein, so z. B. 160, 4 (MPL 39, 2061) in WA 48, 580, 9f.; 207, 3 (MPL 39, 2129) in WA 1, 649, 15f. (bereits oben erwähnt zu S. 90 Anm. 610 und 611); 220, 1 (MPL 39, 2152) in WA 6, 130, 9f. und 44, 299, 40–300, 2; 220, 2 (MPL 39, 2153) in WA 5, 159, 28f.; 225, 1 (MPL 39, 2161) in WA 3, 345, 1–3; 265, 2 (MPL 39, 2238) in WA 3, 599, 35f. und 43, 474, 6 (vgl. oben zu S. 115 Anm. 867 und 868); 293, 2 (MPL 39, 2302) in WA 6, 268, 28–30; 9, 293, 33–35; 30III, 508, 20–22; 44, 360, 5–8.

De diversis quaestionibus LXXXIII: S. 128f.: Delius übergeht im allgemeinen die Augustinzitate in Luthers Randbemerkungen, deshalb seien hier einige Stellen nachgetragen: *De div. quaest.* 3 (MPL 40, 11) in WA 9, 61, 4; 4 (MPL 40, 12) in WA 9, 61, 5; 21 (MPL 40, 16) in WA 9, 61, 6; 28 (MPL 40, 18) in WA 9, 60, 17.

De octo Dulcitii quaestionibus: S. 129 Anm. 1016 ist es wahrscheinlicher, daß Luther die Augustinstelle *Epist.* 143, 2 vor sich gehabt hat, die er wiederholt wörtlich zitiert, vgl. bereits oben zu *Epist.* 143, 2 (Delius S. 61).

S. 130 ist laut Delius aus *De fide et operibus* bei Luther kein Zitat vertreten. WA 55I1, 92, 14 = 3, 96, 22f. dürfte doch ein Zitat aus *De fide et oper.* 16, 27 „procul dubio fides Christi" (MPL 40, 215) enthalten. Der Text in WA 55 scheint das zu bestätigen.

Enchiridon: S. 131 Anm. 1031 bricht Delius das Zitat aus *Enchir.* 69 zu früh ab. Abschnitt 69 schließt sich ursprünglich ja nicht an den (von den Herausgebern eingefügten Zwischentitel an, sondern folgt unmittelbar den beiden vorhergehenden Abschnitten, in denen das Thema vom „ignis purgatorius" bereits behandelt wird. Der gesuchte Textbeleg findet sich genau dort, wo Delius das Zitat abbricht: „utrum ita sit quaeri potest, et aut inveniri aut latere, nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari" (MPL 40, 265 = CChL 46, 87). Trotzdem zwingt der Textzusammenhang in WA 50, 205, 25–32 zur Annahme, daß Luther auch an *Conf.* 9, 11, 27 und 9, 13, 36f. gedacht hat. – S. 133 Anm. 1044 ist noch zu ergänzen WA 1, 564, 21.

De sancta virginitate: S. 135 Anm. 1076 ist zu ergänzen WA 7, 189, 11–14, wo sich das gleiche Zitat nochmals findet.

De civitate Dei: S. 141 Anm. 1129 fehlt WA 30I, 135, 1–6. – S. 142 ist nachzutragen *civ.* 7, 7 (MPL 41, 200) zu WA 4, 636, 4f. – S. 142 Anm. 1144 ist zu ergänzen WA 42, 274, 16f. – S. 143, letzte Zeile des 1. Absatzes, muß es heißen 10, 5 (nicht 105). – S. 144 Anm. 1174 (bereits auf S. 145) könnte erwähnt werden, daß die Zählung bei MPL und CChL differiert: MPL 12, 23 = CChL 12, 24. – S. 148 Anm. 1218 ist zu ergänzen WA 50, 414, 3–6. – S. 148 Anm. 1221 ist wohl nicht an *civ.* 19, 23 zu denken, sondern eher an 10, 20 „Christus . . . et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum cotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. Huius veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum" (MPL 41, 298 = CChL 47, 294).

De haeresibus: S. 150f. Anm. 1244–1245 sei hervorgehoben als Beispiel übertriebenen Zitatnachweises. Wer garantiert, daß Luther sein Wissen über die Valentinianer nicht genausogut aus anderer Quelle geschöpft haben kann? Dasselbe gilt für Anm. 1246–1249, wo Delius anschließend (Anm. 1250–1252) indirekt selbst die Möglichkeit einräumt, daß Luther sein Wissen nicht unbedingt von Augustin haben muß.

Contra epistulam Manichaei quam vocant ‚fundamenti': S. 155 Anm. 1292 ist zu ergänzen WA 17I, 99, 3.18f.; 26, 577, 6f.; 30II, 689, 18f. 37f.

Contra Faustum: S. 157 Anm. 1314 ist zu ergänzen WA 39I, 96, 17; 40II, 316, 9f., 30f.; 322, 20.

S. 157 müßte eine Erwähnung der Schrift *Contra Felicem Manichaeum* durch Luther festgehalten werden. Es handelt sich um 1, 9–12 (MPL 42, 525–527) in WA 7, 644, 7–10.

De trinitate: S. 163 Anm. 1384 gibt Delius selbst die Fraglichkeit des Stellennachweises zu. Wäre es hier nicht besser, WA 6, 561, 7f. schlicht als „nicht nachgewiesen" zu bezeichnen?

S. 165 ist zu ergänzen *Contra epist. Parmeniani* 1, 2, 2 „Profert Tichonius divini Testamenti tonitrua" (MPL 43, 35) zu WA 7, 666, 2f.

S. 170 wäre zu ergänzen *Contra Gaudentium* 1, 22, 25 (MPL 43, 720–721) zu WA 30II, 124, 30–125, 1.

De spiritu et littera wird von Luther wiederholt auch als Ganzes erwähnt, so z. B. WA 1, 300, 12f.; 2, 371, 21 = 59, 588, 4889f.; 7, 652, 12. – Die von Delius nicht angeführte WA-Stelle 10III, 247, 15–17.32–34, an der Luther auf eine bestimmte Textpassage in *De spir. et litt.* zu verweisen scheint, dürfte wohl auf einen Irrtum Luthers zurückzuführen sein, da sich eine solche in der genannten Schrift nicht finden läßt; vielleicht hatte Luther die Stelle in *De serm. Dom. in monte* 1, 10, 28–11, 29 (MPL 34, 1243) in Erinnerung, wo Augustin an der betreffenden Stelle einen deutlichen Absatz macht. – S. 172 Anm. 1473 muß die erste WA-Stelle heißen 1, 355, 33f.

De natura et gratia: S. 174 Anm. 1490 könnte noch ergänzt werden WA 2, 417, 10f.; Anm. 1493 wäre zu ergänzen WA 2, 495, 13f.; 597, 5f.

Contra duas epist. Pelagianorum: Zu S. 178 Anm. 1535–1536 muß eine wiederholte Beobachtung nochmals ausdrücklich gesagt werden: Delius weist schwach an Augustin anklingende Passagen allzugern als Augustinzitat aus (vgl. bereits oben die Bemerkungen zu S. 82 Anm. 518, S. 109 Anm. 807, S. 119 Anm. 912, S. 122 Anm. 941, S. 150f. Anm. 1244–1252, S. 163 Anm. 1384). An der genannten Stelle scheinen sich Luther und Augustin nur im Bibelzitat zu treffen, das für beide gleich lautet, daher wäre es besser, Anm. 1535–1536 einfach wegzulassen.

S. 179–181 scheint es dem Autor entgangen zu sein, daß die Schrift Augustins *De gratia Christi et de peccato originali* nicht ein, sondern zwei Bücher umfaßt. Die Seitenzahlen der Editionen (MPL und CSEL) scheinen den Benutzer aus der Verwirrung zu führen, doch stimmen sie nicht immer (Anm. 1545), deshalb sei hier vermerkt: Anm. 1543, 1545, 1548 und 1550 stammen aus Buch 1 (= De gratia Christi); Anm. 1553, 1554, 1557, 1559 und 1560 stammen aus Buch 2 (= De peccato originali). – S. 179 Anm. 1544 darf mit Delius zu Recht als „Anklang" bezeichnet werden, da das Zitat offensichtlich aus *De spir. et litt.* 19, 34 stammt, wo die wörtliche Entsprechung steht: „Lex ergo data est, ut gratia quaereretur; gratia data est, ut lex impleretur" (MPL 44, 221). Luther bemerkt freilich dazu: „in multis locis dicit" (WA 1, 147, 18). – S. 181 Anm. 1560–1561 ist der Anklang sehr schwach; daraus macht man besser kein Augustinzitat.

Contra Iulianum: S. 184 Anm. 1589 bezieht sich weder auf *Contra Iul.* 2, 4, 8 noch auf 2, 6, 17, sondern eindeutig und exakt auf 2, 10, 33 (MPL 44, 697). – S. 184 zu *Contra Iul.* 2, 7, 20 (Anm. 1591) muß vermerkt werden, daß das bei Augustin erwähnte Ambrosiuszitat: „Ardentior amator propriae coniugis adulter est" (WA 1, 489, 24f.) aus der Sentenzensammlung des Sextus Pythagoreus (Nr. 231) stammt; das Zitat findet sich nochmals in WA 12, 101, 30f. (dort auch nachgewiesen).

De gratia et libero arbitrio: S. 187 Anm. 1624 (sowie S. 66f. Anm. 373–377) müssen die Zitate klar auseinandergehalten werden. Aus *De grat. et lib. arb.* 6, 15 (MPL 44, 890f.) zitiert Luther frei in WA 18, 632, 6–8; ein wörtliches Zitat derselben Augustinstelle (MPL 44, 891) findet sich in einer Disputationsaufzeichnung aus dem Jahre 1535 (WA 59, 711, 10–12). Eine ähnliche Passage findet sich bei Augustins *Epist.* 194, 5, 19 (MPL 33, 880). – Davon zu trennen ist die – inhaltlich wohl ähnliche – Stelle, die Luther aus Augustins *Enarr.* 103, 1, 19 (MPL 37, 1351) zitiert: wörtlich in WA 8, 630,

27f. und 44, 281, 37f., etwas freier in WA 1, 560, 31f. Eine entsprechende Passage findet sich bei Augustin, Sermo 18, 5 (MPL 38, 131). – S. 188 Anm. 1628–1630 muß vermerkt werden, daß es so einfach nicht geht: Der Anklang an Ambrosius und Augustin ist zu schwach.

In Ioannis epist. ad Parthos: S. 190f. ist noch zu ergänzen 2, 1f. (MPL 35, 1989) zu WA 4, 534, 16–19 (aperuit . . . debeamus).

Für die Augustinzitate in WA 59 (bei Delius nicht mehr berücksichtigt) und 60 (bei Delius kaum berücksichtigt) sei auf das Tübinger Personen- und Zitatenregister verwiesen, das die Zitate – soweit eruierbar – vollständig darbietet (entgegen der Meinung von Delius S. 8).

Die zahlreichen Bemerkungen und Korrekturen möchten ein kleines Stück weiterführen auf dem Weg zur intendierten vollständigen Sammlung der Augustinzitate bei Luther, obwohl zu befürchten ist, daß der Nachweis *aller* Augustinzitate im Werk Martin Luthers kaum jemals zur vollen Zufriedenstellung gelingen wird. Dürfte doch selten jemand eine solch profunde Vertrautheit mit den Schriften Augustins besitzen, wie sie Melanchthon 1546 im Vorwort des zweiten Bandes der Werke Martin Luthers beschrieben hat: „Tunc et Augustini libros legere coepit . . . Nec tamen prorsus relinquit Sententiarios . . . Sed omnia Augustini monumenta et saepe legerat et optime meminerat. Hoc acerrimum studium inchoavit Erphordiae" (CR 6, 159).

Tübingen *Peter Maier*

Knut Schäferdiek (Hg.): Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft. Studium Universale 4. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1985, 266 S. DM 58,–.

Anläßlich des Lutherjahres wurde an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn eine Vorlesungsreihe unter dem Titel „Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft" gehalten. Die Anregung hierzu war von der Evangelisch-theologischen Fakultät ausgegangen. Die Vorlesungen wurden nicht nur von Theologen beider Konfessionen, sondern auch von Angehörigen anderer Fakultäten gehalten. Der Herausgeber hat aber auch einige andere Vorträge in den Band aufgenommen, die ungefähr zur gleichen Zeit wie die Ringvorlesung von auswärtigen Gästen gehalten wurden, nämlich insbesondere Vorträge des katholischen Bischofs von Kopenhagen Hans L. Martensen und des evangelisch-lutherischen Bischofs in Braunschweig Gerhard Müller. Knut Schäferdiek hat als Dekan der evangelisch-theologischen Fakultät in Bonn die Herausgeberschaft übernommen.

Der Band gliedert sich in fünf Teile: „I. Im Umkreis der reformatorischen Grundentscheidungen" (vier Vorlesungen); „II. Glaube und Welt" (drei Vorlesungen); „III. Im Dialog mit Zeitgenossen" (drei Vorlesungen); „IV. Im Horizont der Ökumene" (drei Vorlesungen); „V. Reformatorisches und neuzeitliches Bewußtsein" (zwei Vorlesungen). Da es hier nicht möglich ist, alle 15 Beiträge einzeln angemessen zu würdigen, soll ein Inhaltsreferat mit gelegentlichen weiteren Hinweisen gegeben werden.

Im Rahmen des ersten Themas hat der inzwischen verstorbene Walter Hubatsch eine Skizze über „Luther und die Reformation in Deutschland" (3–13) gegeben, wobei profiliert einige wichtige Aspekte der Reformation herausgearbeitet werden. Hubatsch hält hier den Thesenanschlag für ein nicht zu bezweifelndes historisches Datum (7). Daß die Lutherforschung sich „seit 450 Jahren" um die Bestimmung des reformatorischen Durchbruchs bei Luther bemüht haben soll (6), ist wohl ein Versehen. – Joachim Mehlhausen erörtert „Die reformatorische Wende in Luthers Theologie" (15–32). Er gibt dabei eine schwerpunktmäßige Übersicht über die neuere Diskussion insbesondere seit E. Bizers Buch „Fides ex auditu" (1. Aufl. 1958), tritt für die Spätdatierung ein und betont, daß auch die Bestimmung des Unterschiedes von Gesetz und Evangelium unlösbar zum Inhalt der reformatorischen Erkenntnis Luthers hinzugehört (27 Anm. 41). – Johannes Erben würdigt „Luthers Bibelübersetzung" (33–50), wobei er besonders Luthers Bedeutung für die deutsche Sprache heraushebt. – Werner Besch

behandelt „Die Bibel in der Geschichte der deutschen Sprache" (51–62); hier wird Luthers Bedeutung für die Bibel als Volksbuch herausgearbeitet.

Bei der zweiten Thematik erörtert Gerhard Sauter „Handeln in der Freiheit des Glaubens. Ethische Konsequenzen in Luthers Theologie" (65–75). Sauter will hier nicht nur deutlich machen, daß Luthers Theologie zu ethischen Folgerungen führt, sondern vor allem den besonderen Ansatz der Ethik im Sinne Luthers aufzeigen: „Wir müssen uns zuvor und zuletzt darauf besinnen, wer wir sind" (66). – Klaus Schlaich behandelt aus juristischer Sicht „Martin Luther und das Recht" (77–97). Einsetzend mit Luthers oft genannten abfälligen Äußerungen über Juristen, geht Schlaich auf die Diskussionen seit Rudolf Sohm und Johannes Heckel ein und gibt eine differenzierte Würdigung von Luthers Stellung zum weltlichen und geistlichen Recht. – Martin Honecker untersucht „Martin Luther und die Politik" (99–115), wobei er besonders die ideologiekritische Funktion der Zwei-Reiche-Lehre hervorhebt.

Unter der dritten Thematik erörtert J. F. Gerhard Goeters „Zwingli und Luther" (119–141). Dieser für die Drucklegung stark erweiterte Beitrag ist eine vorzügliche Übersicht über den Forschungsstand; obendrein entwickelt Goeters eine eigene neue Sicht. Goeters weist überzeugend nach, daß Zwingli im Spätjahr 1518, also noch vor der Übersiedlung nach Zürich, mit Luther und seiner Sache bekannt gewesen ist (125). Nach Goeters ist Zwinglis Theologie in der Zeit von 1519/1520 in zwei wichtigen Punkten „ganz offenbar von Luther beeinflußt, einmal in der Frage des jus divinum des Papsttums, zum andern mit der Anregung zu einem intensiven Augustinstudium" (139f.). – Hans Waldenfels stellt einen Vergleich zwischen „Martin Luther und Ignatius von Loyola" (143–158) an, bei dem trotz aller nicht zu bestreitenden Unterschiede überraschend viele Gemeinsamkeiten zutagetreten. – G. Adriány schildert „Luthers Beziehungen zu Ungarn" (159–182), wobei zugleich eine Übersicht über die frühe ungarische Reformationsgeschichte gegeben wird; diesem Beitrag sind einige Briefe zwischen Maria von Ungarn und Erzherzog Ferdinand aus dem Jahre 1527 beigefügt.

Im vierten Teil widmet sich Heinz Schütte der Frage: „Ist Luthers Sakramentsverständnis kirchentrennend?" (185–199). Dabei geht Schütte nicht nur auf wichtige Züge von Luthers Sakramentslehre ein, sondern zeigt, daß es in der heutigen Forschung „Ansätze einer ökumenischen Verständigung über Martin Luther" gibt (199). – Hans Jorissen behandelt das Thema „‚Ökumenische Erschließung Martin Luthers'. Zur Frage nach Luthers Ekklesiologie" (201–223). Ohne vorschnelle Harmonisierungsversuche macht Jorissen deutlich, daß die meisten polemischen Äußerungen Luthers gegen Rom aus bestimmten Situationen und Anlässen heraus zu erklären sind, daß aber von Luther her „selbst über ein dem Evangelium dienendes Papsttum . . . ein Gespräch möglich" ist (222). – Hans L. Martensen geht auf ein Lutherwort aus den Operationes in Psalmos ein, das er als katholischer Bischof sich zum Leitmotiv seines Amtes gewählt hat und das er in sein Bischofskreuz hat einarbeiten lassen: „‚Crux Probat Omnia'. Das Kreuz Christi und die Einheit der Christen" (225–238). Hier wird das zentrale Anliegen der lutherischen Kreuzestheologie als Anfrage an alle Kirchen aufgenommen.

Im fünften Teil skizziert Gerhard Müller das vielschichtige Thema „Luther und die moderne Welt" (241–252), wobei er die Ambivalenz in dem Verhältnis zwischen Luther und der Neuzeit deutlich macht. – Karl-Heinz zur Mühlen würdigt abschließend „Luthers Freiheitsverständnis im Horizont des neuzeitlichen Bewußtseins" (253–266). Dabei sucht er deutlich zu machen, daß das reformatorische Freiheitsverständnis tiefer begründet ist, als es für die heute propagierten Freiheits-Auffassungen gilt, und daß sich infolgedessen gerade hier von Luther Entscheidendes lernen läßt.

Insgesamt handelt es sich hier um einen gehaltvollen, anregenden Band, der die vielschichtige Bedeutung Luthers an einer ganzen Reihe von Themen klar hervortreten läßt und der zu manchen Fragen auch eigene Forschungsbeiträge bietet.

Hamburg *Bernhard Lohse*

W. Eckermann – E. Papp (Hrsg.), Martin Luther. Annäherungen und Anfragen (= Vechtaer Universitätsschriften Bd. 1), Vechta 1985.

Auch dies ist ein Ergebnis des Lutherjahres: daß Universitäten im Miteinander von Theologen beider Konfessionen und Vertretern anderer Disziplinen auch einer breiteren Öffentlichkeit zu vermitteln suchen, was am jeweiligen Ort für die Lutherforschung relevant erscheint – in Ringvorlesungen und den entsprechenden Sammelbänden.

Die obengenannte Sammlung von an der Universitätsabteilung Vechta gehaltenen Vorträgen liefert ein Spektrum eines solchen Bemühens um Luther. Sie umfaßt Beiträge aus der Theologie – in diesem Falle vornehmlich der katholischen Theologie – wie der Germanistik, Sprach- und Musikwissenschaft.

Wohl dürften die einzelnen Vorträge dem Lutherkenner – erst recht dem Lutherspezialisten – zumindest aus theologischer Sicht kaum grundlegend Neues bringen und bringen wollen, auch wenn man nicht davon ausgehen kann, daß alles Gebotene im historischen Bewußtsein toto coelo verankert ist (dieser Sachverhalt dürfte vor allem für die hymnologischen Beiträge gelten). Gleichwohl vergegenwärtigen sie auch für den Nicht-Fachmann Wesentliches: etwa Grundelemente von Luthers Anthropologie oder Ekklesiologie oder auch die Wandlungen im katholischen Lutherbild. Deutlich ist darüberhinaus gerade auch katholischerseits die ökumenische Zielrichtung (man vergleiche das Plädoyer für eine positive Würdigung Luthers im katholischen Religionsunterricht), selbst wenn man protestantischerseits nicht allen Aussagen zustimmen kann (etwa der Behauptung, daß in der Rechtfertigungslehre gegen Luther das tridentinische „Modell der Kooperation zwischen Gott und Mensch . . . dem Menschen der Neuzeit, der von der Idee der Freiheit immer stärker erfaßt wurde, einen Weg für seine Glaubensbetätigung" eröffnete, S. 21). Im Sinne eines nicht nur an theologischen Grundfragen, sondern umfassender orientierten Lutherverständnisses hilfreich sind schließlich die von sprachwissenschaftlicher / germanistischer Seite gelieferten Beiträge zu Luthers Übersetzungstätigkeit, Rhetorik und zur Luther-Rezeption in neuerer Literatur (selbst wenn das analysierte Luther-Schauspiel von D. Forte schon ein Stück Historie geworden zu sein scheint).

Mit sympathischer Selbstbescheidung hoffen die Autoren und Herausgeber vor allem, „daß die vorgelegten Forschungsbeiträge insbesondere in der engeren Region der Universität in Vechta Resonanz finden werden" (S. 5). Im Blick auf einen – nicht nur in Vechta sinnvollen – „enge(n) Kontakt zwischen Universität und Öffentlichkeit" (ebd.) bliebe aber dem einen oder anderen Gedanken dieses Sammelbandes durchaus auch größere Resonanz zu wünschen.

Düsseldorf *Gustav A. Krieg*

Elsie Anne McKee. John Calvin on the Diaconate and Liturgical Almsgiving. Travaux d'Humanisme et Renaissance, CXVII. Genève: Librarie Droz, 1984. 309 pp.

Elsie McKee has placed into our hands a truly definitive exegetical and theological study of Calvin's perspective on the relationship of the social role of the diaconate to Christian worship. The book is important for several reasons: first, it approaches a previously unexamined aspect of Calvin's thought and manifests its significance; second, it demonstrates the coherence of one aspect of Calvin's social thought with Calvin's central concern for right worship; and third, it provides a sound model for the historical examination of theological and exegetical motifs in Calvin's thought in their relationship to earlier and later developments in the tradition of interpretation. This study has theological breadth, and it also demonstrates an ability, frequently found in archival and social research, to analyze minutiae in the service of larger argument.

The volume divides into three major sections: first, a discussion of liturgical almsgiving in the churches of the Reformation, together with an analysis of the exegetical basis of the practice; second, a discussion of the diaconate in the sixteenth century and, spe-

cifically, Calvin's own doctrine, together with an extended analysis of the history of exegesis of key New Testament texts dealing with the diaconate with emphasis on the sixteenth century and, again, specifically, Calvin; and third, a shorter section, on the „theological context" of the themes of almsgiving and the diaconate in Calvin's commentaries, in which the views of the Reformer on gospel and law, faith, piety and the practice of piety, Christian love and righteousness are brought to bear on the topics of almsgiving and the diaconate. In each of these sections, of course, the emphasis is upon Calvin's theology – but there is also detailed discussion of medieval precedent and of the exegetical and theological perspective of predecessors and contemporaries of Calvin, like Oecolampadius and Bucer, and of subsequent development of the themes of almsgiving and diaconate in later Reformed thinkers like Beza and Diodati.

Although this study must certainly be commended for its ample and convincing discussions of the early Reformed views on almsgiving and the diaconate, its real importance lies in its analysis of Calvin's place in the exegetical history of Acts 2:42 and the way in which early sixteenth-century critical study of this text led Calvin to a distinctive position on liturgical almsgiving. Analysis of this position in its theological context leads Professor McKee to the conclusion that Calvin's views on the charitable endeavours of the church are not only unified and well integrated with his theology as a whole but are also consistent with its views and efforts in the area of social welfare. Briefly, Erasmus had shown that Acts 2:42 should not read "in communication of the breaking of bread" but rather "in communication, and in breaking of bread", yielding four distinct elements of liturgical celebration rather than three. Calvin adopted this critical reading and, as a result, developed a theology of *communicatio* as an act of charity distinct from the *fractio panis*. The result of this perspective was a greater emphasis on charitable acts as an outgrowth of Christian worship itself. Nonetheless, as McKee makes clear, worship refers primarily to the *officia pietatis* and the first table of the law, and only secondarily and "accidentally" to the *officia caritatis* and the second table. What Calvin seems to have done is to link the *caritas* requisite for worship with the *officia caritatis* that arises out of worship, thereby giving impetus to liturgical almsgiving as an aspect of the diaconal work of the church.

An intriguing sub-topic which, to the mind of this reviewer, might have received more definitive treatment and ought, at least, to become the subject of a subsequent essay by Professor McKee, concerns the loss of Calvin's rather distinctive use of Acts 2:42 to draw a communal, charitable element (*communicatio*) into relation with the liturgical communion of Word and sacrement followed by devout prayer. Traces of Calvin's view remain in Beza, the Heidelberg Catechism, Marlorat, Whitaker, Piscator, and Diodati (cf. pp. 87–88) but the liturgical import of alms gradually disappears: in Dr. McKee's words, in the seventeenth century, "the problems were different, and the exegesis of Acts 2:42 was only a detail among the 'casualties'" (p. 88, n. 40). The reader is left with a question: did later Reformed theology, as is frequently alleged by those who try to pose Calvin against "the Calvinists", fail to understand the implications of Calvin's thought – or did later writers, confronted by different historical and cultural contexts, find Calvin's exegesis of this issue unfruitful and attempt to develop an alternative approach?

Pasadena *Richard A. Muller*

Marten Mikron, Een waerachtigh verhaal der t'zamensprekinghen tusschen Menno Simons ende Martinus Mikron van der Menschwerdinghe Jesu Christi (1556), hg. von W. F. Dankbaar, Leiden (E. J. Brill) 1981 (Kerkhistorische Bijdragen X = Documenta Anabaptistica Neerlandica III), LV, 194 S., Ln. Gld. 76,–.

In seiner Schrift *Een waerachtigh verhaal* von 1556 – weitere Ausgaben o. O. 1564, Antwerpen 1582 und Dordrecht 1603 – lieferte der nachmalige reformierte Nordener Pastor Martin Mikron (1523–1559) eine Wiedergabe der zwei Disputationen, die er mit

dem Täuferführer Menno Simons (1496–1561) Anfang 1554 in Wismar geführt hatte. Über die Wiedergabe der Gespräche hinaus enthält Mikrons Buch einen Gruß an die christlichen Leser, ein Register der Bibelstellen und Argumente, eine einleitende Vorrede, einen kurzen Zwischenbericht, eine nachträgliche Erklärung zu den Gesprächen sowie abschließend kurze Stellungnahmen zu Themen, die zwar zur Verhandlung vorgesehen waren, aber dann doch ausgespart blieben.

Zu den Gesprächen war es gekommen, als eine Gruppe Niederländer, wegen ihres reformierten Glaubens 1553 aus London vertrieben, nach einem Zwischenaufenthalt im Dänemark Christians III. (nicht Christians II., wie S. XVI und XLI irrtümlich steht), im Dezember nach Wismar verschlagen wurde, wo täuferische Landsleute ihnen Unterstützung gewährten. Schnell wurde man sich der Differenz in Glaubensfragen bewußt. Die Reformierten drängten auf eine Disputation, zumal sie erfahren hatten, daß Menno sich in Wismar aufhielt. Doch erst als sie Mennos geheimen Unterschlupf einem Kind entlockt hatten, willigten die Täufer in ein Gespräch ein. Der Verlauf der beiden Gespräche vom 6. und 15. Februar 1554 zeigte dann, daß Menno mit gutem Grund die Diskussion gescheut hatte: Der 58jährige war dem eigens aus Emden dafür angereisten 31jährigen Mikron nicht gewachsen.

Das erste Gespräch ging über die Menschwerdung Christi und damit zusammenhängende Fragen – elf Stunden ohne Unterbrechung. Mennos Christologie geht auf Melchior Hoffman zurück. Ihr zufolge ist auch Jesu menschliche Natur Gott entlehnt und stammt nicht aus Maria, die vom sündhaften Fleisch Adams ist. Ihr kommt kein Beitrag zu, der über das hinausginge, was auch der Acker der Saat spendet, Feuchtigkeit und Grund. (Hier spielt Unkenntnis der biologischen Gegebenheiten eine entscheidende Rolle.) Andernfalls wäre Erlösung für Menno undenkbar.

Mikron als Vertreter reformierter Christologie sah darin eine Leugnung der menschlichen Natur Christi, ja eine der Menschwerdung schlechthin und somit auch eine der Versöhnung von Gott und Mensch. Er ging unter anderem bis zu Aristoteles zurück, um seine These zu erhärten, derzufolge Maria ihrem Sohn Substanz vermittelt habe.

Das Gespräch brachte kein Ergebnis, man schied friedlich voneinander. Das von den Reformierten angestrengte zweite Gespräch am 15. Febr. sollte über weitere strittige Punkte gehen, doch eröffnete Menno zu ihrer Überraschung wiederum mit der Menschwerdung Christi die Debatte. Es kam zu einer formelhaften Wiederholung der Argumente, besonders bei Menno, der immer wieder $Joh\,1_{14}$ anführte, ohne näher erläutern zu wollen, was er darunter verstand. Man wurde beiderseits sehr gereizt, die Disputation kulminierte und endete mit dem handgreiflichen Rauswurf der Reformierten. Ironie der Geschichte: drei Tage später verwies ein Mandat beide Gruppen der Stadt.

Hinterher war man sich ferner als vorher. W. F. Dankbaar macht in seiner aufschlußreichen Einleitung als vorrangige Gründe namhaft: die Tatsache, daß Disputationen auf den Sieg einer Seite angelegt sind, einen vorwissenschaftlichen, sich selbst nicht reflektierenden Schriftgebrauch, unzureichende Klarheit über die Biologie der Zeugung und schließlich die Selbstgerechtigkeit beider Seiten, verbunden mit der Bereitschaft, der anderen Seite Böswilligkeit zu unterstellen.

Noch im gleichen Jahr 1556 antwortete Menno auf *Een waerachtigh verhaal* mit *Een gans duytlijck ende bescheyden antwoordt*, worin er gegen Mikron den Vorwurf der falschen Wiedergabe und der Lüge erhebt. Mikron führt das in seiner *Apologie* (1558) auf Mißverständnisse zurück. Dieser Streit wirft die Frage der Zuverlässigkeit von *Een waerachtigh verhaal* auf, so wie die Fruchtlosigkeit der Gespräche die der Berechtigung des Nachdrucks.

Beiden Fragen geht der Herausgeber in der Einleitung – wie übrigens auch in seinem Vortrag anläßlich der Vorstellung des Buches 1981 in Amsterdam (abgedruckt in MGB 1982, S. 7ff.) – abwägend nach. Er kann zeigen, daß an Mikrons Aufrichtigkeit nicht zu zweifeln ist, auch wenn er Menno nicht immer gerecht geworden ist. Im übrigen komme der Schrift gerade auch in der Wiedergabe des deprimierenden, rechthaberischen Gezänks vor allem des zweiten Gesprächs der Wert eines „document humain" zu, über den als „documentum anabaptisticum" hinaus (MGB 1982, S. 10).

Zweifel daran sind geäußert worden. Kl. Deppermann hat darauf hingewiesen (ThLZ 10/1984, Sp. 745), daß das Gespräch nach denen zwischen Bucer und Hoffman 1533 und zwischen a Lasco und Menno 1544 „sachlich nichts Neues" enthält. H. Fast hat in MGB 1982, S. 111f. daran erinnert, daß die Schrift auf Mikrofiches zur Verfügung steht.

Wer freilich das Buch in seiner einnehmenden Qualität vor sich liegen hat, mag von Mikrofiches nichts mehr hören. Die Edition ist vorbildlich, Einleitung und Anmerkungsapparat sind informativ bis ins Detail. (Ein weiterer Fehler hat sich S. XX eingeschlichen, es muß statt 1558 1553 stehen.)

Heidelberg *Christoph Wiebe*

Jared Wicks, Cajetan und die Anfänge der Reformation (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 43). Münster, Aschendorff 1983, 136 S., kart.

Kardinal Cajetan verdient gewiß eine breite theologiegeschichtliche Behandlung im Rahmen der katholischen Lehrentwicklung auch abgesehen von der „Begegnung" mit Luther, bei der es sich eher um ein Aneinandervorüberziehen zweier Planeten auf je eigener Umlaufbahn gehandelt hat. Dennoch ist ein wechselseitiger Einfluß erfolgt – bei Luther mehr punktuell, aber „konfessionsbildend" und wenn man will kirchenspaltend in die Tiefe gehend, bei Cajetan im Sinne einer ruhigen, kontinuierlichen, aber auch die Akzente zur Schriftbegründung hin verschiebenden Weiterarbeit nunmehr auch unter Berücksichtigung der neuaufgeworfenen Probleme, soweit er sie mit seinem Begriffsapparat zu registrieren in der Lage war. Jedenfalls überstrahlt der „weltgeschichtliche" Zusammenhang dieser Konfrontation jede Cajetandarstellung. Auf evangelischer Seite haben sich 1858 C. F. Jäger, 1966 G. Hennig und 1969 der Rezensent etwas eingehender mit Cajetan befaßt, am weitesten gespannt in einer Dissertation (!) Hennig. Die hier teilweise vorhandenen Fragen und Einsichten aus protestantischer Perspektive drohen freilich bei einigen jüngeren Behandlungen der einschlägigen Fragen, die alle von katholischen Autoren stammen, wieder einer harmonisierend-apologetischen Sicht zum Opfer zu fallen. In der Reihe der „Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum" ist neben der hier anzuzeigenden Schrift von Wicks im Jahr 1984 in Nr. 44 noch eine kürzere Biographie von B. Hallensleben erschienen, die mit E. Iserloh zusammen auch den Cajetan-Artikel der TRE verfaßt hat (Kath. Theologen der Reformationszeit 1, hrsg. v. E. Iserloh). U. Horst hat Cajetan in „Klassiker der Theologie", hrsg. v. H. Fries und G. Kretschmar, 1, München 1981, behandelt. Wicks, der sich auch in verschiedenen anderen Arbeiten mit Cajetan beschäftigt hat, stellt die Lutherauseinandersetzung bis 1521 auf recht breiter Basis in den Zusammenhang des gelehrten Werdens des großen Thomisten, und man kann hier die gediegenste erste Einführung in Cajetan im Rahmen der frühen Reformationsgeschichte erhalten. Gebieterisch macht sich aber am Ende der Lektüre das Bedürfnis nach einer breiteren und tiefschürfenden Lehranalyse der Cajetanschen Luthertexte im Vergleich mit ihrem Objekt geltend. An dieser Stelle sollte man es wohl genau wissen! Es ist das Verdienst von Wicks' Analyse, dies Ungenügen bewußt zu machen, gerade indem er außer den Luthertraktaten Cajetans noch einen ausführlichen Blick auf andere Lehräußerungen des Kardinals wirft. Und es liegt hiermit immerhin eine die Forschung gut verarbeitende, eigenständige Beurteilung vor, die viel Mühe um das Verständnis beider Seiten verrät, zu differenzierenden Urteilen gelangt und mit den (jedenfalls für den Rezensenten) verbleibenden Fragen stimulierend wirkt.

Zunächst zeichnet Wicks die theologische und philosophische Entwicklung Cajetans in der Auseinandersetzung mit dem „averroistischen" Aristotelismus der Paduaner Artisten (Nicoletto Vernia) und dem Skotismus des Franziskaners Antonio Trombetta. Sodann wird die Eigenart des Cajetanschen Thomismus – zur Verstärkung des Thomismus in Rom sowie zur Ordensreform wird er vom Kardinalprotektor Olivero Carafa in die Urbs gerufen – angedeutet; von Interesse für den weiteren Gang ist

besonders der Hinweis auf die Gnaden- und Verdienstlehre des Summenkommentars mit der Ablehnung der skotistisch-ockhamistischen Akzeptationslehre (S. 37). Auch Cajetans „Beitrag zur wachsenden Betonung des Papsttums in der vorherrschenden Theologie zwischen Papst Eugen IV. und Pius XII." (!) wird anläßlich der vom Konzil(iabulum) von Pisa verursachten Kontroverse gestreift (S. 32); aber auch Predigten vor Alexander VI. und Julius II. sowie ethische Stellungnahmen zum Vorgehen gegen die Einwohner der Neuen Welt und andere Maßnahmen in der Leitung des Predigerordens werden berührt. In der Zusammenfassung dieses ersten Teils weist Wicks „Grenzen" Cajetans auf. Er „war ein Mann lateinisch-scholastischer Bildung ohne die sprachlichen Mittel für eine neue, unmittelbare Begegnung mit der Hl. Schrift." „Aufgrund seines Thomismus war er . . . 1518 nicht ein intellektuell Suchender oder Ringender, sondern verfügte zuversichtlich über eine Deutung von Gott, dem Willen Gottes, der menschlichen Natur und der Wirksamkeit der Gnade." Dazu kommt die „anti-konziliaristische Tendenz, die in der Gegenreformation bis hin zu den Dekreten des Vaticanum I die Oberhand erhielt". Angesichts der damaligen Suche eines Teils der „geistigen Elite Europas . . . nach einer Alternative zur scholastischen Wirklichkeitsdeutung" stellt sich aber für 1518 die – ein wenig modernisierende, in der aggiornamento-Sprache abgefaßte – Frage, „ob Cajetan hinreichend anpassungsfähige hermeneutische Mittel besaß, um mit Überzeugungen anderer . . . Denksysteme umzugehen." „Würde er eine Sprache finden" (die berühmte, wandelbare, „sprachliche Einkleidung" fester Wahrheiten, von der Johannes XXIII. am 11. 10. 1962 sprach!), mit der er dem Papsttum religiöse Bedeutung und menschliche Anziehungskraft geben konnte?" (alle Zitate S. 40ff.).

Für die anschließende Auseinandersetzung mit Luther – auf dem Hintergrund einer sorgfältigen Nachzeichnung der Legation Cajetans zum Reichstag 1518 mit dem Ziel der Türkenkreuzzugssteuer sowie der sich hier hineinschiebenden Frage der Wahl Karls zum römischen König – bietet Wicks eine ausgezeichnete Kurzdarstellung der gesamten prozessualen Entwicklung der Lutherfrage, wobei mir allerdings die Analyse der Lehre Luthers S. 51ff. zu blaß bleibt. Daß die von Cajetan im September / Oktober studierten Lutherschriften ihrer Gattung nach ihm nicht die volle Tiefe der theologia crucis der Heidelberger Disputation zu erkennen gaben (S. 55), ist möglich, obwohl Cajetan an dieser kaum viel Freude gehabt hätte; daß Luther mit den „Pro veritate"-Thesen von etwa August 1518 (die C. nicht sah, deren Substanz er aber in Luthers mündlichen Antworten begegnete) kein „Suchender" mehr war wie 1517 (S. 70), scheint mir mit der Berufung auf O. Bayer, W. Schwab, M. Brecht zu rasch eine gewachsene „Forschungsüberzeugung" zu postulieren, die m. E. doch noch der Überprüfung auszusetzen ist (S. 99). Insgesamt scheint Luther zu sehr als das Opfer eigener psychologischer Verhärtungen („Feindseligkeit" gegen die Dominikaner 49f.) und theologischer Zuspitzungen gesehen zu sein, während Cajetan einerseits von seiner begrenzten Lutherkenntnis, anderseits von seiner thomistischen Prägung her sozusagen nur gehemmt war, seine Gaben zur vollen verständlichen Darlegung der Wahrheit im Dialog mit den tieferen Anliegen Luthers zur Auswirkung kommen zu lassen; allerdings wird der prozessuale und diplomatische Rollenzwang, dem Cajetan unterlag (S. 110; für Luther sehe ich einen „Rollenzwang" vergleichbarer Art nicht belegt), auch richtig in Rechnung gestellt. Am originellsten und wichtigsten finde ich in der Analyse der theologischen Vorbereitungstraktate Cajetans die Entfaltung der vielfältigen *Normen*, die Cajetan zur Urteilsgewinnung ins Feld führt, insbesondere die Behandlung des u. a. in Gebeten erscheinenden „sensus ecclesiae" (S. 85ff.); eine in Ähnlichkeit und struktureller Differenz besonders auffallende Parallele zu Gedanken des frühen Luther habe ich in den Äußerungen zu Caritas und Schisma (S. 89) gefunden. In der Normenfrage ließe sich der Strukturvergleich mit Luther – wenn dieser selbst wesentlich stärker einbezogen würde – ausgezeichnet vertiefen. Ob freilich eine spaltungsverhütende Nähe des beiderseitigen Normensystems dabei herauskäme (so klingt es fast S. 110), bleibt mir zweifelhaft, so sehr sich auch Cajetan besonnen von Prierias abhebt. Jedenfalls finde ich die in meiner (bislang, d. h. über 15 Jahre lang, von mir als noch nicht fertig und druckreif betrachteten) Habilitationsschrift, die Wicks gelesen hat und

verständnisvoll benutzt, vorgestellten Gesichtspunkte zur Normenfrage sinnvoll angewendet und weitergeführt. Wicks ist auch der einzige, der sich mit dem von mir gezeigten Umstand auseinandergesetzt hat, daß Cajetan mit seinen außerordentlichen Vollmachten und seiner theologischen Kompetenz den unerläßlichen „Widerruf" Luthers – dem Luther das Verlangen nach theologischer Widerlegung entgegensetzte – zunächst auf 2 Zentralpunkte, dann sogar auf einen *einzigen*, nämlich die Bezweiflung der Autorität der angeblichen „Kirchenschatz"-Dekretale „Unigenitus", beschränkt hat. Cajetan hat also das von der neueren „Forschung" und ihrem angeblichen „Konsens" aufgestellte Schibboleth des Alleinreformatorischen, nämlich der persönlichen Vergebungsgewißheit, dessen Bestreitung in Augsburg Luther so tief erschütterte, daß nach kurzem der Antichristverdacht in ihm emporstieg, als noch durch Interpretation auflösbar bezeichnet. Wicks meint, Cajetan habe diese These Luthers nur als prozessual zur Verurteilung nicht ausreichend angesehen (S. 103, Anm. 90). Welche begrenzte Form einer auch persönlichen Vergebungsgewißheit Cajetan selbst lehrte, zeigt Wicks S. 84. Historisch von Bedeutung ist, daß diese mündliche Äußerung Cajetans zu Wenceslaus Linck nicht expliziert wurde und nicht glaubhaft (auch für Staupitz nicht glaubhaft!) zu Luther drang, und daß das unerschütterliche Widerrufsverlangen Cajetans schließlich nur an seinem Papalismus hing, exemplifiziert an der Jubiläumsdekretale „Unigenitus" Clemens' VI. von 1343. Wie aber steht nun Cajetan, und wie steht Luther mit seiner Bezweiflung der Verbindlichkeit der Arenga von „Unigenitus" dar, wenn selbst der Franziskaner Michael *Medina* für die Trienter Väter hinsichtlich der Verbindlichkeit dieser Dekretale in der Kirchenschatzlehre wie Luther argumentiert? Darauf macht Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses II, 203 aufmerksam; ich bin Jared Wicks für diesen mir bisher nicht bekannten Hinweis dankbar (S. 81/91). Und was ist dann von der *nach* Augsburg auf Cajetans Anregung und Vorlage eiligst erlassenen Kirchenschatzdekretale „Cum postquam" vom 9. 11. 1518 zu halten, die die bis dahin *nicht* zweifelsfrei verkündete Kirchenschatzlehre und anderes sozusagen als rückwirkendes Gesetz dem Zweifel entziehen sollte? Ist es dann nicht doch *das Papsttum mit seinem de facto-Handeln*, wie Prierias es radikal und ungeschützt sagte, an dem die Wege auch in der verfehlten „Begegnung" Luthers mit Cajetan auseinandergingen?

Es möge bei diesem Bericht sein Bewenden haben. Die aufgezählten Gesichtspunkte, unter denen Wicks arbeitet, kehren in der Zusammenfassung S. 109–112 wieder; von Wert sind auch die kürzeren Ausführungen über Cajetans Rolle bis zur Abfassung von „De divina institutione pontificatus Romani Pontificis", als einer regelrechten Gegendarstellung zu Luthers für Leipzig geschriebener „Resolutio XIII de primatu papae"; freilich verdient die Papsttumsdebatte, die sich folgerichtig aus dem Geschehen von 1518 ergab, auch wenn Eck sie provozierte, eine eigene weit tiefergrabende monographische Behandlung, als sie hier möglich war. Wicks ist jedenfalls auf knappem Raum ein anregender Beitrag zur theologisch-historischen Analyse des reformatorisch-antireformatorischen Prozesses gelungen.

Berlin *Kurt-Victor Selge*

Heribert Smolinsky: Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser: eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen. Münster Westfalen: Aschendorff, 1983. VII, 467 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 122)

Otto Clemen hatte vor etwa 50 Jahren sinngemäß etwa folgendes erklärt: Über die Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts ist das letzte Wort gesprochen! Diese Aussage war zumindest sehr voreilig in bezug auf die rein äußerlich gesehen große Anzahl der gerade in den letzten 20 Jahren erschienenen Editionen und Darstellungen. Reihen wie „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung" oder „Reformationsgeschichtliche Studien und Texte", deren 122. Band mit Smolinskys Buch vorliegt, sowie etwa die alljährlich in der „Lutherbibliographie" des „Lutherjahrbuches" unter Abschnitt B 5 c verzeichneten Veröffentlichungen über die altgläubigen

Zeitgenossen Martin Luthers bezeugen zudem weithin auch inhaltlich, daß zu diesem Thema durchaus noch etwas gesagt werden kann und muß. Die Wandlungen im römisch-katholischen Lutherbild sowie die gewachsene Gesprächsbereitschaft auf protestantischer Seite erfordern geradezu eine Neueinschätzung der Bemühungen altgläubiger Theologen, sich gegenüber Luther, seiner Lehre und deren Folgen abzugrenzen und zu behaupten.

S., der in seiner 1981 in Würzburg als Habilitationsschrift angenommenen Studie ausführlich auf die forschungsgeschichtlichen Probleme der Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts eingeht, möchte den Kampf Augustinus von Alveldts und Hieronymus Emsers „paradigmatisch" sowie im Vergleich mit anderen Kontroverstheologen darstellen. Er will „seine geschichtlichen Hintergründe, seine wesentlichen Inhalte, seine ‚Taktik', die hinter den einzelnen ‚Kämpfern' stehenden Kräfte, die jeweilige Eigenart der Autoren und ihrer Theologie, soweit das möglich ist, und die Entwicklung der Kontroversen und ihre eventuelle Abhängigkeit von Zeit und Umständen" aufzeigen. Auf diese Weise „soll die Struktur dieser Streitigkeiten in formaler und materialer Hinsicht sichtbar werden, damit das komplexe Phänomen ‚Reformation' in einem Teilbereich deutlicher vor Augen tritt" (17). Ohne Zweifel handelt es sich hierbei um ein interessantes und wohlüberlegtes Konzept. Seine Umsetzung dürfte allerdings schon dem Autor einige Schwierigkeiten bereitet haben. Diese schlagen sich in nicht geringen Anforderungen an den Leser nieder, der sich einem recht kompliziert aufgebauten Buch gegenübersieht. S. bietet nämlich keine fortlaufende Geschichte der sächsischen Kontroverstheologie seit der Leipziger Disputation von 1519, innerhalb derer Biographie und Werk seiner beiden Hauptgestalten eingewebt wären. Er thematisiert im ersten Hauptteil jeweils gesondert ihren Lebensgang, stellt im stärker systematisch gearbeiteten zweiten Hauptteil – wiederum gesondert – ihr theologisches Werk dar und schließt als dritten Hauptteil „Das albertinische Sachsen und die Kontroverstheologie" an. Dieser dritte Hauptteil, den sich der Leser „post festum" lieber als Eingangskapitel bzw. nach den biographischen Teilen gewünscht hätte, um von vornherein das historische Umfeld schärfer im Blick zu haben, enthält ein Kapitel über „Herzog Georg von Sachsen und seine Kirchenpolitik in der Reformationszeit", u.a. auch mit Analysen der theologischen Arbeit des Albertiners. Das nächste Kapitel bietet unter der Überschrift „Der literarische Kampf gegen Luther im Herzogtum Sachsen" einen Vergleich zwischen von Alveldt und Emser auf der einen und den Kontroverstheologen Petrus Sylvius, Paul Bachmann (Amnicola), Wolfgang Wulffer und Jakob Schwederich (Suedericus) auf der anderen Seite. Schließlich erfolgt im resümierenden Kapitel „Entwicklungen, thematische Zusammenfassung und Ergebnisse" – seine straffe Ausarbeitung auf 40 Seiten steht in wohltuendem Gegensatz zur epischen Breite und häufigen Wiederholungen in den anderen Kapiteln – eine Überschau zur wechselseitigen Polemik, zur Person Luthers (Werkzeug des Antichrists, des Teufels usw.), zum Schriftprinzip, zur Ekklesiologie, zu Luthers Kritik am Mönchtum und der Antikritik der Kontroverstheologen, zur Heiligen- und Marienverehrung und anderen Themen wie Messe, Neues Testament in Luthers und Emsers Übersetzung, Obrigkeit, allgemeines und besonderes Priestertum usw. Zuletzt wollen „Schlußbemerkungen" die Ergebnisse thesenhaft zusammenfassen und Aspekte verdeutlichen, die „in der bisherigen Forschung gar nicht oder höchstens andeutungsweise gesehen wurden" (415–421): Herzog Georg ist selbst die „zentrale Figur" des antireformatorischen Kampfes im albertinischen Sachsen. Von Alveldt und Emser sowie andere Theologen gruppieren sich mit ihren spezifischen Anliegen um seine kirchenpolitischen und theologischen Absichten bzw. werden von ihm in Dienst genommen. Berührungspunkte, die diese Zusammenarbeit ermöglichen, liegen zu Beginn der Reformation in der allseitig bei Luther vermuteten Nähe zu den böhmischen Hussiten. Weiterhin wird mit Leipzig ein Zentrum der Kontroverstheologie namhaft gemacht. Das gilt in bezug auf von Alveldt und weitere Franziskaner der Provinz vom Heiligen Kreuz, aber auch für eine Gruppe von Theologen und Humanisten aus Universität und Stadt, zu der neben Emser auch Johannes Cochlaeus und Hieronymus Dungersheim aus Ochsenfahrt gehören. Emser und von Alveldt verteten zwei unterschiedliche Richtungen. Ersterer

ist stark vom Humanismus geprägt und hat intensive Kontakte zu Erasmus von Rotterdam. Von Alveldt dagegen bleibt den franziskanischen Traditionen verhaftet und besitzt eine starke Affinität dazu, seine Theologie an der Heiligen Schrift auszurichten. Diese Unterschiede zwischen den beiden Theologen waren im übrigen auch ausschlaggebend dafür, daß sie in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt wurden. Ihr unterschiedlicher Standort bot einen willkommenen Kontrast zu den sie ansonsten verbindenden Elementen wie der annähernden Gleichzeitigkeit ihrer Wirksamkeit oder ihrer Einstufung als „Durchschnitt . . . und . . . Normalfall antireformatorischer Publizistik" (vgl. 6–8. 417f).

Wichtig ist Ss. Feststellung, daß „weder bei Alveldt noch bei Emser die Themen Glaube – Werke und die Rechtfertigungslehre im Vordergrund stehen", ja „höchstens am Rande" Erwähnung finden. Obwohl dasselbe zwar nicht generell von allen albertinischen Theologen gesagt werden könne, interpretiert S. dieses Defizit damit, daß die Kontroverstheologie in ihrem Bemühen, „Antworten auf die Fragen der Reformatoren" zu finden, sich traditioneller Theologie bedient habe. Der Autor beklagt diesen Befund nicht nur an dieser Stelle seines Buches als das Fehlen eines tieferen Einfühlens in die Anliegen der Reformatoren. Allerdings entzieht er sich hier und andernorts weiteren Nachfragens mit dem Hinweis auf die Verhärtung der Fronten, die ein stärkeres Eingehen verhindert habe (418 u.ö.). Zwar kann man nicht generell sagen, daß sich für Luther selbst das „Reformatorische" allein in der Rechtfertigung aus Glauben erschöpfte und eine adäquate Antwort darauf im genauen Nachvollzug zu bestehen hätte, um erst einmal den Ausgangspunkt eventueller Kritik zu gewinnen. Aber andererseits muß man doch sehen, daß in der Rechtfertigungslehre der Ansatzpunkt aller theologischen Neuwertung in Gotteslehre, Christologie, Anthropologie, Ekklesiologie und damit nicht zuletzt für die Bestimmung des Christen in der Welt lag. Auch Anhänger Luthers haben wie z.B. Johannes Bugenhagen nicht sofort die ganze Dimension der Rechtfertigungslehre ausschreiten können, sondern kamen über Luthers Folgerungen etwa zur Messe oder zum christlichen Leben an seine Seite. Gerade weil es geradezu aufregend zu lesen ist, welch kirchenkritisches Potential bei von Alveldt und Emser vorhanden war, ergibt sich die Frage, worin denn eigentlich das „Reformatorische" bestand, das von Luther auf seine Gegner „überkam", und wozu sie Stellung bezogen. Sie müssen es jedenfalls – und S. weist ja selbst auf die enge Verbindung zum Landesherrn Herzog Georg hin – seit 1519 nur noch negativ beurteilt haben. S. attestiert „den sächsischen Kontroversisten ein waches Bewußtsein für die prinzipiellen Fragen der Reformation . . ." (395). Er bezieht dieses Urteil allerdings stets auf die von ihnen im einzelnen bekämpften Themen wie z.B. Schriftprinzip oder Ekklesiologie, wobei er dann jedoch oft das schon angesprochene Einfühlen in die Probleme vermißt oder konstatiert, daß bestimmte Aussagen Luthers als Problem gar nicht in den Blick kamen (vgl. 400f zur „verborgenen Kirche"). Läßt man sich von S. zeigen, wie intensiv an der von Rom dominierten Kirche festgehalten wurde, wie fest das Papsttum zwischen Christus und der Kirche und mittels der Gleichrangigkeit von Heiliger Schrift und der von Rom verantworteten Tradition auch zwischen Gottes Wort und den Gläubigen plaziert wurde, dann kann man ermessen, wie eng der Spielraum durchaus reformwilliger römischer Theologen gegenüber der sowohl im geistlichen wie gesellschaftlichen Bereich höchst offensiven Reformation gewesen ist, zumal gerade alles, was mit gesellschaftlichen Veränderungen in Zusammenhang stand, von Dresden aus von vornherein als „Aufruhr" abqualifiziert wurde. Und mit dem Jahr 1525 konnte man sich darin noch bestätigt fühlen. Die Problematik der Rezeption des „Reformatorischen" hat S. angeschnitten, aber m.E. nicht voll ausgeschöpft. Andererseits hat er mit seinen Darstellungen der Werke seiner Haupt- und einiger Nebengestalten ein sehr genaues Bild davon gezeichnet, was man von römisch-katholischer Seite her in die Auseinandersetzung mit der Reformation einzubringen in der Lage war.

Zuweilen entsteht jedoch der Eindruck, daß S. sich zu stark in „seine" Theologen einfühlt. So gibt es z.B. die Bemerkung, daß ein Emsersches Buch u.a. deshalb qualitativ zu wünschen übrig lasse, weil Luthers Schrift, gegen die es sich wendet, ebenfalls nicht besonders gelungen sei (289). Wenn man diesen Gedanken ausspinnt, müßten ja

auf besonders gelungene Schriften Luthers ebensolche aus dem gegnerischen Lager gefolgt sein. S. hatte sich aber doch selbst absichtlich auf die „zweite Garnitur" eingelassen, mußte also damit rechnen und weiß es auch, daß Emser eben nicht Luther war. Die der Anlage des Buches geschuldete Aufsplitterung der Themen bzw. die Wiederholungen eines Themas erschweren stellenweise die Lektüre sehr. Manchmal folgt man auch den ansonsten reichlich beigegebenen Verweisen, ohne etwas Neues zu erfahren. Gemeint ist hier vor allem die Problematik der Übersetzung des Neuen Testaments durch Luther und Emsers reinigende Tätigkeit. Daß Emser ein Plagiator war, wird nicht deutlich. Ähnliche Vorliebe zeigt S. für Herzog Georg, der in seiner landesfürstlichen Geradlinigkeit und beharrlicher Altgläubigkeit großes Lob erfährt. Hier spielen wohl doch alte Klischees eine große Rolle (vgl. den – allerdings erst nach Ss. Buch erschienenen – TRE-Artikel von Helmar Junghans). Ein im noch immer halbwegs „lutherischen Sachsen" verblüffendes Leseerlebnis in diesem Buch soll noch erwähnt werden: Es sei eine „in der Tat merkwürdige Sitte der Kursachsen unter Johann dem Beständigen [gewesen] . . ., auf den Ärmeln den Satz aus 1 Petr 1,25 zu tragen: ‚Verbum domini manet in eternum'". Weil von Alveldt das „merkwürdig" fand und seinerseits als Mittel der Polemik anwandte (193), muß es noch lange nicht „merkwürdig" sein, wobei zu betonen ist, daß das mit dieser Devise verbundene Ereignis schon zur Zeit meines Christenlehreunterrichts auch Kindern als merk-würdig zugemutet wurde. Es handelte sich dabei um den 1. Speyrer Reichstag von 1526, also der de-facto-Freigabe des Evangeliums und von Veränderungen im Kirchenwesen in der Verantwortung des zuständigen Reichsstandes vor Gott und dem Kaiser. Auf diesem Reichstag war diese Devise das Erkennungszeichen derer, die der neuen Lehre anhingen, nicht nur Kursachsens, sondern auch Hessens u.a. Die Geschichte geht aber noch weiter zurück: Bereits unter Friedrich dem Weisen wurde am kursächsischen Hof 1522 wenigstens der Entwurf der Hofwinterkleidung mit „VDMIE" aufgezeichnet. 1522 und dann wieder 1523 wurden Münzen mit dieser Devise geschlagen (vgl. Ingetraut Ludolphy: VDMIAE: ein „Reim" der Reformationszeit. Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung 33 [1982], 279–282: 2 Faksimileabb.). Es war in einer Zeit, in der die Heraldik im Hofleben und auch noch im Krieg eine große Rolle spielte, durchaus nicht unüblich, sein Wappen mit Devisen zu schmücken, auch mit solchen, die man sich nach Bedarf wählte, um etwas damit auszusagen.

Dem Buch ist ein Verzeichnis der in Emsers Dresdner Presse gedruckten Bücher beigegeben (45f.), Schriftenverzeichnisse zu von Alveldt und Emser, ein Quellen- und Literaturverzeichnis und dankenswerterweise ein Personen- und Ortsregister. Trotz der Anfragen im einzelnen liegt mit Ss. Buch ein wichtiges Werk zum albertinischen Sachsen des frühen 16. Jahrhundert vor. Die detaillierten Ausführungen über die Schriften der Kontroversisten und vor allem auch Herzog Georgs dürften gerade die protestantischen Kirchenhistoriker interessieren, da es nun einfacher ist, manche Äußerung der Reformatoren auf bestimmte Theologen der anderen Seite zu beziehen.

Leipzig/Schönbach *Michael Beyer*

Index des Livres interdits, ed. J. M. de Bujanda: Band I: Index de L'Université de Paris 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556, ed. J. M. de Bujanda – F. M. Higman – J. K. Farge (Editions de l'Université de Sherbrooke 1985) 671 Seiten.

Band V: Index de L'inquisition espagnole 1551, 1554, 1559, ed. J. M. de Bujanda (1984) 799 Seiten.

Der „Index der verbotenen Bücher" hat verschiedentlich das Interesse der Historiker geweckt. Bereits 1880 gab William J. Knapp seine Nachdrucke der verbotenen Bücher des 16. Jahrhunderts heraus. 1883 veröffentlichte Franz Heinrich Reusch, ein Schüler Döllingers, sein Werk: „Der Index der verbotenen Bücher" und ergänzte seine Veröffentlichung 1886 durch die Arbeit „Die Indices librorum prohibitorum des 16. Jahrhunderts". 1904 legte dann Joseph Hilgers seinen „Index der verbotenen Bücher" vor. 1972 nahm das „Centre d'Etudes de la Renaissance de Université de Sherbrooke" im großen

Stil die Erforschung der Indexgeschichte auf und kann jetzt die ersten Ergebnisse in zwei Bänden vorlegen. Band I: Der Index der Pariser Universität und Band V: Der Index der spanischen Inquisition.

Der Aufbau der einzelnen Bände ist folgender: 1. ein Vorwort, 2. eine historische Einführung, 3. Inhalt, 4. Analyse der Verurteilungen, 5. Faksimile-Produktionen der Indices, 6. Bibliographie, 7. Liste der verurteilten Autoren, Drucker und Buchhändler, 8. Register. Insgesamt sind 11 Bände vorgesehen. Band 1: Die Indices der Pariser Universität. Band 2: Die Indices der Universität Löwen von 1546, 1550, 1558. Band 3: Die Indices von Venedig 1549, 1554 und der Index von Mailand 1554. Band 4: Die Indices der portugiesischen Inquisition 1547, 1551, 1559, 1561, 1564, 1581, 1597. Band 5: Die Indices der spanischen Inquisition von 1551, 1554, 1559. Band 6: die Indices der spanischen Inquisition von 1583 u. 1584. Band 7: Die Indices von Lüttich 1568, 1569, von Antwerpen 1569, 1570, 1571. Band 8: Die Indices von Rom 1559, 1564. Band 9: Neuauflagen und Zusätze zum römischen Index 1564, der Index von Parma 1580. Band 10: Die Indices von Rom 1590, 1593, 1596. Band 11: Thesaurus der verbotenen Literatur des 16. Jahrhunderts.

Im 1. Band geben die Autoren eine Geschichte der Zensur, die keine Erfindung des 16. Jahrhunderts war, sondern in die Anfänge der Literatur zurückgeht. Bereits die großen Denker der griechisch-römischen Welt, die Kirchenväter, die Theologen und Kanonisten des Mittelalters beschäftigten sich damit.

Mit der Erfindung der Buchdruckerkunst wurde die Zensur am Ende des 15. und dem Beginn des 16. Jahrhunderts ausgebaut. Die Päpste Innozenz VIII. und Alexander VI. regelten auf Bitten einiger deutscher Bischöfe die Bücherzensur. Am 4. Mai 1515 veröffentlichte Papst Leo X. auf dem 5. Laterankonzil Zensurbestimmungen, die sehr bald in der religiösen Auseinandersetzung der Glaubensspaltung Anwendung finden sollten. Anzeigen lutherischer Schriften kamen von Seiten der Universitäten, der weltlichen und kirchlichen Autoritäten. Zunächst sprachen sich die Universitäten von Löwen und Köln gegen die Lehren Luthers aus. Bekannt ist auch die Entscheidung der Pariser Universität vom 15. April 1521 gegen Luther. 1544 gab die Theologische Fakultät der Universität Paris den 1. Index der verbotenen Bücher heraus. Für die Jahre 1545, 1547, 1548, 1551 und 1556 fügte die Universität neue Listen der verbotenen Bücher an. Die Löwener Universität veröffentlichte in den Jahren 1546, 1550 und 1558 drei Kataloge mit indizierten Büchern.

Die Einführung in die Geschichte der Bücherzensur nach der Erfindung der Buchdruckerkunst ist verständlicherweise ergänzungsfähig. So belobigte bereits Sixtus IV. durch ein Breve vom 17. März 1479 an die Universität Köln die Bemühungen der Hochschule um die Unterdrückung der durch den Buchdruck verbreiteten Irrlehren und der gegen den katholischen Glauben gerichteten Schriften. Das Breve erteilt der Universität das Privileg, gegen Drucker, Verkäufer und Leser schlechter Bücher mit geeigneten Mitteln vorzugehen.

Die Stellungnahme von Alexander VI. trägt das Datum vom 1. Juni 1501. Das 5. Laterankonzil betonte am 4. Mai 1515: Zweifellos könne man sich durch das Lesen von Büchern mit Leichtigkeit fachliches Wissen erwerben. Die Kunst des Buchdrucks, die dank einer gütigen göttlichen Fügung erfunden wurde, habe unsterblichen Menschen vielfältigen Nutzen geschenkt. Das Konzil erwähnt aber auch Klagen gegen Buchdrucker, die Bücher herstellten, durch die die Leser nicht erbaut, sondern in Irrtum geführt würden. Deshalb habe das Konzil es als seine Pflicht erachtet, dafür zu sorgen, daß diese segensreiche Erfindung nicht in ihr Gegenteil verkehrt werde und dem geistlichen Wohl der Gläubigen Schaden bringe. Deshalb sieht sich das Konzil zu der Bestimmung veranlaßt, daß die Bücher vorher durch den Bischof geprüft würden.

Anschließend würdigen die Verfasser die Bedeutung der Pariser Theologischen Fakultät und ihre ruhmreiche Geschichte, die in den Namen Thomas von Aquin, Bonaventura, Duns Skotus, Ockham, Gerson, John Major, J. Clichtovaeus und Franz von Vitoria sichtbar wird.

Dem Band V über die Indices der spanischen Inquisition von 1551, 1554, 1559 ist ebenfalls eine umfassende historische Einführung vorausgeschickt, in der über die spa-

nische Inquisition, die 1478 durch Papst Sixtus IV. auf Bitten der Katholischen Könige geschaffen wurde, informiert wird. Als erste lokale Zensur wird die des Bischofs von Würzburg aus dem Jahre 1482 und die des Erzbischofs von Mainz aus dem Jahre 1485 genannt. Die Stellungnahmen von Innozenz VIII. und Alexander VI. werden erwähnt. Die Konstitution „Inter multiplices" Alexanders VI. von 1501 war an die Bischöfe von Köln, Mainz, Trier und Magdeburg gerichtet. In Spanien ordneten die Katholischen Könige am 8. Juli 1502 eine vorhergehende Zensur an.

Eingehend berichtet der Verfasser auch über die Herausgabe des 1. Index der verbotenen Bücher durch die spanische Inquisition im Jahre 1551 und über den Inhalt der Indices von 1554 und 1559. Die Indices enthalten Bücher in lateinischer, kastilianischer, flämischer, deutscher, französischer und portugiesischer Sprache. Nur ein Beispiel: Der Index von 1559 führt u.a. alle Bücher von Konrad Pelikan an.

Die Bände sind sorgfältig erarbeitet, informieren sachlich und eingehend und haben ein hohes wissenschaftliches Niveau.

Sie stellen ein wertvolles Arbeitsinstrument für den Reformationshistoriker dar und geben uns Aufschluß, welche Werke u.a. von Reformatoren die Universität Paris und die spanische Inquisition als indizierungswürdig betrachten.

Es überrascht jedoch, daß in dem Vorwort noch ungeschützt von einem „Thesenanschlag" Luthers gesprochen wird. Die Literatur ist auf dem neuesten Stand. So ist bereits das Werk von J. K. Farge, Orthodoxy and Reform (Leiden 1985) verarbeitet. Selbst deutsche Literatur ist nicht übersehen, so wurde z.B. die Edition von W. Klaiber, Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts (1978), verwertet. Man wird dem Erscheinen der kommenden Bände mit großen Erwartungen entgegensehen dürfen.

Freiburg i.Br. *Remigius Bäumer*

Peter Schmidt: Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914) (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 56), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1984, 16 und 364 Seiten, Leinen gebunden. DM 98,–.

Bei der vorliegenden, von der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau 1981 als Doktor-Dissertation angenommenen Arbeit handelt es sich im wesentlichen um eine statistisch-soziologische Untersuchung. Sie verfolgt das Ziel, anhand des in ihr dargebotenen und methodisch-exakt ausgewerteten Datenmaterials den tatsächlichen Einfluß der ehemaligen Zöglinge des römischen Collegium Germanicum innerhalb der alten Reichskirche sowie der katholischen Kirche Deutschlands, genauer: des deutschsprachigen Raumes, im 19. Jahrhundert aufzuzeigen, mithin die Funktion dieser unter jesuitischer Leitung stehenden päpstlichen Priesterpflanzschule innerhalb des nachtridentinischen deutschen Katholizismus zu beleuchten. Der Verfasser stützt sich bei seiner Untersuchung auf handschriftliche Bestände verschiedener römischer bzw. vatikanischer Archive, insbesondere des Germanikums-Archivs, unter Berücksichtigung einschlägiger Literatur. Das sozialbiographische Datenmaterial für seine quantitativen Analysen schöpft er in erster Linie aus den im Germanikums-Archiv verwahrten dreibändigen Kollegsmatrikeln (I 1552–1716; II 1717–1798; III ab 1818), deren Einträge jedoch unterschiedlich sorgfältig und ausführlich und für die Anfangsjahre 1552–1608 aus älteren (nicht mehr erhaltenen) Katalogen kompiliert sind. Die Benützung dieser Matrikeln wurde dem Verfasser bis einschließlich 1914 gestattet, also für die Zeitspanne von der Gründung des Collegium Germanicum im Jahr 1552 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Das Jahr 1914 bildet denn auch die zeitliche Grenze der Untersuchung. Zur Illustration der innerkirchlichen Rolle ehemaliger Zöglinge des Collegium Germanicum wird indessen – bedingt durch den Mangel weiterreichender Vorarbeiten – lediglich deren quantitativer Anteil am Episkopat und für das 17. und 18. Jahrhundert auch an den reichsständischen Domkapiteln ermittelt, und zwar im wesentlichen auf Grund der Angaben der „Hierarchia Catholica" und der von Peter

Hersche für den genannten Zeitraum erstellten Domkapitelslisten (die inzwischen im Druck erschienen sind: Hersche, Peter, Die deutschen Domkapitel im 17. und 18. Jahrhundert I–III, Bern 1984, hier I). Mit dieser Beschränkung aber setzt sich die Arbeit zugleich hinsichtlich ihres Ergebnisses wie seiner Aussagekraft eine deutliche Grenze. Denn mag man auch in den Institutionen Episkopat und Domkapitel die eigentliche kirchliche Führungsschicht repräsentiert sehen, so ist doch der hier zu konstatierende Germanikeranteil keineswegs schon genügend repräsentativ, um von ihm auf den Germanikereinfluß im ganzen schließen zu können. Dieser Anteil ist vielleicht mit der vielzitierten „Spitze des Eisbergs" zu vergleichen. Bekanntermaßen gab und gibt es nämlich eine breite Palette weiterer – nicht weniger effizienter – „Schaltstellen" kirchlicher Einflußnahme (auf allen Ebenen der kirchlichen Organisation): ein Tatbestand, der mitberücksichtigt werden muß, wenn man ein auch nur ungefähres Bild von der innerkirchlichen Rolle der Germaniker und damit von der Funktion ihrer römischen Bildungsstätte für den Katholizismus im deutschsprachigen Raum gewinnen will – von anderen, einflußverstärkenden Faktoren zu schweigen. Mit Statistik allein lassen sich außer Zahlenwerten diesbezüglich präzise Ergebnisse ohnehin kaum erheben. Was übrigens die Institution Domkapitel betrifft, so ist zwischen Domkapiteln alten Stils und neuen Stils sehr zu unterscheiden. Die Domkapitel der alten Reichskirche waren nicht nur in ihrer personellen Zusammensetzung und in der Rekrutierung ihres Nachwuchses, sondern in ihrer ganzen Funktion Korporationen sui generis, de facto weitestgehend unabhängig von der bischöflichen Gewalt, diese eher reglementierend denn unterstützend. Die im Zuge der kirchlichen Reorganisation des 19. Jahrhunderts errichteten Domkapitel neuen Stils dagegen – die aber, wie schon erwähnt, aus der Untersuchung ausgeklammert bleiben – sind kraft Gesetzes in corpore in die Bistumsverwaltung einbezogen, „tanquam . . . senatus et consilium" des Bischofs, wie es in can. 391 §1 des CIC von 1917 heißt. (Die Bestimmungen des revidierten CIC von 1983 schränken diese Rechtsstellung der Domkapitel allerdings wieder deutlich ein).

Die Gründung des Collegium Germanicum in Rom für Alumnen aus dem Reich (nicht: aus dem „Deutschen Reich"!), dank der Initiative insbesondere des Kardinals Giovanni Morone und dem tatkräftigen Einsatz des Ignatius von Loyola 1552 unter Papst Julius III. (1550–1555) zustandegekommen, ist – wie der Verfasser einleitend darlegt – im Zusammenhang zu sehen mit der zwanzig Jahre später unter Gregor XIII. (1572–1585) einsetzenden Gründung einer ganzen Reihe von päpstlichen Nationalkollegien „in Urbe" (Collegio dei Neofiti 1577, Collegio Greco 1577, Collegio Inglese 1578, Collegio Ungarico, 1580 mit dem Collegio Germanico vereinigt, Collegio Maronita 1584, Collegio Scozzese 1600, Collegio Urbano de Propaganda Fide 1627, Collegio Irlandese 1628). Sie alle basierten auf dem Seminardekret des Konzils von Trient (Sess. XXIII vom 15. Juli 1563. De reform. XVIII), und das sozusagen im Vorausgriff errichtete Collegium Germanicum, das freilich nach Julius' III. Tod in seinem Fortbestand ernsthaft gefährdet war und erst durch Gregor XIII. 1573 reorganisiert und ausreichend fundiert wurde (was einer Neugründung gleichkam) – Zeichen dafür, daß man an der Römischen Kurie für Notwendigkeit und Nutzen eines solchen Instituts keineswegs von Anfang an schon sensibilisiert war –, hatte für sie Modellcharakter. Die neuen Kollegien sollten der Heranbildung eines zuverlässigen Priesternachwuchses unter päpstlicher Aufsicht vor allem für von der Reformation betroffene Gebiete (sowie für Teile der unierten Ostkirchen) dienen. Sie wurden in der Regel der Gesellschaft Jesu unterstellt, die als durchaus tridentinisch zu nennender Reformorden im Erziehungs- und Unterrichtswesen für sich ein weites und vielversprechendes Feld der Wirksamkeit entdeckt und sich rasch zu einem Schulorden par excellence entwickelt hatte. Über einen eigenen Lehrbetrieb verfügten die Kollegien nicht, vielmehr wurden sie für die theologische Ausbildung dem 1551 von Ignatius eröffneten ordenseigenen Collegium Romanum zugeordnet, das – seinerseits „Muster- und Versuchsschule" (Heinrich Boehmer) zur Pflege streng kirchlicher Gesinnung, zugleich humanistische Lehranstalt und theologische Akademie – dadurch ganz von selbst in den Rang eines römischen Zentralseminars hineinwuchs. Gewiß spiegelte sich in den Gründungen römischer Nationalkollegien die (im Zuge des Konzils von Trient allmählich erwachte) Sorge der Päpste um den Bestand

der oft schwer gefährdeten Kirchen „in der Zerstreuung"; zumindest teilweise entsprachen sie in der damaligen Situation auch einem echten Bedürfnis. Zugleich aber standen dahinter unverkennbar zentralisierende Tendenzen. Errichtung von päpstlichen Nationalkollegien in Rom, Förderung päpstlicher Seminare unter jesuitischer Leitung in den Gebieten nördlich der Alpen nach dem Muster der römischen Anstalten, Ausbau des Nuntiaturwesens neuen Stils, das heißt ständiger Nuntiaturen zur Überwachung und schrittweisen Entmachtung der Bischöfe und Teilkirchen, Verpflichtung der Bischöfe zur Visitatio liminum apostolorum, zur regelmäßigen Romfahrt, verbunden mit der pflichtmäßigen Berichterstattung über ihr Bistum und kniefälligen Gehorsamsbezeigung vor dem Papst, Durchorganisierung und Ausbau der römischen Inquisition als oberster Kontroll- und Gerichtsbehörde in Glaubensangelegenheiten, Uniformierung von Liturgie und Kirchenrecht nach Maßgabe des römischen Brauchs, damit Eindämmung nationaler (zumal nichtromanischer) Eigenentwicklungen und Eigenart: all dies waren ineinandergreifende Momente zur Durchsetzung des päpstlichen Führungsanspruchs über die ganze Kirche, zur Ausgestaltung des kurialen Zentralismus, zur praktischen Anwendung des päpstlichen Primats. Es lag nur in der Konsequenz dieser – die Entwicklung der nachtridentinischen katholischen Kirche (bis heute) zutiefst prägenden – Bestrebungen, daß bei der Errichtung päpstlicher Ausländerseminare die Absicht, einen durch unbedingte Papsttreue sich auszeichnenden und auch in diesem Sinne reformeifrigen Klerus (als kirchenerneuerndes „Ferment") heranzuziehen, Hand in Hand ging mit der Intention, Rom, den Mittelpunkt kirchlicher Verwaltung und alles umgreifender kirchlicher Jurisdiktion, auch zum Zentrum der Theologie für die Gesamtkirche zu machen. Mit Grund wurde deshalb die Leitung dieser neuen päpstlichen Institute und – im Collegium Romanum konzentriert – die theologische Schulung ihrer Mitglieder den Jesuiten anvertraut; denn die straff zentralistisch strukturierte Societas Jesu, der absoluter Gehorsam gegenüber dem Papst ein Essentiale ihrer Ordensregel war, bot die beste Gewähr für eine „ganzheitliche" Formung der aus den Teilkirchen in Rom unter den Augen des Kirchenoberhaupts sich sammelnden jungen Leute – zum Nutzen einer streng römisch orientierten „Katholischen Reform". Da die Väter der Gesellschaft Jesu in der römischen Klerikerausbildung binnen kurzem dominierten und bald auch das höhere Schulwesen bis hin zu den Universitäten zumal in den katholisch gebliebenen und wieder rekatholisierten Ländern weitgehend ihrer Obhut überantwortet wurde, mit der „Ratio studiorum" von 1599 zudem ein Statut in Kraft trat, das die jesuitische Erziehungs- und Lehrtätigkeit einer einheitlichen Norm sowie – inhaltlich und personell – strikter Ordensdisziplin unterwarf, war der Reglementierung des gesamten Lehrbetriebs von oben her fast keine Grenze mehr gesetzt. Die Jesuiten bemühten sich denn auch angelegentlich, den überwiegend fortan durch ihre Schule geschleusten katholischen Weltklerus, auf sanfte Manier, ihrer Gesellschaft als eine Art „Dritten Orden" zu „assoziieren". Das schloß nicht aus, daß viele Jesuiten dank ihrer Tüchtigkeit und Vorbildlichkeit Großes leisteten und sich die Societas Jesu auf dem Gebiet des Schul- und Erziehungswesens wie der innerkirchlichen Reform hervorragende Verdienste erwarb, vor allem im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (wenngleich wirkliche Genialität in ihren „Gärten" nicht gedieh, im Rahmen des jesuitischen Erziehungssystems mit seiner ausgeprägten Tendenz zu geistiger „Gleichschaltung" gar nicht gedeihen konnte).

Die den römischen Ausländerseminaren, hier speziell dem Collegium Germanicum, von den Päpsten zugedachte missionarische Rolle scheint in ihrer ganzen Art und Bedeutung erst auf, wenn man diesen – vom Verfasser immerhin anskizzierten – Motivationshintergrund in Betracht zieht und dann natürlich in eins sieht mit der zeitgeschichtlichen Lage, gekennzeichnet durch die äußerste Existenzgefährdung der katholischen Kirche im Reich, in ganz Mittel- und Nordeuropa infolge des reformatorischen Einbruchs, durch den in diesem zutage getretenen katastrophalen Verlust an Ansehen und Autorität, den das Papsttum seit dem Spätmittelalter erlitten, genauer: sich selber geradezu mutwillig bereitet hatte, schließlich durch die Sammlung der katholischen Kräfte auf dem Konzil von Trient und einen konziliar grundgelegten, jedoch nur zögernd in Gang kommenden innerkirchlichen Reformaufbruch, dessen Führung ein

allmählich sich erneuerndes Papsttum übernahm. Schon aus dem Vorbildcharakter des Collegium Germanicum, dem die nach und nach in den katholischen Territorien des Reiches entstehenden, ebenfalls jesuitischer Leitung unterstellten Seminare tridentinischer Façon nachgebildet wurden (lediglich das bereits 1494 in Ingolstadt gegründete Herzogliche Georgianum bildete hier eine Ausnahme), ergibt sich, daß es von Anfang an als Eliteanstalt konzipiert war, „dal quale quasi ex equo Troiano potranno riuscire molti valorosi huomini atti con la divina gratia a convertire parte della Germania o almeno a conservare le reliquie, che vi sono di cattolici", wie 1573 Kardinal Morone schrieb. Es ergibt sich des weiteren aus der Tatsache, daß die Päpste sich die Oberleitung des Kollegs reservierten und dem Jesuitengeneral u.a. das Recht zur Einsetzung des Rektors und zur Aufnahme der Alumnen vorbehalten war. Herangezogen werden sollten „aus den wichtigsten Ländern und Städten Deutschlands" stammende und in „noch biegsamem Alter" stehende „junge Männer von guten Gaben und edler Geburt", „die geeignet sind für die Bischofswürde und für wesentliche Stellen in der Seelsorge" – so des Ignatius Sekretär Juan de Polanco in einem ersten Bericht über die Planung des Kollegs (1551). Und Ignatius selber präzisierte seine – allzu anspruchsvollen – Vorstellungen dahingehend, daß es sich um junge Leute zwischen 16 und 21 Jahren handeln müsse: „doveriano mostrarsi trattabili et amorevoli, che in loro si vedesse una bellezza interiore di modestia . . . essendo quanto al corpo ben composti et sani di honesta et buona apparenza . . . di ingegno chiaro et buono giudicio et gratia di parlare". Mit anderen Worten: Eine in jeder Hinsicht sorgfältig ausgewählte Elite deutscher Priesterkandidaten sollte nach Rom geholt und hier in „wahrer" katholischer Lehre und Lebensführung gebildet werden, mit der (dann eidlich geforderten) Verpflichtung, nach Studienabschluß und Weiheempfang als Weltpriester wieder in ihre Heimat „trans montes" zurückzukehren, um dort gemäß den erlernten Prinzipien – in möglichst führenden Positionen – den Wiederaufbau der Kirche im Reich voranzutreiben. Gregor XIII. erlegte deshalb (in der Bulle „Ex Collegio Germanico" 1684) der Gesellschaft Jesu auf, das Kolleg zwar mit derselben Sorgfalt zu leiten, als handelte es sich um ein Kolleg des Ordens, aber in ihm nicht ordenseigene Gebräuche einzuführen, sondern für es zur Heranbildung von Weltpriestern geeignete neue Regeln zu entwickeln – was die Väter vor allem in den ersten Jahrzehnten nicht der Versuchung enthob, besonders qualifizierte Zöglinge zum Eintritt in ihren Orden zu bewegen. Und wie sie das Kolleg der Kontrolle der vom Papst bestellten Kardinalprotektoren zu entziehen wußten, so vereitelten sie auch dessen Unterstellung unter die (1622 gegründete) Propagandakongregation. Erst als im Laufe des 18. Jahrhunderts der ehedem allzu potente Einfluß der Gesellschaft dahinschwand, vermochte Benedikt XIV. (1740–1758) das Collegium Germanicum der Aufsicht einer (1741 in der Propagandakongregation errichteten) Partikularkongregation zuzuweisen; jedoch die Jesuiten aus ihrer Schlüsselstellung in der Leitung des Kollegs zu verdrängen gelang auch ihm nicht.

Daß die Lebensordnung des Kollegs nicht dem ordensinternen Erziehungsprogramm angeglichen wurde, war wohl weniger der „discretio" des Ignatius und der Jesuiten zuzurechnen als den äußeren Umständen, die zum Kompromiß zwangen. Noch Ignatius war, wie es scheint, von der „Idealvorstellung" ausgegangen, die Zöglinge müßten mit dem Entschluß zur Ausbildung in Rom zugleich die Bereitschaft verbinden, die Brücken zu ihrer Heimat abzubrechen und sich, was ihren späteren Einsatz in Deutschland betraf, gänzlich den Direktiven Roms zu unterwerfen. Doch diese völlig der Ordensperspektive verhaftete Konzeption (die für Länder ohne funktionsfähige Hierarchie angemessen sein mochte) widerstritt nicht allein dem für Weltpriester geltenden Weihe- und Ämterrecht, sondern auch dem Wunsch und Willen offenbar nicht weniger Zöglingseltern, ihre Söhne mit heimischen Pfründen versorgt zu sehen. Daß schließlich weder das ignatianische noch überhaupt ein primär auf pastorale Ausbildung hin orientiertes Konzept zum Tragen kam – wobei auch die ignatianische bzw. jesuitische Seelsorgerkonzeption auf die Ausbildung eines qualifizierten Klerus, von Predigern, Professoren und natürlich Bischöfen, zugeschnitten war –, lag in der Struktur der Reichskirche als Adelskirche begründet. Spätestens der Übertritt des Kölner Erzbischofs und Kurfürsten Gebhard Truchseß von Waldburg zum Protestantismus und der daran sich

entzündende Kampf um die Erhaltung der Kölner Kurwürde und des Erzstiftes Köln bei der alten Kirche (1582/83) gaben für Papst und Römische Kurie den Ausschlag, die eigentliche Seelsorgerausbildung den im Reich bereits errichteten und noch zu gründenden päpstlichen Seminaren zu überlassen, dagegen die „Eliterekrutierung" für das Collegium Germanicum – um „beschränkte Mittel möglichst wirksam einzusetzen" – fortan vorzüglich, wenn auch nicht ausschließlich, auf den stiftsfähigen deutschen Adel zu konzentrieren. Denn aus dem Kreis der (in der Regel von ihren Familien für den geistlichen Stand bestimmten) jungen Adeligen – Reichsgrafen, -freiherren und -ritter –, die man nicht selten von Kindheit an mit kirchlichen Pfründen, häufig mit familiär „angestammten" Pfründen, auszustatten suchte, rekrutierte sich wiederum in der Hauptsache der Nachwuchs der Domkapitel (und Stiftskapitel) des Reiches, deren Vorrecht es war, in freier kanonischer Wahl die Bischofsstühle (und Fürstpropsteien) des Reiches zu besetzen. Nicht zuletzt an den Domkapiteln hing also das künftige Schicksal der Reichskirche. Die reichischen Domkapitel mit „gesunden" Elementen zu durchsetzen, war folglich das Gebot der Stunde. Im übrigen erblickte man darin auch den einzigen Weg, um diese traditionell festgefügten geistlichen Körperschaften von innen heraus an die tridentinischen Reformvorstellungen heranzuführen.

Die päpstlich verordnete „Spezialisierung", die bei den Jesuiten zunächst keineswegs auf ungeteilten Beifall stieß, machte eine Anpassung des ursprünglich auf einen dreijährigen Kurs in Philosophie und einen vierjährigen Kurs in scholastischer Theologie berechneten Curriculum an die adeligen Bedürfnisse nötig. So wurden für adelige Bewerber die Aufnahmebedingungen erleichtert: Während nichtadelige Bewerber zumindest die für den philosophischen Kurs erforderliche Vorbildung nachweisen mußten, genügte für adelige Bewerber die Absolvierung der humanistischen Elementarklassen („et grammaticam sciant"). Und da letztere, von seltenen Ausnahmen abgesehen, traditionsgemäß praktische Seelsorge, Predigt- oder Lehramt als ihrer adeligen Geburt angemessene Wirkungsfelder nicht anerkannten, wurde für sie ein ihren kirchlichen Karriereabsichten entsprechender Studiengang in Kanonistik eingerichtet. Auch benützten seit Gregor XIII. die Päpste wieder verstärkt das ihnen reservierte Recht zur Verleihung von Pfründen, die in den sog. päpstlichen (d.h. ungeraden) Monaten vakant wurden, als Instrument gezielter Personalpolitik, indem sie dabei bevorzugt auf Zöglinge des Collegium Germanicum zurückgriffen – ein Umstand, der für nicht wenige noch unbepfründete Aspiranten – neben dem kostenfreien Studienplatz – den eigentlichen Anreiz bildete, sich für einen Aufenthalt im Collegium Germanicum zu entscheiden, um von diesem päpstlichen Provisionsrecht zu profitieren.

Trotz solcher Beschränkung blieb für die Anwendung der Prinzipien jesuitischer Seminarerziehung noch beträchtlicher Spielraum. Täglicher Meßbesuch, morgendliche und abendliche Gewissensprüfung, geistliche Lesung bei Tisch und Mitgliedschaft in der Marianischen Kongregation dienten der spirituellen Prägung, Tischordnung, Marschordnung, Brief- und Lektürezensur, Pflicht zu ausschließlich lateinischer und italienischer Konversation, Aufteilung der Alumnenschaft in voneinander isolierte „Kammern" mit je eigenem Präfekten, Hausstudium in Form von Repetitionen und Disputationen unter Leitung eines Studienpräfekten, Abschließung von der Außenwelt dienten der Durchsetzung der „disciplina militare". Der ganze Tagesablauf war bis ins einzelne reglementiert, man wurde sozusagen von Minute zu Minute in Trab gehalten; dazu kam – was der Verfasser nicht registriert – die pausenlose Überwachung der Alumnen von oben und anbefohlene Bespitzelung untereinander – beides gehörte eben auch zum System jesuitischer Disziplinierung. Im übrigen gab es eine eigentliche Bewerbung um Aufnahme in das Collegium Germanicum nicht. Vielmehr behielten sich die Kandidatenlese im wesentlichen die Jesuiten vor, zwar nicht in dem Sinne, daß nur ehemalige Jesuitenschüler Berücksichtigung fanden – P. Antonio Possevino dachte bei der Revision der Kollegskonstitutionen 1573 an eine solche Bestimmung, ließ sie dann aber wieder fallen –, doch die Auswahl geeignet scheinender Kandidaten trafen die Rektoren der Jesuitenkollegien, durchaus im Zusammenwirken mit den Nuntien. Und wer für würdig befunden wurde und dem Ruf nach Rom folgte, mußte sich, auch was seine Ausbildung betraf, den Oberen unterordnen. Ausschließlich sie bestimmten,

ob ein Zögling lediglich den auf die Seelsorgepraxis abgestellten dreijährigen Kursus der „casus conscientiae" oder ein volles Studium der Philosophie und scholastischen Theologie (insgesamt sieben Jahre) zu absolvieren hatte, ob er die akademischen Grade (die zu verleihen Julius III. das Collegium Germanicum privilegiert hatte) erwerben durfte oder nicht.

In praxi sah das alles freilich häufig anders aus. Wohl waren die Jesuiten stets bemüht, am Kern ihres Erziehungsprogramms festzuhalten; aber da das Collegium Germanicum seit dem endenden 16. Jahrhundert überwiegend von Adeligen bevölkert wurde, die allesamt die geistliche Laufbahn beschritten (genauer: zumeist auf sie geschoben wurden) zum Zweck ihrer standesgemäßen Versorgung mit der Möglichkeit eventuellen Aufstiegs zu reichsfürstlicher Stellung durch Wahl zum Fürstbischof wie auch zur Wahrung der traditionellen adeligen Führungsposition in der Reichskirche und ihren fürstlichen Stiften, mußten die Väter in Ausbildung und Erziehung, im Bereich der Studien und der Disziplin wie in der Frage des Weiheempfangs, dem adeligen Selbstverständnis und Selbstbewußtsein notgedrungen erhebliche Zugeständnisse machen. Der Reichsadel beugte sich einer zuweilen an Dressur gemahnenden geistlichen Erziehung nicht, und auch zum Weiheempfang ließ er sich in der Regel nur herbei, wenn es im Interesse der geistlichen „Karriere" unerläßlich war und familienpolitische Rücksichten (z.B. die Sicherung der Erbfolge) nicht dagegen standen.

Indes sollte man daraus nicht – in Anlehnung an die These Alfred Schröckers – ohne weiteres auf eine „latent stets antirömische" Einstellung des „stiftstragenden Adels" schließen (S. 167). Zumindest müßte erläutert werden, was hier mit „antirömisch" näherhin gemeint ist. Gewiß war das Verhältnis des „stiftstragenden Adels" zu Papsttum und Römischer Kurie auch von dem Streben bestimmt, „das traditionelle System der Reichskirche gegen Rom abzuschirmen". „Zweckmotive" spielten in der Tat eine nicht zu unterschätzende Rolle, und insofern wiederum bildete die „Provisionschance" zweifellos „ein Regulativ, in dem sich die Interessen der Kurie und der Adelskirche trafen" (ebd.). Dabei mögen sich kurialen Augen die Dinge durchaus so dargeboten haben, wie es die Klage des Kardinalnepoten Barberini in seiner Instruktion für den Kölner Nuntius Carafa (1624) zum Ausdruck brachte: Wenn das Wenige an Benefizienvergabe, die Konfirmation der Bischöfe und die Ehedispensen nicht wären, „si perderebbe in breve nella Germania la memoria della Sede Apostolica" (zit. S. 156). Dennoch ist demgegenüber festzuhalten: Die Entscheidung des katholisch gebliebenen Teiles des Reichsadels, der alten Kirche die Treue zu halten und damit auch für ihre Existenz einzustehen, beinhaltete zugleich ein (vom zeitgeschichtlichen Kontext her gesehen: betontes) Bekenntnis zum Papsttum, welche anderweitigen Gründe immer auf diese Entscheidung miteingewirkt haben mögen. Freilich hinderte das den „stiftstragenden Adel" (dem die Erinnerung an die „Gravamina der deutschen Nation" gegen den römischen Hof nie verlorenging) nicht, in seinem katholischen Glaubens- und Kirchenverständnis gleichwohl vorreformatorische Auffassungen zu konservieren (eine Mentalität, wie sie ähnlich bisweilen in evangelischen Adelskreisen zu beobachten ist; auch hier fühlte und fühlt man sich da und dort weit mehr vorreformatorisch-katholisch denn explizit protestantisch). Von daher betrachtete er aber auch die überkommenen und jahrhundertelang praktizierten Adelsprivilegien innerhalb der Reichskirche als seine wohlerworbenen Rechte, weshalb er diesbezüglich tridentinischen „Korrekturen" widerstrebte: Sie schmeckten ihm, vor allem auf Grund ihrer offensichtlich zentralistischen Tendenz, mehr nach Neuerung als nach legitimer Reform. In diesem Sinne antikurialistisch eingestellt war der „stiftstragende Adel" allerdings, gleichgültig, ob er nun die Schule des Collegium Germanicum durchlaufen hatte oder nicht, wie ja auch die Fürstbischöfe – zum Beispiel – sich bis zum Ende des alten Reiches und der Reichskirche nur in den seltensten Fällen zur persönlichen Visitatio liminum apostolorum herbeiließen und am Kardinalat als einer päpstlichen Auszeichnung in der Regel kaum Gefallen fanden. Der „stiftstragende Adel" der nachreformatorischen Zeit pflegte gegenüber der Römischen Kurie und ihren Ansprüchen gemessene Distanz und verehrte wohl auch den Papst mehr ruhig aus der Ferne – um ein Goethe'sches Wort anzuwenden. Aber antirömisch, zumal im Sinne von antipäpstlich, war seine Haltung mit-

nichten. Vielmehr wußte er sich wie mit dem Kaiser als Reichsoberhaupt und berufenem „advocatus ecclesiae" so auch mit dem Papst verbunden, unter Wahrung reichskirchlicher Eigenständigkeit. Auch die Vertreter des Febronianismus nahmen keine andere Haltung ein; sie pochten lediglich auf Wiederherstellung der alten Bischofs- und Metropolitenrechte, die ein fortschreitender Kurialismus aufgesogen hatte oder allmählich aufzusaugen im Begriffe war.

Was nun die Frequentierung des Collegium Germanicum, die soziale Schichtung seiner Zöglinge und ihre geographische Herkunft, die Dauer ihres Verbleibs im Kolleg, die Mitgliedschaft ehemaliger Germaniker in den Domkapiteln des Reiches und die Zahl der aus dem Germaniker-„Kontingent" hervorgegangenen Bischöfe betrifft, so bietet die Untersuchung einige höchst interessante Aufschlüsse. Die großzügige Fundierung und Dotation des Collegium Germanicum mit liegenden Gütern durch Gregor XIII. und die Übereignung des Palazzo S. Apollinare als Unterkunft (mitsamt Kirche und Pfarrei) ermöglichte die Aufnahme von 100 Zöglingen (als Richtwert), für deren Unterhalt (einschließlich der Aufwendungen für Patres und Diener) jährlich je 100 Scudi veranschlagt wurden. Dank der guten Ertragslage stieg während des Pontifikats Gregors XIII. die Zahl der Alumnen bis zu 150 (zuzüglich der „famiglia" des Kollegs), sank dann aber wieder (1598: 121 Alumnen, 14 Patres, 46 Personen weiteres Personal), unterlag im 17. und 18. Jahrhundert aus verschiedenen Ursachen (Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage durch Mißernten, Seuchen, Kriegseinwirkungen; Aufwandsteigerungen bei Gottesdienst, Gastfreundschaft und „prestigeträchtigem Gepränge") zum Teil beträchtlichen Schwankungen und erreichte infolge der Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773) und der josephinischen Konfiskationen im Jahrzehnt vor der Schließung des Kollegs (1798) einen Tiefpunkt (Immatrikulationen in den Jahren 1552–1559: 68; 1570–1579: 298; 1600–1609: 224; 1700–1709: 190; 1790–1797: 90. Siehe Tabelle S. 181). In den Jahren 1552–1798 beherbergte das Collegium Germanicum insgesamt 3899 Alumnen im wesentlichen aus dem Reich mit Österreich (neben 621 Ungarn – seit der Vereinigung des Collegium Hungaricum mit dem Collegium Germanicum 1680 – und 244 Konviktualen, die Pensionsgeld zahlten). Dabei machte der Anteil der aus dem Reich stammenden Zöglinge im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts 71 % aus (gegenüber 15 % Österreichern, 6 % Ungarn und 3½ % aus den nordischen Ländern), sank in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf 61 % (gegenüber 21 % Österreichern und 14 % Ungarn), in den folgenden 100 Jahren auf 55 % (gegenüber 29 % Österreichern und 10 % Ungarn), in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schließlich auf unter 50 % (gegenüber gut 30 % Österreichern, 18 % Ungarn und 5 % Schweizern). Die hier sichtbar werdende tendenzielle Verschiebung zugunsten Österreichs (und Ungarns) entsprach hinsichtlich der Rekrutierung aus dem Reich im übrigen einer deutlichen Schwerpunktverlagerung auf den Süden, besonders auf den Südwesten, bei gleichzeitiger Verringerung der Zugänge aus dem Nordwesten. Während in den ersten 30 Jahren gemäß der ursprünglichen Gründungsintention, künftige Seelsorger für Deutschland auszubilden, fast ausschließlich Alumnen nichtadeliger Herkunft das Kolleg besiedelten, begann sich nach der Reorganisation des Kollegs durch Gregor XIII. das soziale Bild entsprechend der neuen Zielsetzung der Ausbildung erheblich zu verändern. Bereits im letzten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts betrug der Anteil adeliger Alumnen 41 %, stieg (mit Schwankungen) bis 1670 auf über 60 % und erreichte zwischen 1720 und 1740 mit rund 75 % den Zenit (den Rest bildeten Alumnen aus dem Patriziat, bei weitgehender Zurückdrängung des bürgerlichen Elements). Zwar setzte in der Folgezeit wieder ein umgekehrter Trend ein (Absinken des titulierten Adels bei gleichzeitigem Vordringen insbesondere amtsadeliger Schichten), doch bewegte sich zwischen 1600 und 1800 der Anteil des Adels stets auf einer Höhe von über 50 % der Gesamtzahl der Alumnen. Des weiteren konstatiert die Untersuchung für das 17. Jahrhundert eine zunehmende Hebung des Bildungsniveaus bei den Neuzugängen, so daß gegen Mitte des 18. Jahrhunderts der Anteil derer, die lediglich noch den theologischen Kursus zu absolvieren hatten, 80 % ausmachte, nach der Jahrhundertmitte sich allerdings wieder auf rund 50 % reduzierte. Gleichzeitig pendelte sich das durchschnittliche Eintrittsalter der Theologieanfänger bei ca. 20 Jahren ein; 1574/76 hatte es bei den wenigen Theo-

logen noch bei 25 Jahren gelegen. Das Ansteigen des Bildungsstandes bei den Neuzugängen hatte andererseits zur Folge, daß auch bei jenen Alumnen, die ihr Studium im Collegium Germanicum zum Abschluß brachten – ihr Anteil erreichte um 1670 75%, um 1710 gar 90%, um bis zum Ende des 18. Jahrhunderts wieder auf 60%, schließlich auf 50% zurückzugehen –, der römische Aufenthalt meist keine sieben Jahre, häufig nur vier Jahre (das theologische Quadriennium, bei dem nie Abstriche geduldet wurden) dauerte, von den (aus welchen Gründen immer) vorzeitig ausscheidenden oder relegierten Zöglingen (etwa 10–20%) zu schweigen. Die Rate der Absolventen, die bei Studienabschluß auch die Priesterweihe empfingen, war im 16. Jahrhundert noch minimal, schnellte sozusagen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf zwei Drittel hoch und hielt sich anschließend bei etwa 50% (mit kurzen Ausschlägen nach unten und oben). Ähnliches gilt für die Promotionen: Ihre Zahl bewegte sich bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts unterhalb von 5%, wobei allerdings zu beachten ist, daß etwa Alumnen bürgerlicher Herkunft, die im Gegensatz zum Adel mit Rücksicht auf ihre kirchlichen Karrierechancen der Graduierung bedurften (um z.B. eine Doktorpfründe in einem adeligen Domkapitel erlangen zu können), diese um der größeren Sicherheit willen lieber an einer der alten Universitäten als in Rom oder im Kolleg selbst erwarben, beispielsweise auf der Heimreise vom Kollegaufenthalt in Perugia, Siena oder Bologna. Seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts verließ dann rund ein Drittel, seit der Jahrhundertmitte – als Promotionen nicht mehr wie zuvor an die Voraussetzung des Weiheempfangs gebunden waren – gut die Hälfte der Alumnen als graduierte Theologen bzw. Kanonisten Rom.

Indes, in diesen und ähnlichen Aufschlüsselungen, die im einzelnen durch sorgfältig gearbeitete Graphiken und Tabellen illustriert werden, erschöpft sich schließlich – von ihren Möglichkeiten her – die Untersuchung. Über das Maß des Einflusses ehemaliger Germaniker in der Reichskirche vermag sie nur wenig Auskunft zu geben, es sei denn über den Germanikeranteil in den reichsständischen Domkapiteln und im Reichsepiskopat. So errechnet sich (auf Grund der Domherrenlisten Hersches) für die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts bezüglich der Aufschwörungen in den 24 reichsständischen Domkapiteln (die mediaten österreichischen Domkapitel bleiben außer Betracht) ein Germanikeranteil von 14,9%, bei steigender Tendenz vom Norden nach dem Süden (3,5% in den niederrheinischen Domkapiteln Köln, Lüttich, Trier gegenüber 31,6% in den altbayerischen Domkapiteln Freising, Regensburg, Passau und ca. 25% in den Domkapiteln von Salzburg, Brixen, Trient und Chur, in denen das österreichische Element vorherrschte). Nach der Jahrhundertmitte steigerte er sich auf 22,8% (bei Sprüngen von 5,2% auf 20,7% in den westfälischen, von 12% auf 24% in den fränkischen Domkapiteln), ging dann aber wieder rapide zurück und fiel in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (als das Collegium Germanicum aus dem Reichsadel kaum mehr Nachwuchs zu ziehen vermochte) mit 6,1% auf das Niveau des endenden 16. Jahrhunderts. Allein, Aufschwörungen (bei denen natürlich auch kumuliert wurde) sagen, für sich genommen, nicht viel aus; denn durch eine Aufschwörung gewann der Kandidat – als Domizellar – de facto nur die Anwartschaft auf eine Kapitularstelle, die ihm erst Sitz und Stimme im Domkapitel (neben dem Genuß der fructus) verlieh (Kapitularanstand), und wieviele Domherren drangen über das Stadium eines Domizellars nie hinaus oder fungierten in dieser Rolle lediglich als familiär bestellte „Platzhalter". Wenn es freilich – gegebenenfalls – gelang, in einem Domkapitel 20% der Kapitularstellen mit Germanikern zu besetzen, so konnten diese bei entsprechender Pflege des „Korpsgeistes" allerdings erheblichen Einfluß ausüben, und unter diesem Blickwinkel kam gerade auch den Doktorpfründen, deren graduierte bürgerliche Inhaber meist zugleich in die Diözesanverwaltung einbezogen wurden, nicht geringe Bedeutung zu, insbesondere sofern der Geistlichen Regierung noch weitere Germaniker (als Geistliche Räte) angehörten.

Sodann ist aber immerhin bemerkenswert, daß zwischen dem prozentualen Befund bei den Aufschwörungen in den reichsständischen Domkapiteln und dem Germanikeranteil im Reichsepiskopat eine gewisse Parallelität bestand. Von den zwischen 1560 und 1803 in den 24 reichsständischen Bistümern durchgeführten 384 Bischofs- und Koadjutorwahlen (Kumulationen inbegriffen) fielen 69 – somit 18% – auf Kandidaten, die

einmal Zöglinge des Collegium Germanicum gewesen waren. Nimmt man die 16 mediaten Bistümer der habsburgischen Erblande (ohne Ungarn) dazu, in denen bei 220 (durch landesherrliche oder erzbischöflich-salzburgische Nomination erfolgten) Neubesetzungen im selben Zeitraum 65 Germaniker zum Zuge kamen – was einem Anteil von 29,5% entsprach –, so stellten zwischen 1560 und 1803 in den genannten immediaten und mediaten Bistümern die Germaniker insgesamt 22% des Episkopats, bei starker regionaler Unterschiedlichkeit nach Ausweis der Tabellen (Spitzenanteil von rund 32% in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts). Der speziell die Reichskirche betreffende Befund ist aber um so gewichtiger, wenn man bedenkt, daß es in einem Teil der Bistümer häufig zu einer Konkurrenz zwischen Germanikern und Nichtgermanikern gar nicht kommen konnte, vielmehr (adelige) Bewerber aus beiden Gruppen einem vorgeschobenen Kandidaten aus hochfürstlichem Haus de facto weichen mußten. Und oftmals wurde dessen Nachfolge bereits im voraus durch Koadjutorwahl gesichert. So hielten bekanntlich Prinzen aus dem Haus Bayern zwischen 1583 und 1761 ununterbrochen das Erzbistum und Kurfürstentum Köln „okkupiert", dazu meist auch die umliegenden Stifte Hildesheim, Lüttich, Münster, Paderborn sowie Freising und Regensburg. Auch diese schickte man gern nach Rom, damit sie sich dort unter den Augen des Papstes für den ihnen zugedachten fürstbischöflichen Stand „qualifizierten", doch mit Rücksicht auf ihre hohe Geburt mutete man ihnen einen Aufenthalt im Collegium Germanicum nicht zu. Man kann also gewiß nicht behaupten, daß in der letzten Epoche der Reichskirche oder gar in ihrer gegenreformatorischen Phase Germaniker in Überzahl auf Bischofsstühle gehoben worden seien; nichtsdestoweniger war die Zahl jener Germaniker, die zu bischöflichen Würden gelangten, beträchtlich, und bezöge man auch die Sparte der Weihbischöfe ein – was die Untersuchung nicht leistet –, so erzielte man hier möglicherweise ein noch beträchtlicheres Ergebnis (in Freising beispielsweise waren von den 10 Weihbischöfen dieser Epoche 4 Germaniker).

Demgegenüber schafften im 19. Jahrhundert Germaniker in den deutschen Bistümern bei 126 Neubesetzungen nur neunmal (7%), in den österreichischen Bistümern (mit Salzburg und Tirol) bei 112 Neubesetzungen nur sechsmal (5,4%) den Sprung auf eine bischöfliche Kathedra. 12 weitere Germaniker erhielten Bischofsstühle in angrenzenden Gebieten, so in der Schweiz (Ungarn nicht eingerechnet). Germaniker als Bischöfe stellten im Jahrhundert nach der Säkularisation zahlenmäßig eine Minderheit dar, was natürlich seine politischen und kirchenpolitischen Hintergründe hatte; um so stärker profilierten sie sich als Vertreter einer kompromißlosen streng kirchlichen Richtung, als Vorkämpfer der ihnen in Rom angelernten Prinzipien – es sei nur erinnert an die verhängnisvollen Rollen, die der Erzbischof von München und Freising Karl August Graf von Reisach, der Würzburger Bischof Georg Anton von Stahl, der Regensburger Bischof Ignatius von Senestrey spielten, und an den kurialistischen Standpunkt, den der Eichstätter Bischof Franz Leopold Freiherr von Leonrod zeitlebens einnahm (auch an die Art der theologischen Bildung dieser Männer, die sich darin und in anderer Rücksicht abzeichnete). Ihr Beispiel vermag genugsam zu illustrieren – und es ließe sich unschwer eine ganze Reihe gleichgerichteter Beispiele aus anderen „Chargen" anführen –, wie sehr bei ihnen die im Collegium Germanicum und an der Gregoriana (Collegium Romanum) erfahrene jesuitische Erziehung „durchgeschlagen" hatte. In der Tat erzielten die Jesuiten, seitdem sich (durch eine Anfrage des Bischofs von Sitten veranlaßt) 1818/25 unter ihrer Leitung die Pforten des Collegium Germanicum wieder geöffnet hatten, mit ihrer Erziehung auf breiter Linie eine Prägung, wie sie ihnen in den Jahrhunderten zuvor wohl nur in den allerseltensten Fällen geglückt war. Sicherlich wirkten hier mehrere Faktoren zusammen: die erbitterten weltanschaulichen Auseinandersetzungen der Zeit und das Anschwellen ultramontaner Tendenzen innerhalb des Katholizismus, die Reglementierung der Kirche durch die staatlichen Obrigkeiten (insbesondere die Gefangennahme des Kölner Erzbischofs Karl August von Droste zu Vischering 1837), ein durch den „Terrainverlust" in der Säkularisation bedingtes Inferioritätsbewußtsein unter den Katholiken, die wachsende Bedrängnis des Papstes angesichts der unaufhaltsam sich zuspitzenden „Römischen Frage" und die dadurch provozierte Solidarisierung weiter kirchlicher Kreise mit ihm, ferner die Angleichung des

Kollegbetriebs an den Lebensrhytmus der Jesuiten infolge der (bis 1851 währenden) Einquartierung des Collegium Germanicum in deren Profeßhaus sowie die durch räumliche und wirtschaftliche Schwierigkeiten erzwungene Zulassungsbeschränkung (zwischen 1825 und 1860 konnten nur jeweils rund 50 Alumnen aufgenommen werden; erst 1876 stieg ihre Zahl auf 81), nicht zuletzt aber das ungestüme Streben der 1814 wiederhergestellten Gesellschaft Jesu nach Rückgewinnung ihres früheren Einflusses auf Papst, Kurie und Kirche und ihrer ehedem monopolartigen Stellung in der katholischen Theologie.

Erst jetzt, unter grundstürzend geänderten Verhältnissen und mit Kandidaten nicht mehr adeliger, sondern in der Regel weit bescheidenerer Abkunft, die zudem meist durch Altgermaniker, nach gewissenhafter Überprüfung ihrer Eignung, vermittelt wurden und nicht ohne Gefahr späterer Benachteiligung ihr Studium in Rom aufnahmen, gelang es den Jesuiten, ihr ursprüngliches Erziehungskonzept nahezu ohne Abstriche zu realisieren. Nun wurde auf Einhaltung der Regelstudienzeit von sieben Jahren gedrungen. Auch Zöglinge, die vor dem Eintritt in das Kolleg bereits Studien an einer Universität betrieben hatten, mußten, wenn immer möglich, mit dem dreijährigen (zumindest aber mit einem zweijährigen) Philosophiekursus beginnen, zur Einübung der „richtigen" Grundsätze (die nach dem Urteil Heinrich Denzingers „die Hauptsache" waren: „die Erudizion gibt sich dann von selbst, der größte Theil davon ist bloß Technik"); denn an ihnen hing das „System" des ganzen Studiums, auf ihnen basierte die im vierjährigen Theologiekursus zu erlernende „ächte Theologie", nämlich „das katholische Glaubenssystem . . . in seinem streng geschlossenen Ganzen, seiner folgerichtigen Entwicklung, seinem unzerreißbaren Zusammenhang, wo eines das andere voraussetzt, eines auf dem andern ruht" (Franz Seraph Hettinger). Freilich, ohne alle Komplikationen ging dieser Erziehungsprozeß offensichtlich auch jetzt nicht vonstatten, wie einige im Germanikums-Archiv erhaltene Exhorten des langjährigen und als Seelenführer hochgeschätzten Spirituals P. Franz Xaver Huber SJ erkennen lassen; insbesondere scheint die verpflichtende Auflage, die gesamte Studienzeit mitsamt den Ferien fern von Heimat und Familie im Kolleg zu verbringen, manchen Zögling allzu sehr beschwert zu haben.

Nichtsdestoweniger belegen die Zahlen den Erfolg: Schon die ersten Jahrgänge der neuen Germanikergeneration – unter ihnen wegen der zunächst geringen Nachfrage aus Deutschland eine bemerkenswerte Anzahl Schweizer – zeichneten sich durch einen Absolventenanteil von 87,5 % aus. Nach einem durch die römische Revolution des Jahres 1848 verursachten Einbruch (1840/49: 40,9 %) bewegte sich diese Quote gegen Ende des Jahrhunderts bei rund 80 % (1889: 77,8 %). Zum nämlichen Zeitpunkt stieg der Anteil der Alumnen, die im Kolleg die Priesterweihe empfingen, auf über 90 %, der Anteil derer, die zum Dr. theol. promoviert wurden, zwischen 1860 und 1899 von 54 % auf 64 %. Die theologische Promotion wurde mehr und mehr zum festen Bestandteil des Studienabschlusses (bei dreijährigem Philosophiekursus auch der Dr. phil.), sie gehörte sozusagen zur „Firmierung" des „echten" Germanikers, wobei die zu erbringende Promotionsleistung lediglich in der Verteidigung (auswendig gelernter) Thesen nach neuscholastischer Manier bestand: in der Darbietung eines (mehr oder weniger sprühenden) Feuerwerks lateinischer Syllogismen. Die in der Regel aus traditionell kirchentreuen, romverbundenen Gesellschaftsschichten gezogenen und in kirchlichen Knabenkonvikten bereits vorgebildeten „Alumnen gingen im Gegensatz zu den adeligen Zöglingen des 17. und 18. Jahrhunderts in der jesuitischen Erziehung auf" (S. 180), ja sie wuchsen in den sieben (oder wenigstens sechs) Jahren ununterbrochenen jesuitischen Exerzitiums zu einer „Bruderschaft" zusammen, getragen von der ihnen eingeflößten Überzeugung, im Besitz der „allein gültigen" Theologie und priesterlichen Lebensform zu sein, geleitet von der Verpflichtung, jederzeit, ob gelegen oder ungelegen, für die überkommenen „wahren" Prinzipien theologischen Denkens kompromißlos einzustehen und jederzeit einander zu stützen und zu fördern. Der Verfasser spricht in diesem Zusammenhang von der verständlichen Herausbildung eines „ausgeprägten Minderheitenfanatismus" (ebd.). Regelmäßiger brieflicher Kontakt mit den Vorständen des Kollegs (auch zur Erbauung der im Kolleg Nachwachsenden) war

erwünscht und wurde vielfach gepflegt, wie der im Germanikums-Archiv verwahrte große Bestand an Germanikerbriefen des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beweist.

Da das vorherrschende kirchenpolitische Klima einer ihrem Elite- und Erwählungsbewußtsein angemessenen kirchlichen Karriere nicht eben günstig war, ging das Bemühen der in ihre Heimatdiözesen zurückgekehrten Germaniker (und nicht nur der im Bistum Würzburg beheimateten!) zunächst dahin, „geräuschlos Einfluß zu gewinnen" (Joseph Hergenröther), mit vereinten Kräften und häufig durch Schulterschluß mit den Mainzern und anderen ultramontanistischen Zirkeln. Denn dem „Beruf des Germanikers", „für sein Vaterland das ihm von Rom und der Gesellschaft Gegebene zu vermitteln", als Vortrupp jesuitischer Dogmatik und Disziplin den Weg zu bereiten (Heinrich Denzinger), zur Restauration der „ächten Theologie" in Deutschland, galt es auf jede nur mögliche Weise zu obliegen. Es ist wohl kaum anzunehmen, daß solches „Berufsverständnis" lediglich eine Spezialität der Würzburger Germaniker gewesen ist, wenngleich Denzinger, Hergenröther und Hettinger (nicht so, wie sich herausstellte, Andreas Hähnlein) sich als – in ihrer Art höchst gescheite – Musterschüler gerierten und es andererseits unter den Germanikern natürlich auch Problemfälle gab. Und wenn auch die von den genannten Würzburger Germanikern und ihrem ebenfalls im Collegium Germanicum geschulten Bischof Georg Anton von Stahl bewerkstelligte Einvernahme der Würzburger Theologischen Fakultät in der Mitte des 19. Jahrhunderts ohne Parallele war und für Germaniker, wie es scheint, wenig Chancen bestanden, etwa in die Domkapitel neuen Stils aufgenommen zu werden (hier wirkte sich das konkordatär verankerte Mitspracherecht der staatlichen Obrigkeiten hemmend aus), die meisten von ihnen vielmehr in der praktischen Seelsorge zu wirken gezwungen waren, so sollte man doch ihren Einfluß, kombiniert mit dem der Mainzer und anderer Gleichgesinnter, keineswegs gering veranschlagen. Nicht ihre Zahl, die im Vergleich zur Gesamtzahl des Klerus niedrig war: ihr Zusammenhalt machte ihre Stoßkraft aus. „Weitgehend unbeachtet geblieben ist allerdings" – schreibt der Verfasser am Schluß seiner Untersuchung –, „daß die Germaniker des 19. Jahrhunderts an den Institutionen der diözesanen Priesterbildung, nämlich den Priesterseminaren und den Knabenkonvikten (regional unterschiedlich) dominierten und dort als Regenten, Subregenten, Spirituale und Lehrer einen denkbar weitreichenden Einfluß auf die geistliche Erziehung des Diözesanklerus ausüben konnten" (S. 180). Tatsächlich wäre die nahezu totale Durchsetzung einer von den Vätern der Gesellschaft Jesu an vorderster Front vertretenen „römischen" Theologie und Kirchenauffassung im Laufe des 19. Jahrhunderts, verbunden mit der systematischen Niederringung einer „deutschen" Theologie, beginnend mit der posthumen Verurteilung des hochangesehenen Bonner Theologen Georg Hermes (1835), und jeder mit „römischem Denken" nicht zusammenklingenden Gedankenregung, kaum zu schaffen und deren Dominanz bis zum Zweiten Vatikanum kaum zu halten gewesen ohne eine damit Hand in Hand gehende Bereitung der kirchlichen Basis. Daß hier der Beitrag der Germaniker „in der Zerstreuung" schwer ins Gewicht fällt, steht außer Zweifel, mag auch bei den einzelnen der kämpferische Impetus ungleich entwickelt gewesen sein.

Die Untersuchung schließt, wie eingangs bereits erwähnt, mit dem Jahr 1914, mit welchem das 19. Jahrhundert als Epoche zu Ende ging. Auch in der Geschichte des Collegium Germanicum markiert dieses Jahr einen Einschnitt. Zwar vermochte man noch auf Jahrzehnte hin die straffe innere Ordnung zu bewahren. Dank dem in der Weimarer Republik eingeleiteten Ausgleich zwischen Kirche und Staat, dank dem 1917 kodifizierten neuen Kirchenrecht, das die Ernennung von Bischöfen zum ausschließlichen Reservat des Papstes erklärte (can. 329 §2), und dank den darauf abgestimmten neuen konkordatären Vereinbarungen wurde nun der Weg frei, um bei Besetzung kirchlicher Führungspositionen vermehrt oder auch mit Vorzug Germaniker zu berücksichtigen. Das bedeutete natürlich auch Glanz für die Pflanzschule, der sie entsprossen. Im Zuge des Zweiten Vatikanums aber (das jedoch diesbezüglich mitnichten alleinige Ursache war) wurde das Collegium Germanicum – wie die gesamte Priesterbildung – von einem tiefgreifenden Wandlungsprozeß erfaßt, der da und dort schmerzliche Wunden

schlug und noch schmerzlichere Tribute forderte. Die Folge dieses Prozesses war jedenfalls eine erhebliche Liberalisierung des Kolleglebens, die im allgemeinen eine Umorientierung in Selbstverständnis und Selbstdarstellung der Germaniker einschloß. Den Charakter des Collegium Germanicum als Eliteanstalt hat indessen diese Entwicklung nicht tangiert, wie einem im November 1984 in der katholischen Presse erschienenen Bericht über eine Gesprächsrunde des Bayerischen Presseclubs mit den Vorständen des Kollegs zu entnehmen ist. Auf die Elitefunktion des Kollegs angesprochen, habe der damalige Rektor P. Theo Beirle SJ zwar dafür plädiert, mit „elitären Begriffen" zurückhaltend umzugehen. Vor allem habe ihm der in die Diskussion geworfene Begriff von der „Bischofsschmiede" nicht behagt. „Bischöfe" – so habe er „mit leiser Ironie" gemeint – „sind bei uns ‚Abfallprodukte', in dem Sinn, daß eben auch welche nebenher ‚abfallen', wenn unsere Arbeit gut ist". „Und der Pater Spiritual relativierte noch weiter mit der selbstgestellten Frage nach der Bedeutung des Elitebegriffs in der Kirche: Ob Elite hier nicht eher Liebes- als Führungselite bedeute." Doch dann heißt es weiter: „Die stärkste Gruppe unter den sogenannten Altgermanikern machen heute die Universitätsprofessoren aus, nämlich runde zehn Prozent, und nicht ohne Genugtuung wies Rektor Beirle auf den großen Einfluß hin, der auf diesem Weg die Entwicklung der theologischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum mitbestimmt. Da auch dies schließlich Führungselite ist, bekannte sich der Rektor zu dem umstrittenen Begriff . . ." (Münchener Katholische Kirchenzeitung vom 4. November 1984, S. 28).

Der streng sachlichen, in ihrer statistischen Aussage gewiß begrenzten, dennoch in vieler Hinsicht instruktiven, anregenden und streckenweise „entmythologisierenden" Untersuchung ist neben einem „Tabellarischen Anhang" (S. 181–215) ein aus den Quellen gehobenes zweiteiliges „Alphabetisches Verzeichnis der Alumnen und Konviktoristen des Collegium Germanicum in Rom (1552–1914)" beigefügt (Teil 1: 1552–1798. S. 217–321; Teil 2: 1818–1914. S. 321–346). Es vermerkt außer den Namen der Zöglinge deren Bistumszugehörigkeit, die Daten ihres Aufenthalts im Kolleg und den Fundort in den Matrikelbüchern. Der Forschung, der die Untersuchung ein weites Feld weist, wird diese Liste gute Dienste leisten.

München *Manfred Weitlauff*

J. C. H. Aveling, D. M. Loades, H. R. McAdoo: Rome and the Anglicans. Historical and Doctrinal Aspects of Anglican-Roman Catholic Relations. Edited with a postscript by Wolfgang Haase. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1982. 301 S.

The purpose of this book is not altogether clear, even though the editor attempts to pull things together in his postscript. Apparently the intention was to provide current debates touching a possible reunification between the Churches of Rome and of England with an account of their prehistory back to the original schism in the reign of Henry VIII. A single and serious student of that theme might certainly have made an interesting book of it. As it happened, three scholars of very different temperament and attainment were asked to write separate contributions which in consequence fail to cohere. David Loades, an established historian, undertook an explanation of the manner in which England separated from Rome and until the end of the seventeenth century rejected all efforts at reunion. This is solid, straightforward, essentially neutral history which clarifies the problems for the uninitiated. J. C. H. Aveling, as the only contributor who for a time adhered to the Church of Rome, could perhaps have illumined more of the inwardness of events; instead he chose rather laboriously to dissect the quality and behaviour of the English clergy, both Anglican and Roman, during the same two centuries. No argument is developed, and the relevance of his discourse to the supposed general theme remains very uncertain. Both these authors in effect provide a conspectus of recent writings, though delays in publication rendered their bibliographies somewhat out of date even before the book appeared. H. R. McAdoo, protestant archbishop of Dublin, has written a very different contribution, potentially much more

interesting but unfortunately not controlled by any serious training in history. Archbishop McAdoo has himself been much involved in recent ecumenical discussions, and his experiences and hopes dominate his account of the several endeavours since the early eighteenth century to reunite the two Churches. He provides at length somewhat anecdotal material which cries out for an historian to give it shape and life; his inclination to overwrite in loose and at times lush prose drives analysis into the wings. The volume grows more obese and selfindulgent with each section. Loades used 54 pages, Aveling 89, and McAdoo 139, and the last two authors world have been wise to exercise more selfdiscipline. The ecumenic temperament also imparts a generally rather bland tone to accounts of events which in actual fact tended to exemplify Roman superiority and intolerance at their most determined. All these Anglicans try to avoid offending a papacy which consistently destroyed their well-meaning efforts. Still, there is matter here to ponder, even if Haase, mainly concerned to bring the bibliography more up to date, should perhaps have felt some doubt whether his optimism is supported by historical experience.

Cambridge *G. R. Elton*

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Dr. Hans Bayer, Kirchweg 20, 6601 Saarbrücken – Scheidt;

Prof. Dr. Reinhart Staats, Institut für Kirchengeschichte,
Neue Universität, Haus N 50a, Olshausenstraße, 2300 Kiel 1;

Mark S. Burrows, Princeton Theological Seminary,
CN 821, Princeton, NJ 08542 (USA);

Dr. Inge Mager, Beekweg 36, 3400 Göttingen;

Prof. Dr. Luise Abramowski, Brunsstraße 18, 7400 Tübingen;

Dr. Klaus Herbers, Historisches Seminar der Universität, Mittelalterliche Abteilung,
Wilhelmstraße 36, 7400 Tübingen.

UNTERSUCHUNGEN

Zur Frage früher christlicher Einwirkungen auf den westgermanischen Raum

Von Knut Schäferdiek

Überraschend früh begegnet in der altkirchlichen Literatur nicht allein der Volksname der Germanen, sondern darüber hinaus auch die Behauptung, daß der christliche Glaube bereits bei ihnen Eingang gefunden habe. Eine solche Angabe findet sich nämlich schon um 200 bei dem ersten lateinischen Kirchenschriftsteller, dem Nordafrikaner Tertullian. In seiner Schrift „Gegen die Juden" führt er eine Völkerliste auf, die die universale Verbreitung und Anerkennung des Christentums anschaulich machen soll, und darin werden auch die Germanen genannt. Die Aufzählung beginnt zunächst mit der geringfügig abgewandelten Völkerliste aus der Pfingstgeschichte, Act. 2,9–11, und fährt dann folgendermaßen fort: „. . . und die übrigen Völker wie die Stammesvielfalt der Gätuler und die zahlreichen Gebiete der Mauren, alle Grenzmarken Spaniens und die unterschiedlichen Völkerschaften Galliens sowie die den Römern unzugänglichen, Christus aber unterworfenen Gebiete der Britannier, Sarmaten, Daker, Germanen und Skythen und zahlreicher entlegener Völker und Landschaften und vieler Inseln, die uns unbekannt sind und die wir nicht aufzuzählen vermögen".[1] Nach der Nennung der Gätuler und Mauren an den Grenzen Lateinafrikas und einer Umschreibung der römischen Westprovinzen erscheinen die Germanen hier in einer ungeordneten Aufführung von Völkern im nördlichen Vorfeld des römischen Reiches. Der Name der längst schon von den Sarmaten verdrängten Skythen ist dabei nurmehr eine allerdings noch lange fortlebende literarische Chiffre für die Völkerschaften der Steppenzone nördlich des Schwarzen Meeres, und die Behauptung, das Land der Britannier und das im Raum des heutigen Sie-

[1] Tertullian, Adversus Iudaeos 7,4, ed. E. Kroymann (CCh.SL 2), Turnhout 1954, 1354: *... et ceterae gentes, ut iam Getulorum varietates et Maurorum multi fines et Hispaniarum omnes termini et Galliarum diversae nationes et Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita, et Sarmatarum et Dacorum et Germanorum et Scytharum et abditarum multarum gentium et provinciarum et insularum multarum nobis ignotarum, quae enumerare minus possumus.*

benbürgen gelegene Gebiet der Daker seien den Römern unzugänglich,[2] ist ein Anachronismus; beide waren zur Zeit Tertullians als Provinzen fest in römischer Hand, Britannien seit dem ersten, Dakien seit dem frühen zweiten Jahrhundert. Daß Tertullian, nachdem er so die Liste der Apostelgeschichte, im Uhrzeigersinn rund um das mediterrane Reichsgebiet fortschreitend, vervollständigt hat, schließlich auch noch Völker, Länder und Inseln für das Christentum beansprucht, von denen er gar nichts weiß, gibt seine Aufzählung vollends als ein allenfalls auf literarische Reminiszenzen zurückgreifendes rhetorisches Stilmittel ohne jeden sachlichen Informationsgehalt zu erkennen.

Eine zutreffendere Einschätzung, wenn auch sicherlich kaum mehr an wirklicher Sachkenntnis, dürfte dahinter stehen, wenn einige Jahrzehnte später im Osten Origenes die gleichen nördlichen Völkerschaften, die auch Tertullian genannt hat, zu denen rechnet, die zumeist das Evangelium noch nicht vernommen haben.[3] Eine wirkliche Kenntnis dagegen wird man bei Irenäus von Lyon voraussetzen dürfen. In seiner um 180 geschriebenen „Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis" führt er als Zeugen der universalen Einheit kirchlicher Lehrüberlieferung auch „die in den germanischen Provinzen gegründeten Kirchen" neben denen in Spanien, bei den Kelten, im Orient, in Ägypten, Libyen und „in der Mitte der Welt" auf.[4] Doch dieses Zeugnis gehört nicht in den Zusammenhang der germanischen Christianisierungsgeschichte. Es ist eine Quelle für die Ausbreitungsgeschichte des Christentums in den römischen Grenzprovinzen.[5] Auch haben die hier von Irenäus genannten frühen Gemeinden in den germanischen Provinzen kaum aus

---

[2] Vgl. auch Tert., Adv.Iud. 7,8f., ed. Kroymann, 1356: *Quid de ipsis Romanis dicam, qui legionum suarum praesidiis imperium suum muniunt nec trans istas gentes porrigere vires regni sui possunt? Christi autem nomen ubique porrigitur, ubique creditur, ab omnibus gentibus supra enumeratis colitur, ubique regnat, ubique adoratur* [Was soll ich von den Römern sagen, die ihr Reich durch die Schutztruppen ihrer Legionen sichern und die Macht ihrer Herrschaft nicht über jene Völker auszudehnen vermögen? Christi Name aber erstreckt sich überall hin, wird überall geglaubt, von allen oben aufgezählten Völkern verehrt, herrscht überall, wird überall angebetet].

[3] Origenes, Matthäuskommentar, ser. 39 zu Mt. 24,9, ed. Erich Klostermann (GCS 38), Leipzig 1933, 76,7–10; *quid autem dicamus de Britannis et Germanis, qui sunt circa Oceanum, vel apud barbaros Daces et Sarmatas et Scythas, quorum plurimi nondum audierunt evangelii verbum* [Was sollen wir von den Britanniern und Germanen sagen, die am Ozean leben, oder zu den barbarischen Dakern und Skythen, von denen die meisten das Wort des Evangeliums noch nicht gehört haben?].

[4] Irenäus, Adversus haereses I,10,2, ed. A. Rousseau/L. Doutreleau (SC 264), Paris 1979, 159f.: καὶ οὔτε αἱ ἐν Γερμανίαις ἱδρυμέναι Ἐκκλησίαι ἄλλως πεπιστεύκασιν ἢ ἄλλως παραδιδόασιν οὔτε ἐν ταῖς Ἰβηρίαις οὔτε ἐν Κελτοῖς οὔτε κατὰ τὰς ἀνατολὰς οὔτε ἐν Αἰγύπτῳ οὔτε ἐν Λιβύῃ οὔτε αἱ κατὰ μέσα τοῦ κόσμου ἱδρυμέναι [Weder die in Germanien gegründeten Kirchen glauben oder überliefern anders (als in der apostolischen Überlieferung festgelegt), noch die in Spanien, noch die bei den Kelten, noch die im Orient, noch die in Ägypten, noch die in Libyen, noch die in der Mitte der Welt gegründeten].

[5] Vgl. dazu Émilienne Demougeot, Rome, Lyon et la christianisation des pays rhénans, in: Rome et le christianisme dans la région rhénane, Paris 1963, 23–47.

angestammten Bevölkerungselementen bestanden, etwa aus Nachfahren der linksrheinischen Germanen der frühen Römerzeit. Weit eher ist an sich zusammenfindende Kreise und kleine Gemeinschaften von Zuwanderern aus anderen Reichsteilen zu denken, wie ja auch des Irenäus eigene Gemeinde im gallischen Hinterland noch von zugewanderten griechischen Bevölkerungselementen geprägt war, zu denen nicht zuletzt auch er selbst als Kleinasiate von Herkunft gehörte.

Im übrigen steht die Nachricht des Irenäus von solchen frühen Christengemeinden in den germanischen Provinzen völlig vereinzelt da, und die Anfänge des Christentums in den Grenzprovinzen an Rhein und Donau verlieren sich für uns ganz im Dunkel der Geschichte. Es ist offenbar nur langsam und zögernd, in einigermaßen nennenswertem Umfang wohl überhaupt erst seit der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts in diese Gebiete vorgedrungen. Die germanischen und belgischen Provinzen wie auch Rätien und Noricum gehören zu den Reichsteilen, die auch am Vorabend der konstantinischen Wende noch erst sehr spärlich vom Christentum durchsetzt waren. So besteht auch kein Anlaß zu vermuten, daß die Alemannen bei Inbesitznahme des Dekumatlandes, des Dreiecks zwischen Main, Rhein und Donau, das nach dem endgültigen Zusammenbruch des obergermanisch-rätischen Limes 259/60 als erstes römisches Reichsgebiet im Westen auf die Dauer in germanische Hand fiel, auch bei einer gewissen Bevölkerungskontinutität dort Spuren oder gar Reste provinzialrömischen Christentums vorgefunden haben könnten. Dem läßt sich auch nicht eine Aussage des zu Beginn des vierten Jahrhunderts schreibenden, zum Christentum bekehrten nordafrikanischen Rhetors Arnobius entgegenhalten. Arnobius tritt in seiner Schrift „Wider die Heiden" dem geläufigen heidnischen Vorwurf entgegen, der durch die Christen erregte Zorn der Götter sei die Ursache für alles mögliche Unheil. Er schreibt in diesem Zusammenhang unter anderem: „Wenn sie" – die Götter – „wollten, daß die Alemannen, Perser und Skythen darum besiegt werden, weil unter ihren Leuten Christen lebten und ihre Bleibe hatten, wieso haben sie dann den Römern den Sieg zuteil werden lassen, da doch auch unter ihren Leuten Christen lebten und ihre Bleibe hatten?"[6] Hier soll mit einem offensichtlichen Beiklang von Ironie der konservativ-heidnische Vorwurf, die den Christen zur Last zu legende Abkehr von den Göttern sei der tiefere und eigentliche Grund auch der militärischen Katastrophen des Reiches und der verheerenden feindlichen Einfälle am Rhein, im Balkan- und Schwarzmeerraum und an der persischen Grenze während der großen Reichskrise des dritten Jahrhunderts, mit umgekehrtem Vorzeichen auf die erfolgreiche Stabilisierung der Verhältnisse in diesen kritischen Bereichen durch Diokletian und die Tetrarchie angewendet und damit ad absurdum geführt werden. Es ist ein rhetorischer Kunstgriff, wenn

[6] Arnobius, Adversus nationes I 16, ed. A. Reifferscheid (CSEL 4), Wien 1875, 12, 13–17: *Si Alamannos, Persas, Scythas idcirco voluerunt devinci, quod habitarent et degerent in eorum gentibus Christiani: Quemadmodum Romanis tribuere victoriam, cum habitarent et degerent in eorum quoque gentibus Christiani?*

auch zu Beginn des vierten Jahrhunderts nicht gerade ein geschickter, konnte doch diese Argumentation auch als Bestätigung der antichristlichen Religionspolitik Diokletians verstanden werden. Irgend eine nähere Kenntnis von den religiösen Verhältnissen bei den genannten Feindvölkern aber verbirgt sich dahinter sicher nicht.

Anders als im gotischen Ausgreifsraum an der Schwarzmeerküste und unteren Donau ist es überhaupt denkbar unwahrscheinlich, daß es im Bereich der germanisch-rätischen Grenzzone bereits im dritten Jahrhundert, sei es im Zuge politischer, wirtschaftlicher und kultureller Austauschbeziehungen, sei es in der Folge kriegerischer Auseinandersetzungen und der germanischen Einfälle in Reichsgebiet, zu nachhaltigen germanischen Begegnungen mit römischem Christentum oder weiterwirkenden christlichen Ausstrahlungen nach Germanien gekommen ist. Dafür waren auf provinzialrömischer Seite die Voraussetzungen überhaupt erst seit dem vierten Jahrhundert gegeben. Nicht nur wuchs jetzt die Verbreitungsdichte des Christentums auch in den Grenzprovinzen und ihrem Hinterland, und zwar in besonderem Maß wohl in den sozial führenden Schichten, es trat vielmehr zudem auch infolge der ihm durch die konstantinische Wende zugewiesenen Geltung sehr viel augenfälliger in Erscheinung. Man denke nur an den kirchlichen Ausbau der konstantinischen Kaiserresidenz Trier, wo mit den durch ein Baptisterium verbundenen spätrömischen Vorgängerbauten von Dom und Liebfrauenkirche eine für die nordwestlichen Außenprovinzen des Reiches beispiellos bleibende repräsentative Doppelkirchenanlage entstand,[7] man denke aber auch an das Erscheinen christlicher Symbolik auf Feldzeichen des römischen Heeres und in der kaiserlichen Münzprägung.[8] Es bleibt jedoch zu fragen, ob diese gewandelten Voraussetzungen provinzialrömischer christlicher Präsenz auch zu Auswirkungen auf die germanischen Verhältnisse jenseits der Reichsgrenzen geführt haben.

Als wertlos für die Beantwortung dieser Frage muß man sicher die allgemein gehaltenen Behauptungen zweier griechischer Autoren des fünften Jahrhunderts ausschalten. Im zweiten Buch seiner zwischen 439 und 450 geschriebenen Kirchengeschichte spricht der konstantinopler Rechtsanwalt Sozomenos von der Förderung und dem Fortgang, den die Kirche zur Zeit Konstantins erfahren hat. In diesem Zusammenhang heißt es unter anderem

[7] Vgl. dazu Jochen Zink, Die Baugeschichte des Trierer Doms von den Anfängen im 4. Jh. bis zur letzten Restauration: Der Trierer Dom, hg. v. Franz J. Ronig (Rhein. Verein für Denkmalpflege und Landschaftsschutz, Jahrbuch 1978/9), Neuss 1980, 17–111, hier 17–28.

[8] Zum Labarum, dem christlichen Feldzeichen der spätrömischen Zeit, vgl. Rudolf Egger, Das Labarum. Die Kaiserstandarte der Spätantike (Sitzungsber. d. Österreich. Akad. d. Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 234,1), Wien 1960. – Zu den Anfängen römischer Münzprägung mit christlichen Symbolen vgl. Maria R.-Alföldi, Antike Numismatik, Mainz 1978, I 184f. sowie speziell Konrad Kraft, Das Silbermedaillon Constantins d. Gr. mit dem Christusmonogramm auf dem Helm: Jahrb. für Numismatik u. Geldgeschichte 5/6 (1954/5) 151–178 (Nachdruck: Konstantin d. Gr., hg. v. Heinz Kraft, Darmstadt 1974, 297–344); Patrick Bruun, The Christian Signs on the Coins of Constantine: Arctos. Acta Philologica Fennica NS 3 (1962) 5–35.

auch: „Während die Kirche sich dergestalt über das gesamte römische Kulturreich ausbreitete, drang die Gottesverehrung selbst unter den Barbaren vor. Schon nämlich hingen die Stämme im Rheingebiet dem Christentum an; auch Kelten und die Fernsten unter den Galliern, die ihre Heimat am Atlantik haben, sowie Goten und deren frühere Grenznachbarn an den Ufern der Donau, die schon lange Teilhaber des Glaubens an Christus sind, vollzogen eine Wendung zu kultivierterer und vernunftgemäßer Art".[9] Gleich anschließend ist dann von der Verschleppung kleinasiatischer Christen bei den Gotenzügen nach der Mitte des dritten Jahrhunderts und ihrer missionarischen Wirksamkeit unter den Goten die Rede. Mehr als eine verallgemeinernde Vorschaltung zu dem Bericht von diesen Vorgängen, die tatsächlich zu den Anfängen des gotischen Christentums beigetragen haben,[10] darf man in den angeführten Worten schwerlich sehen. Noch offenkundiger erweist die Plerophorie der Aufzählung die Wertlosigkeit ihrer konkreten Einzelangaben, wenn um etwa die gleiche Zeit der Bischof Theodoret von Kyrrhos östlich von Antiochien unter denen, die neben den Römern und den ihnen Unterworfenen die Gebote Christi angenommen haben, außer „Skythen", Sarmaten, Indern, Äthiopiern, Persern, Chinesen, Hyrkaniern (am Südostufer des Kaspischen Meeres), Baktriern (im Raum des heutigen Afghanistan) und Britanniern auch die Germanen und die eigentlich ihnen zuzurechnenden, aber bei einem Autor seiner Zeit ohnehin nur eine gelehrte literarische Reminiszenz bildenden Kimbern nennt.[11]

Von den konkreten Vorgängen gegen Ende der bischöflichen Amtszeit des Ambrosius von Mailand (373–397) weiß dagegen dessen ehemaliger Sekretär Paulinus in seiner 422 auf Anregung Augustins geschriebenen, nach hagiographischen Vorbildern gestalteten Lebensbeschreibung des großen Mailänder Kirchenfürsten zu berichten. Seine Erzählung führt uns an den Südostrand des mitteleuropäischen Germanien: „Zu eben dieser Zeit", nämlich nach der Usurpation des Eugenius (392/4), „hatte eine Markomannenfürstin Fritigil von einem bei Gelegenheit aus Italien kommenden Christen vom Ruhm des Ambrosius berichten hören. Sie nahm darauf den Glauben an Christus an, als dessen Diener sie diesen wußte, und erbat durch Boten unter Übersendung von Geschenken an die Kirche nach Mailand schriftliche Unterrichtung darüber, wie sie zu glauben habe. Ambrosius schickte ihr eine glanzvolle briefliche Glaubensunterweisung und hielt sie dabei zugleich an,

[9] Sozomenos, Kirchengeschichte II 6,1, ed. J. Bidez/G. Ch. Hansen (GCS 50), Berlin 1960, 58, 8–13: Πληθυνούσης δὲ τῆς ἐκκλησίας τοῦτον τὸν τρόπον ἀνὰ πᾶσαν τὴν Ῥωμαίων οἰκουμένην, καὶ δι' αὐτῶν τῶν βαρβάρων ἡ θρησκεία ἐχώρει. ἤδη γὰρ τά τε ἀμφὶ τὸν Ῥῆνον φῦλα ἐχριστιάνιζον, Κελτοί τε καὶ οἱ Γαλατῶν ἔνδον τελευταῖοι τὸν ὠκεανὸν προσοικοῦσι, καὶ Γότθοι, καὶ ὅσοι τούτοις ὅμοροι τὸ πρὶν ἦσαν ἀμφὶ τὰς ὄχθας Ἴστρου ποταμοῦ, πάλαι μετασχόντες τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ἐπὶ τὸ ἡμερώτερον καὶ λογικὸν μεθηρμόσαντο.

[10] Vgl. dazu Peter Stockmeier, Bemerkungen zur Christianisierung der Goten im 4. Jh.: ZKG 92 (1981) 315–324.

[11] Theodoret von Kyrrhos, Curatio 9,15, ed. P. Canivet (SC 57,2), Paris 1958, 340.

sie möge ihrem Gatten nahelegen, mit den Römern Frieden zu wahren. Nach Erhalt dieses Briefes überredete sie ihren Mann, sich mit seinem Volk unter römisches Kommando zu stellen. Als sie nach Mailand gekommen war, schmerzte es sie sehr, den heiligen Bischof, zu dem sie eilte, nicht mehr vorzufinden; denn er war bereits aus diesem Leben geschieden".[12] Man hat es bei diesem Bericht, in dem Ambrosius als ausschlaggebender Anlaß und treibende Kraft des Geschehens erscheint, mit einer hagiographischen Umsetzung und Verarbeitung historischer Nachrichten zu tun. Man muß daher, will man an die im Hintergrund stehenden Ereignisse herankommen, seine besondere Perspektive zu entzerren versuchen. Fritigil ist die Gattin eines Markomannenfürsten, dem der Königstitel beigelegt wird und der mit seinem Verband in römischen Dienst tritt. Er wird daher wohl jenen Markomannen zuzurechnen sein, die auf römischem Reichsboden in Ufernoricum und Oberpannonien, in dem donauländischen Grenzgebiet zwischen Inn und Bakonywald angesiedelt wurden.[13] Seine Gattin zeigt sich vom römischen Christentum beeindruckt. Ihre dadurch veranlaßte Kontaktaufnahme mit Ambrosius ist möglicherweise auf einem bereits durch bestehende politische Beziehungen angebahnten Weg in die zeitweilige Kaiserresidenz Mailand zustandegekommen. Daß dabei Ambrosius seinerseits in seinem Lehrschreiben auch eine politische Einflußahme im Interesse markomannischer Vertragstreue zum Reich versucht hat, ist keineswegs unwahrscheinlich. Ursächlich für die römische Indienstnahme des Verbandes wird er aber doch wohl erst unter dem Blickwinkel des Hagiographen. Über den Ausgang seines geistlichen Bemühens, ob Fritigil tatsächlich in aller Form Christin wurde und die Taufe empfing, erfahren wir nichts, und noch viel weniger, ob ihr Interesse am Christentum innerhalb des markomannischen Bereichs weitere Kreise gezogen hat. Aus dem Schweigen des Paulinus darüber darf man in diesem Fall wohl schließen, daß ihm nichts davon bekannt war; denn dergleichen hätte er sich kaum entgehen lassen. Was er aber zu berichten weiß, ist eine singuläre Episode ohne weitere Folgen, und sie führt sehr wahrscheinlich auch gar nicht über die römischen Reichsgrenzen hinaus.

Für die Frage nach den Möglichkeiten und Wegen, durch die unter Umständen über diese Grenzen hinweg römisches Christentum nach Germanien gedrungen sein könnte, scheint die gegen Mitte des fünften Jahrhunderts

---

[12] Paulinus von Mailand, Vita Ambrosii 36, ed. M. Pellegrino, Rom 1961, 102: *Per idem tempus Fritigil quaedam regina Marcomannorum, cum a quodam Christiano viro, qui ad illam forte de Italiae partibus advenerat, referente sibi audiret famam viri (sc. Ambrosii), Christo credidit, cuius illum servulum recognoverat, missisque Mediolanum muneribus ad ecclesiam per legatos postulavit, ut scriptis ipsius qualiter credere deberet informaretur. Ad quam ille epistolam fecit praeclaram in modum catechismi, in qua etiam admonuit ut suaderet viro Romanis pacem servare: qua accepta epistola, mulier suasit viro, ut cum populo suo se Romanis traderet. Quae cum venisset Mediolanum, plurimum doluit, quod sanctum sacerdotem, ad quem festinaret, minime reperisset; iam enim de hac luce migraverat.*

[13] Vgl. Ludwig Schmidt, Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Westgermanen, I, München 1938 = 1969, 184f.

entstandene anonyme, aber wahrscheinlich Prosper von Aquitanien zuweisbare Schrift „Über die Berufung aller Heiden" auf den ersten Blick eine Antwort zu geben. Dem Verfasser ist an der Behauptung einer uneingeschränkten Universalität des göttlichen Heilswillens und -wirkens gelegen. Er sucht sie mit einem Hinweis darauf zu veranschaulichen, daß auch unter den Barbaren das Heil kund werde. In diesem Zusammenhang heißt es: „Von Feinden in Gefangenschaft geführt, haben Söhne der Kirche ihre Herren zu Hörigen des Evangeliums von Christus gemacht und diejenigen mit der Unterweisung im Glauben geleitet, denen sie nach Kriegsrecht dienten. Andere Barbaren wiederum haben in römischen Hilfsdiensten in unseren Landen gelernt, was sie in ihrer Heimat nicht erfahren konnten, und sind, in der christlichen Religion unterwiesen, nach Hause zurückgekehrt".[14]

Ins Barbarenland verschleppte Pronvinziale einerseits und aus römischen Diensten heimkehrende Barbaren andererseits erscheinen somit als wirksame Vermittler christlichen Einflusses außerhalb des römischen Herrschaftsbereiches. Für die Anfänge des Christentums bei den Goten des unteren Donauraums hat der erste der hier genannten Übermittlungswege in der Tat eine Rolle gespielt. Nach altem Kriegsrecht versklavte Menschen gehörten natürlich auch zu der Beute, die Franken und Alemannen bei ihren Raubzügen in die römischen Provinzen mit sich führten. Der spätere Kaiser Julian rühmt sich, durch seine Alemannensiege (357/59) zwanzigtausend solcher Gefangener befreit zu haben,[15] und sicher haben sich Christen etwa unter den Gefangenen gefunden, die der Alemannenfürst Rando 368 aus Mainz fortgeschleppt hat, nachdem er die Stadt mit seinen Scharen während eines christlichen Festes ungehindert hatte heimsuchen können.[16] Es gibt jedoch nicht den mindesten Hinweis dafür, daß solche verschleppten Christen im fränkischen und alemannischen Reichsvorfeld lebens- und entwicklungsfähige Gemeinden haben bilden können, die gar noch zu einer christlichen Durchsetzung ihrer germanischen Umwelt in der Lage gewesen sein sollten. Es herrschten hier offenbar andere Bedingungen, als sie in dem polyethnischen Herrschaftsverband des donauländischen Gotien gegeben waren, innerhalb dessen anscheinend auch aus dem Reich verpflanzte Bevölkerungsgruppen relativ freie Entfaltungsmöglichkeiten gefunden haben. Insofern lassen sich die Gegebenheiten des terwingisch-gotischen Raumes auch nicht ohne weiteres in das erbauliche Bild des geistlichen Rollentausches zwischen Herren und Knechten fassen, und es besteht erst recht kein Anlaß, ihm für den fränkischen und alemannischen Bereich Realität beizumessen.

---

[14] De vocatione omnium gentium II 23, PL 51, 717D/718A: *Quidam ecclesiae filii ab hostibus capti, dominos suos Christi Evangelio manciparunt et quibus conditione bellica serviebant, eisdem fidei magisterio praefuerunt. At alii barbari dum Romanis auxiliantur, quod in suis locis nosse non poterent, in nostris didicere regionibus, et ad sedes suas cum Christianae religionis institutione remearunt.*

[15] Julian, An Rat und Volk von Athen c.8, ed. J. Bidez I 1, Paris 1932, 227.

[16] Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte XXVII 10,1f., ed. Wolfgang Seyfarth IV, Berlin 1971, 82, 1–6.

Es bleibt der zweite von unserem Autor ins Auge gefaßte Übermittlungsweg, das Einsickern christlicher Einflüsse durch Germanen, die aus römischen Diensten als Christen in ihre Heimat zurückgekehrt sein sollen. Da gerade seit Konstantin die Zahl solcher Söldner sprunghaft anstieg und während des vierten Jahrhunderts zu einer regelrechten Germanisierung des römischen Heeres führte, drängt sich eine solche Vorstellung natürlich rasch auf. Doch auch hier mahnt näheres Zusehen zu größter Zurückhaltung. Die Religionszugehörigkeit der Germanen in römischen Diensten, über die infolge ihres Aufstieges in höchste Führungsstellen Nachrichten überliefert sind, ist nur in wenigen Fällen zu ermitteln. In einer sechzig Namen umfassenden Zusammenstellung für das vierte Jahrhundert lassen sich lediglich vier Heiden und ebensoviele Christen eindeutig ausmachen.[17] Bezeichnend ist dabei aber, daß von diesen Christen keiner aus dem westlichen Germanien stammt. Sie müssen daher in unserem Zusammenhang außer Betracht bleiben. Zwar wird aus der gleichen Namensliste häufig auch noch der Heermeister Silvanus, der fränkischer Abkunft war, als Christ angesehen. Aber diese religiöse Zuweisung ist keineswegs sicher. Silvanus sah sich 355, als er in Köln an der niedergermanischen Front stand, durch gegen ihn am Kaiserhof laufende Umtriebe in höchste Bedrängnis gebracht und ließ sich in dieser Lage in einer Flucht nach vorn selbst zum Kaiser ausrufen. Seine Erhebung wurde jedoch alsbald erstickt und er selbst niedergemacht, nachdem er vergebens in einer „Versammlungsstätte des christlichen Kultes" Zuflucht zu finden versucht hatte.[18] Aus diesem Zufluchtsversuch kann jedoch nicht ohne weiteres schon gefolgert werden, daß er selbst Christ war. Im übrigen ist er auch als Sohn eines im Dienst Konstantins d. Gr. stehenden Franken schon in Gallien geboren und aufgewachsen, und sein lateinischer Name mag auf einen gewissen Grad der Romanisierung der Familie deuten. Ganz aus dem hier zur Diskussion stehenden Personenkreis fällt schließlich der weströmische Gegenkaiser der Jahre 350/53 Magnentius, der in seiner Münzprägung als Christ erscheint, was möglicherweise aber auch nur politische Zweckpropaganda gewesen sein könnte.[19] Er stammte lediglich mütterlicherseits aus einer Familie von Laeten, das heißt, an die Scholle gebundenen Zwangsansiedlern fränkischer Herkunft.

In Gallien zeigt der Befund zahlreicher Gräber, die nach ihren Beigaben Offizieren germanischer Herkunft und ihren Frauen zuzuordnen sind, eine Beibehaltung germanischen Brauchs und gibt so zu erkennen, daß man es hier mit einer Bevölkerungsgruppe innerhalb der römischen Grenzprovinzen zu tun hat, die infolge ihrer zahlenmäßigen Stärke und sozialen Geschlossen-

[17] Manfred Waas, Germanen im römischen Dienst im 4. Jh. n. Chr., Phil.Diss. Bonn ²1971, 68–113.

[18] Ammian. Marcell. XV 5,31, ed. W. Seyfarth I, Berlin 1968, 130,7–11. Zu Silvanus vgl. A. H. M. Jones/J. R. Martindale/J. Morris, The prosopography of the later Roman Empire I, London 1971, 840f.

[19] Vgl. dazu Joachim Ziegler, Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser des 4. Jh., Kallmünz 1970, 53–74.

heit eine kulturelle Eigenprägung bewahrte.[20] Das von Valentinian I (364 bis 375) ausgesprochene Verbot von Ehen zwischen römischen Provinzialen und Reichsfremden[21] mußte das auch noch von römischer Seite verstärken. Für christliche Einflüsse war so eine sicher nicht zu unterschätzende Eingangsschwelle gegeben. Erst recht oder eher in noch viel stärkerem Maße gilt entsprechendes für die breite Masse der in größeren oder kleineren landsmannschaftlichen Verbänden zusammengefaßten germanischen Söldner.

Für die Spitze der römisch-germanischen Militärhierarchie läßt sich zudem auch noch eine andere Beobachtung anstellen, die zeigt, daß das Christentum auch als kaiserliche Religion selbst auf Germanen in exponierten Stellungen keinen konkurrenzlos überwältigenden Eindruck zu machen brauchte. Drei fränkische Heermeister des letzten Viertels des vierten Jahrhunderts, Richomer, Bauto und der ältere Arbogast, waren nicht nur ihrer Herkunft gemäß Heiden, sie haben vielmehr auch Kontakt zur heidnischen Geistigkeit ihrer römischen Umwelt gesucht und Beziehungen zu dem konservativ-heidnischen Senatskreis um Q. Aurelius Symmachus gepflegt. Richomer war zudem auch noch mit einem anderen Exponenten heidnischer Tradition, dem gefeierten antiochenischen Rhetor Libanios, freundschaftlich verbunden, und Arbogast hat 392/4 die mit einer letzten heidnischen Reaktion einhergehende Usurpation des Symmachusfreundes Eugenius nach dem Tode Valentinians II. (383–392) getragen.[22] Bemerkenswert für die Begegnung eines vornehmen Germanen mit der religiösen Welt des römischen Reiches ist schließlich auch der von Ammianus Marcellinus beiläufig überlieferte Fall des Alemannenfürsten Mederich. Er hatte längere Zeit als Geisel in Gallien gelebt, wohl während der seit Ende der zwanziger Jahre des vierten Jahrhunderts bis zur Erhebung des Magnentius (350) an der Rheingrenze herrschenden Friedenszeit. Dort war er in die Serapismysterien eingeweiht worden und legte deshalb seinem Sohn Agenerich nachträglich den Namen Serapio bei.[23]

Soweit es das westliche Germanien betrifft, können nach allem, was sich feststellen läßt, die Vorstellungen des Verfassers der Schrift „Über die Berufung aller Heiden" von einer über zwei parallele Kanäle verlaufenden christlichen Infiltration der Stämme jenseits der Reichsgrenzen doch wohl nur als

---

[20] Horst Wolfgang Boehme, Germanische Grabfunde des 4. bis 5. Jh. zwischen unterer Elbe und Loire, München 1974.

[21] Codex Theodosianus III 14,1, ed. Th. Mommsen I 2, Berlin ^{2}1954 = ^{3}1962, 155.

[22] Vgl. Karl Friedrich Stroheker, Zur Rolle der Heermeister fränkischer Abstammung im späten vierten Jahrhundert: Historia 4 (1955) 314–330, hier 324–329 = ders., Germanentum und Spätantike, Zürich/Stuttgart 1965, 9–29, hier 22–28. Zur heidnischen Senatsopposition vgl. Hans-Dietrich Altendorf, Römische Senatsaristokratie und Christentum am Ende des 4. Jahrhunderts: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I, hg. v. H. Frohnes / U. W. Knorr, München 1974, 227–243.

[23] Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte XVI 12,25, ed. Wolfgang Seyfarth I, Berlin 1968, 192, 8–12. Agenerich/Serapio war zur Zeit der Alemannenschlacht Julians bei Straßburg (357) noch ein sehr junger Mann. Die Begegnung seines Vaters mit dem Mysterienkult könnte demnach in die Zeit des Konstans (337–350) fallen.

Ideal- und Wunschbild angesehen werden, das, vom theologischen Anliegen des Heilsuniversalismus wachgerufen, mit erbaulichen Zügen ausgeführt wird. Archäologische Befunde, die diesen aus der schriftlichen Überlieferung sich ergebenden Eindruck abmildern könnten, gibt es nicht. Eine Erörterung fordern dagegen noch einige sprachgeschichtliche Beobachtungen und die Frage ihrer missionsgeschichtlichen Auswertung. Die deutsche historische Wortforschung sucht die sprachliche Seite der germanischen Begegnung mit dem Christentum und seiner Aneignung durch die Abgrenzung zeitlicher und räumlicher Schichten des frühen christlich-kirchlichen Wortschatzes und ihre Einordnung in wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge näher zu erhellen. Dabei bleibt sicher vieles unsicher und manches auch umstritten, es zeichnen sich aber doch auch gewisse Linien ab. So hebt sich eine alte Schicht von kirchensprachlichen Lehnwörtern heraus, die zwar noch nicht notwendigerweise schon eine Zugehörigkeit der sie ursprünglich aufnehmenden germanischen Sprecher selbst zum Christentum widerspiegelt, die aber auf jeden Fall in einer näheren und häufigen Begegnung mit seinen äußeren Erscheinungsformen und einem daraus entspringenden Bedürfnis, sie zu benennen, ihren Sitz im Leben hat.

Über die Ausgrenzung dieser Schicht kirchensprachlichen Wortschatzes läßt sich im einzelnen gewiß diskutieren. Hans Eggers hat in einer Übersicht über die missionsgeschichtlich interessanten Ergebnisse wortgeschichtlicher Arbeit sechs Wörter als für sie repräsentativ herausgestellt.[24] Es sind: 1) Kirche, althochdeutsch kirihha, altsächsisch kirika, altenglisch cirica, wohl über vermutetes vulgärlateinisches *cyrica unter Genuswechsel aus κυρικόν, einer vulgärgriechischen Nebenform für griechisches κυριακόν, im Sinne von Kirchengebäude;[25] 2) Bischof, althochdeutsch biscof, altsächsisch biscop, altenglisch bisceof, aus galloromanisch *(e)biscopu zu gräkolateinisch episcopus; 3) Mönch, althochdeutsch munih, altsächsisch munik, altenglisch munuk, aus galloromanisch *municus zu gräkolateinisch monachus; 4) Münster, althochdeutsch munistri, altenglisch mynster, aus galloromanisch *monisterium zu gräkolateinisch monasterium, Kloster; 5) segnen in der Bedeutung „mit dem Kreuzzeichen bezeichnen", althochdeutsch seganôn, altsächsisch segnôn, altenglisch segnian, aus galloromanisch *segnare zu lateinisch signare; 6) Almosen, althochdeutsch (fränkisch) alamuosa, altsächsisch alemosna, altenglisch aelmisse, aus galloromanisch *almosna zu gräkolateinisch eleemosyna. Dieses letzte Wort allerdings wird man, auch wenn es in formaler Hinsicht ganz den übrigen fünf entspricht, aus sachlichen Gründen wohl einer anderen Zeit- und Intensitätsstufe der Berührung mit dem Christentum zuordnen müssen. Im klassischen, schon

[24] Hans Eggers, Die Annahme des Christentums im Spiegel der deutschen Sprachgeschichte: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II 1, München 1978, 466–504, hier 485f.

[25] Vgl. Achim Masser, Die Bezeichnungen für das christliche Gotteshaus in der deutschen Sprache des Mittelalters, Berlin 1966, 17–27.

aus dem Judentum überkommenen Dreiklang mit Beten und Fasten ist das Almosen ein christliches Werk, zu dem diejenigen angehalten werden, die bereits ihren Weg in die Kirche gefunden haben. Der wahrscheinliche Ort der Übernahme dieses Begriffs ist daher in der kirchlichen Unterweisung und Predigt und nicht in einer rein äußerlichen Begegnung mit Erscheinungsformen des Christentums zu suchen.

Den genannten Lehnworten sind zwei Merkmale gemeinsam: Sie sind gemeinwestgermanisch, und das heißt vor allem, sie gehören zum kirchlichen Wortschatz nicht nur des Altdeutschen, sondern auch des Altenglischen, und sie beruhen auf vulgärlateinisch-galloromanischen Ausgangswörtern. Das letzte weist auf ihre Übernahme im umgangssprachlichen Austausch innerhalb des gallischen Raumes, und die gemeinwestgermanische Verbreitung deutet auf ein hohes Alter der Entlehnung hin. Doch hier ist für eine missions- und kirchengeschichtliche Auswertung schon Vorsicht geboten. Als sicher kurzschlüssig weil allein auf der immanenten Logik eines abstrakten Denkmodells der Entfaltung der westgermanischen Sprachgruppe beruhend muß die gelegentlich angestellte Vermutung ausgeschaltet werden, die altenglische Beteiligung an einem solchen elementaren christlichen Lehnwortschatz weise auf eine Übernahme schon vor der Einwanderung der Angelsachsen nach England.[26] Das Wortgut müßte dann einen Teil der angelsächsischen Verbände noch vor ihrer um die Mitte des fünften Jahrhunderts in größerem Umfang in Gang kommenden Abwanderung vom Kontinent erreicht haben und dann unter ihnen auch bewahrt worden sein. Es ist jedoch nicht einsichtig, von welchen Kommunikationsbedürfnissen eine solche frühe Übermittlung nach Germanien hinein und eine anschließende generationenlange Weitertradierung getragen worden sein sollte. Sehr viel näher liegt es, an eine fränkische Vermittlung im Zuge der frühen Angelsachsenmission zu denken.[27] Ihr ist eine Aufnahme politischer kentisch-fränkischer Beziehungen voraufgegangen, eine Beteiligung fränkischer Kräfte an ihren Anfängen gerade auch zur sprachlichen Unterstützung der aus Rom entsandten Missionare ist überliefert,[28] und auch darüber hinaus sind fränkische Einflüsse wirksam gewesen.[29]

Nur scheinbar eine chronologische Handhabe bietet auch das Wort Kirche als Bezeichnung des christlichen Gottesdienstgebäudes infolge der Annahme, das griechische Ausgangswort sei im Trierer und mittelrheinischen Raum als kurzlebiges Modewort der konstantinischen Zeit aufgekommen und von den

---

[26] Vgl. Hans Eggers, Deutsche Sprachgeschichte I, Reinbek 1963, 118–120; mit Einschränkungen ders., Annahme (wie Anm. 24), 487.

[27] Vgl. Theodor Frings, Germania Romana I, Halle ²1966, 41.

[28] Gregor d. Gr., Registrum epistolarum VI 51 (an die Frankenkönige Theuderich II [596–613, Burgund] und Theudebert II [596–612, Auster] vom Juli 596), ed. D. Norberg (CCh. SL 140), Turnhout 1982, 424, 13–16; Beda venerabilis, Kirchengeschichte I 25, ed. G. Spitzbart I (Texte zur Forschung 34,1), Darmstadt 1982, 80.

[29] Vgl. Friedrich Prinz, Zum fränkischen und irischen Anteil an der Bekehrung der Angelsachsen: ZKG 95 (1984) 315–336.

fränkischen Grenznachbarn übernommen worden.[30] Doch ist κυριακόν eher ein relativ altes Wort, das sich regional anscheinend noch gegenüber dem sonst im Westen durchdringenden, nach seinem Muster gebildeten Bedeutungslehnwort *dominicum* behauptet hat, so etwa im Trierer Raum, der schon früh von dem griechisch durchsetzten christlichen Ausstrahlungszentrum Lyon erreicht worden sein dürfte. Dagegen hat das zwar schon früh in Nordafrika für das gottesdienstliche Gebäude der Christen gebrauchte *basilica* allgemeine Verbreitung in dieser Bedeutung erst infolge der Kirchenbautätigkeit der konstantinischen Zeit gefunden. Da *basilica* aber in einem allgemeineren Sinn als Bezeichnung für allerlei öffentliche Gebäude schon längst geläufig war, hat man ihm in Trier bei der neuen, speziell christlichen Anwendung möglicherweise zeitweilig das hier noch lebendige ältere Wort zur Näherbestimmung und Verdeutlichung beigefügt: *basilica *cyrica;* das würde zwanglos den Genuswechsel vom neutrischen Ausgangswort zu der als Basis des westgermanischen Lehnwortes zu vermutenden femininen Form erklären. Auf jeden Fall aber gibt es keinen Grund, an eine germanische Übernahme des Wortes vor dem fünften Jahrhundert zu denken, als sich im Zuge der fränkischen Landnahme, die im weiteren Trierer Raum einen germanischen Siedlungsgürtel rings um eine romanische Reliktzone im Moseltal legte,[31] die Kirche und ihre Einrichtungen auf altem römischen Provinzialboden selbst anhaltend in den engeren alltäglichen Gesichtskreis von Franken rückte. Vor einer Verbreitung im rechtsrheinischen Germanien steht man aber auch damit immer noch nicht.

Der Eindruck einer frühen Verbreitung christlicher Termini im germanischen Raum mag sich auf den ersten Blick auch einstellen, wenn man als ältestes Zeugnis des Wortes Segen, althochdeutsch *segan,* eine langobardische Runeninschrift aus Pannonien ansprechen will.[32] Es handelt sich um eine Zueignungsinschrift auf einem zusammengehörigen Paar von Bügelfibeln aus einem Frauengrab des langobardischen Gräberfeldes von Bezenye (Pallersdorf) im Komitat Raab-Ödenburg im Nordwesten Ungarns. Das Gräberfeld wird ans Ende der pannonischen Langobardenzeit datiert (ca. 550–568).[33]

---

[30] Die von Masser (wie Anm. 25) referierte wortgeschichtliche Diskussion zu „Kirche" leidet unter unzulänglicher Berücksichtigung des altkirchlichen Sprachgebrauchs; vgl. dazu Knut Schäferdiek, κυριακόν – *cyrica – kirihha. Zum geschichtlichen Hintergrund einer Etymologie: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 106 (1984) 46–50.

[31] Vgl. Eugen Ewig, Trier im Merowingerreich, Trier 1954 = Aalen 1973, 61–77; Kurt Böhner, Romanen und Franken im Trierer Land: Geschichte des Trierer Landes, hg. v. Richard Laufner, I, Trier 1964, 312–335.

[32] Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearbeitet v. Walther Mitzka, Berlin ^{21}1975, 697 (hier wird die Runeninschrift mit „um 600" zu spät datiert); Hans Eggers, Sprachgeschichte I (wie Anm. 26), 120, dagegen nicht mehr Annahme (wie Anm. 24), 486. Die Inschrift: Stephan Opitz, Südgermanische Runeninschriften im älteren Futhark aus der Merowingerzeit, Kirchzarten ^{2}1980, 11 u. 183–185.

[33] Joachim Werner, Die Langobarden in Pannonien (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. NF 55), München 1962, 45.

Für die doch wohl zu Lebzeiten der Bestatteten gefertigte Inschrift führt das etwa in das zweite Viertel des sechsten Jahrhunderts. Neben zwei Namen enthält sie die als Zueignungswunsch gedeuteten Wörter *unja* und *segun*, die zu althochdeutsch *wunn(i)a* (neuhochdeutsch Wonne) und *segan* gestellt werden. Aufgrund des letzten gilt sie allgemein als christlich, so daß sie auch als Beispiel einer Ersetzung magischer Ausdrücke durch christliche Wunschformeln angesehen werden konnte.[34] Doch ist ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund keineswegs ohne weiteres auszumachen, zumal auch die Möglichkeit des Synkretismus mit in Betracht gezogen werden muß, und es ist methodisch problematisch, den Inhalt der Wunschformel einfach von der Bedeutung her zu bestimmen, die den beiden darin verwendeten Wörtern in Jahrhunderte späteren Texten der althochdeutschen Literatur zukommt. Wichtiger als die religionsphänomenologische Zuordnung ist für die Möglichkeit der Bewertung des langobardisch-runischen *segun* als Niederschlag einer Wortwanderung indessen die Frage, ob es tatsächlich mit dem althochdeutschen *segan* genetisch identisch ist. Über die Herleitung des letzten besteht keine einhellige Meinung, doch scheint einiges dafür zu sprechen, daß man es hier mit einer relativ späten althochdeutschen Rückbildung aus dem bereits erwähnten Verb *seganôn* zu tun hat.[35] Dann aber steht das runische *segun* für sich alleine und könnte als unabhängige Übernahme von lateinisch *signum* (altromanisch **segnu*) gedeutet werden. Doch auch, wenn beide Worte einen gemeinsamen fränkischen Ursprung haben sollten, wäre es noch keineswegs ohne weiteres auch statthaft, in dem langobardischen Zeugnis den Endpunkt eines längeren gestaffelten innergermanischen Übermittlungsvorgangs zu sehen. 548 beruft sich eine langobardische Gesandtschaft dem byzantinischen Kaiser Justinian (527–565) gegenüber auf das Langobarden und Byzantiner verbindende katholische Christentum.[36] Ein geschichtlicher Kontext für die hier vorausgesetzte, sicher nur sehr oberflächliche und allein von der politischen Spitze vollzogene förmliche langobardische Hinwendung dazu aber läßt sich in der politischen Machtkonstellation finden, die sich in den Jahren um den Tod des Ostgotenkönigs Theoderich (471–526, seit 493 Regent des weströmischen Reiches) herausbildete. Langobardischerseits suchte damals König Wacho (ca. 510–540) politisch-dynastische Beziehungen zum Frankenreich, während sich andererseits zur Zeit Theudeberts I von Austrasien (534–548) die fränkische Macht, und zwar auch in kirchlicher Hinsicht, bis in den Ostalpenraum und an die pannonische Grenze bemerkbar machte.[37] Wer die Runeninschrift von Bezenye

[34] Stefan Sonderegger, Frühe Erscheinungsformen dichterischer Sprache im Althochdeutschen: Typologia Litterarum. Festschrift für Max Wehrli, Zürich 1969, 54–81, hier 56.

[35] Theodor Frings / Gertraud Müller, Germania Romana II, Halle 1968, 460f.

[36] Prokop, Gotenkriege III 34,24, ed. Otto Veh II, München 1966, 662.

[37] Vgl. Jörg Jarunt, Geschichte der Langobarden (Urban-Taschenbücher 339), Stuttgart 1982, 21f.; Erich Zöllner, Geschichte der Franken, München 1970, 91–93.

als Niederschlag ursprünglich fränkischer christlicher Terminologie deuten will, darf diese Gegebenheiten gewiß nicht außer Betracht lassen.

Besteht somit keine Nötigung, die Anfänge eines wenn auch nur elementaren westgermanischen christlichen Wortschatzes bis ins vierte Jahrhundert zurückzudatieren, so muß aus kirchengeschichtlicher Sicht auch vor allzu weitgehenden Folgerungen aus sprachgeschichtlichen Beobachtungen zu dem Wort Gott gewarnt werden. Als Wiedergabe von θεός, *deus* ist dieses etymologisch nicht befriedigend aufgehellte Wort gemeingermanisch. Grammatisch wird es wie seine griechische und lateinische Entsprechung persönlich im Maskulinum verwendet, ist aber ursprünglich ein Neutrum. Im Althochdeutschen spiegelt sich das nunmehr in dem neutrischen Kompositum *daz abgot* (der heidnische Gott in christlicher Deutung, das Götterbild) und dem vereinzelten neutrischen Glossenwort *helligot* (Unterweltsgötter) für lateinisches *manes* (Totengeister).[38] Im Gotischen ist es auch formal an der endungslosen Form des Nominativ Singular *guþ* und der Pluralbildung *guda* (Joh. 10,34f.; Gal. 4,8) zu erkennen.[39] Allgemein wird angenommen, daß der Übergang zur maskulinischen Verwendung des Wortes, der von der Sprachgemeinschaft zunächst als Regelverstoß empfunden werden mußte, unter christlichem Einfluß erfolgt ist. Der Begriff wird für seine christliche Verwendung gleichsam zurechtgebogen. Hans Eggers spricht sogar von einer Bedeutungsentlehnung[40] und folgert aus der Gemeinsamkeit von Gotischem und Westgermanischem, daß sie „schon in heidnischer Zeit" erfolgt sein könnte, „als die Germanen erstmals von dem *einen* göttlichen Herrn der Christen erfuhren, der unnennbar war und keines Namens bedurfte, im Gegensatz zu der Vielzahl der heidnischen und römischen Götter, deren Namen man kannte".[41] Doch das ist es wohl kaum, was man erfuhr, wenn man als von außen kommender Beobachter im römischen Reich Christen in ihrer alltäglichen Umwelt begegnete. Was man da in erster Linie erfahren mußte, das waren etwa ihre Christus- und Märtyrerverehrung, eine bis zur

[38] Vgl. Elisabeth Karg-Gasterstädt, *got* und *abgot*: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 67 (1945) 420–433.

[39] Im Altnordischen, das den ursprünglich neutrischen Charakter des Wortes ebenfalls durch Endungslosigkeit zu erkennen gibt, unterläuft in erstarrten Formeln gelegentlich auch bei Beziehung auf den christlichen Gott sogar eine neutrisch-pluralische Verwendung; vgl. Walter Baetke, *guð* in den altnordischen Eidesformeln: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 70 (1948) 351–371, vgl. auch Wolfgang Lange, Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen, Göttingen 1958, 183f. Im übrigen ist der altnordische christliche Sprachgebrauch auf die Dauer zu einer sekundären grammatischen und lautlichen Unterscheidung zwischen neutrischem *goð*, heidnischer, und maskulinem *guð*, christlicher Gott, gekommen. Die christliche Inanspruchnahme des Wortes unter Genuswechsel in der nordischen Mission ist zwar gewiß von seiner englischen und deutschen Verwendung beeinflußt; aber dieser Einfluß hätte ebenso gewiß nicht greifen können, hätte nicht auch hier der vorchristliche Sprachgebrauch wie schon Jahrhunderte zuvor bei Goten und Franken dafür eine Handhabe geboten.

[40] Eggers, Annahme (wie Anm. 24), 467.

[41] Eggers, Annahme (wie Anm. 24), 488.

Berührungsangst gehende Distanzierung vom heidnischen Kultwesen, die magisch deutbare Geste des Kreuzzeichens, die Erscheinungsformen einer von der spätantiken Umwelt mitgeprägten christlichen Volksfrömmigkeit. Für sprachschöpferische Reflexionen über den Gottesbegriff bot alles das wohl kaum Anlaß, ganz abgesehen von der auch hier nachdrücklich zu stellenden Frage, welches gesellschaftliche Bedürfnis denn die anschließende Übernahme, Weiterverbreitung und -überlieferung einer solchen sprachlichen Neuerung in Germanien hätte tragen sollen. Der Kontext des Bemühens um eine angemessene oder unverfängliche Bezeichnung des namenlos unverwechselbaren Gottes der christlichen Verkündigung ist vielmehr in der Bewegung von innen nach außen, im Hinausdringen dieser Verkündigung selbst in den germanischen Sprachraum zu suchen. Davon muß auch bei der Erklärung des Sprachtatbestandes ausgegangen werden. Die gleiche Weise der christlichen Adaptation des gleichen Wortes bei den Goten des Balkanraumes und den germanischen Eroberern der alten römischen Provinzen des Nordwestens weist auf einen geläufigen und einhelligen gemeinsamen vorchristlichen Sprachgebrauch, der einer solchen christlichen Indienstnahme des Wortes überzeugende Anknüpfungsmöglichkeiten bieten konnte, wie das auch bei anderen christlichen Elementarwörtern wie glauben oder fasten der Fall gewesen sein muß.[42] Es muß überhaupt davor gewarnt werden, allein aus der systemimmanenten Logik sprachgeschichtlicher Modellvorstellungen begründete einlinige Herleitungen ohne weiteres als kirchengeschichtliche Aussagen zu übernehmen, ohne sie auf ihre Wahrscheinlichkeit innerhalb eines größeren kirchengeschichtlichen Zusammenhangs zu überprüfen.[43]

---

[42] Vielleicht darf in diesem Zusammenhang auf die Vorstellung eines – allerdings nicht namenlosen – multifunktionalen Allgottes hingewiesen werden; vgl. dazu Karl Hauck, Völkerwanderungszeitliche Zeugnisse eines Allgottes des Nordens und ihre älteren mediterranen Analogien, in: Pietas. Festschrift B. Kötting (Jahrb. für Antike und Christentum, Erg.-Bd. 8), Münster 1980, 566–583. – Das Wort fasten (got. fastan, althochdt. fastēn, altengl. faestan) bot sich offenbar als Wiedergabe von τηρεῖν bzw. (ob)servare im Sinne der Einhaltung von Vorschriften an; das von der Missionskirche nachdrücklich geforderte Einhalten der kirchlichen Fastenvorschriften war als solches wesentlicher Ausweis des vollzogenen Übertritts. – Zu glauben (got. galaubjan, althochdt. gilouben, altengl. gelīefan) vgl. die Überlegungen von Dennis Howard Green, The Carolingian Lord, London 1965, 518–527 über eine mögliche vorchristliche Verwendung des Wortes im Sinne einer akklamatorischen Zustimmung; eine ähnliche Zustimmung wurde auch vom Übertretenden mit seiner Antwort auf die Fragen des Taufgelöbnisses gefordert: „Ih gilaubu", so nach dem fränkischen Taufgelöbnis: Althochdeutsche Literatur. Ausgewählte Texte mit Übertragungen, hg. v. Horst Dieter Schlosser (Fischer Bücherei 6036), Frankfurt/Hamburg 1970, 212.

[43] Ein besonders markantes Beispiel unbedenklicher Verabsolutierung sprachgeschichtlicher Modellvorstellungen zu kirchengeschichtlichen Behauptungen ist die extreme Überzeichnung der germanistischerseits ohnehin vielfach überschätzten gotischen Mission durch Hans Kuhn, Die gotische Mission. Gedanken zur germanischen Bekehrungsgeschichte: Saeculum 27 (1976) 50–65. Vgl. u. Anm. 50.

Ein kurzer Blick schließlich muß wenigstens noch auf die Burgunden geworfen werden, die sich nur zeitweise in unserem Raum niedergelassen haben und deren Christianisierung eigentlich in die Geschichte der Ausbreitung des gotischen arianischen Christentums gehört. Aus dem Bereich des späteren Brandenburg und der Lausitz kommend, stoßen sie im dritten Jahrhundert an den mittleren Main vor und werden hier zu nordöstlichen Nachbarn der Alemannen, denen gegenüber sich das alte Limesgebiet als Grenzzone herausbildet. Zwischen Main und Neckar haben sie gegen Ende des vierten Jahrhunderts wohl auch zum Rhein vordringen können. Bei dem großen Germaneneinbruch von 406/7 wechselten sie zum größten Teil auf provinzialrömisches Gebiet über und wurden hier, aller Wahrscheinlichkeit nach am Oberrhein im Raum von Worms – und nicht, wie gelegentlich angenommen worden ist, in Niedergermanien – seit 413/16 vorübergehend als Foederaten, als im eigenen Verband unter eigener Führung unter Ermöglichung der Ansiedlung in römischen Dienst genommene Bundesgenossen, ansässig.[44] Von ihnen behauptet Orosius in seiner 417/18 in Nordafrika auf Anregung Augustins geschriebenen apologetischen Weltgeschichte, sie seien „jetzt alle Christen geworden" und hätten den katholischen Glauben an- und römische Geistliche aufgenommen, weshalb sie auch mit den Provinzialen des von ihnen in Besitz genommenen Gebietes nicht wie mit Unterworfenen, sondern wie mit christlichen Brüdern zusammenlebten.[45] Nach einer sagenhaft ausgesponnenen, aber auf einem historischen Kern beruhenden Erzählung von einem burgundisch-hunnischen Zusammenstoß um 430, die der konstantinopler Rechtsanwalt Sokrates in seiner nach 439 entstandenen Kirchengeschichte mitteilt, hätte dieses Christentum auch auf die rechtsrheinisch verbliebenen Burgunden übergegriffen.[46] Zweifellos darf man die Intensität einer solchen Hinwendung zum Christentum nicht überschätzen. Um mehr als äußerliche, oberflächliche Anfänge kann es sich kaum gehandelt haben. Verschiedentlich ist allerdings die Mitteilung des Orosius und erst recht die Geschichte des Sokrates überhaupt in Frage gestellt worden.[47] Darüber mag man diskutieren können. Nur muß man sich dann aber auch über die Unhaltbarkeit der in der Regel als Alternative dazu angestellten Vermutung im klaren sein, die Burgunden, deren politisches Leben noch 369/70

[44] Vgl. Achim Leube, Die Burgunden bis zum Untergang des Reiches an der oberen Rhône im Jahre 534, in: Die Germanen. Geschichte und Kultur der germanischen Stämme im Mittelalter II, Berlin (Ost) 1983, 361–379.

[45] Orosius, Historiae adversus paganos VII 32, 11–13, ed. C. Zangemeister (CSEL 5), Wien 1882, 514, 3–15.

[46] Sokrates, Kirchengeschichte VII 30, ed. R. Hussey / W. Bright, Oxford ^{2}1893, 313f.

[47] Hans von Schubert, Die Anfänge des Christentums bei den Burgundern (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl., Jg. 1911, 3), Heidelberg 1911; Kurt Dietrich Schmidt, Die Bekehrung der Germanen zum Christentum I, Göttingen 1939, 404–411; mit völkisch-ideologischem Einschlag Gustav Köhler, Die Bekehrung der Burgunder zum Christentum: ZKG 57 (1938) 227–243.

nach dem Zeugnis des durchweg gut unterrichteten zeitgenössischen Geschichtsschreibers Ammianus Marcellinus dem überkommenen Sakralwesen verhaftet war,[48] hätten nach 370 noch in ihren rechtsrheinischen Sitzen das gotisch-arianische Christentum angenommen.[49] Sie setzt völlig überzogene, unzutreffende Vorstellungen von dessen früher Ausstrahlung nach Mitteleuropa voraus.[50]

In der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts spricht ein ungenannt bleibender pelagianischer Briefschreiber davon, daß Gott zwar allenthalben gegenwärtig sei, aber verehrt nur dort werden könne, wo man seine Gebote kenne und befolge. Zur Veranschaulichung dessen schreibt er dann: „Denn auch im Franken-, Sachsen- und überhaupt im Barbarenland gibt es Gott, gleichwohl aber nicht auch Gottesverehrer".[51] Man mag bezweifeln, daß er eine unmittelbarere Kenntnis von den religiösen Verhältnissen in Germanien besessen hat als der Verfasser der Schrift „Über die Berufung aller Heiden";

---

[48] Ammian. Marcell. XXVIII 5,14, ed. Seyfarth IV 134,1–5.

[49] Köhler (wie Anm. 47) hat demgegenüber allerdings unter Voraussetzung einer besonderen Nähe des arianischen Bekenntnisses zu germanischen Vorstellungen angenommen, daß die Burgunden das Christentum in seiner arianischen Form von gallischen Arianern übernommen hätten. Doch war der ohnehin nur von einer verschwindenden Minderheit im Westen verfochtene lateinische Arianismus in Gallien so gut wie gar nicht vertreten, und die Voraussetzung einer aus der überkommenen Kultur entspringenden besonderen germanischen Disposition zur arianischen Form des Christentums ist völlig unbegründet.

[50] Vgl. Knut Schäferdiek, Gab es eine gotisch-arianische Mission im südwestdeutschen Raum?: Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte 45 (1982) 239–257. Allen Einsprüchen gegenüber aufrecht erhalten wird die These einer gotischen arianisch-christlichen Ausstrahlung nach Mitteleuropa von Peter Wiesinger, Gotische Lehnwörter im Bairischen, in: Frühmittelalterliche Ethnogenese im Alpenraum, hg. v. Helmut Beumann u. Werner Schröder (Nationes 5), Sigmaringen 1985, 153–200, jedoch ohne neue Argumente zu diesem speziell kirchengeschichtlichen Teilaspekt seines Themas; unberücksichtigt bleiben die massiven aus christlich-archäologischer und liturgiegeschichtlicher Sicht sich stellenden Bedenken ebenso wie mögliche methodische Einwände gegen die Inanspruchnahme einer Runeninschrift aus dem alemannischen Raum für gotisch-arianisches Christentum durch Heinz Klingenberg, Eucharistischer Runenlöffel aus alemannischer Frühzeit: Zeitschrift für deutsches Altertum 103 (1974) 81–94; unkritischer Umgang mit kirchengeschichtlichen Gegebenheiten ist es auch, wenn die *bonosianischen* Warasken Burgunds ohne weiteres als Zeugen für *arianisches* Christentum angeführt werden (Wiesinger 188) – vgl. zu den Bonosianern Dominique Aupest-Conduché, L'hérésie bonosienne ou photinienne dans la Gaule du Ve au VIIe siècle et ses rapports avec le paganisme finissant: Actes du 99e Congrès national des Sociétés savantes, Besançon 1974. Section philol. et hist. I, Paris 1977, 321–331; Knut Schäferdiek, Bonosus von Naissus, Bonosus von Serdika und die Bonosianer: ZKG 96 (1985) 161–178.

[51] Epistula Honoroficentiae tuae, PL Suppl. 1, 1687: *Constat quidem, ubique Deum esse, et quod nulla creatura ab eius habitatione sit uacua ... Nec idciro, quia ubique est, ubique et omni loco coli poterit. Nam et in Francia et in Saxonia et in omni Barbaria Deus est, non tamen et Dei cultores* [Gewiß steht fest, daß Gott überall ist und daß kein Geschöpf von seiner Einwohnung frei ist ... Er kann aber nicht deshalb, weil er überall ist, auch überall und jederorts verehrt werden. Denn auch im Franken-, Sachsen- und überhaupt im Barbarenland gibt es Gott, gleichwohl aber nicht auch Gottesverehrer].

sicherlich aber ist seine Einschätzung dieser Verhältnisse wirklichkeitsnäher. Wir haben aufgrund der gegebenen Quellen keinen Anlaß, sie anders einzuschätzen und mit wirksamen christlichen Ausstrahlungen über die germanisch-rätische Grenze hinweg ins freie Germanien schon während des vierten Jahrhunderts oder gar noch früher zu rechnen. Aber auch für das fünfte Jahrhundert ergibt sich kein anderes Bild, sieht man von dem problematischen und, wenn überhaupt, hier nur ganz am Rande interessierenden Fall der spurlos aus der Geschichte verschwindenden rechtsrheinischen Burgunden der Zeit um 430 ab. Erst mit der Annahme des Christentums durch die Franken und die Begründung des fränkischen Großreiches um die Wende vom fünften zum sechsten Jahrhundert werden die Voraussetzungen für neue Entwicklungen geschaffen.

Bischof Kunibert von Köln

Staatsmann im Übergang von der Merowinger- zur Karolingerzeit*

Von Heribert Müller

Wenn der Name Kunibert über die Jahrhunderte an seinem Kölner Sitz nie in Vergessenheit geriet, so hat daran vor allem die Grabeskirche des Heiligen am Rhein ihren Anteil. Und jeder, der sich näher mit der allgemeinen Geschichte des 7. Jahrhunderts beschäftigt hat, weiß, wie sehr über Köln hinaus Kunibert die Geschicke des späten Merowingerreichs mitprägte; wird F. Steinbach beipflichten, daß er „politisch eine hervorragende Rolle spielte".[1] Dennoch – und das mag zunächst verwundern – war Kunibert nie Gegenstand biographischen Interesses, sieht man einmal von zwei kurzen und wenig ergiebigen Skizzen des 19. Jahrhunderts ab.[2] Diese Diskrepanz zwischen historischer Bedeutung und wissenschaftlicher Erforschung hat ihren Grund in einer desolaten Quellenlage. Nicht nur, daß der Zeugnisse recht wenige sind – wir bewegen uns schließlich im „notorisch quellenarmen 7. Jahrhundert"[3] –, die wichtigsten Dokumente stammen überdies aus späterer Zeit oder stellen das Werk von Fälschern dar.[4] Die Kunibertvita ist nicht vor dem 9. Jahrhundert entstanden, und ihren recht eingeschränkten Wert hat der Editor M. Coens eher noch zurückhaltend kommentiert: „Par malheur, les témoignages trop brefs des annales et des chartes, qui ne peuvent suffire à tracer le dessin précis d'une telle personnalité, n'ont reçu qu'un assez

---

* Erweiterte Fassung meiner Kölner Antrittsvorlesung vom 12. 11. 1986 – Für Anregung und Kritik habe ich Günther Binding und Matthias Werner (beide Köln) zu danken.

[1] Das Frankenreich = Handbuch der Deutschen Geschichte (Brandt-Meyer-Just), Bd. 1, 2. Abschnitt, Konstanz (1957), S. 25.

[2] a) Aschbach, Ueber den h. Cunibert, Bischof von Cöln, in: Niederrhein. Jb. f. Gesch. u. Kunst 2 (1844), S. 175–192;

b) Joseph Kleinermanns, Die Heiligen auf dem bischöflichen bzw. erzbischöflichen Stuhle von Köln, I. Theil: Die Heiligen im ersten Jahrtausend, Köln o.J. [um 1895], S. 43–58.

[3] Rudolf Schieffer, Literaturbericht Frühes Mittelalter, in: GWU 36 (1985), S. 511.

[4] Zusammenstellung des Materials in: Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter, Bd. 1: 313–1099, bearb. v. Friedrich Wilhelm Oediger, Bonn 1954/61 (ND 1978) (PGRGK, XXI), n. 25–51 (im folgenden abgekürzt: REK I).

médiocre complément littéraire dans les Vies de S. Cunibert ...".[5] Unter den Urkunden, die für Kunibert von Belang sind, findet sich manche Fälschung, und schließlich hat gerade die wichtigste zeitgenössische Quelle, das vierte Buch des sogenannten Fredegar, besonders in den Kunibert betreffenden Passagen als tendenziös zu gelten. Mithin ist jede Annäherung an seine Person mit einem Grad an Unsicherheit verbunden, der jenes frühmittelalterlicher Forschung zwangsläufig eigene Maß an Vermutung und Hypothese noch übersteigt. „Die faktischen Kenntnisse über das 7. und 8. Jahrhundert sind recht begrenzt; wir müssen das wenige Sichere in immer neuen Kombinationen zu Reihen ordnen und zusehen, wie sie zueinanderpassen" – diese Einsicht von A. Borst[6] zu befolgen, ist im Falle Kunibert also ein schwieriges Unterfangen. Manche Unklarheit wird sich nicht durch stimmige, eben „zueinanderpassende" Interpretation erhellen lassen, manche Frage wird unbeantwortet bleiben, manches Problem weiterer Diskussion bedürfen. Doch auch unter solch ungünstigen Vorzeichen scheint ein Versuch lohnend. Neues Licht fällt auf die Kirche des Kölner Frühmittelalters, die durch den Hofbischof Kunibert erstmals fest in den fränkischen Staatsverband zu einer Zeit einbezogen wurde, da das regnum Francorum letzte Machtentfaltung des Königtums unter Chlothar II. und Dagobert I. erlebte, sich danach aber auch die austrasische Sonderheit unter den Arnulfingern-Pippiniden immer stärker ausbildete. So erfordert die Position Kuniberts zu Chlothar und Dagobert wie zu Pippin dem Älteren und Grimoald besondere Aufmerksamkeit. Läßt sich seine Stellung als Rat und Erzieher der Könige wie als Bundesgenosse der frühen Karolinger, zwischen „Reichseinheit" und „Partikularismus" eindeutig bestimmen? Und wird dieser Gegensatz der Wirklichkeit des Frankenreichs im 7. Jahrhundert überhaupt gerecht? Fragen über die Person zur Zeit.

I. Herkunft

Nach dem Zeugnis seiner Vita und einer angeblichen Urkunde des Trierer Erzbischofs Bertolf auf das Jahr 873 stammte Kunibert „ex provincia Mosellense (sic)" und vermachte seiner Kölner Grabeskirche das Erbgut „Crellingon", heute Kerlingen östl. Diedenhofen (Kerling-les-Sierck, arr. Thionville-Est, dép. Moselle).[7] Aus einem von Kaiser Heinrich IV. 1084 bestä-

[5] Les Vies de S.Cunibert de Cologne et la tradition manuscrite, in: An Boll 47 (1929), S. 339. – Weitere Angaben s. Anm. 7a, 136.

[6] In: Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau, hg. v. A. B., Sigmaringen (1974) (VuF, 20), S. 452.

[7] a) Vita: Sie liegt in einer vorläufigen Ausgabe vor, die M. Coens in der Anm. 5 zitierten Arbeit erstellte (S. 363–367; hier c.1 = S. 363). Eine endgültige, für die AASS (nov. XII) geplante Edition kam nicht zustande. – Zur Vita neben Coens grundlegend Irma Korte, Geschichte der lateinischen Literatur in Köln und Umgebung von den Anfängen bis zum Jahre 1000, Diss. (Masch.-schr.) Bonn 1952, S. 90–97. – Christoph Wehrli, Mittelalterliche Überlieferungen von Dagobert I., Bern-Frankfurt/M. (1982) (Geist und Werk der Zeiten, 62), S. 187 ff. – S. auch die Bibliotheca Hagiographica

tigten Tausch zwischen dem Kunibertstift und dem des hl. Arnulf zu Metz geht aber hervor, daß der Kölner Konvent noch über weiteren, unangefochtenen Altbesitz zwischen Diedenhofen und Trier verfügte, so etwa zu Wellen an der Mosel, das nach jener Urkunde König Dagobert an Kunibert tradiert hatte.[8] Wellen kennt ein Kunibertpatrozinium; das wenige Kilometer flußauf in Luxemburg gelegene Remich soll lokaler Tradition zufolge Geburtsort des Heiligen gewesen sein.[9] Doch über dessen Familie ist kaum etwas auszuma-

---

Latina antiquae et mediae aetatis, t.I, Brüssel 1898/99, n.2014–2017. – REK I, n.25. – Nach der Vita wurden um 1220 fünf Szenen aus dem Leben des Heiligen auf dem Kunibertfenster im neuen Ostchor der Grabeskirche gestaltet: Wilhelm Ewald, St. Cunibert, in: Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln I/4, hg. v. P. Clemen, Düsseldorf 1916 (ND 1980), S. 271. – Gertrud Maria Scheuffelen, Die Glasfenster der Kirche St. Kunibert in Köln, Diss. (Masch.-schrift) München 1951, S. 33–57. – Joachim M. Plotzek, Spätromanische Glasmalerei in St. Kunibert, in: Köln 1982/2, S. 29 f. – Werner Schäfke, Kölns romanische Kirchen . . . Köln (^{4}1985), S. 160. – W. P. Eckert, 16 Romanische Kirchen in Köln am Rhein, Köln [1985], S. 45 f.

b) Urkunde: Theod.Jos.Lacomblet, Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins . . ., Bd. I: 799–1200, Düsseldorf 1840 (ND 1966), n.67 (im folgenden abgekürzt: Lac.I). – Leonard Ennen / Gottfried Eckertz, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, Bd. 1, Köln 1860 (ND 1970), n.6. – REK I, n.249. – Vgl. Das Reichsland Elsaß-Lothringen, 2.T.: Statistische Angaben, Straßburg 1901, S. 510. – Eugen Ewig, Trier im Merowingerreich. Civitas, Stadt, Bistum, in: Trierer Zs. 21 (1952/ND 1973), S. 115, 175. – Ders., Das Trierer Land im Merowinger- und Karolingerreich, in: Geschichte des Trierer Landes I, hg. v. R. Laufner, Trier 1964, S. 250. – Ders., Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952–1973), hg. v. H. Atsma, Bd. 2, Zürich-München 1979, S. 95. – Ferdinand Pauly, Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier: Das Landkapitel Perl . . ., Trier 1968 (Veröff. Bistumsarchiv Trier, 16), S. 165. – Ders., Siedlung und Pfarrorganisation . . .: Die Landkapitel Remich und Luxemburg, Trier 1972 (Veröff. 23), S. 55 f. – Die Urkunde ist eine, u.a. von der Vita abhängige, Fälschung des 12. Jahrhunderts, die aber treffende Angaben zum Frühbesitz des Stiftes enthält. Den Gang der Forschung zum Fälschungskomplex (Oppermann, Kallen, Heinemann, Oediger, Wisplinghoff) zeichnete jüngst zusammenfassend nach Peter Kürten, Das Stift St. Kunibert in Köln von der Gründung bis zum Jahre 1453, Köln 1985 (Kölner Schriften zur Geschichte u. Kultur, 10), S. 8–16, vgl. S. 180.

[8] D HIV 370. – Weiterer Besitz: Wellen (Kreis Trier-Saarburg; unzutreffend die Identifizierung mit Wellen/Kreis Merzig-Wadern im Reg. MGH Heinrici IV. Diplomata, S. 960 s.v. ‚Uvalina', bzw. mit Wehlen/Mosel in REK I, n.249; dazu richtig F. Pauly, Perl, S. 186). – Mallingen (Malling: arr. Thionville-Est, dép. Moselle. Das dortige Patrozinium des Kölner Bischofs Severin könnte auf eine Kirchgründung durch Kunibert deuten: F. Pauly, Perl, S. 165). – Hettingen (Hettange: ebd.; oder Kedange-sur-Canner?: ebd.). Vgl. Reichsland Elsaß-Lothringen, 2.T., S. 515 (Mallingen), 523, vgl. 366 (Hettingen: Hettange-la-Grande/Petite Hettange) bzw. 508 (Kedingen). – F. Pauly, Perl, S. 105, 165, 303. – E. Ewig, Trier, S. 175 A.48. – Ders., Der Fernbesitz von St. Arnulf/Metz in den alten Diözesen Trier und Köln, in: RhV 50 (1986), S. 20 f.

[9] a) Wellen: E. Ewig, Trier, S. 214 f. – F. Pauly, Perl, S. 186. – Ders., Remich, S. 31, 35, 55 f.;

b) Remich: REK I, n.50/2. – Vgl. Anton Ditges, Der Schrein des hl. Kunibert in Köln, in: Die Pfarre und Kirche St. Kunibert. FS. Anton Ditges, Köln 1911, S. 89. – Emile Donckel, Die Kirche in Luxemburg von den Anfängen bis zur Gegenwart, Luxemburg 1950, S. 26. – Matthias Zender, Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde . . ., Düsseldorf 1959,

chen. Die Vita überliefert lediglich den Namen des Vaters: Crallo, der sich von Crellingon/Kerlingen herleiten mag oder seinerseits namengebend gewirkt haben könnte, sowie den seiner Mutter: Regina, die nach einer der vier Fassungen der Vita an der Mosel als Heilige verehrt worden sein soll.[10] Wie die Arnulfinger aus dem nahen Metz und die Pippiniden, wie jener Diakon von Verdun Adalgisel-Grimo, der nach seinem Testament von 634 zu Temmels direkt bei Wellen begütert war, und endlich wie jene Sippen der Irmina von Oeren und Adela von Pfalzel[11] gehörten auch die Vorfahren

S. 195 A.37. Für den Hinweis ebd., auch Dietsch-Heur (Heur-le-Tiexhe) bei Tongern betrachte sich als Kuniberts Geburtsort, bietet die als Beleg angegebene Stelle in BSADL 2 (1882), S. 208, keine Bestätigung. Zu einem dortigen Kunibertpatrozinium vgl. aber Jean Paquay, Les paroisses de l'ancien concile de Tongres, in: BSADL 18 (1909), S. 106. Doch wird hier nicht ein bei Tongern im 6. Jh. lebender Anachoret gleichen Namens verehrt?: Josephus Ghesquierus, Acta Sanctorum Belgii selecta . . ., t.II, Brüssel 1784, S. 208–210, bes. S. 209 A.1.

[10] Vita, c.1 = M. Coens, S. 363. – Vgl. Aegidius Gelenius, De admiranda, sacra, et civili magnitudine Coloniae . . ., Köln 1645, S. 279. – Carl Heinemann, Die Kollationsrechte des Stifts St. Kunibert zu Köln, Bonn 1932, S. 43 A.85. – Franz Schönberger, Geschichte des kurkölnischen Amtes und der Dörfer Zeltingen und Rachtig an der Mosel, Diss. Bonn 1939, S. 10 f. A.12. – Reinhard Wenskus, Sächsischer Stammesadel und fränkischer Reichsadel, Göttingen 1976 (Abh. Akad. Wiss. Göttingen, philolog.-histor.Kl., III/93), S. 336: W. stellte darin die ebenso unbeweisbare wie unwiderlegbare Hypothese auf, der Name Crallo/Karl sei von der Familie Kuniberts auf die der Kar(o)linger übergegangen. Dies fügte sich indes zu der nachfolgend erwähnten Nachbarschaft der Familien. Eine Verwandtschaft des Crallo und der Pippiniden nahm ohne Begründung bereits Aschbach, Cunibert, S. 177, an. – Daß die Familie königlichen Ursprungs gewesen sein soll, wie der belgische Rechtshistoriker Joseph Balan unter Hinweis auf den Namenteil „chun" meinte, sei als Kuriosum am Rande vermerkt: Jus Medii Aevi IV: Les prolongements du droit salique, t.I, Namur 1969, n.39 (S. 50); aufgegriffen von Jürgen Hannig, Consensus fidelium. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches, Stuttgart 1982 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 27), S. 85 A.40. „Chun(n)i-bert" bedeutet natürlich „der vor seinem Geschlecht, seiner Sippe Leuchtende"; Belege bei Ernst Förstemann, Altdeutsches namenbuch, Bd. 1, Bonn ^{2}1900, Sp. 379; Henning Kaufmann, Erg.-bd. zu E. F., München-Hildesheim 1968, S. 86 f. – Adam Wrede, Neuer kölnischer Sprachschatz, Bd. 2, Köln (^{9}1984), S. 115.

Der Name begegnet auch im Umkreis der Bürstadter Schenker des 8./9. Jh., unter denen ein Graf Kunibert gewisses Profil gewinnt, ohne daß sich jedoch Beziehungen zum Bischof von Köln nachweisen ließen: Michael Gockel, Karolingische Königshöfe am Mittelrhein, Göttingen 1970 (VMPIG, 31), S. 339 s.v. ‚Kunibert, Cunibert'. – Franz Staab, Untersuchungen zur Gesellschaft am Mittelrhein in der Karolingerzeit, Wiesbaden 1975 (Geschichtl. Landeskunde . . ., 11), S. 540 s.v. ‚Kunibert, Gf.'. – Michael Borgolte, Die Grafen Alemanniens in merowingischer und karolingischer Zeit. Eine Prosopographie, Sigmaringen 1986 (Archäologie und Geschichte, 2), S. 174 (mit älterer Lit.).

Zur Mutter Regina in der Vitengruppe S: M. Coens, Vies, S. 347 f. – Darauf beruhen die Angaben bei Laurentius Surius: Vita S. Cuniberti episcopi Coloniensis et confessoris, ut habetur in antiquis exemplaribus, in: De probatis sanctorum vitis ..t.XI (oct.), Köln 1618, S. 274 f.; hier S. 274.

[11] a) Arnulfinger-Pippiniden: Matthias Werner, Der Lütticher Raum in frühkarolingischer Zeit. Untersuchungen zur Geschichte einer karolingischen Stammlandschaft, Göttingen 1980 (VMPIG, 62);

Kuniberts zum grundbesitzenden Adel des Trierer Landes. Daran zu zweifeln, besteht trotz der schlechten Quellenlage kein begründeter Anlaß. Man muß nicht mit E. Wisplinghoff gleich die ganze Kuniberttradition ablehnen;[12] es bleibt zwischen dem erwähnten, gesicherten Frühbesitz des Stifts an der oberen Mosel[13] und Gütern an Mittelmosel und Rhein zu unterscheiden. Hinter die erst im 15. Jahrhundert belegte Überlieferung, Kunibert stamme „de Castello Celtanc", also aus Zeltingen(-Rachtig), wo der Konvent keineswegs vor dem 9. Jahrhundert begütert war und wo die Burg später Kuniberts Namen trug, läßt sich in der Tat ein Fragezeichen setzen.[14] Entscheidend ist der allgemeine soziale und geographische Rahmen, in den sich zwei weitere Angaben der Vita trefflich einfügen: Kuniberts Ausbildung am Königshof

---

b) Adalgisel-Grimo: Wilhelm Levison, Das Testament des Diakons Adalgisel-Grimo vom Jahre 634 [1931], in: W. L., Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit, Düsseldorf (1948), S. 127 f. (Text). – Vgl. F. Pauly, Perl, S. 182 f. – Ders., Remich, S. 51 f. – Horst Ebling, Prosopographie der Amtsträger des Merowingerreiches. Von Chlothar II. (613) bis Karl Martell (741), München 1974 (Beih. der Francia, 2), S. 30 f. – M. Werner, Lütticher Raum, S. 31–59, bes. S. 43 A.53. – Hans-Walter Herrmann, Das Testament des fränkischen Adeligen Adalgisel-Grimo. Ein Zeugnis merowingerzeitlichen Lebens an Saar, Mosel und Maas [1975], in: STMOSB 96 (1985), S. 260–276, bes. S. 261, 266. – Wolfgang Haubrichs, Die Tholeyer Abtslisten des Mittelalters. Philologische, onomastische und chronologische Untersuchungen, Saarbrücken 1986 (Veröffentl. der Kommission f. saarländ. Landesgeschichte und Volkskunde, 15), S. 76 ff. u.ö.;

c) Irmina/Adela: Matthias Werner, Adelsfamilien im Umkreis der frühen Karolinger. Die Verwandtschaft Irminas von Oeren und Adelas von Pfalzel, Sigmaringen 1982 (VuF, Sonderbd. 28).

[12] Erich Wisplinghoff, Untersuchungen zu niederrheinischen Urkunden des 11. und 12. Jahrhunderts, in: AHVNRh 157 (1955), S. 36 mit A.21. – Ders., Niederrheinischer Fernbesitz an der Mosel während des Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: JWLG 3 (1977), S. 71–77.

[13] Vgl. schon C. Heinemann, Kollationsrechte, S. 45. In späteren Jahrhunderten wird St. Kunibert übrigens auf ganz anderem Weg der Kirche von Trier erneut besonders verbunden sein: Dietrich von Wied, ebendort Propst und seit 1212 Erzbischof von Trier – er steht mit am Anfang des neuen Kirchbaus –, richtete am Stift ein Kanonikat mit Präbende ein, das hinfort seine Nachfolger mit einem Priester besetzen sollten: Heinrich Schäfer, Das Pfarrarchiv von S. Kunibert, in: AHVNRh 83 (1907), S. 127 n.3. – Aloys Schulte, Der hohe Adel im Leben des mittelalterlichen Köln, München 1919 (SB Bayer. Akad. Wiss. Philosoph.-philol. u. histor. Kl., Jg. 1919/8), S. 27. – P. Kürten, St. Kunibert, S. 21 f.

[14] Beleg bei M. Coens, Vies, S. 344 f. – Vgl. F. Schönberger, Zeltingen, S. 10. – Zum Besitz von St. Kunibert in Zeltingen-Rachtig s. P. Kürten, St. Kunibert, S. 245, 257. – Daran knüpft die spätere Fama der Herkunft des Heiligen aus diesem Ort; so z.B. schon Hermann Crombach, Annales ecclesiastici et civiles Metropolis Ubiorum Coloniae Agrippinensis . . ., t.I/II, Köln 1672 (Histor. Archiv der Stadt Köln [im folgenden abgekürzt: HAStK] – Chroniken und Darstellungen 109), S. 937. Auch gibt es für eine angebliche Schenkung des Besitzes durch Dagobert I. an Kunibert und dessen anschließende Tradition an die spätere Grabeskirche keinen Anhalt. – S. auch Hans Vogts, Die Kunstdenkmäler des Kreises Bernkastel, Düsseldorf o.J. [1935], S. 404 f. – E. Ewig, Trier, S. 245. – M. Zender, Räume, S. 195 mit A.37. – Ferdinand Pauly, Siedlung und Pfarrorganisation . . .: Das Landkapitel Kaimt-Zell, Bonn 1957 (Rhein. Archiv, 49), S. 126 f.

und sein Amt als Archidiakon der Trierer Kirche.[15] Es handelt sich wohlgemerkt um Nachrichten aus späterer Zeit, indes dürfte das Postulat „zueinanderpassender" Kombination hinreichend erfüllt sein, und auch Forscher wie H. Büttner, E. Ewig und F. Pauly redeten allgemein einer moselländischen Abstammung Kuniberts das Wort.[16]

II. Erziehung am Hof und Trierer Archidiakon

Wenn Kunibert am 25. IX. 623 die Bischofsweihe erhalten hat – ein zwar ungesichertes, doch begründbares Datum[17] –, mag er wohl um 590 geboren sein. Mithin kann er nicht am Hof des erst 608 oder kurz zuvor geborenen Dagobert I. gelebt haben, wie es die Vita wissen will (darin übrigens auch sie ein, bislang unentdecktes, Zeugnis der Dagoberttradition).[18] Die Pariser „Schola Palatii" Chlothars scheidet ebenfalls aus, weil uns deren Mitglieder durch andere Quellen recht gut bekannt sind.[19] Kunibert weilte, wenn die

---

[15] c.2 = M. Coens, S. 363 f.

[16] Heinrich Büttner, Die Franken und die Ausbreitung des Christentums bis zu den Tagen des Bonifatius, in: HJLG 1 (1951), S. 15 (ND in: H.B., Zur frühmittelalterlichen Reichsgeschichte an Rhein, Main und Neckar, hg. v. A. Gerlich, Darmstadt 1975, S. 37). – E. Ewig, Trier, S. 115, 214. – Ders., Trierer Land, S. 244. – F. Pauly, Perl, S. 165 („soll"). – Ders., Remich, S. 56 A.34.

Vgl. auch Ditges, Kunibert, in: WWKL 7 (^{2}1890), Sp. 1247. – Wagenmann† (Hauck), Kunibert, in: RE prot ThK 11 (1902), S. 172. – Leonard Korth, Die Patrozinien der Kirchen und Kapellen im Erzbistum Köln, Düsseldorf 1904, S. 111 f. – Helene Wieruszowski, Die Zusammensetzung des gallischen und fränkischen Episkopats bis zum Vertrag von Verdun (843) . . ., in: BoJ 122 (1927), S. 35, 70. – J. Hannig, Consensus fidelium, S. 85 A.40.

Nur am Rande sei vermerkt, daß die Koelhoffsche Chronik – nach der Cronica presulum – aus Kunibert den Sohn eines Herzogs von Lothringen machte (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jh., Bd. XIII, Leipzig 1876, S. 394), daß Aeg. Gelenius ihn aus dem späteren Territorium der Grafen von Veldenz kommen ließ (De admiranda magnitudine, S. 280) und daß Binterim/Mooren unter Berufung auf eine angeblich zeitgenössische Quelle eine Herkunft „e stirpe Dara" behaupteten: Die Erzdiözese Köln bis zur französischen Staatsumwälzung, Bd. 1, Düsseldorf 1892, S. 70.

[17] Kunibert ist erstmals sicher 626/27 IX 27 als Kölner Bischof bezeugt. Da für die Weihe der Sonntag vorgeschrieben war, kommen als Jahr der Erhebung bei einem Datum 25.IX. (dazu REK I, n.27) 617 oder 623 in Betracht, wobei 623 als wahrscheinlich zu gelten hat, weil 614 Solatius als Kölner Bischof belegt ist und zwischen diesem und Kunibert noch zwei weitere Vorsteher in den Bischofslisten begegnen: REK I, n.22–24. – Vgl. Cardauns, Kunibert, in: ADB 17 (1883) (ND 1969), S. 380 f. – Ditges, Kunibert, Sp. 1247. – J. Kleinermanns, Die Heiligen I, S. 45 A.8. – Vgl. auch Anm. 42a.

[18] c.1 = M. Coens, S. 363. Schon Bartholomaeus Joseph Blasius Alfter, dessen Qualitäten als kritischer Historiograph noch weitgehend unerkannt sind, hielt eine Erziehung am Hof Dagoberts aus zeitlichen Gründen für unmöglich und verwies auf die Curia Theudeberts (vgl. Anm. 20): Annales Colonienses [Geschichte der Bischöfe und Erzbischöfe von Köln von Maternus (287) bis Joseph Klemens († 1723)], t.II [Köln, um 1770] (HStAK – Chroniken und Darstellungen, 137), S. 306.

[19] Eine Ansicht, die dennoch und immer noch seit einem Jahrhundert vor allem durch die biographischen Artikel über Kunibert geschleppt wird: Ditges, Kunibert, Sp. 1247. – L. Korth, Patrozinien, S. 111. – Joseph Gotzen, Die Verehrung des hl. Kuni-

Nachricht der Vita von seinem Hofaufenthalt zutrifft, vielmehr an der dem Trierer Land benachbarten Metzer Curia Theudeberts II. (596–612), wie auch die Inschrift auf seinem früheren Schrein vermeldete („Theodeberti Austrasiae regis . . . adoptionis filio") und wie schon Kölner Historiographen des 17./18. Jahrhunderts vermuteten.[20] In Metz, der austrasischen Hauptstadt des Merowingerreichs und Mitte des Moseldukats,[21] wurde ihm eine „Militia"-Erziehung zuteil, die sich an die literarische Ausbildung anschloß.[22] Als weiteres, für die Zukunft sehr bedeutendes Moment haben

---

bert, in: Die Pfarre und Kirche St. Kunibert (s. Anm. 9b: Ditges), S. 77. – F. G. Holweck, A Biographical Dictionary of the Saints, St. Louis-London 1924, S. 247. – Baudot / Chaussin, Vies des Saints et Bienheureux 11 (1954), S. 379. – Eduard Hegel, Zur Entstehung der Kultstätte und Pfarre St. Kolumba in Köln, in: FS. Wilhelm Neuß, Köln 1947 (Colonia Sacra, 1), S. 32; ND: E. H., Ecclesiastica Rhenana. Aufsätze zur rheinischen Kirchengeschichte, hg. v. S. Corsten / G. Knopp, Bonn 1986 (Veröff. HVNRh 13), S. 98.

Der Vita folgend nahmen eine Erziehung an Dagoberts Hof u.a. an: F. E. von Mering, Versuch einer Geschichte der Cunibertskirche . . ., Köln 1833, S. 18. – Eduard Hegel, Die Kölner Kirchen und die Stadtzerstörungen der Jahre 355 und 881, in: Untersuchungen zur frühen Kölner Stadt-, Kunst- und Kirchengeschichte, hg. v. W. Zimmermann, Essen o.J. [1950] (Die Kunstdenkmäler des Rheinlands, Beih. 2), S. 47: Erziehung an den Höfen Chlothars und Dagoberts. – J. Torsy, Kunibert, in: NDB 13 (1982), S. 296.

[20] a) „sedem habens Mittensem": Fredegarii et aliorum chronica, ed. Bruno Krusch, IV,16: MGH SRM II, Hannover 1888 (ND 1956), S. 127. Nur 611/12 zog er sich auf der Flucht vor Theuderich vorübergehend in die Residenz Köln (vgl. Anm. 21: Brühl) zurück: Ebd. IV, 38 (S. 139). – S. auch die Ausgabe und Übersetzung von J. M. Wallace-Hadrill: Fredegarii Chronicorum Liber quartus, London u.a. (1960) (ND 1981), S. 11, 31.

b) Aeg. Gelenius, De admiranda magnitudine, S. 281 (danach GC III, Sp. 626). – B. J. B. Alfter (wie Anm. 18). – F. E. v. Mering, Versuch, S. 13 (Schreinsinschrift).

[21] Zur „Physiognomie" von Metz als austrasischer Merowingerhauptstadt mit nur schwacher römischer Tradition: Carlrichard Brühl, Königspfalz und Bischofsstadt in fränkischer Zeit, in: RhV 23 (1958), S. 237 f. (vgl. S. 223 ff.: Köln Residenz-, aber nicht Hauptstadt). – Yvette Dollinger-Léonard, De la cité romaine à la ville médiévale dans la région de la Moselle et de la Haute Meuse, in: Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens. Reichenau-Vorträge 1955–1956, Lindau-Konstanz 1958 (VuF, 4), S. 195–199. – Jean Schneider, Reims und Metz im Merowingerreich, in: Austrien im Merowingerreich. Niederschrift über die Tagung der AG f. westdt. Landes- und Volksforschung in Mainz (26.–28. X. 1964), bearb. v. H. Lademacher, Bonn 1965, S. 36. – Nancy Gauthier, L'évangélisation des pays de la Moselle. La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen Age (III^{e} – VIII^{e} siècles), Paris 1980, S. 209 ff., 373 ff. – Michel Parisse, Metz, capitale d'Austrasie (450–925), in: Histoire de Metz, sous la dir. de François-Yves Le Moigne (Toulouse 1986), S. 67–86, bes. S. 73 ff. – Zum Moseldukat: E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 237.

[22] Grundlegend noch immer E. Vacandard, La *Scola* du palais mérovingien, in: RQH 61 (1897), S. 490–507, bes. S. 492 f., 497. – S. auch Georg Scheibelreiter, Der Bischof in merowingischer Zeit, Wien u.a. 1983 (VIÖG, 27), S. 73; vgl. Henri Platelle, L'évêque mérovingien d'après un ouvrage récent, in: RHE 80 (1985), S. 458. – Karl Ferdinand Werner, Du nouveau sur un vieux thème. Les origines de la ‚noblesse' et de la ‚chevalerie', in: Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus 1985, S. 193 f.

Die Hoferziehung hat für junge Adelige vornehmer und „königsnaher" fränkischer

erste Einflüsse der columbanischen Reform am Hof zu gelten: Theudebert gewährte bekanntlich dem vertriebenen Iren Columban und dessen Gefährten Schutz und Hilfe.[23] Wie Kunibert wuchs in der Pfalz Theudeberts der junge Arnulf, nachmaliger Bischof von Metz und einer der Stammväter der Karolinger, unter Aufsicht des „subregulus seu etiam rector palatii vel consiliarius regis" Gundulf heran.[24] Arnulfs spätere Funktion als „domesticus"[25] über sechs Provinzen weist auf den Hof als Ausbildungsstätte künftiger Amtsträger hin. Auch Arnulf schloß sich nun jener den heterogenen Adel des gesamten Reichs zusammenführenden irofränkischen Reform an, die in den nahen Vogesenklöstern ihr Zentrum hatte. Unter dem Einfluß seines Verwandten Bertulf, Columbans Nachfolger in Bobbio, und dem seines Freundes Romarich, eines ehemaligen Mitglieds von Theudeberts Hof, gab Arnulf in den späteren zwanziger Jahren seine Tätigkeit als Bischof von Metz und Berater Dagoberts I. auf, um sich in die Einsamkeit der Vogesen

---

Familien – Kunibert war Sproß einer Sippe aus dem Metz benachbarten Trierer Land – damals fast schon als Regel zu gelten: Pierre Riché, Education et culture dans l'occident barbare (VI[e] – VIII[e] siècles), Paris 1962 (Patristica Sorbonensia, 4), S. 273. – Karl Ferdinand Werner, Le rôle de l'aristocratie dans la christianisation du Nord-Est de la Gaule, in: RHEF 63 (1976), S. 59 (ND in: K. F. W., Structures politiques du monde franc [VI[e] – XII[e] siècles], London 1973, Nr. I).

[23] H. Büttner, Franken, S. 15 (ND: S. 37). – Eugen Ewig, Die Missionsarbeit der lateinischen Kirche, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. H. Jedin, Bd. II/2, Freiburg/Bg. u.a. (1975) (ND 1985), S. 129 f. – Ders. / Knut Schäferdiek, Christliche Expansion im Merowingerreich, in: Die Kirche des früheren Mittelalters, 1. Halbbd., hg. v. K. Sch., München 1978 (Kirchengesch. als Missionsgesch., II/1), S. 136. – Knut Schäferdiek, Columbans Wirken im Frankenreich (591–612), in: Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, hg. v. Heinz Löwe, Teilbd. 1 (Stuttgart 1982). S. 194. – Gert Hummel, Geschichte und Wesen der iroschottischen Mönchskirche, in: STMOSB 96 (1985), S. 311.

[24] Vita S. Arnulfi, ed. Bruno Krusch, c.3: MGH SRM II, S. 433. – Zum Terminus „subregulus" Ingrid Heidrich, Titulatur und Urkunden der arnulfingischen Hausmeier, in: A Dipl 11/12 (1965/66), S. 99 f. – Vgl. Georg Heinrich Pertz, Die Geschichte der Merowingischen Hausmeier, Hannover 1819, S. 23, 28. – R[obert] Barroux, Dagobert, roi des Francs, Paris 1938, S. 113. – M. Prevost, Arnoul de Metz, in: DBF 3 (1939), Sp. 944. – R. Aigrain, Arnoul, in: Cath. 1 (1948), Sp. 855. – Karl Ferdinand Werner, Bedeutende Adelsfamilien im Reich Karls des Großen, in: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben I: Persönlichkeit und Geschichte, hg. v. H. Beumann, Düsseldorf (1965), S. 100 f. (Gundulf leitete Arnulfs Erziehung vielleicht schon früher zur Zeit des Childebert II.). – Eduard Hlawitschka, Die Vorfahren Karls des Großen, in: ebd., S. 57. – M. Werner, Lütticher Raum, S. 352. – M. Gauthier, L'évangélisation, S. 374. – P. J. Fouracre, Merovingians, Mayors of the Palace and the Notion of a ‚Low-Born' Ebroin, in: BIHR 57 (1984), S. 8. – M. Parisse, Metz, S. 70.

[25] Dazu zuletzt M. Werner, Lütticher Raum, S. 352. – Man denkt auch an Fustel de Coulanges' bekannten Ausspruch über Arnulf: „Il est le vrai et pur fonctionnaire mérovingien du VII[e] siècle", in: Histoire des institutions politiques de l'ancienne France, t.VI, revu et compl. par C. Jullian, Paris [5]1923, S. 156. – Auch auf Metz trifft also die Feststellung von Pierre Riché über den Pariser Hof Chlothars II. und Dagoberts I. zu: „Cette Cour n'est évidemment pas une ‚école' au sens scolaire du terme, c'est une ‚école de cadres', c'est une pépinière de fonctionnaires ou de chefs d'armée": Les foyers de culture en Gaule franque du VI[e] au IX[e] siècle, in: SSAM 11 (1964), S. 312.

zurückzuziehen.[26] Arnulfs Söhne Ansegisel und Chlodulf, der künftige Nachfolger des Vaters im Bischofsamt, könnten Kunibert ebenfalls noch als Hofzöglinge bekannt gewesen sein.[27] Ein um 647 an Chlodulf gerichteter Brief des Bischofs Desiderius von Cahors deutet darauf hin, daß dieser bereits mit Arnulf in Kontakt gestanden hatte, wie überhaupt ein Teil seiner Korrespondenten im Osten des Reichs lebte.[28] Desiderius zählte wiederum zu den „enutriti in palacio regis", die, in der Umgebung Chlothars II. aufgewachsen, später unter Führung von Eligius und Audoenus den berühmten Kreis von Beratern und Vertrauten des Königs Dagobert bildeten.[29] Dafür,

---

[26] Vita S. Arnulfi, c.21 (S. 441); anzumerken bleibt aber, daß Romarich und Arnulf zeitweise wohl auch erwogen hatten, dem Reformkreis von Lérins beizutreten (ebd., c.6 = S. 433 f.). Vgl. u.a. J. Depoin, Grandes figures monacales des temps mérovingiens: Saint Arnoul de Metz. Etudes de critique historique [p. II], in: R Mab 12 (1922), S. 19 f. – E. Hatton, Arnoul de Metz, in: DHGE 4 (1930), Sp. 614. – Rolf Sprandel, Der merovingische Adel und die Gebiete östlich des Rheins, Freiburg/Bg. 1957 (FORL, 5), S. 17 f. – Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis. 8. Jh.), München-Wien 1965, S. 141, 146, 151. – E. Hlawitschka, Arnulf, in: LM 1 (1980), Sp. 1019. – Robert Folz, Remiremont dans le mouvement colombanien, in: Remiremont, l'abbaye et la ville. Actes des journées d'études vosgiennes (Remiremont 17–20 avr. 1980), réunis par M. Parisse, Nancy 1980, S. 15 ff. – M. Parisse, Metz, S. 71.

[27] Grundlegend I. Heidrich, Titulatur, S. 222–227. – S. zuletzt M. Werner, Lütticher Raum, S. 385–392, bes. 386. – E. Hlawitschka, Ansegisel, in: LM 1 (1980), Sp. 678; U. Nonn, Chlodulf, in: ebd. 2 (1983), Sp. 1862 f. – Jedoch läßt Maurice Bouvier-Ajam seiner Phantasie freien Lauf, wenn er – ohne jeden Beleg – Kunibert im Verein mit Chlodulf am Ende der Regierungszeit Dagoberts I. versuchen läßt, die Kirche zur Wahrerin der Reichseinheit zu machen: Dagobert, Paris (1980), S. 372.

[28] Epistulae S. Desiderii Cadurcensis sociis Seminarii Latini Stockholmiensis adiuvantibus ed. et commentario instruxit Dag Norberg, Stockholm 1961 (Acta Univ. Stockholm. Studia Lat. Stockholm., 6), I/8. – Briefwechsel mit weiteren Persönlichkeiten in Austrasien: I/2–4, 6, 7 (Modoald; dazu unten Anm. 55), 9; II, 9, 13, 17. – Vgl. M. Werner, Lütticher Raum, S. 358 A.22. – Reinhold Kaiser, Bischofsherrschaft zwischen Königtum und Fürstenmacht. Studien zur bischöflichen Stadtherrschaft im westfränkisch-französischen Reich im frühen und hohen Mittelalter, Bonn 1981 (Pariser Hist. Studien, 17), S. 57. – Allgemein zum Korrespondentenkreis des Desiderius: R. Sprandel, Adel, S. 33. – Friedrich Prinz, Papst Gregor der Große und Columban der Jüngere, in: Irland und Europa/Ireland and Europe. Die Kirche im Frühmittelalter/The Early Church, hg. v. Próinseas Ní Chatháin-Michael Richter (Stuttgart 1984), S. 332.

[29] a) Zu Desiderius s. M. Heinzelmann, in: LM 3 (1986), Sp. 725 f. Zusätzlich zur dort angegebenen Lit. R. Barroux, Dagobert, S. 170–175. – Heinrich Büttner, Studien zum frühmittelalterlichen Städtewesen in Frankreich . . ., in: Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens. Reichenau-Vorträge 1955–56, Lindau-Konstanz 1958, (VuF,4), S. 155 f. – R. van Doren, Didier, in: DHGE 14 (1960), Sp. 399. – J. M. Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and Other Studies in Frankish History, London (1962) (ND 1982), S. 222 ff. – F. Prinz, Mönchtum, S. 592 s.v. ‚Desiderius'. – R. Limouzin-Lamothe, Didier, in: DBF 11 (1967), Sp. 270. – H. Ebling, Prosopographie, S. 126 f. – R. Kaiser, Bischofsherrschaft, S. 56 f., 73. – C. Wehrli, Überlieferungen, S. 189–193. – M. Scheibelreiter, Bischof, S. 293 s.v. ‚Desiderius'.

b) Zum Begriff „enutriti in palacio regis" s. den Brief des Bischofs Abbo von Metz an Desiderius: Epistulae S. Desiderii II/13; weitere Belege bei P. Riché, Education, S. 281

daß dieser Pariser Kreis mit der – sicher kleineren – Metzer Gruppe Kontakt hielt, spricht des weiteren die Person des Paulus, der, an der „Schola Palatii" Chlothars geformt und daher Freund und Briefpartner des Desiderius, ein der irofränkischen Reform verpflichteter Bischof des Metz benachbarten Verdun wurde und seinerseits nach dem Zeugnis seiner Vita und der Bischofsgesten von Verdun Erzieher des erwähnten Diakons Adalgisel-Grimo gewesen sein soll.[30] Für die Verbindungen der Höfe Neustriens und Austrasiens im Zeichen dieser Reform mag schließlich die Familie des Burgunders Chagnerich stehen, der im Zuge der Auseinandersetzungen mit Königin Brunichild bei Theudebert II. Zuflucht gesucht hatte.[31] Sein in Luxueil erzogener Sohn Cagnoald, Schüler des mit der Familie befreundeten Columban, wird als Bischof von Laon gemeinsam mit Kunibert 626/27 an der Synode von Clichy teilnehmen,[32] ein weiterer (wahrscheinlicher) Sohn

A.426. – Zum Kreis um Dagobert: E. Vacandard, Vie de Saint Ouen, évêque de Rouen (641–684). Étude d'histoire mérovingienne, Paris 1902, S. 30 f., 39 f. u.ö. – Paul Parsy, Saint Eloi (590–659), Paris 1907, S. 68 ff. – W. Levison in der Einleitung zur Vita Audoini: MGH SRM V (1910), S. 536 f. – R. Barroux, Dagobert, S. 189. – Emile Mâle, La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes, Paris (1950), S. 172 f. – R. Sprandel, Adel, S. 16 f., 33, 49–61. – J. M. Wallace-Hadrill, Long-Haired Kings, S. 222 f. – F. Prinz, Frühes Mönchtum, S. 130 ff. – Ders., Abriß der kirchlichen und monastischen Entwicklung des Frankenreiches bis zu Karl dem Großen, in: Karl der Große (s. Anm. 24: Werner), II, S. 292 f. – Edward James, The Origins of France. From Clovis to the Capetians (London-Basingstoke 1982), S. 141. – Friedrich Prinz, Die Rolle der Iren beim Aufbau der merowingischen Klosterkultur, in: Die Iren und Europa (wie Anm. 23: Schäferdiek), S. 210, 215. – W. Haubrichs, Abtslisten, S. 61. – Vgl. Anm. 99.

[30] W. Levison, Testament, S. 100 ff. – F. Prinz, Frühes Mönchtum, S. 600 s.v. ‚Paulus, B. v. Verdun'. – C. Wehrli, Überlieferungen, S. 233 f. – Jean Pol Evrard / Michel Parisse, Les premiers millénaires, in: Histoire de Verdun, sous la dir. d'Alain Girardot (Toulouse 1982), S. 19: Paulus soll (wie Kunibert) aus dem Trierer Land stammen; doch zur Unsicherheit aller Vermutungen über seine Herkunft schon AASS Febr. II, Antwerpen 1658, S. 170. – W. Haubrichs, Abtslisten, S. 61–76.

Paulus als Korrespondent des Desiderius: Epistulae Desiderii I/12 (cf.11); II, 11, 12. – Vgl. Wolfgang Haubrichs, Die Urkunde Pippins des Mittleren und Plectruds für St-Vanne in Verdun (702), in: Francia 13 (1985), S. 24 A.140.

Paulus als Erzieher des Adalgisel-Grimo (?): AASS Febr. II, S. 176 (c.3). – Gesta episcoporum Virdunensium, ed. G. Waitz, c.8: MGH SS 4, Hannover 1841 (ND 1982), S. 43.

[31] Grundlegend Alexander Bergengruen, Adel und Grundherrschaft im Merowingerreich. Siedlungs- und standesgeschichtliche Studie zu den Anfängen des fränkischen Adels in Nordfrankreich und Belgien, Wiesbaden 1958 (VSWG – Beihefte, 41), S. 65–83. – S. auch A. Barrault, L'influence de Saint Colomban et de ses disciples dans les monastères de la Brie, in: Mélanges Colombaniens. Actes du Congrès internat. de Luxueil, 20–23 VII 1950, Paris [1951], S. 198. – P. Riché, Education, S. 271 f. – F. Prinz, Frühes Mönchtum, S. 125 f., 142 f. – E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 256 mit A.118. – Martin Heinzelmann, L'aristocratie et les évêchés entre Loire et Rhin jusqu'à la fin du VII^{e} siècle, in: RHEF 62 (1976), S. 88. – M. Bouvier-Ajam, Dagobert, S. 189. – J. M. Wallace-Hadrill, The Frankish Church, Oxford 1983, S. 67 f.

[32] A. Des Mazis, Cagnoald, in: DHGE 11 (1949), Sp. 174 f. – T. de Morembert, Cagnoald, in: DBF 7 (1956), Sp. 824. – R. Sprandel, Adel, S. 14 f. – Clichy: MGH

Faro als Referendar am Hof Dagoberts enge Kontakte mit Eligius und Audoenus pflegen und als Bischof von Meaux ein Kloster irofränkischer Observanz gründen.[33]

Metz war mithin wie auch Paris bis in das zweite Drittel des 7. Jahrhunderts Ort der Begegnung der aristokratischen Jugend aus allen Teilen des regnum Francorum, und so fanden sich über Metz Adelige aus dem Osten in das Gesamtreich einbezogen.[34] Einschränkend ist allerdings zu betonen, daß die Kontakte Kuniberts mit diesen columbanisch inspirierten Hofkreisen auf Grund des örtlichen und zeitlichen Rahmens zwar als wahrscheinlich zu gelten haben, indes in den wenigen Quellen nicht direkt bezeugt sind.

Auch nach seiner Berufung zum Archidiakon der Trierer Kirche[35] verblieb Kunibert wohl im Umkreis der Reform, die vor allem aus Romarichs Gründung Habendum, dem späteren Remiremont, an die Mosel ausstrahlte.[36] So weilte etwa der Zeitgenosse Numerian, Sproß einer Trierer Senatorenfamilie und künftiger Bischof seiner Heimatstadt, wohl selbst am Vorort der

---

Concilia I: Concilia aevi Merovingici, rec. F. Maassen, Hannover 1883 (ND 1956), S. 201; Concilia Galliae A.511–695, cura et studio C. de Clercq, Turnhout 1963 (CC, Ser.Lat., CXLVIII A), S. 297. – Vgl. Odette Pontal, Die Synoden im Merowingerreich, Paderborn u.a. 1986, S. 190 A.33 (Heinoaldus).

[33] Grundlegend J. Guerout, Faron, in: DHGE 16 (1967), Sp. 643–665. – S. auch H. Leclercq, Faron, in: DACL 5/I (1922), Sp. 1114–1124. – A. Barrault, Saint Colomban, S. 202 ff. – G. J., Faron, in: Cath. 4 (1956), Sp. 1104 f. – Georges Tessier, Le baptême de Clovis . . . (Paris 1964), S. 302. – F. Prinz, Frühes Mönchtum, S. 591 s.v. ‚Burgundofaro', bes. S. 126. – R. Darricau, Faron, in: DBF 13 (1975), Sp. 631 f. – C. Wehrli, Überlieferungen, S. 196 f.

[34] E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 201 mit Anm. 119. – G. Scheibelreiter, Bischof, S. 126.

[35] Vita, c.2 = M. Coens, S. 364 (vgl. S. 338); danach Lac. I, n.67 (zur Abhängigkeit s. Anm.7b sowie M. Coens, S. 362 A.4. – E. Wisplinghoff, Untersuchungen, S. 36 mit A.121). – REK I, n.25 mit A.2. – Vgl. Aschbach, Cunibert, S. 178, 188 A.5. – GC III, Sp. 626. – J. Kleinermanns, Die Heiligen I, S. 45. – J. Gotzen, Verehrung, S. 77, 84 f. (Liturgie). – Conrad Albrecht Ley, Kölnische Kirchengeschichte, Essen ^{2}1917, S. 30. – F. Schönberger, Zeltingen, S. 10 f. A.12. – Louis Réau, Iconographie de l'art chrétien, t.III/1, Paris 1958, S. 356. – J. Torsy, Kunibert, in: NDB 13, S. 296. – Stefan Weinfurter, in: Series episcoporum ecclesiae catholicae occidentalis ab initio usque ad annum MCXCVIII, V/1, Stuttgart 1982, S. 9 („verisimile est").

Zur Bedeutung des Amtes im Merowingerreich (und in den Heiligenviten der Zeit) G. Scheibelreiter, Bischof, S. 101–106.

[36] E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 201 A.119. – S. auch schon Robert Parisot, Histoire de Lorraine, t.I, Paris 1925, S. 162.

[37] a) Josef Semmler, Studien zur Frühgeschichte der Abtei Weißenburg . . ., in: BPfKG 24 (1957), S. 2 f. – Eduard Hegel, Die rheinische Kirche in römischer und frühfränkischer Zeit, in: Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr, Textbd. I, Düsseldorf (1962), S. 112. – F. Prinz, Frühes Mönchtum, S. 123, 199. – E. Ewig, Trierer Land, S. 255. – Ders., Zu Wimpfen und Worms, St. Dié und Trier im 7. Jh., in: JWLG 1 (1975), S. 2 f., 9. – Matthias Werner, Zu den Anfängen des Klosters St. Irminen-Oeren in Trier, in: RhV 42 (1978), S. 38 f. – Ders., Adelsfamilien, S. 41 A.34;

b) „Monarchia": Vitae Columbani abbatis discipulorum eius libri II, rec. Bruno Krusch, II/10: MGH SSRG in us. scol. sep. editi [37], Hannover-Leipzig 1905, S. 255.

Reform, der „Monarchia" von Luxueil,[37] jener – wie F. Prinz formulierte – „monastischen Schule Columbans für die Kinder der germanischen und romanischen Oberschicht des Frankenreiches".[38] Numerians Bruder Germanus wiederum gründete im Berner Jura das Reformkloster Granfelden/Moutier-Grandval,[39] derweil mit Ophtomarus ein weiterer Bruder an den Höfen Dagoberts I. und Sigiberts III. begegnet.[40] Die Familie des Numerian steht auch für die Tradition des spätantiken Gallien, für jene romanischen Elemente, die – im Gegensatz zu Metz – im fränkischen Trier und in Teilen des Moseltals noch fortlebten.

Zwischen Trier und Metz war Kunibert aufgewachsen, er hatte nunmehr Kenntnis von und Anteil an den bewegenden Kräften der Zeit, ihren Gegensätzen und ihrer Annäherung. Der fränkische Adel[41] und die senatorische Aristokratie lebten in diesem königsnahen Gebiet also nicht nur auf ihren Herrschaften, sondern waren auch auf den Metzer Hof ausgerichtet; überdies wurden beide Adelsgruppen in die gerade ihre Schicht erfassende Bewegung der irofränkischen Reform eingebunden, die mit ihren personellen Übergängen und Verflechtungen in den neustrischen Westen und den aquitanischen Süden als Integrationsfaktor eines sich zu Teilreichen hin entwikkelnden Merowingerreichs stark ins Gewicht fiel.

---

[38] F. Prinz, Die Rolle der Iren, S. 207.

[39] Karl Friedrich Stroheker, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien, Tübingen 1948 (ND 1970), S. 178. – Cuenin, Une fondation colombanienne: Moutier-Grandval, in: Mélanges Colombaniens (s. Anm. 31: A. Barrault), S. 393–404. – E. Hegel, Rheinische Kirche, S. 111. – E. Ewig, Trierer Land, S. 245. – Ders., Wimpfen, S. 4. – F. Prinz, Frühes Mönchtum, S. 145 f. – Ders., Peregrinatio, Mönchtum und Mission, in: Die Kirche des früheren Mittelalters (s. Anm. 23: Ewig/Schäferdiek), S. 454. – Ders., Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas, München (1980), S. 52. – M. Werner, Anfänge, S. 36 f. – Ders., Adelsfamilien, S. 41 A.34.

[40] N. Gauthier, L'évangélisation, S. 350.

[41] Ich benutze hier wie sonst den Terminus bewußt im Anschluß an die von Franz Irsigler erarbeiteten und trotz der Thesen von Heike Grahn-Hoek im wesentlichen weiter gültigen Kategorien: F. Irsigler, Untersuchungen zur Geschichte des frühfränkischen Adels, 2. um einen Nachtrag erw. Aufl., Bonn 1981 (Rhein. Archiv, 70). – H. Grahn-Hoek, Die fränkische Oberschicht im 6. Jahrhundert. Studien zu ihrer rechtlichen und politischen Stellung, Sigmaringen (1976) (VuF, Sonderbd. 21); vgl. auch die Kritik von Irsigler, in: HJLG 27 (1977), S. 279–284, sowie von K. Schreiner, in: VSWG 68 (1981), S. 225–231.

Von besonderer Bedeutung zum Thema auch die Forschungen von K. F. Werner, u.a. sein Artikel: Adel (Fränkisches Reich, Imperium, Frankreich), in: LM 1 (1980), Sp. 118–128, sowie zuletzt: Du nouveau sur un vieux thème (wie Anm. 22), S. 186–199. – S. auch in jüngerer Zeit die Beiträge von R. Wenskus, Adel, in: RGA 1 (^{2}1973), S. 60–75, bes. S. 60. – Hans-Werner Goetz, ‚Nobilis'. Der Adel im Selbstverständnis der Karolingerzeit, in: VSWG 70 (1983), S. 153–191, bes. S. 154 ff. – Rudolf Schieffer, Adel (Begriff – Der Adel im Mittelalter), in: Staatslexikon 1 ^{7}(1985), Sp. 41 ff., bes. Sp. 42. – Brian Brennan, Senators and Social Mobility in Sixth-Century Gaul, in: JMedH 11 (1985), S. 156.

III. Bischofserhebung und Königtum

Die Bestellung des Kunibert zum Bischof von Köln paßt zu jener von E. Ewig beschriebenen Kraft, welche von der Trierer Kirche für die Restauration des kirchlichen Lebens am Niederrhein ausging, da sie selbst weniger von den Stürmen der Völkerwanderung betroffen war.[42] Doch lassen sich an der Erhebung noch weitere, zukunftweisende Charakteristika festmachen:

1) Kunibert trat sein Amt zu einer Zeit an, da Franken verstärkt die Leitung von Bistümern und Abteien übernahmen; die Eroberer waren auch geistig-geistlich mündig geworden.[43]

2) Mit Kunibert wird die Kölner Kirche mittelalterlich; für ein Jahrtausend stehen ihr nun oftmals Bischöfe aus dem Adel des näheren und weiteren Umlands vor,[44] und manche von ihnen werden am Königshof anzutreffen sein. Kunibert ist der erste in dieser Reihe von Hofbischöfen, königlichen Beratern und Erziehern. Er trägt wie viele seiner Standesgenossen im „siècle des saints" (L. van der Essen), oder besser: als „political saint" (J. M. Wallace-Hadrill) zur Verkirchlichung der Herrschaft bei,[45] weist vor auf die Hofgeistlichen der Karolingerzeit wie etwa Erzbischof Hildebald von Köln. Damit rückte er seinen Sitz nicht nur an die austrasischen Zentren Trier und Metz, sondern integrierte ihn auch in das Gesamtreich.[46]

3) Es steht anzunehmen, daß Chlothar II. oder dessen Anfang 623 zum Unterkönig in Austrasien ernannter Sohn Dagobert I. an der Erhebung des

---

[42] a) Erhebung zum Bischof von Köln: Vita, c.3 = M. Coens, S. 364. – Die Szene wurde in Form einer Szepterinvestitur durch König Dagobert auf einem Medaillon des Kunibertfensters dargestellt: W. Ewald, in: Kunstdenkmäler Köln I/4, S. 271. – G.-M. Scheuffelen, Glasfenster, S. 37 f. – Vgl. auch Anm. 7a, 115;

b) E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 2, S. 97 f., vgl. S. 109. – Ders., Trierer Land, S. 251.

[43] Dietrich Claude, Die Bestellung der Bischöfe im merowingischen Reiche, in: ZSRG.K 49 (1963), S. 73. – Vgl. auch Eugen Ewig, Les missions dans les pays rhénans, in: RHEF 62 (1976), S. 39.

[44] Rudolf Schieffer, Der Bischof zwischen Civitas und Königshof (4. – 9. Jahrhundert), in: Der Bischof in seiner Zeit . . . FS. Joseph Kardinal Höffner, hg. v. Peter Berglar/Odilo Engels, Köln 1986, S. 24.

[45] a) Léon van der Essen, Le siècle des Saints (625–739). Études sur les origines de la Belgique chrétienne, Brüssel 1948. – Vgl. Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. 1, Berlin-Leipzig ^{7}1952, S. 299 mit A.1. – Helga Müller-Kehlen, Die Ardennen im Frühmittelalter. Untersuchungen zum Königsgut in einem karolingischen Kernland, Göttingen 1973 (VMPIG, 38), S. 39 A.1;

b) J. M. Wallace-Hadrill, The Frankish Church, S. 90.

[46] Severin Corsten glaubte dies schon unter dem Pontifikat des Bischofs Ebergisel (Eberigisil, Evergislus) Ende des 6. Jh. verwirklicht, der als Mitglied einer aus dem Poitou oder der Auvergne stammenden Familie – zu ihr soll auch der erwähnte Diakon Adalgisel-Grimo gehört haben – damals „‚moderne' Organisationsformen an den Rhein" gebracht habe: Rheinische Adelsherrschaft im ersten Jahrtausend, in: RhV 28 (1963), S. 84–130, bes. S. 110 (Zitat). – Doch dagegen Ulrich Nonn, Zur Familie des Diakons Adalgisel-Grimo, in: JWLG 1 (1975), S. 11–17. – M. Werner, Lütticher Raum, S. 42 A.49. – Indes ist der Pontifikat schon dieses Franken auch über die Kölner Diözese hinaus von Bedeutung: REK I, n.20. – R. Schieffer, Bischof, S. 22.

wahrscheinlich ja noch im selben Jahr geweihten Kunibert mitgewirkt hat, wobei aber nicht ausgeschlossen ist, daß auch die im Osten mächtigen Pippin der Ältere und Arnulf darauf Einfluß nahmen.[47] Die ersten Bestimmungen des Pariser Edikts von 614, das allzulange als Kapitulation merowingischer Zentralgewalt vor den auf- und auseinanderstrebenden Kräften der Teilreiche mißverstanden wurde,[48] ohne die vorwaltende Tendenz staatstragenden Interessenausgleichs zwischen Königtum und Adel zu würdigen, reservierten jedenfalls dem Herrscher ein Examinations- und Konfirmationsrecht bei Bischofswahlen und sahen auch ausdrücklich die Möglichkeit einer electio und designatio von Hofbeamten vor. Chlothar II., 613 nach der Ermordung Theudeberts II. Helfer und Retter der austrasischen Opposition gegen Brunichild, hatte die Autorität, in dem Edikt Bestimmungen einer vorangehenden Synode zu verändern und sie dann auch in die Tat umzusetzen:[49] die Bestellung etwa des Betharius von Chartres, des Licinius von Angers und später die des Desiderius von Cahors unter seinem Sohn Dagobert sind nur drei Beispiele hierfür.[50] Die Aussage der Vita, Kunibert sei „per spiritum

---

[47] a) Zur Erhebung s. Anm. 42a;
b) Einfluß Arnulfs und Pippins nahm bereits Aschbach, Cunibert, S. 178, an. – Vgl. auch Baudot/Chaussin, Vies, S. 379. – L. Réau, Iconographie, S. 357. – J. Torsy, Kunibert, in: NDB 13, S. 296. – St. Weinfurter, in: Series episcoporum V1, S. 9.

[48] MGH Capit. I, S. 20–23; Concilia Galliae A.511–695, S. 283 ff. – Gute Literaturübersicht bei Immo Eberl, Dagobert I. und die Alemannen . . ., in: ZWLG 42 (1983), S. 10 A.12.

Für die traditionelle Wertung steht vor allem Heinrich Mitteis: Der Staat des hohen Mittelalters, Darmstadt [9]1974, S. 52 ff. – Ders., Deutsche Rechtsgeschichte, neubearb. v. H. Lieberich, München [15]1978, S. 44, 60 f., 71 f., 217. – Zuletzt noch Michel Rouche, La crise de l'Europe au cours de la deuxième moitié du VII[e] siècle et la naissance des régionalismes, in: AESC 41 (1986), S. 350 f.

[49] Grundlegend Carlo Servatius, ‚Per ordinationem principis ordinetur'. Zum Modus der Bischofsernennung im Edikt Chlothars II., in: ZKG 84 (1973), S. 1–29 (mit älterer Lit.). – Ähnlich aber schon H. Wieruszowski, Zusammensetzung, S. 32 ff., 65 f. – S. auch Rolf Sprandel, Struktur und Geschichte des merovingischen Adels, in: HZ 193 (1961), S. 62–67. – D. Claude, Bestellung, S. 49–53. – Gernot Kocher, Das Pariser Edikt von 614 und die merowingische Rechtspflege aus der Sicht der Rechtsgeschichte, Graz 1976 (Edikt ein Dokument gemeinsamer Bemühungen von Königtum, weltlichen und geistlichen Großen um Rechtssicherheit im Reich). – Friedrich Prinz, Der fränkische Episkopat zwischen Merowinger- und Karolingerzeit, in: SSAM 27 (1981), S. 114 f. – Ders., Die Rolle der Iren, S. 206. – E. James, Origins of France, S. 140 f. – P. J. Fouracre, Merovingians, S. 2 ff. – Jacques Duquesne, Saint Éloi [Paris] (1985), S. 117. – O. Pontal, Synoden, S. 181–188, bes. S. 186 f. – R. Große, Rez. K. F. Werner, Origines, in: HJ 106 (1986), S. 442.

[50] C. Servatius, ‚Per ordinationem', S. 15. – Desiderius: Vita Desiderii Cadurc., ed. Bruno Krusch, c.13: MGH SRM IV, Hannover-Leipzig 1902 (ND 1977), S. 572. – Epistulae S. Desiderii I/5. – MGH DD 1 (Mer.), ed. Karl A. F. Pertz, Hannover 1872 (ND 1980), n.13. – Vgl. (Louis Bréhier-) René Aigrain, Grégoire le Grand, les Etats barbares et la conquête arabe (590–757), Paris [1947] (HE, 5), S. 347 A.4. – D. Claude, Bestellung, S. 21 mit A.83, 26 mit A.112, 52, 58. – G. Scheibelreiter, Bischof, S. 159 A.120. – Laurent Theis, Dagobert. Un roi pour un peuple [Brüssel 1984 / zuerst Paris 1982], S. 17 mit A.5. – J. Duquesne, Saint Éloi, S. 117.

sanctum et synodale concilium ac *praecepto regis*" zum Bischof bestellt worden, mag zwar einfach den zur Zeit der Niederschrift des Lebens üblichen Brauch wiedergeben,[51] doch spiegelt sie, gewollt oder ungewollt, durchaus die Verhältnisse unter Chlothar und Dagobert.

IV. Rat und Erzieher der Könige

So war Kunibert über Metz, Trier und nunmehr Köln Mitglied einer „Reichsgesellschaft" (R. Sprandel)[52] geworden, die im Zeichen einer integralistischen Auslegung und Applikation des Pariser Edikts sowie einer häufiger gewordenen Erziehung des Adels am Hof stärkeres Profil gewann. Bereits seiner ersten überlieferten Amtshandlung eignet Symbolkraft: Kunibert brachte 626/27 zu Clichy die Stimme der Kölner Kirche in ein weitgehend von neustrischen Bischöfen geprägtes Reichskonzil ein.[53] Er konnte dort Kontakte zur Pariser „Schola Palatii" Chlothars II. aufnehmen und intensivieren, denn mit ihm unterzeichneten deren frühere Mitglieder Sulpicius, nunmehr als Bischof von Bourges, oder Rusticus, Bruder und Vorgänger des erwähnten Desiderius, als Vorsteher von Cahors die Synodalakten[54] wie

---

[51] c.3 = M. Coens, S. 364 (Hervorhebung durch mich). – Vgl. Friedrich Wilhelm Oediger, Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, Köln (²1972) (Geschichte des Erzbistums Köln, 1), S. 77. – S. auch Anm. 136.

[52] Ich übernehme den Begriff von R. Sprandel, Adel, S. 45 f. u.ö. – Vgl. dens., Struktur, S. 64 ff.

[53] MGH Concilia I, S. 201; Concilia Galliae A.511–695, S. 297. – REK I, n.29. – Vgl. J. Kleinermanns, Die Heiligen I, S. 49. – Wilhelm Kisky, Geschichte des Stiftes und der Pfarre St. Kunibert, in: Die Pfarre und Kirche St. Kunibert (s. Anm. 9b: Ditges), S. 13 f. – L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule, t.III, Paris 1915, S. 179. – Carlo de Clercq, La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne . . ., Löwen-Paris 1936, S. 62. – Louis Dupraz, Contribution à l'histoire du regnum Francorum pendant le troisième quart du VII[e] siècle (656–680), Fribourg 1948, S. 289 A.3. – Carlo Marcora, Cuniberto, in: BSS 4 (1964), Sp. 404. – O. Pontal, Synoden, S. 190 A.32.

Kunibert war nicht kurz vor oder nach Clichy Teilnehmer einer Synode in Reims – dieses noch immer durch die Literatur geisternde Konzil hat nie stattgefunden: Louis Duchesne, in: Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres IV[e] sér., 17 (1898), S. 94. – C. de Clercq, Législation, S. 65 f. – N. Gauthier, L'évangélisation, S. 348 f. – O. Pontal, Synoden, S. 192.

Clichy stellt also wohlgemerkt das erste gesicherte bischöfliche Amtsgeschäft Kuniberts dar; daß er bereits zuvor als Kölner Oberhirte am bekannten Schied von 625/26 (Fredegar IV, 53) beteiligt war, ist ein Irrtum von M. Bouvier-Ajam, Dagobert, S. 142–146, und (nach ihm?) von J. Duquesne, Saint Eloi, S. 100 f. Letztlich dürfte dies aber schon auf den Historiographen Adrien de Valois (1607–1692) zurückgehen, wie sich aus Aeg.Gelenius, De admiranda magnitudine, S. 283, und B. J. B. Alfter, Annales Colonienses, t.II, S. 312 f., ergibt.

[54] MGH Concilia I, S. 200 f.; Concilia Galliae A.511–695, S. 296 f. – Vgl. O. Pontal, Synoden, S. 190 A.32/33.

übrigens auch Bischof Modoald von Trier, der wohl gleich Kunibert aus der Diözese stammte und seinerseits Verbindungen zu Desiderius pflegte.[55]

Kurz nach seiner Teilnahme an der Synode von Clichy wurde Kunibert zum Rat Dagoberts bestellt, den sein Vater – wie erwähnt – 623 als Unterkönig in Austrasien eingesetzt hatte.[56] Diese Restauration des Metzer Königshofes mag man zwar als eine von den Großen des Ostens erzwungene Konzession werten, doch kann sie durchaus auch aus Chlothars Einsicht in die Problematik alleiniger Beherrschung des Großreichs wie seinem Betreiben erwachsen sein, dem mündig gewordenen Sohn[57] Teilhabe an der Macht und erste Herrschaftserfahrung zu vermitteln. Und die Berufung Kuniberts in die Nachfolge des sich von den weltlichen Geschäften zurückziehenden Arnulf von Metz[58] ist vielleicht mit auf dessen und Pippins des

[55] MGH Concilia I, S. 201; Concilia Galliae A.511–695, S. 297: Anastasius (für Modoaldus: L. Duchesne, Fastes épiscopaux, t.III, S. 38 f. A.8). – Vgl. E. Ewig, Trier, S. 118. – N. Gauthier, L'évangélisation, S. 348 f. – C.I., Modoald, in: Cath. 9 (1982), Sp. 456. – O. Pontal, Synoden, S. 190 A.32.

Herkunft: Matthias Werner, Zur Verwandtschaft des Bischofs Modoald von Trier, in: JWLG 4 (1978), S. 1–35, bes. S. 34. – Zu seinen Kontakten mit Desiderius: Epistulae S. Desiderii I/7 (vgl. Anm. 28); 639 trat der Bischof von Cahors gelegentlich einer Reise nach Austrasien mit Modoald auch in persönlichen Kontakt: E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 201 mit A.119.

[56] Fredegar IV,47: MGH SRM II, S. 144; J. M. Wallace-Hadrill, S. 39. – Vgl. Gustav Eiten, Das Unterkönigtum im Reiche der Merowinger und Karolinger, Heidelberg 1907, S. 3 f. – E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 194. – Ders., Das merowingische Frankenreich (561–687), in: Handbuch der Europ. Geschichte, Bd. 1, hg. v. Th. Schieffer, Stuttgart (1976), S. 410. – Ders., Frühes Mittelalter = Rheinische Geschichte I/2, Düsseldorf (1980), S. 26.

[57] Bei seiner Erhebung zum „consors regni" 623 muß Dagobert mindestens 15 Jahre alt gewesen sein, mithin ist 608 der terminus ad quem für sein Geburtsjahr (zu dem sich in der Lit. äußerst unterschiedliche Angaben finden): Eugen Ewig, Studien zur merowingischen Dynastie, in: FMSt 8 (1974), S. 50 A.194. – Vgl. auch I. Eberl, Dagobert, S. 16 mit A.44. – Nach E. Hlawitschka, Vorfahren, S. 57, stand Dagoberts eigene Einsicht schon am Anfang des neuen Unterkönigtums.

[58] Fredegar IV, 58: MGH SRM II, S. 150; J. M. Wallace-Hadrill, S. 49. – Vita Modoaldi II/20: AASS Mai.III, Antwerpen 1680, S. 55 (Berufung das Werk Pippins). – REK I, n.31. – Vgl. G. H. Pertz, Hausmeier, S. 34. – Aschbach, Cunibert, S. 181. – Heinrich Eduard Bonnell, Die Anfänge des karolingischen Hauses, Berlin 1866 (ND 1975), S. 99. – GC III, Sp. 626. – J. Kleinermanns, Die Heiligen I, S. 49. – A. Hauck, Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 328. – J. Gotzen, Verehrung, S. 77. – L. Duchesne, Fastes épiscopaux, t.III, S. 179. – J. Depoin, Arnoul, S. 19. – Christian Pfister, Gaul Under the Merovingian Franks . . ., in: The Cambridge Medieval History, t.II, Cambridge 1926, S. 170. – Wilhelm Levison, Metz und Südfrankreich im frühen Mittelalter. Die Urkunde König Sigiberts III. für die Kölner und Metzer Kirche [1938], in: W. L., Frühzeit, S. 148. – M(aurice) C(oens), Deux actes de Sigebert III en faveur de S. Cunibert, in: An Boll 56 (1938), S. 379. – F. Schönberger, Zeltingen, S. 11. – E. Hegel, St. Kolumba, S. 32 (ND: S. 98). – (L. Bréhier-) R. Aigrain, Grégoire, S. 347. – R. Sprandel, Adel, S. 37. – F. Prinz, Frühes Mönchtum, S. 144. – Ders., Der fränkische Episkopat, S. 116. – Ders., Die Rolle der Iren, S. 207. – Ferdinand Lot, Naissance de la France, éd. rev. et mis à jour par Jacques Boussard (Paris 1970), S. 79. – E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 198. – Ders., Frühes Mittelalter, S. 26. – M. Bouvier-Ajam, Dagobert, S. 152, 184, 189 (spekulativ). – J. Torsy, Kuni-

Älteren Geheiß erfolgt, sicher aber nicht gegen den erklärten Willen Chlothars und besonders Dagoberts, der, immerhin schon um die zwanzig Jahre alt, bereits mehrfach und nachdrücklich seine Entschlossenheit zu eigenständiger Regierung bewiesen hatte.

633/34 wird Dagobert dann seinerseits dem Sohn Sigibert das Unterkönigtum Austrasien verleihen;[59] dieses Mal zweifellos unter der Notwendigkeit, die Kampfmoral der Austrasier heben zu müssen angesichts der slawischen Bedrohung, welche die gesamte Ostgrenze in Unruhe versetzte[60]

---

bert, in: NDB 13, S. 296. – C. Wehrli, Überlieferungen, S. 24. – L. Theis, Dagobert, S. 13. – U. Nonn, Dagobert, in: LM 3 (1986), Sp. 429. – R. Schieffer, Bischof, S. 23.

Auf der vierten Arkade der linken Längsseite des früheren Kunibertschreins war Dagobert mit der Inschrift abgebildet „Plurima dona pius Cuniberto dat Dagobertus": A. Ditges, Schrein, S. 92. – W. Ewald, in: Kunstdenkmäler Köln I/4, S. 301. – Ditges (S. 91) und P. Kürten, St. Kunibert, S. 155 f., berichten über eine – von ihnen nicht näher belegte – Tradition, nach der ein großer Achat an jenem Schrein Kunibert von Dagobert (oder dessen Sohn Sigibert III.) geschenkt worden sei.

[59] Vita, c.5 = M. Coens, S. 366. – Fredegar IV, 75: MGH SRM II, S. 158 f.; J. M. Wallace-Hadrill, S. 63. – Vita Landeberti episcopi Traiectensis auctore Sigeberto, ed. Bruno Krusch, c.1: MGH SRM VI, Hannover-Leipzig 1913 (ND 1979), S. 394. – Koelhoffsche Chronik: Chroniken dt. Städte, Bd. XIII, S. 388. – REK I, n.34. – Vgl. Pertz (S. 38), Aschbach (S. 182), GC III, Gotzen, Duchesne, Depoin (S. 24), Pfister (S. 175), Levison, C(oens), Schönberger, Hegel, Lot, Prinz, Ewig (S. 198 ff., 466 f. bzw. S. 26 f.), Bouvier-Ajam (S. 261–265), Torsy, Kürten (S. 3), Nonn: wie Anm. 58. – S. auch Aeg. Gelenius, De admiranda magnitudine, S. 286. – F. E. v. Mering, Versuch, S. 18. – Aug. Digot, Histoire du royaume d'Austrasie, t.III, Nancy 1863, S. 195. – P. A. F. Gérard, Histoire des Francs d'Austrasie, t.I, Brüssel u.a. 1864, S. 355 f. – Gustav Richter, Annalen des Fränkischen Reiches im Zeitalter der Merowinger, Halle 1873, S. 162. – G. Eiten, Unterkönigtum, S. 13 f. – Bruno Krusch, Der Staatsstreich des fränkischen Hausmeiers Grimoald, in: Histor. Aufsätze f. Karl Zeumer, Weimar 1910, S. 413 f. – E. Podlech, Die wichtigeren Stifte, Abteien und Klöster in der alten Erzdiözese Köln, t.I, Breslau 1912, S. 105. – L. Levillain, La succession d'Austrasie au VII[e] siècle, in: RH 38 (1913), S. 62. – Anton Halbedel, Fränkische Studien . . ., Berlin 1915 (Eberings Histor. Studien, 132) (ND 1965), S. 11. – Guise, Saint Sigisbert. Roi d'Austrasie (630–656), Paris 1920, S. 31, 67 (mit Verweis auf Nicolas Frizon, Histoire de la vie de Saint-Sigebert, roy d'Austrasie, troisième du nom, Nancy 1726). – R. Barroux, Dagobert, S. 129 f., 166. – L. Dupraz, Contribution, S. 289 A.3. – E. Donckel, Luxemburg, S. 26. – P. Classen, Dagobert I., in: NDB 3 (1957), S. 474. – F. Steinbach, Frankenreich, S. 38. – S. Corsten, Adelsherrschaft, S. 107. – C. Marcora, Cuniberto, Sp. 404. – Robert Folz, Vie posthume et culte de Saint Sigisbert roi d'Austrasie, in: FS. Percy Ernst Schramm, Bd. 1, Wiesbaden 1964, S. 7. – G. Tessier, Le baptême de Clovis, S. 225 f. – E. Ewig, Trier, S. 114. – Ders., Trierer Land, S. 244. – Ders., Studien, S. 20. – Richard Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter . . ., Stuttgart 1972 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 3), S. 147. – F. Staab, Untersuchungen, S. 297. – N. Gauthier, L'évangélisation, S. 260, 388, 390. – M. Werner, Lütticher Raum, S. 41, 255 A.92, 351 A.42. – J. Hannig, Consensus fidelium, S. 126. – Friedrich Prinz, Grundlagen und Anfänge. Deutschland bis 1056, München (1985) (NDG, 1), S. 72. – O. Pontal, Synoden, S. 175 mit A.26. – R. Schieffer, Bischof, S. 23. – W. Haubrichs, Abtslisten, S. 77.

[60] Wolfgang H. Fritze, Untersuchungen zur frühslawischen und frühfränkischen Geschichte im 7. Jahrhundert, Diss. (Masch.-schrift), Marburg 1952. – S. auch R. Bar-

(Wirren, die übrigens noch im 14./15. Jahrhundert in den Abenteuererzählungen des „Theséus de Cologne" ihren Nachhall fanden).[61] Doch innerhalb solch vorgegebener Umstände verfügte Dagobert durchaus über genug Autorität, um mit dem dux Adalgisel (er entzieht sich bislang jeder gesicherten genealogischen Einordnung)[62] und Bischof Kunibert zwei ihm genehmen Männern die Führung der Regierungsgeschäfte für den dreijährigen Knaben zu übergeben[39].

Die Teilnahme an der Synode von Clichy und im besonderen die Tätigkeit als Rat und Erzieher am Hof Dagoberts I. und Sigiberts III. – diese Fakten rücken Kunibert in den direkten Umkreis eines merowingischen Königtums, unter dem sich damals, so E. Ewig, „Ansätze zu einer neuen integralistischen Reichskonzeption" zeigen.[63] Von einem Diktat der Pippiniden-Arnulfinger kann jedenfalls ebensowenig die Rede sein wie von dem Versuch, Kunibert als potentiellen Gegner durch die Berufung an den Hof einzubinden;[64] wurde doch Pippin der Ältere, derweil der Bischof als Erzieher und Berater Sigiberts wirkte, von Dagobert auf mehrere Jahre in eine Art Vorbeugehaft genommen.[65]

V. Reichsbischof im Umkreis der columbanischen Reform

Kunibert hat also das Vertrauen des Merowingers besessen. Wenn auch vielleicht nur aus dem Wissen um die Zeitgenossenschaft beider, so legen doch mehrere Urkundenfälschungen auf den Namen Dagoberts davon Zeugnis ab, da in ihnen Kunibert als Unterzeichner, Intervenient oder gar Erzkanzler

---

roux, Dagobert, S. 140–144 (= RHD 52, 1938, S. 206–210). – Walter Schlesinger, Das Frühmittelalter, in: Geschichte Thüringens, hg. v. H. Patze / W. Schl., Bd. 1, Köln-Graz 1968 (Mitteldt. Forschungen, 48/I), S. 336 f. – Eugen Ewig, Die Merowinger und das Imperium (Opladen 1983) (Rhein.-westfäl. Akad. d. Wiss. – Vorträge, G 261), S. 52, 59.

[61] R. Bossuat, Theséus de Cologne, in: MA 65 (1959), S. 97–133, 293–320, 539–577. – Ders., in: Dictionnaire des Lettres Françaises . . . Le Moyen Age, Paris 1964, S. 707 f.

[62] Sicher ist er nicht mit Ansegisel, dem Sohn des Arnulf von Metz, identisch; auch die Verwandtschaft mit dem Diakon Adalgisel-Grimo läßt sich nicht schlüssig nachweisen. S. zuletzt M. Werner, Lütticher Raum, S. 31–59, bes. S. 45 A.63.

[63] Überlegungen zu den merowingischen und karolingischen Teilungen, in: SSAM 27 (1981), S. 233.

[64] So L. Theis, Dagobert, S. 24.

[65] Fredegar IV, 61, cf.85: MGH SRM II, S. 151 f., vgl. S. 163; J. M. Wallace-Hadrill, S. 50, vgl. S. 71. – S. auch G. H. Pertz, Hausmeier, S. 37. – G. Eiten, Unterkönigtum, S. 14. – B. Krusch, Staatsstreich, S. 415 f. – R. Barroux, Dagobert, S. 114. – E. Ewig, u.a. in: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 198. (Dagegen wenig überzeugend Franz Beyerle, Zum Kleinreich Sigiberts III. und zur Datierung der Lex Ribuaria, in: RhV 21, 1956, S. 357–361). – Karl August Eckhardt, in: Lex Ribuaria, hg. v. K. A. E., I: Austrasisches Recht im 7. Jahrhundert, Göttingen u.a. 1959 (Germanenrechte, N.F. – Westgerman. Recht [VII]), S. 95. – M. Werner, Lütticher Raum, S. 351 A.42. – Andreas Kusternig, in: Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, Darmstadt 1982 (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe – Mittelalter, IV a), S. 227 A.49.

erscheint.[66] Ein anderes, authentisches Dokument ist von größerer Bedeutung: 753 schrieb Bonifatius an Papst Stephan II., der Kölner Bischof Hildeger behaupte, „ab antiquo rege Francorum Dagoberto castellum Traiectum cum destructa aecclesia ad Coloniensem parrochiam donatum in ea conditione fuisset, ut episcopus Coloniensis gentem Fresorum ad fidem Christi converteret et eorum predicator esset. Quod et ipse non fecit".[67] Dies ist der erstbelegte Versuch einer Friesenmission, und zwar unter Leitung des Kölners, bei dem es sich nur um Kunibert handeln kann.[68] Wenn sie erfolglos blieb, so nicht wegen der von Bonifatius unterstellten Inaktivität des Bischofs,[69] sondern weil die heidnische Reaktion der Friesen im späteren 7. Jahrhundert alle Bekehrungsarbeit zunichte machte. Die Nachricht, nach

---

[66] Diplomata, chartae, epistolae, leges aliaque instrumenta ad res Gallo-Francicas spectantia . . ., ed. Jean-Marie Pardessus, t.I, Paris 1843 (ND 1969), n.232, 242; t.II (1849/1969), n.258; cf. t.II, n.266, 290. – REK I, n.26, 28, 31 (dazu E. Ewig, Trier, S. 113 A.79) mit weiteren Verweisen; cf. n.30 Anm.

[67] S. Bonifatii et Lulli epistolae, ed. Michael Tangl, n.109: MGH Epistolae selectae I, Berlin 1916 (ND 1955), S. 235. – REK I, n.32, cf. n.74.

[68] Vgl. B. J. B. Alfter, Annales Colonienses, t.II, S. 327 f. – A. Digot, Austrasie, t.IV, S. 97. – Leonard Ennen, Geschichte der Stadt Köln . . ., Bd. 1, Köln-Neuß 1863, S. 149. – Ferdinand Heitemeyer, Die Heiligen Deutschlands, Paderborn ^{2}1889, S. 584. – J. Kleinermanns, Die Heiligen I, S. 55. – L. Duchesne, Fastes épiscopaux, t.III, S. 180. – J. P. Whitney, Conversion of the Teutons, in: The Cambridge Med. History, t.II, S. 534. – A. Zimmermann, in: LThK 6 (1934), Sp. 302. – Ferdinand Hestermann, Das heilige Westfalen . . ., Münster 1935, S. 20 (allgemein aber fehlerhaft). – Albert Schütte, Handbuch der deutschen Heiligen, Köln 1941, S. 220. – (L. Bréhier-) R. Aigrain, Grégoire, S. 348. – H. Büttner, Franken, S. 14 f. (ND: S. 36 f.). – Ders., Mission und Organisation des Frankenreichs bis zum Tode Karls des Großen, in: Karl der Große I (s. Anm. 24: K. F. Werner), S. 457. – Theodor Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, Freiburg/Bg. 1954 (NDD 1972/80), S. 88. – Baudot/Chaussin, Vies, S. 380. – A. Franzen, Cunibert, in: DHGE 13 (1956), Sp. 1112. – F. Steinbach, Frankenreich, S. 25. – E. Hegel, Rheinische Kirche, S. 110; vgl. S. 603 (F. Petri), 650 (W. Jappe Alberts). – J. M. Wallace-Hadrill, Long-Haired Kings, S. 226. – Ders., The Frankish Church, S. 157. – Eugen Ewig, Die christliche Mission bei den Franken und im Merowingerreich, in: Miscellanea Historiae Ecclesiasticae II (Colloque de Cambridge 24–28 sept. 1968), éd. par D. Baker, Löwen 1970 (Bibl. de la RHE, 50), S. 45. – Ders., Missionsarbeit, S. 126 f. – Ders., Missions, S. 42. – Ders., in: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 471, 501. – Ders., Frühes Mittelalter, S. 27. – W. Jappe Alberts / St. Weinfurter, in: Series episcoporum V/1, S. 168. – J. Torsy, Kunibert, in: NDB 13, S. 296. – Josef Semmler, Mission und Pfarrorganisation in den rheinischen, mosel- und maasländischen Bistümern (5. – 10. Jh.), in: SSAM 28 (1982), S. 845 f.

Auf Grund der in D Kar I, n.5, genannten Vorurkunden Theudeberts II. und Chlothars II. ist ein noch früherer Christianisierungsversuch in Friesland mit dem Zentrum Utrecht nicht ganz auszuschließen: Wolfgang H. Fritze, Zur Entstehungsgeschichte des Bistums Utrecht . . ., in: RhV 35 (1971), S. 110 A.10. – Johanna Maria van Winter, Utrecht am Rhein . . ., in: Die Stadt in der europ. Geschichte. FS. Edith Ennen, Bonn 1973, S. 151. – Rudolf Schieffer, Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland, Bonn 1976 (BHF, 43), S. 176 A.274.

[69] So irrig M. Coens in der Rez. von: W. Neuss, Die Kirche des Mittelalters (^{2}1950), in: An Boll 70 (1952), S. 407. – C. Marcora, Cuniberto, Sp. 404. – M. F. McCarthy, Cunibert of Cologne, in: New Cath.Enc.4 (1967), S. 535.

K. F. Werner frühes Dokument für eine bedeutsame Entwicklung in der Geschichte des frühmittelalterlichen Europa, nämlich der allmählichen Verlagerung des Gravitationszentrums vom Mittelmeer in den Nordwesten des Kontinents,[70] ist obendrein ein Zeugnis für die von der irofränkischen Reform getragene Mission in den Norden: Dem Utrechter Bekehrungsversuch entsprechen die gleichzeitige Tätigkeit des Belgierapostels Amandus und das Wirken des Eligius bis zur Waal.[71]

Dieser columbanisch geprägte Missionskreis des Nordens dürfte sich aber noch weiterziehen lassen: In einer auf den Namen des Erzbischofs Anno II. von Köln gefälschten Urkunde des 12. Jahrhunderts zugunsten des Kunibertstiftes ist davon die Rede, daß Kunibert Soest für die Kölner Kirche erworben und Erzbischof Hermann I. (890–924) dem Anspruch auf den Ort u.a. durch die dorthin gebrachten Reliquien seines heiligen Vorgängers Nachdruck verliehen habe.[72] Mit H. Büttner, Th. Schieffer und E. Ewig möchte ich gegen E. Wisplinghoff und F. W. Oediger die Tradition in ihrem Kern nicht einfach verwerfen, zumal das Kirchspiel Dinker/Soest zum ältesten Besitz von St. Kunibert gehörte und Soest eine Stätte des Kunibertkultes war,[73] vor allem aber, weil eine von Kunibert initiierte Sachsen- und Brukte-

---

[70] Le rôle de l'aristocratie, S. 67.

[71] Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 306 f. – C. Wehrli, Überlieferungen, S. 188. – Allgemein zu diesem columbanisch geprägten Missionskreis auch H. Büttner, Franken, S. 12 ff. (ND: S. 34 ff.). – G. Tessier, Le baptême de Clovis, S. 307 f. – Wolfgang H. Fritze, Universalis gentium confessio. Formeln, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jh., in: FMSt 3 (1969), S. 105. – Arnold Angenendt, Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters, München 1972 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 6), S. 232. – E. Ewig / K. Schäferdiek, Expansion, S. 130 f. – Actes du Colloque de Cambrai 5–7 oct. 1984: St-Géry et la christianisation dans le Nord de la Gaule V^e–IX^e siècle, éd. M. Rouche = R Nord 68 (1986), S. 273–534.

Zu Amandus s. unten Anm. 123; zu Eligius noch immer grundlegend P. Parsy, Saint Eloi (1907). Die Biographie von J. Duquesne (1985) erfüllt wissenschaftliche Ansprüche nur bedingt. Zuletzt J.-Cl. Poulin: LM 3 (1986), Sp. 1829 f.

[72] Lac.I, n.218. – REK I, n.35, cf. n.1039.

[73] a) H. Büttner, Mission, S. 457 mit A.25. – Th. Schieffer, Winfrid, S. 88. – E. Ewig, Mission, S. 45. – Ders., Missionsarbeit, S. 126 f. – Ders., in: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 501; Bd. 2, S. 111. – Ders., Frühes Mittelalter, S. 27. – Dagegen E. Wisplinghoff, Untersuchungen, S. 37. – F. W. Oediger, Bistum Köln, S. 78;

b) Dinker/Soest: C. Heinemann, Kollationsrechte, S. 41 f., 47 f. – P. Kürten, St. Kunibert, S. 188 ff. – Zur Kunibertverehrung in Soest: M. Zender, Räume, S. 195 A.36;

c) Vgl. allgemein H. Crombach, Annales ecclesiastici, t.I/II, S. 881 f., 935. – B. J. B. Alfter, Annales Colonienses, t.II, S. 313 ff. – Aschbach, Cunibert, S. 184, 187, 190 f. A.20. – L. Ennen, Geschichte, Bd. 1, S. 149. – Herm. Hecker, Die territoriale Politik des Erzbischofs Philipp I. von Köln (1167–1191), Leipzig 1883, S. 9. – F. Heitemeyer, Die Heiligen, S. 584. – J. Kleinermanns, Die Heiligen I, S. 55 f. – J. Gotzen, Verehrung, S. 78. – C. A. Ley, Kölnische Kirchengeschichte, S. 32. – A. Hauck, Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 306. – Rolf Köhn, Die Anfänge des Soester Patroklistiftes, in: Soester Zs. 84 (1972), S. 5 (wenig überzeugend). Vgl. auch die Anm. 122 mitgeteilte Inschrift.

rermission nur zu gut in die skizzierte Konzeption passen würde. (Zu fragen bliebe allerdings, ob nicht der Ende des 7. Jahrhunderts in jenen Gegenden unternommene Bekehrungsversuch zweier Angelsachsen, der beiden Ewalde, später Kunibert zugeschrieben wurde, in dessen Grabeskirche sie nach ihrer Ermordung bestattet wurden. Doch warum ließ Pippin der Mittlere um 693 ihre Gebeine ausgerechnet in diese Kölner Kirche überführen?[74])

Schließlich steht die führende Rolle Kuniberts bei der Errichtung der Ardennenklöster Cugnon (646/47) und Stablo-Malmedy (um 646/50) im selben Zusammenhang: Sowohl beim Fundationsversuch der Königsabtei Cugnon wie bei der Anlage des pippinidischen Eigenkonvents Stablo-Malmedy erteilte der Kölner als erster seinen Konsens.[75] Das erklärt sich weniger aus seinen Funktionen „als Regentschaftsführer für Sigibert III., Haupt der austrasischen Adelsopposition und zuständigem Erzbischof", wie J. Hannig in der Terminologie unpräzise und in der Sache teilweise widersprüchlich meinte,[76] hier wurde vielmehr eine Wirkungsstätte für den Abt und Missionsbischof Remaclus eingerichtet, dessen Vita als Schüler des Sulpicius von Bourges, ehemaligen Zöglings der Pariser „Schola Palatii", als Mönch in

[74] Bede's Ecclesiastical History of the English People, ed. by Bertram Colgrave – R. A. B. Mynors, Oxford (1969), S. 484 (V,10). – Cf. Ruotgeri Vita Brunonis archiep. Coloniensis, ed. Irene Ott, c.49: MGH SRG, n.s.10, Weimar 1951 (ND 1971), S. 54. – REK I, n.476, 1038. – Vgl. W. Ewald, in: Kunstdenkmäler Köln I/4, S. 243. – Franz Flaskamp, Die beiden Ewalde, in: Westfäl. Lebensbilder I, Münster 1930, S. 332. – H. Büttner, Mission, S. 462 mit A.58. – F. Prinz, Frühes Mönchtum, S. 144 A.119. – F. W. Oediger, Bistum Köln, S. 81, 280 A.10. – F. Staab, Untersuchungen, S. 308. – M. Werner, Adelsfamilien, S. 261 A.379. – P. Kürten, St. Kunibert, S. 156 f.

[75] Diplomata, éd. J. M. Pardessus, t.II, n.309, 313: REK I, n.40, 42; cf. n.614. – Dazu grundlegend M. Werner, Lütticher Raum, S. 356–367 (Cugnon als Königskloster geplant, Stablo-Malmedy dagegen als Eigenkloster der pippinidischen Stifter gegründet). – Vgl. B. J. B. Alfter, Annales Colonienses, t.II, S. 343–352. – F. E. v. Mering, Versuch, S. 18. – Aschbach, Cunibert, S. 184, 190 A.19. – A. Digot, Austrasie, t.III, S. 206. – L. Duchesne, Fastes épiscopaux, t.III, S. 179 f. – Guise, Saint Sigisbert, S. 127–135. – M. Coens, Deux actes, S. 370. – E. de Moreau, Histoire de l'Église en Belgique, t.I, Brüssel (1945), S. 149 f., 158, 181 u.ö. – L. Dupraz, Contribution, S. 291. – Friedrich Prinz, Die Entwicklung des altgallischen und merowingischen Mönchtums, in: Das erste Jahrtausend (s. Anm. 37a: Hegel), S. 250 f. – Ders., Frühes Mönchtum, S. 144, 169 mit A.88. – Hans-Peter Wehlt, Reichsabtei und König dargestellt am Beispiel der Abtei Lorsch mit Ausblicken auf Hersfeld, Stablo und Fulda, Göttingen 1970 (VMPIG, 28), S. 198, 202 (korrigiert durch M. Werner). – H. Müller-Kehlen, Ardennen, S. 39–42. – E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 540, 547; Bd. 2, S. 102. – N. Gauthier, L'évangélisation, S. 310, 357, 409. – J. Semmler, Mission, S. 855. – Michael Borgolte, Geschichte der Grafschaften Alemanniens in fränkischer Zeit, Sigmaringen 1984 (VuF, Sonderbd. 31), S. 22 A.12. – Robert Folz, Les saints rois du Moyen Age en Occident (VI^{e}–XIII^{e} siècles), Brüssel 1984 (Subsidia Hagiographica, 68), S. 76, 181, 191. – P. Kürten, St. Kunibert, S. 4. – W. Haubrichs, Abtslisten, S. 62.

[76] Consensus fidelium, S. 86 f.

Luxueil und als erster Abt des von Eligius gegründeten, columbanisch inspirierten Klosters Solignac für sich spricht.[77]

Ein rechtsgeschichtliches Dokument ersten Ranges mag dem Bild Kuniberts als eines im Königsdienst tätigen Mitglieds der Reichsgesellschaft noch schärfere Konturen verleihen: Was bereits Pertz (1819) und in seiner Nachfolge Aschbach und Kleinermanns ohne Begründung erwogen, hat E. Ewig mit einleuchtenden Argumenten untermauert: Die „Lex Ribuaria", innerhalb eines von ihm zunächst vorsichtig auf 613 bis 662 angesetzten Zeitraums, indes wohl – wie von ihm präzisiert – 633 oder kurz danach entstanden, wurde wahrscheinlich auf Kuniberts Initiative und vielleicht sogar unter seiner direkten Mitwirkung redigiert.[78] Durch diese Sammlung, die kein Stammesrecht, sondern ein merowingisches Gesetzbuch auf der Basis der „Lex Salica revisa" darstellt, vollzog sich die endgültige Einbindung der Kölner Franken in das Reich Chlothars und Dagoberts.[79] Ganz sicher steht sie zumindest mit der ersten, aus der Zeit dieser beiden Herrscher stammenden Schicht unter dem Signum der Einheit, wie auch der Herausgeber K. A. Eckhardt feststellte.[80] Ihre Redaktion scheint mit der Errichtung des austrasischen Unterkönigtums 633/34 zusammenzufallen; mithin könnte sie auch als ein von Dagobert verfügtes und von Kunibert erarbeitetes Gegengewicht gegen allzu starke austrasische Sondertendenzen verstanden werden. Neben Aufzeichnungen überkommenen Rechts treten Konstitutionen Chlothars und Dagoberts wie etwa die Bestimmung, nichtkönigliche Freigelassene weitgehend kirchlichem Patronat zu unterstellen.[81] Überhaupt wurde

---

[77] L. van der Essen, Étude critique et littéraire sur les Vitae des Saints mérovingiens de l'ancienne Belgique, Löwen-Paris 1907, S. 96–105. – Ursmer Berlière, Monasticon Belge, t.II: Province de Liège, Maredsous 1928, S. 68–71. – F. Prinz, Frühes Mönchtum, S. 600 s.v. ‚Remaclus', bes. S. 133 f. – H. Müller-Kehlen, Ardennen, S. 44 ff. – M. Werner, Lütticher Raum, S. 526 s.v. ‚Remaklus', bes. S. 357 ff. – C. Wehrli, Überlieferungen, S. 236 f.

[78] a) Edition: Lex Ribuaria, hg. v. Karl August Eckhardt. I: Austrasisches Recht im 7. Jahrhundert (vgl. Anm. 65); II: Text und Lex Francorum Chamavorum, Göttingen u.a. 1959/Hannover 1966 (Germanenrechte, N.F. – Westgerman. Recht [VII, VIII]). – Cf. Lex Ribvaria, hg. v. Franz Beyerle–Rudolf Buchner: MGH LL Sect.I/3, 2, Hannover 1954 (ND 1965);

b) E. Ewig: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 500 ff., vgl. S. 471 (633 oder kurz danach erlassen). – Frühes Mittelalter, S. 28. – G. H. Pertz, Hausmeier, S. 162 f. –Aschbach, Cunibert, S. 182. – J. Kleinermanns, Die Heiligen I, S. 50 A.26.

[79] E. Ewig: wie Anm. 78b. – Ähnlich auch J. M. Wallace-Hadrill, Long Haired Kings, S. 92. – R. Schmidt-Wiegand, Lex Ribuaria, in: HWDRG 2 (1978), Sp. 1923. – Heiko Steuer, Die Franken in Köln, Köln (1980), S. 102.

Zu dem in der „Lex Ribuaria" genannten „staffulus regis", dem später als blauem Stein vor der Südseite des Doms in Erscheinung tretenden Sinnbild der Allgegenwart des Königsgerichts, die gerade in diesem Gesetzbuch betont wird: Rudolf Schützeichel, Staffulus regis . . ., in: RhV 29 (1964), S. 138–167. – R. Schmidt-Wiegand, Sp. 1926.

[80] Lex Ribuaria I, S. 114, 142 ff.; t.II, S. 1 f.

[81] 61 § 1 (58 § 1). – Dazu A. Erler, Ecclesia vivit lege Romana, in: HWDRG 1 (1971), Sp. 798 f. – E. Ewig, Missionsarbeit, S. 133. – Ders./K. Schäferdiek, Christliche Expansion, S. 144. – Ders., Frühes Mittelalter, S. 28.

kirchlichen Interessen in derart auffälliger Weise Rechnung getragen, daß auch unter solchem Aspekt wie in Anbetracht der ursprünglichen Begrenzung des Gesetzes auf Ribuarien, d.h. die engere Diözese Köln, in der Tat vieles für eine Redaktion des Bischofs Kunibert in Abstimmung mit dem Königtum spricht.[82] Treffen diese im Anschluß an E. Ewig gemachten Ausführungen zu, so läßt die Tätigkeit des „grand justicier" Kunibert auch etwas von jener „rationalisation" erkennen, die nach M. Bouvier-Ajam, dem jüngsten Biographen Dagoberts (1980),[83] das Signum der Herrschaft dieses Königs war.

VI. Freund der Pippiniden – Garant der Einheit: der Erbe Dagoberts

Wenn die bisherigen Feststellungen und Vermutungen in der Zusammenschau auch ein relativ geschlossenes und stimmiges Bild ergeben, bleibt aber stets zu berücksichtigen, daß es sich allzuoft eben nur um Vermutungen, Hypothesen, um bemühte Auslegung weniger Quellen handelt. Im besonderen nötigt das vierte Buch der Chronik des sogenannten Fredegar, die Hauptquelle für unsere Zeit, schon wegen seines barbarischen Lateins und der damit verbundenen sachlichen Unklarheiten, zu manch angestrengter Interpretation. Zwei Nachrichten aus der Chronik zu den Jahren 639 und 640 sind indes eindeutig und klar:

1) „Cum Pippinus maior domi post Dagoberti obetum et citiri ducis Austrasiorum, qui usque in transito Dagoberti suae fuerant dicione retenti, Sigybertum unanemem conspiracionem expetissent, Pippinus cum Chuniberto, sicut et prius amiciciae cultum in invicem conlocati fuerant, et nuper, sicut et prius, amiciciam vehementer se firmeter perpetuo conservandum oblegant. . .".[84] Kunibert erneuerte also gleich nach dem Tode Dagoberts einen

---

[82] Ob damit auch eine von Nikolaus von Kues acht Jahrhunderte später überlieferte, bislang ungeklärte Nachricht in irgendeinem Zusammenhang steht?: „Concilium etiam Dagoberti regis Coloniae cum 24 principibus habitum legi, in quo multa necessaria et pro conservanda iustitia et pace optima dictata omnium consensu fuere": Nicolai de Cusa opera omnia XIV/3: De Concordantia Catholica liber tertius, ed. G. Kallen, Hamburg 1959, S. 422 f. n.473 (c.25). – Vgl. REK I, n.34a (Nachtrag). Indes kann sich die folgende Passage („Universale illud concilium") von Wortlaut und Sache her nur auf Karl den Großen beziehen.

[83] Dagobert (1980): Vgl. Anm. 27. – Das Buch stellt eine wunderliche Mischung von Historie, von „Fiktion und historische(r) Analyse" (C. Wehrli) dar, doch läßt der Autor bei seinen als solchen nicht gekennzeichneten Übergängen in romanhafte Spekulation bisweilen bemerkenswertes Einfühlungsvermögen erkennen; auch mit Blick auf Kunibert, den er zu den bedeutendsten Ratgebern Dagoberts zählt (s. S. 423 s.v. ‚Cunibert'). – Vgl. C. Wehrli, in: DA 37 (1981), S. 376. – Ders., Überlieferungen, S. 4. – L. Theis, Dagobert, S. 66 f. A.15: „un ouvrage alerte et fantaisiste", doch zahlreiche Behauptungen „ne reposent sur aucun fondement scientifique".

[84] Fredegar IV, 85: MGH SRM II, S. 163 f.; J. M. Wallace-Hadrill, S. 71. – REK I, n.36. – Vgl. Aeg. Gelenius, De admiranda magnitudine, S. 287. – G. H. Pertz, Hausmeier, S. 39. – Aschbach, Cunibert, S. 178, 184. – P. A. F. Gérard, Histoire des Francs, t.I, S. 355 f. – H. E. Bonnell, Anfänge, S. 102 f. – G. Richter, Annalen,

bereits früher bestehenden Freundschaftsbund mit einem Manne, den der König immerhin politisch kaltgestellt hatte; ja für Pippins erfolgreichen Neubeginn in Austrasien fiel – so wenigstens F. Staab – entscheidend ins Gewicht, daß er auf die riesige Grundherrschaft der Kölner Kirche zurückgreifen konnte.[85] Der ehemalige Hausmeier und der Bischof brachen alsbald nach Compiègne auf, um sich den Sigibert III. zustehenden Anteil am Königsschatz, dem konstitutiven Fundus herrscherlicher Macht, aushändigen zu lassen.[86]

2) Als Pippin der Ältere kurz darauf 640 starb und sein Sohn Grimoald fürchten mußte, daß ein „baiulus" Otto, Miterzieher des jungen Sigibert und möglicherweise Mitglied der in Opposition zu den Pippiniden stehenden Gründersippe von Weißenburg, ihn aus königsnaher Stellung verdrängen würde, „Grimoaldus cum Chuniberto pontefice se in amiciciam constringens, ceperat cogitare, quo ordine Otto de palacio aegiceretur, et gradum patris Grimoaldus adsumeret".[87] 643 fand Grimoald in dem Alemannenherzog Leuthar einen Mörder Ottos;[88] seitdem führte er die Regierung,

---

S. 164. – GC III, Sp. 627 f. – A. Hauck, Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 393. – L. Duchesne, Fastes épiscopaux, t.III, S. 179. – W. Levison, Metz, S. 148. – (L. Bréhier-) R. Aigrain, Grégoire, S. 350. – L. Dupraz, Contribution, S. 289 f. A.3. – F. Steinbach, Frankenreich, S. 38. – E. Hlawitschka, Vorfahren, S. 58. – F. Prinz, Frühes Mönchtum, S. 144. – N. Gauthier, L'évangélisation, S. 261. – M. Werner, Lütticher Raum, S. 351 A.42, 398 A.10, 474. – J. Torsy, Kunibert, in: NDB 12, S. 296. – E. James, Origins of France, S. 145. – P. Kürten, St. Kunibert, S. 4. – R. Schieffer, Bischof, S. 23.

[85] Untersuchungen, S. 304.

[86] Fredegar; REK: wie Anm. 84. – Vgl. Aeg. Gelenius, Pertz, Aschbach (S. 185), Gérard, Bonnell (S. 106), GC III, Hauck, Dupraz (S. 203 A.2 mit falscher Datierung), Steinbach (S. 39), Prinz, Gauthier, Kürten: wie Anm. 84. – S. auch J. Kleinermanns, Die Heiligen I, S. 52. – C. A. Ley, Kölnische Kirchengeschichte, S. 31. – Guise, Saint Sigisbert, S. 112 f. – R. Sprandel, Adel, S. 37. – G. Tessier, Le baptême de Clovis, S. 235. – F. Lot, Naissance, S. 85. – H. Steuer, Franken, S. 103.

[87] Fredegar IV, 86: MGH SRM II, S. 164; J. M. Wallace-Hadrill, S. 72. – REK I, n.37. – Cf. Epistulae S. Desiderii, S. 21 Anm. (zu I/6). – Vgl. Aeg. Gelenius, Pertz (S. 43), Aschbach (S. 185), Gérard (S. 357 f., 362), Bonnell (S. 107 f.), Richter (S. 165), Hauck, Levison, (Bréhier-)Aigrain, Dupraz (S. 283), M. Werner (S. 44 A.58, 355, 389 mit A.103, 398 A.10, 474), Gauthier, Torsy, James, Kürten: wie Anm. 84. – Kleinermanns, Tessier (S. 236): wie Anm. 86. – S. auch Hans von Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. . ., Tübingen 1921, S. 260. – F. Beyerle, Zum Kleinreich Sigiberts III., S. 360. – E. Ewig, Trierer Land, S. 252. – Ders., Das merowingische Frankenreich, S. 414. – R. Schieffer, Bischof, S. 23.

Zu Otto, zu dessen Vater, dem „domesticus" Uro, und ihrer (Weißenburger Gründer?-)Sippe: Karl Glöckner, Die Anfänge des Klosters Weißenburg, in: Elsaß-Lothr. Jb. 18 (1939), S. 1–46 (Audwin). – F. Staab, Untersuchungen, S. 300 ff. – E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 199 f. – H. Ebling, Prosopographie, S. 66 f. – M. Werner, Lütticher Raum, S. 354 A.3 (mit weiterer Lit.).

[88] Fredegar IV, 88: MGH SRM II, S. 165; J. M. Wallace-Hadrill, S. 75. – Vgl. Hagen Keller, Fränkische Herrschaft und alemannisches Herzogtum im 6. und 7. Jahrhundert, in: ZGO 124 (1976), S. 25, 30. – M. Borgolte, Geschichte, S. 22. – Nach G. Michaux, Grimoald, in: DBF XVI (1985), Sp. 1252, soll dabei der Bischof von Köln mitgewirkt haben.

zunächst offenbar gemeinsam mit dem erfahrenen Kunibert, dessen Mitwirkung bis um 650 sich aus mehreren Königsurkunden wie den erwähnten Gründungsdokumenten für Cugnon und Stablo-Malmedy, aber auch aus Zuwendungen und einem Gerichtsentscheid Sigiberts III. ergibt.[89] Wie Kunibert zu dem (in wesentlichen Punkten bis heute ungeklärten) Staatsstreich Grimoalds stand, der 656 die Königswürde auf die eigene Familie zu übertragen suchte,[90] wissen wir nicht. Wenn in der Literatur von Ablehnung, von Hilfe aus Angst oder von anfänglichem Zusammengehen die Rede ist, das bald in Enttäuschung und Distanz umschlug, so handelt es sich um reine Spekulation – aus jenen Jahren besitzen wir keine einzige Nachricht mehr über Kunibert; es kann nicht einmal als ganz sicher gelten, daß er damals noch lebte.[91]

Was nun diese Erzählungen des sogenannten Fredegar zu den Jahren 639 und 640 angeht, so haben sie zur durchgängigen Charakterisierung Kuniberts als eines Parteigängers der frühen Karolinger beigetragen.[92] Die Nachrichten sollen hier auch nicht wegdiskutiert werden, selbst wenn die Quelle wegen

---

[89] a) Schenkung der Villa Trébosc bei Rodez (?) an Kunibert und Bischof Abbo von Metz: W. Levison, Metz, S. 143–147; M. Coens, Deux actes, S. 378 f. (ebd. S. 159 bzw. S. 380 ff. zur Ortsidentifizierung). – REK I, n.41. – Vgl. L. Dupraz, Contribution, S. 203, 211. – E. Hegel, Die Kölner Kirchen, S. 47. – F. Prinz, Frühes Mönchtum, S. 144, 310. – Otto Gerhard Oexle, Die Karolinger und die Stadt des heiligen Arnulf, in: FMST 1 (1967), S. 266 (zum Metzer Fernbesitz im südlichen Aquitanien). – Heinz Thomas, Die Namenliste des Diptychon Barberini und der Sturz des Hausmeiers Grimoald, in: DA 25 (1969), S. 63 A.192. – F. W. Oediger, Bistum Köln, S. 77. – N. Gauthier, L'évangélisation, S. 386;

b) Zuspruch eines Weinbergs zu Boppard (?): M. Coens, Deux actes, S. 373 f. – REK I, n.39. – Vgl. W. Levison, Metz, S. 148. – F. Prinz, Frühes Mönchtum, S. 144. – S. Corsten, Adelsherrschaft, S. 110 (zur Identifizierung: Teil des Fiskus Sinzig?). – R. Schieffer, Bischof, S. 24 (Ort nicht mehr zu identifizieren).

[90] In Auswahl: B. Krusch, Staatsstreich (s. Anm. 59), S. 411–438. – L. Dupraz, Contribution, S. 284–385; dagegen Johannes Fischer, Der Hausmeier Ebroin, Diss. Bonn, Wilkau-Haßlau 1954, S. 17–75 (vgl. auch Anm. 103). – H. Thomas, Namenliste, S. 17–48. – R. Schneider, Königswahl, S. 151 ff. (S. 153: Der Staatsstreich wird „in wesentlichen Punkten ein offenes Forschungsproblem bleiben"). – E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 2, S. 573–577. – Janet L. Nelson, Queens as Jezebels: The Careers of Brunhild and Balthild in Merovingian History, in: Medieval Women, ed. by D. Baker, Oxford 1978 (Studies in Church History, 2/1), S. 48 ff. – F. Prinz, Grundlagen, S. 73 f.

[91] Nur wenn man von einem Weihejahr 623 ausgeht (s. Anm. 17) und mit der Vita, c.6 (M. Coens, S. 366), eine tatsächliche Amtszeit von 40 Jahren ansetzt (dazu aber S. 201), trifft dies zu. – Vgl. dazu auch einschränkend A. Franzen, Cunibert, Sp. 1112. – F. W. Oediger, Bistum Köln, S. 77.

[92] So zuletzt noch E. Ewig, Trierer Land, S. 244, 252. – R. Wenskus, Stammesadel, S. 423. – M. Werner, Lütticher Raum, S. 44, 58, 355, 389. – J. Hannig, Consensus fidelium, S. 86. – Ähnlich auch schon F. Lot, Naissance, S. 86. L. als Anhänger des französischen Zentralismus glaubte, über jede Manifestation austrasischen Eigenbewußtseins das (besonders gegen den sogen. Fredegar gerichtete) Verdikt „ultrajurassien", d.h. hinterwäldlerisch-untreu, verhängen zu müssen; die Ereignisse jener Jahre waren für ihn „la plus ancienne diatribe provinciale contre Paris" (S. 84).

ihrer extrem propippinidischen Tendenz manchen Argwohn erweckt. Kunibert kannte schließlich seit frühen Tagen Arnulf und Pippin, deren Familien Güter in seiner Trierer Heimat ihr eigen nannten. Nach dem Tode Dagoberts mag er auch aus Gründen der Opportunität für den vom König isolierten Jugendfreund optiert haben. Mithin gehörte er zu jenen Adeligen, deren Hilfe für den Aufstieg der Karolinger von entscheidender Bedeutung war, wie M. Werner am Beispiel des Lütticher Raums aufgezeigt hat. Und wenn Kunibert auch zweifellos das Vertrauen Dagoberts genossen hatte, so war er aber wohl nicht in dessen engstem Beraterkreis zu finden; jedenfalls verlautet nichts davon, daß der König ihn 629 beim Antritt seiner Gesamtherrschaft mit an den Pariser Hof genommen hätte. (Andererseits war Kunibert damals bereits Bischof von Köln, und dem Herrscher mochten seine Dienste in Austrasien – erinnert sei an die „Lex Ribuaria" – am wertvollsten sein.)

Doch Kuniberts Entscheidung muß nicht unbedingt im Widerspruch zu seiner früheren Haltung stehen, wenn man den traditionellen, im 19. Jahrhundert geprägten Gegensatz zwischen der Einheit des Merowingerstaats und dem Partikularismus der Austrasier in Frage stellt, der vor allem immer wieder aus dem Edictum Chlotharii herausgelesen und auf das gesamte 7. Jahrhundert übertragen wurde, wobei die Auflösungstendenzen in späteren Jahrzehnten diese Interpretation zu bestätigen schienen. Aber gerade weil Kunibert solche Gefahren voraussehen konnte, als nach Dagoberts Tod mit dessen acht- und fünfjährigen Söhnen vorerst das Ende eines handlungsfähigen Königtums gekommen war, mag er für diejenige Partei votiert haben, die ihm am ehesten eine gewisse Ordnung und – bei dem jungen Grimoald – einen gewissen Einfluß zu garantieren schien. Denn wie gefährdet die Lage war, zeigte sich schon 640, als Fara, der Sohn des von Pippin und Dagobert ermordeten Agilolfingers Chrodoald, mit Herzog Radulf von Thüringen einen Bund einging und dabei offenbar nennenswerten Anhang im Mainzer Adel fand; die Sippe des „baiulus" Otto sorgte also beileibe nicht allein für Unruhe in Austrasien.[93]

Garanten der bisherigen Entwicklung waren vornehmlich vom König berufene Kirchenmänner gewesen: Hatte schon für Michelet mit der Regierung Chlothars die „domination de l'Eglise" im Frankenreich eingesetzt und für Mâle die Herrschaft Dagoberts „un des grands moments de l'histoire religieuse de la Gaule" bedeutet,[94] so ist man nach den jüngsten Ausführungen von E. James in seinem anregenden Buch „The Origins of France" (1982) fast

[93] M. Gockel, Königshöfe, S. 308 ff. – Karl Ferdinand Werner, Les principautés périphériques dans le monde franc du VIII[e] siècle, in: SSAM 20/I (1973), S. 503 (ND in: K.F.W., Structures politiques, Nr. II). – E. Ewig, Frühes Mittelalter, S. 28.

R. Sprandel, Adel, S. 44, geht von Verbindungen Ottos zur Chrodoald/Fara – Chamaro/Radulf-Gruppe aus.

[94] Jules Michelet, Le Moyen Age. Présentation de C. Mettra (Paris 1981) (= Michelet, Histoire de France, I–XVII), S. 120. – E. Mâle, La fin du paganisme, S. 173.

versucht, von einem „merowingischen Reichskirchensystem" zu sprechen.[95] In der Gestalt des greisen Bischofs Audoenus wird es sich noch bis in die achtziger Jahre bemerkbar machen, als der ehemalige Rat Dagoberts nach Köln eilte, um die blutigen Auseinandersetzungen zwischen den Hausmeiern beizulegen.[96]

So ist man versucht, hier wie überhaupt im Frühmittelalter in der hohen Geistlichkeit eher einen Verfechter der Einheit als im weltlichen Adel zu sehen; doch bleibt die schlichte Tatsache zu berücksichtigen, daß diese Kirchenleute meist dem Adel entstammten,[97] einem Adel, der zwar in den einzelnen Reichsteilen verwurzelt, aber zumindest in seiner Führungsschicht durch Verwandtschaft, Besitz, durch die skizzierten Berührungen mit dem Hof und der columbanischen Reform doch schon dem regionalen Rahmen entwachsen war, ja mit als Ferment der Einheit gelten darf (R. Sprandel).[98] Denn die Erziehung im Bannkreis des Königtums hatte zu fortwährender Annäherung dieser Eliten geführt; P. Riché spricht darum von einer „fusion progressive", J. L. Nelson von einem „friendship-network which spanned the entire regnum Francorum and had a remarkable capacity to persist and to reproduce itself over generations".[99] Verstärkt wurde es noch durch ein von Solignac bis Stablo-Malmedy, von Rebais bis Remiremont reichendes, wesentlich von eben diesem Adel geknüpftes Beziehungsnetz irofränkischer Klostergründungen,[100] das wie ein Vorläufer der monastischen Erneuerung

---

[95] S. 141 u.ö.

[96] Vita Audoini episcopi Rotomagensis, ed. Wilhelm Levison, c.13: MGH SRM V, Hannover-Leipzig 1910 (ND 1979), S. 562. – Vgl. E. Vacandard, Saint Ouen, S. 69 ff. – K.-H. Schäfer, Kirchen und Christentum in dem spätrömischen und frühmittelalterlichen Köln, in: AHVNRh 98 (1916), S. 43. – E. Hegel, St. Kolumba, S. 32 (ND: S. 98). – F. W. Oediger, Bistum Köln, S. 87. – E. Ewig, Das merowingische Frankenreich, S. 417. – M. Werner, Lütticher Raum, S. 264 f. (S. 265 A.137 zur Datierung). – W. Haubrichs, Die Urkunde Pippins des Mittleren, S. 21 f.
Zu Audoenus zuletzt F. Prinz, in: LM 1 (1980), Sp. 510 f. – C. Wehrli, Überlieferungen, S. 179–182. – J. M. Wallace-Hadrill, The Frankish Church, S. 68 f., 90.

[97] Vgl. K. F. Werner, Du nouveau sur un vieux thème, S. 187: „il n'est pas admissible de séparer les gens d'Église des grands laïques. Ils . . . sont les frères et les cousins des autres, appartenant à la même strate".

[98] Struktur, S. 64 f. u.ö.

[99] Zitate: P. Riché, Education, S. 281. – J. L. Nelson, Queens, S. 61. Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 270–279. – R. Barroux, Dagobert, S. 215. – R. Sprandel, Adel, S. 14–23, 49–61 (Sp. zeichnet die Beziehungen eindrucksvoll nach, konzentriert sich aber m.E. zu sehr auf Audoenus/Ouen als Mittelpunkt eines in Wirklichkeit doch eher vielpoligen Systems). – G. Tessier, Le baptême de Clovis, S. 303 ff. – K. F. Werner, Adelsfamilien, S. 93. – M. Werner, Lütticher Raum, S. 358. – G. Scheibelreiter, Bischof, S. 24. – L. Theis, Dagobert, S. 29. – P. J. Fouracre, Merovingians, S. 5. – Patrick J. Geary, Aristocracy in Provence. The Rhône Bassin at the Dawn of the Carolingian Age, Stuttgart 1985 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 31), S. 147. – S. auch die Anm. 29b zitierte Lit.

[100] Hierfür stehen vor allem die Forschungen von Levison: Frühzeit, S. 100 f., 119, 149 f., 247–263, sowie von F. Prinz: Frühes Mönchtum, S. 121, 151; des weiteren: Austrasiens Stellung in den monastischen Kulturströmungen des Merowingerreiches,

eines Benedikt von Aniane im 9. Jahrhundert unter dem Signum der Reichseinheit erscheint.

Der Briefwechsel des Desiderius von Cahors spiegelt diese Entwicklung zu einer im Rahmen des Gesamtreichs denkenden und handelnden Gesellschaft. Auch ein Grimoald begegnet im Kreis der Korrespondenten des Bischofs, der sich dem Hausmeier nach dessen Sieg über den „baiulus" Otto empfahl: Opportunismus, Paktieren mit dem Stärkeren, zumal Cahors 639 an Austrasien gefallen war? Vielleicht auch; doch der Bischof aus Aquitanien hatte ja bereits mit Grimoalds Vater in guten Beziehungen gestanden.[101] Bei allem Eigenprofil der Teilreiche, bei aller Verfolgung von Einzelinteressen – es sei an den offenkundigen Dissens zwischen Dagobert und Pippin dem Älteren erinnert – wahrte eine Führungsschicht doch die Existenz des regnum Francorum; diese Adeligen waren bereits „homines publici".[102] Es bestand eben ein qualitativer Unterschied zwischen jenem Mainzer Adel, zwischen den von ihm unterstützten Fara und Radulf, zwischen der Sippe des „baiulus" Otto, allesamt Vertretern räumlich wie persönlich begrenzter Interessen, und Familien vom Rang der Arnulfinger-Pippiniden oder Persönlichkeiten und Kirchenleuten vom Rang Kuniberts. An ihren Höfen, durch ihre Politik, nicht durch ihre Nachkommen hatten Chlothar II. und Dagobert I. ein unwiderrufliches Erbe bestellt. Denn obgleich die merowingische Dynastie mit dem Tode Dagoberts faktisch ausgespielt hatte und der Einheitsgedanke bei ihr selbst in begrenztem Umfang allenfalls noch bei Königin Balthild nachwirkte,[103] war sein Fortleben doch durch eben jene von Dagobert und seinem Vater[104] zusammengeführte Adelselite gesichert. Mag auch der Da-

---

in: Austrien (s. Anm. 21: Schneider), S. 90. – Abriss, S. 295, 297 – Askese, S. 39 ff., vgl. S. 32. – Columbanus, the Frankish Nobility and the Territories East of the Rhine, in: Columbanus and Merovingian Monasticism, ed. by H. B. Clarke-M. Brennan (Oxford 1981) (Brit. Archaeological Reports, Internat. Ser., 113), S. 77 f. – Episkopat, S. 106. – Die Rolle der Iren, S. 207. – S. auch P. Riché, Education, S. 377 ff. – R. Folz, Remiremont, S. 15. – C. Wehrli, Überlieferungen, S. 279.

Allerdings ist auch vor einem allzu stimmigen Bild zu warnen – so war der neustrische Hausmeier Aega, einer der engsten Berater Dagoberts und von diesem zum Regenten nach seinem Tode bestellt, nach dem Zeugnis der Vita Columbani ein Widersacher der Mönche von Luxueil (II,17 = S. 269. – Vgl. H. Ebling, Prosopographie, S. 38 f.). Ähnliches gilt auch für die Chlothar II. und Dagobert I. verbundene Adelsgruppe um Warnachar (R. Sprandel, Adel, S. 21) oder Bischof Modoald von Trier (s. Anm. 55).

[101] Epistulae S. Desiderii I/2, I/8, II/17 (Verfasser Grimoald?: Siehe S. 70 Anm.). – Vgl. auch Anm. 28.

[102] K. F. Werner, Du nouveau sur un vieux thème, S. 195 (nach Ed. Chlotarii).

[103] E. Ewig, Das merowingische Frankenreich, S. 415. – Ders., in: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 191, 210. – Ders., Balthild, in: LM 1 (1980), Sp. 1391 f. – Jacques Dubois, Sainte Bathilde (vers 625–680). Reine de France, fondatrice de l'abbaye de Chelles, in: Paris et Ile-de-France 32 (1981), S. 25. – Auf die kontroverse Frage, ob der Hausmeier Ebroin als Fortsetzer oder Zerstörer ihrer Einheitspolitik zu gelten hat (Dupraz-Fischer; vgl. auch Anm. 90), ist hier nicht einzugehen.

[104] Zur Bedeutung Chlothars II. s. auch R. Barroux, Dagobert, S. 120 ff. – R. Sprandel, Adel, S. 35 f. – J. M. Wallace-Hadrill, Long-Haired Kings, S. 216 f.

gobertkult im Frankenreich des Ancien Régime ein Propagandawerk der Königsabtei St-Denis gewesen sein,[105] mag auch das im 18. Jahrhundert aufkommende Lied des „bon roi Dagobert" noch im Zerrbild des „roi fainéant" zur Popularität eines Königs beigetragen haben, der bis heute als geradezu liebevoll gepflegter Besitz französischen Kollektivbewußtseins gelten darf, so wird diese französische Tradition selbst mit ihren Glorifizierungen – Mabillon sprach vom „siècle d'or" unter einem Herrscher, den Sainte-Beuve als „quasi-Charlemagne de sa race" rühmte[106] – doch dem Monarchen sicher gerechter als eine deutsche Geschichtsschreibung, für die Dagoberts Bild allzulange vor den zukunftsträchtigen Anfängen der karolingischen Hausmeierfamilie verblaßte. Die ausschließliche Sicht von G. H. Pertz: „Das goldene Zeitalter der Franken war erschienen, Pippins und Arnulfs Namen standen im Segen"[107] hat fortgewirkt; so konnte etwa J. Fleckenstein noch 1981 im Rahmen seiner Studie „Das grossfränkische Reich: Möglichkeiten und Grenzen der Grossreichsbildung im Mittelalter" vom 7. Jahrhundert nur unter dem Aspekt des Partikularismus handeln, ohne den Namen Dagoberts ein einziges Mal zu erwähnen.[108]

VII. Die Kölner Kirche im Frankenreich: Zum Pontifikat Kuniberts und zu den Anfängen von St. Clemens/Kunibert

Diese letzte Größe merowingischer Königsherrschaft spiegelt sich auch in der Kölner Regierung Kuniberts. Von der sehr wahrscheinlich in seiner Zeit und unter seiner Mitwirkung redigierten „Lex Ribuaria" war bereits die Rede: Köln wurde so durch den Hofbischof Kunibert in das Frankenreich integriert. Erwähnung fanden ebenfalls die mit dem Namen Utrecht und vielleicht auch Soest verknüpften Kölner Missionspläne, die so ganz zu jener von Dagobert und seinem Kreis geförderten Ausbreitung des Christentums unter fränkisch-columbanischen Vorzeichen nach Norden passen[109] und überdies

---

[105] Laurent Theis, Dagobert, Saint-Denis et la royauté française au Moyen Age, in: Le métier d'historien au Moyen Age. Études sur l'historiographie médiévale, sous la dir. de Bernard Guenée, Paris 1977 (Publ. de la Sorbonne – Sér. ‚Études', 13), S. 19–30. – Ders., Dagobert, passim, bes. S. 82–99 („Le roi de Saint-Denis").

[106] a) Mabillon zit. nach R. Barroux, Dagobert, S. 185 A.1. – Ähnlich 1745 Mabillons Ordensbruder Dom Calmet mit Blick auf die geistlichen Berater: „Il y a peu de siècles dans l'Histoire, où l'on ait vû en France et sur-tout à la Cour, un aussi grand nombre d'hommes illustres en sainteté, que l'on a vû sous Clotaire II. sous Dagobert et sous Sigebert, son fils" (Histoire . . . de Lorraine, t.I, Nancy 1745 [ND 1973], Sp. 401);

b) Sainte-Beuve, Portraits contemporains, t.IV, Paris 1889, S. 18.

[107] Hausmeier (1819!), S. 33.

[108] In: HZ 233 (1981), S. 265–294. – Allerdings ist in letzter Zeit auch im deutschsprachigen Raum (Wehrli, Eberl) eine stärkere Beschäftigung mit Dagoberts Herrschaft zu konstatieren.

[109] Vgl. oben S. 184–189.

für die gerade im nördlichen regnum Francorum während des 7. Jahrhunderts zu beobachtende Ausdehnung bischöflicher Amtstätigkeit auf das Land stehen.[110]

Von solcher Warte aber läßt sich die bisher ungelöste Frage nach den Anfängen des späteren Kunibertstifts angehen, wenn auch – das sei vorausgeschickt – keine definitiven Antworten gegeben werden können. Nach dem Zeugnis der Vita erbaute Kunibert eine Kirche zu Ehren des hl. Clemens, in der er dann selber bestattet wurde.[111] Doch gibt es noch eine andere, beispielsweise bei Aegidius Gelenius im 17. Jahrhundert überlieferte Gründungstradition, nach der Kunibert nur eine bereits bestehende, von Schiffern errichtete Clemenskapelle erweitert haben soll.[112] Die Ursprünge des Heiligtums nördlich der Stadt scheinen sich also nicht eindeutig klären zu lassen.[113] Von der Archäologie steht vorerst kaum Aufschluß zu erwarten, auch wenn

---

[110] Paul Fouracre, The Work of Audoenus of Rouen and Eligius of Noyon in Extending Episcopal Influence from the Town to the Country in Seventh-Century Neustria, in: The Church in Town and Country-side. Papers Read at the 17th Summer Meeting and the 18th Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, Oxford 1979, S. 77–91, bes. S. 88 f.

[111] Vita, c. 6 (M. Coens, S. 367): „. . . in ecclesia b. Clementis, quam ipse construxit, corpus suum digna cum reverencia tumulatum magnam habet veneracionem". – Cf. Cronica presulum [s. XIV], in: Fontes adhuc inediti rerum Rhenanarum, ed. G. Eckertz, Köln 1864 (ND 1971), S. 5: „Extruxit quoque ecclesiam extra muros urbis Coloniensis in honorem s. Clementis martiris"; danach Koelhoffsche Chronik: Chroniken dt. Städte, Bd. XIII, S. 394. – REK I,n.45. – Vgl. F. E. v. Mering–Ludwig Reischert, Die Bischöfe und Erzbischöfe von Köln, Bd. 1, Köln 1844, S. 41. – Aschbach, Cunibert, S. 186. – GC III, Sp. 627. – J. Kleinermanns, Die Heiligen I, S. 54. – L. Korth, Patrozinien, S. 112. – J. Gotzen, Verehrung, S. 78. – E. Podlech, Stifte, Bd. 1, S. 105. – C. A. Ley, Kölnische Kirchengeschichte, S. 32. – Goswin Frenken, Die Patrocinien der Kölner Kirchen und ihr Alter, in: JKGV 6/7 (1925), S. 38 f. (spekulativ zum Clemenspatrozinium). – A. Franzen, Cunibert, Sp. 1112.

[112] De admiranda magnitudine, S. 278 (vgl. W. Ewald, in: Kunstdenkmäler Köln I/4, S. 242). – So auch F. E. v. Mering, Versuch, S. 2 (vgl. dagegen Mering/Reischert: Anm. 111). – Marcel Aubert, Cologne: Église St-Cunibert, in: Congrès archéologique, 85e session: Rhénanie 1922, [Paris] 1924, S. 385. – Baudot/Chaussin, Vies, S. 380. – Nach K. H. Schäfer, Kirchen und Christentum, S. 67, fundierte Kunibert bei der (bereits bestehenden) Clemenskirche das nach ihm benannte Kapitel, dessen Geistliche eine Großpfarrei mit Filialkirchen zu versorgen hatten – eine These, die er bereits in seinem Buch: Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter, Stuttgart 1903, S. 147 f. A.2, vertreten hatte, wobei ihm allerdings noch Kunibert als Erbauer der Kirche galt.

[113] So lassen die Frage auch offen W. Kisky, Geschichte, S. 14. – C. Heinemann, Kollationsrechte, S. 31 ff. – Eduard Hegel, Die Entstehung des mittelalterlichen Pfarrsystems der Stadt Köln, in: Die Kunstdenkmäler im Landesteil Nordrhein, Beih. 2: Kölner Untersuchungen, Ratingen 1950, S. 70. – Hans Kisky, St. Kunibert. Köln [Neuß 1956] (Rhein. Kunststätten [N.F. 23]), S. 3. – Gottfried Amberg, Die Pfarre St. Kunibert und ihre Gottesdienstordnung vom Jahre 1726, Siegburg 1977 (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 15), S. 11. – Mechthild Graf, Der Ostchorbau der Stiftskirche St. Kunibert zu Köln und seine Einordnung in die spätstaufische Baukunst des Rhein-Maasgebietes, Diss. Köln, Düsseldorf 1984, S. 25 f. (allgemein aber sind die historischen Ausführungen dieser kunstgeschichtlichen Arbeit recht problematisch). – P. Kürten, St. Kunibert, S. 1–6.

ein im 19. Jahrhundert entdeckter merowingischer Sarkophag mit Schwertbeigabe nach H. Steuer auf einen fränkischen Friedhof deuten könnte, der allerdings bisher ebensowenig gefunden wurde wie die im Zuge von Ausgrabungen 1978/80 im Bereich des ehemaligen Westbaus gesuchten Spuren der ersten Kirche und einer von H. Borger vermuteten fränkischen Siedlung, die das neue geistliche Zentrum erforderlich gemacht haben soll.[114]

Der Kult des Märtyrerpapstes Clemens, wegen eines Wasserwunders und der wunderbaren Auffindung seiner Gebeine in einem Meeresdom Patron der Schiffer und Namengeber für Kirchen in Nähe von Gewässern, kam nun während der Merowingerzeit aus dem Westen des Reichs an den Rhein.[115] Gerade Kunibert aber scheint, auch für Patrozinien, der Vermittler gallischen Guts gewesen zu sein, wie noch zwei weitere Beispiele zeigen werden. Neben dem Clemenspatrozinium spräche noch ein weiteres Argument für eine Gründung durch unseren Bischof, ließe es sich nur direkt aus den Quellen belegen: In seinen Untersuchungen über „Frühes Mönchtum im Frankenreich" bezog F. Prinz auch St. Clemens/Kunibert in das weitgespannte Netz der in columbanischer Tradition stehenden Monasteria ein, weil es „verwundern müßte, daß Bischof Kunibert, der bei der Gründung von Stablo-Malmedy eine bedeutende Rolle gespielt hatte, in seiner eigenen Bischofsstadt kein Kloster irofränkischer Art gegründet haben sollte" – eine These, die Prinz in seinen zahlreichen sonstigen Veröffentlichungen zum Thema wiederholte, dann mit Fragezeichen versah oder unerwähnt ließ:

---

[114] a) Merowingischer Sarkophag: H. Steuer, Franken, S. 84;
b) Ausgrabungen 1978/80: Sven Seiler, St. Kunibert. Die Ausgrabungen unter dem Westbau, in: Köln: Die Romanischen Kirchen. . ., hg. v. H. Kier–U. Krings, Köln (1984) (Stadtspuren-Denkmäler in Köln, 1), S. 298–305;
c) Hugo Borger, Die Abbilder des Himmels in Köln. Kirchenbauten als Quelle zur Siedlungsgeschichte des Mittelalters, Bd. 1, Köln 1979, S. 234 f. – Danach Christoph Machat, St. Kunibert. Das Bauwerk von den Anfängen bis zum zweiten Weltkrieg, in: Köln: Die Romanischen Kirchen, S. 306. – Ders., St. Kunibert in Köln (Neuß 1985) (Rhein. Kunststätten, N.F. 58), S. 3. – Vgl. auch Toni Diederich, Stift-Kloster-Pfarrei. Zur Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaften im Heiligen Köln, in: Köln: Die Romanischen Kirchen, S. 28.

[115] E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 2, S. 151. Ewig folgend Günther Binding, Quellen in Kirchen als Fontes Vitae, in: FS. Heinz Ladendorf, hg. v. P. Bloch/G. Zick, Köln-Wien 1970, S. 19. – Vgl. C. Heinemann, Kollationsrechte, S. 32 A.40.
Mit Blick auf Kuniberts Tätigkeit am Metzer Hof Sigiberts III. hält F. W. Oediger, Bistum Köln, S. 297 A.154, auch eine Weihe an den Metzer Heiligen selben Namens für möglich. Für diese, eine Gründung durch Kunibert voraussetzende Annahme spräche auch dessen Ausbildung an jenem Ort, doch wurde im Stift Papst Clemens verehrt, wie nicht zuletzt das in seiner Gestaltung auf das Kunibertfenster (vgl. Anm. 42a) bezogene Clemensfenster im Ostchor zeigt: W. Ewald, in: Kunstdenkmäler Köln I/4, S. 242, 267, 271 ff. – W. Kisky, St. Kunibert, S. 3. – J. M. Plotzek, Glasmalerei, S. 30. – M. Graf, Ostchorbau, S. 26. – C. Machat, St. Kunibert (1985), S. 3. – Nach Aeg. Gelenius, De admiranda magnitudine, S. 289, besaßen die Kanoniker „brachium S. Clementis *papae* et martyris etiam patroni". Heute steht am Schacht des Kuniberbrunnens (s. Anm. 117) eine Statue des Papstes Clemens.

Ausdruck der Unsicherheit eines Gangs über dunkles Gelände.[116] (Unbeweisbar, aber erwägenswert wäre auch die Möglichkeit, daß Kunibert sich in späteren Bischofsjahren nach dem Vorbild Arnulfs aus dem öffentlichen Leben eben in seine Gründung zurückgezogen hat.) Ein drittes kommt hinzu, doch auch hier fehlen die – in diesem Fall baugeschichtlichen – Quellen: Die dem Wasserheiligen Clemens geweihte Kirche verfügte, ähnlich dem ottonischen Kirchbau St. Clemens in Werden und dem 1197 begonnenen Clemensdom von Aarhus, über einen Brunnen,[117] an den sich übrigens die schöne Legende knüpfte, auf seinem Grunde spiele die Muttergottes auf Paradiesesauen mit den Seelen der ungeborenen Kinder Kölns – eine Legende, die in der durch Predigten verbreiteten spätmittelalterlichen Marientypologie der Dominikaner gründen könnte.[118] In zwei Arbeiten über „Quellen in Kirchen als Fontes vitae" und „Quellen, Brunnen und Reliquiengräber in Kirchen" (1970/75) – ihnen sind auch die Hinweise auf

---

[116] Frühes Mönchtum, S. 144, 543 (Zitat). – Vgl. Entwicklung, S. 251. – Austrasiens Stellung, S. 85, 90. – Columbanus, S. 74, 79. – Episkopat, S. 116. – Gegen Prinz aber J. Semmler, Rez. Frühes Mönchtum, in: ZSRG.K 53 (1967), S. 406.

Bereits J[ohann] H[einrich] A[ugust] Ebrard bezog Kunibert in die Welt des „caldeischen" (d.h. irofränkischen) Mönchtums ein: Die iroschottische Missionskirche des sechsten, siebenten und achten Jahrhunderts, und ihre Verbreitung und Bedeutung auf dem Festland, Gütersloh 1873 (ND 1971), S. 324.

[117] a) Brunnen in St. Kunibert: Er liegt am Westende eines kryptenartigen, zu Anfang des 13. Jh. erneuerten Zentralraums, einer Substruktion der Ostapsis, die wegen des zum Rhein hin abfallenden Geländes erforderlich war. Erst 1933 wieder geöffnet, war er möglicherweise über Jahrhunderte ohne direkten Bezug zur Kirche; ursprünglich aber könnte dieser Brunnen sehr wohl in die Altarhausarchitektur des vorromanischen Baus einbezogen gewesen sein: H. Kisky, St. Kunibert, S. 5, 8. – G. Binding, Quellen in Kirchen, S. 17. – Ders., Quellen, Brunnen und Reliquiengräber in Kirchen, in: ZAM 3 (1975), S. 53. – M. Graf, Ostchorbau, S. 100 f., 162 A. 352, 163 A.358. – C. Machat, St. Kunibert (1984), S. 320. – W. Schäfke, Kirchen, S. 157.

b) Werden/Aarhus: G. Binding, Quellen in Kirchen, S. 17, 19 f. – Ders., Quellen, Brunnen und Reliquiengräber, S. 37 f., 53. – S. auch Werdener Geschichtsquellen, hg. v. Otto Schantz, 2.T.: Die Annalen des Propstes Gregor Overham, Bonn 1919, S. 60. – I. Korte, Geschichte der lateinischen Literatur, S. 53 A.701.

[118] F. E. v. Mering / L. Reischert, Bischöfe, Bd. 1, S. 37 („Der Legende nach besitzt dieser Brunnen eine Vorrathskammer von neugeborenen Kindern oder sogenannten lieben Kleinen, welche ganz unerschöpflich ist"). – C. Heinemann, Kollationsrechte, S. 32 A.40. – A. Wrede, Sprachschatz, Bd. 2, S. 116.

Zur marianischen Typologie des Predigerordens unter Verweis auf das „Defensorium inviolatae virginis b. Mariae" des Franz von Retz († 1427) zuletzt M. Graf, Ostchorbau, S. 138 f. A.125; s. auch Gallus M. Häfele, Franz von Retz . . ., Innsbruck u.a. 1918, S. 343. – 1955 hat der Mataré-Schüler Elmar Hillebrand eine Schieferplatte mit der Darstellung eines Kindersegens geschaffen, die vor dem Hochaltar an der Stelle über dem Kunibertspütz eingelassen wurde. In volkstümlicher Form kehrt die Legende in einem heute älteren Kölnern noch bekannten Lied wieder: „Us däm ahle (kleine) Kunebäätspötzge / kumme mer all ohn Himp on Bötzge (Mötzge). / Jo dä Storch, dä hät uns heimjebraat / Un bei der Mamm en et Bett jelaat". Auch anderer Wunderglaube verknüpfte sich mit diesem Brunnen – so soll sein in Vollmondnächten getrunkenes Wasser unfruchtbaren Frauen geholfen haben („Em Pötz, do ess e Wasser, dat gitt de Fraue Truus") –, auf den hier aber nicht eingegangen werden kann.

Werden und Aarhus zu verdanken – hat G. Binding in diesem Zusammenhang Passagen aus dem Genesiskommentar des Hrabanus Maurus herangezogen, die ihrerseits auf Augustinus, Ambrosius und Cyprian beruhen: „Fluvius de paradiso exiens, imaginem portat Christi de paterno fonte fluentis, qui irrigat ecclesiam suam verbo praedicationis et dono baptismi. . . Item allegorice quatuor paradisi flumina quatuor sunt Evangelia ad praedicationem cunctis gentibus missa".[119] Da hat der Gedanke an eine von Kunibert eingerichtete Missionszentrale – meines Wissens bislang nur kurz und ohne Begründung von E. Ewig erwogen[120] – vor dem oben skizzierten Hintergrund natürlich etwas Bestechendes: der Lebens- und Taufbrunnen als Kern und Zentrum der ganzen Anlage, als symbolischer Ausgangspunkt für die Missionierung.[121] St. Clemens/Kunibert wäre damit ein Vorläufer jener an der Wende des 7./8. Jahrhunderts als Rückhalt und Ausgang der Friesen- und Sachsenbekehrung unter Beteiligung Pippins des Mittleren gegründeten Klöster Echternach und Kaiserswerth; jenes Pippin, der – wie erwähnt – die Leichname der erschlagenen Sachsenmissionare, des schwarzen und weißen Ewald, in die Kirche Kuniberts überführen ließ. Kam also die Schreinsinschrift von 1682/88 der Wirklichkeit nahe, wenn sie Kunibert als Apostel Sachsens, Westfalens, Frieslands und eines Teils von Gallien, als Gründer der Kirche von Utrecht, von Soest und anderer Kirchen, als Promotor von Malmedy rühmte?[122] Gewinnt in diesem Zusammenhang eine Vermutung von E. de Moreau an Wahrscheinlichkeit, Kunibert habe an der Erhebung des Belgierapostels Amandus zum Bischof von Maastricht und Tongern mitgewirkt?[123] In der Zusammenschau ergibt sich eine vielversprechende Indizien-

---

[119] Hraban: MPL 107, Sp. 479 C. – Vgl. G. Binding, Quellen in Kirchen, S. 13. – Ders., Quellen, Brunnen und Reliquiengräber, S. 40.

Während Binding generell und wohl auch zu Recht betont, solcherart Quellen könnten, müßten aber nicht schon in heidnischer Zeit verehrt worden sein, gelangte Michel Roblin – bei einem regional engbegrenzten Untersuchungsfeld – zum Schluß, daß meist eine Adaptation heidnischer Kulte vorliege, die wiederum auf eine allgemeine Verchristlichung des Lebens im nördlichen Frankenreich erst während des 7. Jh. deute: Fontaines sacrées et nécropoles antiques, deux sites fréquents d'églises paroissiales rurales dans les sept diocèses de l'Oise, in: RHEF 62 (1976), S. 235–251.

[120] Ges. Schriften, Bd. 2, S. 125.

[121] Ohne Begründung und auch etwas mißverständlich („Keimzelle") vermutet von Hans Erich Kubach-Albert Verbeek, Romanische Baukunst an Rhein und Maas. Katalog der vorromanischen und romanischen Denkmäler, Bd. 1, Berlin (1976), S. 549. – Wohl danach C. Machat, St. Kunibert (1984), S. 306; (1985) S. 3. – Machats, wiederum von H. Kisky (St. Kunibert, S. 8) übernommener Hinweis, an der Stätte des Brunnens seien die Gebeine der Brüder Ewaldi angelandet worden, findet sich durch keine Quelle belegt.

[122] Saxoniae, Westphaliae, Frisiae partisque Galliae apostolo, Ultrajectensis ecclesiae, Susatiensis et complurium fundatori, Stabulensis Malmundariensis promotori: F. E. v. Mering, Versuch, S. 14. – Vgl. L. Ennen, Geschichte, Bd. 1, S. 150 A.2. – Cardauns, Kunibert, S. 381. – Ditges, Kunibert, Sp. 1248. – W. Ewald, in: Kunstdenkmäler Köln I/4, S. 300 f.

[123] Saint Amand. Apôtre de la Belgique et du Nord de la France, Löwen 1927 (Museum Lessianum. Section missiologique, 7), S. 169. – S. dagegen aber Jean-Louis

kette, doch sollte darüber das Fehlen schriftlicher und baugeschichtlicher Quellen nicht vergessen werden; ja der heute zur Krypta ausgebaute Brunnenraum von St. Kunibert war vielleicht über Jahrhunderte ohne architektonischen und liturgischen Bezug zur Kirche.[124]

Nach zwar später, aber glaubwürdiger Überlieferung begründete Kunibert an seiner Bischofskirche eine dem hl. Lupus geweihte Matricula für zwölf bedürftige Männer, in Köln später Lux- (fratres lugentes) oder Schreibrüder genannt, da zu ihren Pflichten gehörte, an der Leiche des verstorbenen Bischofs zu trauern und zu klagen.[125] Auch diese Fundation, übrigens ein Zeugnis für den Fortbestand einer städtischen Unterschicht, weist auf Gallien. Dort sind erste Matriculae im frühen 6. Jahrhundert belegt, das Testament des Adalgisel-Grimo nennt sie dann für 634 in Metz, Trier und Huy.[126] Einen ähnlichen Weg aber nahm auch der Lupuskult: Von Troyes, der Stätte bischöflichen Wirkens von St-Loup im 5. Jahrhundert, gelangte der Name über Trier nach Köln.[127]

Und schließlich weist ein drittes Kölner Patrozinium auf Kunibert und seine Ausrichtung auf das merowingische Gallien. Wohl von der Columbaverehrung am Hofe Chlothars II. und Dagoberts I. angeregt, könnte der Bischof den bis dahin unbekannten Kult der Heiligen von Sens an den Rhein gebracht haben. Dieser von E. Hegel vor vierzig Jahren erwogene Gedanke erhielt gewisse Bestätigung durch von S. Seiler 1974/76 an St. Columba vor-

---

Kupper, Les évêques de Tongres-Maestricht, in: RHEF 62 (1976), S. 27 f. A.13. – Ders., Leodium, in: Series episcoporum V/1, S. 51 f., bes. S. 52 A.51. – Vgl. auch M. Werner, Lütticher Raum, S. 234 mit A.22. – Weiterführende Literatur zu Amandus bei J.-L. Kupper, in: Series episcoporum V/1, S. 52; zu ergänzen um C. Wehrli, Überlieferungen, S. 167–173. – J. M. Wallace-Hadrill, The Frankish Church, S. 70–74.

[124] Vgl. Anm. 117a.

[125] REK I, n.46. – Vgl. H. Crombach, Annales ecclesiastici, t.I/II, S. 936. – B. J. B. Alfter, Annales Colonienses, t.II, S. 331 ff. – F. E. v. Mering, Versuch, S. 19 f. – J. Kleinermanns, Die Heiligen I, S. 54. – W. Kisky, Geschichte, S. 27. – [K.] H. Schaefer, Pfarrkirche und Stift, S. 97 Anm. – Ders., Kirchen und Christentum, S. 67, 85 (mit seinen Thesen über die Genese der Kölner Pfarreien; zur Pfarre St. Lupus s. die Erläuterungen von Wilhelm Fabricius zum Geschichtl. Atlas der Rheinprovinz, t.V/1. H., Bonn 1909 [PGRGK, XII/5,1], S. 316–333). – F. W. Oediger, Bistum Köln, S. 77, 185. – E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 2, S. 146, vgl. S. 121 (Blatzheim). – J. Torsy, Kunibert, in: NDB 13, S. 296. – W. Schäfke, Kirchen, S. 156. – P. Kürten, St. Kunibert, S. 158(–164).

[126] Michel Rouche, La matricule des pauvres. Evaluation d'une institution de charité du Bas Empire jusqu'à la fin du Haut Moyen Age, in: M. Mollat (éd.), Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age – XVI[e] siècle), t.I, Paris 1974, S. 83–110. – Egon Boshof, Armenfürsorge im Frühmittelalter: Xenodochium, matricula, hospitale pauperum, in: VSWG 71 (1984), S. 153–174, bes. S. 163–168. – Matriculae im Testament des Adalgisel-Grimo: W. Levison, Testament, S. 128, 131 f. (Text). – Vgl. Friedrich Prinz, Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert, in: HZ 217 (1974), S. 31; überarbeitet in: Bischofs- und Kathedralstädte des Mittelalters und der frühen Neuzeit, hg. v. F. Petri, Köln-Wien 1976 (Städteforschung A/1), S. 23.

[127] E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 2, S. 97 f.

genommene Ausgrabungen, bei denen Reste eines römischen Gebäudes mit angefügter Tuffsteinapsis aus fränkischer Zeit zum Vorschein kamen – mithin wäre eine erste Columba geweihte Stätte aus Kuniberts Zeit durchaus möglich.[128]

Clemens, Lupus, Columba: drei Patrozinien, die allesamt auf die Einbindung Kölns in das Frankenreich unter dem Pontifikat Kuniberts weisen; drei Bauten, die darüberhinaus für eine gewisse, bislang wenig beachtete Steigerung des Wirtschaftslebens der Zeit stehen.[129] Von weiteren angeblichen bzw. weniger bedeutenden Gründungen des Bischofs sei hier keine Rede mehr, nur angemerkt, daß spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Tradition sie bezeichnenderweise auch mit Dagobert I., Sigibert III. und Amandus in Zusammenhang brachte.[130]

VIII. Nachleben und Würdigung

Als Kunibert am 12. November starb – das Tagesdatum ist seit dem 9. Jahrhundert bezeugt –, soll eine vierzigjährige Amtszeit hinter ihm gelegen haben, die bei einem, wie erwähnt, begründbaren, indes nicht sicheren Beginn im Jahre 623, also bis 663 gewährt hätte.[131] Jedoch gibt es seit ungefähr 650 keine Nachrichten mehr über ihn, und die „runden", von der Vita

---

[128] St. Kolumba (s. Anm. 19), S. 28–33 (ND: S. 94–99). – Sven Seiler, Ausgrabungen in der Kirche St. Kolumba in Köln, in: ZAM 5 (1977), S. 97–119, bes. S. 111 f. – Ders., St. Kolumba, in: Führer zu vor- und frühgeschichtlichen Denkmälern, 38: Köln II, Mainz (1980), S. 51 f. – Danach Anonymus, in: Pfarrkirche St. Kolumba. Madonna in den Trümmern. FS. anläßlich der Orgelweihe, hg. v. G. Weiler / A. Wienand, Köln o.J. [1985], S. 13.

[129] Dazu vor allem K. F. Werner, Les principautés périphériques, S. 513. – Ders., Le rôle de l'aristocratie, S. 52 f., 70. – S. auch die (im Rahmen des allgemeinen traditionellen Bildes der „économie à la dérive« aufgeführten) Beispiele bei François Louis Ganshof, Das Fränkische Reich, in: Handbuch der Europ. Wirtschafts- und Sozialgeschichte, hg. v. H. Kellenbenz, Bd. 2 (Stuttgart 1980), S. 189–200.

[130] a) Badehaus/Bedehaus St. Jakob: REK I, n.38. – Vgl. B. J. B. Alfter, Annales Colonienses, t.II, S. 331. – F. E. v. Mering, Versuch, S. 18. – J. Kleinermanns, Die Heiligen I, S. 54. – F. W. Oediger, Bistum Köln, S. 77. – J. Torsy, Kunibert, in: NDB 13, S. 296;

b) Marzellenkapelle: REK I, n.44. – Vgl. Alfter (S. 352), v. Mering, Oediger (auch S. 297 A.159), Torsy: wie Anm. 130a;

c) Margaretenkapelle: Aeg. Gelenius, De admiranda magnitudine, S. 627. – Danach J. Kleinermanns, Die Heiligen I, S. 54. – Ludwig Arntz, Heinrich Neu, Hans Vogts, Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln, t.II/3, Düsseldorf 1937 (ND 1980), S. 342 f.;

d) St. Maximin: E. Ewig, Trierer Land, S. 264.

[131] REK I, n.50/1. – Sofern die in den Anm. zitierten Autoren dieser Frage nachgehen, entscheiden sie sich meist für ein Todesjahr (um) 663: v. Mering, Digot, GC, Heitemeyer, Ditges, Kleinermanns, Korth, Hauck, Ley, Donckel, Baudot/Chaussin und Ewig. – S. auch Joh. Evangel. Stadler, Vollständiges Heiligen-Lexikon. . ., Bd. 1, Augsburg 1858, S. 696. – Johannes Walterscheid, Deutsche Heilige, München (1934), S. 83 f. – J. Torsy, Kunibert, in: LThK 6 (^{2}1961), Sp. 680.

tradierten „quadraginta anni" könnten auch theologisch deutbar sein, weist doch die 40er Zahl nach mittelalterlicher Vorstellung auf die irdische Pilgerschaft zu Gott hin, wie sie sich etwa in dem vierzigtägigen Fasten symbolisiert.[132]

Die Kunibertverehrung blieb eine vor allem auf seine Grabeskirche und deren Besitzungen im Umland beschränkte Angelegenheit des Kölner Bistums mit vereinzelten Ausstrahlungen in die Nachbardiözesen, die im Falle von Trier natürlich mit der Herkunft des Bischofs zusammenhingen.[133] Des weiteren hielt Kuniberts Einbettung in den Ursulakult seinen Namen lebendig und hatte auch sehr enge, bis ins 18. Jahrhundert reichende Beziehungen zwischen den benachbarten Stiften St. Kunibert und St. Ursula zur Folge. Denn immer wieder wurde in Wort und Bild die von der Vita überlieferte Auffindung des Grabes einer Jungfrau durch Kunibert am Fest Ursulas und ihrer Gefährtinnen dargestellt, weil man dies später nämlich als Entdeckung des Ursulagrabes selbst ausdeutete. Es ist schließlich zu fragen, ob die Tatsache von immerhin fast vierzig Überlieferungen der Vita Cuniberti nicht auch ihren Grund darin hat, daß sie gerade diese Begebenheit ausführlich in einem eigenen Kapitel schildert.[134]

---

[132] c.6 = M. Coens, S. 366. – Zur 40er Zahl mit Belegen Johannes Rathofer, Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form..., Köln-Graz 1962, S. 365 A.39.

[133] REK I, n.50/1,2 (und Nachträge zu 50/1,2). – Grundlegend noch immer J. Gotzen, Verehrung (s. Anm. 19 bzw. 9b), S. 77–88. – Aus jüngerer Zeit: L. Réau, Iconographie, S. 357. – M. Zender, Räume, S. 194 f. mit A.36. – J. Torsy, Lexikon der deutschen Heiligen, Köln 1959, Sp. 333. – R. Folz, Saint Sigisbert, S. 13, 15 (zum Nachleben Kuniberts in der Sigisbertverehrung und -liturgie). – E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 2, S. 120. – Zu einem Kunibertpatrozinium in Dietsch-Heur (Heur-le-Tiexhe) in der Diözese Lüttich s.o. Anm. 9.

Zu Kunibert als Wundertäter (u.a. gegen Feuer) s. die Urkunde des Erzbischofs Sigewin von Köln 1080 II 18/III 4: L. Surius, De probatis sanctorum vitis . . . t.XI, S. 275 f. – Lac. I,n.229. – REK I,n.1138.

[134] Vita, c.4 = M. Coens, S. 365 (cf. S. 341–352 zu den Überlieferungen). – REK I, n.25 A.3. – Vgl. Aeg. Gelenius, De admiranda magnitudine, S. 282. – Hermann Crombach, Vita et martyrium S. Ursulae, Köln 1647, S. 775 u.ö. – B. J. B. Alfter, Annales Colonienses, t.II, S. 335–338 (zitiert weitere mit diesem Ereignis zusammenhängende Zeugnisse aus späterer Zeit). – F. E. v. Mering, Versuch, S. 26 f. – Victor de Buck, in: AASS oct. IX, Brüssel 1858, S. 212, 236 f. – A(lbert) G(ereon) Stein, Die hl. Ursula und ihre Gesellschaft, in: AHVNRh 26/27 (1874), S. 127 f.; erweitert sep. Köln 1879, S. 19 f. – Ditges, Kunibert, Sp. 1249. – J. Kleinermanns, Die Heiligen I, S. 56 f. – A. Gotzen, Verehrung, S. 80. – W. Ewald, in: Kunstdenkmäler Köln I/4, S. 271. – C. A. Ley, Kölnische Kirchengeschichte, S. 31. – F. G. Holweck, Dictionary, S. 247. – Wilhelm Levison, Das Werden der Ursula-Legende, Köln 1928, S. 37 A.1. – Karl Corsten, Eine Reise französischer Mönche nach Köln, Bonn und Siegburg im Jahre 1181, in: AHVNRh 116 (1930), S. 39 mit A.47. – G. M. Scheuffelen, Glasfenster, S. 38 ff. – L. Réau, Iconographie, S. 357. – Gertrud Wegener, Geschichte des Stiftes St. Ursula in Köln, Köln 1971 (Veröff. KGV, 31), S. 32, vgl. S. 128, 174 f., 230, 235, 253. – J. Torsy, Kunibert, in: NDB 13, S. 296. – Frank Günter Zehnder, St. Ursula. Legende, Verehrung, Bilderwelt, Köln (1985), S. 43, 59 (Abb.), 61, 72, 79, 175, 183, 188.

Belegt ist der Kunibertkult durch Kalendarien, Martyrologien und Litaneien seit dem 9. Jahrhundert,[135] in dem auch die Vita geschrieben sein dürfte[136] und für die Grabeskirche des Bischofs ein Patrozinienwechsel bezeugt ist. In der von König Lothar II. 866 bestätigten Guntharschen Güterumschreibung der Kölner Kirche heißt das frühere St. Clemens nunmehr „monasterium quoque s. Cuniberti".[137] Wird eine in Wirklichkeit um vieles ältere Verehrung jetzt erstmalig in den Quellen faßbar oder steht sie in der Tat mit jenem Erzbischof Gunthar oder gar dessen Verwandten Hilduin im Zusammenhang? Denn dieser in den unruhigen Zeiten des Zwistes der Söhne Ludwigs des Frommen um das Erbe des Imperiums als „vocatus archiepiscopus" von Köln (842–849) belegte Hilduin[138] war einer der exponiertesten Vertreter der Reichseinheit und somit Parteigänger Kaiser Lothars I., als dessen Erzkanzler und Kandidat für den rheinischen Sitz er fungierte. Als Abt von St-Denis[139] begründete Hilduin zum Wohle des Klo-

---

Beispiele zu den besonderen Beziehungen der beiden Stifte im Lichte dieser Tradition in der Neuzeit: 1596 veröffentlichte Hermann Fleie, Dechant an St. Kunibert und Kanoniker an St. Ursula, eine Sammlung von Heiligenleben, darunter die „Historia ss. Ursulae et sociarum virginum". – Im 17. Jh. wurden in St. Ursula ein lateinisches Gedicht und dessen deutsche Übersetzung über jenes wunderbare Ereignis verfaßt; Text bei Johann Hubert Kessel, St. Ursula und ihre Gesellschaft. Eine kritisch-historische Monographie, Köln 1863, S. 27 ff. – Am 8. I. 1677 erlaubte der Kölner Erzbischof Maximilian Heinrich von Bayern auf Bitten der Brüder Dietrich und Heinrich Hall, Vikare an St. Ursula und St. Kunibert, die Feier jener Inventio der hl. Ursula in deren Grabeskirche. Mehrfach wird in dieser (1764 an das Kapitel von St. Kunibert übergehenden) Urkunde auf die Rolle Kuniberts Bezug genommen: HStAK – St. Kunibert – Urk. 1/857 (547).

[135] Zu den ersten Zeugnissen REK I, n.50/1. – Vgl. J. Gotzen, Verehrung, S. 78. – J. Torsy, Lexikon, Sp. 333. – Ders., Kunibert, in: NDB 13, S. 296.

[136] Wohl u.a. wegen der erwähnten Aussage der Vita, Kunibert sei „per . . . synodale concilium ac praecepto regis" zum Bischof erhoben worden (vgl. Anm. 51), dachten manche Autoren allerdings auch an die Möglichkeit einer Abfassung im 10. Jh.: Cardauns, Kunibert, S. 381. – G. Frenken, Patrocinien, S. 38. – W. Levison, Ursula-Legende, S. 37 A.1. – I. Korte, Geschichte der lateinischen Literatur, S. 92 f. – F. W. Oediger, Bistum Köln, S. 77 (dagegen REK I, n.25: frühestens 2. Hälfte 9. Jh.). – C. Wehrli, Überlieferungen, S. 187 („evtl. etwas früher"). – P. Kürten, St. Kunibert, S. 8. – Zur Vita vgl. Anm. 5, 7a.

E. Ewig, in: Ges. Schriften, Bd. 2, S. 127, erwog eine Niederschrift nach dem Normannenüberfall auf Köln 881/82, als man daranging, alte Bestände zu sammeln und Verluste zu rekonstruieren.

[137] D LoII 25. – REK I, n.213. – AASS oct. IX, S. 212 (irrig auf 852 datiert). – Vgl. E. Podlech, Stifte, Bd. 1, S. 106. – W. Kisky, Geschichte, S. 14. – W. Ewald, in: Kunstdenkmäler Köln I/4, S. 243. – M. Aubert, Cologne: Eglise St-Cunibert, S. 385. – Baudot/Chaussin, Vies, S. 380. – M. Graf, Ostchorbau, S. 26. – C. Machat, St. Kunibert (1984), S. 306; (1985) S. 3. – W. Schäfke, Kirchen, S. 156. – P. Kürten, St. Kunibert, S. 7 f.

[138] REK I, n.158–162. – Vgl. K. F. Werner, Adelsfamilien, S. 112 f. – R. Schieffer, Bischof, S. 30.

[139] Zur wahrscheinlichen Identität des Erzkanzlers (und Kölner Kandidaten) mit dem Abt von St-Denis: Ferdinand Lot, De quelques personnages du IX^{e} siècle qui ont porté le nom de Hilduin, in: MA 16 (1903), S. 249–282; bes. S. 251, 264, 268–274. –

sters, aber sicher auch zur Wahrung der Einheit des Karolingerreichs mit den Dagobert„mythos";[140] die wahrscheinlich von ihm veranlaßten „Gesta Dagoberti" dienten dem Preis des vorbildhaften Königs: Sollte vielleicht – und das „vielleicht" sei angesichts großer Unsicherheit betont – in Köln entsprechend der Ruhm von Dagoberts bischöflichem Vertrauten verkündet werden?

Auf jeden Fall aber erscheint Kunibert als Vorläufer dieser hohen karolingischen Hofgeistlichkeit, als erster in der langen Reihe Kölner Bischöfe, die dank politischen Einflusses ihrer Kirche königliches Wohlwollen sicherten. Sein Pontifikat steht für eine allgemeine Intensivierung bischöflicher Regierungstätigkeit gerade bei den geistlichen Ratgebern im Umkreis Chlothars II. und Dagoberts I. wie etwa bei Desiderius von Cahors, Sulpicius von Bourges, Faro von Meaux, Paul von Verdun, Eligius von Noyon und Audoenus von Rouen,[141] und dies ist letztlich Ausdruck der Steigerung staatlichen Lebens in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Als Rat Dagoberts I. und Erzieher Sigiberts III., als Freund Pippins des Älteren und Verbündeter Grimoalds, als Bischof eines durch ihn endgültig in den fränkischen Reichsverband einbezogenen Köln nahm Kunibert beträchtlichen Einfluß auf das Geschehen seiner Zeit – auch er ein „Reichsbischof" wie jener mehrfach zitierte Desiderius von Cahors, bei dem Königsdienst mit dem Ausbau der Familienherrschaft im Quercy und Albigeois einherging.[142] Die Zugehörigkeit zum Grundbesitzeradel Austrasiens und die Tätigkeit am Hof, Unterkönigtum und Königtum schlossen also einander nicht aus. Die auf das Wirken für die Merowinger folgende Verbundenheit mit den frühen Karolingern bildete keinen Widerspruch, sie wollte den eigenen Vorteil, darüberhinaus aber auch im Rahmen des Möglichen bestehende Ordnungen wahren. Kunibert wie die Pippiniden-Arnulfinger selber gehören zum austrasischen Adel mit seinen Interessen und Egoismen, besitzen als Mitglieder einer „Reichsgesellschaft" aber schon Einsicht in und für das Ganze. Es waren Machtstreben, konkurrierende Rivalität mit den Neustriern, doch ebenfalls diese Verantwortlichkeit mit im Spiel, wenn Pippin und Grimoald Austrasien vor einer drohenden Auflösung bewahrten, die etwa in Burgund und im Rhonetal alsbald zu autonomen Kleinherrschaften führte und die Gebiete bis ins 9. Jahrhundert zu Randprovinzen des karolingischen Imperiums absinken ließ.[143] Und sie zeigte sich endlich auch beim Griff der Karolinger nach der Gesamtherrschaft 687 und 751.

Ders., Sur les Hilduins. Note rectificative, in: ebd. 17 (1904), S. 338–342, bes. S. 338. – Josef Fleckenstein, Die Hofkapelle der deutschen Könige, Bd. 1, Stuttgart 1959 (Schriften der MGH, XVI/1), S. 123 f.

[140] L. Theis, Dagobert, St-Denis et la royauté française, S. 21. – Ders., Dagobert. Un roi pour un peuple, S. 34, 83.

[141] Literatur s. Anm. 29b, 99.

[142] Vgl. R. Kaiser, Bischofsherrschaft, S. 73.

[143] Dazu Heribert Müller, Die Kirche von Lyon im Karolingerreich. Studien zur Bischofsliste des 8. und 9. Jahrhunderts, in: HJ 107 (1987).

Auf Kunibert fällt der Glanz einer letzten großen Merowingerepoche, zugleich deutet seine Person bereits auf die von ihm gestützte Herrschaft der Karolinger hin. Für den „Bischof in merowingischer Zeit" (G. Scheibelreiter) bildeten „nobilitas" und „sanctitas" die Grundlagen seines Amts- und Selbstverständnisses,[144] doch anderes kam bei Kunibert (und manchem Standesgenossen der Zeit) hinzu: Wie Chlothar II. und Dagobert I. einen erstaunlichen, Chlodwig noch abgehenden Sinn für öffentliche Verpflichtungen, für das bonum commune bewiesen, so legte mit dem rudimentären Staatsdenken Kuniberts der Adel des austrasischen Franken ein erstes Zeugnis politischer Reife ab.

[144] Der Bischof in merowingischer Zeit (1983). – Vgl. auch dens., Der frühfränkische Episkopat. Bild und Wirklichkeit, in: FMSt 17 (1983), S. 131–147; bes. S. 136 ff. – Zu seiner (Über)Betonung des adeligen Moments s. aber die kritischen Anmerkungen von R. Kaiser, in: HZ 239 (1984), S. 657 ff., und von I. Schröder, in: DA 41 (1985), S. 635. – Auch die Ausführungen von Werner Eck über die gallischen Bischöfe im 4./5. Jh. warnen vor zu starker Akzentuierung der aristokratischen Komponente: Der Einfluß der konstantinischen Wende auf die Auswahl der Bischöfe im 4. und 5. Jahrhundert, in: Chiron 8 (1978), S. 584.

Der Bamberger Reiter

Vom Endzeitkaiser zum heiligen König Stephan von Ungarn[1]

Von Luise Abramowski

Für Henry Chadwick

I

Mit einer neuen Deutung des Bamberger Reiters riskiert man Demonstrationen von Ermüdung und Unlust,[2] dessen bin ich mir wohl bewußt. Trotzdem glaube ich, eine bisher nicht bedachte Erklärung vorlegen zu können, zu gewinnen aus einer Gattung der prophetisch-apokalyptischen Literatur, in der der Zug des letzten Kaisers/Königs nach Jerusalem zur Einleitung der letzten Dinge (Auftreten des Antichrist und dessen schließliche

[1] Als Vortrag gehalten in Tübingen, Bamberg und Berlin. In Bamberg wurde ich darauf aufmerksam gemacht, daß bereits Hans Fiedler, Magister de vivis lapidibus. Der Meister im Bamberger Dom, Kempten i. Allgäu 1965, die Elisabeth als Sibylle und den Reiter als den Endzeitkaiser verstanden habe. Fiedler erkennt dementsprechend die Zusammengehörigkeit von Sibylle und Reiter und nimmt eine spätere Umdeutung auf Stephan an. In der von mir benutzten jüngeren Literatur habe ich einen Hinweis auf diese Meinungen Fiedlers nicht gefunden. Freilich zieht Fiedler aus der Endzeitkaiserliteratur einzig den Ludus de Antichristo heran, wo die Sibylle gerade nicht vorkommt. Daher versteht er die Sibylle auch nicht als Prophetin u.a. des Endzeitkaisers, sondern läßt die Seherin den Kaiser anreden, sie „läßt ihren Spruch an den Kaiser ergehen"; der Spruch ist ein Unheilsspruch („Zusammenbruch der kosmischen Ordnung"), und der Kaiser reißt als Angesprochener seinen Kopf herum (Antlitz aus dem Stein, Mittenwald 1982, p. 60). Dies aber alles unter Beibehaltung von Fiedlers seit 1937 (Dome und Politik) vorgetragener Idee einer angeblich ursprünglich geplanten Westvorhalle des Domes (man bedenke nur das abfallende Gelände am südwestlichen Ende!) und einer „Papstkapelle" (anstelle des heutigen Westchors), in denen er alle Skulpturen der Adamspforte und der nordöstlichen Chorschranke unterbringt, dazu noch Ecclesia und Synagoge. In der Planskizze dieser von Fiedler postulierten Gebäudeabschnitte erscheint noch 1971 (107. Bericht des Histor. Vereins . . . Bamberg, p. 24) und 1982 die Sibylle als „Elisabeth". Von der Papstkapelle aus (also über das Kirchenschiff hinweg) habe die Sibylle den Reiter angeblickt (bzw. anblicken sollen), und niemand habe bisher bemerkt, daß sich die Elisabeth von der Maria abwende – aber niemand hat auch der Elisabeth einen solchen Platz angewiesen wie Fiedler, nämlich *links* von der Maria! – Was die Identifizierung betrifft, so lehnt Fiedler eine Deutung auf Friedrich II. u.a. ab (1965). Der Reiter bleibt bei ihm namenlos. – Fiedlers Priorität in der eschatologischen Deutung von Reiter und Sibylle erkenne ich gerne an, seine Be-

Vernichtung) gehört.[3] Diese Literatur, z.T. ursprünglich griechisch, war im lateinischen Abendland im 13. Jahrhundert schon einige Jahrhunderte alt. Sie war ständig aktualisiert worden und hatte durch die Kreuzzüge ein ganz neues Interesse auf sich gezogen. Folgende Schriften sind heranzuziehen: Adso Derwensis, De ortu et tempore Antichrist;[4] Pseudo-Methodius, Sermo

---

gründung ist allerdings ganz unzureichend; mit seinen übrigen Lieblingsideen kann ich mich nicht anfreunden.

Für das Folgende wird vorausgesetzt: Dethard von Winterfeld, Der Dom in Bamberg, 2 Bände, Berlin 1979; der erste Band mit Beiträgen von Renate Kroos, Renate Neumüllers-Klauser und Walter Sage. Ebenso: Alexander Freiherr von Reitzenstein, Die Geschichte des Bamberger Domes von den Anfängen bis zu seiner Vollendung im 13. Jahrhundert, München 1984. – Zum leichteren Auffinden habe ich bei zweispaltigem Druck die Kolumnen als (a) und (b) unterschieden.

[2] Wie man im Bericht über das Bamberger Kolloquium vom April 1975 nachlesen kann (Kunstchronik 28, 1975, p. 438), schlug einer der Teilnehmer, T. Breuer, am Ende der Debatte über J. Traegers Deutung, die im Reiter den ersten christlichen Kaiser Konstantin d.Gr. sehen will, irritiert vor, „die Diskussion um die Deutung des Reiters auf einige Jahrzehnte einzustellen, um dann unbefangen anzusetzen". – Aber Traeger hat etwas Wichtiges gesehen, ibid. p. 437: „Ein wesentliches Kriterium ist das Schauen des Reiters, das attributiv zu verstehen sei als ein – nur bei Konstantin ‚im Augenblick der Kreuzesvision' verständliches – *Blicken zum Altar des Hl. Kreuzes im Westen mit der Kreuzreliquie*" (Hervorhebung von mir). Die Arbeiten Traegers mit den Einzelbegründungen werden an gleicher Stelle genannt; eine von ihnen unten n. 13. – Man wird sehen, daß der Blick zum Kreuzaltar nicht „nur bei Konstantin" verständlich ist. Willibald Sauerländer im Katalog der Stuttgarter Staufer-Ausstellung von 1977 („Die Zeit der Staufer"), Band I p. 316 (a): „Der Blick aus den tiefliegenden und von zusammengezogenen Brauen überschatteten Augen ist betont dargestellt." Doch die Deutung auf Konstantin will Sauerländer daraus nicht ableiten, p. 316 (b) f.: „Die Annahme, der Reiter als Konstantin blicke nach dem Kreuz im Peterschor des Domes, versteht Kopfwendung und Ausdruck der Figur zu kausal und vordergründig."

[3] Über diese Literatur: Robert Konrad, De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der, Kallmünz 1964; ferner die Einleitungen der neuesten Ausgabe des Adso-Textes und seiner Bearbeitungen: Adso Dervensis, De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependunt. Ed. D. Verhelst (CC Cont. Med. 45), Turnhout 1976; und die Artikel „Antichrist" und „Apokalyptik/Apokalypsen" in TRE.

[4] Ed. Verhelst p. 20–30; damit ist Sackurs (s. die nächste Anmerkung) Text, auf den noch Konrad angewiesen war, überholt. Verhelst nennt ihn (p. 4) „fatalement . . . hybride". Die Be- und Verarbeitungsgeschichte des Textes hat Verhelst anhand von 171 Manuskripten untersucht (p. 3), das Verhältnis der verschiedenen Fassungen zueinander gibt das Schema p. 32 an. Eine Version (der dritten Generation sozusagen) benutzt die Tiburtinische Sibylle, nämlich die Vita Antichristi ad Carolum magnum ab Alcuino edita (über die Vita Verhelst p. 105 ff., der Text p. 117–128). Natürlich ist weder Alkuin ihr Verfasser, noch ist sie an Karl den Großen gerichtet. In dieser Vita ist Karl der Große der Endzeitkaiser, der nach Jerusalem pilgert, p. 109: Der Text müsse noch vor dem ersten Kreuzzug redigiert worden sein. „Le pèlerinage . . . n'est présenté ni motivé comme une croisade". Aber mit C. Erdmann, Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert, ZKG 51 (1932), p. 384–414, hier p. 412, sagt Verhelst: „Mais il est clair que, à l'issue du concile de Clermont, le pèlerinage du dernier empereur à Jérusalem, tel qu'il est exposé dans le texte d'Alcuin" (Ps. Alkuin) „sera évidemment considéré comme une croisade", in dem das Grab Christi befreit werden wird. Verhelst vergleicht p. 108 f. diese Anwendung des Endkaiserglaubens mit der

de regno gentium et (de) novissimis temporibus certa demonstratio;[5] die Tiburtinische Sybille;[6] und die Sybille, von der Benzo von Alba († nach 1085/6) berichtet.[7] Der Mönch Adso (10. Jh.)[8] kennt den Stoff schon aus der Literatur und faßt ihn aufs kürzeste so zusammen (p. 26,117–123 Verhelst): *Quidam vero doctores nostri dicunt,*[9] *quod unus ex regibus Francorum Romanum imperium ex integro tenebit, qui in novissimo tempore*[10] *erit et ipse erit maximus et omnium regium ultimus. Qui, postquam regnum suum feliciter gubernaverit, ad ultimum Hierosolimam veniet et in monte Oliveti*[11]

---

ebenfalls noch vor dem ersten Kreuzzug durch Benzo von Alba vorgenommenen auf Kaiser Heinrich IV. – Der Unterschied zwischen Ps. Alkuin und Benzo muß beachtet werden: die Anwendung konnte auch ohne das literarische Mittel der Rückprojektion vorgenommen werden.

[5] Ernst Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle, Halle 1898, p. 59–96. Pseudo-Methodius ist eine Übersetzung aus dem Griechischen (das Vorwort des Übersetzers, des Mönches Petrus, p. 59 f.). Sackur gibt die Überschrift nach seiner Handschrift 1, weil er das fehlerhafte Latein derselben nicht korrigieren wollte; ich habe für die im Text gegebene Fassung die Lesarten seiner Handschriften 2 und 3 herangezogen. Verhelst teilt mit, l.c. p. 139 n. 1, daß er bereits 190 Handschriften des Ps.-Methodius gefunden hat, was auf eine Edition aus seiner Hand hoffen läßt.

[6] Sackur, p. 177–187. Eine deutsche Übersetzung bei Alfons Kurfess, Sibyllinische Weissagungen, München 1951, p. 263–279.

[7] Benzo ep. Albensis, Ad Heinricum IV. Imp. Lib. I,15 (MGH SS 11, p. 605 Pertz); der Text hier mit den Verbesserungen Erdmanns l.c. p. 405 f., davon ist die wichtigste „Cumis" für „cum is" in der Überschrift:
De Christo dixit regum quoque stemata scripsit,
Mente quidem leta, Cumis veterana propheta.
Adhuc enim longa sibi (sc. Heinrico) restat via, sicut Sibylle testatur prophetia. Nam ordinatis et in statum pristinum collocatis Apulia scilicet atque Calabria, videbit eum Bizas coronatum in sua patria. Deinceps erit egressio eius usque ad urbem Solimorum (= Hierosolymorum), et salutato sepulchro ceterisque dominicis sanctuariis coronabitur ad laudem et gloriam viventis in secula seculorum. Stupens igitur Babylon, desiderans lingere pulverem pedum eius, veniet in Syon. Tunc implebitur quod scriptum est: Et erit sepulchrum eius gloriosum (Jes. 11,10). *O cesar, quid miraris super hoc? Quid faciat de te, sine te deliberat ipse qui fecit te. Tu autem dic: Multa fecisti, Domine Deus meus, mirabilia tua, et cogitationibus tuis non est qui similis sit tibi* (Ps. 29,6). *Vivit Dominus et Dominus illuminatio mea* (Ps. 26,1), *ita fient ista, ut praesagit Sybillae Calliopea. O vos symmistes herilis auriculae, ne putetis verba Sybillae vocem cracitantis corniculae. De profundis enim est cogitandum, ubi auditis quod mare sit transmeandum. Si forte in aliquo dubitatis, in Habela* (cf. 2. Reg. 20,18) *interrogate, et scisso velo quae latent erunt in claritate.* Erdmann n. 49 zu „Bizas": „der legendäre Begründer von Byzanz; im folgenden bezieht sich ‚sua' auf Bizas, nicht auf den Kaiser". Derselbe n. 47 zu „Calliopea": es handelt sich nicht etwa um einen Beinamen der Sibylle (wie in der Tat vorgeschlagen!), sondern „‚Sybillae (!) Calliopea' bedeutet lediglich das Lied der Sibylle".

[8] Adso pilgert später als Abt mit einem adligen Büßer nach Jerusalem und stirbt unterwegs.

[9] Konrad l.c. p.36–38 kommt zu dem Ergebnis, daß Ps.-Methodius mit „manchen unserer Lehrer" gemeint sein müsse. Ein Schema der gegenseitigen Einwirkung der Endkaiserliteratur aufeinander gibt Konrad p. 53.

[10] Verhelst notiert Judas 18.

[11] Verhelst notiert Joh. 8,1; aber es ist eher an Acta 1,12 zu denken: der Ölberg als Ort der Himmelfahrt.

sceptrum et coronam suam deponet. Hic erit finis et consummatio Romanorum christianorumque imperii. Danach wird gleich der Antichrist kommen. Die Aktualisierungen dieser Endzeiterwartungen hatten die den fränkischen Königen geltende Verheißung längst auf die deutschen Könige/Kaiser übertragen.[12]

Meine These ist nun, daß die *Reiterfigur* im Bamberger Dom den *in Jerusalem einziehenden*[13] *Endzeitherrscher* darstellt, daß es sich also um eine eschatologisch zu verstehende Figur handelt, Ausdruck der Endzeithoffnungen der Zeit. Die eschatologische Deutung und Funktion des Königs/Kaisers erlaubt auch die auffällige Erscheinung eines Pferdes in der Kirche; denn J. Traeger ist zuzustimmen, wenn er das Pferd als „Machtsymbol, imperiales Insigne"[14] wertet. Wird der Reiter als Endzeitkaiser begriffen, dann ist die berechtigte Forderung erfüllt, die Skulptur müsse eine religiöse, christliche Deutung erlauben. Nicht erfüllt ist die Forderung, daß der Reiter „ursprünglich einen Namen"[15] gehabt haben müsse – aber diese Forderung halte ich nicht für zwingend, auch wenn sie angesichts solcher Abstracta wie „der staufische Ritter", „die königliche Gestalt schlechthin", „der Königskanoniker", begreiflich ist. Allerdings wird man es kaum für zweifelhaft halten, daß für den Erbauer des jetzigen Doms, den von 1203 bis 1237 amtierenden Bischof Ekbert, angesichts seiner Beziehungen zu Friedrich II. und seiner Reichsdienste, die Gestalt dieses Kaisers, der 1229 in Jerusalem einzog, den konkreten Anlaß zur bildlichen Darstellung der alten und sich immer wieder erneuernden religiösen Hoffnung bot. Man muß sich die Einzigartigkeit des Ereignisses von 1229 vergegenwärtigen: „Was kein Kaiser vor Friedrich II. erreicht hatte, was seit der Eroberung der Stadt durch Saladin allen anderen Kreuzfahrern mißglückt war: das heilige Jerusalem zu befreien, das war dem Gebannten gelungen".[15a] Der Kaiser seinerseits kann durchaus als ein Stifter des ekbertischen Dombaus betrachtet werden: mit Urkunde von 1225 wurde ihm das Bamberger Lehen in der Ortenau übertragen, und zwar für 4000 Silbermark, bestimmt für das opus ecclesiae des Bamberger Bischofs. R. Neumüllers-Klauser bemerkt dazu: „Tatsächlich ist die Summe als Äquivalent für die Lehnsübertragung ungewöhnlich groß, so daß sie fast den Charakter einer Schenkung oder Stiftung zugunsten des Dombaus gewinnt. Die ratenweise Zahlung könnte ebenfalls für diese Deutung sprechen. Wie dem auch sei: der Betrag war groß genug, um damit die Baukosten weitgehend zu bestreiten."[16]

---

[12] Analog dazu gab es französische Ansprüche.

[13] Dieser Aspekt fehlt bei Fiedler völlig.

[14] Jörg Traeger, Der Bamberger Reiter in neuer Sicht. Zschr. f. Kunstgeschichte 33 (1970), p. 1–20, hier p. 5. – Über eine mögliche geistliche Deutung des Pferdes (!) s.u.

[15] Traeger l.c. p. 1. Cf. Walter Haas im „Blauen Buch" zum Bamberger Dom (1973), p. 64 zur Abbildung des Kopfes des Reiters: „Der reitende König stellt zweifellos eine bestimmte und benennbare Person dar, die im Dom als Heiliger oder Stifter verehrt wurde".

[15a] Ernst Kantorowicz, Friedrich der Zweite, Bd. I. Stuttgart 1980[5], p. 172.

[16] R. Neumüllers-Klauser bei v. Winterfeld I, p. 33 (a) mit n. 296.

Andererseits ist der herrscherliche Reiter durch kein einziges Stück seiner Ausstattung konkret gekennzeichnet, auch nicht als Kaiser; sein Kopf *einschließlich der Krone* hat den Kopf des sog. Philippe-Auguste von Reims samt dessen Krone zum Vorbild. Er trägt kein Szepter, keinen Reichsapfel, keine Waffe und nicht einmal ein spezifisch königliches Gewand. Dies alles ist ohne Zweifel Absicht. Die Skulptur will also nicht Kaiser Friedrich II. persönlich abbilden und überhaupt nicht jemanden mit einem politischen Anspruch. Die beiden Nachfolger Bischof Ekberts[17] gingen im Kampf zwischen Kaiser und Papst von der kaiserlichen Seite auf die päpstliche über; der 1239 aufs neue gebannte Friedrich wurde für die päpstliche Seite zum Antichristen – jedoch die Hoffnung auf den Endzeitherrscher war übertragbar, die Reitergestalt brauchte also keine Verlegenheit zu werden. Da die herrscherlichen Insignien des Reiters nur die allgemeinsten sind, konnte seine ursprüngliche Bedeutung vergessen und/oder umgedeutet werden, denn dem Verständnis kommt auch kein dem Reiter *unmittelbar* zugeordnetes Attribut zu Hilfe.

Tatsächlich ist dies Attribut noch vorhanden in Gestalt der Sibylle („Elisabeth"), die auch in ihrer jetzigen Aufstellung allen gegenteiligen Beteuerungen[18] zum Trotz als Sibylle gedacht ist, aber jetzt nicht unmittelbar den

---

[17] Den nach dem Tod Ekberts als Nachfolger gewählten und noch im gleichen Sommer wieder zurückgetretenen Siegfried von Öttingen (Propst von St. Gangolph in Bamberg) können wir übergehen (v. Reitzenstein, Geschichte, p. 144: „Die Vorgänge, die zu diesem Verzicht des Electus Siegfried führten, sind dunkel"). Nach Hauck (Kirchengeschichte Deutschlands IV), Kantorowicz und v. Reitzenstein ergibt sich folgendes Bild der Beziehungen der beiden nächsten Bamberger Bischöfe zu Friedrich II. und zum Papst, wobei der (erneute) Bann des Kaisers durch Gregor IX. 1239, das Pontifikat Innozenz' IV. 1243–1254 und die Synode von Lyon 1245 im Auge zu behalten sind. Poppo von Andechs, Bamberger Dompropst und Onkel Ekberts, wurde spätestens im September 1237 gewählt. Er wurde verpflichtet, „nichts gegen Kaiser und Reich zu unternehmen, den Weg durch die Länder der Reichsfeinde und den Verkehr mit ihnen zu meiden, und dies unter Androhung des Verlustes der Regalien" (v. Reitzenstein p. 145). Spätestens 1240 wechselte Bischof Poppo die Front. Das kaiserliche Hofgericht spricht ihm die Regalien ab (nach dem 22. Jan. 1242). Tod Poppos 1245? Sein Nachfolger ist ein Mann Friedrichs: Heinrich von Bilversheim (von Catania), 1223 Notar der kaiserlichen Verwaltung, 1232 Electus von Catania und Familiar des Kaisers; Wahl für Bamberg „frühestens Mai 1242" (Hauck IV, Bischofsliste Bamberg), gest. Sept. 1257. Die Kurie eröffnet am 2. Mai 1244 gegen den Electus von Bamberg eine Untersuchung. Hauck IV p. 882: Im Jahr 1245 unterwarfen sich Innozenz die Bischöfe von Freising, Seckau, Regensburg, Bamberg, Worms, wahrscheinlich auch Osnabrück; n. 2: Heinrich von Bamberg ging im Herbst 1245 nach Lyon „und wurde dort von Innocenz bestätigt und konsekriert". In einem kaiserlichen Schreiben (Kantorowicz II p. 230) sieht diese Weihe so aus: *Bambergiensis etiam episcopus, cum post venalem consecrationem suam cornutus a curia Romana rediret ...* Kantorowicz I p. 581 (zum Jahr 1246): der Kaiser wußte, daß der ihm feindliche Bischof von Bamberg vom Papst aus Lyon kommend, schon vor längerer Zeit in Deutschland verkündet habe: Friedrich der Zweite werde bald durch Vertraute und Freunde einen schimpflichen Tod sterben.

[18] W. Sauerländer im Katalog der Staufferausstellung I p. 318(b): „Elisabeth kam schließlich sogar zu der unbiblischen Bezeichnung ‚Sibylle'". Ibid. (a) vermutet Sauerländer, daß auch diese Gestalt (wie die neben ihr stehende Maria) als „einziges Attribut

nach Jerusalem reitenden rex/imperator prophezeit, sondern Maria.[19] Als Seherin des Endzeitkaisers hätte sie ihren natürlichen Platz auf der Konsole finden müssen, auf der jetzt der hl. Dionys von Paris steht. Aber hat sie jemals dort gestanden?

II

Keine Deutung des Bamberger Reiters kann an der Tatsache vorbeigehen, daß in Bamberg selbst die Skulptur als hl. Stephan von Ungarn verstanden wurde – es ist die einzig historisch bezeugte Deutung, und unter den Bamberg-Spezialisten nach deren Äußerungen der jüngsten Zeit fast allgemein akzeptiert (J. Traeger mit seiner Deutung auf Konstantin d.Gr. scheint die einzige Ausnahme zu sein).[20] Freilich sind die Belege sehr spät, nämlich aus

---

ein in der Linken gehaltenes Buch" gehabt hätte. Aber mir erscheint das nicht möglich, denn die Figur hätte dann das Buch mit einem unabgestützten Arm viel zu hoch halten müssen, in Schulterhöhe nämlich (man betrachte die Sibylle von der Seite!). Nach der Lage der Gewandfalten ist die Hand (jetzt im oberen Teil abgebrochen) bedeckt gewesen. Ergänzt kann man sie sich am leichtesten nach oben weisend vorstellen. In seinem Aufsatz von 1976, „Reims und Bamberg. Zu Art und Umfang der Übernahmen" (Ztschr. f. Kunstgeschichte 39, p. 167–192) muß Sauerländer eigens dafür plädieren, daß nicht „einzig und allein" die Reimser Elisabeth als „Vorbild der Bamberger Statue" zu nehmen sei (p. 171 [a], cf. p. 174 [a] und [b]). Sauerländer betont mehrfach das Seherisch-Prophetische der Bamberger Figur (p. 170 [b]; 171 [b]; 173). Für die Beziehung Reiter und Sibylle („Elisabeth") ist zu beachten: „Der Kreis der wahlverwandten Arbeiten" im Reims „ist ziemlich genau derselbe wie bei Elisabeth und Maria" (p. 175).

[19] Der entsprechende Text in der Tiburtinischen Sibylle lautet (p. 179,21–180,2): *Quartus autem sol quarta generatio est. Erunt homines quod verum est abnegantes et in diebus illis exurget mulier de stirpe Hebreorum, nomine Maria, habens sponsum nomine Joseph et procreabitur ex ea sine commixtione viri de spiritue sancto filius Dei nomine Jesus et ipsa erit virgo ante partum et virgo post partum. Qui ergo ex ea nascitur, erit verus Deus et verus homo, sicut omnes prophete prophetaverunt et adinplebit legem Ebreorum. Et adiungit sua propria in simul et permanebit regnum eius in secula seculorum. Nascente autem eo exercitus angelorum a dextris et a sinistris erunt, dicentes: ‚Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis'. Veniet namque vox super eum dicens: ‚Hic est filius meus dilectus, ipsum audite'.* Hierauf folgt ein Disput hebräischer Priester mit der Sibylle und die Weissagung von Jesu Leiden, Tod und Auferstehung durch die Sibylle, p. 180,3–22; darin Zeile 9–14: *Deus celi sibi geniturus est filium, ut scriptum est, qui similis erit patri suo. Et postea, ut infans per etates crescet, et insurgent reges in eum et principes terrae. In diebus illis erit cesari Augusto celebre nomen et regnabit in Roma, et subiciet omnem terram sibi.* – In der fünften *generatio*, die durch die fünfte Sonne dargestellt wird, geschieht die Aussendung der Jünger, die Jesus seine *lex propria* gelehrt hat, in alle Welt (p. 180,23–27). – Der Text über die *quarta generatio* enthält mehrere Anklänge an das Nicäno-Constantinopolitanum: *verus Deus et verus homo – et permanebit regnum eius in secula seculorum – Deus celi sibi geniturus est filium . . . qui similis erit patri suo – et regni eius non erit finis.*

[20] Mein kirchengeschichtlicher Kollege Christoph Burger, Tübingen, macht mich freundlicherweise auf einen der Handschriftenfunde Bernhard Bischoffs aufmerksam: „Die Gedächtniskunst im Bamberger Dom (etwa 1510)", Nr. XXVII, p. 204–211, in: B. B., Anecdota novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts, Stuttgart

dem 18. und 19. Jahrhundert, können aber selbstverständlich eine ältere Tradition weitergeben; das Problem ist das Auffinden eines Kriteriums für einen chronologischen regressus in dieser Sache. Interessant ist mir, daß die Identifikation mit dem ersten christlichen ungarischen König sich offenbar nicht bis ins 20. Jahrhundert hinein wenigstens lokal lebendig gehalten hat. Man muß eben grundsätzlich damit rechnen, daß Überlieferungen erlöschen und

---

1984. Es handelt sich um den Rundgang durch den Bamberger Dom als Gedächtnisübung, in Fünfergruppen von Loca; der Text p. 206. Der „Erfinder war wohl ein Bamberger Akademiker, aus ihrer Umgebung" (sc. den Blättern 133 bis 137 der von Bischoff beschriebenen Handschrift) „geht hervor, daß schwerlich ein religiöses Interesse den Anlaß zu ihrer Entstehung gab; es fällt auf, daß er einen Namen wie ‚Gnadenpforte' (40) vermeidet und sie wie andere Türen durch die Richtung bezeichnet" (p. 205), p. 210: „46 Die Frage, ob unter ‚Sandt kaiser hainrichs pild' der Reiter verstanden werden kann, – in jähem Ausbrechen aus der bis dahin eingehaltenen Ebene des Rundgangs – wäre beantwortet, wenn durch zwingende Gründe oder eine feste Datierung eine Einbeziehung von Riemenschneiders Doppelgrab von 1513 in den Rundgang ausgeschlossen würde. Während die Namenlosigkeit des Reiters immer neue Hypothesen über die Person des Dargestellten hervorgerufen hat, ist der gekrönte Tote auf der Tumba das Bild Heinrichs; wäre dies Werk aber in die Gedächtniskunst aufgenommen, so sollte der Name der Kaiserin nicht fehlen, es sei denn, er wäre der knappen Ausdruckweise zum Opfer gefallen. Für die Datierung des Textes ist bisher nur eine Entstehung nach dem November des Jahres 1493 gesichert (vgl. Nr. 15)". Bischoff meint, eine Berücksichtigung von Riemenschneiders Sarkophag „würde also den Rundgang entlang den Begrenzungen des inneren Kirchenraumes nicht minder stark unterbrechen als die vertikale Abweichung bei dem Blick auf den Reiter. So laufen die Erwägungen darauf hinaus, daß dieser so wie für den Betrachter um 1500 schon im Plan des Auftraggebers und des Künstlers ein Denkmal des Gründers und Heiligen sein sollte". Bischoff schließt seine Abhandlung mit den Worten (p. 211): „Im Geiste nachvollzogen, läßt das als Gebrauchstext entstandene Verzeichnis der ‚loca' beim Rundgang die Mauern weniger kahl und streng erscheinen, und nahe dem Ende gibt es wahrscheinlich die Lösung des Bamberger Rätsels: der Reiter ist Heinrich II." Wie sehr hier der Wunsch der Vater des Gedankens des großen Gelehrten ist, ergibt sich daraus, daß seine Deutung von „Sankt Kaiser Heinrichs Bild" auf den Reiter für den Rundgänger nicht nur eine Änderung der Blickrichtung (hoch nach oben) bedeuten würde, sondern daß er auf seinem Pfad wieder zwei loca zurückgehen müßte, denn Locus 44 war von Bischoff bestimmt worden als „der 4. (den Reiter tragende) Pfeiler an der Nordostecke des Georgenchors. (Von hier wendet sich der Rundgang nach Süden)." Als locus 45 folgt das „Pult, da die Bücher aufliegen", „das Pult" (das man auch aus anderen Quellen kennt) „muß an den Pfeiler oder an den nördlichen Choraufgang angegrenzt haben". – Eine Auseinandersetzung mit der Stephansdeutung des Reiters unternimmt Bischoff nicht. – „Aber auch die räumlichen Verhältnisse sind zu bedenken" (p. 210), nämlich die Distanz des Kaisergrabes vom Chor. Nun ist Riemenschneiders Tumba „viermal" „innerhalb des Domes versetzt worden. Seit 1971 steht sie vor dem Ostchor, nahe an ihrem ursprünglichen Platz" (W. Haas, l.c. p. 72); ohne Zweifel lag dieser ursprüngliche Platz – an dem die Tumba mit einem Altar verbunden war – weiter östlich im Schiff als jetzt, aber „der ursprüngliche Platz . . . läßt sich nicht mehr exakt rekonstruieren" (R. Kroos, l.c. p. 172 [a]). Glücklicherweise hat man in Bamberg eine Möglichkeit, eine Anschauung davon zu gewinnen, wie die Rückseite eines Altars aussieht, der mit einer Tumba verbunden ist und um den man, eben wegen dieses Monuments, herumgehen kann: der Altar der Kirche auf dem Michaelsberg mit der Tumba des hl. Otto. Auch wenn der Zwischenraum hinter dem Kaisergrab im Dom größer gewesen sein mag als der schmale Pfad hinter dem Bischofsgrab in St. Michael, so muß zur Wahrnehmung des Kaiserbildes keine solche „starke Unterbrechung" des Rundgangs (s.o.) vermutet

Kenntnisse verloren gehen können.[21] Andererseits freilich hat sich für die „Elisabeth" immer auch die Deutung als Sibylle lebendig gehalten.

Auch die Stephansdeutung hat ihre Schwierigkeiten, wie A. von Reitzenstein, einer ihrer lebhaften Verfechter, zugibt: „Ohne die späten, aber doch noch in die alte Bamberger Zeit (der Fürstbischöfe) fallenden Hinweise hätte sich bei dem gänzlichen Mangel an Kennzeichen (Attributen) die Deutung auf den hl. Ungarnkönig nicht angeboten."[22] – Wir müssen hinzusetzen, daß der Mangel an Attributen seinerseits eine Umdeutung möglich machte, wenn – wie hier postuliert wird – der Reiter ursprünglich als Endzeitkaiser konzipiert und als solcher mit der auf ihn hinweisenden Sibylle eindeutig gekennzeichnet werden sollte. Wenn die konzeptuelle Zusammengehörigkeit von Reiter und Sibylle durch deren nunmehr abgerückten Standplatz aufgelockert und verwischt war, konnte der Reiter tatsächlich eine neue Deutung auf sich ziehen. Aber es muß auch die Frage erwogen werden, mit *welchem* Attribut man einen hl. Stephan von Ungarn zur Zeit der Entstehung des Standbildes hätte kennzeichnen können? R. Kroos, die im Reiter König Stephan sieht, diskutiert das Problem folgendermaßen: „Richtig ist, daß Stephan nach der Legende bärtig war und so auch zu Lebzeiten auf dem späteren ungarischen

---

werden, wie Bischoff es tut. (Wenn man ganz kühn sein wollte, könnte man analog zum Otto-Grab, wo die ältere Grabplatte hinter dem gotischen Grab in die Wand eingelassen ist, auch im Dom die Grabplatte des älteren Grabes als zu jener Zeit erhalten imaginieren und gegenüber dem Fußende des Riemenschneidergrabes angebracht – der memorierende Rundgang durch die Kirche hätte die halblinke Blickrichtung dann nicht einmal an dieser Stelle nach rechts abweichen lassen müssen. Nach den von R. Kroos ausgewerteten Texten hatten Kaiser und Kaiserin vor 1513 „wohl zwei nebeneinanderstehende Grabmäler", sepulchra, nicht ein Doppelgrab (l.c. p. 170[b]). Bei der Umbettung 1513 berichtet das Protokoll, „daß damals die älteren Steinsärge, aus denen nun alle Reliquien entnommen waren, pietätvoll unter der Riemenschneider-Tumba in den Boden versenkt wurden", wobei beim Sarkophag der Kaiserin die tectura lapidea erwähnt wird, bei dem des Kaisers nicht (Kroos p. 171 [b] f.) Falls die tectura lapidea des Kaisersarges nicht mit begraben, sondern in der Nähe aufgestellt wurde, würde sich sogar Bischoffs Verwunderung über die nicht erwähnte Kaiserin erübrigen, weil dann gar nicht Riemenschneiders Monument gemeint wäre).

In n. 8 zu p. 210 nennt Bischoff die von Gerhart Ladner erneuerte Deutung des Reiters auf Friedrich II. (Festschrift Michael Stettler, Bern 1983). Ladner betrachtet in seinem Beitrag, der den „Anfängen des Kryptoportraits" gewidmet ist, den Reiter als hl. Georg (wegen des Georgenchors); als Kryptoportrait meine er den Kaiser. Ladner verweist auf byzantinische Darstellungen des Heiligen ohne die Attribute Speer und Drachen und auf eine Miniatur in einer Bamberger Handschrift des 12. Jahrhunderts. Der Betonung des ritterlichen Elements an der Statue und einer darin liegenden möglichen Beziehung zu Friedrich stimmt man gerne zu.

[21] Dafür gibt es verblüffende Beispiele am Bamberger Dom selbst: erstens das Grabbild des Papstes Clemens II. (aufrecht an der nördlichen Chorschranke angebracht), das erst 1892 von A. Schmarsow identifiziert wurde (v. Winterfeld I p. 81 [a] n. 596), obwohl man doch denken sollte, daß der Bamberger Papst (Bischof Suitger) sich dem Ortsgedächtnis für immer eingeprägt hätte. Zweitens hielt R. Dohme in seiner „Kunstgeschichte" (1887) die Turmhelme für das Werk des 13. Jh.'s, obwohl der Umbau, dem sie ihre jetzige Form verdanken, erst 100 Jahre her war, was v. Winterfeld mit Recht für erstaunlich hält (v. Winterfeld I p. 12 [b] mit n. 19).

[22] Geschichte p. 153.

Krönungsmantel abgebildet wurde", spätgotische und nachmittelalterliche Abbildungen zeigten ihn vielfach als alten weißbärtigen König; für das 12. und 13. Jahrhundert gibt es kein „bezeichnetes und im Original erhaltenes Bildnis"; im 13. Jahrhundert habe man noch keine festgelegte Ikonographie und Physiognomie des Heiligen, auch nicht in Ungarn.[23] – Und gesetzt den Fall, man hätte den Ungarnkönig mit Bart abgebildet wie auf dem Krönungsmantel, dann hätte man ihn nicht von Kaiser Heinrich II. unterscheiden können, so daß dieses Attribut zur Kenntlichmachung gar nichts genützt hätte. – R. Kroos meint, gerade das Pferd schließe eine Identifizierung mit Heinrich II. aus und könne geradezu als „ethnisches" Kennzeichen für einen Ungarnkönig verstanden werden: das Pferd passe nicht zum Kaiser, den die Legende als fromm und kränklich darstellt, obwohl der historische Kaiser tatkräftig, ja hart gewesen sei, „doch bei einem Nachfahren Attilas, einem Fürsten der immer wieder mit den Hunnen gleichgesetzten Ungarn" sei es „gut motiviert; das Pferd wäre so ein ethnisches Attribut", vergleichbar etwa der Schwärze des hl. Mauritius.[24] – Aber beruht nicht diese Erklärung bereits auf der Deutung des Reiters als Stephan? Käme man ohne sie überhaupt darauf? Noch die „in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts schriftlich fixierte *Domsage vom Eintritt des noch heidnischen Waik/Stephan in den Dom*"[25] liefert doch nur eine Ätiologie für das in einer Kirche so problematische Pferd.

M.E. hätte es ein einfaches Mittel gegeben, den Reiter als den hl. Ungarnkönig zu kennzeichnen, wenn man das gewollt hätte: ihm die Gestalt des Protomartyrs Stephan räumlich so zuzuordnen, daß sich die Assoziation für jedermann von selbst ergab. Diese Möglichkeit hätte man besessen; denn den Erzmärtyrer mit seinem eigenen Attribut, dem Stein, hatte man ja als ausgeführte Statue. Das Vorhandensein dieser Skulptur ist ein Indiz für die besondere Verehrung des hl. Stephan in Bamberg, für die auch die Stiftsgründung Zeugnis ablegt. Daß der Ungarnkönig seinen Namen als Taufnamen erhielt, schuf eine Beziehung, die leicht hätte anschaulich gemacht werden können. Aber wo stellte man ihn auf: nicht beim Reiter, sondern an der Adamspforte neben dem Stifterpaar, wo er dann vielleicht nicht bloß sich selber meint, sondern auch den Schwager des Stifterkaisers, dessen Bekehrung zum Christentum unter den Gründen für die Heiligsprechung Heinrichs II. erscheint.[26]

Wenn bekanntlich auch die Aufstellung der berühmten Bamberger Bildwerke nicht mehr das Gesamtprogramm erkennen läßt, das ihnen zugrundelag, dieses Programm wahrscheinlich nicht zu Ende geführt werden konnte (Tod Bischof Ekberts 1237 in Wien, Geldmangel) und für die meisten der Figuren sich ursprünglich vorgesehene Stellplätze nicht einmal mehr erraten

[23] R. Kroos (v. Winterfeld I) p. 176 (b).
[24] Ibid.
[25] Ibid.
[26] Kroos, p. 175 (b).

lassen, so lassen sich doch wenigstens zusammengehörige Paare ausmachen auch da, wo sie nicht zusammen aufgestellt sind. Beginnen wir mit der Adamspforte, von deren Programm R. Kroos sagt, es sei „eher sonderbar".[27] Auf der rechten Seite stehen das erste Menschenpaar und Petrus mit dem Kreuz in der Hand, auf der linken Seite das kaiserliche Stifterpaar und der Erzmärtyrer Stephan; während Petrus innen steht, hat Stephan seinen Platz außen. Auch W. Sauerländer im Katalog der Staufer-Ausstellung nennt das Programm „nicht in allen Teilen verständlich". „Man könnte allenfalls sagen, daß an diesem Portal das erste Menschenpaar, der erste Apostel, der erste Märtyrer und die ersten Gründer von Bistum und Dom Bamberg dargestellt seien".[28] Das ist ohne Zweifel richtig, aber man kann wahrscheinlich mehr sagen: den Menschen, in Gestalt der Voreltern aus dem Paradies vertrieben, ist der Zugang zum Himmel wieder offen, was durch die Gestalt Petri angedeutet wird. Freilich trägt Petrus nicht den Schlüssel zur Pforte des Himmels, sondern sein Marterwerkzeug, das Kreuz; es ist Petrus, der Patron des Westchors der Kirche (der Westchor ist der Chor des Bischofs). Die Adamspforte war nicht für Figuren konzipiert und gebaut worden; man weiß nicht, ob die sechs Figuren, die dort standen, für diese Pforte nachträglich geschaffen wurden oder, in Änderung anderer Pläne, nachträglich dort aufgestellt wurden.[29] Die Petrusgestalt könnte m.E. ihren geplanten Platz ebenfalls im Westchor gehabt haben. Adam und Eva gehören nach Konzeption und Ausführung selbstverständlich zusammen; über ihren ursprünglichen Platz vermag ich nichts zu sagen, doch sind sie für Positionen an Säulen geschaffen.[30]

Auch die linke Seite der Pforte läßt sich befriedigend deuten: das Kaiserpaar sowieso, und mit dem Erzmärtyrer ist gleichzeitig der königliche Verwandte gleichen Namens zitiert, wie oben schon gesagt. Auch hier ist es klar, daß das Kaiserpaar schon ursprünglich zusammengehörte nach Inhalt und Ausführung. Jede der beiden Dreiergruppen ist also in sich für die Pforte zu einem möglichst sinnvollen Zusammenhang kombiniert worden. Man kann aber auch beiden Seiten zusammen einen Sinn abgewinnen: diese konkrete Kirche mit ihren heiligen Stiftern und dem Namenspatron des königlichen und heiligen Bekehrten steht für jede Kirche, die dem gefallenen Menschen, verjagt aus dem Paradies, den Weg zum Himmel weist. Der gesteinigte Stephan und das erste Menschenpaar stehen sich in einer weiteren subtilen theologischen Entsprechung gegenüber: Adam und Eva war das Paradies durch „die Cherubim mit dem bloßen hauenden Schwert" versperrt, den Cherubim, die „den Weg zum Baum des Lebens" zu bewahren hatten (Gen. 3,24) – der Jerusalemer Diakon sagt am Ende seiner langen Rede vor den

---

[27] p. 164 (a).
[28] l.c. p. 320 (a).
[29] Für letzteren spricht Sauerländers Feststellung (p. 321 [b]): „Die Versetzung der sechs Figuren und der Baldachine zeigt auffallende Unregelmäßigkeiten und Härten".
[30] Ibid. p. 319 (b).

Juden: „Siehe, ich sehe den Himmel offen" (Acta 7,55). Aber so wenig wie Petrus an der Adamspforte den Schlüssel trägt, so wenig blickt Stephan hinauf gen Himmel. Er steht vielmehr lächelnd nach links gewendet und weicht überhaupt nach Haltung und Größe von den andern fünf Figuren ab. Sind im ersten Menschenpaar und im Kaiserpaar zwei kleinere Einheiten des ursprünglichen Programms erhalten geblieben, so postuliere ich, daß der Stephan von einer zu ihm gehörigen Figur getrennt worden ist, und daß diese Figur der Engel von der Nordschranke des Ostchors ist, der sich jetzt zwar der Marienfigur zuwendet, aber eine Märtyrerkrone (d.h. den Rest einer solchen) in der Hand hält und deswegen von der Forschung dem Märtyrer Dionys von Paris rechts von ihm zugeordnet wird, weswegen er auch Dionysius-Engel genannt wird. An der Adamspforte fällt Stephan aus den sechs Figuren dadurch heraus, daß er tiefer steht als die andern fünf. Stephan und der Märtyrerengel lassen sich ganz natürlich einander zuordnen, was die Ausrichtung der Figuren und ihren Gesichtsausdruck betrifft: der Märtyrerengel wendet sich so stark nach rechts, daß für ihn ein völlig anderer Säulenplatz vorgeschlagen worden ist,[31] um ihm eine natürliche Wendung zum Dionysius zu ermöglichen; aber seiner Rechtswendung entspricht die Wendung des Stephan nach links, beide lächeln – es ist das Lächeln der Seligen, das sie gemeinsam haben.[32] Wie sich die Gesichter Stephans und seines Engels ähneln, kann man besonders gut in W. R. Valentiners Buch[33] sehen, wo beide Köpfe auf den Seiten 86 (Engel) und 88 (Stephan) abgebildet sind, so daß man sie nebeneinander halten kann; auch Valentiner freilich ordnet den Engel dem Dionysius zu (was ihn – offenbar unbewußt – dazu geführt hat, den Engel in der Abb. 43 seitenverkehrt wiederzugeben, als ob er in der Kirche tatsächlich dem Pariser Heiligen zugewendet sei!). Sehr verführerisch ist Valentiners Idee, daß dem Bildhauer eventuell archaische griechische Plastik bekannt war.[34]

Der Erzmärtyrer konnte abgelöst von seinem Engel aufgestellt werden, weil sein Attribut, der Stein, ihn immer erkennbar machte; dagegen konnte sein Engel nur noch ungeschickt neu determiniert werden, was den geschil-

---

[31] nämlich an der Säule rechts vom Pariser Heiligen. Eine entsprechende Photomontage gibt es bei v. Winterfeld I p. 398 Abb. 429.

[32] Man betrachte auch das Lächeln von Engel und Papst auf einer der Seitenplatten des Clemensgrabes im Peterschor.

[33] W. R. Valentiner, The Bamberg Rider. Studies of Mediaeval German Sculpture, Los Angeles 1956.

[34] Valentiner p. 76. Im kleinen Führer von Winterfelds, Geschichte und Kunst des Bamberger Doms, Bamberg ^{5}1981, heißt es p. 14 zum Engel: „Die Lockenfrisur geht auch auf antike Darstellungen zurück". – R. Haussherr (brieflich) zu Valentiner: „Die Ideen von Valentiner über direkte Anregungen durch Antike halte ich in der von ihm geäußerten Form für ganz unhistorisch." Das ändert freilich nichts daran, daß der Engel, abgesehen vom Lächeln, wirklich an archaische Plastik erinnert. Hat eigentlich jemand je die Frage gestellt (und ist es erlaubt sie zu stellen?), ob das Gesicht dieser Statue zu Ende modelliert worden ist? Alle Teile des Gesichts wirken wie im Rohzustand. Die Locken sind überaus schematisch geformt, flacher als am Kopf des Stephan.

derten naheliegenden Versuch erklärt, ihn wenigstens innerhalb der Figuren der Nordschranke besser zu bestimmen. Man könnte sich denken, daß Stephan und sein Engel in der Nähe des Kreuz- und Stephansaltars im Westen der Kirche ihren Platz hätten haben können (Argumente gegen eine solche Vorstellung – auch für den Fall des Petrus, s.o., die aus mangelnden Konsolen etc.[34a] im Westen der Kirche abgeleitet werden könnten, sind nicht stichhaltig: der Reiter ist für seinen Pfeiler gefertigt worden, obwohl dort eingemauert vorhanden war nur eine Konsole, die für eine aufrecht stehende menschliche Figur ausgereicht hätte; die Adamspforte war nicht für Figuren gedacht, trotzdem wurden die sechs Gestalten dort untergebracht; ebenso wird die Liegefigur des Papstes Clemens nicht von einer Konsole getragen). Eine Darstellung der Steinigung Stephans und seiner Krönung durch einen Engel gibt es in Bamberg als Deckengemälde in der jetzt evangelischen Stephanskirche, einem Barockbau an der Stelle des Stephanstifts, das Kaiserin Kunigunde gründete.

Wenden wir uns nun der Figurengruppe an der Nordwand des Ostchores als ganzer zu. Hier findet man, wenn man durch die Gnadenpforte die Kirche betritt, der Reihe nach: Papst Clemens II., die Sibylle („Elisabeth"), Maria, den lächelnden Engel (Stephansengel/„Dionysiusengel") und den Märtyerer Dionysius mit seinem abgeschlagenen Kopf in der Hand. Auch dieser Gruppe läßt sich ein Sinn abgewinnen: der Papst und der Heilige seines Jahrestages bilden den Rahmen, und in der Mitte haben wir eine Mariengruppe, wobei deren Seitengestalten ungewöhnlich sind (aus verschiedenen Gründen), aber das Ganze bildet ohne Zweifel eine Komposition auch in seiner jetzigen Aufstellung, thematisch sogar von erstaunlicher Geschlossenheit, so deutlich auch auf sehr verschiedene Weise die Einzelfiguren erkennen lassen, daß sie nicht für diese Komposition geschaffen wurden. Man kann die jetzige Komposition als ganze in ihrer Geschlossenheit besonders dann würdigen, wenn man die Sibylle und den hl. Dionys ihre Plätze tauschen ließe, um die Sibylle dem Reiter zuzuordnen, zu dem sie nach ursprünglicher Konzeption und erst recht nach ihrer künstlerischen Ausführung gehört, und um den Papst und seinen Heiligen näher zusammenzubringen: Die ganze Figurenreihe einschließlich des Reiters zerfiele in drei Einzelgruppen auf Kosten der inhaltlichen Zusammengehörigkeit der drei Figuren des Mittelpfeilers, unter denen der Engel in seiner jetzigen Stellung wie gesagt ohnehin gegen sein Attribut determiniert ist und daher ungeschickt wirkt. Bei der jetzigen Aufstellung dagegen hat auch die Sybille einen organischen Platz erhalten, trotz der Abrückung vom Reiter, nicht nur in bezug auf Maria (s.o.), sondern auch zum Relief an den Chorschranken, wie noch zu zeigen sein wird. Jedenfalls ist die Feststellung erlaubt, daß nach dem einmal gefaßten Beschluß, den wir supponieren müssen, die beim Abbruch des Skulpturenprogramms vorhandenen Figuren an zwei Plätzen zu

[34a] Ein weiterer technischer Gesichtspunkt unten in der Nachschrift II.

sammeln (an der Adamspforte und an der Nordschranke des Ostchors), die Aufstellung, wie sie uns erhalten ist, mit erkennbarer Absicht zur Sinngebung erfolgt ist. Freilich blieb dabei nichts übrig, als das Beste aus dem bereits Vorhandenen zu machen; man mußte die Trennung der Stephanusgruppe in Kauf nehmen und das Auseinanderrücken von Sibylle und Reiter. Dies führte zur scheinbaren Indeterminiertheit des Reiters mit den bekannten Folgen.

Wie weit die jetzige Aufstellung teilweise auch durch technische Notwendigkeiten beeinflußt worden sein könnte, zeigen die Erwägungen, die R. Kroos zur Figur des Papstes anstellt. Die jetzt aufrecht stehende Liegefigur ist, wie gesagt, an einer Stelle angebracht, an der keine Skulptur vorgesehen war (es fehlt die Konsole). R. Kroos „fragt sich, ob es möglich war, diese schwere Sandsteinskulptur auf den dünnwandigen und beschädigten Marmorkasten" (sc. des Papstgrabes im Peterschor) „zu legen oder ob man sich nicht alsbald vor dieser statisch wohl nicht ungefährlichen Belastung scheute und den Gisant anderwärts vermauerte".[35] „Man wüßte gern das Gewicht der Clemensfigur, auch ihre Rückseitenbearbeitung zu kennen wäre in diesem Zusammenhang von Interesse; doch gibt die kunsthistorische Literatur auf so profane Fragen m.W. bislang keine Antwort".[36] Ich selber würde vermuten, daß die Skulptur des Dionysius ihren ursprünglichen Platz in der Nähe des Papstgrabes hätte haben sollen, und daß die Verlegung der Papstfigur auch die Unterbringung des Pariser Märtyrers an den Chorschranken nach sich zog. Als Variante dieser Vermutung ist denkbar: aufrechte Aufstellung der Papstfigur aus dem von R. Kroos debattierten statischen Grund eventuell für den Peterschor vorgesehen, was dann von jenem zu postulierenden Beschluß der Sammlung der Figuren an zwei Stellen im Ostteil der Kirche überholt worden wäre.

Wenden wir nun den Blick vom Papst zur Gruppe am Mittelpfeiler. Sibylle und Maria sind gleich groß,[37] so daß es angemessen ist, daß die Sibylle der Maria auf der niedrigeren Konsole zur Seite steht; andernfalls hätte die (jetzt abgebrochene) in die Höhe weisende Hand[38] der Sibylle sich nicht auf Maria beziehen lassen. Der Engel ist jetzt nicht nur durch seine Wendung Maria zugeordnet, sondern auch seine Konsole ist um einen Stein erhöht, so daß seine (kleinere) Figur auf gleicher Höhe mit Maria steht (und *nicht* mit dem Dionys). W. Vöges Argumentation, daß der Engel deswegen nicht als Verkündigungsengel verstanden werden dürfe, weil es an der Nordschranke des Ostchores das Verkündigungsrelief der älteren Werkstatt bereits gebe,[39] trägt

[35] Kroos, p. 172 (b).
[36] Ibid. n. 317.
[37] Sauerländer (Staufer-Katalog I) p. 317 (b): Maria 192,5 cm, Elisabeth 190,5 cm.
[38] Sauerländers Auffassung von der zu ergänzenden Hand s.o. n. 18.
[39] Wilhelm Vöge, Die Bamberger Domstatuen, ihre Aufstellung und Deutung. Zeitschrift für christliche Kunst 15 (1902) Sp. 357–368, hier Sp. 359. Wiederabdruck des Aufsatzes: W. Vöge, Bildhauer des Mittelalters, Berlin 1958, p. 201–209.

zu wenig dem Umstand Rechnung, daß wir nicht das Endergebnis der ursprünglichen Planung vor uns haben. Auch sein Vorschlag für die angeblich richtige Aufstellung des Engels[40] setzt offensichtlich voraus, daß Dionysius und der Engel für diesen Abschnitt der Kirche geschaffen worden wären, was ja gar nicht sicher ist.

Wenn die jetzige Aufstellung des Engels der Mittelgruppe ihn eindeutig der Maria zuordnet und die Sibylle die Elisabeth der Visitatio sein sollte, dann müßte die Gruppe von rechts nach links gelesen werden, wegen der Reihenfolge von Verkündigung (Lk. 1,26–38) und Heimsuchung (Lk. 1,42–45); wenn man den Dom durch die Gnadenpforte betritt, geht man jedoch von links nach rechts an den Figuren vorbei. Eine der Engelsverkündigung vorausgehende Darstellung wäre angebrachter – auch von daher ist die Sibylle, die die Jungfrau und ihren Sohn erst verheißt (s.o.), eine gute Deutung für die seherische Frauengestalt. Es kommt noch hinzu, daß ein enger inhaltlicher Bezug zu den Prophetenfiguren des nächstliegenden Relieffeldes sich ergibt. „Beginnt[41] man in der historischen Folge" (sc. mit den Propheten, die Apostel befinden sich an der Südschranke) „den Gang um die Schranken vom Ostende der Nordseite her, so fällt auf, daß unmittelbar neben dem Mittelpfeiler zwei Propheten stehen, die besonders eng mit Maria verbunden sind und deren Identität durch Attribute auch besser gesichert ist als die der meisten anderen: Jesaja (*Ecce virgo concipiet. . .*) mit seinem Marterinstrument, der Säge, und Marias königlicher Vorfahre David, er wendet sich als einziger voll aus dem Blickfeld heraus und ein wenig nach oben. Den besten Sinn macht diese Ausnahme von der üblichen Dialoghaltung, wenn man am Mittelpfeiler ein marianisches Thema, welcher Form auch immer, verbildlichen wollte".[42] Meine These, daß die seherische Frauengestalt die Sibylle ist, ordnet diese Figur in das Prophetenthema ein. Die Zusammenstellung von David und Sibylle[42a] ist uns vertraut aus der Sequenz „Dies irae", die Bestandteil der Totenmesse ist: *Dies irae, dies illa / solvet saeclum in favilla / teste David cum Sibylla. . .* Der Text fand seine Endgestalt etwa

[40] Sp. 364. Eine entsprechende Photomontage s.o. n. 31. – Von Winterfeld hat (I p. 397 Abb. 426) eine Photomontage, in der „Elisabeth" symmetrisch zum Engel an die Außenseite des gegenüberliegenden Pfeilers verlegt worden ist, hergestellt; der Sinn ist, durch die Position die Begegnung zwischen Maria und Elisabeth besser zu veranschaulichen als bei der jetzigen Aufstellung. Aber wenn die Gestalt als Sibylle verstanden wird, fällt dieses Argument fort.

[41] R. Kroos p. 175 (a).

[42] Kroos fährt fort: „Diese Interpretation wird gestützt durch die Entsprechung auf der Südseite. Denn Petrus – mit Attribut – als sechster, etwa in der Mitte einer Apostelfolge ist so ungewöhnlich, daß nach einem Grund für diesen Verstoß gegen die Regeln der Hierarchie gesucht werden muß. Das Dilemma löst sich, wenn am Mittelpfeiler als Pendant zur Maria der Nordseite eine Christusfigur vorgesehen war, neben der dann der Apostelfürst (mit seinem Bruder Andreas) seinen Ehrenplatz hätte, zu dem er mit der Hand hinaufweist."

[42a] David und Sibylle auch am Dreisitz des Ulmer Münsters: W. Vöge, Jörg Syrlin der Ältere und seine Bildwerke, Bd. II (mehr nicht erschienen) Berlin 1950, p. 15.

Mitte des 13. Jahrhunderts in Italien, übernahm „aber wohl weitgehend fertige Bestandteile", die vielleicht „bedeutendste Vorstufe" in einer Handschrift vom Ende des 12. Jahrhunderts (?);[42b] die Sequenz spiegelt also die Frömmigkeit der Zeitgenossen des ekbertischen Dombaus. In dieser Dichtung sind David und die Sibylle allerdings Propheten des Endgerichts. Die tiburtinische Sibylle, in deren Zeitalterdeutung die Geburt Jesu und sein Schicksal untergebracht sind, endet mit dem Weltgericht (wobei die erste und die letzte Zeile jenes sibyllinischen Textes angeführt werden, den man aus Augustin, De civitate dei 18,23 kennt[43]); auf das Weltgericht folgt die ewige Herrschaft des Herrn und seiner Heiligen. „David cum Sibylla" konnten aber auch nebeneinander als Propheten auf Maria hin dargestellt werden, weil die tiburtinische Sibylle sich ihrerseits auf die Prophetenverheißungen beruft.[44]

Wir gewinnen für die großen Skulpturen und die Prophetenreliefs der nördlichen Chorschranken und den Reiter folgendes Schema:

Propheten incl. David Propheten
[Papst (Sibylle, Maria, Engel) Dionysius] Reiter

Der ursprüngliche Plan muß nach dem bisher Gesagten folgendes vorgesehen haben:

[Propheten Propheten
(?, Maria, ?) (Sibylle] Reiter)

d.h. ganz links war keine Figur vorgesehen, die beiden geplanten Begleitfiguren der Maria können wir leider nicht bestimmen. In dieser Konfiguration folgt die Sibylle auf die Gruppe der Propheten; Propheten und Sibylle(n) waren seit dem christlichen Altertum gedanklich zusammengestellt worden; zusammen bildlich dargestellt werden sie erst seit dem Mittelalter.[45] In

---

[42b] LThK² III 380 f., Art. „Dies irae" (L. Kunz).

[43] Sackur p. 187: *Judicii signum tellus sudore madescet etc. recedit e coelis ignisque et sulphuris amnis.*

[44] s.o. n. 19.

[45] W. Molsdorf, Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst, Leipzig ²1926 (Nachdruck Graz 1984), p. 165: „Der Berührungspunkt mit den alttestamentlichen Propheten glaubte die Kirche mehrfach bei den Philosophen des Altertums und bei den Sibyllen zu finden"; p. 166: „Weit häufiger als die Weisen des Altertums sind *die Sibyllen mit den Propheten* in Verbindung gebracht. Obwohl die Patristik schon ein frühes Zurückgreifen auf die sibyllinischen Bücher erweist, hat doch die altchristliche Kunst eine Befruchtung durch diesen Stoff nicht erfahren, und von den erhalten gebliebenen ma. Bildwerken gehört das älteste auch erst dem 11. Jh. an (Fresko von S. Angelo in Formis bei Capua, wo eine Sibylle den Propheten vorangeht; Abb. im Jahrbuch XIV 1893 Taf. vor S. 18). *Mit dem 13. Jh. nehmen die Darstellungen erheblich zu,* ohne jedoch die schon im Altertum schwankende Zahl und Benennung der Seherinnen zu regeln" (Hervorhebungen von mir). – *Sibyllen und weise Männer des Altertums* sind zusammengestellt im Chorgestühl des Ulmer Münsters, dazu s. Vöges Syrlin II (o. n. 42a), grundlegend für die Sibyllendarstellungen überhaupt. Die Bamberger „Elisabeth"

meiner Rekonstruktion des ursprünglichen Plans stellt die den Endzeitherrscher prophezeiende Sibylle eine organische Verbindung zwischen der Prophetenthematik der Chorschranke und dem Reiter her. In der *jetzigen* Aufstellung bilden Papst und Märtyrerbischof durch ihre personenbezogene Zusammengehörigkeit einen Rahmen um die Mittelgruppe: die hierarchisch verstandene Kirche und ihre Verkündigung. Der Reiter ist, wie schon bemerkt, durch diese Aufstellung in eine gewisse Isolation geraten. Wer aber die Topoi der Eschatologie in der Gestalt kannte, wie sie die erhaltenen Texte vorführen, konnte ohne Schwierigkeiten – zumal David und Sibylle als Verkünder des letzten Gerichtes jedermann geläufig gewesen sein dürften – die Prophetenfunktion der Sibylle auch auf die Reitergestalt ausdehnen, mit deren Einzug nach Jerusalem die letzten Dinge eingeleitet werden. Dann aber würde die Endkaisererwartung als in die kirchliche Eschatologie eingeordnet erscheinen, so daß alle sechs Figuren zusammen

Kirche und Endzeitkaiser

bedeuten könnten. Welch beschwörenden Charakter dieses Ensemble zum Zeitpunkt der Domweihe und des Todes des Bischofs Ekbert hatte – zwei Jahre vor der endgültigen Bannung Friedrichs II. – ergibt sich aus einem Blick auf die zeitgenössische Papst- und Kaisergeschichte. Da der abgebildete Papst ja ein Bamberger Bischof war, läßt sich eine weitere Deutungsschicht darüberlegen: es ist die Bamberger Kirche, die für diese Einheit eintritt. – Für die Zeit, in der die beiden Nachfolger Ekberts auf die Seite des Papstes überwechselten, mußte sich die Auflösung des unmittelbaren Bezugs der Sibylle auf den Reiter positiv auswirken, und es konnte die daher prima vista nicht determinierte Skulptur, Bild eines ohne Zweifel frommen Herrschers (wieso sonst in der Kirche) akzeptabel bleiben.

III

Wir sind zu Beginn des vorigen Abschnitts davon ausgegangen, daß die einzige lokale, schriftlich belegte Deutung des Reiters auf den hl. Stephan von Ungarn ernst genommen werden muß. Von ihr kann auch derjenige

---

wird darin natürlich nicht behandelt. – Molsdorfs Verweis auf das Jahrbuch 1893 meint den Aufsatz von F. X. Kraus, Die Wandgemälde von S. Angelo in Formis. Jahrb. kgl. preuß. Kunstsammlungen 14 (1893) p. 3–21. 84–100. Die Tafel mit der Sibylle findet sich zwischen den Seiten 18 und 19 und bildet die nördliche Hochwand des Mittelschiffs ab. Die Sibylle ganz unten links im ersten Arkadenzwickel. Eine Namensbeischrift ist auf der Abb. nicht mehr zu erkennen, wohl aber das Spruchband und dessen Text: IVDICII SIGNUM TELLUS // SUDORE MADESCET (Kraus p. 84), d.h. die erste Zeile des Sibyllenspruchs bei Augustin, oben n. 43. Die Reihe der Propheten zieht sich an beiden Seiten des Mittelschiffs entlang und besteht aus folgenden Figuren (Kraus p. 84–86): 1. Sibylle, 2. David, 3. Salomo, 4. Osee, 5. Soffonias, 6. Daniel, 7. (Amos?), 8. zerstört, 9. Jesaia, 10. (Ezechiel), 11. (Jeremias?), 12. Micheas, 13. Balaam, 14. Malachias, 15. Zacharias, 16. Moses, 17. (?). Zum Nebeneinander von Sibylle und David ist auch Kraus das Dies irae eingefallen.

nicht absehen, der wie ich der Meinung ist, daß der Reiter nicht als Stephan geschaffen wurde, sondern erst zu einem späteren Zeitpunkt diesen Namen auf sich zog. Diese Umdeutung könnte ein interessantes Phänomen erklären, für das bisher nur unbefriedigende Vermutungen angestellt worden sind. Es handelt sich um die mittelalterliche Verlegung des Stephans- und Kreuzaltars innerhalb der Kirche von West nach Ost (und das heißt, in die Nähe des Reiters), die dann ihrerseits sogar eine Verlegung der Kaisergräber nach sich zog. Ich referiere und zitiere im folgenden die Ergebnisse von R. Kroos.[46]

Im Heinrichsdom (dessen Patrozinien der Nachfolgedom übernahm) lag der Kreuz/Stephans-Altar vor dem Westchor (Peterschor) oder, um es „noch vorsichtiger auszudrücken", näher zu diesem. Heinrich II. und Kaiserin Kunigunde erhielten ihre Grabstätten *ante altare sancte crucis*. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts stand im Ekbert-Dom wieder ein Stephansaltar vor dem Peterschor, das Kaisergrab befand sich in seiner Nähe. Aber 1367 ist ein Stephansaltar am Aufgang zum Georgenchor, also im Osten der Kirche, bezeugt; bei anderer Gelegenheit wird er auch als Kreuzaltar bezeichnet. Jedoch ist zu erschließen, daß ein Kreuzaltar vor dem Peterschor weiter bestand. Nachfolger des Stephans/Kreuzaltars vor dem Georgenchor wurde der barocke Heinrichs- und Kunigundenaltar (seinerseits eine Folge der gegenüber den Gründungszuständen veränderten Lage des Kaisergrabes), zu dem bis zur Restaurierung des 19. Jahrhunderts die Gleskersche Kreuzigungsgruppe gehörte. „An der Tatsache von zwei Kreuzaltären ist also nicht zu zweifeln; *dabei scheint das zweite, das Stephanspatrozinium, ganz auf den Altar vor dem Ostchor übergegangen zu sein*"[47] (meine Hervorhebung).

„Über den Grund der Verlegung bzw. Verdoppelung kann man nur mutmaßen", sagt die Verfasserin.[48] „Mir scheint am ehesten denkbar, daß man einen in Anwesenheit der Stifter geweihten, seit der Bestattung des Kaiserpaares mit dem Grab und später mit dem Kult von Heinrich und Kunigunde engverbundenen Stephanus/Kreuz-Altar erst an analoger Stelle im Neubau wiedererrichtete und später in die Nähe der Kaisergräber verlegte, als diese dem Kunigundenaltar angefügt wurden".

Ich gebe zu erwägen, ob nicht das Verständnis des Reiters als Darstellung des hl. Stephan von Ungarn, der zwar in Bamberg Verehrung genoß, von dem es aber weder ein Bild noch ein Grabmal gab, zu dem Wunsch führte, den Altar seines Namenspatrons, des Erzmärtyrers, in die Nähe des Reiters zu stellen. (Man könnte auch mit der Altarverlegung die Umdeutung erst habe herbeiführen wollen – ich halte das aber für nicht so wahrscheinlich). Dann hätte man mit dem Jahr 1367 (s.o.) einen Termin, *vor dem* die Umdeutung schon stattgefunden hätte. Das Abrücken des ursprünglichen Attributs

[46] p. 168(b)ff.
[47] p. 169(b). Dort auch Widerspruch gegen andere Deutungen der Quellen.
[48] p. 170(a).

der Sibylle durch die Figurenanordnung beim Abbruch des Skulpturenprogramms nach Ekberts Tod ließ die herrscherliche Reitergestalt so undeterminiert zurück, daß sie für die Verehrung einer benennbaren heiligen und königlichen Größe den erwünschten und bis dahin nicht vorhandenen sinnlich faßbaren Haftpunkt abgeben konnte. Einen eigenen Altar erhielt der hl. König von Ungarn nicht, sondern am Tag Stephani confessoris et regis (20. August) schmückte man den Altar des Protomärtyrers Stephan.[49] Vor dem Reiterstandbild wurde jedoch eine Kerze entzündet.[50]

IV

Warum ist der in Jerusalem einreitende Endzeitkaiser an diesem Pfeiler und in dieser Position abgebildet worden? Wie Traeger richtig erkannt hat, blickt er zum Kreuzaltar im Westen der Kirche. Bei Ps. Methodius 14[51] „steigt der König der Römer nach Golgatha hinauf, wo befestigt ist das Holz des hl. Kreuzes; an welcher Stelle der Herr für uns den Tod erduldete. Und der König nimmt die Krone von seinem Haupt und legt sie auf das Kreuz. . .“ und übergibt das Reich dem Vater (bewußte Parallele zu 1. Kor. 15,24, wo Christus am Ende das Reich dem Vater übergeben wird). In der Tiburtinischen Sibylle[52] legt der letzte König der Römer Krone *und* königliches Gewand ab – mit einem solchen ist der Reiter nicht bekleidet, weil er auch pilgernder Ritter ist.

Das Reiterstandbild steht auf der Höhe des früheren Bodens des Ostchors. Im Ostchor wurde jedes Jahr das hl. Grab aufgebaut.[53] Aus der prophetia der cumäischen Sibylle berichtet Benzo von Alba,[54] daß der Kaiser das Grab grüßt und die übrigen Herrenheiligtümer und dann in Jerusalem gekrönt wird. „Dann wird erfüllt werden, was geschrieben ist: *Et erit sepulchrum eius gloriosum*“. Dies ist der Schluß von Jes. 11,10 (Jes. 11,1 ff. ist ein messianischer Text), der nur in der Vulgatafassung für das hl. Grab geeignet ist, nicht in der griechischen.[55] Das Zitat erscheint auch in der Tiburtinischen Sibylle, aber so abrupt, daß man es im Zusammenhang auf den Endkaiser beziehen konnte, was auch geschehen ist.[56]

---

[49] p. 176 (a).
[50] S. W. Haas, Der Bamberger Dom (Die Blauen Bücher) 1973, p. 64.
[51] Sackur p. 93.
[52] Sackur p. 186.
[53] Kroos p. 167 (a).
[54] S. den Text oben n. 7.
[55] LXX: καὶ ἔσται ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ τιμή, „und wird sein Rastplatz Herrschaft sein“.
[56] nämlich bei Sackur p. 146, aber auch noch Hampe (s. unten n. 71) p. 14; richtig Erdmann, Zeitschrift für Kirchengeschichte 51 (1932) p. 409. – Die Kirche auf dem Michaelsberg in Bamberg hat ein permanentes Heiliges Grab (18. Jh.) in einer eigenen Grabkapelle; et erit sepulchrum etc. ist am Rand der Grabplatte so eingemeißelt, daß der Text leicht durch die Gittertür gelesen werden kann. – Über Heilige Gräber in Bamberg s. Norbert Engel, Heilig-Grab-Verehrung in Bamberg. 107. Bericht des Historischen Vereins. . ., Bamberg 1971, p. 279–320.

Jedem, der sich mit den Skulpturen des Bamberger Doms beschäftigt, fällt die Verwandtschaft der Gesichter der Sibylle und des Reiters auf. Ähnlichkeit der Gesichtszüge oder des Ausdrucks ist eins der Mittel, mit denen die jüngere Bildhauerwerkstatt am Dom die Zusammengehörigkeit einer Zweiergruppe auszudrücken vermochte. Tatsächlich beschreibt die Tiburtinische Sibylle die Erscheinung der Sibylle und des letzten Kaisers mit sehr ähnlichen Worten: die Römer *admirabantur nimiam pulchritudinem eius* (sc. der Sibylle). *Erat autem venusto vultu, aspectu decoro.*[57] Vom König Constans (dem letzten Herrscher) heißt es:[58] *Hic erit statura grandis, aspectu decorus, vultu splendidus atque per singula membrorum lineamenta decenter compositus.* In der bildlichen Darstellung durchkreuzt freilich die Vorstellung der Sibylle als einer *alten* Frau,[59] weil aus Urzeiten redend, die vollständige Ähnlichkeit.

Es sollte mich nicht wundern, wenn einer unserer Texte nicht auch eine kunstgeschichtliche Besonderheit der Bamberger Figuren erklären könnte, die auf den ersten Blick nichts mit dem Komplex Sibylle – Endzeitherrscher zu tun hat. Es handelt sich um Adam und Eva: „lebensgroße Aktfiguren" „begegnen" „in der kirchlichen Skulptur sonst nicht".[60] Allerdings war „die Darstellung der unbekleideten Stammeltern" „in der Malerei wie in der Kapitellskulptur seit langem geläufig; ein Problem trat erst auf, als die Gotik das Thema in der Statue, der Bildsäule darzustellen verlangte. An der Kathedrale von Reims steht neben der nördlichen Querhausrose eine bekleidete Evastatue. Hier scheute man offenbar vor der lebensgroßen Aktfigur zurück, vielleicht weniger wegen ihrer sinnlichen als wegen der befürchteten antik-heidnischen, idolähnlichen Wirkung. Die Bamberger Figur lenkt dagegen in die bildliche Überlieferung zurück und entspricht der Schilderung im Alten Testament".[61] Sauerländer erscheint es „nicht ganz verständlich", warum neben „Petrus Adam und Eva folgen".[62] Seine eigene Deutung der Portalfiguren ist oben schon zitiert und um die meine ergänzt worden. Die Schrift des Ps. Methodius (c. 1) nun beginnt mit den Worten:[63] *Sciendum namque est, quomodo exeuntes Adam quidem et Eva de paradiso virgines fuisse* – als solche virgines sind sie dem heiligen Kaiserpaar gegenübergestellt, dem Kaiserpaar, das nach der Legende geistlich gelebt hatte: als Beweis dafür, daß auch der aus dem Paradies vertriebene Mensch auf Erden jungfräulich leben kann – die Virginität als der dem Paradies am nächsten kommende Zustand!

Und schließlich hätte man jedem, der am Pferd des Endzeitherrschers in der Kirche religiösen Anstoß nahm, mit Hilfe des Ps. Methodius eine tropo-

[57] Sackur p. 178.
[58] Sackur p. 185.
[59] Kl. Pauly, Band 5, Art. „Sibyllen" (G. Radke) Sp. 160: „Hohes Alter sprichwörtlich".
[60] Sauerländer p. 321 (a).
[61] Ibid.
[62] p. 320 (a).
[63] Sackur p. 60.

logisch/anagogische Exegese des Tieres geben können. Tropologisch, weil sie für jeden Gläubigen galt, anagogisch, weil sie für die endzeitliche Situation der möglichen Täuschung durch den Antichrist entworfen ist. Leider handelt es sich im Text nicht um das Pferd des Endzeitkaisers. Der Zusammenhang ist vielmehr folgender: nach dem Tod des Endherrschers erscheint der „Sohn des Verderbens". Nach der Konvention geht er aus dem Stamme Dan hervor, dazu wird der Vers über Dan aus dem Jakobssegen, Gen. 49,17 zitiert; Vers 18 ist an dieser Stelle unseres Textes bereits Teil der Erklärung. Beide Verse erscheinen hier nicht in der Vulgatafassung, sondern übersetzen die griechische Vorlage, mehrere Zeilen später folgt allerdings Vers 18 in der Gestalt der lateinischen Bibel. Innerhalb des ursprünglichen Bibeltextes selbst ist Vers 18 wohl ein Einschub, aber hier bei Ps. Methodius wird er für die Deutung bestimmend.[64] Gen. 49,17 lautet hier so: *Dan serpens in via et accubans in semita momordens calcaneum equi et cadet ascensor retrorsum*[65] (= „Dan kriechend auf dem Weg und liegend auf dem Pfad, beißend die Ferse des Pferdes, und es fällt der Reiter rückwärts"). Der Text des Ps. Methodius fährt fort: „Den Heiland des Herrn erwartend,[66] ist das Pferd" – sic: es wird nicht der Reiter, sondern das Pferd gedeutet! – „die Wahrheit und Treue (pietas) der Gerechten. Die Ferse aber ist der Jüngste Tag; und jene Heilige, die zu jener Zeit auf dem Pferd, d.h. auf dem wahren Glauben reiten, werden verfolgt von der Schlange oder dem Sohn des Verderbens in der Ferse". Sie werden nämlich gebissen von den falschen, christusgleichen Zeichen, die der Sohn des Verderbens tut, wobei er womöglich die Erwählten verführt. Deswegen sprach Jacob, *sicut ex persona generis humani vocem emittens: Salutarem tuum expectabo, Domine.*[67] Das Pferd des Endzeitherrschers konnte also als *vera fides*, als *veritas* und *pietas iustorum* gedeutet werden und sein Reiter damit als Rechtgläubiger, was sich im konkreten Fall des zeitgenössischen Endzeitkaisers Friedrich um diese Zeit durchaus empfehlen konnte.

V

Wie bekannt, teilte Friedrich die eschatologischen Vorstellungen seiner Zeit, die das Weltende als nahe herbeigekommen erwartete und fürchtete.[68] In den Darstellungen der Religiosität des Kaisers,[69] speziell in Hinsicht auf

---

[64] Sackur p. 94 f.

[65] Die Vulgata von Gen. 48,17: *Fiat Dan coluber in via, cerastes in semita, mordens ungulas equi, ut cadat ascensor eius retro.* 18: *Salutare tuum expectabo, domine.*

[66] Cf. Gen. 49,18 LXX.

[67] Gen. 49,18 Vulgata.

[68] Kantorowicz II p. 198: *Forte nos sumus, ad quos devenerunt seculorum fines. . .*

[69] Hans Martin Schaller, Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts, in: Festschrift Hermann Heimpel II, Göttingen 1972, p. 925–947; ders., Die Kaiseridee Friedrichs II., in: Probleme um Friedrich II., hrsg. Josef Fleckenstein, Sigmaringen 1974, p. 109–134.

sein Herrscheramt, wird der Topos vom Endkaiser von den Fachleuten regelmäßig abgehandelt. Soweit ich sehe, ist bisher kein Beleg dafür aufgetaucht, daß Friedrich sich selbst als Endzeitkaiser verstand und bezeichnete; auch haben wir kein unmittelbares schriftliches Zeugnis dafür, daß zu seinen *Lebzeiten* es einer der Zeitgenossen getan habe. Andererseits aber führt erstens von den literarischen Aktualisierungen der Tiburtinischen Sibylle eine bis zu Kaiser Heinrich VI.;[70] zweitens hat K. Hampe in den Heidelberger Sitzungsberichten zwei Texte veröffentlicht, die *kurz nach dem Tode* Friedrichs verfaßt worden sind, das Stichwort Tiburtinum benutzen, d.h. sich in die literarische Tradition dieser Sibylle absichtlich einfügen, und von denen der erste die auf Friedrich gerichtete Endzeitkaiserhoffnung auf den Sohn, Konrad IV., überträgt.[71] Solche Texte sind natürlich kaisertreu.

Ich gebe zu erwägen, ob nicht eine polemische Aussage der Gegenseite, gefallen zu Lebzeiten des Kaisers, als indirekter Beleg dafür genommen werden könnte, daß der regierende Kaiser Friedrich die endzeitliche Hoffnung in dieser von uns behandelten Gestalt auf sich gezogen haben könnte. Es handelt sich um eine Briefstelle bei Papst Gregor IX. von 1239. Das betreffende Kolon ist in der Literatur, wo es zitiert wird, noch nicht in diesem Sinne ausgewertet worden. Es findet sich in dem sehr langen Brief des Papstes vom Juli des Jahres (der Bann war im Frühjahr ausgesprochen worden), in einem Absatz, wo auch der berühmte oder berüchtigte Vorwurf steht, Friedrich rede von den drei Betrügern Jesus, Moses, Mahomet. Die Zeile lautet:[72] *qui gaudet se nominari praeambulum Antichristi, non expectans propinquum sue confusioni iudicium.* Der Papst nimmt selbstverständlich die Bezeichnung *praeambulus* im pejorativen Sinn, seit alters sind Ketzer als Vorläufer des Antichrist betrachtet worden.[73] Jedoch ist in der Darstellung der Abläufe vor dem Ende der Welt in der Endzeitkaiser-Literatur der Endzeitherrscher tatsächlich der Vorläufer des Antichrist, nur natürlich nicht in dem Sinne, daß er selbst eine antichristliche Gestalt wäre. Aber in der maßlosen Polemik des Papstes konnte das ein nur zu gerne ergriffener Ansatzpunkt sein, um den Kaiser auf die Seite des Antichristen zu stellen.

Trotz alledem muß darauf insistiert werden, daß der Reiter im Bamberger Dom nicht die Person Friedrichs II. abbildet, sondern die Endzeithoffnung, die er für die Zeitgenossen, unter ihnen den Erbauer des jetzigen Doms, verkörperte.[74] Es handelt sich nicht um eine historische, sondern um eine eschatologische Darstellung, wenn man so will, ein Stück präsentischer Eschatologie, zu deuten im Zusammenhang einer bestimmten literarischen Tradition,

---

[70] Sackur p. 132.

[71] K. Hampe, Eine frühe Verknüpfung der Weissagung vom Endkaiser mit Friedrich II. und Konrad IV. Sitz. Ber. Heid. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl. 1917,6.

[72] MGH Epp. Pont. I p. 653,26 f.

[73] Lampe, Patristic Greek Lexicon πρόδρομος B 3. Niermeyer, Mediae Latinitatis Lexicon Minus: *praeambulus* als Substantiv seit dem 12. Jahrhundert.

[74] Die Relation des Reiters zu Friedrich kann deswegen auch nicht mit Gerhard Ladner als „Kryptoporträt" im Sinne der persönlichen Ähnlichkeit bestimmt werden.

deren gedankliche Voraussetzung nicht nur das religiöse Verständnis des Herrschers ist, aus dem ihm eine heilsgeschichtliche Funktion zuwachsen kann, sondern auch das Schicksal der Stadt Jerusalem, die den konkreten Ort dafür abgibt und damit das Ziel des sich ihr als ritterlicher Pilger nähernden Herrschers. Man lese Sauerländers Beschreibung der Haltung von Pferd und Reiter: „Die schlaff durchhängenden Zügel sind modern. Sie waren ursprünglich scharf angezogen. Originale Zügelenden sind zwischen den Fingern der linken Hand erhalten. Das Bein des Reiters ist erneuert, vermutlich zu dick und sicher in der Stellung verändert" (wie weit diese Meinung von Sauerländers Kollegen geteilt wird, kann ich nicht beurteilen). „Ursprünglich muß es vorgestreckt gewesen sein. Der leicht zurückgelehnte Reiter stemmt sich in den Bügel, um das noch im Schritt herandrängende Pferd mit dem angezogenen Zügel zum Stillstand zu bringen." „Der König hat im Reiten innegehalten. Das Pferd steht, aber noch sind Hals und Kopf erhoben, die Ohren erwartungsvoll gespitzt, die eine Hinterhand ist scharrend bewegt."[75] Es ist der eben am Ziel angekommene König, der seine Krone noch nicht abgelegt hat – das Ende der Welt steht immer noch aus.

Nachschrift

In den Diskussionen meines Vortrags sind von den Kunsthistorikern verschiedene Einwände gegen meine Thesen vorgebracht worden, die sich gewiß aufs neue erheben werden; ich wiederhole hier bereits mündlich vorgetragene Widerlegungen, z.T. in ausführlicherer Form.

I.1 Es wurde für unzulässig erklärt, die Deutung des Reiters (und der Sibylle) nur auf der Basis von Texten vorzunehmen, ohne daß ikonographische Vorlagen oder Analogien aufweisbar seien. – Hierauf ist zu antworten, daß eben der Mangel an Vorlagen und Analogien dazu zwingt, sich nach weiteren Mitteln zur Deutung umzutun. Es sind ja auch nicht nur Texte, sondern die zeitgenössischen historischen Umstände, die in Kombination mit den Texten zur Deutung verhelfen. Und wenn es keine ikonographischen Analogien gibt, so lassen sich aus der kunstgeschichtlichen Arbeit methodische Analogien anführen, wo befriedigende Deutungen auf die gleiche Weise erzielt wurden:

a) Mein alttestamentlicher Kollege Siegfried Mittmann hat in einem Vortrag, der hoffentlich bald publiziert wird, eine Deutung der alttestamentlichen Szenen der Synagoge von Dura Europos mit Hilfe rabbinischer Literatur vornehmen können; Kenntnis des alttestamentlichen Stoffes allein reicht zu einem Verständnis der dargestellten Szenen *nicht* aus.

b) Ein eklatantes Beispiel ist der „Atys-Amorino" Donatellos im Bargello von Florenz, den E. Panofsky mit Hilfe eines von H. F. Cherniss angezo-

[75] Katalog der Staufer-Ausstellung I p. 316 (a).

genen Heraklitzitats als „die Zeit als würfelndes Kind" versteht, Die Renaissancen der europäischen Kunst, Frankfurt/M. ^{2}1984, p. 176 mit n. 14 (p. 398 f.) (das englische Original ist 1960 in Stockholm erschienen, der deutschen Ausgabe liegt die zweite Auflage von 1964 zugrunde). Das Zitat steht in der Refutatio omnium haeresium des Hippolyt von Rom und ist samt seiner referierenden Einleitung zu benutzen. Panofsky befaßt sich mit möglichen Bedenken hinsichtlich der Zugänglichkeit des Textes im Florenz des 15. Jahrhunderts (p. 399); tatsächlich ist für uns Buch IV–X der Refutatio (das Zitat steht in Buch IX) nur in einer einzigen Handschrift erhalten, die Überlieferung ist also äußerst schmal. Dies alles ändert nichts daran, daß die Deutung der Donatello-Bronze aus dem Hippolyt-Heraklit-Text in sich so plausibel und überzeugend ist, daß man sie sofort akzeptiert, auch wenn schon die Kunstkenner der beiden Jahrhunderte nach Donatello die Erklärung nicht mehr wußten.

c) R. Haussherr, Rembrandts Jacobssegen. Überlegungen zur Deutung des Gemäldes in der Kasseler Galerie (Abh. Rhein. Westf. Akademie d. Wiss. 60), Opladen 1976, stellt gegen Ende seiner Abhandlung fest (p. 57): „Es genügt nicht, die Bildtradition eines jeden Themas zur Deutung der betreffenden Darstellung Rembrandts heranzuziehen, um vergleichend die besondere Leistung Rembrandts herauszuarbeiten, sondern es sollte, so weit möglich, der Kreis der zeitgenössischen Vorstellungen über eine bestimmte Historie untersucht werden". Dies hat Haussherr mit reichem Textmaterial für den Messias ben Ephraim getan. Und „obgleich kein Text beizubringen ist, der den Jacobssegen Gen 48 mit der Vorstellung des Messias aus dem Stamme Ephraim direkt verknüpft, darf angenommen werden, die Darstellung der Segnung Ephraims durch Jacob sei in dem eschatologischen Gedankenkomplex von Mikweh Israel, der Hoffnung Israels, begründet. In Rembrandts Gemälde wurde gegen den Text der Bibel die Vertauschung des Segens vermieden und damit jede Anspielung auf die christliche Auslegung der Szene übergangen" (p. 54).

I.2 In Berlin fragte Peter Bloch, ob man denn nachweisen könne, daß der oder die Bamberger Auftraggeber die Endkaiserliteratur gelesen hätten. Ich kann das in der Tat nicht nachweisen – es sei denn, man nähme die Existenz der Figuren zum Beweis, was natürlich ein Zirkelschluß wäre. Ich habe aber oben schon die große Zahl der erhaltenen Handschriften des Ps. Methodius und der tiburtinischen Sibylle erwähnt; das berechtigt dazu, einen so großen Verbreitungs- und Bekanntheitsgrad zu unterstellen, daß der verlangte Nachweis nicht eigens geführt werden muß. Einen *bildlichen* Niederschlag der tiburtinischen Sibylle, älter als Bamberg und einen bestimmten Textabschnitt betreffend, findet man bei Vöge, Syrlin II, p. 97, Abb. 42: „Die tiburtinische Sibylle, den Traum der römischen Senatoren deutend. Zwiefaltener Federzeichnung des 12. Jh.'s, Stuttgart, Landesbibliothek, Cod. hist. fol. 411. Bl. 1^{v}." Vöge sagt (p. 96), es sei seines Wissens „die älteste aus Deutschland bekannte Sibyllendarstellung", sie erläutert „jene wichtigste vom 11. bis zum 16. Jahrhundert einflußreiche Sibylline, . . . die ‚Tibur-

tina'". Interessanterweise wird auf dieser Zeichnung die Sibylle durch einen kleinen Teufel inspiriert (er flüstert ihr ins Ohr): „alles Heidnische aber ist im Mittelalter ebenso geschmäht wie bewundert worden". Daß die „dämonisierte" Sibylle sich gerade in einer Zwiefaltener Hs. findet, sei „nicht zufällig", „denn Zwiefalten, von Hirsau aus besiedelt, war berührt vom Geiste Clunys". Man kann noch hinzufügen, daß bekanntlich Hirsau und Zwiefalten im Investiturstreit sich auf der kaiserfeindlichen Seite befanden.

Zum Bildgehalt s. auch Vöge p. 165, auf ikonographische Auswirkungen hinweisend: die auf der Zwiefaltener Zeichnung abgebildeten „Herrscherköpfe. . . geben für eines der wichtigsten Statuenportale der gotischen Blütezeit, für die gewaltigen Königsköpfe des Portales mit Salomo und der Königin von Saba (als Sibylle) am nördlichen Querhause der Kathedrale von Chartres erst die Erklärung, für die Köpfe des ‚Meisters der Königsköpfe'" (all dies vom Verfasser im Druck hervorgehoben).

II. Reiner Haussherr, dem ich auch für zwei wichtige bibliographische Hinweise zu danken habe, brachte in Berlin und dann noch einmal brieflich (30. 12. 1986) ein ihm unwiderleglich erscheinendes Argument gegen meine Zuordnung von Lachendem Engel und Erzmärtyrer Stephan vor: „Die Figuren der Adamspforte" sind „alle Dienstfiguren. Es kann also nie geplant gewesen sein, den Stephan der Adamspforte mit dem Kronenengel zusammenzuordnen; letzterer war immer für die Aufstellung vor der Wandfläche eines Pfeilers vorgesehen, wie alle Figuren an den Pfeilern des Nordseitenschiffes". Auf diesen Einwand vermochte ich in der Diskussion selber nicht zu reagieren, auch wenn meine Überzeugung von der Zusammengehörigkeit der beiden Figuren nicht erschüttert wurde. Zu den oben angegebenen Indizien für die Zusammengehörigkeit möchte ich inhaltlich ergänzen, daß bei zwei vorhandenen Märtyrerfiguren, von denen eine den ersten aller Märtyrer aus der Zeit der Jerusalemer Urgemeinde darstellt, ohne Zweifel diesem die Darreichung der himmlischen Krone durch den einen vorhandenen Engel zukommt.

Was das Technische betrifft, so ist Haussherrs Generalisierung für die Figuren an den Pfeilern des Nordseitenschiffes ja schon nicht ganz zutreffend, wenn man annimmt, daß die Figur des Papstes eigentlich als Liegefigur auf der Grabtumba gedacht war. Und gibt es einen Grundsatz, der da lautet, daß zwei inhaltlich zusammengehörige Skulpturen unbedingt auf die gleiche Weise mit dem architektonischen Hintergrund technisch verbunden sein müssen? Ich habe oben bereits angenommen, daß man den ursprünglich geplanten Platz für Stephan und Engel in der Nähe des alten Stephans/Kreuzaltars vor dem Westchor der Kirche suchen würde. Die Pfeiler weisen ja genügend Dienste auf, wenn auch nur ein Dienst mit dem Durchmesser des Stephansdienstes in Frage käme. Ist es unvorstellbar, daß Stephan am Dienst eines Pfeilers und sein Engel vor der (einer) Wandfläche des nächsten Pfeilers erscheinen sollte? Eine völlig symmetrische Aufstellung ist schon deswegen ausgeschlossen, weil der kleinere Engel dem größeren Stephan von einer erhöhten Basis gegenübertreten müßte.

KRITISCHE MISCELLEN

A note on 'Like according to the Scriptures'

By Richard P. C. Hanson

The Second Sirmian Creed of 357, which became the target of a huge volume of abuse from more than one school of thought when it appeared, is the first official formula to use the term ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς. It was repeated in the ‚Dated' Creed of Sirmium in May 359, with the significant addition of ‚in all things' (κατὰ πάντα), in the Creed of Nike in the same year (without the addition κατὰ πάντα), and in the Creed of Constantinople produced early in 360, again without the addition κατὰ πάντα. The expression was therefore canonised in a creed which had some claim to be called ecumenical, and Arians subsequently tended to appeal to it as an established norm[1].

Creeds with this expression ‚like according to the Scriptures' have been regarded almost unanimously by modern scholars as a mere form of words designed to deceive people of other than Arian ways of thinking into accepting a formula which could be used for Arian ends, a political rather than a theological statement, Gwatkin's description ‚specious charity and colourless indefiniteness'[2] is only one example of this attitude. In fact the Arians who adopted this term ‚like according to the Scriptures' intended to express a doctrine which was neither charitable nor indefinite, as can fairly easily be shown.

Acacius may have for a short period during and after the Council of Constantinople of 360 used the argument that the creed adopted could accommodate all viewpoints, in order to induce the followers of Basil of Ancyra (who markedly preferred ὅμοιος κατ' οὐσίαν) to sign the Council's creed. But it is significant that he chose to have them deprived for their sees for other than theological reasons, even if they had signed the creed. He did not trust the creed's comprehensiveness to keep them faithful to his policy. In fact, comprehensiveness in the sense of ‚specious indefiniteness' was not a principle

[1] Eg. Maximinus the Arian bishop in his *Collatio* with Augustine, *Collatio* 2 (PL 42.110); cf. E. Schwartz ‚Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts' (*Zeitschr. für NTlich. Wissenschaft* Bd. 34 [1935], 168–9), who thinks that it was the norm of faith for the Emperor Valens; M. Meslin (*Les Ariens d'Occident* [Paris 1967], 44–8) believed that it was the creed of Palladius of Ratiaria; cf. also M. Simonetti *La Crisi Ariana nel IV Secolo* (Rome 1975), 253–4.

[2] H. M. Gwatkin *Studies in Arianism* (Cambridge ²1900), 168.

much recognised nor widely honoured in the ancient church, and one suspects that modern scholars when they attach it to this creed are reading into the minds of the ancients a basically modern idea. Certainly the proponents and champions of this creed, the Homoean Arians, as they are most usefully called, showed no inclination at all to tolerate a wide spectrum of belief. They did not behave as if they thought it an advantage to have a creed which more than one doctrinal tradition could accept. They harried and did their best to suppress every viewpoint on the subject of the Christian doctrine of God but their own with remarkable impartiality. Pro-Nicenes (i.e. Homoousians), the followers of Basil of Ancyra (who are usually rather inaccurately called Homoeousians) and (to use Kopecek's useful epithet) Neo-Arians, viz the followers of Eunomius, were all deprived and ostracised as far as possible by Akakius, Euzoius, Eudoxius and the Emperor Valens between 364 and 378, which is the period when Homoean Arianism was most influential.

When we look at the documents of Arianism which were written by those who did not enjoy imperial support and whose sentiments were motivated, we may be sure, by genuine conviction quite apart from political expediency,[3] we can see why the expression ‚like according to the Scriptures' was in effect the watchword of this type of Arianism, and not a mere formula designed to accommodate different theological traditions. The chief desire of people who embraced this creed was to produce precisely what was, in their view, the Biblical doctrine of God, no more and no less. ‚We believe the Scriptures', says Maximinus, ‚and we respect these divine Scriptures; and we do not wish to pass over a single jot, because we fear the danger which is set out in the Scriptures themselves' (an allusion to Deut 4.2).[4] This was the positive side of their doctrine. The Scriptures declared that the Son was like the Father, was his image, but no more. They did not describe how he was generated (all sides in the controversy appealled to Isa 53.8, ‚his generation who shall declare?', and the Homean Arians not least). Above all, the Scriptures did not say anything about the *ousia* of the Father or the Son. To introduce this word or its compounds was, in their view, to go beyond the boundaries of Scripture. They maintained steadily, and of course correctly, that the Bible said nothing whatever about the *ousia* of the Son or of the Father, in the face of frenzied attempts by the pro-Nicene writers to prove the contrary. This was the negative side of their doctrine.

This is why all the creeds which opt for the expression ‚like according to the Scriptures' also contain strong disavowals of the use of *ousia* or its compounds in defining the relation of the Son to the Father. To use *ousia* in the

[3] E.g. R. Gryson *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée* (Paris 1980) and *Scripta Arriana Latina* (Corp. Christ. ser. LXXXVII, 1982); A. Mai *Scriptorum Veterum Nova Collectio* (Rome 1828) III Pars II; *Collatio Augustini cum Maximino*, and articles of C. H. Turner in *Journ. Theol. Stud.* 13 (OS) (1912), 19–28; 16 (1915), 161–76, 314–22; 17 (1916), 225–35, 321–37; 20 (1919) 289–310.

[4] *Collatio* 13 (730).

sense of either *homoousios* or *homoeousios* was, in the opinion of the Homoean Arians, to fall into either what they called Sabellianism, i.e. the identification of the Father and the Son without further qualification, or what they called Manichaeism, i.e., to put it crudely, regarding the Son as a bit broken off from the Father. When pressed they would have said that the Son was like the Father according to will, for he originated from the Father's will (and not ἐξ οὐκ ὄντων, an early doctrine of Arius which they repudiated), but certainly not from his *ousia*. This is why they rejected all other contemporary alternatives: the *homoousios* of course; and the ὅμοιος κατ' οὐσίαν, which they equated with the adjective *homoeousios*, a word which in fact the so-called Homoeousians never used. But this also accounts for the animosity against the Eunomian doctrine of the Neo-Arians displayed by the Homoeans; the watchword of the Eunomians was not ‚unlike' (*anhomoeos*); they constantly and indignantly repudiated this word, which their opponents as constantly attached to them and which modern scholars have too often thoughtlessly perpetuated. Their great slogan was ἑτερούσιος, ‚of a different *ousia*'. But this word also was offensive to the Homoean Arians because it too introduced the non-Biblical and misleading word *ousia* (quite apart from the fact that the very radical views of the Neo-Arians tended to bring the whole anti-Nicene cause into disrepute).

We must therefore take the Homoean Arians seriously when they declare that ‚like according to the scriptures' without further qualification is the only proper and genuinely Biblical term to express the Son's likeness to the Father. This is not to say that their whole doctrine of God as revealed in Christ was satisfactory. But we must not dismiss their point of view as purely one of expediency or political advantage. Palladius of Ratiaria was able to defend it in very unfavourable circumstances at the Council of Aquileia against the dominating but not very astute Ambrose, and to defend it with vigour and confidence. It was not a temporary expedient but an authentic, consistent point of view.

Augustinus in der Diözese Würzburg im frühen und hohen Mittelalter

Von Hans Thurn

1600 Jahre erst nach der Abfassung erschien die erste textkritische Ausgabe von Augustins Soliloquia. Wir verdanken die Edition *W. Hörmann*, zusammen mit der von De immortalitate animae und De quantitate animae; erschienen ist sie als Band 89 des Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1986. Hörmanns Aufgabe war nicht einfach: Bekanntlich ist das Werk nicht abgeschlossen, die Textkonstitution ist sehr schwierig: Der Text darf nicht geglättet werden, eine Versuchung, der der Philologe nur zu gerne unterliegt. Aber um die Textgestaltung geht es uns hier nicht.

Uns geht es darum, über die Edition hinaus den Textbestand der Würzburger Handschrift M. p. th. f. 49[1] genauer zu fixieren; bekanntlich ist der Würzburger Codex einer der ältesten; er wurde im Skriptorium des Würzburger Bischofs Hunbert (833–842) geschrieben, stellt also eine einheimische Leistung dar. Der andere Grund unserer Untersuchung ist, daß es nach Erscheinen der Ausgabe auch um die jüngere Überlieferung geht. Es stellt sich für uns die Frage: Ist der Hunbert-Codex im Mittelalter abgeschrieben worden? Wir werden diese Frage für das bisher uneinordenbare M. p. th. f. 125 stellen, einen sehr wichtigen Codex aus St. Stephan aus dem 12. Jh., der 1^{v}–25^{v} die Soliloquien enthält. Anderen Gelehrten wird unser Material bei ähnlicher Problemstellung helfen.

Es sei ausdrücklich betont: Mir geht es nicht darum, dem Editor Fehler nachweisen zu wollen. Wer jemals eine Erstedition gemacht hat, weiß, daß einem bei so schwierigen Texten, die sich in kein Überlieferungsstemma einordnen lassen, mindestens Inkonsequenzen, aber auch Flüchtigkeiten unterlaufen müssen. Hörmanns Edition ist sehr verdienstvoll. Aus diesem Grunde unterscheide ich nicht nach Kategorien von Ursachen der Abweichung von meinen Lesungen.

Ich trage zunächst das Material vor, das bei einer Auswertung von H (das ist die Sigle für die Würzburger Dom-Handschrift), sei es für eine Neuedition, sei es für überlieferungsgeschichtliche Belange mir wenigstens relevant zu sein scheint:

---

[1] H in der Edition. Abschließend über die Kodikologie des Textzeugen haben gehandelt: B. Bischoff u. J. Hofmann, Libri sancti Kyliani. Die Würzburger Schreibschule und die Dombibliothek im VIII. u. IX. Jh., Würzburg 1952 (Quellen u. Forschungen zur Geschichte d. Bistums u. Hochstifts Würzburg. Bd. 6), S. 34 f., 125.

S. 3, Z. 5 *intrinsecus sive extrinsecus.*
S. 4, 10 nicht *omniumque,* sondern *omnium quę.* H. ist deshalb zu CLaon 113 zu stellen.
S. 5, 19 *vivescere,* H ist zu BJ zu stellen.
S. 6, 14 *putavimus* hat auch H und gehört hiermit in einen großen Kreis von Textzeugen (*putabamus* Hörmann).
19 *et* om.
S. 11, 10 H ist aus den Codices zu streichen, die das *amen* doppelt aufweisen.
S. 13, 2 mit *non* ist H zum Korrektor in Q zu stellen.
S. 14, 14 *quinni,* wie Q.
S. 15, 4 *dixerint.*
S. 16, 5 *navem.*
14 die erste Hand schrieb *non,* om. *si.* Die Korrektur in *nisi* ist, u.U. wesentlich, später.
S. 18, 21 *cognitum* schrieb die erste Hand (cf. Q!), die Korrektur in *-to* geht nicht auf den ersten Schreiber zurück.
S. 20, 12 *prorsus se.*
S. 23, 1 H fügt hinter *tamen* kein *quia* ein.
7 *interpellatione* wurde von einer späteren Hand in *interpolatione* korrigiert.
11 dagegen ist (die Tinte beweist dies) *tertia* schon vom ersten Schreiber in *tertio* korrigiert worden, d.h. nicht als Variante, sondern als Verschreibung zu werten.
S. 24, 3 auch H hat *in hoc sole.*
4 hinter *ita* fügt H *et* ein.
18 der erste Schreiber hatte *potest,* eine spätere Hand korrigierte in *potes.*
S. 26, 11 *proficisse* (wie S. 28, 13 u. 16 *proficisti* u. *proficisse*).
18 *sapientissimo* ist in *-me* korrigiert, darauf fehlen *atque cautissime.*
S. 28, 17 *credidimus* hatte H, bevor eine etwas spätere Hand das Präsens herstellte.
18 *persuadatur* ist die tatsächliche Lesung in H (das somit zu WE gestellt werden muß); die eben genannte Hand stellte nachträglich persuadeatur her.
S. 30, 14 *cum adtendi* om.
S. 31, 6 *inventio* ist von anderer Hand aus *intentio* korrigiert.
8 *nolunt,* nicht *nolint,* weist H auf.
S. 32, 4 *frueris* hatte die erste Hand geschrieben, bevor sie eine spätere in *fruereris* umkorrigierte.
S. 34, 4 *qualemque* schreibt die Handschrift, das folgende *se* hat sie ausgelassen.
S. 35, 12 *ipsum* ist von späterer Hand in *ipso* korrigiert.
15: bei *velle* sind vom Korrektor die beiden letzten Buchstaben athetiert.
S. 36, 16 eine sehr erhebliche Variante sollte vermerkt werden; statt *scripsimus* hat H *iurgati simus* (vom Korrektor in *sumus* verbessert).

S. 37, 19 f. man muß die gesamte Variante bringen, um den Gedankengang von H zu verstehen: *Cecus enim amat.*
S. 39, 6 statt *videre ardeo* schrieb die erste Hand von H: *videardō.*
S. 40, 10 statt *te ducam* hat H *deducam.*
12 der Korrektor hat aus *quod quo* hergestellt.
S. 41, 5 f. auch H hat *esse veritatem.*
S. 42, 9 nicht nur E, sondern auch H hat *rebus* ausgelassen.
S. 44, 11 H hat eine größere Lücke: *tibi – quod* fehlt.
13 *quod* weist auch H auf.
S. 45, 8 *ipsa* statt *ipse.*
S. 46, 15 nach *parum* ist *est* ergänzt, die vorgehende Auslassung somit wenigstens partiell geheilt.
20 die Stellung *nihil tibi* ist nicht nur in K, sondern auch in H belegt.
S. 48, 2 *esse mansurum* hat auch H.
12 *posse* ist in H ausgelassen.
S. 51, 5 *tanta sit* aus *transit* hergestellt.
21 nicht nur CG haben *et* statt *at,* sondern auch H.
S. 55, 1 wie Q hat auch H *de loculis.*
8 in H steht *quid,* das von späterer Hand in *quod* korrigiert ist.
18 *cognitor videt.*
20 *erit* fehlt.
S. 58, 15 *ita et in ovis, ita et in sigillis* lautet der Text in H.
S. 59, 8 *ipsūd.*
S. 62, 20 auch H hat *apparent.*
S. 63, 19 *te* ist in H ausgefallen.
S. 64, 9 *cocodrillum,* korrigiert aus *corcodrillum,* hat H.
S. 65, 11 ich lese auch in H *vertigine, veragine* ist eine verständliche Falschlesung.
S. 69, 15 nicht *falsum* hat H, sondern ursprünglich *falsa,* das von späterer Hand in *falsus* verändert wurde.
S. 71, 13 H hat auch *didicimus,* nicht *discimus.*
21 H weist *non* statt *nos* auf, in der gleichen Zeile die Stellung *tenere manibus.*
S. 73, 17 *in qua non* ist in den Text gesetzt. Davon bietet abweichend H *in quando,* wobei letzteres Wort in *quanto* umkorrigiert ist. Evident ist die Würzburger Handschrift wieder zu Q zu stellen.
18 *diffiniendi.*
S. 74, 17 statt *per se ipsam* hat H *se ipse.*
S. 76, 4 die Stellung *alium aliquem* begegnet uns auch in H.
11 *id* ist ausgelassen worden.
S. 78, 14 den Codices mit *quoniam* ist auch H hinzuzählen; in der gleichen Zeile steht *rursum.*
S. 80, 8 *quid* statt *quod.*
S. 82, 2 nicht nur Q, sondern typischerweise auch H hat die Präposition *a* ausgelassen.

7 mit *quaerimus* gehört H in einen größeren Umkreis von Codices.
16 nicht *conclusione,* sondern *clusione* hat H.
S. 85, 15 *assentio* hat H, nicht die mediale Form.
S. 92, 9 H hat *aut* statt *ut.*
11 H hat *possumus* statt des Singulars.
S. 93, 5 mit *oblitam* schließt sich H einer ganzen Reihe von Handschriften an.
S. 95, 3 H schreibt fehlerhaft *proprior* für *propior.*
4 *aliquod,* nicht *aliquid* ist die Lesung in H.
S. 97, 10 statt *et* schreibt H *ut.*
16 anstelle von *te parum* steht in H *rarum.*

Eine Untersuchung einer Reihe *Hörmann*'scher und neu hinzugekommener Varianten ergibt:

1. Die St. Stephaner Handschrift aus dem 12. Jh. M. p. th. f. 125 folgt H bis in die schlimmen Fehler hinein in den weit überwiegenden Fällen.
2. Abweichungen wie S. 4, 10 *omnium, quem;* S. 14, 14 *quid ni;* S. 26, 11 *profecisse;* S. 63, 19 Ergänzung des *te,* aber an ungewöhnlicher Stelle; S. 82, 16 *conclusione;* S. 95, 3 *propior;* S. 97, 16 *parum* erweisen den Abschreiber, der wohl unter den Würzburger Benediktinern aus St. Stephan zu suchen ist, als einen denkenden Schreiber. Freilich handelt es sich um so geringfügige, auf der Hand liegende Korrekturen, daß wir nicht annehmen müssen, er habe eine zweite Handschrift daneben benutzt.
3. Dies machen Korrekturen wie S. 32, 4 *frui;* S. 39, 6 bloßes *videas;* S. 46, 15 Auslassung ja, Heilung nein; S. 74, 17 *per se ipsa;* S. 78,14 *quonam modo* höchst unwahrscheinlich: Der Schreiber sah Fehler, kam aber nicht auf das Richtige.
4. Der Benediktinermönch könnte auch in der alten Domhandschrift Verbesserungen vorgenommen haben, cf. das *quanto* 73, 7. Die Tintenfarbe spricht für diese Annahme.

Zusammenfassend ist zu sagen: Die Durchsicht der Handschrift H hat eine Reihe von Versehen der kritischen Ausgabe – deren Qualitäten damit nicht angetastet werden – erbracht.

Darüber gelang ein ganz kleiner Einblick in geistesgeschichtliche Zusammenhänge in Würzburg.

Unter Bischof Hunbert erwarb man für die Dombibliothek eine Soliloquienhandschrift. Ihr Text folgt nicht einer Fuldaer Vorlage, wie man annehmen möchte (kam doch Hunbert von dort), sondern hängt engstens mit einem französischen Codex, dem Valencianus 247 zusammen (= Q der Ed.).

Im zwölften Jahrhundert ging man daran, auch für St. Stephan diesen Text zu erwerben. Man setzte sich mit der Dombibliothek in Verbindung und bekam die Abschreibeerlaubnis. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß in Würz-

burg noch ein zweiter Textzeuge um diese Zeit existiert haben könnte. Der Domcodex wurde also noch Jahrhunderte nach der Entstehung benutzt, vielleicht auch vorsichtig korrigiert – aber nicht nach einem anderen Textzeugen. Die Verhältnisse Dombibliothek/Skriptorium St. Stephan müssen um diese Zeit freundschaftliche gewesen sein. In der Frage, woher die Vorlagen für die St. Stephaner Codices kamen, sind wir einen kleinen Schritt weiter gekommen.

Literarische Berichte und Anzeigen

Neuzeit

Pietismus-Forschungen. Zu Philipp Jacob Spener und zum spiritualistisch-radikalpietistischen Umfeld. Herausgegeben von Dietrich Blaufuss mit Beiträgen von Dietrich Blaufuss, Rüdiger Mack, Harald Schieckel, Hanspeter Marti, Rolf Lippoth, Reinhard Breymayer. Unter Mitarbeit von Karin Marti. Frankfurt/M., Bern, New York, Verlag P. Lang, 1986, XXVIII, 540S. Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie. Bd. 290 geb. sFr. 80,–

Diese Veröffentlichung verdankt ihr Erscheinen einer gekonnten Zusammenarbeit von sechs bzw. sieben ausgewiesenen Kennern auch auf diesem Gebiet. Druckbeihilfen kamen u.a. von verschiedenen Landeskirchen.

Bis auf den Herausgeber Dietrich Blaufuß, Erlangen, arbeiten die anderen Mitarbeiter wesentlich auf dem Gebiet der Germanistik, Geschichte und Pädagogik. Sie bringen bei ihren Themen im Umkreis von Philipp Jakob Spener und auf dem spiritualistisch-radikalpietistischen Feld, der sich vom 17. Jahrhundert bis in die beginnende Erweckungsbewegung ausdehnt, ihr eigentliches Arbeitsgebiet zur Geltung. Drei Feststellungen dürfen voranstehen. Hier bewähren sich historisches Wissen wie Einfühlungsvermögen und Augenmaß in der Einschätzung der eigenen Forschungs- und Darstellungsmöglichkeiten, Hellhörigkeit gegenüber den Quellen und Lebenszeugnissen wie scharfsichtige Beobachtungen, die eine Fülle auch wegweisender Orientierung zum Weiterdenken und Weiterarbeiten im Anmerkungsapparat dazugeben.

Zu zweit bestätigt dieser Band zugleich, wie sehr eine von Fall zu Fall nötige wie mögliche Dezentralisierung der Forschung zu Pietismus und Erweckungsbewegung förderlich ist und sich auszahlt.

Deutlich wird hier wieder die Tatsache, „daß für das 17. und 18. Jahrhundert noch umfängliche Grundlagen und Vorarbeiten fehlen"! Territorialgeschichtliche Forschung ist unentbehrlich. Voran steht der Beitrag des Herausgebers über „Spener-Forschung", eine sich um Ausgewogenheit bemühte Untersuchung mit der programmatisch bedeutsamen Darstellung aller möglichen und teilweise noch ausstehenden Editionen von Quellen, hier speziell bei Spener.

Man wird hier dem zustimmen können, was D. Blaufuß sagt zu der Studie von Rüdiger Mack „Pädagogik bei Philipp Jakob Spener" und zugleich auch für Harald Schieckels Aufschlüsselung des „Stammbuches von Wilhelm Ludwig Spener aus den Jahren 1689 bis 1696".

Sie sind hier wie dort „eine Aspekterweiterung auf Spener" bezogen.

So erschließt auch der ausgewiesene Germanist Hanspeter Marti, gemeinsam mit Karin Marti, in „knochenharter" Quellenarbeit unter dem Thema „Die Rhetorik des Heiligen Geistes, Gelehrsamkeit, poesis sacra und sermo mysticus bei Gottfried Arnold" Unbekanntes auf. Rolf Lippoth (Redaktion: Richard Breymayer) hat bei seinem Forschungsthema „Maria Gottliebin Kummer aus Cleeborn – eine Prophetin im Umkreis von Frau von Krüdener" auch ihren Anteil an der „Heiligen Allianz von 1815" wie den Gesprächen mit Zar Alexander I. einbezogen. Reinhard Breymayers Beitrag „Politik aus dem Geist der Bibel: Die wiederentdeckte „Optima Politica" (Amsterdam 1680) von Hermann Jung, einem Freund von Friedrich Breckling und Johann Amos Comenius. „Edition und Bibliographie" weist auf das bei den „Vorpietisten" ausgeprägte Sendungsbewußtsein auch politischen Mächten gegenüber hin. „Fürstenspiegel, Sozialkritik und Obrigkeitskritik gehen in Jungs Traktat ineinander über."

Man wird dem Herausgeber D. Blaufuß zustimmen können, was sich auch für das Feld kirchengeschichtlicher Forschungsarbeit auszahlt: „Breymayers hartnäckiges und schließlich erfolgreiches Aufspüren von Quellen beruht auf seiner hier einmal offengelegten ‚Suchstrategie'. Quellenfunde werden nicht einem romantisch-verklärenden Forscher- und Finderglück überlassen, sondern es hilft schon die genaue Kenntnis modernen Großbibliotheken-Betriebes weiter..." Man wird das freilich auch nicht ausschließlich heißen: Große Entdeckungen auf historischem Gebiet haben sich auch anders ereignet! Auf weitere Einzelheiten vermögen wir hier zu den verschiedenen Beiträgen nicht einzugehen. Es bleibt der Dank in der Hoffnung auf weitere in geglückter Zusammenarbeit beruhender profunder Veröffentlichung.

Feldkirchen *Erich Beyreuther*

Hansgünter Ludewig, Gebet und Gotteserfahrung bei Gerhard Tersteegen, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1986 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus Bd. 24), 359 Seiten, geb. DM 68,–

Eine bemerkenswerte Arbeit, die 1982 der Universität Hamburg als Dissertation vorgelegen hat! Am Leitfaden des bekannten Liedes „Gott ist gegenwärtig" gelingt es Ludewig, überzeugend darzulegen, in welchem Sinne Tersteegen von Gotteserfahrung spricht. Die rein historischen Partien sind hierbei nur eine Art Einleitung. Nach der Geschichte der Forschung (19–58) wird Tersteegens Thematisierung der Gegenwart Gottes, das Grunddatum jeder religiösen Erfahrung, als Antwort verstanden auf die Herausforderung des rationalistisch geprägten Zeitgeistes (63–66). Eine solche Antwort ist natürlich nur möglich in einem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang der „Übung der Gegenwart Gottes", die über den sogenannten Quietismus des 17. Jahrhunderts bis auf die Praxis des „Gedächtnisses Gottes" und des Herzensgebetes in der Alten Kirche zurückgeführt werden kann (77–98). Die folgende mystologische Exegese des Liedes mit Hilfe aller zur Verfügung stehenden Dichtungen, Schriften und Briefe Tersteegens überschreitet insofern die übliche historisch-theologische Methode, da sie auch auf Begriffe und Denkformen der Religionspsychologie und Religionsphänomenologie angewiesen ist, um den gemeinten Sachverhalt zum Ausdruck zu bringen. Im tiefsten Grunde handelt es sich um unaussprechliche Erfahrungen, die weniger durch begrifflich objektivierendes als vielmehr durch bildhaftes Denken zum Ausdruck gebracht werden müssen. Es ist das große Verdienst Ludewigs, die schwierige Aufgabe gemeistert zu haben, das letztlich Unaussagbare im Sinne Tersteegens verständlich werden zu lassen. Kein Wunder, daß in diesem Zusammenhang auch wichtige Problemaspekte der Mystik zur Sprache kommen, auf die hier kurz eingegangen werden soll.

Gleich zu Beginn der Umschreibung der Gegenwart Gottes taucht die immer wiederkehrende Frage auf, ob das angebetete Wesen personhaft oder überpersonal erfahren wird (109, 110). Das „Etwas" der Erfahrung ist als Objekt nicht faßbar (118). Unter der Voraussetzung, daß jede ausgesprochene Erfahrung schon eine Deutung ist, kann Tersteegen abwechselnd von Gott oder von Jesus sprechen. Diese modalistische Redeweise ist für mich jedoch ein deutliches Indiz für die Entfunktionalisierung der Trinitätslehre (s. Dorothea Wendebourg, Geist oder Energie, München 1980), ein Grundproblem christlicher Mystik, das im Osten durch die Energienlehre des Gregorios Palamas eine beachtenswerte Lösung gefunden hat. Der Bezug auf Jesus ist bei Tersteegen eindeutig ein Rekurs auf seine pietistisch geprägte Denkform. Die Bilder von Luft, Meer und Grund zeigen, daß Gott nicht nur als personales Gegenüber erfahren wird, denn vor der Übermacht des Du verschwindet das Ich. Ein Blick auf die Grenzen der Ich-Du-Philosophie, die Martin Buber ja in Auseinandersetzung mit der Mystik entwickelte, hätte diesen Gesichtspunkt noch weiter erhellen können. Bei der späteren Diskusion der Unio mystica wird ebenso das Personhafte der Gottesbegegnung relativiert. Wenn auch die Einheit von Gott und Seele ihre Verschiedenheit nicht aufhebt, ist diese nicht die Verschiedenheit zweier personaler Wesen (283). „Der unüberbrückliche Unterschied liegt allein in der *abhängigen* Geistigkeit der Seele. Sie ist lediglich Ebenbild, nicht Urbild. Sie ist der Teilhabe angewiesen" (284). – Ähnlich liegt das Problem bei der

inneren „Vernichtigung" (139ff.). Die Erfahrung mystischer Annihilation, „Wir sind nichts, Gott ist alles", wie auch die mystische Versunkenheit und Selbstvergessenheit (144ff.) verursacht im Menschen ein „totales Objektbewußtsein" (147). Dieses bedeutet jedoch nichts anderes als die Aufhebung der Subjekt- Objekt-Spaltung (147), die wiederum nicht zu verwechseln ist mit der Auflösung personaler Identität, geht es doch vielmehr um „ein Entsinken von der Oberfläche des Ich-Bewußtseins und ein Eintauchen in den Grund der Seele" (150).

Im Zusammenhang mit der Erfahrung Gottes „als das alles durchdringende Licht" und dem „Gewahrwerden von Licht und Wärme" (151–164) erscheint bei Teerstegen in neuer Gestalt die auf Origenes zurückgehende Lehre von den geistlichen Sinnen. Ohne auf die Traditionsgeschichte einzugehen, gelingt es Ludewig darzulegen, welche Rolle das Schauen mit dem „Verstand" im Gegensatz zu der Tätigkeit der Vernunft bei Tersteegen spielt. Die Meditation geschieht zwar noch mittels der Vernunft, aber der wahre Vernunftgebrauch zielt auf seine eigene Aufhebung. Die Erkenntnis der Gegenwart Gottes ist immer ein Akt des Anschauens ohne Einmischung der Sinne und jenseits aller Vernunft (163). Es wird leider nicht erwähnt, daß bei diesem Thema von Tersteegen weder das Taborlicht noch die paradoxe Identität von Licht und Finsternis angesprochen wird. Wie läßt sich der Ausfall dieser beiden zentralen Motive mystologischer Tradition erklären?

Eine weitere Dimension der Erfahrung göttlicher Gegenwart ist das „Gefühl tiefen Wohlseins" (165–191). Was die Ruhe und das Stillesein anbetrifft, ist die leider von Ludewig nicht angesprochene weitgehende Übereinstimmung mit dem ostkirchlichen Verständnis der Hesychia erstaunlich (168–172). Bei dem Aspekt der Ruhe als Willenlosigkeit und Gelassenheit fällt nicht nur die Kongruenz mit führenden Vertretern des Quietismus wie Madame Guyon und Bernières de Louvigny sondern ebenso auch mit Meister Eckehart ins Auge. Da andererseits diese Ruhe auch im tiefsten Sinne die Erfüllung des menschlichen Willens beinhaltet, kann sie schließlich als „transzendente Erfahrung jenseits von Willenlosigkeit und Willenserfüllung" charakterisiert werden (178–181). Der gleiche Befund ergibt sich für das „Vergnügtsein", das als transzendente Empfindung jenseits von Emotionalität und Emotionslosigkeit steht (183ff.). Im Grunde genommen geht es hier um nichts anderes als um eine Neufassung der dunklen Nacht der Sinne und des Geistes des Johannes vom Kreuz (s. der Hinweis 189 Anm. 287). Zusammenfassend formuliert Ludewig: „In dem Augenblick, wo das Herz allen Empfindungen abgestorben ist, *empfindet* es die größten Seligkeiten. Aber dieses Gefühl von Seligkeit wird nicht mehr sensitiv wahrgenommen. Es liegt tiefer, verborgener als der Bereich der Sinne, der Empfindungen aufnimmt... Das Vergnügtsein in der Gegenwart Gottes ist kein Zustand natürlicher Emotionalität, und doch eine Art von Emotionalität" (188). Hier liegt die entscheidende Differenz zum Herrenhuter Pietismus, von dem sich Tersteegen ja bekanntlich distanzierte. Ob im Vergleich zu Johannes vom Kreuz in dieser Auffassung nicht doch ein pietistischer Kompromiß vorliegt, muß eine offene Frage bleiben.

Bei dem nächsten Oberthema „Der menschliche Geist als Heiligtum Gottes" geht es zuerst um „das Gewahrwerden eines heiligen Grundes" (191–233). Die Gottesnähe wird in dreifacher Hinsicht erfahrbar, nämlich (1) als geistige Begegnung, (2) als ein besonderes Raumgefühl und (3) als ein Sich-Öffnen der Herzenstür. Für Tersteegen ist der Geist etwas Überrationales, außerhalb des trennenden Subjekt-Objekt-Schemas, nahezu äquivalent mit dem Herzen (195, 198). Die traditionellen Motive des Seelengrundes, der notwendigen radikalen Verinnerlichung und der Beziehung zwischen Kontemplation und Aktion treten uns hier in neuer Form entgegen. Auch die Konzentration auf das Herz als Mitte der Person und Ort des Reiches Gottes ist fest verwurzelt in der Geschichte christlicher Mystik. Wie umsichtig und differenziert hier Ludewig auch die Erfahrungen und Anschauungen Tersteegens darstellt, so hätte sich vielleicht doch eine schärfere Kontur durch einen eingehenderen Vergleich mit dieser Tradition ergeben. – Bei dem Abschnitt über die Herzenstür (218–233) ist die Rede von Christus als Pforte des Paradieses, als Zugang zum Allerheiligsten und als neuer Grund. Bei kritischer Betrachtung stellt sich jedoch heraus, daß diese christologischen Metaphern nur

Interpretamente eines kirchlichen und dogmatischen Vorverständnisses sind für ein Widerfahrnis, das in sich selbst als absolute Gnade erlebt wird. Das Numinose der mystischen Erfahrung des inneren Grundes empfängt erst im Prozeß der Sprachwerdung und des Verstehens seine spezifisch christliche Deutung, in der sich dann Seelengrund und Christusgeschehen wie die modale Relation von Möglichkeit und Wirklichkeit zueinander verhalten (231). Ich frage mich, ob angesichts der Ambivalenz vieler Texte und der immensen Schwierigkeiten dieser Thematik ein Vergleich mit der Rolle Christi zum Beispiel im „Brief" des anonymen Autors der „Wolke des Nichtwissens" hilfreich gewesen wäre.

Nach der Umschreibung der inneren Gegenwärtigkeit Gottes wird in dem folgenden Abschnitt „Das Gefühl von wesentlicher Bestimmung" (233–309) der Frage nachgegangen, wie die Seele auf die Entdeckung ihres innersten Grundes reagiert. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe sieht Ludewig darin, „herausschälen zu müssen, was unmittelbar aus seinem mystischen Erlebnis hervorgeht, und davon abzuheben, was er als Angelesenes lediglich in diese Sicht eingefügt hat" (240). Neben einem neuen Wertgefühl göttlichen Ursprungs und höchster Bestimmung ergibt sich auch eine neue Zielbestimmung, die in der Vorstellung der Einwohnung Gottes zentriert ist (239–256). Im Zusammenhang mit dem Einwohnen Gottes als sein beständiges Bleiben setzt sich Ludewig auseinander mit dem Problem Akt und Sein in der Bultmannschule (244 Anm. 86): „Gottes Sein für den Menschen ist *Sein*, beständig gültiges, wirkendes Sein" (244). Dem entspricht das unablässige Verweilenkönnen des Menschen bei Gott. Pointiert formuliert Ludewig: „Aber gegen die Totalität der Arbeit setzt Tersteegen die Allgegenwart des Gebetes. Das unablässige Herzensgebet der Wüstenväter scheint ihm die Antwort" (246). Während auf der Stufe der bisherigen Gegenwartserfahrung nur von Gott gesagt werden kann, daß er dem Menschen nahe ist, vermag nun auch der Mensch Gott allezeit nahe zu bleiben (256). – Die zweite Zielbestimmung ist die Teilhabe an der göttlichen Natur (256ff.). Dabei geht es zuerst um eine Teilhabe an den göttlichen Eigenschaften, wie sie in der Menschwerdung Christi in Erscheinung treten: seiner Kindergestalt, seiner Demut, seiner Einfalt und seiner Sanftmut. Dies sind die wichtigsten Richtbilder, die sich bei der Gegenwart Gottes einstellen (272). Ihre Wirkung besteht in der „Verwandlung, Vergestaltung und Verklärung der menschlichen Natur" (272ff). Ist aber die ethische Konsequenz das einzig Jenseitige zu kognitiver Unverbindlichkeit und religiöser Emotionalität? (275). Auffallend ist auch hier, daß von Terteegen das Thema der Verklärung nicht von der Typologie des Taborlichtes sondern durch das Sinnbild des Spiegels expliziert wird. – Eine weitere Zielbstimmung der Teilhabe an der göttlichen Natur ist die Vereinigung, Gottesgemeinschaft und Vermählung, alles Bilder „einer personhaften Begegnung von äußerster Intensität" (280). Der Wunsch, „... daß wir mit dir zum ewigen *Eins* zerfließen" (283) zeigt jedoch, daß die personale Dimension der Gottesbegegnung hier überschritten wird (s. oben). – Schließlich wird nach der Teilhabe an der göttlichen Natur die Bestimmung zur wahren Vollkommenheit als weiteres Richtbild genannt. Hier geht es nicht um irgendeine Versenkungsstufe, sondern um die totale Orientierung an Gottes Willen. Ludewig meint nun, daß dieses Richtbild der reinen Liebe und Heiligkeit das Verlangen nach Vereinigung relativiere (287). Es scheint erwiesen, daß Tersteegen auf dem Wege der Unio nicht zur Vollkommenheit gelangt ist. Er gesteht selbst ein, daß er über den Stand der Vereinigung aus eigener Erfahrung nichts sagen kann (289). Ist es aber richtig, aus diesem Sachverhalt den Schluß zu ziehen: „Nicht Vereinigung, sondern Gehorsam und reine Liebe sind die Grundformen christlicher Heiligkeit" (291)?

So bleibt für Ludewig die abschließende Frage, „welchen Realitätswert jene Eindrücke habe; die Tersteegen im Inneren empfindet" (292). Im tiefsten Grunde handelt es sich hier um „das Gefühl einer inneren Neigung", das als eine reale Empfindung im Grunde des Herzens auf vielfache Weise umschrieben werden kann. „Die Erfahrung dieses Grundzuges ist für Tersteegen der eigentliche Erweis, daß Gott seine Gegenwart einer Seele wesentlich mitgeteilt hat" (294). Für diese übernatürliche Kraft gibt es keine immanente Erklärung. Sie stellt ein positives Phänomen dar, das sich dem rationalen und analytischen Zugriff entzieht, wird sie doch verstanden als unverfügbare gottge-

wirkte Gnade (303f.) und unverwechselbar erlebt als Neigung zu Selbstverleugnung und Gebet (304ff.). In welchem Sinne ist nun diese Erfahrung Tersteegens Mystik? Hilfreich erscheint Ludewig hier Rudolf Otto, der Mystik nicht vom Erlebnis der Unio her definiert, sondern als eine Steigerung der in jeder Religiosität schon vorhandenen numinosen Elemente versteht. In diesem Sinne „will Tersteegens Erinnerung an die Gegenwart Gottes von einfacher religiöser Vergegenwärtigung zu übernatürlichem Erleben hinaufführen" (315). Zur Charakterisierung des spezifisch Christlichen dieser Mystik greift Ludewig auf Alois Mager zurück, der nicht in der Beschauung, sondern vielmehr in der höchsten Steigerung der Liebe das Wesen christlicher Mystik sehen möchte (315). Daß schon von Diadochos von Photike und Maximos Konfessor eine Synthese dieser beiden Aspekte geschaffen wurde, wird allerdings bei dieser abstrakten Alternative übersehen. – Im Hinblick auf den Übergang vom normalen zum mystischen Gebet hält Ludewig ebenso das Verständnis Magers auch für Tersteegen zutreffend. Wenn der Beter eine übernatürliche Wirkung, nämlich das Gefühl der Gegenwart Gottes wahrnimmt, beginnt das mystische Gebet, in dem Gott selbst alles innere Geschehen verursacht. Es handelt sich um ein Ursächlichkeit, „deren Quelle nicht im Ich des Menschen, sondern in einem dem Ich fremden, äußeren Etwas, in Gott liegt" (316). Kann damit aber das Erleben Tersteegens oder gar das Proprium christlicher Gotteserfahrung hinreichend umschrieben werden? Für große Vorbilder christlichen Betens wie Euagrios Pontikos oder Therese von Avila ist sicherlich diese Denkfigur unzureichend. Allerdings gilt für Euagrios und Therese ebenso wie für Tersteegen: „Das mystische Gebet ist sowohl eine Steigerung des gewöhnlichen Gebetes als auch ein völliger Neubeginn innerer Gebetserfahrung" (317). – Die Arbeit Ludewigs ruft eindringlich nach weiteren Analysen und phänomenologischen Vergleichen mit anderen großen Meistern christlicher Spiritualität. – Das flüssig geschriebene und gut lesbare Buch ist mit einem Literaturverzeichnis und reichhaltigen Registern ausgestattet. Leider hat sich ein böser Druckfehler eingeschlichen. Es muß immer heißen Hesychasmus und nicht Hesychiasmus, s. 85, 87, 88 Anm. 145, 350.

Marburg *Georg Günter Blum*

David E. Stannard, The Puritan Way of Death. A Study in Religion, Culture, and Social Change. New York (Oxford University Press) 1977. XII, 236 Seiten, 32 Illustrationen, gebunden (U.S. Dollar 11,95).

Dieses auf den ersten Blick etwas überraschende Buch, das bei den Anfängen der menschlichen Geschichte einsetzt und uns, nach nur 196 Seiten Text, mit den Worten Simone de Beauvoirs entläßt, möchte eindeutig mehr als die historische Aufarbeitung puritanischen Denkens über den Tod sein. Stannards Untersuchung gehört auch weniger zur Kirchen- und Religionsgeschichte als zu dem seit vielen Jahren so fruchtbar ausufernden Forschungsgebiet der *American Studies*, das freilich neben zahlreichen anderen Wissenschaften auch die amerikanische Geschichte und Kirchengeschichte miteinbezieht. Unter Berufung auf Heimito von Doderer meint der Verfasser, durch das Hervorheben und Klären eines einzelnen Stranges im dichten Netzwerk der amerikanischen Kultur weitere Stränge sichtbar werden lassen zu können und somit durch die Untersuchung des Einzelnen zu Aussagen über das Ganze zu kommen. Obgleich er ausdrücklich feststellt (S. VIII–IX), daß er die frühere Gesellschaft in New England nicht unbedingt für die Keimzelle dessen, was man vielleicht als amerikanischen Nationalcharakter bezeichnen kann, halte, vertritt er doch offenkundig die Ansicht, daß Ideen von Leben und Tod, so wie sie im Gottesstaat der Puritaner verstanden wurden, hinreichend von Bedeutung waren und in der Siedlergemeinschaft lange genug Gültigkeit besaßen, um durch sie den Weg zum Verstehen der amerikanischen Kultur zu finden.

Nach einem sehr komprimierten historischen Abriß über den Tod in der westlichen Tradition folgt ein nachdenklicher Abschnitt über das Leben der Puritaner, ein Leben weithin im Schatten einer perfekten göttlichen Ordnung. Und hier erwartet zumindest

den von brennender Neugier getriebenen Sozialhistoriker eine schwerwiegende Enttäuschung. Nachdem Stannard proklamiert: „It was indeed a New World. But these settlers brought much of the Old World with them...", möchte man *Puritan culture* eingebettet sehen in das tägliche Leben der ersten Siedlungen und die sich erst langsam, herausbildenden neuen, von den Tradition der Alten Welt zunehmend abweichenden Gesellschaftsstrukturen. Aber vergeblich sucht man nach methodischen Einflüssen der neuesten Sozialgeschichte. Stannard ist statt dessen ein äußerst breit informierter und sowohl in der amerikanischen wie in der westeuropäischen einschlägigen Literatur versierter Intellektueller, der immer wieder alte und neue Autoren, oft übrigens mit einem ausgezeichneten Gespür für die besondere Kraft einzelner Textstellen, zitiert und dabei wohl doch zu sehr in seinem 20. Jahrhundert verwurzelt ist, um als Historiker in das 17. Jahrhundert zurückzukehren und Leben (und Tod) aus der damaligen Sicht zu perzipieren. Teilweise drängt sich das Bedürfnis des Verfassers, seine Literatur und Information zu zitieren, dermaßen in den Vordergrund, daß der Leser eher das Gefühl hat, eine Sammelrezension zu lesen. Was freilich diesem Rezensenten als übertriebenes Auflisten von auch entfernt relevanten Autoren erscheint, mag für den deutschen Leser, der in der angelsächsischen Kultur weniger zu Hause ist, von erheblichem Nutzen sein.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen, die ohnehin eher die Form als den Inhalt der Studie betreffen, muß in aller Fairness gesagt werden, daß Stannard mit seinen Kapiteln über die Puritaner einen wichtigen Beitrag zum besseren Verstehen der religiösen Kultur New Englands liefert. Vor allem der Zwiespalt, der sich dem gläubigen Neuengländer zwischen der freudigen Erwartung des Todes als Beginn des neuen oder eigentlichen Lebens und der grenzenlosen Furcht vor der gleichzeitigen totalen Ungewißheit über den Tod darstellte, wird hier deutlicher als bei manchen Autoren. In der Divergenz zwischen göttlichem Menschenleben auf Erden und der Erkenntnis der vom Menschen undurchdringlichen Realität des Todes und der Bedeutung dieser scheinbaren Widersprüchlichkeit für den Puritaner und seine Gesellschaft ist wohl der eigentliche Inhalt der Untersuchung Stannards zu sehen.

Hamburg *Reinhard R. Doerries*

Gotthold Ephraim Lessing: Sechs theologische Schriften. Eingeleitet und kommentiert von Wolfgang Gericke. Quellen (Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche) N.F., herausgegeben von Friedrich de Boor und Wolfgang Ullmann, Heft 3. Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1985. 160 S., kt., DM 14,–.

Den in diesem „Quellen"-Heft abgedruckten Lessingtexten hat W. Gericke eine instruktive Einleitung über „Lessings theologische Gesamtauffassung" vorangestellt (S. 9–62), in der er zu zeigen versucht, daß Lessing theologisch in der Tradition des linken Flügels der Reformation steht, wobei er die Verbindungslinien zu Thomas Müntzer und zum mystischen Spiritualismus vor allem Valentin Weigels und Jakob Böhmes nachzeichnet und deutlich macht, daß Lessing dem Enthusiasmus der „Schwärmer" durchaus etwas abgewinnen konnte – allerdings ging es ihm dabei um „Aufklärung", d.h. die rationale Umsetzung des Spiritualismus.

Inhaltliche Berührungspunkte bestehen, wie G. feststellt, zwischen Lessing und der spiritualistischen Tradition im Toleranzbegriff, im Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt, wonach alles reale Sein Teil der Vollkommenheit Gottes und also in Gott ist, im dynamischen Gottes- und Geistbegriff, und in der Überzeugung, daß ein Christentum des Geistes ohne Bibel möglich ist (hier vor allem mit Th. Müntzer!). Lessings Satz, nach dem „zufällige Geschichtswahrheiten der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden können", besagt von daher, daß mit dem bloß historischen Zeugnis der Bibel die Wahrheit von Offenbarung und Religion nicht zu beweisen und der Glaube nicht zu begründen ist; vielmehr muß die Offenbarung ihre Wahrheit im gegenwärtig wirksamen testimonium spiritus sancti im Herzen der Menschen erweisen. Lessings Vorstellung von Gott als der Weltseele (statt eines Vernunftprinzips

wie bei Descartes) geht, außer auf den deutschen Spiritualismus, zurück auf die italienische Renaissancephilosophie (Geronimo Cardano und Giordano Bruno), auf französische Einflüsse (Denis Diderot und Charles Bonnet), und auf die vom Werk J. Böhmes geprägte Cambridger Platonikerschule (= „Behmenists"), die ihrerseits auf den deutschen Pietismus (Halle und Herrnhut) einwirkte; dieser widerum war ja für Lessing von elementarer Bedeutung. Das Verhältnis Lessings zu Spinoza bestimmt G. dahingehend, daß Lessing Gott als „Ein und Alles" nicht im pantheistischen Sinne Spinozas als Identität Gottes mit dem All versteht, sondern von der spiritualistischen Tradition her als Gottes Allgegenwart und Allgewalt in der Welt deutet; trotz Übereinstimmung mit Spinoza in bestimmten Punkten, wie der Ablehnung eines anthropomorphen Gottesbildes und des freien Willens, läßt sich Lessing also nicht als Spinozist bezeichnen.

Die Haltung Lessings zur Offenbarung war, so findet G., unter dem Einfluß J. J. Rousseaus zunächst kritisch; er ging dabei von der Vorstellung einer ursprünglich natürlichen Religion aus, die im Laufe der Geschichte durch die gesellschaftlich bedingte Notwendigkeit einer geordneten Ausübung von positiven und geoffenbarten Religionen ständig Abwertungen erfährt. Später erkannte Lessing, zurückgehend auf den mittelalterlichen Spiritualisten Joachim von Fiore, der in der Weltgeschichte einen großen, von Gott vorgenommenen Erziehungsprozeß erblickt hatte, als Sinn der jüdisch-christlichen Offenbarungsreligion das Erziehungshandeln Gottes im Laufe der Menschheitsgeschichte, an deren Ende für Lessing die „vernünftige Religion" steht. Indem Lessing zwischen der Offenbarung und den Büchern der Offenbarung, zwischen dem Geist und dem Buchstaben der Bibel unterschied, war seine Position der der orthodoxen Verbalinspirationslehre und auch der des entschiedenen Offenbarungsbestreiters Reimarus überlegen.

Lessing räumt der menschlichen Vernunft, die für ihn Teilhabe an Gottes Vollkommenheit bedeutet, doch nur eine „eingeschränkte Vollkommenheit" ein, zu deren gottgewollter Vervollkommung es der Offenbarung, d.h. eines göttlichen Unterrichts bzw. eben der „Erziehung des Menschengeschlechts", bedarf, und zwar jeweils in analytischer Form, indem sie lediglich vorwegnimmt, worauf die Vernunft schließlich auch allein gekommen wäre, oder in synthetischer Form, indem sie der Vernunft etwas erschließt, was dieser eigentlich grundsätzlich verschlossen ist. Für G. ist Lessing daher Vertreter der rationalisierten Form eines spiritualistischen Offenbarungsbegriffs, für den, wie schon für J. von Fiore und Th. Müntzer, die Offenbarung als Erziehung auf die geistig-vernünftige und sittliche Vervollkommnung des Menschen zielt und Offenbarung des Geistes und nicht des Buchstabens der Bibel ist. Gegenüber der Orthodoxie, die dem verbalinspirierten biblischen Buchstaben Offenbarungscharakter zuerkannte, konnte Lessing so die Herrschaft des Geistes zur Geltung bringen, der seine Kraft erweist, indem die Hörer von der inneren Wahrheit der christlichen Predigt überführt werden; der natürliche Religion und Offenbarungsreligion miteinander vermischenden Neologie konnte er vorhalten, die (die natürliche Religion hervorbringende) Vernunft sei, weil „eingeschränkt", offenbarungsbedürftig, und deshalb forderte er „eine gewisse Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens", d.h. das Eingeständnis ihrer Grenzen, sobald diese von der Wirklichkeit der Offenbarung aufgezeigt werden. Lessing hat mit dem Begriff der „inneren Wahrheit", die allein der Offenbarung ihre Autorität verleiht und in der christlichen Religion darin besteht, daß diese den göttlichen Eigenschaften Geist, Vernunft und Liebe entspricht, den Bezug zu dem englischen Deisten John Toland hergestellt, der nur aufgrund „der offenbaren Gewißheit in den Dingen selbst" bereit war, etwas zu glauben; für Lessing war „innere Wahrheit" allerdings mehr eine Angelegenheit des „aufgeklärten" Gefühls. In seiner Unterscheidung von Geschichts- und Vernunftwahrheiten zeigt sich ein bei Spiritualisten öfter zu beobachtender Dualismus von Geschichte und Vernunft, der für seine Christologie die Ablehnung des Gedankens der Fleischwerdung des ewigen Logos bedeutet; Lessing sucht dieser Konsequenz jedoch dadurch zu entgehen, daß er Gott (bzw. den göttlichen Geist, die göttliche Vernunft, die Weltseele) nicht in einem Menschen, sondern im ganzen Menschengeschlecht realisiert sieht, welches durch die Offenbarung dem Ziel der Verwirklichung der Vernunft in der Geschichte entgegengeführt wird.

Den 2. Teil dieses Büchleins bilden folgende sechs Lessingtexte (S. 63–133): a) Leibniz von den ewigen Strafen, b) Theses aus der Kirchengeschichte, c) Sogenannte Briefe an den Doktor Walch; Ausschweifung über das Glaubensbekenntnis der ersten Christen, d) Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1. Schreiben), e) Das Testament Johannis, f) Über den Beweis des Geistes und der Kraft (2. Schreiben). Den hier abgedruckten Texten hat G. Kommentare (S. 134–160) angefügt, die die eingangs gemachten Beobachtungen vertiefen und Informationen über Anlaß und Aussage der einzelnen Schriften enthalten.

Dieses preisgünstige und überschaubare Heft bietet sich zur Verwendung in Übungen und Seminaren an, die sich mit dem Wesen und dem Denken Lessings beschäftigen wollen.

Bonn *Christoph Nell-Wolters*

Matthias Benad: Toleranz als Gebot Christlicher Obrigkeit. Das Büdinger Patent von 1712. Hildesheim: Gerstenberg 1983 (Studia Irenica [SI] 27), XVIII [recte: XX – DB] + 494 S. – ISSN 0081–6663; ISBN 3–8067–0227–6 [correcta – DB]).

Diese Rezension muß mit bibliographischen Klarstellungen beginnen.

1981 lautete der Titel der Arbeit als Frankfurter philosophische Dissertation „Toleranz und Ökonomie, Eine theologische Untersuchung zur protestantischen Obrigkeitsethik im Zeitalter des Pietismus anhand des Privilegienbriefes des Grafen Ernst Casimir I. von Ysenburg zum Wiederaufbau seiner Residenz Büdingen und ihrer Vorstädte aus dem Jahre 1712".

1983 erschien die Arbeit als ortsgeschichtliche Untersuchung.[1]

1983 erschien die Arbeit abermals in der zur Rezension vorliegenden Form.

1983 erschienen aus der Arbeit die Abschnitte 5.1 und 5.2 (= SI 27 S. 265–319. 429–446) – nun ein drittes Mal! – als umfangreicher Aufsatz.[2]

1985 erschienen in SI 28 S. 35–72 abermals Teile aus der Diss., mit dem Hinweis zur Diss.: „Veröffentlichung in Vorbereitung [!]" (71 Anm. 1).

Eine solche, erstaunliche Publikationslage[3] bedarf der Würdigung. Die unterbliebene Offenlegung – das Literaturverzeichnis nennt keinen Benad-Titel (S. 461) – ist zu beanstanden.[4] Die Zersplitterung der Kräfte muß beklagt werden; ganz abgesehen davon, daß Zuschüsse und sonstige Unterstützungen bei solch Doppel- / Dreifachveröffentlichungen nun wirklich nicht effizient eingesetzt sind.[5] Die Konzentrierung der Kräfte bei Autor, Herausgebern und Geldgebern (!) hätte der zur Rezension vorliegenden Form der Arbeit gut getan und ein weites Feld gefunden: in der Vermeidung einer Fülle von Ungenauigkeiten,[6] in der Erstellung unbegreiflicherweise entfallender

[1] Benad, Martin: Toleranz und Ökonomie. Das Patent des Grafen Ernst Casimir und die Gründung der Büdinger Vorstadt. (Büdinger Geschichtsblätter 11), Büdingen 1983; mit Abbildungen. – In den Anmerkungen dieser Rezension genannte *Literatur* findet sich sämtlich *nicht bei Benad;* auch die nur nach den Nummern der Piet.-Bibliogr. (wie Anm. 14) nachgewiesenen Titel.

[2] Benad, Martin: Ekstatische Religiosität und gesellschaftliche Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu den Motiven der Inspirationserweckung unter den separatistischen Pietisten in der Wetterau. In: Pietismus und Neuzeit (PietNZ) 8, 1982 (1983), 119–161.

[3] Betreffs Anmerkung 2 verdanke ich dem Autor eine aufklärende Hilfe.

[4] Was Benad: Ekstatische Religiosität (wie Anm. 2), 123, Anm. 6 angibt, läßt nicht auf eine Doppel- / Dreifachveröffentlichung schließen.

[5] Für SI 27 sind genannt S. D. Fürst Otto Friedrich zu Ysenburg und Büdingen, die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau.

[6] Die Ungenauigkeiten durchziehen die gesamte Arbeit. Das beginnt S. [IV] mit den mißglückten ISSN und ISBN, setzt sich S. [V] mit der Nichtzählung von zwei Seiten fort, zeigt sich deutlich in der Vertauschung der Seiten XIV mit XV . . . und endet S. 493 mit falscher alphabetischer Anordnung von Literaturtiteln.

Register,[7] in der Illustrierung,[8] in der Anfertigung eines die Anmerkungen auf die jeweils dazugehörige Seite setzenden Umbruches, in der Vermeidung der unschönen Dezimalklassifizierung, u.v.a.m.! Den unglaublichen Luxus einer solchen Mehrfachveröffentlichung würde man erst dann erwägen können, wenn auch die äußeren / formalen Grundanforderungen an eine historische Veröffentlichung erfüllt sind. Dies ist bei vorliegender Arbeit nicht der Fall.

Nach diesen Präliminarien zur Sache selbst. – Benads verdient gründliche Beachtung. Zinzendorf etwa und die Wetterauer Phase des Herrnhutertums könnte mit zum Gegenstand der Untersuchung werden, indessen erfolgen hier – sachgemäß – nur beiläufige Erwähnungen.[9] Aber wir werden an Wirksamkeit und Denken *des* Regenten herangeführt, in dessen Regierungszeit die Aufnahme Zinzendorfs und der Herrnhuter ab 1736 fällt: Ernst Casimir von Ysenburg-Büdingen (*1687, reg. 1708, †1749).[10]

Gegenstand der Arbeit ist das „Büdinger Patent von 1712", das nach Benad seines ‚idealen' Charakters zu entkleiden sei, handle es sich doch um „ein feudal-konservatives Wirtschaftsprivileg [. . .], das als Besonderheit die Separatistenduldung einschloß".[11] Der ‚Erfolg' dieses Patents war überaus mäßig geblieben: 1728/30 ist von ganzen acht (!) Neuansiedlern die Rede. 200–300 fl jährliche Einkünfte sind für den Grafen zu vermelden. Neue Berufe sind nur sehr begrenzt eingeführt worden. Ein eigener Brunnen der Vorstädter hätte glatt 20% ihres Gesamtvermögens verschlungen . . . „Keines der 1712 anstehenden Probleme wurde durch das Patent seiner Lösung bedeutend näher gebracht".[12] So verbietet sich ein historischer Vergleich mit den *großen* Neuansiedlungsprojekten (etwa Brandenburg); Vf. weiß indessen eine ganze Reihe „Edikte mit Einladungcharakter" zwischen 1685 und 1705 zu nennen, die also ab dem berühmten „Potsdamer Edikt" (genannt!) auch in erheblich kleinerem Rahmen zu stehen kamen.[13] So meldet sich bei der Untersuchung des Büdinger Patents ganz selbstverständlich dies Interesse: seine Gesamtwürdigung ist zu versuchen – und nicht ein weiteres Mal[14] nur der Aspekt der ‚Toleranz'. D.h.: der allgemein-, geistes-, wirtschafts- sozialgeschichtliche Zusammenhang muß erhoben werden.

Der Gang der Untersuchung ist nachvollziehbar. Eine etwas lange, m.E. zu verschiedene Elemente in sich vereinigende Einleitung „Fragestellung, Untersuchungsgang und theoretischer Rahmen" enthält immerhin auch schon den *Gegenstand* der Arbeit, nämlich einen Textabdruck des Patents „PRIVILEGIA und Freyheiten / [. . .]" selbst.[15]

---

[7] Über 20 Seiten ‚Prospekte' u.ä. zum „Institut für wissenschaftliche Irenik Universität Frankfurt am Main" aus der Zeit ab 1967 hätten dafür getrost entfallen oder gekürzt (und auf den neusten Stand gebracht! S. [510] Edmund Webers Arbeit: inzwischen 3. Auflage) werden können; wobei ich meine anhaltende Hilflosigkeit gegenüber der „Strukturanalytischen Grundtafel . . ." (S. [500]) freiweg bekenne.

[8] Diese ist nun allein der in Anm. 1 zitierten Fassung zuteil geworden.

[9] S. 3, 117, 279, 351f., 366, 439 A. 1. – Warum durchgehend Herrenhuter zu lesen ist, bleibt unerfindlich.

[10] Zur vita Ernst Casimirs siehe S. 117–121.

[11] S. 356. – „Separatistenpatent" heißt es S. 337, „Privilegienbrief" hieß es in der Fassung als Diss. phil. Frankfurt/Main 1981 (s.o.).

[12] S. 327ff., 335, 347, 351 (Zitat).

[13] S. 69f.

[14] Siehe v.a. S. 4–9. – Von beiden Reihen der Walch'schen ‚Religions-Streitigkeiten' (Benad nennt nur ‚. . . innerhalb' des Luthertums Teile I und II [2]1733) liegen seit 1972 jeweils die ersten beiden Teile als Reprint vor (inzwischen – 1985 – vollständig). Siehe Pietismus-Bibliographie (von Klaus Deppermann und Dietrich Blaufuß, jeweils in Pietismus und Neuzeit 2, 1974 bis 12, 1986; *zitiert* nach *Band* von PietNZ und *Nr.* der Jahresbibliographie) 2 Nr. 203f. [Teil III–V jew. zu streichen!] 12 Nr. 18f.

[15] Seite (44) 45–50. – Die dort zu findenden Seitenangaben „–3–" bis „–8–" (auch im Original?) helfen die durch Benad an ungewöhnlicher Stelle (nämlich am Ende einer Seite!) unvollständig angebrachten Bogensignaturen zu rekonstruieren und zu

Indes geben des Vf.'s Ausführungen über die bisher zu enge Behandlung des Patents und über „Anfragen an die Pietismusforschung" wünschenswert deutlich Auskunft über seine Absicht und von ihm gesehene Perspektivenverengungen;[16] kurz: Hans Leube und Hartmut Lehmann dienen als Beispiel, Movens und Orientierungshilfe für die vorliegende Untersuchung (S. 13). Es ist klar, daß hiermit an lang zurückliegende Forschungsrichtungen angeknüpft werden soll – wirkungsgeschichtlich sei zu fragen, „‚nicht das Religiöse an sich'" (Zitat Namowicz) habe im Mittelpunkt zu stehen (S. 12). Die Notwendigkeit der Kriteriengewinnung – was ist „Christliche Obrigkeit?!" – und einer Vermeidung der Blickverengung auf Büdingen allein läßt Vf. für ersteres zu Veit Ludwig von Seckendorffs „Christenstaat" greifen (S. 25ff.) und ein grobes Gesamtbild der Herausforderungen in Deutschland an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert versuchen, wobei zu letzterem sogleich die konkreten, schlimmen Büdinger Verhältnisse in Blick genommen werden. Neben von Seckendorff wird Pufendorf als Kronzeuge der Zeit herangezogen.[17]

Was Vf. die „Hauptuntersuchung" nennt,[18] braucht und kann nicht in gleicher Ausführlichkeit hier vorgestellt werden. In einer guten „Ergebnisskizze" (S. 17–25) macht der Autor den Leser schon am Beginn der Lektüre mit Weg *und Ergebnis* seiner Arbeit derart eingehend vertraut, daß man fast um die vom Leser zu erhoffende wirkliche Lektüre mancher auch nicht so furchtbar ‚spannenden' Passagen sozialgeschichtlicher Detailuntersuchungen fürchten muß! Erst recht soll diese Rezension wirklich nicht von dem Nachvollzug des durch Benad gegangenen Weges abhalten. *Vier* Schritte werden gegangen. (1) Was führte zu den in dem Patent enthaltenen Toleranzaussagen?[19] Otto Heinrich Becker[20] und ein Frankfurter juristischer Anonymus werden herangezogen, die Analyse letztgenannter Quelle erscheint in manchen Passagen (S. 88ff.) ein wenig zu formal. – (2) Was ist der konkrete, an den Quellen greifbare reale Hintergrund der wirtschaftlichen und sozialen Maßnahmen im Zusammenhang des Patents, also seiner Artikel II bis XXIII?[21] Dies ist materialiter gesehen das Herz- und Kernstück der Arbeit. Hier geht Vf. entschlossen an die oft nur handschriftlich vorhandenen Quellen zur Entwicklung Büdingens, hier werden juristische, wirtschaftliche, berufspolitische, kirchliche (S. 193ff.) und z.B. Zollprobleme betreffende Fragen sehr detailliert angegangen. Ernst Casimir freilich kommt dabei ‚schlecht' weg, gemessen an „den Anforderungen Seckendorffs an Christliche Obrigkeit [. . .]" (S. 217). – (3) Was sind die ablehnenden Reaktionen auf das Patent?[22] Hier wird man nun wirklich nicht in schwindelnde Höhe scharfer geistiger Auseinandersetzung geführt! Angst um Besitzstände der Einwohner, eine schnell gescheiterte Eingabe gegen den in Bern entlassenen, 1711 nach Büdingen berufenen Samuel König (1670–1750) und zwei lutherisch-orthodoxe Gegenstimmen vermögen im ganzen dem Patent nicht einmal via negationis große Wirkung zu verschaffen. – (4) Was hat das Patent nun wirklich zur Vergrößerung Büdingens bewirkt und wie ist der ‚Beitrag' der Inspirierten hierzu zu veranschlagen?[23] Kurz und knapp: beides sehr bescheiden.[24] Innovation ging von der Vorstadtgründung nicht aus (S. 336), und die Inspirierten genügten fundamental nicht den Anforderungen einer der Welt zugewandten Berufstätigkeit (S. 316f.).

---

ergänzen: [A1]r = Titel. [A1]^{v}: leer. A2r. [A2]^{v}. A3r. [A3]^{v}. [A4]r. [A4]^{v} (4 Bll.) Formatangabe fehlt. – Die Anmerkung „(1)" fehlt im Text S. 45.

16 Siehe S. 1–9. 9–14 (mit den jew. dazugehörigen Anmerkungsseiten, die ich nicht mehr einzeln nenne).

17 S. 25–34, 34–44.

18 S. 51–336.

19 S. 51–108.

20 Vgl. auch S. 208ff.

21 S. 109–217.

22 S. 218–263.

23 S. 264–336.

24 Siehe oben mit Anm. 12.

Dieser „Hauptuntersuchung", zu der an vielen Stellen die Einzelauseinandersetzung lohnen würde, folgen Schlußbemerkungen „Zur Würdigung des Büdinger Separatistenpatents",[25] eine in vielem sich wiederholende Passage mit dem Versuch, „Christliche Obrigkeit" an Ernst Casimir nun festzumachen – mit negativem Ergebnis. Seine Impulse drohen überschätzt zu werden (S. 343), er war unfähig zum „Verständnis für die besonderen ökonomischen Bedingungen frühkapitalistischer Manufaktur und zu nötigen grundlegenden Veränderungen" (S. 344, 346).

Die von Ernst Casimir mit dem Toleranzartikel angesprochene Gruppe war gerade durch die in ihr sich ergebende Entwicklung hin zur Inspirationsbewegung eben mit schuld am Scheitern der Pläne (S. 349). In Ernst Casimir als Souverän und als Landesherr lag funktional (!) das Scheitern der Absichten des Patents: die zum ‚Überleben' notwendigen Interessen Ernst Casimirs hätten zur Disposition gestellt werden müssen (S. 354/55, 356)!

Daß diesen Schlußbemerkungen noch eine „Nachbemerkung" folgt,[25a] läßt auf die dem Vf. bewußte, wohl methodologische Problematik noch einmal aufmerksam werden. Benad nannte seine Arbeit in der vorliegenden Form *nicht mehr* „eine theologische Untersuchung" wie noch in der Fassung als vorzulegende Promotionsschrift (s.o.). Solche Modifizierungen geschehen nicht zufällig und ‚nebenbei'! Nur erscheint ganz offenbar die hier sich meldende Problematik dem Vf. als wichtig genug, sich ihr behutsam zu nähern („Nachbemerkung"!) und sie nicht vorschnell durch Scheinlösungen zu verdunkeln. Rezensent bekennt, daß die Lektüre des Buches in gewisser Weise dadurch in Spannung gehalten wurde, daß sich die Frage immer neu stellte, ‚um welche Art von Untersuchung es sich hier handle'?! Vf. redet nun post festum klar davon, daß seine Arbeit als sozialgeschichtliche Untersuchung verstanden werden möchte (S. 360 u.). In der Tat wird damit nur noch einmal das in Teil 3 der „Hauptuntersuchung" liegende Gewicht unterstrichen.[26]

Zustimmen möchte man gern Benads „Forderung [. . .], sozialgeschichtliche Fragestellungen zum festen Grundbestand kirchenhistorischer und theologiegeschichtlicher Untersuchungen zu machen" (S. 360/61). Nur kommt hier auf das „Wie?" sehr viel an! Entgehen ließ sich Vf. leider *das* Beispiel, welches sich den bei der Durchführung (!) sich einstellenden Problemen in einer Weise stellte, die man heute klassisch bezeichnen kann: Werner Elerts „Soziallehren . . .".[27] Sozialgeschichtliche Untersuchungen erhalten nicht dadurch theologischen / kirchenhistorischen Charakter, daß sie Fragen religiöser Toleranz und Christlicher Obrigkeit thematisieren: das jedenfalls wäre bei W. Elert sehr viel profilierter und unausweichlicher zu lernen gewesen als bei Hans Leube![28] Jedenfalls scheint mir Elert die Sozialgeschichte theologisch sehr ernst genommen zu haben, indem er sie nicht – wie Benad? – degradiert zum „konkrete(n) Material [!]" für den Theologen, der die Praktikabilität seines – wie entstandenen??! (DB) – „theologischen Entwurfs [dann] abschätzen [. . .]" könne.[29] Muß man bei dem schwierigen Geschäft theologisch-sozialethischer Vermittlung nicht doch den Mut haben, sozialgeschichtliche Befunde viel mehr *auch* als Ergebnisse theologisch-religiöser Entwürfe zu verstehen – von der Umkehrbarkeit dieses Satzes ganz zu schweigen?! Ich berühre hier inhaltliche Grundprobleme der Benadschen Arbeit; dem

---

[25] S. 337–356; war dies einmal Grundlage eines Vortrages o.ä.?

[25a] S. 357–362.

[26] Siehe oben mit Anm. 21.

[27] Elert, Werner: Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums. Morphologie des Luthertums 2. Band, (1932), München 1958 (verb. Nachdr. der ersten Aufl.).

[28] Mit Leube setzt sich Benad respektabel, aber nicht immer ganz gerecht auseinander; S. 370 A. 22; 452f. A. 9. – Vgl. ‚Leube' in NDB 14. 1985, 365. Der dort begegnende Hinweis auf Leubes „sozialgeschichtliche Bemühungen" basiert auch auf L.'s Lehrtätigkeit.

[29] Siehe Benad programmatisch S. 362. Vgl. am Beginn schon zur Sache, S. 366 A. 1 (Trautwein ist Kirchenhistoriker, Grün Profanhistoriker).

Vf. rechne ich die Thematisierung dieser Frage in einer „Nachbemerkung" als noble Zurückhaltung[30] hoch an: hurtige ‚Anwendungsbemühungen'[31] können nicht überzeugen, indessen: die Qualifizierung dieser Überlegungen als „Nachbemerkung" erlaubt es gewiß im Sinne des Autors, die Arbeit auch unabhängig von den darin enthaltenen Überlegungen zu rezipieren. Die für Ernst Casimirs wirtschaftlich-politisch-rechtlich-soziale Bemühungen dann auch gewählte Bezeichnung „sozialethisches Handlungskonzept",[32] „sozialethische(s) Programm(.)"[33] zeigt wohl hinlänglich des Autors durchaus vorhandenes Gespür für diese Fragen einer theologisch zu verantwortenden Geschichtsschreibung. Sie nicht gelöst zu haben wird man ihm nicht zum Vorwurf machen wollen.

Eine Gesamtwürdigung der Arbeit – abgesehen von den eben angesprochenen ‚überschießenden' Fragen – ist nicht ganz einfach. Vf. befand sich in einer für ihn nicht ganz einfachen Forschungslage: 1978 kündigte Hans Schneider die Darstellung von Otto Heinrich Beckers Beitrag zum Büdinger Patent an[34] – eine bei Benad wichtige Frage. Die Inspiriertenliteratur meint ebenfalls H. Schneider „einigermaßen vollständig erfaßt" zu haben[35] – Benads Inspiriertenkapitel (S. 278–319) hätte vom Vorliegen dieser Forschungen gewiß profitiert! Zu Samuel König liefen gleichzeitig Untersuchungen Rudolf Dellspergers.[36] Jürgen Schraders Forschungen zu Johann Henrich Reitz lagen / liegen dem Vf. nicht vor, aus denen er wohl mehr hätte gewinnen können, als die nur periphere Nennung Reitz' (S. 199) vermuten läßt.[37] Literaturwissenschaftliche Forschungen über die sprachlichen Ausdrucksformen der Inspiriertenliteratur laufen derzeit – ein für Benad hoch einschlägiges Problem.[38] Auch die psychologische und religionspathologische Seite bei Rock werden wir in Zukunft durch die Forschungen Krauß' besser in Blick nehmen können.[39] Muß man nicht wirklich sagen: Vf. ist ‚umstellt' von hochkarätigen laufenden Forschungen, was das Bewußtsein gewiß dämpfte, (wenigstens) auf dem ureigenen Gebiet relativ ‚autark' zu sein? – Andererseits hat sich Vf. nun doch auch wieder erreichbare Hilfsmittel entgehen lassen! Eine Verwertung von K. P. Dekkers Verzeichnis der viel Inspiriertenliteratur enthaltenen „Sammlung Mörschel" in

---

30 . . . und als Eingeständnis, damit nicht ‚fertig' zu sein. Ich beurteile dies positiv.

31 „Was hier für eine vergangene Epoche theologisch-sozialethischen Denkens zu beobachten ist, hat Bedeutung auch für theologisches Bemühen in der Gegenwart und birgt allgemeine Anregungen für das Studium der kirchenhistorischen Epoche des Pietismus". S. 360. Satzteil für Satzteil wäre hier gründlich zu erörtern.

32 S. 340.

33 S. 109; auch S. 340.

34 Schneider, Hans: ‚Die rechte Gestalt der Wölffe in der Kirche'. Herkunft und Geschichte eines anonymen Beitrags [Otto Heinrich Beckers] in der ‚Freiwilligen Nachlese'. In: Unitas Fratum [3], 1978/1, (74–110; Abdruck 89–91) 94 A. 38 Ende. Piet.-Bibliogr. (wie Anm. 14) 4 Nr. 180 (mit Hinweise auf Becker). – Beckers Gedicht macht im übrigen schnell die Runde: siehe Albert, F. R.: Die Mutzschener Pietisten. In: Mitteilungen des Wurzener Geschichts- und Altertumsvereins 2, 1914, (79–116) 94 mit A. 3.

35 Schneider, Hans: Der radiale Pietismus in der neueren Forschung (Fortsetzung von Pietismus und Neuzeit 8, S. 15–42). In: PietNZ 9, 1983 (1984), (117–151), 119, A. 163 Ende.

36 S. 236–250. – Dellsperger siehe Piet.-Bibliogr. (wie Anm. 14) 10 Nr. 162; ders.: Die Anfänge des Pietismus in Bern. Quellenstudien, Arb. z. Gesch. d. Piet. 14, Göttingen 1984.

37 Piet.-Bibliogr. (wie Anm. 14) 9 Nr. 187; 7 Nr. 154 (Diss. 1979; liegt 1985 noch nicht vor). Rudolf Mohrs Reitz-Studien (Piet.-Bibliogr. 2 Nr. 180f.) stammen indessen aus 1973 und 1974.

38 Schneider: Radikale(r) Piet. (wie Anm. 35), 119/120 m. A. 170.

39 Ebd., 120 m. A. 173. Piet.-Bibliogr. (wie Anm. 14) 10 Nr. 161.

Büdingen[40] kann man ebensowenig feststellen wie die Berücksichtigung der immerhin Rock und Gruber enthaltenden Bibliographie württembergischer Pietisten von Gottfried Mälzer.[41] Eine Sonderbibliographie zu den Wirkungen des Pietismus in „verschiedensten Bereichen der politischen und geistigen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung Deutschlands" ließ Benad ebenfalls beiseite.[42] Der Verzicht auf die Arbeit über die reformierten Brandenburgisch-Preußischen Hofprediger des 17./18. Jahrhunderts von Rudolf von Thadden mag nicht gravierend sein.[43] Schwerer wiegt aber, daß Jan-Olaf Rüttgardts Studie zu Speners Ethik[44] ausfällt. Hier hat Benad m.E. die Erschließung eines ganzen Komplexes versäumt, wobei zusätzlich in der schon genannten Arbeit Schneiders zu Becker justament die für das Verständnis Beckers große Bedeutung Speners ausführlich und detailliert herausgearbeitet war![45] Was Benad zu Spener anmerkt,[46] wird der Bedeutung dieses auch in der Toleranzfrage hochwichtigen Theologen und Kirchenmannes nicht gerecht und läßt v.a. die nicht erst seit dem Vorliegen des vierten Bandes der Spener-Ausgabe,[47] sondern durch Paul Grünberg[48] schon lange bekannten direkten literarischen Beziehungen Speners zu v. Seckendorffs „Christenstaat" nicht aufscheinen – bei *der* Bedeutung des „Christenstaates" für Benad!?

Veit Ludwig von Seckendorff hätte ohnehin ein wenig mehr von der Forschung her gewürdigt werden können; Ludwig Fertig[49] hat dafür erste Literaturhinweise gegeben.[50] Ein von Michael Stolleis 1977 betreuter Sammelband „Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert" enthält von Seckendorff, usw. Ob sich freilich Benads uneinheitliche Bewertung von Seckendorffs durch größere Aufmerksamkeit gegenüber der Literatur geän-

---

[40] Piet.-Bibliogr. (wie Anm. 14) 8 Nr. 13. Schneider: Radikale(r) Piet. (wie Anm. 35), 119, A. 163.

[41] Piet.-Bibliogr. (wie Anm. 14) 1, Nr. 3.

[42] Zur neueren Pietismusforschung, hg. von Martin Greschat, Wege der Forschung 440, Darmstadt 1977, 435–448, bes. „IV. Staat, Recht, Wirtschaft und Gesellschaft".

[43] Zu S. 389, A. 7. Thadden, Rudolf von: Die Brandenburgisch-Preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert [usw.], Arb. z. KG 32, 1959, 57, 77, 81 A. 316; 153, 154 [Nachtrag!], 179–184 (Lit.).

[44] Piet.-Bibliogr. (wie Anm. 14) 2 Nr. 38 (Diss. 1972); 5 Nr. 124 Druck 1978.

[45] Schneider: ‚Rechte Gestalt' (wie Anm. 34), 77, 81–82 m. A. 107–148 (auf S. 100–103). Benad S. 65 schwacher Hinweis auf Spener; stärker S. 60, leider ohne Konsequenzen daraus für die Untersuchung zu ziehen.

[46] S. 90, 387f., A. 13–14. – Siehe nur Kühn, Johannes: Toleranz und Offenbarung. [Usw.], Leipzig 1923, 427–452 „5. Spener" innerhalb des Kapitels VI „Das Motiv der sittlichen und rationalen Religiosität".

[47] Ph. J. Spener: Schriften IV. 1984, 348–398/772–828, nach S. 463 an der zweiten Stelle berichtigt (S. 813), was J. Wallmann in ZKG 97, 1986, (126–131) 130 übergeht. – Die Rezensionen W.s sind leider an verschiedenen Stellen falsch, ungerecht, ⟨*usw.*⟩ unglaubwürdig, v.a. nicht mehr „der polemischen Literatur (zuzurechnen)", sondern verletzend – und in alledem nicht überraschend. Unseriös ist auch das Angebot der Regelanfrage in Bochum bei Spenerproblemen – expertus dico. In *Pietismus-Forschungen* 1986, 1–52 ist manches aus W.s Rezensionen schon geklärt, ebenso in D. B.: Spener-Arbeiten ²1980, XXXVIII Z. 4f.; weiteres s. D. B.: „Speners Briefwechsel – ein editorisches Problem, ZRGG 39, 1987, (47–68) 55 m. A. 46a; 65 A. 102; 66 A. 106.

[48] Grünberg: Spener Bd. 3, 256 Nr. 281.

[49] L. Fertigs Einleitung u. d. T. „Veit Ludwig von Seckendorff: Patriarchischer Fürstenstaat und territoriale Erziehungspolizei". In: V. L. v. Seckendorff: Teutscher Fürsten Stat. (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe) Frankfurt/Main ³1665 (Glashütten/Ts. 1976), ([V/VI]. 1–67) 66f. Weitere Einzelheiten in der Rezension von D. Blaufuß, Zs. für bayer. KG 53, 1984, 188–191.

[50] Bei Fertigs ersten Literaturhinweisen begegnet das bei Benad entfallene Erstdatum 1922/24 der Veröffentlichung Kraemers zu von Seckendorff, welche von *Walther Hubatsch* neu herausgegeben und bevorwortet wurde.

dert hätte, ist zu bezweifeln: näher gelegen hätte eine wirkliche Berücksichtigung des ja im Literaturverzeichnis – freilich nur in erster Auflage und ohne jeden Hinweis auf zwei (!) Reprints – angeführten „Teutscher Fürsten Stat"![51] Hier nämlich begegnen durchaus ähnliche Aussagen wie die von Benad aus dem „Christenstaat" angezogenen,[52] freilich 1656 in knappster Amts- und Verwaltungssprache, 1664 dann erheblich verschärfend ergänzt.[53] Schon die Tatsache des bis weit ins 18. Jahrhundert z.B. durch Andres Simson von Biechling (1737)[54] fortgeschriebenen „Teutscher Fürsten Stat" hätte die Berücksichtigung erfordert und wohl auch eine merkwürdige Wertung von Seckendorffs – „verschwommen appellativ"![55] – verhindern müssen.

Nicht in gleicher Ausführlichkeit kann auf andere Fragen an die Arbeit eingegangen werden. Die mehrere Dutzend Setzfehler müssen hier auf sich beruhen.[56] Das Literaturverzeichnis[57] hätte bei so unterschiedlichen Fragerichtungen und so disparatem, z.T. schwer identifizierbarem Quellenmaterial unbedingt zeitlich und wohl auch sachlich untergliedert werden müssen.

Angaben über eine einem Aufsatz zugrundeliegende Dissertation,[58] über Erscheinungsort und -jahr,[59] über Erst- oder weitere Auflagen,[60] über Reprints[61] sollten nicht fehlen. Wenn Reihentitel entfallen (problematisch genug!), muß man konsequent verfahren.[62] Verschiedentlich sind die Titel alphabetisch nicht korrekt eingeordnet; die Einordnung unter „Eine" ist schlecht.[63] Manche Angaben sind schlicht falsch.[64] Anonyme Titel tauchen, obwohl öfters der Verfasser bekannt ist, nicht mehr unter dem Verfassernamen auf; kein Eintrag ‚Gruber' begegnet, obwohl er mehrfach

---

[51] Rasche Erstorientierung zu „Teutscher Fürsten Stat" von Seckendorffs siehe Garber, Klaus: Zur Statuskonkurrenz von Adel und gelehrtem Bürgertum [usw.]. In: Daphnis 11, 1982, (115–143) 115–120, v.a. 119f.

[52] Benad, S. 215ff.

[53] v. Seckendorff: Teutscher Fürsten Stat, ^{3}1665, Add. S. 188–192. (Vgl. Anm. 49).

[54] Reprint Aalen 1972.

[55] Benad, S. 359; siehe dort den Zusammenhang. Auf S. 353 spricht Vf. von derart intensiven Einzelschritten des Vorgehens v. Seckendorffs [„studieren, . . . Theorie . . . Erfahrungen (!) . . . entwickelte Normvorgaben und Handlungsanweisungen . . ."], daß man sich fragt, ob S. 359 noch von ebendiesem von Seckendorff die Rede sei!? – Elerts (wie Anm. 27) intensive Bezugnahme auf v. Seckendorff, u.z. auch seinen ‚Teutsche(n) Fürsten Stat', braucht hier nur erwähnt zu werden (z.B. aaO., 387 A. 1 zu „denen hohen Obrigkeiten, welche Gottes Statthalter auff Erden sind", aus ^{5}1678, 57 = ^{3}1665, 62 (Tl. II, Caput I, §6).

[56] Fehler in lateinischen Wendungen auf S. 89, 105, 174.

[57] S. 458–494. – In den folgenden Anmerkungen wird hierauf nur durch Nennung des jew. Vf. Bezug genommen.

[58] Böhme, Joachim (Diss. phil. FU Berlin 1956).

[59] Curtze (Arolsen 1869).

[60] Davidisches Psalterspiel (^{1}1718). Spener (^{1}1688). Max Weber (1905[!]). Pufendorf: De habitu (auch 1687). Blaufuß (^{2}1980).

[61] Pufendorf: De habitu (Stuttgart: Frommann-Holzboog 1972). Troeltsch (vielfach; Aalen: Scientia), bei dem gut ein halbes Dutzend Ergänzungen zu Benads Nennung möglich sind. Walch (s.o. Anm. 14). Ritschl (Berlin: de Gruyter 1966).

[62] Also streichen beim dritt- und zweitletzten Titel.

[63] Irmer: Matrikel; u.ö. – S. 465 ‚Eine'.

[64] Irrig ist die Angabe über den Wiederabdruck von Martin Schmidts Wiedergeburtsaufsatz in Martin Greschats Sammelband; er erfolgte in der Erstfassung. - Mn. Schmidts Aufsatz lautet „Der Pietismus in Nord*west*deutschland" (nicht „Norddeutschland", wie Benad konsequent meint; S. 364 A. 3 und 487. Auch der Fundort ist fehlerhaft zitiert: „Jahrbücher für niedersächsische Kirchengeschichte" verstümmelt das „Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte"). [Wiederabgedruckt im zweiten Sammelband Martin Schmidts 1984, (wie Anm. 78), 199–229].

zu nennen wäre! Auf die sehr folgenreiche Verwechslung zweier Titelblätter (nur dieser!), auf Grund eines Buchbinderirrtums bei ‚Historische Umstände' und ‚Unterschiedliche erfahrungsvolle Zeugnisse' sei nochmals ausdrücklich hingewiesen.[64a].

Man gewinnt nicht den Eindruck größtmöglicher, ja mitunter: nötiger Genauigkeit im Umgang mit dem literarischen Material. Dabei handelt es sich hier nicht nur um Formalia! Niemand erwartet vom Vf. eine umfassende Erschließung etwa der Inspiriertenliteratur (s.o.), zumal in einer Promotionsschrift, die immer auch unter sachfremden Zwängen steht – und sei es nur der wohl sämtliche o.g. Forschungsprojekte *nicht* belastende Zeitdruck![65] Aber die herangezogenen Quellen, auch und gerade wenn sie oft sekundärer Provenienz sind,[66] sollten umso leserfreundlicher erschlossen werden, was leider nicht der Fall ist.

Besonders gespannt ist man im Zusammenhang von Benads die traditionellen Bahnen verlassenden religionspädagogisch-jugendpsychologischen Beobachtungen, religionspsychologischen Erhebungen und sexualpsychologischen Einlassungen![67] Noch ist die lange zurückliegende Kontroverse zwischen Pfister und Gerhard Reichel um die Psychologie Zinzendorfs nicht vergessen.[68] Und historische Tiefendimension in den o.g. Bereichen tut not. Nur: muß man nicht vorsichtig sein bei der Interpretation der – unvollständigen!? – Quellen? Geht nicht schier das ‚Ergebnis' für Rock – „Unterwerfung unter die von seinem Vater erlernten [. . .] moralischen Normen" (S. 295/296) – mit dem Interpreten durch, der Rocks Rede von dem (und an den!) „getreuen Hirten"[69] wohl zu eng auf den leiblichen Vater (!) bezieht?

„Rock erlebte als Pfarrerssohn im Elternhaus eine besonders intensive religiöse Erziehung. Die Stimme seines Vaters als eines getreuen Hirten – so schildert er – habe ihn kräftig zu sich gerufen, was er im nachhinein selbst als ein Arbeiten des Heiligen Geistes an sich schon in der Kindheit interpretiert". (Benad S. 294)

Oder: Steht nicht bei der Darstellung „der Auswirkungen der Inspiriertenbewegung auf Selbstbewußtsein und Wirklichkeitsverständnis eines [. . .] Separatisten" (S. 311), Jakob Ulrich, doch der entschlossene Gebrauch der professioneller Nomenklatur entnommenen termini und patterns wie nicht „bearbeiteter" Widerspruch, unverbunden nebeneinanderstehende Identitäten u.ä.[70] in umgekehrtem Verhältnis zur Quellenevidenz? Mir scheint die sich nicht auf das Statistische beschränkende sprachliche Untersuchung von Inspiriertenzeugnissen schlechthin unverzichtbar,[71] um bei diesen Quellen ja nicht Fehldeutungen anheimzufallen, die aus der Unfähigkeit sprachlicher Erschließung herrühren würden!

Auch hier – wie schon oben – müssen andere Darstellungs- und Interpretationsschwächen nahezu übergangen werden. Vf. neigt mitunter zu irritierender Begrifflichkeit, wenn er z.B. Büdinger Bürgern (!) „mangelnde theologische(.) Qualifikation" bescheinigt.[72] Und das Verhältnis von Pietismus und Aufklärung einerseits zur Ortho-

---

[64a] Hans Schneider fiel dieses Malheur auf: PietNZ 9, S. 120 Anm. 174b (vgl. Anm. 35).

[65] Unter diesem Aspekt kann Hans Schneiders für 1984 angekündigte „Arbeit über die Anfänge der Herrnhuter in der Wetterau" (wie Anm. 35; PietNZ 9, 119 A. 168) nun doch bald erwartet werden.

[66] Becker aus HPW; Polit. Testament Fch. Wilhelm I. aus Ranke; Rock aus Gottlieb Scheuner; Pufendorf aus Joachimsen; u.a.

[67] S. 294ff., 300ff., 303ff.

[68] Beide Werke sind als Reprint greifbar; Piet.-Bibliogr. (wie Anm. 14) 2 Nr. 142f. (1910/^{2}1925 und 1911).

[69] Ich beziehe mich hier auf G. Scheuner II, 134–136; Benad S. 438f. unterläßt hier leider exakte Seitennachweise der Zitate.

[70] Benad, S. 312–315.

[71] Siehe oben mit Anm. 38.

[72] Als ob dies nicht ein Anachronismus für das beginnende 18. Jahrhundert – ohne Erwachsenenbildungsstrategien der heutigen Großkirchen! – wäre!? Benad S. 250.

doxie andererseits ist verschlungener als es die Einsargung einer ‚Leiche' namens Orthodoxie beschreiben könnte.[73] Die Ungenauigkeiten, ja Fehler in der Liste von Gewährsmännern Otto Heinrich Beckers würde ich doch lieber nicht der gewiß fehlbaren RGG[3] anlasten wollen:[74] Johann Arnd schreibt *evangelische* Erbauungsliteratur, u.a. ‚Vier Bücher vom wahren Christentum' (nicht „Christenleben"), und schon gar nicht erschienen Speners „Pia Desideria" als Vorwort zu einer Neuauflage dieser (!) Schrift.[75]

Genug der Anfragen und Defizite. Sie sollen nicht als Gesamteindruck über dies Buch dominieren. Sie müssen sich nur angesichts der eingangs geschilderten Mehrfachveröffentlichung ein wenig mehr beleuchten lassen als ‚normalerweise'; denn überdurchschnittliche, mehr als tadelsfreie Arbeiten könnte man ja als Mehrfachveröffentlichung tolerieren. Doch sei am Ende unterstrichen, daß die Arbeit eine große Passage enthält, die man wirklich mit Gewinn studiert, eben jenen weiterführenden Versuch, das Patent *in seiner Gesamtheit* konkret an seinem Entstehungsort festzumachen.[76] Hierauf bleibt empfehlend zu verweisen. Hier wird man den wirklich auch erkennbaren Beitrag sozialgeschichtlicher Art in streng territorialer / lokaler Rückbindung markieren können, (ohne daß eine Überprüfung der Genauigkeit der Behandlung der ungedruckten Quellenüberlieferung möglich ist). Daß der Vergleich mit Hugenottenansiedlungen, gar mit Brandenburg-Preußen[77] nur umso schärfer die doch arg begrenzten Möglichkeiten Büdingens kraß ins Auge springen läßt – es war dies für Benad kein Grund, sich vom Gegenstand abzuwenden, dem andere Autoren[78] nur sehr partielle Beachtung geschenkt haben. Überfordert man die vorliegende Studie nicht mit unbilligen Erwartungen an ihren Ertrag in prinzipieller Hinsicht (bis hin zu „neuen" wissenschaftstheoretischen Programmen in der Theologie?), dann setzt sie nachhaltig ein Ausrufezeichen gegenüber vielen voreiligen Pauschalurteilen. Hier hat Benad im Zusammenhang der Toleranzforschung zum frühen 18. Jahrhundert einen Beitrag vornehmlich sozialgeschichtlicher Art geleistet.

Erlangen *Dietrich Blaufuß*

---

[73] S. 255 unten.

[74] Auf die sich Benad S. 375 f., A. 4 zu stützen vorgibt.

[75] In der vom Vf. S. 376, A. 4 Ende weiterem Studium empfohlenen Literatur, nämlich Walch, Leube und Piet.-Bibliogr. (wie Anm. 14) 1–3 [hätte nach S. 474 ‚Jahrbücher' „1–4" lauten können!], sind die Dinge natürlich differenzierter zu erheben; nur darf man dies *vom Vf.* erwarten und nicht den Lesern überlassen.

[76] Also die Seiten 109 bis 217 mit 392 bis 422.

[77] Z.B. S. 92 ff. – Hingegen hätte es der Plastizität der Darstellung gedient, wenn Benad z.B. Verständnis und Praxis von „Christlicher Obrigkeit" bei Heinrich II. von Obergreiz (4. 2. 1696 – 17. 10. 1722) mit in seine Überlegungen einbezogen hätte, in dessen Dienste ja Otto Heinrich Becker 1714 getreten war (Benad S. 54; Schneider: ‚Rechte Gestalt' [wie Anm. 34], 87 m. A. 215 ff. [auf S. 109–110]; Einzelheiten bei Collmann, K.: Die kirchlichen Reformbestrebungen Graf Heinrichs II. von Obergreiz (1715–1722). In: Reußische Forschungen. (Festschr. für Berthold Schmidt), Weida 1910, (23–56) 29, 51 (Becker).

[78] Die Auseinandersetzung mit Horst Stephan darf getrost als mißglückt bezeichnet werden. (S. 449) Zum einen sagt H. Stephan nicht das ihm von Benad Vorgeworfene, zum andern ist der Erklärungsversuch Benads für das bei Stephan vermutete Defizit, „ein eingehendes Quellenstudium scheint Stephans Einschätzungen nicht zugrundezuliegen", nun ausnahmsweise als ganz unwahrscheinlich zu bezeichnen. 1978 hatte Martin Schmidt öffentlich bekannt gemacht, „daß er [Horst Stephan] damals die pietistische Quellenliteratur in Waschkörben aus der Gymnasialbibliothek in Zittau [. . .] holte, um seine Studien zu unterbauen". Mn. Schmidt: Epochen der Pietismusforschung [1974; Piet.-Bibliogr. (wie Anm. 14) 5 Nr. 14, 12. Wiederabgedruckt] in ders.: Der Pietismus als theologische Erscheinung. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus Band II, [. . .] hg. von Kurt Aland, Arb. z. Gesch. d. Piet. 20, Göttingen 1984, (34–83) 57.

Stefan Röllin: Pfarrer Karl Joseph Ringold (1737–1815). Ein Beitrag zur Geschichte des Reformkatholizismus und der Ökumene im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert (= Der Geschichtsfreund. Mitteilungen des Historischen Vereins der fünf Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden ob und nid dem Wald und Zug 137, 1984, 4–330; auch als Separatabdruck erschienen), Stans (Kommissionsverlag Josef von Matt) 1984, 330 Seiten, zahlreiche Abbildungen. Gebunden.

Vorliegende von Ulrich Im Hof betreute und von der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern im Wintersemester 1983 als Doktor-Dissertation angenommene Arbeit schildert mit großem Einfühlungsvermögen und beachtlicher stilistischer Ausdruckskraft Leben und Werk eines hochgebildeten, pflichteifrigen, seinen Gläubigen stets väterlich zugetanen Innerschweizer Seelsorgers, des aus Altdorf im Kanton Uri gebürtigen Pfarrers Karl Joseph Ringold. An dem einst vom Erzbischof und Kardinal Carlo Borromeo in Mailand errichteten Collegium Helveticum ausgebildet, machte er sich als Pfarrer von Attinghausen (1766–1779), Sarmenstorf (1779–1793) und Altdorf (1793–1804), seinem Geburts- und Heimatort, nicht nur verdient um die Hebung der Seelsorge im Sinne einer maßvollen, katholischen Aufklärung (für die der Verfasser nicht sehr glücklich den allzu befrachteten und mißverständlichen Begriff „Reformkatholizismus" einführt), sondern er war auch von einer bemerkenswerten ökumenischen Offenheit und pflegte enge freundschaftliche Kontakte über die Konfessionsgrenzen hinweg: Beispiel eines in jeder Weise aufgeschlossenen, dabei tiefgläubigen Geistlichen, deren es gerade in der zweiten Hälfte des 18. und im beginnenden 19. Jahrhundert unter dem gebildeteren katholischen Klerus nicht wenige gegeben hat. Insofern bestätigt der Befund der Studie für den Raum der Innerschweiz, was die Forschung für andere Gebiete bereits vielfältig erwiesen hat: daß nämlich während der Aufklärungsepoche der Gedanke der konfessionellen Toleranz gerade im Klerus immer wieder überzeugte und überzeugende Anhänger und Vorkämpfer fand, die mit großer Gewissenhaftigkeit bemüht waren, Barrieren abzubauen und Brücken zu schlagen.

Die in vieler Hinsicht anregende Darstellung beruht in der Hauptsache auf bisher unbenutztem archivalischem Quellenmaterial, das freilich für die Jugend- und ersten Seelsorgerjahre, ebenso für die einschneidenden Jahre zwischen Französischer Revolution und Helvetik nur spärlich fließt. Daß sich der Verfasser auch mit der weitgestreuten einschlägigen Literatur sehr intensiv auseinandergesetzt hat, beleuchtet insbesondere das Einleitungskapitel (S. 13–31), in welchem er mit wohlabgewogener Kritik eine höchst lesenswerte Übersicht über den Stand der Erforschung der katholischen Aufklärung in der Schweiz seit 1900 bietet und bedenkenswerte Überlegungen zu einer sachgerechten Beurteilung des Problemkreises „Katholische Aufklärung" einbringt. Leider sind eine Reihe von Versehen oder Verschreibungen stehengeblieben, die allerdings den Inhalt der Darstellung nicht berühren. Die Arbeit schließt mit einem Orts- und Personennamen zusammenfassenden Register.

München *Manfred Weitlauff*

Keller-Wentorf, Christel: Schleiermachers Denken. Die Bewußtseinslehre in Schleiermachers philosophischer Ethik als Schlüssel zu seinem Denken. Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 42 Berlin – de Gruyter – 1984, 547 S. – Ln. – DM 98,–.

Der schwindende Einfluß der sog. „Dialektischen Theologie" auch in ihren konträren Spielarten einer „existentialen Interpretation" einerseits und dem Intermezzo einer „politischen Theologie" andererseits hinterläßt zunehmend eine Grundlagenkrise bzw. Orientierungslosigkeit in der systematischen Theologie, die auch durch die zeitweise in den Vordergrund getretenen wissenschaftstheoretischen Überlegungen nicht behoben worden ist. Die einstige Souveränität der „Offenbarungstheologie" hat jedenfalls an Überzeugungskraft verloren, und erneut halten sensible Theologen Ausschau nach Anknüpfungspunkten am Zeitgeist, den für sie weniger Psychologie oder Sozio-

logie, sondern Literatur und vor allem wieder die Philosophie zu repräsentieren scheint. Hier sind es im wesentlichen zwei Strömungen, die mehr und mehr rezipiert werden: zum einen in avantgardistischer Weise die sprachanalytische Philosophie angelsächsischer Provenienz, zum anderen in eher restaurativer Weise die Philosophie im Umfeld des deutschen Idealismus. Insbesondere gilt hier das Interesse Hegel, der Spätphilosophie Schellings und nicht zuletzt dem durch die Barth-Schule einseitig zur Negativfolie degradierten Schleiermacher, der als Philosoph und Theologe gleichsam in Personalunion eine Lösung des nun wieder als echtes Problem diskutierten Verhältnisses dieser beiden Wissenschaften zu geben verspricht.

In diesen Problemkreis ordnet Vf. auch ihren Beitrag zur Schleiermacher-Forschung ein (es handelt sich um eine 1981/82 bei C. H. Ratschow abgeschlossene Dissertation), der von ihr genauer bestimmt wird als ein „Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie in dem Kontext ethischen Denkens" (S. 17). Als das Spezifikum des ethischen Denkens Schleiermachers wird das Bewußtsein herausgestellt, dessen Besonderheit wiederum die Prozeßhaftigkeit ist. Somit ergibt sich für das Buch von Christel Keller-Wentorf ein klarer Aufriß, der neben den über die spezielle Schleiermacher-Interpretation hinausgehenden Einleitungs- und Schlußbetrachtungen „Das Zentrum des Sittlichen: das Bewußtsein", „Die Struktur des Bewußtseins" und den „Bewußtseinsprozeß" thematisiert.

Für die Schleiermacher-Interpretation im engeren Sinne ist damit ein einheitlicher Bezugspunkt für eine erste Orientierung in Schleiermachers Gedankenwelt überhaupt gefunden: das Bewußtsein in seiner spezifischen Prozeßstruktur. Damit unternimmt Vf. im Unterschied zur vorherrschenden Tendenz in der Schleiermacher-Forschung, die sich z.Zt. auf regionale Interpretationen etwa seiner Ethik oder Dialektik beschränkt, den respektablen Versuch, einen für das Gesamtverständnis Schleiermachers heuristischen Ansatz zu gewinnen: Die Bewußtseinslehre „als Schlüssel zu seinem Denken", wie es im Untertitel heißt.

Darüberhinaus ist damit der Ort für die Begegnung von Theologie und Philosophie angegeben. Warum? Das theologische Denken „wird durch das christliche Prinzip bestimmt, nämlich das Sich-seiner-selbst-in-Gemeinschaft-mit-Gott-Bewußtsein ‚als bedingt durch den Act der Erlösung durch Christum'" (S. 4). Dieses konkret-geschichtliche Prinzip macht die Theologie ebenso zu einer positiven Wissenschaft wie ihr Entstehen aus dem praktischen Bedürfnis der Kirchenleitung (so Schleiermacher). Zum letztgenannten Zweck muß die Theologie die jeweilige historische Wirklichkeit der Kirche mit ihrem Idealbild zusammenhalten, um dann angeben zu können, „‚wie dasjenige wird, was in einem geschichtlichen Ganzen reiner Ausdruck der Idee' ist" (S. 14). Das aber zeigt im Allgemeinen die philosophische Ethik, die insofern „unerläßliche methodische Voraussetzung jedes theologischen Denkens ist" (S. 15). Ist als das Zentrum der philosophischen Ethik aber das Bewußtsein in seiner spezifischen Prozeßstruktur gegeben, muß – so die These der Vf. in Anlehnung an Schleiermacher – das spezifisch christliche Bewußtsein mit der allgemeinen (ethischen) Bewußtseinsstruktur im Zusammenhang gesehen werden.

Diese programmatischen Sätze in ihrer noch unbestimmten Vagheit erhalten nun leider nicht die ihnen zukommende Präzisierung, sondern sie treten zurück zugunsten eines kritiklosen Referats der Struktur des philosophisch-ethischen Bewußtseins nach Schleiermacher. Dieses Referat ist zwar methodisch gerechtfertigt, aber in der Durchführung überladen und langatmig. Als Essenz von mehr als 400 Seiten kann hervorgehoben werden, daß die philosophisch-ethische Aufgabe, „die gesamte Natur mit der Vernunft zu einen" (S. 25/26) – wobei die Originalität Schleiermachers darin besteht, diesen Prozeß nicht als Soll, sondern gleichsam als naturgesetzliches Werden zu beschreiben (was in der Fachliteratur indikativisch-deskriptive statt imperativisch-präskriptive Ethik genannt wird) –, „die ursprüngliche Einigung von Vernunft und Natur" (S. 47) zur immer schon gegebenen Voraussetzung hat, wie sie im Menschen als Natur- und Vernunftwesen" zu einem Minimum als schon gewordene" (S. 48) realisiert ist.

Wie der Ausgangspunkt entzieht sich auch das Ziel des sittlichen Handelns der phi-

losophischen Ethik als solcher, nämlich die vollständige Naturwerdung der Vernunft oder Vernunftwerdung der Natur, wie sie in der Korrelation von Individuum und Gesellschaft angestrebt wird (s. S. 84). Denn mit Erreichung des Ziels wird das Handeln hinfällig (S. 140/41).

Zur Vermittlung von Vernunft und Natur kommt es im Bewußtsein, das selber in dieser Polarität sein Wesen hat (s. S. 149), wie sie traditionellerweise mit den Begriffen „Subjekt" und „Objekt" oder auch „Wissendes" und „Gewußtes" im Hinblick auf das Wahrheitskriterium der adaequatio rei et intellectus benannt wird. Zu einer solchen Vermittlung kann es aber nur dann kommen, wenn die zu vermittelnden Pole im Prinzip seinsmäßig schon geeint sind, nämlich im „höchsten Sein". Da aber die Struktur des Wissens oder Bewußtsein immer den (relativen) Gegensatz von Subjekt und Objekt impliziert, kann man sich dieses „höchsten Seins" nicht wissend vergewissern; „es bleibt für uns, wie auch der Gegensatz selbst, ‚hinter dem Vorhang'" (S. 116).

Damit sind drei Grenzpunkte des philosophisch-ethischen Bewußtseins markiert, die notwendigerweise vorausgesetzt, aber nicht als solche gedacht werden können: Anfang und Ziel des ethischen Prozesses sowie das allem zugrundeliegende „höchste Sein". Leider hält Vf. auch bei solchen Spitzensätzen den programmatischen Ausgriff auf die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie nicht fest. Darüberhinaus verblaßt der Eindruck dieser interessanten Pointen dadurch, daß sie nicht im Vergleich zu ähnlichen Ergebnissen anderer Vertreter des deutschen Idealismus (z.B. Fichtes und Schellings Spätphilosophie) ein- und abgegrenzt werden. Auch macht sich an solchen Stellen der gänzliche Verzicht auf das Heranziehen von Sekundärliteratur (ein für eine Dissertation ziemlich ungewöhnliches Verfahren) störend bemerkbar.

Entsprechend der ontologischen Polarität von Natur und Vernunft, Objekt und Subjekt, läßt sich auch das Bewußtsein in ein objektives und subjektives differenzieren. Das objektive Bewußtsein ist demnach mit Schleiermacher als gegenständliches Bewußtsein, das subjektive als Selbstbewußtsein zu bestimmen. Das durch reflexiven Bezug einer Gegenstandserkenntnis auf das erkennende Subjekt entstehende Selbstbewußtsein nennt Schleiermacher „Gefühl", von Vf. m.E. passend in Anlehnung an Heideggers Daseinsanalytik als „Befindlichkeit" interpretiert (s. S. 397 u.ö.), zur Vermeidung leichtfertiger Abschätzungen des Gefühls im Sinne bloßer Emotionalität (eine ausführliche Interpretation der berühmten Schleiermacher-Formel für Religion: das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit im Lichte daseinsanalytischer „Befindlichkeit" wäre eine noch zu leistende interessante Aufgabe der Schleiermacher-Forschung).

Das unmittelbare Selbstbewußtsein als Befindlichkeit vereinzelt, es kann nicht übertragen werden im Sinne einer verstandesmäßig durchsichtigen Demonstration. Vielmehr kann das selbstbewußte „Gefühl der Abhängigkeit unseres Seins von dem Absoluten" (S. 469) nur in der Weise der Analogie wechselseitig mitgeteilt werden (s. S. 491).

Soweit das Referat der Vf., das den Boden und das Material zubereiten soll für eine über die Darstellung des Denkens Schleiermachers hinausgehende allgemeine Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie. Die drei angesprochenen Grenzen des philosophisch-ethischen Bewußtseins sollen zeigen, daß dieses „weder in den einzelnen Akten noch in dem gesamten Prozeß als ein in sich geschlossener, unabhängig für sich bestehender und aus sich selbst heraus zu begreifender und zu deutender Vorgang" (S. 504) ist, sondern hinausweist auf das, „worin er sich gründet und auf das, woraufhin er sich entwickelt" (ebd.). Darin besteht die – theologisch in apologetischer Weise zu nutzende – „Offenheit der Bewußtseinsstruktur" (S. 503), wie Schleiermacher sie versteht. Das Woher, Worin und Woraufhin des philosophisch konstruierten Bewußtseins, das diesem notwendigerweise unsagbar und verschlossen bleiben muß, nennt das spezifisch religiöse, bzw. christliche Selbstbewußtsein „Gott" (s. S. 512). Wenn diese Benennung nicht nur die Ersetzung eines X durch ein Y, sondern sachhaltig weiterführend sein soll, stellt sich m.E. – leider nicht für Vf. – die Frage, woher denn das religiöse Bewußtsein dieses „Mehr" an Wissen hat, wenn es doch wie eingangs betont wird nur eine Modulation des allgemeinen philosophischen Bewußtseins und damit nur graduell und nicht kategorial verschieden sein soll. Gründet dieses „Mehr" im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit (s. S. 513), dann muß es sagbar und kommunizierbar

sein – was es aufgrund der Vereinzelung, nur via analogiae nicht leisten kann. Haben dann Philosophie und Theologie letztlich doch nichts miteinander zu tun? Oder nur dann, wenn versteckterweise der Struktur des philosophischen Bewußtseins von vornherein ein religiöses Element untergeschoben wird, wenn z.B. „die von Schleiermacher reflektierte philosophische Bewußtseinsstruktur auf dem Boden seiner eigenen christlichen Gotteserfahrung erwachsen ist" (S. 523), wie Vf. zwar andeutet, aber nicht systematisch in Anschlag bringt? Zwar stellt Vf. in der Einleitung ihres Werkes unmißverständlich heraus, daß eine Beziehung von Theologie und Philosophie nach Schleiermacher nur von der Theologie, nicht aber von seiten der Philosophie aus möglich sei, etwa im Unterschied zur herkömmlichen „natürlichen Theologie" (s. S. 10). Doch läßt die These von der „Offenheit der philosophischen Bewußtseinsstruktur" vor dem Hintergrund der drei Grenzen des Bewußtseins wieder in das altbekannte, inzwischen seicht gewordene Fahrwasser der traditionellen Apologetik geraten. Diese Gegenläufigkeit der Argumentation wird m.E. von Vf. nicht zureichend aufgeklärt. Auch hier wäre ein Bezug Schleiermachers z.B. auf Heideggers und auch Bultmanns Thesen zum Verhältnis beider Wissenschaften hilfreich gewesen (s. M. Heidegger, Phänomenologie und Theologie, in: Wegmarken; R. Bultmann, Das Problem der „Natürlichen Theologie", in: GuV I).

Der o.g. und das ganze Unternehmen gefährdende Verdacht legt sich an vielen einzelnen Punkten der Beschreibung des allgemeinen sittlichen Lebens nahe, am deutlichsten da, wenn z.B. der Lebensbereich „Kirche" als symbolisierende Tätigkeit der sittlichen Vernunft von Schleiermacher philosophisch deduziert sein soll (s. S. 308/09). Was bleibt, ist die Einsicht, daß das Denken des Christen, gegründet im Bewußtsein der Erlösung durch Christus, und das Denken des Philosophen qua Denken gemeinsam und nicht geschieden ist. „So ist die Theologie gehalten, ihr(e) Inhalte nicht unverständlich, verworren, sondern für jeden Denkenden in Klarheit . . . zur Darstellung zu bringen" (S. 528), denn eine Privat- oder wissenschaftliche Regionalsprache gibt es für Schleiermacher, darin Wittgensteins Privatsprachenargument vorwegnehmend, nicht: „Die Sprache des inneren Sprechens ist keine andere als die des äußeren Sprechens; beide sind identisch" (S. 421).

Mit diesen zwar umständlich gewonnenen, aber im Resultat nicht unbedeutenden Überlegungen im Anschluß an Schleiermacher verdient das Buch von Christel Keller-Wentorf in jedem Fall eine Aufnahme, die über die bloße Nennung im Literaturverzeichnis des neuesten Forschungsberichtes zur Philosophie Schleiermachers (G. Scholtz, Die Philosophie Schleiermachers, Darmstadt 1984) hinausgeht.

Wuppertal *H. Rosenau*

200 Jahre Toleranzpatent I = Carinthia I. Zeitschrift für geschichtliche Landeskunde von Kärnten, geleitet von Wilhelm Neumann, 171. Jahrgang, Klagenfurt (Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten) 1981; 380 S.

Im Oktober bzw. November 1981 jährte sich zum 200. Male die Verkündung der „Toleranzpatente" für Österreich, Ungarn und Siebenbürgen. Mit dem Inkrafttreten des josephinischen Gesetzgebungswerkes endete in den habsburgischen Erblanden eine nahezu zweihundertjährige Epoche gewaltsamer Unterdrückung des reformatorischen Glaubens. In zahlreichen Ausstellungen, festlichen Veranstaltungen und beachtlichen Publikationen ließen sich Österreichs Protestanten an ihre erst 200jährige offizielle Geschichte erinnern. Vielerorts bildete dieses Jubiläum den Anlaß zu einer historischen Bestandsaufnahme, wobei der vorangegangenen Zeit, d.h. der Reformation, Gegenreformation und dem Geheimprotestantismus, erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Dieser Kontext erklärt das Erscheinen des hier anzuzeigenden Bandes, bei dem es sich de facto um eine Sammlung von Studien Oskar Sakrauskys, 1968 bis 1982 Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich, handelt. Der erste Teil der Jubiläumsschrift zum Toleranzpatent (Teil 2 = 172. Jg., 1982) versteht sich mit seinen 19 Beiträgen, die zwischen 1958 und 1978 erschienen sind, als ein bescheidener Dankes-

gruß an den Vf., der sich speziell um die Erforschung der Geschichte des Kärntner Protestantismus hoch verdient gemacht hat. Daß die Kärntner Landesforschung damit sich selbst und auch den Protestanten in Österreichs südlichstem Bundesland einen nicht geringen Dienst hinsichtlich eines wachsenden Geschichtsbewußtseins erwiesen hat, sollte anerkennend hervorgehoben werden.

Sakrauskys Aufsatzsammlung ist nach drei Themenbereichen gegliedert: 1. Zur Geschichte des Protestantismus in Österreich (9–47), 2. Das Evangelium in Kärnten (49–287) und 3. Die Reformation in Südosteuropa (289–379). Der Wiederabdruck des erstmals 1972 erschienenen Beitrages „Der österreichische Protestantismus" (11–28) kommt dabei nicht zufällig an erster Stelle zu stehen. Hier stellt der Vf. im Zusammenhang mit der Erörterung kirchengeschichtlicher Methodenfragen die Prinzipien seiner eigenen Kirchengeschichtsschreibung zur Diskussion. Sakrausky bekennt sich dabei mit Nachdruck zu einer Darstellungsform von Kirchengeschichte, die zutiefst im Dienste der Glaubensverkündigung steht. Das Hauptinteresse liegt demzufolge auf der Frömmigkeitsgeschichte mit ihren Glaubenszeugnissen, die „zu bewerten und in den Rahmen der ecclesia semper vivans hineinzustellen", „nur ein ebenfalls christusgläubiges Gemeindeglied" vermag (26). Trotz aller kritischen Einwände gegenüber einer solch extrem christologischen Auffassung von Kirchengeschichte wird die akademische Seite nicht umhinkönnen, dem seelsorgerlichen Anliegen des historisch arbeitenden Bischofs auf weiten Strecken die theologische Legitimität nicht zu bestreiten (vgl. dazu bereits A. Ebrard, Handb. d. chr. Kirchen- und Dogmengesch. I, 1865, Vorrede p. XI u. XII). Am umfangreichsten präsentiert sich der zweite Abschnitt des Sammelbandes. In diesen für die Kärntner Landesforschung grundlegenden Abhandlungen expliziert der Vf. seinen Ansatz, der die Existenz der Evangelischen, evangelischer Gemeinden und evangelischer Kirchen als Auswirkungen bzw. Konsequenzen des Evangeliums von Jesus Christus wertet, gleichsam en détail. Wie nachhaltig dabei z.B. Sakrauskys Untersuchung über den „Flacianismus in Oberkärnten" (111–140) die Forschung beeinflußt hat, vermochte erst jüngst Peter F. Barton (GestKG 6, 1981, 277–293) zu zeigen. Unter dem Titel „Das evangelische geistliche Lied in Kärnten" (271–287) veröffentlicht der gebürtige Oberösterreicher und „naturalisierte" Kärntner Sakrausky, der 1960 in Fresach (seinem heutigen Alterswohnsitz!) das erste evangelische Diözesanmuseum in Österreich errichtet hat, erstmals seine Analyse von drei Liederhandschriften (Radenthein, Mooswald, Feffernitz) des 18. Jahrhunderts. Auch dieser „kleine Beitrag" (283) besitzt mit seiner Mehrdimensionalität Impulscharakter, nicht zuletzt für die hymnologische Forschung. Die abschließende dritte Aufsatzgruppe läßt den Leser mit einem weiteren Forschungsschwerpunkt des Vfs. Bekanntschaft schließen, nämlich der Reformation bei den Slowenen und Kroaten. Diese vier Studien gehören im „Südosteuropäischen Austausch in der Reformationsforschung" – um es mit dem Titel von Sakrauskys Beitrag in der Wehrenfennig-Festschrift von 1963 zu sagen – zum unverzichtbaren Bestand.

Basieren die Arbeiten des Vfs. auch primär auf gedruckten Quellen und weniger auf Archivalien, so bleibt dem Ehrenmitglied der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich dennoch das bleibende Verdienst, den häufig beklagten Graben zwischen strenger Wissenschaft und einem interessierten Laienpublikum beispielhaft überwunden zu haben. Ein Exemplum, das Nachahmung verdient.

Ebersberg *Dieter Wölfel*

„Die Habsburgermonarchie 1848–1918", hg. v. Adam Wandruszka und Peter Urbanitsch: Bd. IV." Die Konfessionen", Wien 1985, 864 Seiten.

Es ist bezeichnend für den Umgang der Österreicher mit ihrer Vergangenheit, aber auch für die Situation der geschichtlichen Forschung seit der Mitte des 20. Jahrhunderts, daß erst jetzt ernsthafte Bemühungen in geplanter und koordinierter Form feststellbar sind, die innere Entwicklung der Monarchie im letzten Jahrhundert vor ihrem Ende zu

erforschen und darzustellen. Abgesehen von wenigen Handbüchern und einer – in den letzten Jahren allerdings stark vermehrten Zahl von Dissertationen (nicht nur an österreichischen Universitäten) – gibt es wenig ernst zu nehmende Beiträge zu einer einigermaßen vorurteilsfreien Darstellung dieses „österreichischen" Jahrhunderts zwischen Napoleon und Clemenceau. Das Großunternehmen „Die Habsburgermonarchie", das die Österreichische Akademie der Wissenschaften gestartet hat, für das sie sogar eine eigene Akademiekommssion errichtete, soll einerseits den Stand der Forschung zusammenfassen, andererseits aber auch weiterführende Erkenntnisse erbringen. Das entspricht dem Plan, daß das eigentliche Werk von „Studien" begleitet wird, in denen besondere Aspekte der inneren Geschichte der Doppelmonarchie abgehandelt werden.

Aber auch so ist ein etwa zehnbändiges Unternehmen geplant, bei dem etliche Bände wegen ihres Umfanges sogar in zwei Teilbänden ausgegeben werden. Und die einzelnen Bände erreichen gewaltigen Umfang. Die Gesamtseitenzahl der vier bereits vorliegenden erreicht fast 3900 Seiten. Die verhältnismäßig langsame Erscheinungsweise (1. Band 1973) ist zwar zu bedauern, zeigt aber doch auch die Situation der Forschung und die Schwierigkeit, derzeit ein solches Großunternehmen im Bereich der Wissenschaft voranzubringen.

Mit dieser Feststellung ist bereits Wesentliches über den Wert der im Rahmen des Vorhabens erscheinenden Bände ausgesagt. Es handelt sich wirklich um Standardwerke, auch wenn der Verlag dies in seinem Klappentext so nicht ausdrückt. Das gilt auch von dem hier anzuzeigenden vierten Band des Werkes, der den Kirchen- und Religionsgesellschaften gewidmet ist. Das Habsburgerische Reich war nicht nur – was bekannt ist – ein Vielvölkerstaat, sondern auch was weit weniger bekannt ist – ein „mulitkonfessionelles" Reich. Wandruszka belegt das in seiner klugen Einleitung zu dem Band mit einer hübschen Anekdote aus dem Wien der Vorkriegszeit: Eine Vereidigung von Rekruten fand damals in Wien in zehn Sprachen und unter Mitwirkung der Militärgeistlichen von sieben Religionsgemeinschaften (der Rabbi und der Iman waren auch darunter!) statt.

Diese Vielfalt spiegelt der Band in seinem Inhalt wieder. Der relativ größte Raum (etwa 400 Seiten) ist natürlich der römisch-katholischen Kirche vorbehalten und wird auf drei Autoren aufgeteilt. Dieser Teil spiegelt ganz besonders deutlich die Tatsache wieder, daß die bisherige Situation der katholischen Kirchengeschichtsschreibung in Österreich alles andere als vorbildhaft ist. So begnügt sich Peter Leisching in seinen Darlegungen über den römischen Katholizismus in der österreichischen Reichshälfte (S. 1–247) doch eher mit einem deskriptiven Konzept. Der Eindruck vordergründiger Darstellung ist zwar nicht ganz richtig, wird aber durch die zahlreichen Tabellen und Übersichten, die vorzugsweise Daten zur äußeren Situation der katholischen Kirche und ihrer Institutionen enthalten, verstärkt. Als Zusammenfassung der Gegebenheiten und als Übersicht über die vorhandenen Trends und Strömungen, die den Katholizismus, der einerseite ganz stark an den Herrscher gebunden war (Bischofsernennungen!), andererseits unter den nationalen Gegensätzen sehr gelitten hat, innewohnten, ist die Darstellung als sehr gut zu bezeichnen.

Der Beitrag von Ivan Vitezić über die römisch-katholische Kirche bei den Kroaten (S. 332–398) geht der nationalen Verankerung dieser Kirche nach und zeichnet die Einheitlichkeit der Positionen von Kirche und Volkstum. Ähnliches wäre vor allem für die Böhmen wünschenswert gewesen. Die Situation und Entwicklung des Katholizismus in der ungarischen Reichshälfte (Kroatien ausgenommen) stellt Moritz Csáky dar (S. 248–331). Zum Unterschied von Leisching geht er auf Probleme und Konflikte stärker ein.

Es ist schade, daß anscheinend noch immer nicht die Zeit gekommen ist, daß bestimmte, für die Kirche als Institution unangenehme Ereignisse, die gleichwohl das Bild der Kirche und ihre Position durchaus beeinträchtigt haben, dargestellt werden können. Der Skandal um den Olmützer Erzbischof Theodor Kohn, der inmitten des Nationalitätenstreites trotz offizieller Vertuschung weitgehende Auswirkungen hatte, wird in den Darlegungen nicht behandelt. Das ist sicher auch – positiv – auf dem Hintergrund zu sehen, daß es nicht um Bewertung und (Ab)qualifikation der Vorgänge und

Personen, sondern um eine Darlegung der Entwicklung geht, läßt aber doch Wünsche offen.

Darum steht auch in dem Beitrag von Fritz Gottas über den Protestantismus in der Habsburgermonarchie (S. 488–595) die Betrachtungsweise im Vordergrund, die den äußeren und meßbaren Ereignissen Priorität einräumt. Es handelt sich überhaupt um die erste zuverlässige und parteifreie Darstellung der (inneren) Geschichte der Evangelischen in den einzelnen Teilen der Monarchie in wissenschaftlicher Form, die eine übergreifende Betrachtungsweise enthält. Gottas zeigt die besondere Situation des Protestantismus, der weder in organisatorischer, noch in geistiger Hinsicht eine Einheit darstellte, auf. Der Kirchenbehörde in Wien, die in zwei konfessionelle ‚Departements' geteilt war, unterstanden die Superintendenzen in den „deutsch-böhmischen Ländern"; die ungarischen Protestanten waren in rechtlicher und organisatorischer Hinsicht davon völlig getrennt. Sie hatten „Autonomie" erlangt, regelten also ihre Angelegenheit selbst, wobei ein starker Antagonismus zwischen den Lutheranern und den Reformierten auffällt. Aber in beiden Teilen der Monarchie waren innerhalb dieser Kirchengebilde die nationalen Gegensätze spürbar, vor allem in der reformierten Kirche der österreichischen Hälfte auch Movens der Entwicklung. Dieser Vielfalt korrespondierte eine große materielle Enge. Es war so vieles in diesen Kirchen ärmlich, auch wenn man um Großartigkeit bemüht war. Eigentlich waren es ja keine Kirchen, sondern eher jeweils ein Bund von weitgehend selbständigen (und eigensüchtigen) Pfarrgemeinden, der unter gemeinsamer Verwaltung stand und durch verschiedene Vereine (seit 1861) miteinander verbunden war. Dabei ist auffällig, daß der Anteil der Protestanten im öffentlichen und geistigen Leben immer noch recht eindrucksvoll war, daß zwischen der Geltung des „Protestantismus" in der Öffentlichkeit und dem eigentlich kirchlichen Leben ein deutlicher Unterschied bestand.

Es liegt wohl an der Konzeption des Bandes, daß die inneren Probleme, wie Erziehung, Gottesdienst, Kirchenmusik, Vereinswesen, in der Darstellung einen relativ schmalen Raum einnehmen, obschon sich Gottas bemüht, auch diese die Kirche in ihrem Wesen eigentlich charakterisierenden Faktoren nicht einfach zu vergessen.

So ist zwar keine „Kirchengeschichte" des evangelischen Österreich-Ungarn entstanden, aber doch ein gewichtiger und wertvoller Beitrag zur Erhellung der äußeren Entwicklung und der Position des Protestantismus zwischen 1848 und 1918, einer Periode, in der er Selbstbewußtsein und rechtliche Emanzipation gewonnen hat, und auch – mindestens in der österreichischen Reichshälfte – in neue Schichten der Bevölkerung vordringen konnte („Volkskirche"). Daß die Entwicklung in Ungarn – wie einer der 1921 zu Österreich gekommenen Burgenländer bereits im Jahre 1924 feststellte – „statischer" war, geht aus den sorgfältigen und abgewogenen Darlegungen von Gottas deutlich hervor.

Insgesamt ist der Beitrag durchaus geeignet, allen jenen, die die besondere Eigenart des österreichischen Protestantismus nicht ganz verstanden haben (die ja auch jetzt noch gegeben ist), ein zutreffendes Bild von den Wurzeln der kleinen evangelischen Kirchen zu vermitteln, die derzeit in den „Nachfolgestaaten" der Monarchie bestehen.

Auch die Orthodoxie, die nach 1870 entstandenen Altkatholiken und das Judentum finden knappe, aber sorgfältige Darstellungen. Wichtig ist noch der Beitrag von Wolfgang Häusler über die Deutschkatholische Bewegung (S. 586–615), die in der darzustellenden Zeit einen eigenartigen Weg zurücklegte, der zum Zerbrechen und zur Bildung der Voraussetzungen der Freidenkerbewegung führte. Hans Hoyer hat m.W. überhaupt die erste zusammenfassende und ganze Darstellung der Geschichte des Altkatholizismus in Österreich geschrieben (s. 616–632). Emanuel Turczynski gibt einen guten Überblick über die vielgestaltigen Formen orthodoxen (und unierten) kirchlichen Lebens, (S. 399–478) Wolfdieter Bihl steuert einige Seiten über die armenischen Kirchen bei (S. f479–488).

Der Beitrag über das österreichische Judentum von Wolfgang Häusler ist zwar zur Orientierung hilfreich, aber zu kurz (S. 633–665). Da wäre ein wenig mehr an Raum gut gewesen. Weitgehend Unerkanntes enthält die Darstellung von Ferdinand Hauptmann über die Mohammedaner in Bosnien und der Herzegovina (S. 670–701).

Schon diese knappe Übersicht zeigt die Fülle des Inhaltes, der zwischen den Deckeln des Buches zusammengefaßt ist. Es ist wirklich ein wertvolles Buch geworden, das sowohl einem raschen Informationsbedürfnis Genüge leistet, wie auch den ernstzunehmenden Fragen wissenschaftlichen Interesses Genüge tut. Dem Kirchenhistoriker werden Basisinformationen vermittelt, die für seine eigentliche Aufgabe (Kirchengeschichte als theologische Disziplin) unentbehrlich sind.

Eisenstadt *Gustav Reingrabner*

Erich Naab: Das eine große Sakrament des Lebens. Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804–1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule (Eichstätter Studien, N.F. Bd. XX) Regensburg – Pustet – 1985/337S. – kt. – DM 65,–

Den Namen von Josef Ernst (1804–1869) sucht man in theologischen Nachschlagewerken, Bibliographien und in Theologiegeschichten vergeblich. Seine Schüler dagegen werden durchaus genannt. In der vorliegenden Arbeit wird das wohl zentrale Thema dieses durchaus eigenständigen und eigenwilligen Theologen aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, die Ekklesiologie, vorgestellt. Da Ernst keine Publikationen vorlegte, mußte der Verfasser seine Lehre von der Kirche aus Vorlesungsmanuskripten und Hörernachschriften ermitteln. In großer Umsicht und Sorgfalt hat er den handschriftlichen Nachlaß aus verschiedenen Ablagen zusammengestellt und ihn wohl mit Ausdauer und Fleiß bearbeitet.

In einer Hinführung gibt er eine kurze Biographie von Joseph Ernst und seine Einführung in sein Werk (9–37). Eigenartig ist bereits der Lebensweg von Ernst. Sein Theologiestudium begann er 1827 in München. Dort hörte er Schelling, der mit seinem „System der Weltalter" nochmals versuchte, ein umfassendes System zu schaffen. Daneben hörte er vor allem Görres, von dem er später noch mit Begeisterung sprach. Mehr geprägt ist er sicher von den 8 Jahren, die er in Rom studierte und arbeitete. Als in Eichstätt das tridentinische Seminar eröffnet wurde, bestellte ihn Bischof von Reisach zum Seminarregens. Als Professor las er in verschiedenen Fächern. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts war er sicher eine der wichtigsten Gestalten der theologischen Bildung in Eichstätt. Über die Gelehrtenversammlung in München gab er einen interessanten Bericht. In einem zweiten Abschnitt der Hinführung gibt der Verfasser eine Einführung in die Ekklesiologie Ernsts (37–43). Darin zeigt er, daß Ernst mit den Vorlesungen über die Kirche sein theologisches System eröffnet. In der Einleitung dazu wird einerseits die Voraussetzung des Glaubens für die Theologie begründet und darin – wie es übrigens in den einleitenden Traktaten seit der Aufklärung üblich ist – auf die Kirche verwiesen. Ernst kommt zu der Überzeugung, daß die Lehre von der Kirche, wenn die Kirche Erkenntnisprinzip der theologischen Wahrheiten ist, Ausgangsprinzip des theologischen Systems sein muß. In die Darstellung dieser einleitenden Bemerkungen nimmt der Verfasser die Aussagen über die Kirche als unfehlbare Zeugin, Lehrerin und Richterin und über die Kirche als das eine große Sakrament des Lebens, die allemnach bei Ernst erst später fallen, mit herein (41). Das erste Kapitel über den Kirchentraktat von Ernst eröffnet der Verfasser – wohl wie Ernst seinen Traktat – mit einer „Wort- und Sacherklärung" (47–65). Es werden vielerlei Bilder und Bezeichnungen der Kirche aus der Schrift zusammengetragen. „Nur in verschiedenen Bildern zusammen wird der Sachsinn ansichtig" (51). Bevor diese Ausführungen vollendet sind, wird eingefügt, wie der Schüler F. Morgott die Akzente etwas anders gesetzt hat. Aus der Wort- und Sacherklärung ergibt sich Ernst die Feststellung: „Die Verwirklichung der Erlösung durch Jesus Christus in der Zeit und Ewigkeit ist die Kirche" (54). Kirche in der Zeit und Kirche in der Ewigkeit werden einander zugeordnet. Damit soll aber keine Definition der Kirche gegeben werden. Der Verfasser diskutiert dann an dieser Stelle noch, wie Ernst in anderen Zusammenhängen die Definition von Bellarmin aufnimmt und verändert. Dem wird dann angefügt, welche Veränderungen Schüler von Ernst anbringen.

Der zweite Abschnitt handelt über Christus und den Geist als Daseins- und Lebensprinzip der Kirche (66–84). Im dritten Abschnitt wird gezeigt, wie Ernst die Fragen um die Kirchengliedschaft so zu lösen sucht, daß auch die Sünder und die Verstorbenen zur Kirche gehören. Dabei wird vor allem nach der Nichtzugehörigkeit oder Zugehörigkeit der Nichtgetauften gefragt. Im vierten Abschnitt geht es um „Die Charaktere und Bereiche der kirchlichen Gewalt" (111–134). Als Charaktere werden genannt: Independenz „von jeglicher andern Gewalt im Himmel und auf Erden", Indefektibilität, in der die Kirche in Opfer, Lehre und Sakramenten „den erlösenden Gottmenschen zur Heilsvermittlung an alle Menschen unversehrt und unverfälscht durch die ganze Geschichte hindurch" trägt, und Infallibilität. Die Erläuterungen werden dann vor allem auf die Infallibilität bezogen. Im fünften umfassendsten Abschnitt geht es um „Die Träger der kirchlichen Gewalt" (135–205). Wie andere katholische Theologen aus dem deutschen Sprachraum (Martin Gerbert, Patriz Zimmer) sieht Ernst das Bischofsamt eingebunden in das Kollegium und den Papst als die notwendige Spitze dieses Kollegiums. Freilich wird von Ernst eine Begründung für das Petrusamt vorgetragen, in der Kirche fast aus dem Petrusamt kommt.

Ein letzter Abschnitt handelt dann über „Einheit, Katholizität, Apostolizität und Heiligkeit der Kirche" (206–212).

Es zeigt sich, daß Ernst die Kirche vor allem von der Erlösung her versteht. Kirche ist ihm Gegenwart Christi und seines Geistes in Opfer, Lehre und Sakramenten zur Heilsvermittlung an alle Menschen durch die ganze Geschichte hindurch. Die Betonung der Gegenwart und Wirksamkeit des Geistes findet sich in andern ekklesiologischen Werken des 19. Jahrhunderts nicht in diesem Maße. Diese Gegenwart und Wirksamkeit wird vom Sakrament her, von sichtbaren Zeichen und unsichtbarer Gnade her, zu erfassen gesucht. Dieser Bezug auf die Erlösung in der Geschichte durchzieht und gestaltet belebend alle überlieferten Stoffe der Ekklesiologie.

Das zweite Kapitel erschließt, wie Schüler von Ernst diese Grundgedanken und einzelne Ausformungen übernehmen und weiterführen. Der Kirchenrechtler Friedrich Friess kommt zu einer eindeutigeren, rechtlich ausgerichteten Bestimmung des Verhältnisses von Primat und Episkopat (215–229). Verengt und gebrochen sieht der Verfasser bei Michael Gloßner die Grundgedanken Ernsts wiedergegeben (230–251). In größerer Treue zum Lehrer sieht er Franz von Paula Morgott (252–267). Schließlich sieht er noch Einflüsse von Ernst bei Martin Grabmanns Arbeit über die Kirche als Gotteswerk bei Thomas von Aquin (268–278). Über Gloßner werden noch Nachwirkungen bei Ernst Commer festgestellt (279–287). Ein Exkurs „Der Geist und die Gnade" (288–311) zeigt die Beziehungen zwischen den Grundsätzen der Ekklesiologie und der Gnadenlehre. Dabei wird herausgearbeitet, wie Ernst die Einwohnung des Geistes sieht und sie als die Gnade versteht. Auch hier ist noch angefügt, wie diese Lehre bei Schülern weiterwirkt. Eine zusammenfassende Würdigung (312–318) stellt nochmals die leitenden Grundgedanken, ihre gegenseitige Zuordnung und ihre Grenzen dar. Freiheit, ein Gedanke, der zuvor immer wieder aufleuchtet, wird hier nicht mehr aufgenommen.

Ohne Zweifel ist es dieser verdienstvollen Arbeit gelungen, Ernsts eigenständige Grundgedanken zur Lehre der Kirche zugänglich zu machen und sie in die heutige Diskussion einzubringen. Der Verfasser hat sich nicht begnügt, die Gedanken seines Autors vorzustellen, sondern hat jeweils Fragen von der gegenwärtigen Diskussion her gestellt und gezeigt, wo von Ernst her gegenwärtige Ekklesiologie Bereicherung finden kann. Der Leser tut sich daher schwer, in dieser im Äußeren wenig gegliederten Arbeit zu erkennen, was Gedanken von Ernst sind oder was Überlegungen des Verfassers sind.

Wenn die Arbeit zunächst einen Überblick zum Sitz der Ekklesiologie in dem ganzen System, zur Gliederung des Kirchentraktates und zur Gedankenentwicklung bei Ernst gegeben hätte, könnte der Leser einen unmittelbaren Zugang zu Ernst finden. Eine stärkere Trennung – auch in der äußeren Gliederung – von Beschreibung der Gedanken Ernsts, der Weiterführung durch die Schule, der Zuordnung zu anderen Theologen der Zeit und schließlich der eigenen Fragen des Verfassers an seinen Autor hätte dem Leser seine Arbeit erleichtert.

Dieser Beitrag bereichert unsere Kenntnisse der Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts

und das gegenwärtige Gespräch um Kirche als universales Sakrament des Heiles. Ein nachdenklicher Leser wird aber auch angeregt, über die Grenzen dieser Vorstellung von Kirche nachzudenken.

Passau *Philipp Schäfer*

Heinrich Bacht SJ, Die Tragödie einer Freundschaft. Fürstbischof Heinrich Förster und Professor Joseph Hubert Reinkens, Köln, Wien 1985.

Nachdem H. J. Sieben SJ die erhaltenen Briefe der Brüder Wilhelm und Joseph Hubert Reinkens ediert hat, wertet sein Ordensburder Heinrich Bacht SJ sie nun aus. J. H. Reinkens sprach sich in den Briefen an den Bruder offen und rückhaltlos aus, so daß sie für ihn wie ein Tagebuch waren, das er nach dem Tod des Bruders gerne nochmals gelesen hätte. Er wollte seine „Entwicklung in Breslau nochmals überschauen" und er wollte „für alles Rede und Antwort stehen" (Sieben, a.a.O. S. XIII). Doch der ehemalige Freund der Brüder, der die Briefe wohl als Testamentsvollstrecker erhalten hatte, hielt die Briefe zurück. Offensichtlich war auch hier, wie so oft, der konfessionelle Gegensatz gewichtiger, als die Rücksicht auf menschliche Beziehungen. So kamen die Briefe schließlich an die Jesuiten, was sicher nicht im Sinne ihres Schreibers war.

Man könnte all das abtun als Schnee von gestern – und offensichtlich glaubte Bacht das tun zu können – wenn der dogmatische Streit über die Stellung des römischen Papstes überwunden wäre. Aber dieser Streit, der schon vor 1870 durch die römische Verurteilung von A. Günther und die daraus entstehenden Weiterungen zu den Klippen gehörte, über die die Freundschaft zwischen dem Fürstbischof Förster und dem damaligen Professor Reinkens nicht hinwegkam, bricht auch heute noch manchmal mit aller Bitterkeit auf. Hier hätte sich Bacht von vorneherein über seine eigene Stellung Rechenschaft ablegen müssen. Daß er das nicht getan hat, weist das Quellen- und Literaturverzeichnis aus, das sich vor allem auf röm.-kath. Literatur stützt. Während mehrere Artikel aus dem LThK einzeln aufgeführt werden, erscheint die protestantische RGG nicht, obwohl W. Küppers, mit dem Bacht wegen des Briefwechsels der Brüder Reinkens verhandelt hat, hier mehrere einschlägige Artikel veröffentlichte. Auch Kürys „Altkatholizismus" sucht man vergebens, ebenso J. Friedrichs Geschichte des Vatikanischen Konzils.

Wie eng Bacht die Grenzen seiner Arbeit zog, ist auch daran zu sehen, daß weder M. Diepenbrock noch H. Förster, der immerhin ebenso wie J. H. Reinkens ein Buch über Diepenbrock veröffentlichte, als Autoren im Literaturverzeichnis erscheinen. Über Ketteler wird nur die Biographie des Jesuiten Pfülf erwähnt, während Vigeners kritische Untersuchung unter den Tisch fällt. Nur Vigeners früher Aufsatz über die Mainzer Bischofswahl wird erwähnt. Entsprechend einseitig wird dann auch auf S. 20 die rechtswidrige Verweigerung der Bestätigung der Wahl Leopold Schmids zum Bischof von Mainz dargestellt, vor allem die Rolle des ehrgeizigen Domherrn A. F. Lenning vor der römischen Entscheidung gegen Schmid fällt unter den Tisch. In dieselbe Richtung geht auch Bachts Anm. 193 zu J. H. Reinkens Bemerkung S. 53: „Ketteler, der in 14 Tagen eine ganze Fakultät kreieren kann." Bacht merkt dazu an: „Wenig liebenswürdige Anspielung auf die rasche Verlegung der theologischen Fakultät von Gießen nach Mainz." Bekanntlich wurde die staatl. kath.-theol. Fakultät in Gießen nicht verlegt, sondern Ketteler richtete kurzerhand ein bischöfliches Seminar in Mainz ein und zwang seine Priesteramtskandidaten, nur sein Seminar zu besuchen. Dadurch gab es keine katholischen Theologiestudenten mehr in Gießen, und die Fakultät, an der auch L. Schmid gelehrt hatte, war zum Untergang verurteilt. Ist es ein Wunder, wenn J. H. Reinkens, der gerade der Verfolgungssucht des Kölner Erzbischofs Geißel entronnen war, die Mainzer Vorgänge kritisch beurteilte?

Methodisch fragwürdig ist es, wenn Bacht immer wieder Äußerungen und Urteile, die J. H. Reinkens unmittelbar an seinen Bruder schrieb, mit Äußerungen Försters an bischöfliche Kollegen vergleicht und dann Reinkens sein hartes und vorschnelles Urteil vorwirft. So geht etwa die Anm. 743, S. 226 „Nach den vielen wenig liebevollen Bemer-

kungen, die Joseph in letzter Zeit über Brüggemann hatte fallen lassen, ist man erschrocken über die Ungeniertheit, mit der Joseph plötzlich wieder die Dienste dieses Mannes in Anspruch nimmt", an der Sache vorbei. Im amtlichen Verkehr treten persönliche Urteile überall zurück.

Die Verbesserungen Bachts in eckigen Klammern sind oft unnötig, S. 60 ist „... noch [durch] den ... Segen..." sogar irreführend. Nach Bacht, S. 254 bilden sechs Domherren bei der Kölner Bischofswahl das „Rumpfkapitel", während Reinkens offensichtlich S. 254f. die Mehrheit der übrigen zehn Domherren als Rumpfkapitel bezeichnet. Ähnlich falsch behauptet Bacht S. 276, daß Reinkens mit der Nachricht von der Ernennung Hanebergs „auf eine Zeitungsente herein" fiel, wobei in den Briefzitat S. 282 die Geschichte von dieser Ernennung Hanebergs noch einmal genau erzählt wird. Aber offensichtlich wußte Bacht, als er dieses Zitat aufnahm, bereits nicht mehr, was er sechs Seiten zuvor geschrieben hatte.

Ähnliches ist übrigens auch bei den Anmerkungen festzustellen, z.B. Biographie Watterich Anm. 359 (S. 100) und Anm. 625 (S. 191) mit sehr ähnlichem Wortlaut, Anm. 382 (S. 108) ist der Hinweis auf die Freundschaft zwischen Luise Hensel und Maria Pohl von Anm. 252 (S. 69) wiederholt. Bei Anm. 386 (S. 109) über Kardinal Reisach wäre etwa nach Friedrichs Döllingerbiographie (die im Literaturverzeichnis steht) oder Spindler, Handbuch der bayerischen Geschichte, zu ergänzen, daß die Spannungen mit dem König für die Abberufung Reisachs aus München entscheidend waren, nicht nur die zu dem Domherren Reindl.

Diese Hinweise ließen sich leicht noch vermehren. So muß man dem Werk von Bacht leider vorwerfen, daß es zu einseitig vom röm.-kath. Standpunkt ausgeht, daß es vorschnell urteilt und daß es auch nicht sehr sorgfältig gearbeitet ist.

Heidelberg *Ewald Keßler*

Werner Klän, Die evangelisch-lutherische Immanuelsynode in Preußen. Eine Kirchenbildung im Gefolge der ekklesiologischen Auseinandersetzungen im deutschen Luthertum des 19. Jahrhunderts (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, Theologie, Bd. 234). Frankfurt/M. u.a. (P. Lang) 1985, pp. 409 (mit 8 Abbildungen).

Die vorliegende Untersuchung verfolgt ein doppeltes Ziel: zum einen geht es ihr um die wissenschaftliche Erforschung der Geschichte der lutherischen Freikirchen in Deutschland, die – aus welchen Gründen immer – bisher zu Unrecht vernachlässigt wurde und, wie der Verfasser zeigt, teilweise noch in den Anfängen steckt. Zum anderen möchte sie durch die Beschäftigung mit der Immanuelsynode, einer vorübergehenden Abspaltung (1864–1904) von der Lutherischen Kirche in Preußen, der ältesten konfessionellen Freikirche auf deutschem Boden, auf ekklesiologische Probleme innerhalb des freikirchlichen Luthertums aufmerksam machen, die – wegen ihrer grundsätzlichen Bedeutung – über die Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts hinaus Beachtung verdienen und die für das Luthertum insgesamt bedeutsam sind. Denn die Fragen, um die in dieser kleinen, seit 1845 vom preußischen Staat weitgehend unabhängigen Kirche leidenschaftlich und mit großem persönlichen Einsatz gestritten wurde und über die es schließlich zur Spaltung kam – nämlich: welche Ordnung und welche Verfassung für eine nur auf Schrift und Bekenntnis gegründete Kirche gültig und angemessen sei (Kernfrage: Gibt es in ihr ein übergeordnetes Kirchenregiment göttlichen Rechts oder nicht?), beschäftigte auf unterschiedliche Weise das gesamte Luthertum des 19. Jahrhunderts, nachdem die staatlich verfügte Union zwischen Lutheranern und Reformierten nicht nur das konfessionelle Bewußtsein im Luthertum gestärkt, sondern auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat neu geweckt hatte. Nach dem Ende des Landesherrlichen Kirchenregiments (1918) und den Erfahrungen des Kirchenkampfes 1933–1945 (vgl. besonders die Barmer Thesen III und IV von 1934) haben diese Fragen zusätzliche Aktualität erlangt, nicht zuletzt auch für die gegenwärtig in der Ökumene geführte Diskussion über Kirche und Amt. Auch von daher verdient

diese Arbeit, obwohl es sich um eine historische Untersuchung handelt, der es vor allem „auf eine quellenmäßige Erfassung der historischen Sachverhalte" ankam (S. 186), über das geschichtliche Interesse hinaus Beachtung.

Der Verfasser hat für seine Arbeit umfangreiches Quellenmaterial, entlegene Druckschriften, Zeitungen, Briefe und Aufzeichnungen aus kirchlichen und privaten Archiven zusammengetragen und umfassend ausgewertet. Auf dieser Grundlage zeichnet er den Ablauf der Ereignisse bis in die Einzelheiten hinein gewissenhaft und keineswegs unkritisch nach. Er schildert die Spannungen und Konflikte, die 1864 zur Trennung der Immanuelsynode von der Lutherischen Kirche in Preußen führte, ihre Schwierigkeiten beim Aufbau einer eigenen Ordnung, ihre Beziehungen zu den anderen lutherischen Kirchen in Deutschland, insbesondere zu den Kirchen in Hessen und Hannover, die seit 1866 politisch zu Preußen gehörten, und schließlich die Wiedervereinigung der beiden lutherischen Synoden, in der der Verfasser allerdings nur eine „pragmatische Lösung" (S. 184) des ekklesiologischen Problems erblickt, ohne daß die theologische Frage in ihrem Kern gelöst worden sei. Die Tatsache, daß die Wiedervereinigung erst möglich wurde, nachdem die beiden Hauptkontrahenten, der Jurist Georg Ph. E. Huschke (1801–1886) auf Seiten des Oberkirchenkollegiums in Breslau und der theologische Kopf der Immanuelsynode, Pastor Julius Diedrich (1819–1890), gestorben waren, weist darauf hin, daß die theologischen Differenzen von der Verschiedenheit der Persönlichkeiten mit geprägt waren. Auf die Besonderheiten der Erwekkungstheologie und -frömmigkeit geht der Verfasser leider nur ganz am Rande ein. Überhaupt bleiben die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge recht blaß. Das gilt auch für so zentrale Themen wie Bekenntnis, Amt, Ordination, Kirchenleitung usw. Daß auch der allgemeine historische und politische Kontext nicht stärker berücksichtigt wird, mag man bedauern. Dafür werden jedoch die Entwicklungen innerhalb der Immanuelsynode selbst und ihre Verbindungen zu den anderen lutherischen Kirchen umso genauer beschrieben. Angesichts der relativ überschaubaren Zahl unmittelbar betroffener Personen ist jedoch schwer verständlich, daß der Verfasser auf biographische Details selbst der wichtigsten von ihm behandelten Personen kaum eingeht, nicht einmal im umfangreichen Anmerkungsteil. Daß der Pastor J. J. G. Ehlers (1848–1930) aus Liegnitz, der 1886 nach Hermannsburg ging (S. 153ff.), ein Sohn des Kirchenrats und langjährigen Seniors der Immanuelsynode Ludwig O. Ehlers (1805–1877) war, erfährt der Leser nicht; er kann es allenfalls vermuten. Auch die Lebensdaten der behandelten Personen (vgl. z.B. S. 97ff.) muß sich der Leser nicht selten zusammensuchen, sofern sie überhaupt verzeichnet werden(!). In diesem Fall hilft ihm wenigstens ein Personen- und Ortsregister (S. 387–401). – So bleiben insgesamt noch eine ganze Reihe von Wünschen offen. Immerhin ist das umfangreiche und teilweise schwer erreichbare Quellenmaterial zum Thema erstmals gesammelt und gesichtet. Auch ist ein erster Weg durch die gelegentlich verwirrenden, dem heutigen Betrachter manchmal nur schwer verständlichen Auseinandersetzungen im freikirchlichen Luthertum des 19. Jahrhunderts gebahnt. Daß dabei ein zentrales ekklesiologisches Problem zur Sprache kommt, sei abschließend noch einmal betont. – Von den – vergleichsweise seltenen – Druckfehlern, die mir aufgefallen sind, seien hier nur die genannt, die nicht gleich ins Auge springen: S. 11 Z. 8 v.o. lies: „statt eine*n*" – S. 86 Z. 5 v.o. vor Anm. 239 muß heißen: „zeihen" – S. 112 Z. 16 v.u. lies: „Jurisdiktion" – S. 166 Z. 10 v.u.: „Gleiches wurde auch" – S. 185 Z. 1 v.o. statt des zweiten „de*r*" ist zu lesen „de*n*" – S. 186 Z. 7 v.u. vor Anm. 12: „6. 2. 190*7*" – S. 207 Anm. 156 Z. 1 vielleicht „*29.* 7. 1843" (?) – S. 227 Anm. 70 Z. 4 muß wohl heißen: „s.u. S. 148ff." – S. 250 Anm. 218 Z. 3 dürfte lauten: „OKC" – S. 300 Anm. 207 Z. 5 doch wohl „mi*r*" statt „mit" – S. 302 Anm. 285 Z. 2 doch wohl „wi*r*" statt „wie" – S. 314 Anm. 378 Z. 13 lies: „Christoffer Grundmann" (zu ergänzen wäre hier noch die – allerdings unveröffentlichte – Magisterschrift von Chr. Grundmann, Die Kirche in der Evangelien- und Epistelpostille von Ludwig Harms. Eine Studie zur Ekklesiologie des Neuluthertums im 19. Jahrhundert, Hamburg 1976).

Marburg *Wolfgang A. Bienert*

Daniel R. Borg: The Old-Prussian Church and the Weimar Republic. A Study in Political Adjustment. United Press of New England, Hanover / NH und London 1984, 369p.

Vom Autor, Associate Professor of History at Clark University, wird dem englischsprachigen Leser in ereignisgeschichtlich-kontextualisiertem Rahmen die Problematik des altpreußischen evangelischen Kirchentums in Deutschland zwischen 1917 und 1927 aspektreich und plastisch vor Augen geführt. Retrospektive Passagen am Anfang dienen dem Verständnis für Interessenten, die nicht speziell mit den deutschen kirchenhistorischen Verhältnissen vertraut sind. Bestände des Archivs der Evangelischen Kirche der Union im Evangelischen Zentralarchiv Berlin (West) sind ausgewertet; einschlägige Literatur zur Kirchengeschichte der Weimarer Republik wird herangezogen. Auswertung der kirchlichen Presse vermittelt anschauliche Belege und zeitgeschichtliches Kolorit. Da für Borg das Problem der Volkskirche wesentliche Bedeutung gewinnt, bleibt bibliographisch noch die Studie des Rezensenten nachzutragen: Volkskirche 1918–1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte. ThExh Nr. 213, München 1982, 80S.

Nicht näher begründet wird, warum der Königsberger Kirchentag 1927 terminus ad quem ist, die weitere Entwicklung der Weimarer Republik also unberücksichtigt bleibt. Ihre Einbeziehung hätte zur Abrundung des Bildes dienen können. Ist doch selbst für die als „Vernunftrepublikaner" gekennzeichneten altpreußischen Kirchenführer, deren „kooperative Loyalität" (K. Nowak) zumal in der Stresemann-Ära (1924–1929) kennzeichnend ist, seit 1930 wieder ein verstärkt nationalistisches Einstellungsverhalten und damit eine größere Reserve gegenüber dem Weimarer System unverkennbar.

Eine These des Buches ist der sicher bemerkenswerte Sachverhalt einer Peripetie von „politischem Quietismus" zu „politischem Aktivismus" innerhalb des evangelischen Kirchentums in Deutschland im Jahre 1918 („The shift to political Activism"; S. 20–28). Dieser in der Weimarer Zeit betonte „volkskirchliche Aktivismus" wird dann in drei Kapiteln im Blick auf Familie, Volk und Wirtschaft (Kap. 5), auswärtige Politik (Kap. 6) und Staatsfrage (Kap. 7) thematisiert. Die Unterscheidung von politisch „quietistischem" und „aktivistischem" Einstellungsverhalten der Kirche *vor* und *nach* 1918 könnte als etwas zu konträr erscheinen und vorhandene Kontinuitätsmomente übersehen. Für die voraufgehende Phase des Kaiserreiches wird auf die staatskirchlichen Restriktionen des Kirchentums hingewiesen. Vorrangig werden Belege für den sozialpolitischen Zickzackkurs des altpreußischen Evangelischen Oberkirchenrates herangezogen, der sich strikt nach der entsprechenden Regierungspolitik orientierte. Bezug genommen wird auch auf die bereits bei Pollmann (1973) geäußerte Hypothese, daß der drastisch eingeschränkte sozialreformerische Betätigungsrahmen der Kirche in Preußen seit 1890 zumal unter der jüngeren Pfarrerschaft eine Überleitung vorhandener sozialer Energien auf das politisch unbeanstandete Gebiete nationalistischer Aktivitäten begünstigt habe.

Hat die „Einführung" (Kap. 1) diesen Übergang zum politischen Aktivismus der altpreußischen Kirche in der Weimarer Zeit auf dem Hintergrund einer mehr passiven Haltung der mehr oder weniger staatskirchlichen Periode vorher verdeutlicht, weil die Kirchentrennung 1918 die Volkskirche zu stärkerer politischer Eigeninitiative zwang, um öffentlichkeitswirksam zu bleiben, so wird in Kap. 2 der Kriegsnationalismus mitsamt der „Kriegstheologie" als ein gewichtiger Strang der „politischen Theologie" diagnostiziert, was Scholders Begriffsbestimmung von „politischer Theologie" verkenne. Kap. 3 dient dem detaillierten Aufweis einer „Rekonstruktion der Volkskirche", die nach 1918 erforderlich wurde, auch wenn befürchtete statusgefährdende Machinationen der Revolutionsregierung nicht wirklich zum Zuge kamen und den Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts durch die Reichsverfassung erhebliche Privilegien erhalten blieben. Die Mobilisierung breiter kirchlicher Kreise hatte die volkskirchliche Relevanz gerade bei den Schulkämpfen, die der Sicherung kirchlichen Einflusses auf die Jugenderziehung dienten, deutlich werden lassen. Hier zeigt sich, welche politischen Einwirkungsmöglichkeiten die Kirche durch den Appell an ein erhebliches Wählerpotential besaß, das für den Parteienstaat konstitutiv war. Die Probleme altpreußischen Kirchentums, das die Hälfte des damaligen deutschen Landeskirchentums repräsen-

tierte, werden interessant zur Sprache gebracht (institutionell-organisatorischer Neubau, kirchliche Kulturrelevanz in Schule und Gesellschaft, Kriegsschuldproblematik, Nationalismus, soziale Frage usw.).

Beurteilungsmäßig liegt für den Autor im Volkskirchenproblem ein Hauptbezugspunkt. Der Staat, dessen Parlamentarismus innerhalb der konstitutionellen Monarchie noch autoritär eingegrenzt war, machte jetzt einem ausgeprägten parteipolitischen Pluralismus Platz, dessen religionspolitische und ideologische Auswirkungen auf die Rolle der Kirchen nicht abzusehen waren und insofern ein Gefühl der Verunsicherung provozierten. Die Sicherungsmentalität der kirchlichen Verantwortungsträger zielte auf eine „geschlossene Front"; Born spricht an vielen Stellen seines Buches von der „closed-front Volkskirche". Das einflußsichernde Gewicht einer politisch aktiven und dabei weithin nationalkonservativ (oder auch nationalliberal) festgelegten Volkskirche begegnete indes im oft dramatisch wirksamen politischen Funktionsmechanismus des parlamentarisch-demokratischen Parteienstaates kulturrelevanten aversiven Tendenzen, die dem volkskirchlichen Integrationsanspruch der Kirchen gegenüber der Gesellschaft erheblich Abbruch taten. Die Volkskirche, innerlich zerstritten durch kirchlich-theologische, auch politikrelevante Unterschiede und Gegensätze der kirchlichen Richtungen, erwies sich nicht mehr als voll konsensfähig gegenüber der Gesellschaft und versuchte während des Weimarer Systems, diesem Dilemma durch die Parole einer „parteipolitischen Neutralität" zu entgehen. Doch erschien mitunter schon für manche Zeitgenossen die überwiegend nationalistisch-konservative Haltung des landeskirchlichen Protestantismus nicht geeignet, die protestantische Bevölkerung mehrheitlich politisch zu repräsentieren. Das mache, so meinte von kirchlich-demokratischer Seite damals Martin Rade, eine Volkskirche, die alle politischen Überzeugungen enthalte, unmöglich. Doch blieben auch Versuche einer demokratischen Volkskirche völlig sporadisch. Der Autor meint, „the glue of political neutrality . . . could not hold together two incompatible elements of Volkskirche ideology – political activism and social comprehension. Such was the dilemma of an incipient closed-front Volkskirche" (290). Christlich gefärbter Nationalismus gilt ihm als der entscheidende politische Charakterzug, als „the most basic category" und Volkskirchenideologie als „the broadest context for interpreting the political attitudes of Old-Prussian churchmen" (292). Dieses als Dilemma empfundene Problem im damaligen deutschen Protestantismus, dessen innerkirchliche Varianten ohnehin wieder zusätzliche Differenzierung und Divergenzen darstellten, kann indes nicht lediglich als Spezifikum der Zeit nach dem ersten Weltkrieg gelten, sondern erweist sich als objektives Strukturproblem der modernen Gesellschaft und damit als Frage an ein neuzeitlich politikrelevantes Christentumverständnis überhaupt. Innerhalb einer politisch konträr orientierten pluralistischen Gesellschaft im Zeitalter des Säkularismus stößt Volkskirche faktisch um so eher an die Grenze ihrer soziologischen Integrationsfähigkeit, je prononzierter sie sich in strittigen politischen Fragen artikuliert. Der Eindruck, daß volkskirchliches Bewußtsein und volkskirchliche Realität sich als Hemmfaktoren bei dem ebenso notwendigen wie wünschenswerten Annäherungsprozeß von Kirche und Demokratie in der Weimarer Republik erwiesen hätten, wird vom Autor betont hervorgehoben. Deutlich werden freilich nicht die geschichtlichen Alternativen, wie stabilisierende Funktionen der Kirchen für die damalige Gesellschaftsordnung hätten zureichend effektiv ausgelöst werden können. Auch bewußt sektorale Freikirchenexistenz, die auf gesamtgesellschaftlichen Kultureinfluß verzichten muß und damit zugleich freier von einem entsprechenden Anpassungszwang sich betätigen kann, war keine realistische Alternative. Trotz mancher Statusförderung während der Weimarer Zeit hat evangelisches Freikirchentum sich nicht weniger dem nationalistischen Trend entziehen können und institutionelle Sicherheit im „Dritten Reich" durch augenfälliges politisches Wohlverhalten – bedingt auch durch die sonst gefährdete Minderheitenexistenz – erkaufen müssen.

Bei aller Problematisierung des volkskirchlichen Status, der trotz unübersehbarer Erosionen realitätsadäquat war, zeigt die Arbeit die eminente realhistorische Bedeutung des volkskirchlich strukturierten landeskirchlichen Protestantismus in Deutschland während der Zeit der Weimarer Republik. Deutlich wird auch, daß der politische Plu-

ralismus eine differenzierte Palette von Volkskirchenkonzeptionen hervorbrachte, die der Pluralität des politischen Spektrums Rechnung zu tragen versuchte. Die verschiedenen Ausformungen volkskirchlicher Konzeptionen hätte indes noch etwas konturierter in Erscheinung treten können; ihre Differenzierung ist auf das konservative, das demokratische und religiös-sozialistische Modell beschränkt. Während J. Jacke für die Frühphase der Weimarer Zeit die kooperative institutionskirchliche Interessenpolitik besonders bei dem Evanglischen Oberkirchenrat betont (der Generalsynodalvorstand ist stärker der konservativen Ideologie verhaftet), ist es Daniel R. Borg vornehmlich darum zu tun, den gesamtgesellschaftlichen Umfassungszwang des Volkskirchenprinzips und die sich partikularisierend auswirkende Konzentrierung auf eine möglichst homogene soziologisch-ideologische kirchenpolitische Front als wirkungshemmendes Dilemma zu konstatieren. Der gesellschaftliche Totalanspruch der Volkskirche und ihr notwendigerweise partikulär-sektorales politisch-soziologische Durchsetzungspotential werden also als sich gegenseitig beschränkende Faktoren verstanden, die den volkskirchlichen Funktionsmechanismus hemmten.

Die Arbeit von Borg zeigt auch, daß Parteipolitik und Kirchenpolitik in der Weimarer Zeit nicht mehr deckungsgleich blieben. So erfaßte der kirchliche Geltungsanspruch schulpolitisch ungleich größere Kreise als das konservative Gesellschaftsmodell der Kirchen. Das war bedingt durch einen sich parteipolitisch abzeichnenden verstärkten Säkularisierungstrend, der sich in bestimmten Bereichen besonders kirchenaversiv auswirkte. Bestimmte Gesellschaftsmodelle schienen in der kirchlichen Optik den Einwirkungsradius auf das öffentliche Bewußtsein besonders zu hemmen und waren insofern kirchlich suspekt. So war die ideologisch-fixierte religionspolitische Propaganda der Sozialdemokratie wenig geeignet, kirchlich attraktiv zu sein, auch wenn manche sozialpolitischen Forderungen den Vorstellungen breiter volkskirchlicher Kreise entsprechen mochten. Selbst die Deutsche Demokratische Partei und die Deutsche Volkspartei haben nicht immer ausreichend die kirchenfördernde Komponente in ihrer Programmatik betont, so daß die Landeskirchen sich stärker an die nationalkonservative Parteilichkeit gewiesen sahen, wie sie sich in der aufs ganze stark republikaversiv eingestellten Deutschnationalen Volkspartei darstellte. Die agile und in ihrer Weise progandistisch aggressive Freidenkerbewegung tat ein Übriges, daß sozialdemokratische oder gar kommunistische Zielvorstellungen kirchlich nicht rezipierbar erschienen. Ein überparteiliches Staatsbewußtsein mit republikstabilisierender Tendenz war darum nur mit großen Einschränkungen und ohne das notwendige Beharrungsvermögen im Parteienstaat des Weimarer Systems kirchlicherseits zu erzielen.

Neben der thematisch parallelen Publikation des englischen Historikers Jonathan R. C. Wright („Above Parties". The Political Attitudes of the German Protestant Churches Leadership 1918–1933, Oxford University Press 1974, 197p.), die auch in deutscher Übersetzung vorliegt („Über den Parteien". AKIZ, Reihe B, Bd. 2, Göttingen 1977, 276S.) wird die Arbeit von Daniel R. Borg durch ihre problemgeschichtliche Orientierung und anschaulich-extensive Beschreibung der wichtigsten Sachverhalte ihre an den kirchlichen Verhältnissen der deutschen Nachkriegszeit nach 1918 interessierten Leser finden und gleichzeitig das hier problematisierte, gleichwohl zeitgeschichtlich höchst bedeutsame Volkskirchenthema und die kulturfaktorelle Bedeutung von Volkskirche neu ins Blickfeld rücken. Eine forschungsgeschichtliche Auseinandersetzung mit den bislang noch nicht besonders zahlreichen Titeln der einschlägigen Fachliteratur mit ihren Theorieansätzen fehlt; so ist auch auf die Publikation von Kurt Nowak: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Göttingen und Weimar, 1. Aufl. 1981, zwar Bezug genommen, aber ebenso wie auf Jacke und Wright und deren Konzeptionen nicht näher eingegangen. Es besteht aber überhaupt kein Zweifel, daß die Untersuchung von Daniel R. Borg dem anloamerikanischen Leser eine fundierte Vermittlung von Ereignisabläufen und Problemkonstellationen innerhalb der protestantischen Großkirche Altpreußens zur Zeit der Weimarer Republik leisten kann.

Leipzig *Kurt Meier*

Kirche im Nationalsozialismus. Hrsg. vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg–Stuttgart. Verlag Jan Thorbecke, Sigmaringen 1984, 300 S., DM 24,–.

Für ein breiteres Lesepublikum, das an Zeitgeschichte interessiert ist, doch auch für den Fachgenossen anregend, präsentiert der katholische Geschichtsverein der Diözese Rottenburg–Stuttgart ein Spektrum von Beiträgen zum Problembereich Katholizismus und Drittes Reich. Neben forschungsgeschichtlichem Überblick sind die 20 Aufsätze und Miszellen vorrangig regionalgeschichtlich akzentuiert. Bekannte Experten katholischer Zeitgeschichtsforschung wie Ulrich v. Hehl, Dieter Albrecht und Raimund Baumgärtner reißen mit ihren Beiträgen die forschungsgeschichtliche Gesamtperspektive auf, schildern das Verhalten des Vatikans zum Hitlerstaat und stellen die Problematik des NS-Weltanschauungskonglomerats vor. Themen wie „Recht und Rechtspflege", „Sprache", „Kirchliche Kunst" im NS-System, Auskünfte über das Wahlverhalten der Katholiken in Württemberg von 1928 bis 1933, auch institutions-, vereins- und parteiengeschichtliche Aspekte kommen zur Geltung. Die Frage von Anpassung und Widerstand wird thematisiert; Beispiele von Predigten nebst kritischer Erörterung werden vorgeführt.

Über das neuerliche Forschungsthema am Lehrstuhl von Prof. Hans Mayer an der Universität München (Thema: „Niederer Klerus in Bayern 1933–1945") wird informiert. Als Hauptquelle des seit April 1984 angelaufenen Forschungsprojekts soll ein Bestand von ca. 2000 Pfarrerpersonalakten aus dem Bayerischen Hauptstaatsarchiv zunächst ausgewertet werden. In einem seiner beiden Beiträge („Forschungslücken in der kirchlichen Zeitgeschichte") betont R. Baumgärtner zu dem Projekt: „Die Untersuchung orientiert sich an der These, daß das Verhalten der katholischen Geistlichen gegenüber dem Nationalsozialismus einen dauerhaften und unausräumbaren weltanschaulich-mentalen und zugleich milieubestimmten Vorbehalt als Konstante aufweist, während Erscheinungen von Kollaboration, Sympathisanten- und Renegatentum den Ausnahmefall darstellen" (S. 250). Dabei soll verhaltensuniversell (ohne sektorale Einschränkung auf Widerstand und Verfolgung) vorgegangen werden. Bezeichnend auch hier, wie über das großangelegte, inzwischen abgeschlossene Forschungsunternehmen „Bayern in der NS-Zeit", sechs Bände, hrsg. v. Martin Broszat u.a. (München 1978–83), hinausgehend, die sozialgeschichtliche Forschung zum Thema „Kirche im Dritten Reich" weiter an Boden gewinnt.

Im Rahmen wichtiger Erinnerungsberichte, die gleichwohl um Quellenabsicherung bemüht sind, gewinnt die „Basis der Kirche als Forschungsgegenstand" ihren Stellenwert und ihre regionalhistorische Bedeutung. Indes beanspruchen viele Beiträge exemplarisch oder auch direkt thematisch generelles Interesse im Blick auf den Katholizismus in Deutschland während der Hitlerzeit. Im Nachdruck einer gekürzten Diplomarbeit von Karl-Heinz Wiest: „‚Der Stellvertreter' – Ein Stück und seine Wirkung" (S. 203–247) wird in bemerkenswerter Differenziertheit die Resonanz und der Widerspruch gegenüber Hochhuths Theaterstück aus dem Jahre 1963 gegenwärtig.

Alle Aufsätze, Berichte, Miszellen usw. können auf ihrem Gestaltungsniveau durchweg zeitgeschichtliches Interesse beanspruchen und zeigen, daß lokal- und regionalgeschichtliche Ergebnisse, in weiterweisende Perspektiven eingezeichnet und von allgemeinverständlich fachhistorischen Beiträgen orientierend flankiert, Alltagsgeschichte im Dritten Reich vergegenwärtigen können. Sie bewegen sich in einem seit längerem wirksamen Forschungstrend, dessen fachhistorische Intensivierung seit einiger Zeit beobachtbar wird und die institutionsgeschichtliche Historie farbig ergänzen und gelegentlich auch modifizieren kann.

Leipzig *Kurt Meier*

Almuth Meyer-Zollitsch: Nationalsozialismus und evangelische Kirche in Bremen. Selbstverlag des Staatsarchivs der Freien Hansestadt Bremen: Bremen 1985 (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen 51). 388 Seiten.

Die vorliegende Arbeit, eine Freiburger historische Dissertation bei Klaus Deppermann (Korreferent: Heinrich A. Winkler) ist in einer Doppelperspektive lesbar: als Beitrag zur Geschichte des Nationalsozialismus in Bremen im Medium des Kirchenkampfes und als Beitrag zum bremischen Kirchenkampf im Medium der Geschichte des Nationalsozialimus. In der gelungenen Verschmelzung beider Perspektiven ist eine bereichernde Studie zum Programm „Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte" (vgl. dazu Rudolf von Thadden: Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte. In: Geschichte und Gesellschaft 9 [1983], 598–614) entstanden.

Der Bogen der Darstellung spannt sich von „Kirche und Staat in Bremen am Ende der Weimarer Republik" (Kap. I) bis zur Nachkriegszeit (Kap. VIII). Die zwischen den termini a quo und ad quem liegenden Entwicklungen werden in ereignisgeschichtlicher Abfolge dargeboten. Die Gliederung orientiert sich an den augenfälligen politischen und kirchenhistorischen Zäsuren (Kap. II: „Die nationalsozialistische Machtübernahme als Herausforderung an die Kirchen". – Kap. III: „Die Kirche im NS-Staat: Zwischen Instrumentalisierung und beginnender Isolierung". – Kap. IV: „Die Formierung der Bekennenden Kirche". – Kap. V: „Die Kirchenpolitik bis zum Kriegsausbruch". – Kap. VII: „Die Kirche im Krieg"). Lediglich in Kap. VI: „Gemeindeleben im Kirchenkampf" verläßt die Vf.n diesen Rahmen, um in geraffter Form „basic history" zu betreiben.

Nicht allein wegen ihres gesellschaftsgeschichtlichen Ansatzes vermag sich die Arbeit als eine notwendige Ergänzung zu dem seinerzeit höchst verdienstvollen Bericht von Karl Stoevesandt: Bekennende Gemeinden und deutschgläubige Bischofsdiktatur. Göttingen 1961 (AGK 10) wie auch zu der stark problemgeschichtlich-systematischen, zudem auf den deutsch-christlichen Bereich konzentrierten Arbeit von Reijo E. Heinonen: Anpassung und Identität. Theologie und Kirchenpolitik der Bremer Deutschen Christen 1933–1945. Göttingen 1978 (AkiZ B 5) zu empfehlen. Sie bietet erstmals, will man von den kurzgefaßten, doch materialreichen Bremen-Exkursen in dem Standardwerk von Kurt Meier: Der evangelische Kirchenkampf. Halle/S. und Göttingen 1976–1984 absehen, eine alle Entwicklungen und Parteiungen gleichermaßen berücksichtigende Gesamtdarstellung. Etwas im Hintergrund geblieben ist allerdings die kirchenpolitisch nicht organisierte sog. „Mitte", die man vielleicht lieber als kirchlichen Normalprotestantismus klassifizieren sollte, und das kirchliche Vereins- und Verbandswesen, namentlich die Innere Mission.

Als „Laienkirche" hat sich das bremische Kirchenwesen gewiß als ein besonders ergiebiges Objekt für eine integrale Betrachtung aufgedrängt. Das Schicksal der bremischen Kirche war unlöslich mit dem politischen Geschick des Stadtstaates verknüpft. Auf Grund der zahlreichen Verflechtungen zwischen kirchlicher Gemeinde und bürgerlichem Gemeinwesen, welche durch die Erledigung des Summepiskopats nur in einem nominellen Sinne hinfällig geworden waren, bietet das Kirchenwesen mit gewissen Brechungen immer auch einen Spiegel des bremischen Gemeinwesens. Es gehört zu den Verdiensten der Arbeit, diese Zusammenhänge interpretatorisch nicht zu überfordern, somit den binnenkirchlichen Spezifika genügend Raum zu lassen. Jedenfalls kann keine Rede davon sein, daß das Kirchenwesen, wie bei einem gesellschaftsgeschichtlichen Ansatz vorstellbar, auf ein sozialanalytisches Prokrustesbett gezwungen worden wäre. Die Anknüpfungspunkte, mithin der wechselseitige Brückenschlag zwischen Kirchen- und Allgemeingeschichte, ergeben sich relativ zwanglos.

Im altständisch-liberalen und sozialdemokratischen Bremen hat der Nationalsozialimus schwer Fuß fassen können. Bei den Reichstagswahlen im Juli und November 1932 lagen die Bremer NSDAP-Ergebnisse deutlich unter Reichsdurchschnitt. Um Bremen nach der Machtübernahme nationalsozialistisch aufzurollen, bot sich u.a. eine deutsch-christliche Gleichschaltung des Kirchenwesens an. Dies ist der gesellschafts- wie kirchengeschichtlich gleichermaßen relevante Dreh- und Angelpunkt der Darstellung.

Man kann nicht erwarten wollen, daß nach den bereits vorliegenden Arbeiten zum bremischen Kirchenkampf – neben den genannten Arbeiten wäre u.a. noch zu verweisen auf Herbert Schwarzwälder: Heinz Weidemann. Irrungen und Wirrungen eines ‚braunen' Landesbischofs. In: Ders.: Berühmte Bremer. München 1972, 245–294 –

grundstürzend neue Einsichten geboten würden. Die bekannten Hauptlinien des bremischen Kirchenkampfes von der Kirchenpräsidentschaft Heiders und der Installierung Weidemanns als Landesbischof, der Formierung der Bekenntniskräfte in all ihrer Uneinheitlichkeit, welche zur Kirchenkampfvariante der berühmten Bremer „Kirchenfreiheit" wurde, bis hin schließlich zur Entmachtung Weidemanns und der Berufung von J. Schultz (Magdeburg) als kommissarischer Landeskirchenführer und Kirchenpräsident finden ihre Bestätigung, Anreicherung und Konkretisierung aus der Opulenz der von der Vf.n durchgearbeiteten Archivalien regionaler und überregionaler Provenienz.

Neben den zahlreichen neuen Erkenntnissen im Detail, einschließlich der bis an den Schreibtisch Hitlers wogenden Kabalen Weidemanns, liegt die Hauptinnovation der Arbeit in der Wahrnehmung der gesellschaftsgeschichtlichen Dimension der jüngsten Bremer Kirchengeschichte. Am Beispiel der großbürgerlichen Liebfrauengemeinde und der von sozialdemokratisch orientierter Handwerker- und Facharbeiterschaft bestimmten Immanuelgemeinde kann die Autorin einsichtig machen, „daß die Haltung einer Gemeinde im Kirchenkampf nicht nur durch ihre kirchliche Vorprägung bestimmt wurde, . . . sondern ebenso durch soziale Homogenität und den Konsens in einer politischen Grundhaltung" (352). Die Spezifik des kirchlichen Quellenmaterials – es entstammt vornehmlich den Gemeinden Liebfrauen, Stephani und Immanuel sowie der Sammlung des einstigen Landesbruderratsvorsitzenden Stoevesandt im Archiv von Liebfrauen, während demgegenüber die Quellen aus ehemals deutsch-christlichen Gemeinden sehr viel spärlicher fließen – gestattet Aussagen über den Zusammenhang von Sozialbindung und kirchlicher Position nur mit manchen Einschränkungen. Doch hat die Vf.n offenbar alles, was irgend aussagekräftig war, zu nutzen gewußt. Auch zu Sozialstruktur und politischer Mentalität in deutsch-christlichen Gemeinden finden sich Beobachtungen. Hingewiesen sei noch auf die Passagen zum kirchlichen Verhalten bei der Ausgrenzung, Verfolgung und Vernichtung der jüdischen Bürger Bremens (269ff.), welche die Studie von Regina Bruss: Die Bremer Juden unter dem Nationalsozialimus. Bremen 1983 (VStAB 49) um manches Detail ergänzen. Die Unterlagen der Bremer Hilfsstelle des „Büros Grüber" sind leider verbrannt.

Im übrigen ist der Bremer Kirchenkampf, nicht zuletzt wegen der traditionellen Selbständigkeit der Einzelgemeinden, denkbar buntscheckig und bietet hinreichend Gelegenheit zu erzählerischer Entfaltung. Als besonders gelungen hat der Rez. die Passagen über den radikal dahlemitischen Pfarrer Greiffenhagen (Stephani-Süd) und seinen gemäßigten Konterpart im Bekenntnislager Pfarrer Rosenboom (Stephani-Nord) sowie den unrühmlich emporgekommenen und noch unrühmlicher gefallenen Weidemann empfunden.

Einige kritische Anmerkungen und Anfragen sollen nicht verschwiegen werden. Die überregionale Kontextualisierung des bremischen Materials (Kirchenkampf auf Reichsebene, NS-Religionspolitik u.a.) ist mitunter etwas flächig ausgefallen. So begegnet im Kontrast zu der in den ereignisgeschichtlichen Teilen bewährten Erkenntnis von der Polykratie und Polymorphie des NS-Herrschaftssystems, die auch religionspolitisch in einer Vielzahl kontrastierender Motive und Ziele zu Buche schlug, die veraltete These vom rein politischen „Zweckdenken" (90) und der propagandistischen Täuschung (94) im Blick auf die NS-Religionspolitik. Was die „Barmer Botschaft" (Kap. IV.1) angeht, so hat die Vf.n den bis zur Drucküberga be der Arbeit im Herbst 1984 schon deutlich sichtbaren Erkenntnisschub des Barmenjahres 1984 nicht weiter beachtet. Nicht ganz up to date angesichts der differenzierten Diskussionslage sind auch die Bemerkungen zu den von Karl Barth 1933 vorgenommenen Grenzziehungen zwischen Theologie und Politik (81f.).

Nicht völlig abgeklärt oder doch zumindest nicht ausreichend verdeutlicht wirken die Ansichten der Vf.n zum Widerstandsthema. Sie meint, politischer Widerstand habe außerhalb der Möglichkeiten der Bekennenden Kirche gelegen („ungebrochene politische Loyalität" – S. 350), spricht aber fast im gleichen Atemzug von Nonkonformität und ethischen Gegenbildern, von denen systemdestabilisierende Kräfte ausgingen (351). Es müßte genauer geklärt werden, wie sich nach Meinung der Vf.n politischer Widerstand definiert (engere und weitere Fassung des Widerstandsbegriffs). Wie ist die resü-

mierende Auskunft zu verstehen, daß (bekennende) Kirche eine Möglichkeit war, „um gegenüber dem nationalsozialistischen Totalitätsanspruch das letzte Reservat zu verteidigen, in dem eine andere als staatlich kontrollierte Meinung gehört und geäußert werden konnte?" (305). Auch ist zu fragen, ob die „Kriegsfrömmigkeit", welche die Vf.n dankenswerterweise einer genaueren Durchleuchtung zu unterziehen versucht, mit Begriffen wie „Innerlichkeit" und Subjektivismus" (309) nach ihrer gesellschaftsgeschichtlichen Seite hin zureichend erfaßt ist. Mochte sie all jene Kennzeichen an sich tragen, so war sie doch auch ein Remedium gegen nationalsozialistisch verzerrtes Bewußtsein und dessen handlungspraktische Auswirkungen. Schließlich wollen auch die „staatsverklärenden Traditionen" des deutschen Protestantismus (127) gerade im Blick auf die klischeesprengenden Traditionen eines freiheitlich-politischen Bewußtseins in Bremen nicht so recht einleuchten. Hat sich die Vf.n in der unbeirrten Wahrnehmung dieser Dimension durch die Macht der Klischees etwas irritieren lassen?

Eine kleine Korrektur ist bei Rosenberg anzubringen. Seine Berufung vom „Beauftragten des Führers etc." erfolgte nicht, wie S. 158, A. 95 nahezulegen scheint, erst im Frühjahr 1935, sondern bereits Januar 1934.

An der Qualität der auch in den Technika überzeugenden Arbeit ändern solche Bemerkungen nichts. Jenseits von Originalitätssucht liegt eine solide regionalgeschichtliche Studie vor, die zudem die Fülle des Materials ansprechend komprimiert hat und so der Gefahr idiographischer Faktenseligkeit glücklich zu wehren wußte.

Leipzig *Kurt Nowak*

Klaus Scholder: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom. Berlin (West): Siedler Verlag 1985, 473 S.

Der zweite Band des Kirchenkampfwerkes von Klaus Scholder, der im Frühjahr 1985 im Alter von 56 Jahren verstorben ist, konnte nicht mehr vollständig abgeschlossen werden, bildet aber trotz der nur noch konzeptionell angedeuteten letzten Kapitel dennoch keinen Torso. Bereits Band 1 (Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934. Frankfurt / Berlin / Wien: Propyläen 1977, 897 S.) hatte in der zeitgeschichtlich interessierten Öffentlichkeit große Resonanz gefunden. Die Spezifik der stark narrativ gestalteten Darstellung lag in der gleichgewichtig komparativen Behandlung von protestantischem und katholischem Kirchentum. Auch wesentliche Sachverhalte der kirchlichen Entwicklung in der Weimarer Republik, soweit sie für die Thematik der Kirchen im „Dritten Reich" bedeutungsvoll waren, wurden thematisiert. Der Kampf um die evangelische Reichskirche wie auch die Problematik des 1933 abgeschlossenen Reichskonkordats mit der katholischen Kirche wurden dem Leser anschaulich vor Augen gestellt.

Band 2 hat evangelischerseits die Barmer Bekenntnissynode Mai 1934 zum Orientierungspunkt. Die religionspolitisch angereicherte Darstellung führt bis zum Zusammenbruch des sogenannten Eingliederungswerkes der Reichskirchenregierung Herbst 1934, also bis zum Fiasko des Reichskirchenprojektes, mit dem Hitler die evangelische Kirche gleichschalten wollte. Mit der Bekenntnissynode zu Dahlem Oktober 1934 bricht die Darstellung ab, die ursprünglich bis zur Berufung des Reichskirchenministers Kerrl im Juli 1935 weitergeführt werden sollte. Die auch im Kirchenkampf widerstandskonzeptionell relevante Bedeutung der Worttheologie Karl Barths, der Scholder durch seinen Lehrer Ernst Wolf verpflichtet war, wird auch in Band 2 noch als Orientierungsgröße favorisiert, obschon bereits in Band 1 mancherlei kritische Einwände gegen Barths ursprüngliche Sicht des evangelischen Kirchenkampfes artikuliert wurden: schematische Kritik an der Jungreformatorischen Bewegung, Verkennung von Widerstandsmöglichkeiten anderer theologischer Konzeptionen durch Konzentrierung auf die Kontroverse mit der „natürlichen Theologie", Insuffizienz des Barthschen Ansatzes in kirchenorganisatorischen Fragen usw. Gleichwohl gilt die von Barth entworfene Barmer Theologische Erklärung auch in Band 2 als „cantus firmus" der Bekennenden Kirche und habe

das Kirchen- und Staatsverständnis im Protestantismus epochal verändert. Die konfessionstheologischen Vorbehalte der Barmer Synodalbeschlüsse seien indes durch die Leuenberger Konkordie 1973 überholt, ebenso die antiunionistischen Tendenzen zeitgenössischer lutherischer Barmenkritik. Gleichwohl entsprach der Barmer Erklärung der Verzicht der Bekennenden Kirche auf einen politischen Auftrag (unbeschadet politischer Wirkungen ihres Kampfes). Überraschend wirkt angesichts früherer kräftiger Unterstreichung der exklusiven theologischen Bekenntniskritik der Hinweis Scholders, erst der Übergang von der Bekenntnisfrage zur Rechtsfrage habe aus der „Bekenntnisfront" die „Bekennende Kirche" entstehen lassen. Gemeint ist wohl die die Bekennende Kirche insgeheim charakterisierende These unverzichtbarer Bekenntnisbezogenheit kirchenrechtlicher und kirchenstruktureller Sachverhalte und die Ablehnung der auch von deutschchristlicher Seite usurpierten Sohmschen Isolierung der Rechtsfrage vom genuin-bekenntnishaft Kirchlichen. Trotz dieser Relevanzzuweisung des kirchenrechtlichen Aspektes im Blick auf die Genese der Bekennenden Kirche ist Scholder gegenüber der realen bekenntnissynodalen Entwicklung, die in Dahlem zur Ausformung des kirchlichen Notrechts führte, ausgesprochen skeptisch. Mit der in Band 2 geübten Kritik an den kirchenspaltenden Auswirkungen der Dahlemer Bekenntnissynode und ihres kirchlichen Notrechtes, das jedweder Frontverbreiterung im Wege stand und als „Mythos von Dahlem" nach 1945 kritische Rückfragen an die Bekennende Kirche verhinderte, stößt Scholder in sensible Zonen heutiger Kirchenkampfdiskussion. Die Situationsbezogenheit kirchlich-bekenntmäßiger Entscheidungen wird stärker ins Blickfeld gerückt und damit auch Bekenntniskräfte ins Recht gesetzt, die es nicht über sich brachten, die für die „intakten" wie auch verschiedenen „zerstörten" Kirchen nicht praktikablen Forderungen des Dahlemer Notrechts zu übernehmen. Für manche Landeskirchen wäre dies ohnehin kircheninstitutioneller Selbstmord gewesen. Scholder weist ausdrücklich auf die Tatsache hin, daß die Einheit der Bekennenden Kirche durch die Dahlemer Beschlüsse aufs schwerste belastet worden ist. So wird die realhistorisch verifizierbare These erneut bekräftigt, daß die Entwicklungslinie Barmen – Dahlem keineswegs durchweg sachlogisch stringent ist. Die neben ihrer konzentrativ-mobilisierenden Funktion unverkennbar inhärente aufspaltende Tendenz der Barmer Erklärung wurde also durch das Dahlemer Notrecht verstärkt. Realitätsfremde Übertragungsversuche der dahlemitischen Bruderratsstruktur auf das evangelische Kirchentum während der volkskirchlichen Rekonstruktionsphase nach 1945 hatten weder in der östlichen noch in den westlichen Besatzungszonen eine reale Chance.

War es in Band 1 zu einer die Brisanz der Fragestellungen kennzeichnenden Kontroverse über das Konkordatsproblem gekommen (so mit Konrad Repgen, VfZ 1978, 499–534; Scholders Replik ebd., 535–570), so dürfte die Darstellung der weiteren katholischen Entwicklung in Band 2 weniger problematisch sein. Im ersten Band ging es vorrangig um Scholders These, der Reichskonkordatsplan habe bereits für die Kapitulation der Zentrumspartei beim Ermächtigungsgesetz am 24. März 1933 kausative Bedeutung gehabt und auch die staatspositive Erklärung der Fuldaer Bischofskonferenz am 28. März 1933 mitbedingt: eine These, die von Repgen bestritten wurde, während Scholders Replik ihre Wahrscheinlichkeit mit verschiedenen neuen, im Band 1 noch nicht angeführten Belegen zu erhärten versuchte. Band 2 bringt allerdings keine neuen Belege für die Hypothese des Grund-Folge-Verhältnisses von Konkordatsplan und Zentrumskapitulation. Hier werden die Verhandlungsphasen in zwei Kapiteln bis Juli 1934 nachgezeichnet, wobei Ergebnisse im Blick auf den konkordatär abzusichernden Teil des Verbandskatholizismus (insbesondere kath. Jugendverbände) erzielt, vom Vatikan aber als unzureichend verworfen wurden. Im Torso des Kap. 9 ging es dann Scholder um weitere Konkordatsverletzungen und katholische Abwehrversuche mit Hinweis auch auf die politische Bedeutung der Saarwahlen im Januar 1935.

Bemerkenswert ist noch eine Retraktation früherer Sichtweise (vgl. Band 2, Kap. 1), wo Scholder auf Grund neuen Quellenmaterials Korrekturen an entsprechenden Passagen des ersten Bandes hinsichtlich der evangelischen Reichskirchenentwicklung Ende 1933 und Anfang 1934 vornimmt, soweit sie die aktive Rolle von Bischof Oberheid betreffen. Auch dies ein Zeichen für die der historischen Wahrheit verpflichtete Souver-

änität des bedeutenden Zeithistorikers und Theologen Klaus Scholder, dessen Tod eine schmerzliche Lücke in die Zeitgeschichtsforschung gerissen hat.

Die Herausgeber kündigen die Fortsetzung des Werkes mit weiteren drei Bänden an, wobei auch an die Schilderung der unmittelbaren Nachkriegszeit bis 1948 gedacht ist.

Leipzig *Kurt Meier*

Georg Schwaiger (Hrg.): Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft. 2 Bände, München-Zürich (Verlag Schnell & Steiner) 1984, 919 und 768 Seiten, zahlreiche Abbildungen. Gebunden. DM 98.–.

In der seit einigen Jahren erscheinenden dichten Folge von Untersuchungen und Darstellungen zur Geschichte der deutschen Bistümer unter der Herrschaft des Nationalsozialismus kommt dem vom Münchener Kirchenhistoriker Georg Schwaiger vorgelegten zweibändigen Sammelwerk über das Erzbistum München und Freising ein hervorragender Platz zu. Denn es bietet in 59 Beiträgen die umfassendste und perspektivenreichste Darstellung, die bislang ein deutsches Bistum für jene drangvolle Periode der Jahre 1933–1945 gefunden hat: ein im wesentlichen aus ungedruckten und gedruckten Quellen sowie aus persönlichen Erinnerungen geschöpftes überaus differenziertes Bild des religiösen Lebens, des Schul- und Bildungswesens, der vielfachen Bedrängnisse und harten Verfolgungsaktionen, der kirchlichen Treue des Volkes in allen sozialen Schichten, der Haltung des Klerus aller Ränge. „Die Absicht war" – wie der Herausgeber im Vorwort schreibt –, „Menschen, Schicksale, Ereignisse so zu schildern, wie es gewesen ist, weder zu heroisieren noch Schwächen und auch Versagen zu beschönigen." Daß allen 59 Mitarbeitern bei ihren Forschungen oder bei der Schilderung ihrer persönlichen Erlebnisse aus der NS-Zeit diese Absicht Verpflichtung war, bestätigt durchgehend die Lektüre des Werkes.

Es ist im Rahmen einer knappen Rezension nicht möglich, alle 59 Beiträge vorzustellen, geschweige denn angemessen zu würdigen. Nur eine Gesamtübersicht kann vermittelt und in ihr auf einige thematische Schwerpunkte hingewiesen werden.

Die Beiträge behandeln unter je verschiedenen Aspekten sieben Themenkreise:

„I. Bayern in der NS-Zeit": Dieser grundlegende Abschnitt beleuchtet – unter anderem – auf breiter Quellenbasis das kirchliche Leben in Bayern, wie es sich während der Jahre 1933–1945 unter den zunehmenden Behinderungen und Bedrängnissen durch partei-staatliche Unterdrückungsmaßnahmen, dann durch (die zusätzlichen) Kriegseinflüsse gestaltete. „In der Bedingtheit der Zeit, der Gebundenheit der alle Bereiche umgreifenden Lebensanschauungen, dann aber im Eintreten für die Überzeugung auch dort, wo alles auf dem Spiele steht" – so das vorsichtig-abwägende Urteil des Verfassers (Walter Ziegler) –, „kann sich erst das mühsame, keineswegs glorreiche, aber doch höchst bedeutende und überaus wirksame Ringen der Katholiken in Bayern mit dem kirchenfeindlichen Nationalsozialismus zeigen, ein Ringen, das uns heute durchaus Respekt abnötigen kann." Es folgt ein erschütternder Bericht über die Wirklichkeit des Konzentrationslagers Dachau (Karl Hausberger), der in der Konzentriertheit seiner Belege über die Entmenschlichung der Kommandanten und Wärter und über das unermeßliche Leid ihrer Opfer dem Leser den Atem stocken läßt. Nicht weniger ergreifend ist die Schilderung des Schicksals des bayerischen Königshauses (aus dem 14 Mitglieder schwerste Verfolgungen erlitten, 12 davon im Konzentrationslager) und die aufrechte, von hohem Pflicht- und Verantwortungsbewußtsein getragene Haltung des Kronprinzen Rupprecht (1869–1955), dem das bayerische Volk bis heute ein ehrendes Gedächtnis bewahrt (Hans Rall). Dem Abschnitt vorangestellt ist eine weitausgreifende, spürbar auch von persönlicher Erfahrung und Erinnerung geprägte kritische Studie des Herausgebers über das (aufs Ganze gesehen durchaus zwiespältige) „Erbe des 19. Jahrhunderts in der katholischen Kirche Bayerns". Dieser fundamentale Beitrag steckt den (tief ins 20. Jahrhundert herein Licht und Schatten werfenden) geschichtlichen Hintergrund ab, von welchem her die Konfrontation zwischen katholischer Kirche und nationalsozialistischem Staat erst ihre Dimensionierung erhält.

„II. Die geistliche Leitung des Erzbistums München und Freising in bedrängter Zeit": Der Abschnitt bringt neben einer Auflistung des Metropolitankapitels 1933–1945 mit biographischen Skizzen der einzelnen Domherren (Sigmund Benker) – aus der Feder des kürzlich verstorbenen verdienten Faulhaber-Forschers Ludwig Volk SJ – ein detailliertes Lebensbild Kardinal Michael von Faulhabers, des Erzbischofs von München und Freising (1917–1952) und Vorsitzenden der Freisinger Bischofskonferenz: sorgsam um Gerechtigkeit des Urteils bemühte Neubearbeitung eines bereits früher erschienenen Porträts, geschliffen in der Diktion, scharf in den Konturen, Größe und Grenzen dieses letzten noch vom König von Bayern nominierten Kirchenfürsten gleichmäßig verdeutlichend. Statistische Untersuchungen geben Aufschluß über die Entwicklung des religiösen Lebens im Erzbistum in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, soweit diese zahlenmäßig faßbar ist (zahlenmäßige Entwicklung der katholischen Bevölkerung, konfessionelle Wanderbewegungen, Statistik der Taufen, Firmungen, Eheschließungen, Priesternachwuchs und Priesterstand etc.) und mit Blick auf die Vergleichszahlen in benachbarten Bistümern (Joachim Seiler), über Priester und Theologiestudenten des Erzbistums im militärischen Dienst (Peter Pfister), über nationalsozialistische Verfolgungen von Geistlichen des Erzbistums auf Grund zweier Fragebogenaktionen 1946 und 1980 (Friedrich Frei), über die Ermittlungs- und Prozeßverfahren des Sondergerichts München gegen Priester und Ordensleute (Norbert Keil).

„III. Schulwesen und Priesterbildung im Erzbistum": Die hier zusammengestellten Beiträge beleuchten, ausgehend von der schulpolitischen Situation des Jahres 1933, den nach der „Machtergreifung" alsbald einsetzenden systematischen Kampf zur Ausrottung des katholischen Schul- und Erziehungswesens in Bayern: die Unterdrückung der im Reichskonkordat verankerten katholischen Bekenntnisschule (1935–1938, mit der entsprechenden weltanschaulichen Umorientierung der Lehrerbildung) und der klösterlichen Schulen (insbesondere seit 1938) mitsamt den klösterlich bzw. kirchlich geführten Internaten, bis hin zur drastischen Einschränkung des schulischen Religionsunterrichts und zur offiziellen Abschaffung von Schulgebet und christlichen Symbolen 1941, die aber in weiten Teilen Bayerns schließlich auf härtesten Widerstand stieß, so daß sich die staatlichen Organe zu einem zwischenzeitlichen Einlenken gezwungen sahen (Eva-Maria Kleinöder); das Schicksal der Philosophisch-Theologischen Hochschule Freising (Dominikus Lindner) und des Freisinger Priesterseminars (Adolf Wilhelm Ziegler). Eine gründliche Untersuchung ist der Theologischen Fakultät der Universität München gewidmet: ihrem personellen Bestand, ihrer inneren Entwicklung und den Hintergründen ihrer gewaltsamen Schließung 1939 (Helmut Böhm). Zwei weitere Beiträge berichten über das Schicksal des mit Universität und Theologischer Fakultät eng verbundenen Herzoglichen Georgianums, das 1939 in ein Internat für die Schülerinnen des Max-Joseph-Stifts umfunktioniert, 1944 durch Spreng- und Brandbomben schwer beschädigt wurde (Walter Dürig) sowie des Spätberufenenseminars Fürstenried (bei München), das ebenfalls 1939, bei Kriegsausbruch, beschlagnahmt und als Lazarett benützt wurde (Karl Braun).

„IV. Katholische Jugend in Bedrängnis und Widerstand": Karl Anzenhofer, von 1930 bis 1936 stellvertretender Diözesanleiter des Katholischen Jugend- und Jungmännerverbandes im Erzbistum, berichtet aus eigener Erfahrung anschaulich über das sehr rege, von breiter Bildungsarbeit getragene, geistlich fundierte Leben in den kirchlichen Jugendorganisationen vor 1933, über die bald danach einsetzenden staatlichen Schikanen (z.B. bei der Rückkehr von der Jugendwallfahrt nach Rom 1935) sowie über damals angestellte Überlegungen, „aktiveren Widerstand zu leisten, etwa im Stil der späteren ‚Weißen Rose'". Zum Glück war man hier einsichtig genug, um zu erkennen, daß Widerstand solcher Art nur zur eigenen Vernichtung führen konnte, ohne an der bestehenden Situation etwas zu ändern. Man entschloß sich, die durch die Beschränkung auf den kirchlichen Raum noch gegebenen Möglichkeiten auszuschöpfen, um „Gleichschaltungen", für die es viele Verlockungen gab, zu verhindern. In diesem (höchst aktiven) passiven Widerstand allerdings hat sich der Jungmännerverband bewährt. Als Beispiel eines solchen Widerstandes kann das Lebensbild des Georgpfadfinders Ludwig Lang gelten, der 1942 27jährig im Kaukasus fiel (Helmut Holzapfel).

Beispiele solchen Widerstandes bietet – ebenfalls aus eigenem Erleben – desgleichen der große Beitrag „‚Neudeutschland' im Erzbistum München und Freising" von Kurt Becher, mit Abdruck des mutigen und bemerkenswert hellsichtigen Rundschreibens des damaligen Bundesleiters (und Regierungsassessors) Hans Hien („Die politische Haltung von ‚Neudeutschland Älterenbund' im neuen Staat"), veröffentlicht am 1. Mai 1933 in den „Werkblättern", der Zeitschrift des Älterenbundes. In einem gewichtigen, sorgfältig aus den Quellen gearbeiteten Beitrag berichtet sodann Anton Landersdorfer über die Münchener studentische Widerstandsgruppe „Weiße Rose", ihre (zuletzt doch wohl rationaler Kontrolle entgleitenden) Aktionen und ihr entsetzliches Ende. Zwei weitere Beiträge beleuchten am Beispiel des Jugendheims Salesianum in München und der caritativen Jugendfürsorge, welchen Schwierigkeiten und Bedrängnissen kirchlich orientierte Jugendpflege in der NS-Zeit ausgesetzt war (Leo Weber, Friedrich Bauer).

„V. Seelsorge und religiöses Leben, Verfolgung und Widerstand": In diesem Abschnitt – dem ersten des zweiten Bandes – wertet Helmut Witetschek für das Erzbistum München und Freising den die Jahre 1933–1945 betreffenden umfänglichen Bestand der Berichterstattung der Regierungspräsidenten an die bayerischen Staatsministerien und an das Reichsinnenministerium aus (Halbmonats-, Monats-, Zweimonatsberichte sowie Lageberichte, dazu die Lageberichte der Polizeidirektion München 1934–1937). Diese vor allem konkrete Einzelvorgänge sehr sorgfältig registrierenden Berichte zeigen nicht nur das Funktionieren des auf der untersten Verwaltungsebene (Bürgermeister, Polizeistation, Ortsgruppenleiter) einsetzenden staatlichen Überwachungssystems (das freilich eine seit dem 19. Jahrhundert eingespielte Verwaltungsaufsicht in Dienst nehmen konnte), sondern sie dokumentieren auch die Auseinandersetzungen zwischen NS-Regime und Kirche in den Pfarreien und lassen die einzelnen Stationen des Kirchenkampfes aufscheinen (Kampf gegen die katholischen Vereine, die katholische Presse, die Bekenntnisschule und die klösterlichen Lehrkräfte, Überwachung und Bespitzelung von Predigt, Gottesdienst und Kirchenbesuchern usw.). Das aus den Regierungspräsidentenberichten gehobene Bild verdichtet sich noch in den seelsorgerlichen Erlebnisberichten von Georg Hunklinger (1931–1940 Kaplan in Mittenwald, München, Bad Tölz, seit 1940 Pfarrer von Waakirchen) und Johannes Baumann, dem letzten Kuraten von Obersalzberg bei Berchtesgaden (1933–1937), wo Hitler seine Ferienvilla hatte, ferner in den Erinnerungen (und zur kirchlichen Gegenwart sich spannenden sehr beherzigenswerten Gedanken) des damaligen Kaplans und nachmaligen Stadtpfarrers von St. Paul in München (und Rundfunkpredigers) Karl Fröhlich an seine Jugendarbeit und den eng mit ihr verknüpften liturgischen Aufbruch in dieser Pfarrei (nach dem Modell der von Pius Parsch geprägten liturgischen Gemeinde in Klosterneuburg). Hans-Georg Becker untersucht anhand vieler Einzelbeispiele das redaktionelle Verhalten der Münchener Katholischen Kirchenzeitung in den Jahren von 1933 bis zum Kriegsausbruch 1939. Er gelangt zu dem „zwiespältige Nachdenklichkeit" hinterlassenden Ergebnis, daß einerseits kein Grund vorhanden sei, „das redaktionelle Verhalten der MKZ insgesamt in diesen Jahren als geradlinig durchgehaltenen Widerstandskurs zu glorifizieren", im Gegenteil erhebliche Defizite unverkennbar seien: so suche man in jenen Jahren „etwa Proteste gegen den Vernichtungskampf der Nazis gegen die Juden oder die Verfolgung – einschließlich physischer Vernichtung – politischer Regimegegner" vergeblich (wobei allerdings die Frage bleibt, inwieweit die Redaktion von diesem Vernichtungskampf tatsächlich gesicherte Kenntnis hatte). Andererseits könne man „bei nüchterner und sachlicher Betrachtung" der Münchener Katholischen Kirchenzeitung, die eben mit einem Kurs offensiven Protestes nicht überlebt hätte, „den Respekt nicht versagen": sie habe sich „im großen und ganzen achtbar und, in speziellen Fällen, mehr als dies geschlagen". Unter welch massivem Druck von seiten der Gestapo die Redaktion in diesen Jahren (bis zum Verbot der Kirchenzeitung 1940) stand, erhellt aus dem im ersten Band abgedruckten Bericht des damaligen Schriftleiters, dann Schriftwalters, schließlich theologischen Beraters Michael Höck („Erfahrungen mit dem Dritten Reich"). – Mit Opfern des Widerstands im Dritten Reich konfrontieren die folgenden fünf Porträts: Karl Otmar von Aretin zeichnet den Lebens- und Leidensweg des Historikers und Journalisten Fritz Gerlich, der, als Leiter der Wochen-

zeitung „Der gerade Weg", des schärfsten Kampfblattes gegen den Nationalsozialismus, seit 1933 in Schutzhaft, bei den Verhören bis zur Ohnmacht blutig geschlagen, 1934 im Zusammenhang mit dem sog. Röhm-Putsch liquidiert wurde. Florian Trenner berichtet (in einer Zusammenfassung seiner inzwischen im Druck erschienenen theologischen Dissertation) über das Schicksal des Freiherrn Carl-Oskar von Soden. Zuerst Politiker der Bayerischen Volkspartei und als solcher Verfechter eines vom Christentum durchdrungenen Föderalismus, hatte er bereits 1919 die mit Hitler heraufziehende Gefahr klar erkannt, und seither wurde er nicht müde, in Zeitungen und Blättern vor ihr zu warnen. Seit 1931 Priester und in der Jugendseelsorge tätig, vermochte er die bezeigte Kompromißbereitschaft der in der Kirche Verantwortlichen gegenüber dem Nationalsozialismus mit seinem Gewissen nicht zu vereinbaren, was ihn in „scharfen Konflikt mit der oberhirtlichen Stelle" brachte. Vor dem Zugriff der Gestapo und dem Konzentrationslager rettete er sich – mit geheimer Erlaubnis Kardinal Faulhabers – im letzten Augenblick (1939) durch die Flucht in die Schweiz, die ihn wie andere Heimatlose zunächst sehr ungastlich aufnahm, dann (1940) über Portugal und Brasilien nach New York, wo er im Haus des ebenfalls emigrierten Philosophen Dietrich von Hildebrand eine Bleibe fand, jedoch 1943 gesundheitlich gebrochen und vom Heimweh verzehrt 45jährig starb. Wilhelm Sandfuchs schildert in seinem Beitrag „Für die Rechte der Kirche und die Freiheit" den unerschrockenen Einsatz und Abwehrkampf des Münchener Männerseelsorgers, Predigers, Beichtvaters, Caritasapostels P. Rupert Mayer SJ gegen die antikirchlichen Maßnahmen der NS-Machthaber, seine Verhaftung und Verhandlung vor dem Sondergericht 1937, seine Strafgefangenschaft in Landsberg am Lech, seine Isolierungshaft im Konzentrationslager Sachsenhausen-Oranienburg, schließlich – weil schwerkrank und in höchster Lebensgefahr – seine Zwangsinternierung im Kloster Ettal und, nachdem amerikanische Truppen ihn 1945 befreit hatten, seine rastlosen Bemühungen zur Linderung der Not der seine Zelle belagernden Rat- und Hilfesuchenden, in deren Dienst er seine letzten Kräfte verbrauchte († 1. November 1945). Eindringlich und ergreifend ist die von den Jesuiten Franz von Tattenbach und Roman Bleistein aus persönlicher Kenntnis verfaßte Darstellung der dramatischen Geschichte ihres Ordensbruders P. Alfred Delp, der, tiefgründiger, die geistigen Probleme seiner Zeit scharfsichtig analysierender Denker und praktischer Seelsorger zugleich, in München zu einem (auch seinen engsten Freunden damals verborgen gebliebenen) Mittelpunkt der Hilfe für die verfolgten Juden wurde, sie verstecken oder über die Grenze in die Schweiz bringen half und seit Anfang 1942 aktiv im Kreisauer Kreis des Grafen Helmuth James von Moltke mitarbeitete. Im Zusammenhang mit dem Stauffenberg-Attentat vom 20. Juli 1944 – dessen Planung ihm jedoch nicht bekannt gewesen war – wurde er verhaftet, gefoltert, vom Volksgerichtshof unter Freisler zum Tod verurteilt und am 2. Februar 1945, 37jährig, hingerichtet, seine Asche in die Winde verstreut, nachdem er am vorausgegangenen 8. Dezember im Gefängnis, mit gefesselten Händen, noch die Ewigen Gelübde hatte ablegen können („Segen und Bestätigung der inneren Existenz"), die ihm von seinen Oberen 1943 wegen seines „dem Vorbild der regeltreuen Gestalten auf den Altären seines Ordens" wenig entsprechenden, aber eben durch die Herausforderungen der Zeit bedingten Lebensstils verweigert worden waren. Das fünfte Porträt, aus der Feder des Jesuiten Theo Schmidkonz, ist Hermann Josef Wehrle gewidmet, einem hochgebildeten Publizisten und von Anfang an überzeugten Gegner des Nationalsozialismus, der 1942, bereits 43jährig, – seinem ursprünglichen Wunsch entsprechend – noch zum Priester geweiht wurde, nach Überwindung schwerster Hindernisse, die ihm kirchlicherseits aus Unverstand über lange Jahre in den Weg gelegt worden waren. Anders als P. Delp (mit dem er in München-Bogenhausen unter einem Dach lebte) wurde ihm ein Gewissensrat bezüglich der Frage der Erlaubtheit des Tyrannenmordes zum Verhängnis, den einer der Männer des 20. Juli Ende Dezember 1943 von ihm unter dem Siegel des Beichtgeheimnisses erbeten hatte. Wegen Hoch- und Landesverrats (weil er nicht Anzeige erstattet hatte) wurde er am 16. September 1944 vom Volksgerichtshof zum Tod verurteilt und am selben Tag noch hingerichtet.

Der Abschnitt „VI. Priester und Seelsorger in Kriegsdienst und Gefangenschaft" bringt drei in je ihrer Art für sich sprechende, bedenkenswerte Erlebnisberichte (von

Ernst Tewes, Max Bengl und Jakob Huber), herausragend hier zweifellos der auf regelmäßige Aufzeichnungen und selbstgeschriebene Feldbriefe gestützte Bericht des Münchener Regionalbischofs Ernst Tewes über sein Wirken und seine Erfahrungen als Feldgeistlicher an der Ostfront 1941–1945 und in sowjetischer Gefangenschaft (bis Dezember 1949). Was es heißt, unter einem politischen Gewaltsystem, das man mitsamt seinen Aktionen vom Gewissen her abzulehnen genötigt ist, aus der Verantwortung des Priesters und Seelsorgers dennoch seine Pflicht zu tun, und zwar dort, wo man hingestellt wird – in diesem Falle (und im Falle wievieler anderer deutscher Feldgeistlicher beider Konfessionen!) unter unmenschlichsten Bedingungen, in oft täglicher Todesgefahr, um der Menschen, nämlich der in den Krieg gezwungenen, häufig noch blutjungen Soldaten, willen: diese „Aufzeichnungen und Erinnerungen" vermögen es zu lehren.

Die Abschnitte „VII./VIII. Ordensleute und Klöster des Erzbistums" bieten schließlich anhand von 19 Einzelbeiträgen einen sehr detaillierten, zum Teil wirklich erschütternden Einblick in die Schicksale der im Erzbistum zahlreich vertretenen männlichen und weiblichen Ordensfamilien, in die gegen sie im ganzen und gegen viele ihrer Mitglieder im einzelnen gerichteten Verfolgungsaktionen, Hausdurchsuchungen, Verhaftungen usw., nicht weniger in die mannhafte Haltung, mit der sie bemüht waren, ungeachtet schier von Tag zu Tag wachsender Erschwernisse ihre vielfältigen Aufgaben in Seelsorge, Schule und Jugenderziehung, in Caritas, Kranken- und Altenpflege zu erfüllen. Die Berichte sind durchweg von Mitgliedern dieser Institutionen verfaßt. Da die politische Gefährdung damals Aufzeichnungen kaum gestattete, mußten die letzten noch lebenden Zeugen befragt werden, und so entstand auf Grund der gerade noch rechtzeitig angeregten Befragungen eine quellengesättigte Geschichte der Klöster des Erzbistums, deren Wert nicht hoch genug veranschlagt werden kann.

Das durchgehend sehr anschaulich geschriebene, gut lesbare und mit reicher Bilddokumentation versehene voluminöse Werk – das übrigens zu einem äußerst günstigen Preis angeboten wird – bietet in der Tat die erste große Bestandsaufnahme des Erzbistums München und Freising unter dem NS-Regime, eine auf breitester Basis erarbeitete Geschichte des Erzbistums in den Jahren 1933 bis 1945, die in ihren wesentlichen Teilen aus den Quellen gehoben ist, in nicht wenigen der Beiträge selber Quellencharakter besitzt und vielfach zeitlich beträchtlich über die genannten Jahre, räumlich über die Grenzen des Erzbistums hinausgreift – ein Stück bayerischer und deutscher Kirchengeschichte der neuesten Zeit.

Lesern der Nachkriegsgeneration mag freilich manches hier geschilderte Verhalten als zu wenig konsequent, mancher Protest als zu wenig radikal, zu wenig lautstark erscheinen. Daran ist sicher vieles wahr. Daß die katholische Kirche in jenen unheilvollen Jahren und zumal an der Schwelle zur nationalsozialistischen Herrschaft in allen ihren Rängen auch schuldig, mitschuldig geworden ist und vor der Geschichte Schuld trägt, ist eine ebenso bedrückende wie unbestreitbare Tatsache (und das gilt in gleicher Weise für die evangelischen Kirchen). Apologetik, wie sie zuweilen betrieben wird, ist diesbezüglich die schlechteste Verteidigung. Ja, möglicherweise oder vermutlich liegen die Quellen, die das Ausmaß des Versagens vor allem der in der Kirche Verantwortlichen erst zur Gänze abschätzen lassen, noch gar nicht alle offen. Dennoch sollte man sich aus der Position dessen heraus, der politische Unfreiheit am eigenen Leib nie erlebt hat, dem Protest und Demonstration als selbstverständliches demokratisches Grundrecht verbrieft ist, dessen demokratische Anwendung keinerlei Risiko nach sich zieht, davor hüten, allzu behende zu urteilen oder gar zu verurteilen. Als der Historiker Siegfried August Kähler am 18. September 1945 in Göttingen die erste historische Vorlesung an einer deutschen Universität nach dem Zusammenbruch des Zweiten Weltkrieges eröffnete, gab er ihr den Titel „Vom dunklen Rätsel deutscher Geschichte". Er nannte darin die unerbittliche und unabwendbare Abhängigkeit des Menschen vom Menschen „das eigentliche Verhängnis unseres geschichtlichen Lebens": die Einsicht nämlich, daß das Schicksal des einzelnen vom Schicksal des Ganzen abhängig ist. Trotz und gerade wegen dieser Erkenntnis – so damals Kähler – „fällt uns nicht die Aufgabe zu einer moralischen oder politischen Abrechnung mit der Vergangenheit, mit den Geschlech-

tern, welche aus dem ihnen zugemessenen Gesichtskreis ihre Lebensaufgabe erfaßten und gestalteten. . . . Sondern unser Anliegen ist es, zu erkennen und darzustellen, aus welchen Bedingungen diese Epoche . . . erwachsen ist. Nur wer den Verhängnischarakter der Geschichte verkennt, kann auf den rationalistischen Gedanken verfallen, mit der vergangenen Geschichte abrechnen zu wollen." Was hier mit Blick auf die unmittelbare deutsche Vergangenheit und unter ihrem lastenden Eindruck gesagt wurde, verdient auch mit Blick auf die Kirche(n) erwogen zu werden. Das Vorwort des Herausgebers enthält dazu einige wohl zu beachtende Hinweise. In ihm wird im übrigen „der Leser von heute . . ., der ein totalitäres Herrschaftssystem nicht persönlich erfahren und erlitten hat", mit Recht aufgefordert, folgendes zu bedenken: „Seit langem gesteht eine ‚öffentliche Meinung' den Menschen, die gegenwärtig unter totalitärer, vor allem kommunistischer Herrschaft leben müssen, ohne viel Bedenken zu, was man den Deutschen unter der Hitlerherrschaft, speziell den deutschen Katholiken jener Zeit und ihren Bischöfen, grundsätzlich versagt. Man sollte auch beherzigen, was es bedeutet, Verantwortung tragen zu müssen und dennoch das Schicksal nicht wenden zu können".

München *Manfred Weitlauff*

Köhler, Joachim (Hrsg.): Christentum und Politik. Dokumente des Widerstands. Zum 40. Jahrestag der Hinrichtung des Zentrumspolitikers und Staatspräsidenten Eugen Bolz am 23. Januar 1945, 84 S. Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen 1985, DM 16,–

Zum 40. Jahrestag der Hinrichtung von Eugen Bolz will das Gedenkheft die Erinnerung an einen langjährigen Zentrumspolitiker wachhalten, der wegen Kontakt zu Goerdeler und Bereitschaft, in eine Nachkriegsregierung nach dem Sturz Hitlers einzutreten, Opfer der Terrorjustiz des Dritten Reiches wurde. Bolz, als württembergischer Staatspräsident und Innenminister bereits März 1933 aus dem Amt gedrängt und zwangspensioniert, gehört zu den Vertretern einer christlichen Politik, denen seit dem Ermächtigungsgesetz vom 23. März 1933 und der Auflösung auch der Zentrumspartei Juli 1933 der Boden entzogen war. Neben einer Einführung des Herausgebers, die das Wirken von Bolz auch unter widerstandskonzeptionellen Fragestellungen erörtert, enthält das Bändchen einen bisher unveröffentlichten Aufsatz, den Bolz 1934 unter dem Titel „Katholische Aktion und Politik" verfaßt hat. Es handelt sich um ein offensichtlich zur Selbstverständigung entworfenes, auch päpstliche Verlautbarungen zitathaft einbeziehendes Alternativprogramm gegen – übrigens schon länger sich abzeichnende – „Entpolitisierungstendenzen innerhalb des deutschen Katholizismus" (14). Dem aspektreichen Aufsatz von Bolz (23–57) geht es demgegenüber um eine politische Realisierung katholischer Prinzipien. Die kirchenamtlicherseits als Resistenzfunktion verstandene „Verkirchlichung" aller katholischen Öffentlichkeitsarbeit, dem Schutzkalkül des Reichskonkordats angepaßt, mußte daher als „Rückzug in die Innerlichkeit" (13) erscheinen. Gegenüber den Anbiederungsversuchen der „Ideologen der Katholischen Aktion" an den NS-Staat versuchte Bolz, „in der Beschäftigung mit dem Thema ‚Katholische Aktion und Politik' seine Distanz zum totalitären Staat zu begründen" (18). Bolz konnte sich „nicht darauf beschränken, seine Identität als Katholik zu erhalten ohne Rücksicht darauf, was um ihn geschah" (18). So erscheint die „Berührung mit dem organisierten Widerstand des deutschen Volkes" (Kontakte mit Goerdeler seit 1941/42) als bewußte Konsequenz. Das Fazit spiegelt sich beklemmend in der Diktion des Urteils des Volksgerichtshofs unter Freisler, das beigegeben ist.

Leipzig *Kurt Meier*

Harry Noormann: Protestantismus und politisches Mandat 1945–1949. Band 1: Grundriß. 317 Seiten. Band 2: Dokumente und Kommentare. 287 Seiten. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh 1985.

Der deutsche Protestantismus ist in der Nachkriegsära ein hochrangiger politisch-sozialer und gesellschaftlicher Faktor mit fast unübersehbaren Vernetzungen gewesen. Das macht ihn zu einem überaus lohnenden Gegenstand historischer und sozialwissenschaftlicher Forschungen weit über die kirchengeschichtliche Disziplin hinaus. Da der Nachkriegsprotestantismus gegenwärtig noch nicht die ihm gebührende Forschungsintensität auf sich gezogen hat, sind Beurteilungsperspektiven und Wertungsstandards noch weithin im Fluß. Deshalb auch dürfen alle Bemühungen um präzisere Positions- und Funktionsbestimmungen von Kirche und Politik in der Nachkriegszeit mit gespannten Forschungserwartungen rechnen.

Das in Darstellung und Dokumentation aufgeteilte Werk von Noormann ist eine akademische Qualifikationsschrift am Seminar für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der TU Braunschweig. Die ursprünglich didaktische Konzeption des Werks ist allenthalben noch spürbar, obschon das kirchengeschichtsdidaktische Anliegen nunmehr an ein „Didaktisches Sachbuch" verwiesen ist, das den beiden vorliegenden Bänden noch folgen soll.

Erkenntnisinteresse und Tendenz des „Grundrisses" bestehen darin, das Politikum Kirche „aus einem konzidierenden Prozeß zwischen allgemeinpolitischen Restaurationsbestrebungen und kirchlich dominanten konservativen ordnungspolitischen Leitbildern heraus zu deuten". Die „Formverwandlungsprozesse" in der politisch-ethischen Theorie und Praxis des Nachkriegsprotestantismus sollen dabei Berücksichtigung finden (17). Der Vf. versucht, alle relevanten Sektoren „ethischer Handlungsräume" in seine Analyse einzubeziehen, ein Vorhaben, das angesichts des Umfangs der Thematik gewiß nur approximativ zu verstehen ist. Behandelt werden in fünf Kapiteln die Öffentlichkeitsgeltung des Protestantismus und deren Dominanten (Kap. 1), Standortsuche im politischen Kräftefeld (Kap. 2), wirtschaftsethische Optionen (Kap. 3), Stellung des Protestantismus im Ost-West-Konflikt und zur Gründung der BRD (Kap. 4) sowie Schulpolitik (Kap. 5). Das Abschlußkapitel 6 ist überschrieben „Annäherungen an eine Theorie über den Charakter evangelischer Ethik in der Nachkriegsperiode". Die sechs Kapitel sind, wie der Vf. anheimstellt, „unabhängig voneinander lesbar" (24), d.h. der Anspruch auf eine in sich kohärente Monographie wird nicht erhoben. In aller Regel bewegt sich die Untersuchung auf der Ebene der EKD-Führung und als repräsentativ geltender protestantischer Zeitstimmen. Nähere institutionelle Verortungen, die das organisatorische Geflecht des Protestantismus und mit ihm auch die Wertigkeit der jeweiligen Voten und Aktionen zeigen, werden nur punktuell geboten. Es dominiert ein gleichsam idealtypischer Begriff von „Protestantismus", der mit evangelischer Kirche gleichgesetzt wird. Die Landeskirchen treten gelegentlich dort in Erscheinung, wo sie für überregionale Problemfelder bedeutsam sind. Die Kirchen in der Sowjetischen Besatzungszone werden hier und da eingeblendet. Grundsätzlich ist die Frage aufzuwerfen, die auch an andere Arbeiten zu richten ist, ob der deutsche Nachkriegsprotestantismus zureichend rekonstruierbar ist, wenn man ihn nach dem Schema westliche Besatzungszonen – östliche Besatzungszone segmentiert.

Unübersehbar ist die kirchenkritische Handschrift von Noormann. Nach Lesart des Vf.'s hat es ein durch seine politische Loyalität zum NS-Regime gründlich desavouierter Protestantismus nach 1945 schnell verstanden, seine eigene Widerstandslegende zu zimmern und sich so mit voller Reputation in das Feld der Öffentlichkeit zu schieben. Theologisch legitimiert habe der Protestantismus seinen Öffentlichkeitsanspruch mit dem Säkularismus-Theorem, das zugleich ein gedankliches vehiculum für die Derealisierung der massiv-historischen Ursachen des „Faschismus" war und überdies Leitbilder für ein künftiges Deutschland konservativ präformierte. Auch die Stuttgarter Schulderklärung erfährt eine insgesamt kritische Bewertung. Der „Geist von Stuttgart" war nach Einsicht des Vf.'s im wesentlichen ein neues kirchliches Selbstbewußtsein und ein antisäkularistischer Konservatismus. Die Funktionsfähigkeit des kirchlichen Apparats im gesellschaftlich-politischen Chaos von 1945 wird als Folgewirkung der politischen Loyalität der Kirchenführer im Dritten Reich gesehen. Die diakonische Dimension kirchlichen Öffentlichkeitsanspruchs („Hilfswerk der EKD") erscheint im kritischen Licht ideologieträchtiger Einflußnahme auf den Sozialorga-

nismus des deutschen Volkes: Gegenstrategie zu sozialen Konflikten unter dem Dach eines abendländisch-missionarischen Konzepts. Kein „Hilfswerk" habe es für die einstigen Verfolgten des NS-Regimes und die „Nichtarier" gegeben.

Eine weitere Plattform kritischer Betrachtung bietet dem Vf. die Entnazifizierung. Mit Hilfe des Säkularismus-Theorems habe sich die Kirche als kompetente Entnazifizierungsinstanz gegen den Anspruch der Westmächte, Gottes Gericht über das deutsche Volk zu vollziehen, verstehen können. Das Entnazifizierungsprogramm der Alliierten sei „praktisch . . . unterlaufen" worden (111). Bei der „kirchlichen Selbstreinigung" – der Vf. vermag von ihr immer nur in Anführungszeichen zu sprechen – habe der Grundsatz regiert: „Bekenntnis versus politische Gesinnung" (119). Sogar von einem „‚Kirchenkampf'" gegen das Entnazifizierungsprogramm ist die Rede (123).

Von ähnlich scharfen Wertungen ist der „Grundriß" auch sonst durchzogen. So baut sich Schritt für Schritt ein Negativ-Bild von Protestantismus auf. Mögen manche Einzelbeobachtungen durchaus akzeptabel sein, aufs Ganze gesehen herrscht doch der Eindruck eines stark vorurteilsbelasteten Wertens vor. Am ehesten ist noch der Argumentationslinie von Kap. 4 zuzustimmen. Dort wird dargetan, wie sich die politischen Einheitsaspirationen des Protestantismus in den Westzonen frühzeitig zu bloß noch kirchlichen, moralischen, kulturellen Einheitspostulaten sublimierten, was auf einen Ausgleich des Widerspruchs zwischen nationalem Interesse und westlichem Integrationskurs hinauslief.

Die Negativ-Züge seines Protestantismusbildes konterkariert der Vf. gemäß seinem Interpretament „Formverwandlungsprozesse" nun freilich auch durch positive Beobachtungen. Dazu ein Beispiel. Dem Säkularismus-Theorem kann positiv der Akzent abgewonnen werden, daß es zu einer graduellen Überwindung rechtspositivistischen Denkens und eines protestantischen Etatismus beitrug. Auch habe es die Denkfigur von der Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft entmächtigt, darüber hinaus auf die Bereitschaft zur Akzeptanz parlamentarisch-demokratischer Verkehrsformen eingewirkt, allerdings nicht im prinzipiellen Sinn, sondern um sich eines antitotalitaristischen Gegenhalts gegen die Vergötzung und Pervertierung des Staates zu versichern.

Negativ wie positiv leben die Wertungen des Vf.'s aus den Vorgaben der Restaurationstheorie von Walter Dirks. Dirks hatte in seinem Aufsatz „Der restaurative Charakter der Epoche" (Frankfurter Hefte 5 [1950], 942–954) Restauration als eine integrative Bewegung bestimmt, die viele Elemente der Vergangenheit wieder aufnimmt, sich zugleich aber einen Teil der neuen Elemente einbaut, um wirksam und erfolgreich sein zu können. Diesen strukturellen Sachverhalt sieht der Vf. an der Phänomenologie des Nachkriegsprotestantismus im vollen Umfang bestätigt. Es ist die Dialektik einer „restaurativen Erneuerung", die sein Protestantismusverständnis 1945–1949 anleitet. Das Schwergewicht liegt auf restaurativ-konservativ. In diesem Punkt glaubt sich der Vf. mit einer durch die Namen H.-G. Fischer, W. Jochmann, K. Scholder, F. Spotts, M. Greschat, R. Scheerer belegten opinio communis der kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung einig. Er hebt sich dort von ihr ab, wo er die Einlinigkeit des Begriffs Restauration durch dialektische Verfeinerung zu ergänzen sucht.

Leider wird die Produktivität eines dialektischen Restaurationsbegriffs über weite Partien des „Grundrisses" zur Unwirksamkeit verurteilt und letztlich nur noch in Thesenform festgehalten (282ff.). Gründe dafür sieht der Rez. im metahistorischen Rigorismus des Autors, in der unausgetragenen Spannung zwischen empirischem und systematischem Zugriff auf die Thematik, schließlich auch in der implizit mitgeführten und gedanklich unbereinigten Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, welcher der Vf. – nicht ohne sich dabei in mancherlei Widersprüche zu verwickeln – huldigt. Innerhalb des restaurationstheoretischen Ansatzes hat sich der Vf. für den Kontinuitätstypus von Restauration in der Betonung sachlicher, personeller und institutioneller Kontinuitäten vor und nach 1945 entschieden.

Wiederum ist nun auch unter dem schon genannten Stichwort „Formverwandlungsprozesse" festzuhalten, daß der Vf. den Kontinuitätstypus von Restauration dialektisch gebrochen verstanden wissen möchte: „Kontinuität *und* Bruch" (282). Indes verblieben innovatorische Schübe und Neuansätze im Nachkriegsprotestantismus, und hier schlägt

die Theorie der bürgerlichen Gesellschaft des Vf.'s voll durch, immer noch im Rahmen bloßer „bürgerlicher Identitätsfindung" samt Regeneration des „kapitalistischen Reproduktionsprozesses" (291). Deshalb kann systemtheoretisch auch auf die Formverwandlungsprozesse kein substantiell gutes Licht fallen, mag der Vf. ihnen auch positivere Urteile als sonst bei ihm üblich angedeihen lassen.

Im übrigen gestattet es das Interpretament von der restaurativen Kontinuität, den Protestantismus selbst dort noch mit Kritik zu überziehen, wo andere Kritiker innehalten. Musterbeispiele dafür sind die Urteile über die Komplementarität der Schulpolitik von großkirchlichem Protestantismus und kirchlichen Bruderschaften und die Gesprächsverweigerung selbst noch der Links-BK der KPD bzw. SED gegenüber. Am Darmstädter Bruderratswort und seinem geistigen Umfeld wird die Ablehnung des „realen Sozialismus" hervorgehoben, wenngleich das Anliegen, zwischen den politischen Blöcken einen produktiven Weg zu gehen, nicht übersehen wird. Mancher „Formverwandlungsprozeß" braucht unter der Wucht der restaurativen Kontinuitätslinie gar nicht mehr ernst genommen zu werden. So sind die wenig ins Bild passenden wirtschafts- und sozialreformerischen Überlegungen von O. Dibelius lediglich die Repristination eines veralteten Traums „Christlicher Sozialisten" und damit des Bürgertums, um auf diese Weise an den Desideraten der Arbeiterklasse vorbeizusteuern. „Man beugt sich . . . dem Druck zur Übernahme nomenklatorisch-konservativer Sozialismusvorstellungen" (144). Die tatsächliche Differenziertheit der Modernebewältigung durch den deutschen Protestantismus, auch in seinen Regressionen und Verwerfungen, bleibt auf der Strecke.

Wer sich auf so dezidierte Urteile wie der Vf. einläßt, wird auf weitestgehende Absicherung seiner Ergebnisse und auf ein solides Materialfundament besonders sorgsam zu achten haben. Hätte der Vf. sich lediglich *einen* der in den Kapiteln 1–5 skizzierten Problemkreise vorgenommen und in seiner Vielschichtigkeit durchdrungen, wäre er vermutlich vorsichtiger geworden und hätte zudem sich selbst und der Forschung den Dienst tun können, ein Teilstück der kirchlich-zeitgeschichtlichen Desiderate wirklich abzuarbeiten. So bleibt es bei einer tour d'horizon. Da beim wohl primär systematischen und sozialphilosophischen Interesse des Autors das empirische Detail nur insofern von Belang scheint, als es sich dem Einbau in Theorie-Vorgaben fügt, ist es nicht verwunderlich, daß selbst bei der Auswertung von mehrfach angezogenen Archivalien Fehler im empirischen Detail unterlaufen. So wäre an (den Fragmenten) der Ritter-Korrespondenz durchaus zu entdecken gewesen, daß das Treysaer Wort zur öffentlichen Verantwortung der Kirche nicht, wie behauptet (136), von Wurm entworfen worden ist. Auch hinsichtlich der Stellung Wurms zur CDU läßt sich durchaus anderes sagen als der Vf. meint – was nun freilich schon kein Detail mehr ist.

Manche Aussagen, die theologiehistorische Zusammenhänge berühren, wirken nicht ganz stimmig. Sollte es wirklich zutreffen, daß die Ordnungstheologien der 30er Jahre mit einer Renaissance „naturrechtlicher Kategorien" verbunden waren (264), und daß J. Elluls christologische Rechtsbegründung im Nachkriegsprotestantismus „breite Zustimmung" gefunden habe (264f.)? Nicht näher auseinandergesetzt hat sich der Vf. mit dem Sachverhalt, daß das Säkularismus-Theorem nach 1945 keineswegs nur deutsches Gemeingut theologischen Denkens war, sondern auch ökumenisch eine sehr breite Basis besaß. Der mehrfach zitierte Aufsatz von Emil Brunner von 1945, der dann in Amsterdam 1948 internationale Relevanz gewann, hätte dazu auffordern können,die germanozentrische Perspektive aufzubrechen.

Der Dokumentarband – die Bezeichnung „Quellenedition" (Bd. 1,10) ist unangemessen – folgt einem in jüngster Zeit sich ausbreitenden usus, die Anstrengung einer voll ausgeformten Darstellung zumindest partiell an Quellenstücke zu delegieren, die komplementär zur Darstellung gelesen werden sollen. Zum Druck kommen vorwiegend Stücke aus dem Evangelischen Zentralarchiv, daneben Auszüge aus zeitgenössischen Publikationen, Zeitschriften und Zeitungen. Die Präsentation ist der Problemabfolge des „Grundrisses" verpflichtet. Eine Reihe von Stücken ist anderweitig leicht greifbar und gut bekannt, z.B. Karl Barth: Die Kirche zwischen Ost und West. München 1949 (2, 222–224) oder auch Bericht der Sektion III auf der Weltkirchenkonferenz

in Amsterdam (2, 176–182) und Otto Dibelius: Volk, Staat und Wirtschaft aus christlichem Verantwortungsbewußtsein. Berlin o.J. (1947) (2, 164–172). Für kirchengeschichtsdidaktische Zwecke ist die Dokumentation sicher von einem gewissen Wert. Für die Forschung selbst trägt sie nur ganz sporadisch etwas aus. Wie es möglich sein soll, anhand des Dokumentenbandes, der doch in seiner Quellenauswahl der „thematischen Systematik der Monographie" (2, 15) folgt, die Darstellung zu überprüfen, zumal der Herausgeber durch seine Kommentare noch einmal kräftig seine eigene Lesart favorisiert, bleibt zu fragen.

In den Technika hat der Autor seinen Rezipienten keine Arbeitserleichterungen geschaffen. Weder „Grundriß" noch Dokumentarband enthalten ein Personen- und / oder Sachregister. Im Dokumentarband fehlt auch eine Quellenübersicht. Statt ihrer hat der Herausgeber sein literarisches Talent zum Zuge kommen lassen mit Überschriften wie „Zum politisch-sozialen Szenarium nach Faschismus und Krieg", „Hunger-Jubiläum", „Reaktionen von der Basis – überwiegend Protest" u.ä. Die Bibliographie in Band 1 enthält manchen unschönen Druckfehler (z.B. S. 306 Schmittkenner statt Schmitthenner; S. 311 Lemm statt Lemme; S. 313 Poelchen statt Poelchau; S. 316 Thielecke statt Thielicke u.ö.). Mehrfach begegnen auch Inkonzinnitäten zwischen den Literaturangaben in den Fußnoten und in der Bibliographie (z.B. fehlt der S. 114, Anm. 95 angegebene Titel von H. Diem im Lit.-Verzeichnis; S. 158, Anm. 95 wird angegeben: Das Neue Deutschland, hingegen im Lit.-Verz.: Die Neue Demokratie im Bild).

Kein günstigeres Urteil über das vorliegende Werk abgeben zu können, ist angesichts der weitgespannten Aspirationen des Vf.'s und des Forschungsschubs, den eine Arbeit dieser Thematik hätte weiter befördern können, schade.

Leipzig *Kurt Nowak*

Notizen

Das von Hubert Jedin herausgegebene Handbuch der Kirchengeschichte hat jetzt der Verlag Herder, Freiburg, als einmalige Sonderausgabe in einer Kassette mit 10 Teilbänden vorgelegt. Damit wird das große Standardwerk der katholischen Kirchengeschichtsschreibung nur 6 Jahre nach seiner Vollendung bereits als Nachdruck in einer preiswerten Taschenbuchausgabe angeboten. Zu einem Einführungspreis von 198,– DM (später 248,– DM) wird es so auch für breitere Käuferschichten erschwinglich, und das ist durchaus sehr zu begrüßen. Auf 6600 Seiten findet man jede Orientierung und Information über annähernd 2000 Jahre Kirchengeschichte aus katholischer Sicht. Als einzige Neuerung gegenüber der gebundenen Ausgabe wurden die Literaturangaben erweitert und auf den neuesten Stand gebracht. Eine Ausnahme bildet allerdings der letzte Band, der die (kath.) Weltkirche im 20. Jahrhundert beschreibt. Hier hätte eine Berücksichtigung der neuesten zeitgeschichtlichen Forschungsliteratur den Rahmen eines Nachdrucks gesprengt. Es bleibt anzumerken, daß die Erwerber und Benutzer der gebundenen Ausgabe sicher dankbar wären, wenn auch ihnen die erweiterten und aktualisierten Literaturangaben dieses Nachdrucks zur Verfügung stünden. Ob das mit Hilfe der „modernen Technik", die ja auch diesen Nachdruck ermöglicht hat, wohl zu machen ist?

Bonn *Christoph Nell-Wolters*

In 4. Auflage erschien im Verlag De Tille B.V., Leeuwarden 1985, 360 S., Hfl. 49, 50, der vierte Teil des von J. N. Bakhuizen van den Brink, J. van den Berg und W. F. Dankbaar besorgten Handboek der Kerkgeschiedenis. In der Konzeption blieb die überblickartige, theologische Strömungen, Großkirchen, Mission, Ökumene

usw. in recht unterschiedlicher Gewichtung umspannende Darstellung der neuzeitlichen Kirchengeschichte unverändert. Sie wurde jedoch sporadisch erweitert und verbessert sowie bis ins Jahr 1983 fortgeführt. In die bibliographischen Verweise wurde die neuere Forschung auszugsweise einbezogen.

Bonn *Heiner Faulenbach*

Hermann Josef Sieben, Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa. Sussidi Patristici 2. Istituto Patristico Augustinianum, Rom, 1983; 150 pp.)

Die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift ist seit einigen Jahrzehnten ein Thema, dem sich die Patristik mit besonderer Aufmerksamkeit zugewandt hat. Im Bereich der evangelischen Theologie haben dabei die Gedanken von G. Ebeling sicher den Anstoß gegeben. Aber auch andere Faktoren haben wohl diesen Bereich der historischen Theologie befruchtet. Für die patristische Exegese ist in der *Bibliographia Patristica* von Anfang an (d.h. seit Bd. I, 1959, der die Erscheinungen des Jahres 1956 erfaßt) ein besonderer Abschnitt ‚Patrum Exegesis Veteris et Novi Testamenti' vorgesehen.

H. J. Sieben, dem wir schon mit dem Band ‚Voces' (Bibl. Patr. Suppl. I, 1980) ein wertvolles bibliographisches Hilfsmittel verdanken, hat jetzt ein ‚Saggio bibliografico' zur Väterexegese vorgelegt.

Er hat 2000 Titel verzeichnet, deren Hauptteil nach biblischen Büchern und Stellen geordnet ist (Nr. 1–1790). Daran schließt sich ein Abschnitt ‚Sacra Scriptura in genere' (Nr. 1791–1967) an. Nr. 1968–2000 bringen Addenda.

Bei der Sammlung der Titel hat sich S. wohl an enge Kriterien gehalten. So fehlen einige Titel, die durchaus Aufnahme verdient hätten. Als Beispiele seien genannt: G. Jouassard, Réflexions sur la position de saint Augustin relativement aux Septante, REA 2, 1956, 93–101. – A. Molnar, Die Bergpredigt in der alten Kirche (in tschechischer Sprache), Kostnické jiskry 48, 1963, 40ff. – W. Schneemelcher, Die Apg. des Lukas und die Acta Pauli, in: Apophoreta, FS Haenchen, 1964, 236–250. Gewiß sind das Grenzfälle, aber eine Aufnahme derartiger Titel hätte den Wert des Verzeichnisses erhöht. Auch in dieser Form ist das Büchlein ein vorzügliches Hilfsmittel für die patristische (und hoffentlich auch für die exegetische) Arbeit, eine gute Ergänzung zu der *Bibliographia Patristica*, für die man dem Verf. danken muß.

Bad Honnef *W. Schneemelcher*

The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley, ed. by Katherine Walsh and Diana Wood (= Studies in Church History, Subsidia 4). Oxford (Blackwell) 1985. 338 S., £25.00.

Den Ausgangspunkt für das Thema dieser Festschrift bildet die heute kaum mehr vorstellbare Tatsache (von R. W. Southern in einem ersten Beitrag dargestellt), daß die Bibel bis vor fünfzig Jahren keinen Platz in den Forschungen zumindest der englischen und französischen Mediävisten einnahm, da man glaubte, daß sie erst in den Konfessionskämpfen des 16. und 17. Jahrhunderts eine Rolle zu spielen begonnen habe. Zum Abgehen von dieser Annahme trug nicht unwesentlich das Werk der englischen Mediävistin Beryl Smalley (1905–1984) bei, die 1941 eine erste Synthese unter dem Titel „The Study of the Bible in the Middle Ages" veröffentlichte (Bibliographie ihrer Werke im Anhang der Festschrift). Der Fortgang ihrer Arbeit führte sie von den Kanonikern des 12. Jahrhunderts unfehlbar zu den Bettelorden und zu Wyclif (2. Aufl. von „The Study of the Bible in the Middle Ages" 1952, 3. Aufl. 1983). Von den zumeist englischen Beiträgen zu ihrer Festschrift sind als besonders gelungen hervorzuheben Jean Dunbabin, The Maccabees as Exemplars in the Tenth and Eleventh Centuries, 31–41; Robert E.

Lerner, Poverty, Preaching, and Eschatology in the Commentaries of ‚Hugh of St Cher', 157–189; David d'Avray, The Gospel of the Marriage Feast of Cana and Marriage Preaching in France, 207–224; J. I. Catto, Wyclif and the Cult of the Eucharist, 269–286.

Freiburg/Schweiz *Kathrin Tremp-Utz*

Die Kirche der Kosmosoteira in Bera (Vira), im heutigen Griechenland nahe der türkischen Grenze gelegen, ist schon von zwei bedeutenden Forschern der byzantinischen Kunst (T. H. Ouspensky, A. Orlandos) untersucht worden. Neue eingehende Untersuchungen konnten zusätzliche Erkenntnisse über die Architektur der Komnenenzeit gewinnen und den geschichtlichen Hintergrund des Bauwerkes klären: Stefan Sinos, Die Klosterkirche der Kosmosoteira in Bera (Vira). (Byzantinisches Archiv, Heft 16). XII u. 244 S., 13 Zeichnungen, 145 Abbildungen, geheftet DM 167,–. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1985. Das Kloster der Kosmosoteira in Bera, über dem Hebrosdelta, wurde 1152 von dem Sebastokrator Isaakios Komnenos gegründet, dem Sohn des großen Johannes Komnenos. Die Anlage wurde als starke Festung gebaut und zusammen mit der mächtigen Kirche in den beiden Jahrzehnten nach der Gründung errichtet. Der Gründer und Bauherr wollte hier (wie schon vorher bei einer von ihm gestifteten Restaurierung im Chora-Kloster in Konstantinopel) für sein Grabmal sorgen und ließ die Grabstätte aus dem Chora-Kloster nach Bera verlegen. Der Kirchenbau, trotz vielfacher Verwüstung und türkischer Umbauten zur Moschee, ist heute der Hagia Sophia gewidmet und eines der bedeutendsten byzantinischen Baudenkmäler Griechenlands. Die Architektur der Anlage mit kostbarem Schmuck und erhebliche Reste der Bilder zeugen bis heute von höchster künstlerischer Qualität der Komnenenzeit.

München *Georg Schwaiger*

In der Schriftenreihe der Universität Münster erschienen in Heft 9, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1986, 83 S., DM 14,–, Theologische, juristische und philologische Beiträge zur frühen Neuzeit. Der Band enthält die Abschiedsvorlesung von Martin Sicherl, der beispielhaft aufzeigt, welchen Nutzen die klassische Philologie in Verbindung mit der abendländischen Geistesgeschichte von der noch jungen Hilfswissenschaft der Kodikologie hat. – Es folgt die Abschiedsvorlesung von Erwin Iserloh, die die Reformationsgeschichte als Aufgabe des katholischen Kirchenhistorikers behandelt. In exemplarischen Punkten aus den Anfängen der Reformation verdeutlicht er, warum Kirchengeschichte als Theologie zu betreiben sei: Kirchengeschichtliche Forschung hat für die ökumenische Begegnung der Konfessionen eine entscheidende Bedeutung. – Kurt Aland untersucht in der bisherigen Linie seiner bekannten Arbeiten und pointierter Auseinandersetzung mit katholischer Forschung die Anfänge des Reformators und der Reformation Martin Luthers, indem er nochmals das einschlägige Quellenmaterial vorführt, um zu dem Ergebnis zu gelangen, daß mit dem sogenannten reformatorischen Durchbruch Luthers im Jahr 1518 keineswegs schon die Reformation da war. – Die 400jährige Wiederkehr des Geburtstages von Hugo Grotius gab Anlaß, daß Hendrik van Eikema Hommes einige Betrachtungen über die aus Humanismus und calvinistischer Lehre resultierenden inkompatiblen Motive des Rechtsdenkens von Grotius im Unterschied zu Johannes Althusius wie ihrer Auswirkung vorlegte. – Karl Heinrich Rengstorf verweist auf die Bedeutung von Grotius als Theologen und die weithin noch unerforschte Rezeption seiner bibelwissenschaftlichen Arbeiten; seine Leistung müsse für das ökumenische Gespräch fruchtbar werden.

Bonn *Heiner Faulenbach*

Aldo De Maddalena und Hermann Kellenbenz, Hg., Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna (Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 14). Società editrice il Mulino, Bologna, 1984. 387 S.

Das Trentiner Institut hat sich in der Zeit seines Bestehens zu einem bedeutenden Zentrum der Begegnungen zwischen der italienischen und der deutschsprachigen, d. h. der deutschen und der österreichischen, Geschichtswissenschaft entwickelt. Dies insbesondere, weil es in den Kreis seiner Aktivitäten auch Themen miteinbezieht, die eher am Rande des jeweils gängigen Wissenschaftsbetriebes angesiedelt erscheinen. Als 14. Band seiner Annalen legt es nunmehr die Ergebnisse einer im September 1982 abgehaltenen Tagung über die Finanzierung des frühneuzeitlichen Staates im Zeichen der Staatsräson vor. Als Tagungsleiter führen Aldo De Maddalena und Hermann Kellenbenz in die Thematik ein. Michael Stolleis zeigt in klaren Formulierungen, wie sich Finanzierung und juristisch-politische Legitimierung im Heiligen Römischen Reich vom 16. zum 17. Jahrhundert verändert haben. Fritz Blaich macht einsichtig, wie im Spannungsfeld von Kaiser und Reichsständen das Reich die Finanzierung seiner wichtigsten Aufgaben durch Gemeinen Pfennig und Türkensteuern ziemlich erfolgreich bewältigte. Karlheinz Blaschke führt die Ausweitung staatlich-öffentlicher Aufgaben und deren Finanzierung im Territorialstaat Sachsen des 16. und 17. Jahrhunderts vor, während Heinz Dollinger dies für Bayern besorgt. Von italienischer Seite behandelt Giuseppe Galasso das Königreich Neapel, während Carla Penuti die mittel- und norditalienische Staatenwelt vor Augen führt. Giovanni Muto greift die Bedeutung der Hacienda im spanischen Finanzierungssystem heraus, Rodolfo Savelli konzentriert sich auf die in Genua geführten Diskussionen. Den Abschluß bildet die vorzügliche Übersicht Wolfgang Reinhards über die Natur des Kirchenstaates unter dem Gesichtspunkt von Finanz und Finanzierung im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert.

Graz *Grete Klingenstein*

Mit dem schärferen Erfassen der Katholischen Reform wurde die Bedeutung der Visitation im Dienst der kirchlichen Reform in steigendem Maße erkannt. Ernst Walter Zeeden gebührt hier für Deutschland das größte Verdienst. Vorliegender höchst verdienstvoller Band analysiert diese wichtige Quelle zum Erneuerungsprozeß der katholischen Kirche im 16./17. Jahrhundert und bietet gleichzeitig den Stand der Forschung in Frankreich, Deutschland und Italien: Le visite pastorali. Analisi di una fonte, a cura di Umberto Mazzone e Angelo Turchini (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 18), Società editrice il Mulino, Bologna 1985 (kart. 270 S.). Den Stand der Forschung für Frankreich bringt Marc Venard (Le visite pastorali francesi dal XVI al XVIII secolo, S. 13–55), die besonderen Verhältnisse in Deutschland (mit Einschluß der Fragenkataloge anläßlich der Visitationen) beschreibt Peter Thaddäus Lang (La riforma in trasformazione. I questionari delle visite pastorali cattoliche in Germania nel XVI e XVII secolo, S. 57–95), Italien wird von Angelo Turchini vorgestellt (Studio, inventario, regesto, edizione degli atti delle visite pastorali: esperienze italiane e problemi aperti, S. 97–148). Übersichten der durchgeführten Visitationen und Hinweise auf Quellen erhöhen die Nützlichkeit des verdienstvollen Werkes.

München *Georg Schwaiger*

Luther in der Schule. Beiträge zur Erziehungs- und Schulgeschichte, Pädagogik und Theologie. Herausgegeben von Klaus Goebel. Dortmunder Arbeiten zur Schulgeschichte und zur historischen Didaktik, Band 6. 268 Seiten. Studienverlag Dr. N. Brockmeyer, Bochum 1985.

In den Dortmunder Arbeiten zur Schulgeschichte erscheint als Band 6 eine Dokumentation der Ringvorlesung, die anläßlich des Lutherjahres im Wintersemester 1983/

84 an der Universität Dortmund gehalten worden ist. Die Vortragsreihe und eine damit verbundene Ausstellung sind als schulgeschichtlicher Beitrag zum Lutherjahr gedacht gewesen. Innerhalb der vielfältigen und zahlreichen Veranstaltungen zum Lutherjahr war die Dortmunder Veranstaltung die wohl einzige „pädagogisch-schulgeschichtliche Würdigung der Reformation". Es ist von daher berechtigt und verdienstvoll, wenn die Mehrzahl der gehaltenen Vorträge nun im Druck vorliegen. Die Beiträge geben einen guten Einblick in die Schulverhältnisse der Reformationszeit und zeigen auf, was Luther zur Schulreform geleistet hat und wie seine Anregungen und Impulse inspiriert und weitergewirkt haben. Aufgezeigt werden nicht nur die Anfänge, sondern auch die Auswirkungen des reformatorischen Ansatzes und Aufbruchs bis in die Gegenwart hinein. Die behandelten Themen sind: Klaus Goebel, Luther als Reformer der Schule. Erhard Wiersing, Martin Luther und die Geschichte der Erziehung. Günther Wartenberg, Visitation des Schulwesens im albertinischen Sachsen zwischen 1540 und 1580. Ulrich Michael Kremer, Die Bildungsidee der sächsischen Fürstenschulen und ihre Erneuerung durch die Evangelische Landesschule zur Pforte in Meinerzhagen. Gerhard E. Sollbach, Die Einrichtung des Gymnasiums in Dortmund 1543. Schulpolitik zwischen Humanismus und Reformation. Hans Georg Kirchhoff, Kirchspiels- und Küsterschulen in der Reformationszeit. Das niedere Schulwesen im Spiegel von Visitationsberichten des 16. Jahrhunderts. Peter Menck, August Hermann Francke – der erste „Erzieher" in Deutschland? Michael Klöcker, Ursachen des katholischen Bildungsdefizits in Deutschland seit Luthers Auftreten. Erich Schwerdtfeger, Luther als Lehrer. Manfred Wichelhaus, Luther und seine Väter und die Erziehung zum Gehorsam.

Trier *Wilhelm Holtmann*

Die Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, hat nun eine neu bearbeitete Standardausgabe der Lutherbibel in der „Revisionsfassung 1984" herausgegeben und damit die Revisionsarbeit an der Bibelübersetzung Martin Luthers ein Jahr nach dessen 500. Geburtstag zu einem vorläufigen Abschluß gebracht. Dieser neue Versuch einer „einheitlichen und verbindlichen Bibelfassung für den Gottesdienst, den Unterricht und die Seelsorge" löst die Revisionen des Neuen Testaments von 1956 und 1975 ab, während das Alte Testament in der revidierten Fassung von 1964 seine Gültigkeit behält. Eingeleitet wird diese Ausgabe durch ein Vorwort von Landesbischof D. Eduard Lohse, sie bietet in einem 81 Seiten langen Anhang dem Leser nützliche Informationen und kostet im Format DIN A 5 gebunden 16,80 DM.

Bonn *Christoph Nell-Wolters*

François Boespflug, Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostrae de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren, Paris (Les éditions du cerf) 1984, 379 S., 24 Abbildungen.

Ausgangspunkt der Untersuchung – einer soliden, gut fundierten Dr.-Diss. am Institut Catholique in Paris – sind die Visionen der seligen Creszentia Höss von Kaufbeuren (1682–1744), die im Zeitalter der fortschreitenden Aufklärung und wachsender Kritik auch sehr ernsten Theologen verdächtig erschienen. Speziell ging es darum, daß der Heilige Geist der franziskanischen Tertiarin als anmutiger Jüngling „erschien". Der gelehrte Papst Benedikt XIV., welcher derlei „Visionen" und den „Privatoffenbarungen" überhaupt äußerst kritisch gegenüberstand, sah sich aus gegebenem Anlaß bewogen, ausgehend vom Konzil von Trient, in „Sollicitudini Nostrae" (1745) katholische Grundsätze über die Darstellung Gottes in der Kunst zu entwickeln – Gedanken, die auch in der Gegenwart durchaus bedenkenswert erscheinen.

München *Georg Schwaiger*

Josef Gelmi, Die Päpste in Lebensbildern, Graz / Wien / Köln (Verlag Styria) 1983, 272S., 89 Abbildungen, Ln. DM 49,–.

In dem großen Haufen neuester „Papstgeschichten" hebt sich der stattliche, großzügig ausgestattete Band des Brixener Kirchenhistorikers Gelmi wohltuend ab. Der Verf. schreibt im Vorwort: „Bei der Abfassung dieses Buches ließ ich mich von der Absicht leiten, eine wissenschaftlich fundierte, leicht lesbare und gut illustrierte Papstgeschichte für jedermann zu schreiben. Über soviel Verwegenheit mag nun mancher Fachmann den Kopf schütteln . . ." Die Absicht des Verf. ist vortrefflich ausgeführt. Das Werk ist nach Pontifikaten eingeteilt. Gerade an den kritischen Stellen ist die Bemühung um kritische, keineswegs panegyrische Darstellung innerhalb der selbstgesetzten Grenzen unverkennbar.

München *Georg Schwaiger*

Norbert Backmund, Monasticon Praemonstratense. Tom. I, 2 Bände, 2. Aufl., Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1983, 584S.

In der Neuauflage des 1. Bandes dieses Monasticons (1. Aufl. 1949 unter den Bedingungen der Nachkriegszeit) werden über 550 Niederlassungen des einst weitverbreiteten, von Norbert von Xanten 1121 gegründeten Prämonstratenserordens aufgeführt. Der Verf., Kanoniker der Prämonstratenserabtei Windberg (bei Straubing), bringt in lateinischer Sprache jeweils einen knappen geschichtlichen Überblick des Klosters, eine Zusammenstellung der wichtigsten Archivalien und Handschriften, des einschlägigen gedruckten Schrifttums, dazu – soweit möglich – die Reihe der Klostervorstände (Pröpste, Äbte, Magistrae, Priorissae) mit den Jahren der Leitung. Man wird dem Autor für die gewaltige, mit einer derartigen Übersicht verbundenen Mühe dankbar sein, auch wenn Wünsche offenbleiben und Mängel (bes. im Bereich des Schrifttums) zu bedauern sind.

München *Georg Schwaiger*

B. Hernández Montes, Biblioteca de Juan de Segovia. Edición y comentario de su escritura de donación (Bibliotheca Theologica Hispana. Series Textos 2; Madrid, CSIC-Instituto Francisco Suárez, 1984) 323 pp., 8 láminas.

El Autor de este libro es uno de los mejores especialistas en la tradición manuscrita y en el pensamiento de Juan de Segovia, como lo demuestran sus anteriores publicaciones sobre este tema. En el presente libro se edita y comenta el documento de la donación *inter vivos* que Juan de Segovia hizo a la Universidad de Salamanca en donde se había formado y donde había enseñado algunos años. Después de tratar de las obligadas cuestiones introductorias, sigue la edición del documento aludido y un análisis a' mismo en forma de notas sueltas, que vienen a constituir todo un comentario corrido al texto de la donación. Tanto la edición del texto como las notas al mismo significan un notorio paso adelante sobre la edición y presentación que de la donación de Juan de Segovia había hecho Julio González en 1944, lo cual se debe no sólo a los progresos que desde entonces se han hecho, en parte gracias al Autor de este libro, sino también a las largas horas de investigación y estudio que ha dedicado expresamente a este texto transmitido a través de una copia manuscrita bastante defectuosa por cierto. Entre las principales aportaciones de este libro, hay que contar en primer término una mejor lectura del texto, un gran esfuerzo por identificar cada una de las obras que se mencionan en la donación, las modificaciones introducidas en el recuento e identidad de varias de estas obras, localización de los manuscritos que sobreviven, etc. Nos hallamos, pues, ante un punto de llegada por los logros que contiene, y ante un punto de partida de consulta obligada para la futura investigación. El único defecto que, para mi gusto, tiene esta obra es una cierta excesiva meticulosidad, como ocurre, por ejemplo, con cuatro series de números que corren a lo largo y a lo ancho de la edición del texto, que más contri-

buyen a confundir al lector que a ayudarle. Una por lo menos de estas series se podría haber omitido, ya que se podría citar igualmente en el comentario por las líneas numeradas. También quiero dejar constancia de que la presentación externa de la serie es buena. Pero carece de uniformidad interna en detalles tan importantes como el aparato crítico de los textos que en ella se editan, que es muy diferente en cada uno de los tres títulos de que hasta ahora consta. Parécese bajo estee aspecto a una orquesta donde cada músico toca a su aire.

Salamanca *Antonio García y García*

Bauch, Andreas: Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt, Band I, Biographien der Gründerzeit, 2. durchgesehene Auflage. Eichstätter Studien NF Bd. XIX. Regensburg (F. Pustet) 1984 ISBN 3–7917–0898–8, 304 S. Ln. DM 35.–

Nach Erscheinen der ersten Auflage des anzuzeigenden Werkes hat H. Büttner in dieser Zschr. (74/1963) die Bedeutung der Veröffentlichung für die kirchengeschichtliche Forschung wie für die Verbreitung der Kenntnis der Quellen der Missionsgeschichte bei den daran Interessierten hervorgehoben. Die Tatsache, daß eine Neuauflage erforderlich wurde, zeigt, daß die „Quellen" auf einen breiten Leserkreis gestoßen sind. Die Vita Willebaldi episcopi Eichstetensis, die Vita Wynnebaldi abbatis Heidenheimensis (beide von der Nonne Hugeburc), die Vita sancti Sualonis (aus der Feder des Ermanrich, † 874 als Bischof von Passau) und die Exzerpte aus den „Miraculis sanctae Waldburgis auctore presbytero Wolfhardo" (des Kanonikers Wolfhard von Herrieden) liegen nun in überprüfter Form wieder vor. Die flüssigen Übersetzungen sind angesichts der oft beklagten Rückläufigkeit der Lateinkenntnisse erwünscht. Texte und Übersetzungen werden sich sicher wieder für Forschung und Unterricht als hilfreich erweisen.

Nürnberg *Gerhard Pfeiffer*

Hans-Jürgen Brandt – Karl Hengst, Die Bischöfe und Erzbischöfe von Paderborn, Verlag Bonifatius-Druckerei Paderborn 1984, 389 S.,

Josef Gelmi, Die Brixner Bischöfe in der Geschichte Tirols, Verlagsanstalt Athesia Bozen, 1984, 296 S.

Die hier angezeigten Werke sind auf dem Hintergrund des seit Jahren anhaltenden neuen biographischen Interesses entstanden. Beide wurden anläßlich von Jubiläen veröffentlicht und stellen sich die Aufgabe, den Forschungsertrag der letzten Jahrzehnte zusammenzufassen und breiten Kreisen zu vermitteln. Es geht den Autoren also nicht um „reine Forschung", sondern um historische Bewußtseinsbildung, ein in der Tat dringendes Anliegen. In Paderborn wie in Brixen ist die Fülle der in den letzten Jahrzehnten erschienenen Studien so groß, daß eine Gesamtschau geboten war. Dazu kamen archäologische Entdeckungen, die auf die Vor- bzw. Frühgeschichte des jeweiligen Sprengels neues Licht werfen. So wird jeder historisch Interessierte und selbstverständlich jeder Historiker diese Darstellungen, an deren Ausstattung übrigens nicht gespart wurde, dankbar zur Hand nehmen.

H. J. Brandt und K. Hengst betonen, daß sie ihr Opus als Vorarbeit zu einer künftigen Diözesangeschichte betrachten. Rez. möchte dieses Vorhaben nachdrücklich unterstützen und würde es begrüßen, wenn auch J. Gelmi seiner Veröffentlichung ein entsprechendes Projekt folgen ließe. Kürzlich sind für Limburg und Passau Diözesangeschichten erschienen, die in dieser Hinsicht neue Maßstäbe setzen: K. Schatz, Geschichte des Bistums Limburg, Mainz 1983; O. Rutz, Obrigkeitliche Seelsorge. Die Pastoral im Bistum Passau von 1800 bis 1918, Passau 1984. Beide Arbeiten verlassen das hergebrachte Schema einer Einteilung der Diözesangeschichte nach Episkopaten und werden der Vielfalt des kirchlichen Lebens gerechter. Beide Arbeiten haben zudem neue methodische Wege beschritten. Rutz stützt sich z. B. auf das sonst eher als Quelle ver-

nachlässigte amtliche Schriftgut (amtliche Drucksachen), Schatz daneben auch auf Interviews. So wurde die früher oft einseitige Konzentration auf die Geschichte der kirchlichen Institutionen zugunsten einer größeren Breite der Betrachtung aufgegeben.

Rom *Erwin Gatz*

Seit 1975 erscheinen in der Reihe Mikrokosmos, Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, Hrsg. Wolfgang Harms, von germanistischer Seite den Kirchenhistorikern hoch willkommene interdisziplinär orientierte Arbeiten. Es liegen inzwischen 22 Bände vor, die ihr besonderes Interesse in der Erhellung sprachlicher und graphischer Bildlichkeit haben. Mittelalterliche wie neuzeitliche Themenbereiche werden aufgegriffen, um Tradierung und Aussagegehalt eines metaphorischen und emblematischen Bilddenkens aufzuarbeiten. Die Leser der ZKG seien insbesondere auf folgende Bände verwiesen: *Andreas Wang*, Der ‚Miles Christianus, im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition, 1975; *Sara Stebbins*, Maxima in minimis. Zum Empire- und Autoritätsverständnis in der physikotheologischen Literatur der Frühaufklärung, 1980; *Ruth Kastner*, Geistlicher Rauffhandel. Form und Funktion der illustrierten Flugblätter zum Reformationsjubiläum 1617 in ihrem historischen und publizistischen Kontext, 1982; *Barbara Bauer*, Jesuitische ‚ars rhetorica' im Zeitalter der Glaubenskämpfe, 1986; *Eva-Maria Bangerter-Schmid*, Erbauliche illustrierte Flugblätter aus den Jahres 1570–1670, 1986. Konfessionsübergreifende Aspekte der Frömmigkeitsgeschichte werden durch diese im Verlag P. Lang, Frankfurt a.M., publizierten Forschungen von Spezialisten aufgedeckt.

Bonn *Heiner Faulenbach*

Wenige Tage vor dem 8. Mai 1985 erschien in Göttingen im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht eine kleine, aber sehr eindringliche Schrift von Gerhard Besier und Gerhard Sauter. Sie nehmen die Erklärung des Rates der EKiD gegenüber den Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen in Stuttgart am 18./19. Oktober 1945 zum Anlaß, um die ständig aktuelle Frage zu klären, „Wie Christen ihre Schuld bekennen". Unter diesem Buchtitel teilen sich die Verfasser in einem gemeinschaftlichen Anliegen die Aufgaben. Besier untersucht unter Heranziehung bislang unbeachteter Quellen die Entstehungs- und unmittelbare Wirkungsgeschichte der Stuttgarter Erklärung unter Einschluß theologischer Wertungen wie Anliegen. Sauter hingegen gibt uns eine vielschichtige theologische Besinnung unter Einbezug historischer Aspekte, auch der strittigen Rezeption, um den elementaren Charakter des Schuldbekennens für die Kirche, ihre geistliche Leitung wie den einzelnen, der sich in das Bekenntnis eingebunden weiß, herauszustellen. – Stärke und Eindringlichkeit haben beide Autoren in ihrer Konzentration auf die Stuttgarter Erklärung. Es bleibt aber auch mancher Wunsch offen: Warum wurde z. B. die Wirkungsgeschichte der Erklärung in den Landeskirchen nicht einbezogen oder warum wurde für die systematischen Überlegungen nicht das Darmstädter Wort des Bruderrates der EKiD vom 8. 8. 1947 vergleichend berücksichtigt, um das in der Stuttgarter Erklärung Ausgesprochene wie Unausgesprochene noch deutlicher zu fassen?

Bonn *H. Faulenbach*

Kirkelige Dokumenter fra Besaettelsestiden (Kirchliche Dokumente aus der Besatzungszeit) 1945, hg. v. Jørgen Glenthøj, erhältlich Borum byvej 4, Borum, DK 8471 Sabro (20,– dkr).

Der Herausgeber hat eine Anzahl offizieller und inoffizieller kirchlicher dänischer und norwegischer Verlautbarungen aus der Zeit der deutschen Besatzungszeit noch

einmal veröffentlicht, dazu auch in dänischer Übersetzung die Barmer Theologische Erklärung und das „Wort zum Buß- und Bettag" der Bekenntnissynode der APU von 1943, das mit dem Hinweis auf die zehn Gebote auch zur Verfolgung der Juden Stellung nahm. Besonders bemerkenswert sind die Verlautbarung des inoffiziellen Pastorenvereins (R.U.F.) vom März 1944 (verfaßt von Regin Prenter) und „Kirkens Grunn" (Der Grund der Kirche), Bekenntnis und Erklärung 1942, in der sich die norwegische Kirche vom Staat lossagte.
Eine verdienstvolle Zusammenstellung, auch für den Vergleich der sehr vorsichtigen Bischofserklärungen und wesentlich schärferen Aussagen der Pfarrerschaft, die in der Frage der Judenverfolgung aber einig gingen.
Besonders eindrücklich Kaj Munks Protest-Brief ans Kirchenministerium vom März 1943.

Bonn *Henning Schröer*

Heinz Langhoff, Von Paris über Potsdam nach Leuenburg. Dokumente zum Werden und Weg der reformierten Gemeinden in der DDR. 116 Seiten. Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1984

Im Jahre 1985 ist es dreihundert Jahre her, daß das Potsdamer Edikt erlassen worden ist, das die Hugenotten, „die Gäste, die geblieben sind", nach Brandenburg eingeladen und ihnen eine neue Heimat gegeben hat. Von Heinz Langhoff sind in diesem Dokumentenband die Bekenntnisschriften ausgewählt und zusammengestellt worden, die den größten Einfluß auf das Werden und Leben der reformierten Gemeinden gehabt haben. Hinzu kommen staatliche Dokumente, Kirchenordnungen und vergleichbare Dokumente. Es sind abgedruckt: Das Hugenottische Glaubensbekenntnis und die kirchliche Disziplin von 1559, der Heidelberger Katechismus von 1563, das Glaubensbekenntnis Johann Sigismunds 1614, das kurfürstliche Edikt 1664, das Potsdamer Edikt 1685, die Inspektions-, Presbyterial-, Classical-, Gymnasien- und Schulordung 1713, Verordnung aus Warschau 1701, Erlaß aus Dresden 1764, Regulativ aus Dresden (1818) betreffend die reformierten Gemeinden in Dresden und Leipzig, die preußische Unionsurkunde 1817, Barmer Theologische Erklärung 1934, die Leuenberger Konkodie 1973. Der Herausgeber gibt zu jedem Dokument kurze Einführungen zur Vorgeschichte, zum Inhalt und zur Bedeutung.

Trier *Wilhelm Holtmann*

Karlheinz Stoll, Status confessionis. Das Bekenntnis des Glaubens zu Jesus Christus im Zeitalter der atomaren Gefahr. Heft 24 der Schriftenreihe ZUR SACHE – Kirchliche Aspekte heute. 220 Seiten. Lutherisches Verlagshaus Hannover, 1984

Die Diskussion um den Begriff und den Inhalt des „status confessionis" ist seit dem Erscheinen des Memorandums des Moderamens des Reformierten Bundes zur Friedensfrage im Jahre 1982 neu entfacht worden. Stoll, der Leitende Bischof der VELKD, will mit seinem Beitrag die Diskussion versachlichen. Er geht dabei so vor, daß er die historische Entwicklung des Bekenntnisbegriffs vorstellt (vom NT über Barmen bis zum Moderamensbeschluß) und das unterschiedliche Verständnis des „status confessionis" bei Lutheranern und Reformierten herausarbeitet, die eigene Position rechtfertigt, die theologische Tradition behutsam interpretiert und erste zögernde Ansätze eines eigenen Weges wagt (S. 11–109). In einem 2. Teil (S. 110–214) bringt Stoll verschiedene kirchliche Berichte, Dokumente und Stellungnahmen.

Trier *Wilhelm Holtmann*

Unter dem Titel Frieden stiften. Die Christen zur Abrüstung legen Günter Baadte u. a. im Verlag C. H. Beck, München 1984, eine Dokumentation vor mit Verlautbarungen von christlichen Gruppen und Kirchen unterschiedlicher Konfession aus Ost und West. Die Texte sind mit knappen Einleitungen versehen und wollen die Trends und Ergebnisse in der kirchlichen Friedensdiskussion der letzten Jahre belegen, um in den Fortgang der weiterhin notwendigen Gespräche die in Wandlung begriffenen christlichen Erkenntnisse einzubringen; dazu ist diese Textsammlung ein nützliches Hilfsmittel.

Bonn *Heiner Faulenbach*

In der von E. Lohse herausgegebenen Reihe Vorlagen erschien als Heft 22, Lutherhaus Verlag Hannover, 1984, S. 24, die Abhandlung Kirchenleitung und Kirchenverwaltung von Axel Freiherr von Campenhausen, vgl. ZevKR 29, 1984, S. 11ff. Es werden die kirchenleitenden Aufgaben beider Größen im geschichtlichen Werden in protestantisch-deutscher Tradition bis in die gegenwärtige Problematik theologisch ausgezeichnet begründet vorgestellt.

Bonn *Heiner Faulenbach*

In der Reihe „Vorlagen" erschien als Heft 27, Lutherhaus Verlag, Hannover 1985, S. 36, DM 6,–, von dem praktischen Theologen an der Universität Halle-Wittenberg, Reinhard Turre, die Abhandlung: Es gibt immer eine sociale Frage, in der er Gerhard Uhlhorns unbeachtete Auseinandersetzung mit dem Sozialismus vermittelt. Er versteht Uhlhorns Bemühungen sowohl als Einladung an die Sozialisten zu einem Gespräch mit Christen wie auch als Mahnung an voreilige christliche Kritiker des Sozialismus, diesen auf seine sachliche Berechtigung hin von christlichen Voraussetzungen ernstzunehmen, zu befragen und da, wo es notwendig erscheint, durch progressives christliches Handeln zu korrigieren. Die historischen Ausführungen sind dabei ständig transparent in Blick auf den real existierenden Sozialismus.

In der gleichen Reihe erschien als Heft 32/33, Lutherhaus Verlag, Hannover 1985, S. 37, DM 8,– von dem u.a. um die Vermittlung der Zeitgeschichte hochverdienten Münsteraner Kichenhistoriker Wolf-Dieter Hauschild ein um Anmerkungen erweiterter Festvortrag, den er 1985 vor der Kirchenkonferenz der EKD in Rückerinnerung an die historische Bedeutung wie für die Zukunft weichenstellende Rolle der „Kirchenversammlung von Treysa 1945" hielt. Trotz der desolaten Quellenlage versteht es der Verfasser deutlich zu machen, wieso alle wichtigen Aufgabenfelder der EKD in Auswirkung der unter den Anwesenden divergenten theologischen, kirchlichen und politischen Überzeugungen jener in rechtlicher Hinsicht fragwürdigen Zusammenkunft in allen grundlegenden Fragen kompromißhaft angegangen und als Geschick den deutschen Protestantismus bis zur Gegenwart begleiten.

Bonn *Heiner Faulenbach*

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. Dr. Knut Schäferdiek, Jahnstraße 38g, 5204 Lohmar 1;

Privatdozent Dr. Heribert Müller, Historisches Seminar der Universität, Albertus-Magnus-Platz, 5000 Köln 41;

Prof. Dr. Luise Abramowski, Brunsstraße 18, 7400 Tübingen;

The Right Reverend R.C.P. Hanson DD, 24 Styal Road, Wilmslow, Cheshire SK9 4AG, Großbritannien;

Dr. Dr. Hans Thurn, Fechenbachstaße 2, 8700 Würzburg.

Hanns-Lilje-Preis zur Förderung der theologischen Wissenschaft

Die Akademie der Wissenschaften zu Göttingen verleiht in jedem zweiten Jahr einen Preis für herausragende wissenschaftliche Arbeiten mit bibelwissenschaftlicher oder kirchenhistorischer Thematik, die entweder bereits veröffentlicht oder zur Veröffentlichung geeignet sind; es kann sich auch um Dissertationen und Habilitationsschriften handeln.

Stifter des Preises ist die Calenberg-Grubenhagensche Landschaft – eine seit Jahrhunderten bestehende ständische Vertretung der hannoverschen Stammlande, die auch heute unter dem Vorsitz des Abtes zu Loccum öffentliche Aufgaben wahrnimmt. Für den Preis/die Preise ist jährlich eine Summe von DM 10.000,– ausgesetzt, die ganz oder geteilt vergeben werden kann. Der Preis wurde gestiftet im Gedenken an den vor 10 Jahren am 6. Januar 1977 verstorbenen Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje und trägt die Bezeichnung: Hanns-Lilje-Preis zur Förderung der theologischen Wissenschaft.

Die Preisträger sollen nicht älter als 40 Jahre sein. Sachdienliche Vorschläge können der Philologisch-Historischen Klasse der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen eingereicht werden: Theaterstr. 7, 3400 Göttingen.

UNTERSUCHUNGEN

Das Martyrium in der Alten Kirche als ethisches Problem*

Von Dorothea Wendebourg

[Für Alice und Klaus Morgenstern]

Das Thema, das mir gestellt ist, gehört in der patristischen Forschung nicht gerade zu den Alltäglichkeiten. Wohl liegt zum Komplex „Martyrium" eine Fülle von Büchern und Aufsätzen vor, doch sie behandeln ihn unter allgemeinhistorischen, literargeschichtlichen, theologischen und verwandten Aspekten, unter dem der Ethik dagegen nicht. Herausgestellt – und kritisch bewertet –, nämlich von Hans von Campenhausen,[1] wurde der Prozeß der Ethisierung des Martyriums selbst, jener Prozeß, in dessen Verlauf das Martyrium immer stärker primär als besonderes menschliches Verhalten verstanden und gewürdigt wurde; doch der Blickwinkel, aus dem heraus Campenhausen hier schreibt, ist selbst theologischer Art.

Nun ist es ja aber keine Frage, daß das Martyrium zumindest auch eine ethische Dimension hat, wie auch immer sie konkret gelebt und bewertet wird. Es ist jedenfalls auch bewußtes menschliches Verhalten, eine Antwort auf die Frage: Was soll ich tun?

Man könnte das Thema angehen, indem man, möglicherweise angelehnt an moderne Ethiken, eine Definition dessen aufstellte, was Martyrium unter ethischem Gesichtspunkt sei, und von dort aus dann das altkirchliche Material sichtete. Doch würde man bei solchem Vorgehen erhebliche Vorentscheidungen treffen und manche Aussage, manchen Aspekt ausblenden. Darum ist es sinnvoller, statt einer geschlossenen Definition einige allgemeine Züge herauszustellen, die auf das „Martyrium" genannte altkirchliche Phänomen, sofern es menschliches Verhalten ist, auf jeden Fall zutreffen, und sie dann vom konkreten Material her zu füllen: Das Martyrium als menschliches Verhalten ist ein bestimmter Umgang mit dem eigenen Leben, nämlich der bewußte Verzicht darauf um eines ideellen Gutes willen. Darin ist impliziert,

---

* Vortrag gehalten auf der Tagung der „Arbeitsgemeinschaft evangelischer Patristiker" 1. 1. – 1. 4. 1987 in Wiesbaden, die unter dem Thema „Die Ethik der Alten Kirche" stand.

[1] Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. Göttingen 1964[2].

daß das Martyrium Gegenstand freier Entscheidung ist, insofern nämlich, als der Betroffene sich auch so verhalten könnte, daß er ihm entginge. Mittelbar betrifft das Martyrium auch Dritte, da der Märtyrer immer auch in sozialen Zusammenhängen steht.

Aus diesen allgemeinen Feststellungen ergeben sich für die Behandlung des Themas folgende Fragen:

1. Welche Einstellung zum eigenen Leben drückt sich im Verhalten der Märtyrer und in den gleichzeitigen theoretischen Überlegungen zum Martyrium aus?
2. Unter welchen Umständen entschied man sich für das Martyrium oder hatte man es zu tun?
3. Welche Beziehung zur sozialen Umwelt kommt im Verhalten der Märtyrer und in den gleichzeitigen theoretischen Überlegungen zum Ausdruck?[2]

I

„Nun denn – wenn ihr leiden möchtet, warum beklagt ihr euch über die Verfolgung, statt die zu lieben, durch die euch das ersehnte Leiden zuteil wird?", schlug es nach dem Bericht Tertullians christlichen Märtyrern höhnisch entgegen.[3] Sie sollten doch Stricke und Abgründe wählen, wenn sie unbedingt sterben wollten.[4] Doch nicht nur aus dem Mund der heidnischen Verfolger kam das Urteil, die Märtyrer der frühen Kirche seien im Grunde nichts als Masochisten und verkappte Selbstmörder. Christliche Gnostiker konnten ähnlich sprechen: Was ihr Märtyrer tut, ist blanker Suizid,[5] ja, ihr macht Gott selbst zum Mörder, wenn ihr dies Geschäft auf seinen Willen zurückführt.[6]

---

[2] Nicht eingehen werden wir auf drei Aspekte, die in den weiteren Umkreis des Themas gehören und hier wenigstens genannt seien: Erstens das Verhalten der Märtyrer untereinander – wies es besondere ethische Züge auf? Wirkte sich z. B. das gemeinsame Schicksal in den Beziehungen von Angehörigen verschiedener Gruppen, von Männern und Frauen, von Reichen und Armen, von Herren und Sklaven aus? Zweitens das Verhalten der Umwelt gegenüber den Märtyrern. Sei es das der heidnischen Verfolger, die durchaus nicht alle gleich vorgingen, weder was ihren Eifer noch was die Durchführung ihres Geschäfts betraf. Sei es das der Mitchristen – hier wäre an den ganzen Bereich tätiger Solidarität zu denken, Einsatz und Aufwendungen für die Häftlinge, Loskauf, Hilfe bei der Flucht, Pflege nach der Entlassung, Unterstützung der Hinterbliebenen usw. Dem allen ließe sich eine Fülle ethischer Beobachtungen entnehmen. Und schließlich die Märtyrerverehrung – spielten ethische Maßstäbe bei der Auswahl der Männer und Frauen eine Rolle, die man als Märtyrer verehrte oder nicht verehren wollte?

[3] Apol. 50,1.

[4] Tertullian, Ad Scap. 5,1; vgl. Justin, II. Apol. 4.

[5] Klemens v. Al., Strom. IV 16,3.

[6] Tertullian, Scorp. 7,1; Ev. Phil. § 50, vgl. K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden 1978 (= Nag Hammadi Studies 12), 135.

Zweimal derselbe Vorwurf, allerdings, wie sich zeigen wird, mit unterschiedlicher Begründung. Im Mund der Römer muß er zunächst einmal erstaunen. Weit entfernt davon, als verächtliche Tat zu gelten, erfreute sich der Selbstmord in weiten Kreisen ihres Reiches vielmehr hohen Ansehens. Bekanntlich war es vor allem die stoische Philosophie, die ihm zu diesem Rang verholfen hatte. Denn der Stoa konnte der selbstvollzogene Tod als pointierter Ausdruck souveräner, leidenschaftsloser Lebensführung gelten, wie sie den wahrhaft Weisen kennzeichne.[7] Das aber nicht nur, weil man ihn selbst vollzog, sondern auch, weil man ihn in eben diesem Geist vollzog, ja gestaltete: Nicht im Affekt, nicht aus Haß auf das Leben, auch nicht aus Todessucht, sondern überlegt, mit Würde und Gleichmut stirbt der Weise[8] – er flieht nicht aus dem Leben, er schreitet hinaus.[9] Ein „schöner Tod", das ist das Ende, das ihm ziemt.[10]

Solch schönen Tod starben nicht wenige stoisch Gesinnte, ihn führten in den verschiedensten Variationen die „Exitus illustrium virorum" den Zeitgenossen zur Erbauung vor Augen.[11] Man fand ihn nicht nur in der eigenen Epoche und im Bereich der eigenen Kultur; die indischen Gymnosophisten, die sich selbst verbrannten, allen voran der berühmte Kalanos, konnten ebenso angeführt werden wie Gestalten der griechischen Sage.[12] Soviele Bei-

---

[7] Vgl. Epiktet, Dissert. I 24,20: „Denke daran, daß die Tür offensteht! Sei nicht feiger als die Kinder! Wie sie, wenn es ihnen nicht gefällt, sagen: ‚Ich mag nicht mehr spielen!', so sage auch du im entsprechenden Fall: ‚Ich mag nicht mehr', und geh' weg!"; s. a. Seneca, Ep. 70,15: „Gefällt es dir? So lebe. Gefällt es dir nicht? So kannst du dahin zurückkehren, woher du gekommen bist." Nun ist es nicht so, daß man die Entscheidung zum Selbstmord schlicht der Lust und Laune anheimstellt; vielmehr hat nach den meisten Stoikern das Leben doch einen gewissen Wert, weshalb man es nicht einfach ohne jeden Grund wegwerfen darf (vgl. M. Inhofer, Der Selbstmord. Historisch-dogmatische Abhandlung, Augsburg 1886, 20.23; R. Hirzel, Der Selbstmord. In: ARW 11 [1908], 281 [Nachdruck Darmstadt 1966 ⟨= Libelli Bd. 189⟩, S. 69f.]. Vgl. a. A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttgart 1894 [Nachdruck 1968], 29–39 [37f. zu dem obigen Zitat], 188–193; M. Faschner, Die stoische Ethik. Stuttgart 1981, 193f.). Auf jeden Fall aber kann es für sie solchen Wert nur besitzen, soweit es den Rahmen für einen vernünftigen, tugendhaften und d. h. vor allem von Affekten freien Wandel abgibt. Ist das nicht mehr der Fall, drohen Unterdrückung, Krankheit, Armut und andere widrige Umstände, die innere Unabhängigkeit des Weisen zu erschüttern, liegt im freigewählten Ende die Möglichkeit, sich davor zu bewahren und zugleich in einem höchsten Akt, dem Verzicht auf das Leben selbst, jene Unabhängigkeit noch einmal pointiert zu bewahren: „Jemand hat Rauch gemacht im Zimmer? Ist er mäßig, bleibe ich drinnen; ist er zu stark, gehe ich hinaus. Denn das muß man im Gedächtnis behalten und nicht aus dem Auge verlieren: Die Tür steht offen" (Epiktet, Dissert. I 25,18).

[8] Vgl. Seneca. Ep. 36: aequo animo debet reditus exire.

[9] Vgl. Inhofer 39.

[10] Vgl. a. C. Musonius Rufus: καλῶς ἀποθνήσκειν (C. Musonii Rufi Reliquiae. Hg. O. Hense. 1905, 121); vgl. a. Marc Aurel, Τὰ εἰς ἑαυτόν X 8,2.

[11] S. den Art. „Exitus illustrium virorum" in RAC 6, 1258–1268 (A. Ronconi).

[12] J. Leipold, Der Tod bei Juden und Griechen. Leipzig 1942, 25; Hirzel 71; F. J. Dölger, Der Feuertod ohne die Liebe – Antike Selbstverbrennung und christlicher Martyriumsenthusiasmus. Ein Beitrag zu 1. Kor. 13,3. In: Ders., AuC I 264–267.

spiele und Vorbilder man aber auch hatte,[13] eines überragte sie alle: das Bild des sterbenden Sokrates.[14] Der große Athener, der ohne Zaudern den Schierlingsbecher nahm, heiter die Freunde mahnend, bis das Gift wirkte – er schien wie kein Zweiter das Ideal zu verkörpern, das der Weise in seinem Tod zu verwirklichen suchte. Obschon eigentlich kein Selbstmord, sondern Vollzug der Todesstrafe, erschien der Tod des Sokrates wegen seines eigentümlichen, den Verurteilten selbst an der Hinrichtung beteiligenden Ablaufs und der Haltung des Philosophen dabei späteren Generationen als vollkommener Freitod.[15] Und so verwundert es nicht, daß Platons Dialog Phaidon, der davon berichtet, geradezu als Aufforderung zum Selbstmord verstanden werden konnte.[16] Es wird sich unten zeigen, daß auch die frühen Christen sich dem Eindruck, der von dem Bild des sterbenden Sokrates ausging, nicht entziehen konnten.

Warum aber dann die anfangs zitierten höhnischen Worte der Verfolger? Warum der Vorwurf selbstmörderischen Verhaltens, wenn doch der freiwillige Tod in weiten Kreisen solche Achtung genoß?[17] Die Märtyrer stürben keinen „schönen Tod", nicht überlegt und gemessenen Schrittes, sondern sie stürzten sich hinein, ihre Standhaftigkeit sei die des Trotzes und der Verzweiflung[18] und damit des wahrhaft Weisen nicht würdig.

So weit der Selbstmordvorwurf der heidnischen Umwelt. Der der gnostischen Kritiker sieht anders aus. Sie tadeln die Märtyrer nicht wegen des unschönen Stils ihres freiwilligen Sterbens, sondern sie lehnen dieses selbst ab. Weil das Martyrium Selbstmord sei, müsse man es verwerfen. Warum diesen Kritikern der Selbstmord als verwerflich galt, geht aus den Quellen nicht hervor. Vielleicht läßt es sich aus dem oben zitierten Satz erschließen, das Martyrium mache, auf Gottes Willen zurückgeführt, Gott selbst zum Mörder; danach wäre der Selbstmord wie der Mord an anderen als Vernichtung menschlichen Lebens betrachtet und abgelehnt worden.

---

[13] Dabei ist für das Ideal des „schönen Todes" über die Philosophie hinaus auch „‚die religiöse Aretalogie' des Hellenismus im weitesten Umkreis" von Bedeutung, wie sie besonders in der Romanliteratur ihren Ausdruck findet (s. v. Campenhausen 154, Anm. 1).

[14] Vgl. A. v. Harnack, Sokrates und die alte Kirche. In: Ders., Reden und Aufsätze. Bd. I, Abt. 1,29–47, bes. S. 32f.; E. Benz, Christus und Sokrates in der alten Kirche. Ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums. In: ZNW 43 (1950/1), 195–224; Th. Baumeister, Martyr invictus. Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens. Münster 1972 (= FVK 46), 46f.

[15] Vgl. Bonhöffer 36.

[16] Leipold 23.27.

[17] Ein Widerspruch übrigens, der schon christlichen Zeitgenossen auffiel, s. Tertullian Apol. 50,4ff.

[18] Tertullian, Apol. 50,10.15; vgl. Marc Aurel, Τὰ εἰς ἑαυτόν VIII, 48; XI, 3; s. a. Harnack 38. Ganz ohne Eindrücklichkeit war das Sterben der Märtyrer in den Augen ihrer gebildeten Umwelt aber offensichtlich doch nicht: Schreibt doch der Philosoph Justin, daß ihn gerade die Art, wie die Märtyrer starben, zur Einsicht in die Wahrheit ihres Glaubens gebracht habe (II. Apol. 12,1).

Das Martyrium soll nun aber nicht nur eine unerlaubte, sondern auch eine dumme, unnütze Preisgabe des eigenen Lebens darstellen: Gott sei für den Menschen gestorben und habe ihn erlöst – warum müßte der nun noch für Gott sterben?[19] Nein, es sei völlig legitim und angemessen, sich dem Märtyrertod zu entziehen, und sei es auch durch ein falsches Bekenntnis.[20] Worauf es ankomme, das sei vielmehr das innere Zeugnis der rechten Erkenntnis, das Zeugnis der Lippen stelle dagegen ein äußerliches Adiaphoron dar.[21]

Die Gnosis ist bekanntlich ein vielschichtiges Phänomen, das uns erst die Feder ihrer Gegner auf eine einheitliche Bewegung reduziert hat. Das gilt auch für die Haltung der Gnostiker zum Märtyrertod, wie schon die Zeugnisse der Gegner selbst durchblicken lassen und wie erst recht die gnostischen Originalquellen zeigen. Während die großkirchliche Seite versuchte, die bekämpfte Bewegung auf das Cliché der „Martyriumsscheu" festzulegen,[22] gab es hier die ganze Palette möglicher Haltungen zum Märtyrertod. Einmal Stimmen wie die eben angeführten. Daneben solche, die die Notwendigkeit des Martyriums unter bestimmten Umständen anerkannten, es aber in seiner großkirchlichen Version ablehnten.[23] Und schließlich gab es Gnostiker, die sich zum Märtyrertod drängten, weil er sie aus der verhaßten materiellen Welt erlöse.[24]

Wenn die angeführten kritischen Stimmen also auch nicht die „typisch gnostische" Haltung zum Martyrium wiedergeben, so sind sie doch in unserem Zusammenhang von besonderem Belang, weil sich dahinter ein ethisches Problem verbirgt: Jene Kritik war ihrer innersten Triebkraft nach nicht einfach Ausdruck von Feigheit und Drückebergerei. Ihr ging es vielmehr um das Verhältnis vom christlichen Tod und christlichem Leben. Sich umbringen zu lassen sei eine sehr punktuelle und sehr äußerliche, billige Angelegenheit. Wie es in der betreffenden Person aussehe und nach welchen Maßstäben sie ihr Leben geführt habe, komme dabei überhaupt nicht zum Tragen. Ja, hinter der selbstmörderischen Bereitwilligkeit zum Martyrium stecke vielfach gerade der Wunsch, sich um das herumzudrücken, was eigentlich Ziel des Christentums sei: die innere, das Leben prägende Verwandlung. Statt den langen, mühsamen Weg der rechten Erkenntnis und des rechten Handelns zu gehen, wolle man bequem im Sprung gerettet werden: „Das sind die nichtigen Zeugen ... Fürwahr, sie sind krank und vermögen nicht, sich zu erhe-

---

[19] Tertullian, Scorp. I 7.

[20] Ders., Adv. Praxean XIII 8.

[21] Irenaeus, Adv. Haer. IV 33,9; vgl. v. Campenhausen 113f.; Koschorke, Polemik 135.

[22] Vgl. Justin, I. Apol. 26,1.2–8.

[23] Koschorke, Polemik 134f.; v. Campenhausen 94. 109f. 113.

[24] S. Klemens v. Al., Strom IV 17; vgl. Koschorke, Polemik 136f. Die große Zahl der von Anhängern dieser Sicht erlittenen Martyrien bereitete manch großkirchlichem Theologen neidvolles Unbehagen, vgl. Euseb, Hist. Eccl. V 16,21; s. a. A. v. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig 1924 (= Tu45), 150. Diese Haltung war aber nicht auf die Marcioniten beschränkt, wie Koschorke zeigt.

ben. Wenn sie aber ihr Leben voller Leidenschaft vollenden, so ist dies der Gedanke, den sie bei sich haben: ‚Wenn wir uns um des Namens willen dem Tod ausliefern, so werden wir gerettet werden.' Aber so verhält es sich nicht. Vielmehr sagen sie unter Einwirkung der Irrsterne, daß sie ihren – nichtigen – Lauf vollendet haben."[25] Ist der Lauf dagegen nicht „nichtig", sondern führt der Christ ein Leben der rechten Erkenntnis und der rechten Praxis, so erübrigt sich der punktuelle, äußerliche Schritt des Märtyrertodes, oder – nach anderen Gnostikern – dieser Tod wird nur organischer Ausfluß des richtigen Lebens, keineswegs mehr ein besonderes Ereignis sein.[26]

Zweimal die Parallele von Martyrium und Selbstmord, verbunden jeweils mit unterschiedlichen kritischen Argumenten. Inwiefern treffen diese gegnerischen Aussagen den Umgang der Märtyrer mit ihrem eigenen Leben? Was haben sie, was haben die sie tragenden Gemeinden der Kritik entgegenzusetzen? Zunächst einmal ist festzustellen, daß das Verhalten vieler Märtyrer und die Argumente derer, die das Martyrium verteidigten, zweifellos Züge aufwiesen, welche der Kritik entgegenkamen. Zwar wurde der Selbstmord im direkten Wortsinn abgelehnt, soweit es überhaupt schon Erörterungen darüber gab[27]; eine Ausnahme machte man hier und da nur für den Fall drohender Vergewaltigung, da der Verlust der sexuellen Ehre einer Frau schwerer zu wiegen schien als der ihres Lebens.[28] Nun fällt aber auf, welche Begeisterung man seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts in gebildeten christlichen Kreisen für das Ideal des „schönen Todes" hegte. Die Acta konnten den Märtyrern kaum ein höheres Lob aussprechen, als daß sie gestorben seien wie stoische Weise[29]; man stellte sie den Vorbildern an die Seite, die auch die heidnische Antike aufs Podest hob[30]: Dido und Empe-

---

[25] Test. Ver. 33, 24–34, 10, zitiert bei Koschorke, Polemik 128. Vgl. a. Basilides nach Klemens v. Al., Strom. IV 81,2.

[26] Herakleon nach Klemens v. Al., Strom. IV 71,1.3.

[27] Es waren wenige Stimmen, die in vorkonstantinischer Zeit explizit darüber sprachen (Justin, II. Apol. 4; Origenes Com. in Mat. 27,3ff. [PG 13, 1767]; Laktanz, Inst. div. III 18; Inst. epit. ad Pentad. 59; Klemens v. Al., Strom. IV, 17,3 [implizit]. Vgl. Inhofer 83. 85. 87,93f.). Darum finden sich auch kaum Überlegungen, warum der Selbstmord nicht erlaubt sei (Justin und Laktanz argumentieren schöpfungstheologisch, letzterer führt daneben auch das Fünfte Gebot ins Feld). Erst vom 4. Jahrhundert an beschäftigte man sich mehr mit dem Thema (s. Inhofer 94–106. 117f.), und Augustin ging es dann systematisch an (s. ibd. 106–117).

[28] Ibd. 95f. 102f.; dagegen dann grundsätzlich Augustin, De civitate I 16ff.

[29] S. z. B. Passio Polycarpi 2,2ff.; Passio Carpi 35,38; Passio Irenaei 4,4. 12; Passio Perpetuae 20,4f. u.v.a.m.; vgl. a. v. Campenhausen 153f.; Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums. Münster 1980 (= MBTh 45), 306. 289.

[30] Auch die heroischen Gestalten der jüdischen Martyriumsberichte aus hellenistischer Zeit, auf die man gern verwies, gehören in diesen Zusammenhang, denn sie sind ihrerseits stark vom Ideal des „schönen Todes" her gezeichnet (vgl. Baumeister, Die Anfänge 308) und wurden unter diesem Gesichtspunkt angeführt. S. z. B. Passio Montani 16,4f.; Passio Mariani 13,1; Tertullian, Scorp. 8; Cyprian, De lapsis 31; Ep. 6,3; 58,5; Origenes, Exhort. mart. 22–27. Rabbinische Märtyrerberichte spielen demgegenüber keine Rolle.

dokles,[31] Heraklit und Cleopatra,[32] Lucretia[33] und vor allem dem sterbenden Sokrates.[34] Natürlich hatte das auch apologetische Gründe: Man empfahl sich der gebildeten Umwelt, indem man auf die Parallele zu ihren eigenen Heroen hinwies.[35] Doch das war nicht alles, jenseits der apologetischen Motive teilte man das Ideal des „schönen Todes", kam die Bewunderung für die so Gestorbenen aus vollem Herzen.[36] Daß sich jenes Ideal besonders im selbstgewählten und -vollzogenen Tod erfüllt, daß viele der angeführten Parallelen Gestalten sind, die ihrem Leben selbst ein Ende machten, wird außer in einem Fall[37] nirgends kritisch vermerkt. Das bedeutet nicht, die christlichen Autoren hätten insgeheim doch den Selbstmord als ideale Todesart betrachtet.[38] Doch tritt die Kennzeichnung des Martyriums als eines nicht nur bereitwillig erlittenen, sondern mutig ergriffenen und bewußt gestalteten Todes derart in den Vordergrund, daß die Parallelisierung mit Fällen allseits anerkannten Selbstmordes völlig organisch erscheint. Und so ist es nur noch ein kleiner Schritt, in solchem Tod ein Ideal zu sehen, das man zwar nicht mit eigener Hand in die Tat umsetzt, dessen Verwirklichung man aber von ganzem Herzen wünscht.

So viel man also mit den Idealen der römischen Spötter gemein hat – gerade auf diesem Hintergrund ergibt sich ein Strang von Argumenten gegen die skizzierte *gnostische* Kritik am Martyrium. Er zeigt sich deutlich bei Klemens von Alexandrien, einem der Theologen, die ausführlich auf die Argumente der Gegner eingehen. Klemens stimmt ihnen darin zu, daß der Märtyrertod in ein entsprechendes Leben eingebettet sein müsse,[39] und kann ihn im Rahmen solchen Lebens sogar selbst ganz relativieren.[40] An anderen Stellen aber folgert er: Wahrhaft christliches Leben sei ein Leben der Liebe zu Gott in leidenschaftsloser Distanz zu allem Endlichen; gerade sie aber finde

---

[31] Tertullian, Apol. 50,4; Ad mart. 4.

[32] Ibd. 4; Klemens v. Al., Strom. IV 49,3; 50,2.

[33] Tertullian, Ad mart. 4.

[34] Passio Phileae (lat.) 4,2; Passio Pionii 17; Justin, I. Apol. 5: Klemens v. Al., Strom. IV 80,4. Vgl. Benz, der aber die Häufigkeit dieser Parallele überzeichnet (zu S. 187: Von einer „überwältigenden Fülle von Zeugnissen" kann nun doch keine Rede sein).

[35] S. bes. Tertullian, Apol. 50,4ff. u. Ad mart. 4,4ff.: Die Märtyrer verwirklichen das Ideal, das ihr in euren Helden erhebt – nur mit ungleich besseren Motiven. Sokrates anzuführen, bot sich im Zusammenhang des Martyriums zudem noch deshalb an, weil man das allseits als ungerecht betrachtete Verfahren gegen ihn propagandistisch geschickt den Märtyrerprozessen an die Seite stellen konnte (Justin, I. Apol. 5; II. Apol. 10; Passio Pionii 17,2f.; Klemens v. Al., Strom. IV, 80,4; vgl. Benz, 200f.).

[36] Das gilt auch für Tertullian; seine Kritik richtet sich gegen die Motive dieser Heroen, sie tut aber der Bewunderung für die Art ihres Sterbens keinen Abbruch (s. Apol. 50,5ff.; Ad Mart. 4,9; 5).

[37] Klemens v. Al., Strom. IV 17,3, vgl. aber die nächste Anm.

[38] Vgl. aber Klemens v. Al., Strom. IV 28,2, wo die stoische Haltung zum Selbstmord in positivem Ton wiedergegeben wird.

[39] v. Campenhausen 109f.

[40] Strom. IV 15,3.

ihren stärksten und deutlichsten Ausdruck im Martyrium.[41] Ja, sie finde ihn nur hier wirklich, denn nur hier zeige sich letztlich, ob die innere Distanz des Christen zur Welt echt sei, während das falsche Bekenntnis offenbare, daß er eben im Grunde doch an ihr hänge[42] – eine Sicht des Märtyrertodes, die Klemens das Martyrium denn doch auch nach miserablem Vorleben für wertvoll halten läßt: In seinem freiwilligen Tod tritt der Betroffene ja nun doch noch mit einem großen Schritt in jene Distanz der Leidenschaftslosigkeit, die dem Christen angemessen ist, und legt so alle Sünden ab.[43] Jedenfalls macht für Klemens – anders als für seine gnostischen Gegner – die Einbettung in den gesamten Lebensvollzug das Martyrium nicht überflüssig, sondern sie macht es zur einzig untrüglichen Probe aufs Exempel: Im handgreiflichen Verzicht auf alles bis hin zum Verzicht auf das eigene Leben beweist der Christ sich selbst, Gott und seiner Umwelt, was in ihm ist;[44] so, nicht schon durch treues Bewahren der Wahrheit im Herzen, legt er sein Bekenntnis ab. Mit anderen Worten, Zeugnis und Bekenntnis liegen im Leiden und freiwilligen Sterben des Betroffenen, sie liegen nicht – und hier stimmt Klemens mit seinen gnostischen Gegnern überein – im äußeren Wort des gesprochenen Bekenntnisses. Dieses bietet nur den Anlaß für den Tod, die Stimme des Märtyrers ist nur „Mitbezeugerin" (ἐπιμαρτυροῦσα), wie es plastisch bei Klemens heißt.[45]

Anders Tertullian, der zweite Theologe, der sich ausführlich mit den Argumenten gnostischer Kritiker auseinandersetzt, ja ihnen sogar eine eigene Schrift widmet, den Traktat Scorpiace. Wenn sich das falsche Lippenbekenntnis nicht mit dem Christsein vereinbaren läßt, dann – so Tertullian – hat das zunächst und vor allem einen Grund: es widerspricht dem Ersten Gebot. In dem Anspruch Gottes, der einzige Gott zu sein, „liegt der ganze Grund der Martyrien".[46] Das Verwerfliche am falschen Bekenntnis ist also nicht in erster Linie die Feigheit des Leugners, der Mangel an Distanz zur Welt, es ist überhaupt kein ethisches Versagen; vielmehr ist es die Unterwerfungserklärung gegenüber den fremden Götzen. So tritt das gesprochene Wort des Märtyrers in den Mittelpunkt, der kurze Satz „Christianus sum" vor dem heidnischen Tribunal. Leiden und Tod sind nicht mehr als die nun einmal von der gottfeindlichen Welt verhängte Konsequenz.[46a]

Es waren nicht diese Worte Tertullians,[47] sondern die des Alexandriners,

---

[41] Ibd. 13,1f.; s.a. u. Anm. 44.
[42] Ibd. 16,3.
[43] Ibd. 73,1–3; 74,3; vgl. Origenes, Exhort. mart. 5.
[44] Klemens v. Al., Strom. IV 14,1, vgl. a. 13,2; 28,4.
[45] Ibd. IV 73,3.
[46] Scorp. 3,2.
[46a] Vgl. die Parallele, die sich von diesen Aussagen her zur unten S. 311 skizzierten Position des Athanasius ergibt.
[47] Die sich zudem bei ihm selbst mit anderen Tönen mischten, s. die Anm. 35f. 56. 58f. (vgl. v. Campenhausen 123–125).

die der allgemeinen theologischen Linie entsprachen: die Ablehnung der gnostischen Kritik am Martyrium vom Ideal des „schönen Todes" her, das es vielmehr als erstrebenswertes Ziel erscheinen ließ. Nun drängten aber nicht allein Motive philosophischer Herkunft zu solcher Bewertung. Innerkirchliche taten es ebenso und in noch breiteren Schichten. Man braucht nicht auf die Montanisten zu verweisen mit ihrem Wunsch, den Märtyrertod zu sterben, um Gott vor der zuendegehenden Welt zu verherrlichen.[48] In den großkirchlichen Gemeinden gab es Motive genug. Bevor die Apologeten begannen, Ideale und Vorbilder ihrer heidnischen Umwelt im Zusammenhang des Märtyrertodes anzuführen, hatte man bereits eine andere Parallele zum Leiden der Märtyrer gezogen: die der Passion Jesu.[49] Der Märtyrer könnte als „Nachahmer" (μιμητής) Christi gelten, der wie sein Herr zu leiden und zu sterben habe. Und auch dieses Vorbild konnte geradezu den Wunsch erwecken, dasselbe zu erleiden: „Erlaubt mir, Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein!" schreibt Ignatius an die Römer, damit sie nur ja nichts unternähmen, seinen Tod zu verhindern.[50]

Der Bischof von Antiochien besaß noch weitere Motive, den Märtyrertod zu wollen. Einmal die Aussicht auf das Himmelreich: „Ich schreibe euch als ein Lebendiger, der in heftiger Liebe zum Sterben brennt ... Lebendiges, sprechendes Wasser ist in mir, das von innen her zu mir sagt: ‚Auf zum Vater!'".[51] Zum anderen schien ihm das Martyrium erstrebenswert, weil es ein „Opfer" (θυσία), ein „Lösegeld" (ἀντίψυχον) sei, das seiner Gemeinde zugutekomme:[52] „Gewährt mir nur, Gott geopfert zu werden, solange noch ein Altar bereitsteht!".[53]

Die Anschauung, das Martyrium sei ein Opfer, das anderen zugutekomme, findet sich auch sonst noch mehrfach;[54] doch sie ist hier nur insofern von Belang, als sie den Märtyrertod erstrebenswert erscheinen ließ, im übrigen werden wir im dritten Abschnitt darauf zurückkommen. Wichtiger noch ist in diesem Zusammenhang das andere Motiv, die Hoffnung auf das Ewige Leben. Die Gewißheit der Auferstehung erlaubte es, das Martyrium zu ertragen. Sie konnte aber eben auch dazu führen, daß man es ersehnte, um

---

[48] S. das montanistische Zitat bei Tertullian, De fuga 9 (P. de Labriolle, Les sources de l'Histoire du Montanisme. Freiburg/Schw. 1913 [= Collect. Friburg., NS 15], Nr. 24), vgl. v. Campenhausen 115f.

[49] S. schon Stephanus, Apg. 7,58f.; Ignatius, Röm 6,3; Smyrn. 4,2; Polykarp, (II.) Phil. 8,2; Hegesipp nach Euseb, Hist. Eccl. II 23,26; IV, 22,4; Passio Polycarpi 7,1; Passio Pionii 21,9 u. bes. Passio der Märtyrer von Lyon 41; Irenaeus, Adv. Haer. III 18,5. Vgl. umgekehrt die Tatsache, daß die Passion Jesu bei Lukas stark im Sinne eines Martyriums gezeichnet ist (M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen 1959³, 202).

[50] Rom. 6,3; vgl. a. Euseb, Hist. Eccl. V 2,3.

[51] Rom. 7,2.

[52] Pol. 2,3; 6,1; Eph. 21,2; Smyrn. 10,2.

[53] Rom. 2,2.

[54] Bes. bei Origenes, s. u. S. 319, Anm. 165.

desto eher im Himmelreich einzutreffen.[55] Und mehr noch: Statt als abgekürzter Weg konnte das Martyrium als Mittel gelten, das Ewige Leben zu erwerben: Es gibt kein besseres „Geschäft" (negotiatio) als den Märtyrertod;[56] ihm winkt der Himmel als Lohn.[57] Einmal, weil der vollkommene Gehorsam, den der Märtyrer erweist, ein großes Verdienst (meritum) darstellt.[58] Vor allem aber, weil der Märtyrertod sühnende Kraft besitzt: „Wer wünscht nicht ... zu leiden, um sich die Fülle der Gnade Gottes zu erwerben und sich von ihm Vergebung aller Schuld durch den Preis seines Blutes zu erkaufen? Denn um solcher Tat willen werden alle Vergehen nachgelassen."[59] Die Bluttaufe übertrifft noch die erste, mit Wasser vollzogene. Sie ist „eine Taufe ... noch größer in der Gnade, noch erhabener in der Macht, noch kostbarer an Wert, eine Taufe, die die Engel vollziehen".[60]

Überblickt man all diese Aussagen, so ist deutlich: Die Haltung gegenüber dem eigenen Leben wird dadurch bestimmt, daß man es aufgeben möchte.[61] Der Märtyrertod gilt als Verwirklichung eines Ideales oder Wunsches, nicht als Verlust, den man nun einmal erleiden muß, weil man von dritter Seite unter Druck gesetzt wird. Diese dritte Seite tritt ganz in den Hintergrund, sie verliert ihren Charakter als das Leid verursachender Täter und wird zum Mittel für den Christen, sein Ideal, seinen Wunsch zu verwirklichen.[62] Solch ein Mittel ist allerdings notwendig, der Christ führt nicht mit eigener Hand sein Ende herbei, er kann nur darum beten[63] – das unterscheidet die angeführten Stimmen von Befürwortern des Selbstmords. Doch läßt sich nicht verkennen, daß es von der geschilderten Einstellung nur noch eines kleinen Schrittes bedarf, zu dem ersehnten Tod selbst beizutragen. Ignatius flehte die Gemeinde von Rom an, nur ja nichts zu seiner Rettung zu unternehmen. Andere Christen gingen weiter, sie brachten sich absichtlich in die Lage, ent-

---

[55] Z. B. Cyprian, Ep. 31,5. Die stärkende und lockende Kraft jener Gewißheit wird nirgends so deutlich wie in den Visionen, die uns die Märtyrerakten schildern: In ihrer Todesstunde sehen die Verurteilten bereits den Himmel offenstehen (Passio Perpetuae 4.11–13; Passio Mariani 6,5ff.; 7,3f.; 11,3–6; 12,4f.; vgl. Apg. 7,55).

[56] Tertullian, Ad mart. 2,6.

[57] Laktanz, Inst. Epit. ad Pentad. 61; Cyprian, Ad Fort. 5,12f; Ep 10,2; 58,3; Ps.-Cyprian, De cent. 2.21.30; De laude mart. pas.; Klemens v. Al., Strom. IV 84,3; Passio Polycarpi 2,3; Passio Justini 5.2 u.v.a.m.

[58] Tertullian, Scorp. 6,7; Cyprian, Ep. 76,1.

[59] Tertullian, Apol. 50,15f.; ebenso Syr. Didaskalia 20; Klemens v. Al., Strom. IV 74,3. Sei es, daß der Märtyrertod anstelle der Taufe, sei es, daß er für die danach begangenen Sünden wirkt (Tertullian, De bapt. 16; Scorp. 6.9–11). Vor allem kann, wer einmal in der Verfolgung schwach geworden ist, die tödliche Niederlage ausgleichen, indem er sich in einem zweiten Anlauf dem Sterben stellt (Cyprian, Ep. 8,3; 19,2; 24; 25; De lapsis 36).

[60] Cyprian, Ad Fortunatum 4.

[61] Vgl. a. Origenes, Exhort. mart. 47: Das Martyrium stellt die Gelegenheit dar, vom Leib loszukommen, der die Seele an der Gemeinschaft mit Gott hindert (a. 13).

[62] Vgl. Klemens v. Al., Strom. IV 14,1; 80,1; Ignatius, Rom. 4,2.

[63] Cyprian, Ad Fortunatum 4; Ep. 31,5.

deckt zu werden,[64] zeigten sich an[65] oder provozierten die heidnischen Machthaber bewußt.[66] Dafür, daß auch der letzte Schritt, der zum Selbstmord als Martyrium, vollzogen wurde, gibt es keine Zeugnisse,[67] sieht man von dem späteren Sonderfall der donatistischen Circumcellionen ab.[68]

Es läßt sich kaum bestreiten, daß das Verhalten jener Männer und Frauen, die ihr eigenes Martyrium beförderten, konsequent war, wenn man die Bewertung des Märtyrertodes in den meisten einschlägigen Schriften betrachtet. Dennoch stellte es nicht den Normalfall dar. Die große Masse der Christen, die in den Verfolgungen durchhielten, drängte sich nicht zum Tod. Was sie fühlte, läßt sich wohl eher aus einem beiläufigen Satz der Perpetua-Passio ablesen. Dort wird der Tod eines Christen in der Kerkerhaft mit den Worten kommentiert, das sei eine besondere Gnade gewesen, da Gott ihm auf diese Weise den Kampf mit den Tieren erspart habe.[69] Oder aus den tröstenden Worten Cyprians an eine Gruppe Pestkranker, dank der Seuche entgingen sie wenigstens dem Martyrium.[70] Aufschlußreich sind auch die Hinweise auf Versuche, die Qualen zu verkürzen – sei es, indem man in der Arena die Tiere auf sich zerrte,[71] sei es, indem man beim Feuertod gierig, ganz und gar unstoisch, den Rauch einsog und so eine Ohnmacht herbeiführte,[72] sei es indem man sich bemühte, einem Leoparden, nur ja keinem

---

[64] Passio Mariani 4,9 (vgl. die ganze Schrift, deren Helden sich mit Freude gerade dort aufhalten, wo die Verfolgung rast, die Verfolger mit Freude empfangen, andere Christen mit dem Wunsch erfüllen, nur ja auch an die Reihe zu kommen usw.).

[65] Passio Eupli 1,1; Passio Polycarpi 4; Euseb, Hist. Eccl. VII 12; De Mart. Palaest. 3.4; Petrus v. Alex., Ep. can. 8–11; Tertullian, Ad. Scap. 5,1; vgl. a. Passio Mariani 5,2.

[66] Euseb, De mart. Palaest. 4,1; Passio Marcelli 1,1.

[67] Ausgenommen vielleicht den Hinweis des Filastrius auf die Patricianer in seinem Diversarum haereseon liber 62 (CSEL 38, 32f.). Wenn Eusebius von Christen berichtet, die selbst ins Feuer gesprungen seien, dann handelt es sich immer um Fälle, in denen der Märtyrertod unmittelbar bevorstand und die Betroffenen das Unausweichliche entschlossen angingen (Hist. Eccl. VI 41,7; VIII 6,6).

[68] Vgl. A. Schindler, Art. Afrika I, in: TRE I 663, u. Th. Büttner – E. Werner, Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Häresie. Berlin 1959 (= Forschungen zur mittelalterl. Geschichte 2), 46–48.

[69] 14,2.

[70] De mort. 15.

[71] Passio Polycarpi 3,1.

[72] Belege bei Dölger, Der Flammentod des Märtyrers Porphyrios in Caesarea Maritima. Die Verkürzung der Qualen durch Einatmung des Rauchs. In: Ders., AuC I (1929), 243–253 (vgl. a. VI [1940], 66). Daß sich hier ein Umgang mit dem eigenen Leben zeige, der sich grundsätzlich von dem der Juden unterschieden habe, wie der Vergleich mit einer Geschichte aus dem Babylonischen Talmud nahezulegen scheint (252), läßt sich daraus nicht entnehmen; derselbe Rabbi, der es nach dieser Geschichte ablehnt, den Rauch einzuatmen und so sein Leben zu verkürzen, hat nämlich nichts dagegen einzuwenden, daß man seinen Tod auf andere Weise beschleunigt. Und gleich darauf stürzt sich ein Anhänger in die Flammen, um selbst schnell in den Himmel zu gelangen (ibd.; vgl. a. H.-W. Surkau, Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit. Göttingen 1938, 46–51).

Bären gegenübergestellt zu werden[73] – der Leopard tötet mit einem Biß, der Bär pflegt mit seinem Opfer zu spielen. Und es wird wohl die Stimmung vieler Betroffener richtig wiedergegeben, wenn die Märtyrerakten verurteilte Christen gelegentlich sagen lassen: „Ich lebe gern" (ἡδέως ζῶ),[74] „das Leben ist schön" (καλόν ἐστι τὸ ζῆν),[75] auch wenn sie nun den Tod auf sich nähmen. Solche Sätze finden sich selten und nur ganz am Rand, sie passen nicht zu dem Bild von Martyrium und Märtyrer, das die Quellen erzeugen wollen.[76] Aber sie entsprechen der tatsächlichen Einstellung der meisten Verfolgten wohl weit mehr.

Daß die überwiegende Zahl der Christen, die in den Verfolgungen standhaft blieben, keineswegs von dem Wunsch nach dem Märtyrertod beseelt war, zeigen nicht nur jene vereinzelten Stellen. Noch deutlicher zeigen es zwei andere Phänomene: der Loskauf[77] und vor allem die Flucht. Zu fliehen war seit den Tagen der Urgemeinde die natürliche Reaktion der Christen gewesen, wenn sie verfolgt wurden,[78] und so blieb es auch weiterhin. Fälle von Flucht kamen ungleich häufiger vor als solche der Selbstanzeige und Provokation, vielleicht auch häufiger als das stille Abwarten in akuter Gefahr. Auch die Flucht war alles andere als ein bequemer Weg, sie brachte oft Not und Elend und manchmal auch den Tod mit sich. Doch sie erhöhte die Chance, das Leben zu retten – und man wollte es retten. Denn auch die Christen „lebten gern".

Es war ein anderer Geist, der das faktische Verhalten der Christen in Verfolgungszeiten trug, als jener, der die meisten Schriften *über* das Martyrium durchweht. Ein Geist, für den das Leben ein Gut und das gewaltsame Ende auch des Märtyrers einen schweren, schmerzlichen Verlust darstellt. Darum stimmte man ihm nur unter äußersten Umständen zu. Die Leiter und führenden Theologen der Kirche bejahten dieses Verhalten. Selbstanzeigen und Provokationen wiesen sie zurück, und die Flucht verboten sie ihren Gemeinden nicht. Ja, sie flüchteten selbst in hellen Scharen.[79] Mit anderen Worten, in der Praxis kamen die führenden Kreise der Kirche zu persönlichen Reaktionen und amtlichen Stellungnahmen, die ein ganz anderes Verhältnis zum eigenen Leben offenbaren als jene Schriften, worin der Märtyrertod als erstrebenswertes Ziel hingestellt wird – und das, obwohl diese Schriften aus ihrer Mitte stammen.

---

[73] Passio Perpetuae 19,4.
[74] Passio Apollonii 30.
[75] Passio Pionii 5, 4f.
[76] Vgl. die deshalb auch umgehend folgenden theologischen Überhöhungen.
[77] S. Tertullian, De fuga 12–14; zu nennen wäre hier auch das Bemühen, den Gefangenen ihr Leid im Kerker oder in den Bergwerken zu erleichtern, u. U. auch durch Bestechung der Wärter (z. B. Passio Perpetuae 3,4f.; Tertullian, Ad mart. 1; De ieiunio 12,3f.; Cyprian, Ep. 5,1; 12,1; 77,3).
[78] Apg. 8,1.
[79] Vgl. H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. Bd. II, Leipzig 1912, 435f., Exkurs 84; A. Erhard, Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen. München 1932, 52. 69.

Angesichts dieser Diskrepanz verwundert es nun aber kaum, daß die Stellungnahmen zum praktischen Verhalten in der Verfolgung weder einhellig noch klar begründet sind. Was das Drängen zum Martyrium und die bewußte Provokation betrifft, sprachen sich zwar die meisten kirchlichen Autoritäten dagegen aus, hier und da gab es aber auch ausdrückliche Billigung[80] und bewundernde Zustimmung, die in der Selbstanzeige den Höhepunkt heroischer, wahrhaft christlicher Todesverachtung sah.[81] Und bei der großen Mehrheit der Stimmen, die sich dagegen aussprach, fällt auf, wie uneinheitlich und unsicher die Argumente sind, mit denen man es tat. Da heißt es, wer sich selbst anzeige oder die Heiden provoziere, mache sich mitschuldig am Verbrechen der Verfolger,[82] der halte am Ende das Martyrium oft genug ohnehin nicht durch,[83] der versuche Gott,[84] der gefährde das Wohl der Gemeinde,[85] der handle gegen die Vorschrift des Evangeliums.[86] Dann und wann wird auch der Wert des Lebens gegen das Drängen nach dem Märtyrertod ins Feld geführt. Noch indirekt, wenn es heißt, der Christ „brauche sich nicht" selbst anzuzeigen.[87] Direkt dann, ganz selten, wo die Selbsterhaltung im Rahmen des Möglichen zur Pflicht erklärt wird: Sich selbst anzuzeigen bedeute, sich selbst in den Tod zu stürzen, und sei damit Ungehorsam gegen den Schöpfer, von dem das Leben stamme.[88] Wie gesagt, das Bild ist uneinheitlich und verrät Unsicherheit. Daß man das Drängen nach dem Martyrium ablehnt, ist überwiegend der Fall; doch man besitzt keine theologischen und ethischen Argumente dafür, sie hat man alle für die Erhebung des Martyriums verbraucht, die eigentlich zu ganz anderen Konsequenzen führt.

In dieselbe Richtung geht der Befund, was die Stellungnahmen zur Flucht vor den Verfolgern betrifft. Nur einer der großen Theologen bestritt den Christen das Recht dazu, Tertullian, und das auch erst in seiner montanisti-

---

[80] Vor allem, wenn sich Christen zum Martyrium drängten, die schon einmal abgefallen waren: Cyprian, Ep. 19,2/55,4; Petrus v. Al., Ep. Can. 8; auch sonst äußert sich Petrus sehr verständnisvoll, wenn er auf Fälle von Selbstanzeige zu sprechen kommt: ibd. 9. Vgl. a. 11.

[81] Euseb, Hist. Eccl. VII 12; VIII 5; ders., Mart. Palaest. III 3; Origenes, In Ep. ad Rom. IV 10. Vgl. im übrigen die Tatsache, daß etliche Christen, die sich selbst angezeigt hatten, von der Kirche unter die verehrungswürdigen Märtyrer aufgenommen wurden (H. Delehaye, Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité. Brüssel 1927 [= Subs. Hagiogr. 17], 166–169). Selbst ein Theologe wie Athanasius, der das Drängen nach dem Martyrium scharf ablehnt, sieht sich veranlaßt, Fälle, in denen es früher vorgekommen war, mit dem Satz zu rechtfertigen, das müsse auf ausdrückliche Weisung Gottes hin geschehen sein (Apol. de fuga sua 22; vgl. a. Augustin, De Civitate I 26).

[82] Klemens v. Al., Strom. IV 77; Petrus v. Al., Ep. Can. 9.

[83] Acta Polycarpi 4.

[84] Petrus v. Al., Ep. Can. 9.

[85] Cyprian, Ep. 5.

[86] Petrus v. Al., Ep. Can. 9.

[87] Cyprian, Ep. 81.

[88] Klemens v. Al., Strom. IV 17.

schen Zeit,[89] als er die Verfolgung zu einer Heimsuchung Gottes selbst erklärte, der sich ein Christ nicht entziehen dürfe.[90]

Kritische Stimmen gab es aber offenbar auch sonst,[91] die Quellen, die die Frage nach der Flucht zum Thema haben, entstanden alle als Reaktion auf solche Kritik.[92] Es sind sehr wenige, aus vorkonstantinischer Zeit nur eine Reihe von Briefen Cyprians, einer von Dionys von Alexandrien[93] und schließlich, am Rande der hier behandelten Epoche, ein Verteidigungsschreiben des Athanasius.[94] Schon diese Tatsache ist aufschlußreich: Über die Flucht, so häufig sie auch faktisch vorkommt, spricht man nur notgedrungen und so selten wie möglich. Sie paßt noch weniger als die Warnung vor dem Drängen nach dem Martyrium zu der Weise, wie man sonst über den Märtyrertod schreibt. Denn nun geht es ja nicht nur darum, das Leiden nicht selbst auf den Weg zu bringen, sondern sich ihm womöglich zu entziehen. Was davon in der Konsequenz der Schriften zu halten ist, die das Martyrium in der anfangs geschilderten Weise bewerten, deuten sie selbst an, wenn sie das Thema „Flucht" gelegentlich streifen: So heißt es bei Klemens von Alexandrien, das Gebot Jesu, von einer Stadt in die andere zu fliehen,[95] bedeute keineswegs, man solle die Verfolgung für etwas Schlimmes halten und sich aus Furcht dem Tod entziehen; vielmehr gehe es darum, nicht mitschuldig an der Untat der Verfolger zu werden.[96] Und Origenes schreibt: Wenn Jesus in Gethsemane gebetet habe, der Kelch möge an ihm vorübergehen, dann keineswegs, um vielleicht doch noch dem Leiden zu entrinnen; vielmehr habe er nur den einen Wunsch gehabt, ein noch schlimmeres Los zu erhalten.[97]

Diese Aussagen sind konsequent, und sie machen deutlich, auf welche

---

[89] Anders vorher: De pat. 13; Ad uxorem I 3.

[90] De fuga I 3f.; II; IV 1; VII 1; de corona I 5. Die Stellen im Neuen Testament, die zur Flucht aufforderten und von Flüchtenden erzählten, seien an ihre historische Situation gebunden (De fuga VI. VII. IX 1). Heute dürfe man um Rettung bestenfalls beten wie Jesus in Gethsemane, aber sich nicht selbst darum bemühen; wenn Gott wolle, daß ein Verfolgter überlebe, werde er schon dafür sorgen (ibd. VII 2; VIII 3).

[91] Vor allem, was die Flucht von Amtsträgern betraf, s. u.

[92] Außer der Tertullians.

[93] Euseb, Hist. Eccl. VI 40.

[94] Im übrigen wird die Frage noch in den kirchenrechtlichen Anordnungen Peters von Alexandrien angesprochen (Ep. can. 9.13).

[95] Mt. 10.23.

[96] Strom. IV 76f. Man wird, wenn man nicht flieht, schuldig in zweierlei Hinsicht: Einmal gegenüber dem Verfolger, weil man ihm den Gegenstand für sein übles Tun liefert, zum anderen gegenüber der eigenen Person, weil man sich eben selbst an diesem Tun beteiligt, indem man es durch sein Dableiben möglich macht. Wenn Klemens abschließend schreibt, wer das Fluchtgebot nicht befolge, sei tollkühn und bringe sich selbst in Gefahr, dann kommt ein anderer Gesichtspunkt ins Spiel: daß der leichtfertige Umgang mit dem eigenen Leben abzulehnen, dieses womöglich zu bewahren sei.

[97] Exhort. Mart. 29; in Com. in Mat. 14,12 erklärt er die Flucht für erlaubt und nennt es „fast tollkühn", nicht zu fliehen – mit deutlicher Bewunderung für den, der die Erlaubnis nicht wahrnimmt.

Schwierigkeiten das Unternehmen stoßen mußte, die Flucht zu verteidigen. Denn die Theologen, die es taten, teilten an und für sich die allgemeine Bewertung des Martyriums voll und ganz.[98] Und so stellt sich auch hier bei dem Thema „Flucht" heraus, daß man keine einheitlichen und nur tastende, unsichere Argumente vorbringt, sie zu rechtfertigen: Die Flucht schiebe das Martyrium nur auf,[99] sie sei immer noch besser als der Verrat am Glauben[100], sie diene dazu, solchen Verrat zu vermeiden,[101] sie entspreche Jesu eigenem Gebot,[102] er selbst und die Apostel seien ja auch geflohen;[103] man habe erst die Flucht ergriffen, nachdem man längere Zeit in Erwartung der Verfolger am Ort geblieben sei,[104] und auch dann erst auf besondere göttliche Weisung;[105] die Flucht habe der Gemeinde genützt.[106] Ein Konglomerat von Begründungen, unausgeglichen und z. T. so mühsam und gewunden, daß sie kaum die Verlegenheit der Autoren verbergen. Man hätte einräumen müssen, daß die Rechtfertigung der Flucht ein anderes Verhältnis zum eigenen Leben einschloß als die vorherrschende Bewertung des Märtyrertodes, was die Flucht nicht nur faktisch, sondern auch ethisch und theologisch als normale Reaktion des Christen zur Zeit der Verfolgung zu sehen erlaubt hätte. Dazu aber kam es nicht, nicht einmal angesichts des Fluchtgebotes von Mt. 10,23, das man im Grunde genommen als Zugeständnis auffaßte, worin dem Schwachen eine Ausnahme von der Regel eingeräumt wird.

Völlig anders die letzte Schrift, die hier zu Wort kommen soll – sie dreht tatsächlich die ganze Perspektive um. Es handelt sich um Athanasius' „Apologia de fuga sua". Sie steht am Rande unseres Zeitraumes, spiegelt nicht mehr die Verfolgung durch Heiden, sondern die Kämpfe der christlichen Gruppen untereinander im arianischen Streit. Man muß sich fragen, inwieweit die Kehrtwendung, der wir hier begegnen, mit dieser Veränderung der Lage zu tun hat – schien etwa die Standfestigkeit gegenüber Verfolgern, die sich, so heftig man mit ihnen im Kampf lag, immerhin auch auf Jesus Christus beriefen, weniger geboten als gegenüber Heiden? Mit dieser Interpretation würde man allerdings beanspruchen, Athanasius „besser zu verstehen als er sich selbst". Denn nicht allein, daß er die Verfolgung, vor der er flieht, mit jenen der vorkonstantinischen Zeit parallelisiert;[107] vor allem will er seine

---

98 Das zeigt sich besonders bei Cyprian (s. v. Campenhausen 131–134).

99 Cyprian, De lapsis 3.10.

100 Tertullian, Ad uxorem I 3.

101 Cyprian, De lapsis 3.10.

102 Ders., De lapsis 10; Ep. 20,1; Petrus v. Al., Ep. Can. 9; vgl. Tertullian, Ad uxorem I 3.

103 Petrus v. Al., Ep. can. 9.13; vgl. Cyprian, De lapsis 10.

104 Dionys v. Al. nach Euseb, Hist. Eccl. VI 40.

105 Ibd.; Cyprian, Ep. 16,4.

106 Ibd. 20,1; Dionys v. Al. nach Euseb, Hist. Eccl. VI, 40.

107 Apol. de fuga 22; s. a. Hist. Arian. 44 (er zitiert Hosius, der die Verfolgung unter Maximilian mit der gegenwärtigen in Parallele setzt). Das Problem der gegenwärtigen Verfolgungen lag für Athanasius darin, daß sich nun die Feinde Christi unter dem

Argumente zum Thema „Flucht vor den Verfolgern" grundsätzlich verstanden wissen. Gerade so aber springt der Gegensatz zu den bisherigen Aussagen ins Auge. Im einzelnen ist das, was Athanasius vorbringt, nicht neu. Doch stellt er es in eine völlig neue Perspektive: Seine Verteidigungsschrift ist ein einziges Plädoyer *für die Flucht*. Es geht ihm nicht nur darum, die Tatsache, daß er selbst geflohen ist, als erlaubten Sonderfall zu rechtfertigen. Vielmehr gelte grundsätzlich, daß der Christ vor Verfolgern fliehen müsse. Mt. 10,23 sei bindendes Gesetz (νόμος, ἐντολή).[108] Demgemäß hätten Jesus selbst, die Gläubigen des Alten und des Neuen Testaments und der Kirche gehandelt – wie frühere Schriftsteller endlose Reihen von Vorbildern für den Märtyrertod zusammengestellt haben, so kann sich Athanasius nicht genugtun, Beispiele für die fromme Flucht aufzuzählen.[109]

Warum aber sind sie alle geflohen? Warum befahl Jesus seinen Jüngern die Flucht, warum soll sie das normale Verhalten des verfolgten Christen sein?

Auch Athanasius stellt darüber keine ausdrücklichen Überlegungen an. Dennoch läßt sich bei ihm eine klare Linie erkennen: Es ist Gott, der dem Verfolgten die Möglichkeit zur Flucht gibt; d. h., derselbe Gott, der ihm als Schöpfer das Leben gegeben hat, erlaubt ihm nun weiterzuleben. Das bedeutet einerseits: Diese Möglichkeit weiterzuleben ist ein Gut, das man nur mit Dankbarkeit entgegennehmen kann.[110] Es bedeutet zum anderen: Nur Gott steht es zu, das Leben wieder zu beenden, er setzt dafür den Zeitpunkt (καιρός), die Stunde (ὥρα) fest, der Mensch kann sie sich nicht selbst nehmen.[111] Wann ist diese Stunde gegeben? In Verfolgungszeiten allein dann,

---

Deckmantel des Christentums verbargen (ibd. 77) und dadurch rechter und falscher Glaube schwerer zu identifizieren waren als im Gegenüber zu einer Religion, die offen andere Götter proklamierte. Wo die Identifikation aber gelungen war, handelte es sich nicht weniger darum, im rechten Bekenntnis auf der Seite Christi oder im falschen gegen ihn zu stehen, als zur Zeit der Verfolgung durch die Heiden – eine Überzeugung, die Athanasius' eigenen Lebensweg bestimmte. Allerdings ist auffällig, daß man „in der positiven Gleichsetzung der gegenwärtigen Wahrheitszeugen mit den alten, kultisch verehrten Märtyrern ... im allgemeinen zurückhaltender" war (v. Campenhausen 167). So sehr man die Notwendigkeit betonte, um Christi willen standhaft zu bleiben – u. U. selbst bis zum Tod –, so wenig wurde doch die Situation des Martyriums erhoben und das Verhalten des Standhaften als Ideal betrachtet, das Bewunderung und Nachahmungsdrang weckte; anders als gegenüber den heidnischen Verfolgern blieb gegenüber den häretischen das Vorzeichen des Erzwungenen, von außen Aufgenötigten bestimmend. *Damit* ist in der Tat ein Zug gegeben, der für Athanasius' Gedanken eine zentrale Rolle spielt (s. u.). Nur daß er ihn für die grundsätzliche Bewertung des Martyriums geltend machte und nicht auf die Beurteilung der Situation im Arianischen Streit beschränkte.

[108] Apologia 22.11.

[109] Ibd. 10–25. Dabei versucht er, auch die Märtyrer der vorkonstantinischen Kirche auf diese Norm festzulegen: Auch sie seien so lange wie möglich geflohen (22). Da er sich wohl bewußt ist, daß das auf viele von ihnen nicht zutrifft, sie aber nun einmal anerkannte Gestalten sind, behilft er sich mit einer Notkonstruktion: Wenn sich frühere Märtyrer anders verhalten hätten, dann nur auf ausdrückliches Geheiß Gottes (ibd., s. a. 17 u. vgl. o. Anm. 105).

[110] Ibd. 26.25.

[111] Ibd. 13–16.

wenn man nicht mehr fliehen kann, wenn man unausweichlich gestellt ist.[112] Dann besteht nur noch die Alternative von Tod und Leugnung, und dann hat der Christ in der Tat sein Bekenntnis mit dem Tod zu besiegeln.[113] Mit anderen Worten, die Eigentümlichkeit des Martyriums läßt sich gar nicht mehr ethisch, gar nicht mehr vom Verhalten des Menschen her bestimmen, sie liegt allein in der Situation, die Gott zu seiner Todesstunde macht.

Damit fällt die Möglichkeit, das Martyrium grundsätzlich vom natürlichen Tod zu unterscheiden. Hier wie dort findet sich der Christ in eine Lage gestellt, in der er nur reagieren kann – als Christ reagieren. D.h., als ein Mensch, für den die Preisgabe seines Bekenntnisses die Preisgabe der eigenen Identität bedeuten würde. Darum hält er auch in Extremsituationen daran fest, kommt das Ableugnen auch nach Athanasius nicht in Frage. Doch damit verhält sich der Christ nicht anders als im Leben und im natürlichen Sterben auch; anders ist nur der Rahmen, der ihm für sein Bekenntnis aufgezwungen wird.

Mit der Anschauung, das Martyrium sei zu bestimmen als besondere, ja die höchste Form menschlichen Verhaltens, fällt zugleich der Grund, danach zu streben. Liegt das Eigentümliche des Martyriums vielmehr in den besonderen Umständen, unter denen der Christ sein Bekenntnis ablegt, können diese Umstände stehenbleiben als das, was sie sind: als ein Leid, das dem Betroffenen von außen aufgezwungen wird und von dem er lieber verschont bleiben würde. Darum dankt Athanasius Gott dafür, daß er bislang nicht in die Lage geraten sei, zwischen Tod und Abfall wählen zu müssen; darum preist er den Ausweg der Flucht als göttliche Gnade.[114] Anders als die Autoren früherer Zeiten kann er einräumen, daß das Leben für ihn ein Gut darstellt, welches er ungern verlieren würde. Die Spannung zwischen Märtyrerideal und faktischem Umgang der Christen mit dem eigenen Leben ist aufgelöst.

Das hieß für Athanasius nicht, er hätte die Suche nach einem höheren, die allgemeinchristliche Treue zum Bekenntnis übersteigenden Verhalten überhaupt aufgegeben. Galt ihm doch die Askese als besondere, höchste Form christlichen Lebens. Und so preist er in der „Apologia" die Flucht nicht nur als Mittel, das Leben zu bewahren, sondern auch, *weil* sie so viel Not und Entbehrung mit sich bringe.[115] Damit kehren die alten Spannungen auf neuer Ebene wieder, in „nachkonstantinischer Version". Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, daß Athanasius als erster nicht nur ohne Wenn und Aber eingestand, sondern auch theologisch zu integrieren versuchte, was de facto für

[112] Ibd. 16.22.
[113] Ibd. 16.18.22.
[114] Ibd. 25.26.
[115] Ibd. 17.19.

die meisten Gläubigen vor ihm nicht weniger galt: Auch die Christen leben gern.[116]

Es stellt sich zum Schluß dieses Abschnitts die Frage: Was verbirgt sich hinter dem „gern"? Sicher nicht Lebensgenuß und Überschwang, wie gerade das Beispiel des Asketenfreundes Athanasius zeigt. Es wird das elementare Selbsterhaltungsstreben gewesen sein, das Leid und Schmerz als Übel und den Tod als schweren Verlust empfinden läßt.[117] Erörterungen darüber finden sich nicht, wie überhaupt das Thema „irdisches Leben und Tod" im Zusammenhang des Martyriums niemals grundsätzlich angesprochen wird. Es ist das ewige Leben, das die theologische Blickrichtung beherrscht.

II

Wenn es denn so war, daß die Mehrzahl der Christen sich nicht zum Martyrium drängte, sondern es als ein Opfer betrachtete, das man gezwungenermaßen auf sich nahm, dann stellt sich die Frage, unter welchen Umständen man es für verpflichtend hielt; wo war der casus confessionis gegeben?

Auffällig ist zunächst einmal: Es gab keine allgemeine Diskussion über diese Frage und dementsprechend auch keine Zusammenstellung von Fällen, in denen man den Märtyrertod geboten sah. Bekanntlich fanden im rabbinischen Judentum solche Diskussionen statt und führten dazu, daß man entsprechende Listen aufstellte – Listen von Vorschriften, die auf keinen Fall übertreten werden durften.[118] Das war folgerichtig für einen religiösen Verband, für den sich die Frage der Zugehörigkeit wesentlich am Gesetzesgehorsam entschied. In der frühen Kirche lag der Maßstab an anderer Stelle: in dem Bekenntnis „Ich bin Christ". Wo dies Bekenntnis in Frage gestellt wurde, wo sich das physische Leben nur um den Preis der Absage bewahren ließ, war das Martyrium geboten.

Mit diesem Maßstab war einerseits ein klares Kriterium, andererseits große Flexibilität in der Beurteilung von Einzelfällen gegeben. U. U. konnte ein und dasselbe Verhalten als erlaubt und als unerlaubt gelten, je nachdem, ob es in einer bestimmten Situation die Absage an Christus ausdrückte oder

---

[116] Wenn die altkirchliche Legende zum Athanasiustag (2. Mai) bedauernd anmerkt, Märtyrer könne sie den großen Heiligen leider nicht nennen, denn „nachdem er von Gott aus so vielen und so großen Gefahren errettet worden war ..., starb er banalerweise in seinem Bett" (s. Fußnote zur Ausgabe der „Apologia de fuga sua" in SC 56, 153), dann hätte der fromme Erzähler den Bischof von Alexandrien also kaum gründlicher mißverstehen können.

[117] Vgl. die Tatsache, daß stoische Philosophen sich durch die Erfahrung des Selbsterhaltungstriebes zu dem Eingeständnis gezwungen sahen, das Leben sei doch nicht einfach wertlos (Inhofer 20).

[118] S. Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1969[5]. Bd. I, 221–224; vgl. v. Campenhausen 4f.; W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution in the Early Church. Oxford 1965, 56f.

nicht; umgekehrt konnten Akte verschiedener Art von hier aus gleich beurteilt werden. So galt es gleichviel, wenn man nur abschwor oder auch opferte,[119] wenn man einen ausführlichen Opferritus vollzog oder nur ein paar Weihrauchkörnchen u. ä. darbrachte,[120] ja sogar, wenn man das Angebot ergriff, einfach zu behaupten, man habe bereits geopfert.[121] Die Lüge, die hier ausgeschlossen war, bereitete andererseits keine Beschwer, wenn es darum ging, eine Verschärfung der Lage zu vermeiden.[122] Und selbst Opfervollzüge hatten keine Bedeutung, wenn sie mit Gewalt erzwungen wurden[123] und keinen Unterwerfungsakt der Betroffenen darstellten.

Die Eindeutigkeit, die so bei aller Flexibilität im einzelnen gegeben war, beschränkte sich auf die Fälle, in denen sich ein Christ mit dem Gebot des Abfalls direkt, von Person zu Person konfrontiert sah. Das war die Lage der Dinge während der Verfolgungen bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts, solange man offiziell nur Christen ergriff, die als solche auffielen, und sie vor die Alternative von Tod und Abfall stellte. Nun aber führte der von Kaiser Decius unternommene und danach noch mehrfach wiederholte Versuch, durch allgemeinen Opferbefehl systematisch alle Christen zu erfassen, dazu, daß die Herausforderung ihren persönlichen Charakter verlor – sie wurde bürokratisiert: Man trat en masse zum Opfer an, man erhielt eine Quittung, diese ließ sich bei Kontrolle vorweisen. Die Verschiebung von der persönlichen Konfrontation zum anonymen bürokratischen Vollzug eröffnete einzelnen Christen ganz neue Ausweichmöglichkeiten. Manch einer erreichte durch Geldzahlungen, daß er unbehelligt blieb,[124] andere ließen das Opfer durch Dritte vollziehen,[125] wieder andere kauften sich Opferquittungen[126] oder ließen sie für sich kaufen.[127]

Zunächst einmal versuchte man, auch angesichts dieser Palette praktischer Möglichkeiten an dem Maßstab festzuhalten, daß ein konkretes Verhalten nur danach zu beurteilen sei, ob es die Treue zum Bekenntnis verletze oder nicht. Von hier aus schien bestenfalls der Freikauf von jeder Art Behelligung vertretbar, waren in diesem Fall die Betroffenen doch gar nicht erst mit dem Opferkult in Berührung gekommen. Es gab aber auch Stimmen, wonach das nicht genügte; nicht nur die Distanz zum Kult, sondern – positiv – die deut-

---

119 Origenes, Exhort. mart. 6.

120 Passio Cononis 4,4; 5,1–3.

121 Passio Phileae (gr.) col. XII; (lat.) II 9 (Krüger-Ruhbach)/5,5 (Musurillo).

122 Passio Pionii 9,3–5.

123 Etwa in der Art, daß man dem Märtyrer Opferfleisch in den Mund steckte (Can. Anc. 3) oder seine Hand mit der Opfergabe ins Feuer führte (ibd; Petrus v. Al., Ep. can. 14); s. a. die Maßnahme, Lebensmittel auf dem Markt mit Opferwein zu übergießen (Euseb, De mart. Pal. 9,2; vgl. Erhard 96f.; Achelis II, 305. 320).

124 Petrus v. Al., Ep. can. 12.

125 Ibd. 5.6f.

126 Cyprian, Ep. 30,3.

127 Ibd. Vgl. zu diesen Ausweichversuchen A. Bludau, Die ägyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaisers Decius. Freiburg/Br. 1931, Kap. III.

liche Stellungnahme dagegen sei gefordert, und um sie drücke man sich durch die Bezahlung herum.[128]

Wie auch immer man diesen ersten Ausweg beurteilte, im Unterschied zu ihm bedeuteten die anderen drei, daß die Betroffenen sich zu einem ausdrücklichen Akt der Anerkennung fremder Götter herbeiließen. Und so lautete das konsequente Urteil, wie wir es etwa bei Cyprian und Novatian finden: „Auch [die Opferquittung] ist das Bekenntnis eines Verleugners, das Geständnis eines Christen, der das in Abrede stellt, was er gewesen ist"[129]; dasselbe soll gelten, wenn man Mittelsleute eingesetzt hat.[130] Während nun aber Novatian dieses Urteil durchhielt, finden sich bei Cyprian auch andere Töne: Man müsse zwischen verschiedenen Graden der Versündigung unterscheiden, zwischen dem Erwerb von Quittungen und dem Opfergang, und im zweiten Fall noch einmal je nach Form und Umständen der Durchführung: ob jemand sofort von sich aus losgelaufen sei oder erst nach langem inneren Ringen, ob mit der ganzen Familie oder allein, um wenigstens sie zu schützen u. a. m.[131] Der Abfall ist dem Entweder-Oder von Bekenntnis zu Christus und Unterwerfung unter die anderen Götter „entzogen und zu einem Verbrechen geworden, das man in mehr oder weniger schwerer Form begehen kann".[132] Wohl ist festzustellen, daß Cyprian hier im Zusammenhang der Buße spricht, d. h. als Pfarrer, der post festum zu beurteilen hat, wie mit dem Gefallenen umzugehen sei; in dieser seelsorgerischen Perspektive ergeben sich Differenzierungen notwendigerweise. Doch Cyprian nimmt sie auch vor, wo es um die Beurteilung des Abfalls als solchen geht[133] – so wie er auf der anderen Seite auch das Bekenntnis abgestuft bewertet: Je mehr der Märtyrer zu dulden hat, desto wertvoller ist sein Leiden.[134] Eine folgerichtige Aussage, wenn die Eigentümlichkeit des Martyriums in einem besonderen Verhalten gesehen, also ethisch bestimmt wird, wie es sich oben gezeigt hat.

So weit die Frage nach dem casus confessionis, wo es um die Forderung nach Widerruf des Christseins selbst ging – sei es in Form einer entsprechenden Erklärung, der Unterwerfung unter den heidnischen Kult oder beider Akte. Jene Frage trat nun aber auch im Zusammenhang mit Forderungen und Konflikten auf, in denen es um keine solche umfassende Absage, sondern nur um punktuelle Distanzierungen ging. Dazu gehörten die ver-

---

[128] So der Römer Celerinus, Cyprian, Ep. 21,3. Man könnte zunächst denken, Celerinus habe so geurteilt, weil die Betroffene schon ein Stück weit zum Opferaltar hinaufgestiegen sei; doch es heißt ausdrücklich, der Verfasser sehe sie als Gefallene an, weil sie sich von der Opferpflicht losgekauft habe.

[129] Cyprian, De lapsis 27; Ep. 30,3.

[130] Ibd.

[131] Ibd. 55,13.

[132] v. Campenhausen 132.

[133] De lapsis 28.

[134] Ep. 37, 1.3; 76, 1 u. a.

schiedenen Anweisungen von staatlicher Seite, die das Leben der Kirche praktisch unmöglich machen sollten: Inhaftierung der Kleriker, Verbot des Besuchs von Gottesdiensten und des Zusammenseins von Männern und Frauen in Unterricht und Gottesdienst, die Anordnung, kirchliche Bücher auszuliefern u. a. m. Etliche dieser Anweisungen blieben Papier, andere dagegen stellten die Christen vor die Frage, ob hier der casus confessionis gegeben sei, obwohl der Widerruf ihres Glaubens nicht gefordert war. Die Reaktion auf das Gottesdienstverbot zeigt, daß man sich des besonderen Charakters dieser Fälle bewußt war: Man hielt sich nicht an das Verbot, weil man sich damit der geistlichen Lebensgrundlage beraubt hätte. Aber man machte auch keinen Bekenntnisfall daraus derart, daß man ostentativ widerstanden hätte; sondern wo möglich feierte man heimlich, des Nachts.[135] Die Frage war allerdings, wie weit man in dem Bestreben, nicht aufzufallen, gehen durfte. Christen in Nordafrika ersetzten bei der Herrenmahlsfeier am Morgen den Wein durch Wasser, um sich danach nicht durch ihren Alkoholgeruch zu verraten. Cyprian wies sie mit scharfen Worten zurecht, man müsse sich an die Einsetzungsworte Christi halten und Wein benutzen[136]; hier war für ihn der status confessionis gegeben.

Was das Problem der Buchauslieferung – akut während der diokletianischen Verfolgung und das besonders in Nordafrika – betrifft,[137] so herrschte offenbar Unklarheit bei der Bewertung. Schon deshalb, weil die Durchführung mancherlei Schlupfloch ließ: Oft wurden die Häuser in Abwesenheit der Besitzer durchsucht, so daß diesen kein Vorwurf zu machen war; oder man täuschte die Behörden, indem man ihnen häretische Schriften oder bloße Exzerpte übergab. Daß dieser Ausweg weiten kirchlichen Kreisen als legitim galt, zeigt, daß es in ihren Augen auch hier nicht um einen Bekenntnisfall, sondern um die Überlebensfähigkeit der Kirche ging. Andererseits galt die Ablehnung der traditio doch als die angemessene Reaktion, wurde die Bereitschaft, dafür zu leiden, eigentlich erwartet.[138] Und wo es dazu kam, betrachtete man die Betroffenen durchaus als Märtyrer.[139]

Konflikte konnten sich schließlich im Berufsleben ergeben. Und zwar bei Berufen, die zwar nicht so unmittelbar der heidnischen Religion dienten, daß man Taufbewerber von vornherein zwang, sie aufzugeben, in deren Rahmen sich aber doch so starke Berührung mit heidnischem Kult und heidnischer Lehre ergeben konnte, daß Konflikte unvermeidlich waren. Dazu gehörten künstlerische Berufe,[140] und dazu gehörten vor allem Positionen im Staats- und Heeresdienst. So kam es bekanntlich im Heer immer wieder zu Martyrien, weil christliche Soldaten sich weigerten, die hier vorgeschriebenen kul-

---

[135] Achelis II 66.
[136] Ep. 63.
[137] S. dazu A. Schindler, Art. Afrika I, in: TRE I, 653f.
[138] Vgl. Konzil v. Arles, can. 13.
[139] S. die Passio Felicis.
[140] Ein Martyrium in diesem Zusammenhang s. u. S. 314, Anm. 144.

tischen Verpflichtungen zu erfüllen;[141] vereinzelt allerdings auch, weil sie den Militärdienst als solchen ablehnten.[142]

All diese letztgenannten Fälle rufen eine Frage hervor, die hier wenigstens noch kurz berührt sei: die Frage nämlich, ob sich so leicht, wie es auf den ersten Blick erscheint, provoziertes von bloß erlittenem Martyrium abgrenzen läßt. Es bereitet keine Schwierigkeiten, wo es um Fälle geht, in denen Christen sich selbst anzeigten oder etwas als anstößig Geltendes taten, *um* den Tod zu erleiden. Nicht so klar liegen die Dinge, wo der Betroffene zwar auch nicht von außen in den casus confessionis gedrängt wurde, sondern von sich aus etwas tat oder sagte, was den Tod nach sich ziehen mußte, wo er das aber aus der inneren Logik seines Glaubens heraus tat, ohne dabei das Ziel des Martyriums zu verfolgen. So der Afrikaner Maximilian, der die Einberufung verweigerte,[143] oder die „Quattuor coronati", jene vier pannonischen Bildhauer, die es ablehnten, eine Götterstatue herzustellen,[144] oder der Römer Lucius, der gegen die Verurteilung eines Christen protestierte und dadurch seinerseits als solcher erkannt wurde,[145] oder eine Gruppe christlicher Soldaten in Ägypten, die einen Glaubensbruder durch Bewegungen und Grimassen vom Abfall abzuhalten suchten und sich so selbst verrieten.[146] Auch das schon angesprochene Weintrinken beim Abendmahl wäre in diesem Zusammenhang zu nennen. In all diesen Fällen brachten sich die Betroffenen selbst in die Lage, die zum Märtyrertod führte oder führen konnte, aber sie taten es offensichtlich nicht mit der Absicht, ihn zu erleiden. Es ist anzunehmen, daß es dergleichen weit häufiger gab, als uns die Quellen sehen lassen; vielleicht war das alltägliche Leben der Christen mehr durch Gewissenskonflikte dieser Art bestimmt als durch die von außen aufgezwungene Konfrontation.

III

Eine junge nordafrikanische Christin wird auf das Forum der Stadt geschleppt. Sie soll ihrem Glauben absagen, andernfalls hat sie den Tod im Stadion zu erwarten. Während sie die Rampe zum Procurator hinaufsteigt,

---

[141] S. die Passiones Dasii, Julii, Marcelli.

[142] Passio Maximiliani. Vgl. Tertullian, De idololatria 19; ders., De corona 11; Origenes, Contra Celsum VII, 73; Hippolyt, Trad. Ap. 16; Laktanz, Div. Inst. VI 20,16; kurze Überblicke zu diesem Komplex bei E. Ryan, The Rejection of Military Service by the Early Christians, in: Theol. Studies 13 (1952), 1–32 und, theologisch differenzierter, H. v. Campenhausen , Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums, in: Offener Horizont. FS K. Jaspers, Hg. K. Piper. München 1953, 255–264, beide mit Lit.

[143] Passio Maximiliani.

[144] Erhard 92.

[145] Passio Ptolemaei 15–19 / Justin, II. Apologie 2 / Euseb, Hist. Eccl. IV 17.

[146] Euseb, Hist. Eccl. IV 41, 17.

kommt ihr Vater herbeigelaufen, ihr kleines, erst wenige Wochen altes Kind auf dem Arm. Er zerrt die Tochter von den Stufen herab und fleht sie an: „Hab' Mitleid mit deinem Säugling!". Der Procurator stimmt ein: „Ja, nimm Rücksicht auf die grauen Haare deines Vaters, auf das zarte Alter deines Kindes! Bring' das Kaiseropfer dar!" Die junge Frau bleibt hart. Sie sei Christin. Daraufhin läßt der Procurator den Vater zu Boden werfen und auspeitschen. Der Tochter geht es durch Mark und Bein, als sie diese Szene sieht: Es war mir, „als sei ich selbst geschlagen worden, solchen Schmerz empfand ich über das Elend des alten Mannes". Doch an ihrer Haltung ändert auch das nichts. Sie wird zum Tierkampf verurteilt und erleidet kurz darauf den Tod.[147]

Wenige Szenen der altkirchlichen Märtyrerberichte stellten so eindrücklich wie dieser Abschnitt aus der „Passio Perpetuae" vor Augen, daß das Martyrium auch eine sozialethische Dimension hatte: Durch die Bereitschaft, für ihren Glauben in den Tod zu gehen, entzog sich die Märtyrerin ihren Pflichten als Mutter und Tochter.[148] Einmal mehr zeigte sich der asoziale Charakter der neuen Religion; nicht nur den Beitrag zum Gemeinwohl in Gestalt des Kaiseropfers verweigerten die Christen,[149] sie waren nicht einmal auf die elementaren Aufgaben im gesellschaftlichen Kernbereich der Familie ansprechbar. Rücksichtslos machten sie ihre Kinder zu Waisen, ihre Ehegatten zu Witwern oder Witwen, hinterließen sie ihre Eltern unversorgt und brachten über alle Schimpf und Schande.[150] Es wird durchaus Fälle gegeben haben, in denen der Hinweis auf die familiären Pflichten, auf die Not der Angehörigen einen Christen dazu brachten, das geforderte Kaiseropfer doch noch zu leisten. Aber davon lassen unsere Quellen nichts durchblicken.[151] Sie erzählen von Märtyrern, die sehr wohl ein starkes Empfinden für Familienbande haben – sie lassen ihre Angehörigen grüßen,[152] sorgen und kümmern sich um sie, solange sie es noch vermögen,[153] trösten sie usw. –, für die die Prioritäten aber niemals im Zweifel stehen. Es sind die Prioritäten von Mt. 10,37: Wer seine Familie „mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert".[154]

---

147 Passio Perpetuae VI.

148 Ähnliche Szenen in Passio Irenaei III. IV; Passio Carpi 43f. (gr.) / 6 (lat.); Passio Phileae (gr.) col. IX; (lat.) I 9; II 11 (Krüger-Ruhbach) / 3,3; 6,4 (Musurillo). Vgl. bes. den extremen Fall der Felicitas, die angesichts ihrer Schwangerschaft nur die eine Sorge hat, dadurch könne sich ihr Märtyrertod verzögern, von Gedanken über das Schicksal des Kindes ist keine Rede (Passio Perpetuae 15,1).

149 Vgl. Kelsos nach Origenes, Contra Celsum VIII 55ff., dort auch weitere Anklagen.

150 Passio Perpetuae V; Origenes, Exhort. mart. 36.

151 Sie berichten allerdings davon, daß Christen opferten, um ihre Familie von der Opferpflicht zu befreien (Cyprian, Ep. 55,13).

152 Testament der Vierzig Märtyrer 3.

153 Perpetua sorgt sich im Gefängnis um ihr Kind, stillt es, ist glücklich, als es ihm besser geht (3, 4–6).

154 Passio Irenaei 4,6; s. a. Passio Phileae (gr.) col. IX; (lat.) I 9 (Krüger-Ruhbach) / 3.3 (Musurillo); Origenes, Exhort. Mart. 11.14.37.

Kam es auch hinsichtlich anderer sozialer Verpflichtungen zu entsprechenden Konflikten, etwa im politischen oder im beruflichen Bereich? Was das zweite Feld betrifft, so ist das schon deshalb nicht zu erwarten, weil es ein Berufsethos im späteren Sinn nicht gab. Und was den politischen Bereich angeht, so stand man ihm bei aller Loyalität – man gehorchte ja den Gesetzen, zahlte Steuern, leistete Fürbitte und diente je länger je mehr auch in Staat und Heer – denn doch zu distanziert gegenüber, als daß man eine innere Verpflichtung zu aktivem Dienst gefühlt hätte, selbst da, wo man höhere Ämter innehatte.[155] Damit ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß es Fälle gegeben haben mag, in denen Christen vor dem Märtyrertod zurückschreckten, um ihren Posten in Beruf, Staat oder Heer nicht vakant zu lassen.

Wie dem auch sei, der einzige Fall des Zusammenstoßes von Martyrium und sozialer Verpflichtung, von dem wir erfahren, ist der im Bereich des Familienlebens. Jedenfalls, soweit es um Verpflichtungen allgemeingesellschaftlicher Art ging. Wie stand es nun aber mit solchen innerhalb der christlichen Gemeinde? Gab es hier Konflikte, weil der Märtyrertod die Erfüllung anerkannter Pflichten in Frage stellt?

Man sollte annehmen, daß es sie gab, und zwar für die Amtsträger. Brachte doch das Martyrium etwa eines Bischofs mit sich, daß eine Gemeinde nun ohne ihren Pfarrer auskommen und auf wesentliche Elemente ihres gottesdienstlichen Lebens verzichten mußte. An einigen Stellen deuten die Quellen dieses Problem in der Tat an.[156] Nun fällt aber nicht nur auf, wie selten es sich widerspiegelt – obwohl es faktisch ein weit größeres Gewicht im Leben der Kirche gehabt haben dürfte –, sondern auch, daß es überwiegend in apologetischem Zusammenhang geschieht: wo geflüchtete Bischöfe vor der Notwendigkeit stehen, sich zu rechtfertigen.[157] In Gestalt eines Widerstreits unterschiedlicher Verpflichtungen – wie etwa im geschilderten Fall Perpetuas – tritt das Problem niemals auf. So sehr die Verantwortung gegenüber der Gemeinde betont wird, wo es darum geht, daß ein Amtsträger ohne

---

[155] Der Vorwurf des Kelsos (Origenes, Contra Celsum VIII 55ff.), die Christen identifizierten sich nicht mit dem Staat, obwohl sie dessen Nutznießer seien, behielt seine Berechtigung, auch als die Zahl der in Staats- und Heeresdienst Beschäftigten unter ihnen wuchs. Vgl. v. Campenhausen, Kriegsdienst.

[156] Acta Fructuosi 6,1; Cyprian, Ep. 61,1; Vita Cypriani 7f.; Ignatius, Rom 9,1 (vgl. überhaupt in den Briefen des gefangenen Bischofs von Antiochien die Bitten um Fürbitte für seine verwaiste Gemeinde und um Anteilnahme an ihrem Schicksal); Petrus v. Al., Ep. can. 9; Athanasius, Apologia 3.21f.; wenn Cyprian seine Flucht mit der Rücksicht auf seine Gemeinde begründet, steht das auf einem anderen Blatt: Wäre er am Ort geblieben, hätte das die Wut der Heiden gegen die Gemeinde noch mehr gesteigert (Ep. 20,1).

[157] So an den Anm. 156 aufgeführten Stellen bei Petrus, Athanasius und aus der Vita Cypriani; bei Dionys v. Alexandrien (Euseb, Hist. Eccl. VI 40) kommt es indirekt zur Sprache: Es habe sich nachträglich herausgestellt, daß er für andere Christen von Nutzen gewesen sei – damit sei erwiesen, daß seine Flucht dem Willen Gottes entsprochen habe.

Rücksicht auf die eigene Sicherheit seinen Dienst zu tun habe,[158] so wenig erhebt sich die Frage, ob es u. U. aus demselben Grund ratsam sein könne, dem Martyrium zu entfliehen.[159] Der Märtyrertod stellt das alles in den Schatten, hier verwirklicht sich christliches Leben in einer Weise, daß daneben jedes andere Anliegen zweitrangig wird, auch die Aufgaben des Amtes.[160] Ja, einem Amtsträger mit seiner besonderen Stellung in der Kirche kommt es eigentlich auch in besonderem Maße zu, dieses Ideal zu erfüllen. „Ein Bischof, der zugleich Märtyrer wird, erscheint als die höchste Verkörperung von Heiligkeit und Autorität, die sich denken läßt."[161]

Das ist zunächst einmal ein Anspruch an den Amtsträger als Person. Wenn er ihm gerecht wird, kommt das aber zugleich der Gemeinde zugute, so daß hier, jenseits der Frage nach Konflikten zwischen Märtyrertod und Amtspflichten, die Verantwortung für die Gemeinde sogar in höherem Maß wahrgenommen wird: Der Märtyrerbischof ist ein Vorbild, das den Gemeindegliedern in ganz besonderer Weise zur Ermutigung und Ermunterung dient.[162] Mehr noch, er ist ihr Repräsentant, der in seinem ruhmreichen Sterben für sie alle steht und der ganzen Gemeinde Ehre einbringt.[163] Und schließlich: Sein Tod kann sogar als Lösegeld, als Opfer gelten, das ihr zugutekommt.[164] Mit anderen Worten, gerade an dem Punkt, an dem der Amtsträger seine regulären Aufgaben nicht mehr wahrzunehmen vermag, erweist er der Gemeinde noch größere Dienste.

An das Amt gebunden sind *diese* Dienste allerdings nicht. Jeder Märtyrer ist ein Vorbild für die anderen Christen – wenn auch nicht jeder das Gewicht eines Bischofs hat. Jeder Märtyrer bringt seiner Gemeinde Ruhm – wenn auch nicht jeder in derselben Weise repräsentativ für sie ist wie ihr Hirte. Und nicht nur vom Martyrium der Amtsträger, sondern vom Märtyrertod als solchem kann es heißen, er sei ein Opfer, das Gott zugunsten Dritter dargebracht werde.[165] Die Aussagen der frühen Kirche sind an dieser Stelle nicht gleichlautend, sie werden stark von der geistlichen und theologischen Eigenart der jeweiligen Autoren geprägt. Doch eines betonen sie alle: Das

---

[158] Cyprian, Ep. 8; 34,4; Tertullian, De fuga 11,1.

[159] Außer bei Athanasius, Apologia 21f. gemäß seiner anderen Einstellung zu Flucht und Martyrium.

[160] Vgl. dagegen Paulus in Phil. 1,27f., u. s. dazu v. Campenhausen 18.

[161] Ibd. 136 mit Belegstellen.

[162] S. Vita Cypriani 19.

[163] Darum will Cyprian in seiner eigenen Gemeinde sterben. „Denn für einen Bischof gehört es sich, in der Stadt, in der er der Kirche des Herrn vorsteht, auch den Herrn zu bekennen und das gesamte Volk durch das Bekenntnis des anwesenden Vorstehers zu verherrlichen. Was nämlich ein Bischof als Bekenner ... spricht, das spricht er im Namen aller (ore omnium)" (Ep. 81,8).

[164] Ignatius, Eph. 21,1; Smyrn. 10,2; Pol. 2,3; 6,1 (s. o. Anm. 52; vgl. zu diesen Aussagen v. Campenhausen 71–73, u. s. a. Baumeister, Die Anfänge 286, der ihr Gewicht aber zu sehr herunterspielt); Passio Polycarpi 14,1f.

[165] Origenes, In Num. hom. X 2; Joh. comm. VI 276 (54); Exhort. mart. 50; Klemens v. Al., Strom. IV 75,1f.; vgl. v. Campenhausen 94–96.

Martyrium hat eine Funktion auch für andere, die Märtyrer spielen eine Rolle, die wichtig, wenn nicht entscheidend für die Gemeinde ist. Sei es in der beschriebenen Weise durch ihren Tod, sei es danach im Himmel, wo sie für die Gläubigen bitten[166] und dereinst am Jüngsten Tag mit Christus zu Gericht sitzen werden,[167] sei es, vor der Hinrichtung oder nach schwerem Leid doch noch mit dem Leben davongekommen, auf Erden, wo sie Vergebung zusprechen[168] und Entscheidungen treffen und Maßnahmen ergreifen, die in den Bereich der Gemeindeleitung fallen[169] – ein Punkt, über dem es bekanntlich zum Zusammenstoß mit dem kirchlichen Amt kam. Wie auch immer man all diese Aussagen theologisch zu bewerten hat, im Zusammenhang unserer Ausführungen ist hier nur eines von Belang: So sehr das Martyrium zum Ideal erhoben wird, das die höchste Form christlicher Selbstverwirklichung darstelle, soll es doch den Betroffenen nicht aus dem Geflecht der zwischenchristlichen Beziehungen herausnehmen. Vielmehr – und damit schließt sich der Kreis zum ersten Teil – wird dem Märtyrer, gerade weil er persönlich zu solcher Vollendung gelangt sei, das Vermögen zugeschrieben, auch Früchte zu bringen, die anderen Christen, der ganzen Kirche zugutekämen.

---

166 Z. B. Passio Montani 13,5; Fructuosi 1,4; 3,5f.; Euseb, De Mart. Pal. 7; vgl. a. Passio Perpetuae 7f.

167 Passio Mariani 6,10; Perpetuae 17,2; Cyprian, Ep. 6,2; 18,1, 21,2.3; 31,3; Origenes, Exhort. mart. 28; Tertullian, Ad mart. 2; Dionys v. Al. nach Euseb, Hist. Eccl. VI 42,5 u.v.a.m.

168 Aus der Fülle der Belegstellen s. etwa den Querschnitt bei Achelis II 440, Exkurs 91.

169 S. etwa die Märtyrer von Lyon nach Euseb, Hist. Eccl. V 4; V, 3,4; Petrus v. Al., Ep. can. 14; Passio Saturnini 17f. (PL 8,700f.). Vgl. Achelis II 344f.

Christliche Herrscherlegitimation

Das Darstellungsinteresse bei Gregor von Tours, Hist. II 9

Von Adriaan Breukelaar*

„Gregory makes some severe demands on the intelligence of the historian."[1] Dieses Wort eines gründlichen Kenners des merovingischen Geschichtsschreibers trifft in besonderem Maße auf das neunte Kapitel des zweiten Buches der *Libri historiarum decem* Gregors von Tours zu. Im Zusammenhang der Frage nach der frühfränkischen politischen Geschichte und Verfassungsentwicklung hat dieses wegen seiner Mitteilungen für die Geschichte der Franken vor Chlodowech wichtige Kapitel unterschiedliche und vielfach kontroverse Deutungen erfahren. Die folgenden Ausführungen sollen sich indessen einem anderen Problem zuwenden, der Frage nach der in diesem Kapitel leitenden schriftstellerischen Absicht. Damit verlagert sich das Augenmerk von der Geschichte der Franken auf das Darstellungsinteresse, aus dem heraus Gregor an die geraume Zeit vor seiner eigenen Gegenwart liegenden Geschehnisse herantritt. Er lebte zur Zeit der dritten fränkischen Königsgeneration nach Chlodowech, dessen Gallien der fränkischen Herrschaft unterwerfende Reichsgründung von galloromanischer Seite oder jedenfalls doch durch den Auvergnaten Gregor als geschichtlicher Umbruch gewertet wurde. Drei Generationen nach den Ereignissen wurde Chlodowechs Machtentfaltung als Geschehen von tiefgreifender Tragweite verstanden und als Zeichen dafür gedeutet, daß die Barmherzigkeit Gottes sich der gallischen Provinzen angenommen und die Vorsehung sie zum Schauplatz ihres Heilshandelns in der Geschichte ausersehen habe. Diese Wertung der Geschehnisse bestimmt grundlegend Gregors Geschichtsverständnis[2] und bildet den größeren Rahmen, innerhalb dessen das Hist. II 9 bestimmende Darstellungsinteresse zu orten ist.

---

* Prof. Dr. Knut Schäferdiek für seine Anregungen und freundliche Hilfe dankend.

[1] J. M. Wallace-Hadrill, *The Barbarian West; The Early Middle Ages A.D. 400–1000*, New York 1962, 69.

[2] Eine Untersuchung des Verf. über das Geschichtsverständnis Gregors von Tours ist in Vorbereitung.

I

Die Frage nach der in II 9 verfolgten schriftstellerischen Absicht ist belastet dadurch, daß das eigentliche Thema des Kapitels nicht ohne weiteres deutlich wird. R. Buchner sieht es in der Absicht Gregors gegeben, „der Geschichte der *res publica* nun die der Franken gegenüberzustellen".[3] Nach R. Schneider wollte Gregor eine *origo gentis* schreiben.[4] Solche Vorstellungen finden ihren Grund darin, daß Gregor hier seine Quellen so ausgiebig anführt, daß darüber die thematische Geschlossenheit aus dem Gesichtsfeld zu rücken droht, sowie in der Kapitelüberschrift *Quid de Francis idemque (sc. historiograffi*, vgl. die Überschrift zu II 8) *dicant* und der Inanspruchnahme des Kapitels als Quelle für die politische und Verfassungsgeschichte der Franken. G. Kurth, J. M. Wallace-Hadrill und K. Hauck, die der religionsgeschichtlichen Seite des fränkischen Königtums ein größeres Augenmerk zuwenden, sprechen demgegenüber als Thema den Ursprung des fränkischen Königtums an.[5]

Gregor eröffnet das Kapitel mit der Feststellung, daß viele nicht wüßten, wer von den Frankenkönigen der erste gewesen sei.[6] Darauf führt er drei Geschichtsschreiber an, denen er die früheste ihm bekannte, schriftlich überlieferte Kunde über die Franken entnimmt, Sulpicius Alexander, Renatus Profuturus Frigiredus und Orosius.[7] Die aus ihnen angezogenen Stücke beziehen sich auf die fränkische Geschichte insgesamt; Gregors Erläuterungen dagegen befassen sich lediglich mit der Königsfrage.[8] Die Anführungen werden zusammenfassend abgeschlossen mit der Bemerkung: „Diese

---

[3] *Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri decem*, vol. I: libri I–V / *Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten*, Bd. I: Buch 1–5, ed. u. übers. v. R. Buchner, Darmstadt 1977[5], 80 Anm. 5.

[4] Reinhard Schneider, *Das Frankenreich* (= Oldenbourg Grundriß der Geschichte, Bd. 5), München/Wien 1982, 9.

[5] Godefroid Kurth, *Histoire poétique des Mérovingiens*, Genève 1968 (réimpression de l'édition de Paris, 1893), 102; J. M. Wallace-Hadrill, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent* (Ford Lectures 1970), Oxford 1971, 17; Karl Hauck, Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien, *Saeculum* 6 (1955) 186–223, 197; vgl. Anm. 17.

[6] *De Francorum vero regibus quis fuerit primus, a multis ignoratur*, 52,9 (80,27f.). Bei Textanführungen verweisen die ersten Stellenangaben (Seite und Zeile) auf die Ausgabe von Bruno Krusch, *MGH SS rer mer* I/1, 1951[1], die Angabe in Klammern auf die Ausgabe von Rudolf Buchner (wie Anm. 3).

[7] Gregor bringt elf Anführungen: fünf aus Sulpicius Alexander, *Historia*: 52,3–54,6 (82,1–84,8) aus liber III; 54,8 sq. (84,10 sq.); 54,10–13 u. 13sqq. (84,11–16 u. 17sqq.); 54,17–55,3 u. 55,3–10 (84,22–28 u. 84,28–86,5); 55,11–14 (86,7–10) aus liber IV; fünf aus Renatus Profuturus Frigiredus, *Historiae*: 55,16–56,1 (86,13–18); 56,4–15 (86,21–88,2); 56,15–20 (88,3–9); 57,1–4 (88,9–13); 57,5sq. (88,14sqq.) und eine aus Orosius (*Historia adversus paganos*) liber VII: 57,8sq. (88,17sqq.).

[8] *Nam cum multa de eis (sc. Francis) Sulpici Alexandri narret historia, non tamen regem primum eorum nullatinus nominat, sed duces eos habuisse dicit. Quae tamen de eisdem referat, memorare videtur*, 52,9–12 (80,28sqq.). Die drei ersten Anführungen faßt Gregor zusammen: *Haec acta, cum duces essent, retulit*, 54,13 (84,16). Im Anschluß an das dritte Zitat wird jedoch von *regales* gesprochen. Gregor erläutert: *Cum autem*

Erkenntnis haben uns die genannten Geschichtsschreiber über die Franken überliefert, ohne daß dabei Könige genannt werden."[9] Auch die daran anschließende, mit *tradunt ... multi* eingeleitete, wohl mündliche Quelle, die ebenfalls von der fränkischen Geschichte im allgemeinen, zum Schluß dann aber auch von Königen spricht, wird im Hinblick auf die Königsfrage angeführt. Gregors Erläuterung befaßt sich mit ihren Mitteilungen nur, soweit es dabei um die Könige geht.[10] Das Kapitel schließt mit einer genealogischen Information, die mit *quidam ... adserunt* von der vorhergehenden Quelle

---

eos regales vocet, nescimus, utrum reges fuerint, an in vices tenuerunt regnum, 54,15sq. (84,19sq.). Die letzte Anführung aus Sulpicius wird eingeleitet: *Iterum hic, relictis tam ducibus quam regalibus, aperte Francos regem habere designat, huiusque nomen praetermittum*, 55,10sq. (86,5sqq.). Die Anführungen aus Sulpicius werden beschlossen: *Haec suprascriptus historiographus de Francis exeruit*, wodurch Gregor zu verstehen gibt, daß er sämtliche Abschnitte über die Franken aus diesem Geschichtsschreiber angeführt hat. – Die Erläuterung zur ersten Anführung aus Renatus Profuturus Frigiredus lautet: *Movet nos haec causa, quod cum aliorum gentium regis nominat, cur non nominat et Francorum*, 56,2sq. (86,18sq.). Auch die Anführungen aus diesem Geschichtsschreiber werden mit: *Haec hi de Francis dixire*, 55,7 (88,16) abgeschlossen. – Die Anführung aus Orosius bleibt ohne Erläuterung.

[9] 57,10sq. (88,20sq.).

[10] Auf den letzten Teil der mit *tradunt multi* eingeführten Überlieferung, den Bericht über die Herkunft der Franken aus Pannonien, ihrer Niederlassung am Rhein, ihren Rheinübergang und ihren Durchzug durch Thoringien, *ibique iuxta pagus vel civitates regis crinitos super se creavisse de prima, et ut ita dicam, nobiliore suorum familia*, folgt die Erläuterung: *Quod postea probatum Chlodovechi victuriae tradediruntt, itaque in sequenti digerimus*, 57,14sq. (88,25sq.). Den Nachweis dafür, daß die Franken verschiedene Könige aus ein und demselben Geschlecht eingesetzt haben, sucht Gregor in späteren Ereignissen zu finden. Die Vorausverweisung bezieht sich auf die Taten Chlodowechs, die in II 42 so zusammengefaßt werden: *Interfectisque et aliis multis regibus vel parentibus suis primis, de quibus zelum habebat (sc. Chlodovechus), ne ei regnum auferrent, regnum suum per totas Gallias dilatavit. Tamen, congregatis suis quadam vice, dixisse fertur de parentibus, quos ipse perdiderat: ‚Vae mihi, qui tamquam peregrinus inter extraneus remansi et non habeo de parentibus, qui mihi, si venerit adversitas, possit aliquid adiuvare'. Sed hoc non de morte horum condolens, sed dolo dicebat, si forte potuisset adhuc aliquem repperire, ut interficeret*, 93,8–14 (138,36–140,6). Im Anschluß an diesen Beweis aus späteren Begebenheiten fährt Gregor fort: *Nam et in consolaribus, Theudomerem regem Francorum, filium Richimeris quondam, et Ascylam, matrem eius, gladio interfectus.* Die hier angezogenen *consulares* sind von Karl Hauck, Von einer spätantiken Randkultur zum Karolingischen Europa, *Frühmittelalterliche Studien* 1 (1967) 3–93, 24 vgl. 11ff. als Huldigungsconsularia bestimmt worden, die entsprechend den durch Theoderichs *ingressus* in Ravenna 493 veranlaßten *Fasti Vindobonenses priores* und Cassiodors durch die Ernennung von Eutharich Cillica zum Mitkonsul 519 veranlaßter Bearbeitung der *Consularia Italica* aus Anlaß des *ingressus* Chlodowechs als Konsuls in Tours 507 geschrieben worden seien. Die bei K. Hauck ungeklärt bleibende Datierung des von Gregor herausgegriffenen Ereignisses ist im Zusammenhang der Frage nach der genauen Funktion, die dieser Quellenanführung in Gregors Beweisgang zukommt, von Belang. *Nam et* führt die Beweisführung fort, doch wird nicht deutlich, ob damit die Beweisführung aus späteren Begebenheiten fortgesetzt wird, oder ob dadurch die Existenz von Königen zu der Zeit des fränkischen Durchzugs durch Thoringien veranschaulicht wird. Im letzten Fall ist der beweisende Bedeutungsgehalt der Wendung *nam et* erheblich schwächer. Die *consulares* wären dann eher als eine die mündliche Überlieferung ergänzende Quelle zu ver-

abgesetzt wird. Sie endet mit dem Namen Childerichs, des Vaters Chlodowechs.[11] Gregors Erläuterungen entsprechend ist daher das Thema von II 9 zu bestimmen als die Begründung des fränkischen Königtums oder der

---

stehen, in der der Name eines der von den Franken in Thoringien über sich gesetzten Könige überliefert ist. Diese Deutung ist sehr alt. Sie findet sich bereits in der sog. Fredegarchronik III 9, *MGH SS rer mer* II, Hannover 1888, 91,1sq., wo aufgrund des Gregortextes Theudomer als Vater Chlogios angesprochen wird. G. Kurth, *Clovis* I, Bruxelles 1923[3], 172 hält Theudomer und dessen Vater Richimer für die frühesten bekannten fränkischen „Fürsten", und auch Erich Zöllner, *Geschichte der Franken bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*, München 1970, 28 tritt für einen Frühansatz ein: „Mit diesem Erfolg" (d. h. der Zurückdrängung der Rheinfranken durch Aetius 428), „vielleicht aber schon mit viel früheren Maßnahmen gegen die fränkische Gefolgschaft des Usurpators Iovinus könnte die schwer datierbare, aus den Konsularlisten stammende und bei Gregor überlieferte Nachricht zusammenhängen, daß ... Theudomer ... hingerichtet worden sei". Nimmt man aber an, daß unter *consulares Fasti consulares* verstanden sind und es hier um den Bericht von einem Ereignis aus dem beginnenden fünften Jahrhundert oder noch früherer Zeit geht, dann ist doch zumindest verwunderlich einmal, daß Gregor den Namen des Konsuls, unter dem das Ereignis hätte notiert sein müssen und der einen sicheren Datierungsanhalt bot, nicht übernommen hat, was insofern befremdlich wäre, als doch dieser Bericht ganz dem Frageinteresse Gregors entsprechend den frühesten bekannten Namen eines Frankenkönigs genannt hätte, zum anderen, daß er diesen Bericht nicht eher, zusammen mit seinen Anführungen aus den Geschichtsschreibern vermerkt hat, wo ja doch die schriftlich überlieferten Gegebenheiten zusammengestellt werden (vgl. dazu u. S. 328). Als Erläuterung wird die Anführung der *consulares* nur verständlich, wenn man *nam et* buchstäblich nimmt und in dem damit eingeleiteten Bericht eine Fortführung des Beweises aufgrund späterer Ereignisse sieht. Das bedeutet, daß Theudomer ein Zeitgenosse Chlodowechs gewesen sein muß, dessen Tod im Zusammenhang mit den *victuriae Chlodovechi* steht: er war einer aus dem Kreis der ungenannten Verwandten Chlodowechs, die Gregor II 42 als weitere Opfer seiner Politik nennt. Auch die Fortsetzung spricht dafür, die Anführung der *consulares* als Weiterführung des Beweises aufgrund der späteren Ereignisse anzusehen. Die daran anschließende Information wird mit: *Ferunt etiam, tunc Chlogionem ... regem fuisse Francorum*, eingeleitet und setzt so die Anführung der mündlichen Quelle fort. Wären die *consulares* als Quelle zur Untermauerung des aus mündlicher Überlieferung Mitgeteilten angeführt worden, dann müßte man hier wegen der unterschiedlichen Verläßlichkeit von schriftlicher und mündlicher Überlieferung einen stärker auf diesen Unterschied abhebenden Ausdruck wie *tradunt* oder *traditur* erwarten (es sei denn, man nimmt *consulares* als Subjekt zu *ferunt*, was jedoch u. a. angesichts des geographischen, nördlichen Blickwinkels der angeführten Nachricht unwahrscheinlich ist: *In his autem partibus [sc. termino Thoringorum], id est ad meridiam plagam, habitant Romani usque Ligerem fluvium. Ultra Ligerem vero Gothi dominabantur*, 58,3sq. [90,2sqq.]. Als Subjekt zu dem schwach unterscheidenden, eher beiläufig die mündliche Quelle fortsetzenden *ferunt etiam* ist wohl *multi* zu nehmen). Zusammenfassend: Gregor unterbricht mit seiner Erläuterung eine mündliche Überlieferung, deren Bericht von der Herkunft der Franken bis zur fränkischen Gebietsausweitung unter Chlogio reicht, eine Überlieferung, die das Auftreten dieses Königs in einer Zeit (*tunc*) ansetzte, als die Franken in einem gewissen „Thoringien" verschiedene Könige über sich gesetzt haben sollen. Gregor beweist die gleichzeitige Existenz verschiedener erster Könige mit einem Rückgriff auf spätere Ereignisse, die *victuriae Chlodovechi*, wofür er als *pars pro toto* einen Namen gibt, den er aus den Huldigungsconsularia aus Tours von 507 geschöpft hat: Theudomer, den einzigen von dieser Quelle *rex Francorum* genannten Blutsverwandten Chlodowechs.

[11] 58,9sq. (90,8sq.).

Beginn der Dynastie Chlodowechs. Diese Frage und nicht die fränkische Frühgeschichte oder eine *origo gentis* steht im Mittelpunkt des Interesses Gregors.

Das Problem der von Gregor verfolgten schriftstellerischen Absicht liegt aber nicht in einer thematischen Unschärfe. Es ist vielmehr in der eigentümlichen Art beschlossen, in der er hier mit seinem Material verfährt. In II 9 wird nicht Geschichte dargestellt. Die zeitliche Abfolge der mitgeteilten Geschehnisse ist von untergeordnetem Interesse. Gregor macht keinen Ansatz, seine Quellen zu einer *historia*, einer Darstellung von Ereignissen in einer zeitlichen Abfolge zusammenzuarbeiten.[12] Er hält sie vielmehr voneinander geschieden. Die zuerst angeführten Geschichtsschreiber handeln von der Zeit, als die Franken am Rhein wohnten; die danach eingebrachte mündliche Überlieferung beginnt mit einem Bericht über ein dem vorausgehendes Geschehen, den Aufzug der Franken aus Pannonien. Die unterschiedliche Herkunft der einzelnen Mitteilungen wird dabei stets ausdrücklich festgehalten.

Diese aus dem üblichen Rahmen fallende Verfahrensweise kommt auch in der literarischen Stellung des Kapitels zur Geltung. Es empfiehlt sich nämlich, II 9 als *excursus* aus dem Kontext auszugrenzen, auch wenn Gregor nicht den von der Rhetorik dafür vorgegebenen Regeln einer deutlichen Abgrenzung folgt[13]. Die durchgehende Erzählung unter dem bestimmenden Ordnungsprinzip der zeitlichen Abfolge endet mit II 8, *Quid de Aetio historiograffi scripserint*, einem Kapitel, in dem ein Abschnitt zur Person dieses römischen Feldherrn (gest. 454) aus dem Historiker Renatus Profuturus Frigiredus angeführt wird. Es stellt sich eingangs als Exkurs dar, führt aber am Ende, an dem Gregor mit dem Tod des Aetius den Faden wieder aufnimmt, die durchgehende Darstellung fort.[14] In dem ihm voraufgehenden Kapitel II 7 werden im Zusammenhang der Auseinandersetzungen des Aetius mit den Hunnen erstmals die Franken genannt. Beides, die erstmalige Erwähnung der Franken in II 7 und die Anführung eines Geschichtsschreibers in II 8, gibt Anlaß zur Einschaltung des Exkurses „Was die Geschichtsschreiber über die Franken sagen". Mit den darin gebotenen Mitteilungen greift Gregor zeitlich zurück. Dieser Rückgriff ist schon als solcher ein Hinweis auf den Exkurscharakter des Kapitels, da in einer historiographischen Darstellung das Unterbrechen der chronologischen Abfolge durch umfangreichere Textabschnitte nur in Exkursform möglich ist. Eine Fortsetzung findet der Exkurs in einem Kapitel mit der Überschrift: „Was die Propheten des Herrn über die

---

[12] Zu *historia* s. u. S. 328f.

[13] H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, 187f.

[14] Die Einleitungsformel lautet: *Igitur his ita degestis ac per ordinem expletis, quid de Aetio supra memorato Renati Frigiredi narret historia, tacere nefas putavi*, 50,16sq. (78,23sq.). – Der Tod des Aetius: 52,4–8 (80,21–26).

Götzenbilder der Heiden schreiben" (II 10).[15] Die durchgehende Darstellung wird dann in II 11 wieder aufgenommen.[16]

Das Problem der schriftstellerischen Absicht liegt in dieser, von *historia* abweichenden Verfahrensweise beschlossen. Man hat angenommen, daß Gregor von der Frage nach positiven Gegebenheiten geleitet sei und die Ergebnisse seiner Erhebungen in II 9 niedergelegt habe.[17] Die am weitesten ausgeformte Vorstellung von dem Aufbau dieses Kapitels und die Gregor bewegende Fragestellung bietet R. Schneider. Der Aufbau des Stückes wird aus einer Ungewißheit hinsichtlich der Herkunft der Franken erklärt.[18] Daß Gregor die Frage nach dem ersten Frankenkönig, über die nach Schneider ebenfalls Ungewißheit bestand, im Zusammenhang mit derjenigen nach der Herkunft der Franken behandelt, wird dabei aus seinem Zugehörigkeitsbewußtsein zum Frankenreich erklärt, seiner Übernahme eines fränkischen Identitätsbewußtseins, für das die Existenz eines Königs „unabdingbar" gewesen sei.[19] Gregor habe vergeblich nach dem ersten Frankenkönig gesucht.[20]

---

[15] *Quid de simulacris gentium prophetae Domini scribant*, 35,2 (52,33).

[16] Die Ausleitungsformel (aphodos) lautet: ... *sicut sequens historia narrat*, 60,21 (92,29).

[17] G. Kurth, *Hist. poét* (wie Anm. 5), 102: „Grégoire ... a compulsé tous ces documents dans l'espoir d'y trouver quelques détails sur les origines de la monarchie franque", vgl. id. *Clovis* I, Bruxelles 1923[3], 170; J. M. Wallace-Hadrill, *Kingship* (wie Anm. 5), 17: „(Gregory was) curious about the origins of Frankish Kingship and looked back to the days before the advance into Gaul, to see what he could find"; K. Hauck, *Lebensnormen* (wie Anm. 5), 197, spricht von der „Forschungsfrage Gregors von Tours nach den Anfängen des fränkischen Königtums". L. Thorpe, *Gregory of Tours, The History of the Franks*, Harmondsworth etc., 1982[4], 33: „... a first rate piece of historical research".

[18] „Weil Gregor keine Antwort wußte auf seine Frage, woher die Franken kämen, versuchte er, sich Klarheit zu verschaffen, und notierte, was er gefunden hatte", a.a.O. (Anm. 4), 9. Der Vorstellung, daß Gregors Quellen ihn hinsichtlich der Herkunft der Franken im unklaren ließen, widerspricht im übrigen die Tatsache, daß er der Überlieferung von ihrer Herkunft aus Pannonien beistimmt (s. u. S. 327). Zudem muß bei einer solchen Textauffassung deutlich gemacht werden, daß und warum Gregor nicht in der Lage gewesen sein sollte, die in II 9 zusammengestellten Nachrichten zu einer Geschichte der Franken von ihrem Auszug aus Pannonien bis auf König Childerich zusammenzuarbeiten.

[19] A.a.O. (Anm. 4), 9f.; vgl. dazu außerdem u. S. 335ff.

[20] Schneider a.a.O. (Anm. 4), 10; Kurth, *Hist. poét.* (wie Anm. 5), 102 spricht von einer „décevante recherche", und Hauck, *Lebensnormen* (wie Anm. 5), 197 schreibt: „Diese Frage vermag Gregor mit den von ihm herangezogenen spätantiken Schriftquellen nicht befriedigend zu beantworten." Als Argument für eine bei Gregor bestehende Ungewißheit und damit für sein fränkisches Bewußtsein führt Schneider seine als Ausdruck einer Verunsicherung verstandene Erläuterung zu seinem ersten Zitat aus Frigiredus an: *Movet nos haec causa, quod cum aliorum gentium regis nominat, cur non nominet et Francorum*, 56,2sq. (86,18sq.). Diese Erläuterung muß jedoch von dem letzten, der Frigiredusanführung voraufgehenden Sulpiciuszitat her gedeutet werden, das, wie Gregor vermerkt, deutlich zu erkennen gibt, daß die Franken einen König hatten, dessen Namen Sulpicius jedoch übergeht (*Iterum hic, relictis tam ducibus quam regalibus, aperte Francos regem habere designat, huiusque nomen praetermittum,*

Eher als durch Ungewißheit hinsichtlich positiver Gegebenheiten scheint Gregor jedoch durch Gewißheit hinsichtlich einer negativen Gegebenheit geleitet worden zu sein. Die Quellen werden als Argumente nicht für seine Ungewißheit, sondern für die Feststellung verwendet, mit der II 9 beginnt, daß nämlich viele nicht wüßten, wer von den Frankenkönigen der erste gewesen sei. Gregor stellt ausdrücklich fest, daß er aus den Geschichtsschreibern die auf die Franken im allgemeinen bezüglichen Abschnitte vollständig anführt.[21] Sofern die Geschichtsschreiber den Namen des ersten Frankenkönigs nicht nennen, untermauert er mit der Anführung dieser Abschnitte seine eingangs getroffene Feststellung. Auch die anschließende mündliche Quelle scheint Gregor ganz wiederzugeben. Auf jeden Fall hat er aus dieser Überlieferung nicht lediglich die Nachricht über die Könige ausgewählt. Daher wird auch mit dieser Quelle ein weiterer Beleg dafür gegeben, daß viele nicht wissen, wer der erste Frankenkönig war. Diese Überlieferung wird dann nach ihrer Angabe über die Errichtung des Königtums unterbrochen. In Thoringien angekommen, haben die Franken verschiedene *reges criniti* aus ihrem vornehmsten und edelsten Geschlecht über sich gesetzt. Gregor liefert dazu in seinen Erläuterungen den allerdings logisch falschen Beweis aus späteren Begebenheiten.[22] Mit diesem Beweis wird implizit festgestellt, daß der Name des ersten Frankenkönigs unbekannt sei. Von der Einsetzung von Königen an bis zum Auftreten Chlodowechs herrschten nach dieser Feststellung verschiedene Könige gleichzeitig. Der erste angeführte Name, Chlogio, erscheint nicht als der Name des ersten Königs, da man, wie die mündliche Überlieferung impliziert, nicht von einem ersten Frankenkönig sprechen kann. Die abschließende genealogische Mitteilung aber hat keine Beweisfunktion, sondern läßt das für Gregors Interesse an der Einrichtung des Königtums bestimmende Motiv aufscheinen, den Beginn der Dynastie Chlodowechs.

55,10sq. [86,5sqq.]). In der Frigiredusanführung ist nun keine Rede von einem Frankenkönig, während die Könige der Alanen und Wandalen namentlich genannt werden. Soviel ist daher auf jeden Fall deutlich, daß Gregor hier, nach der Angabe des Sulpicius, daß die Franken einen König hatten, gerne den Namen eines Königs angeführt gesehen hätte. – Für Wallace-Hadrill, *Kingship* (wie Anm. 5), 17 hat Gregors Unsicherheit einen anderen Grund: „Gregory was worried about his chief source, Sulpicius Alexander, who appeared to discuss early Frankish chieftains in terms appropiate to kings without actually calling them so. Once his Franks were over the Rhine, however, in the *pagi* and *civitates*, it seemed certain to Gregory that they were ruled by kings". Abgesehen davon, daß Sulpicius, wie Gregor selbst vermerkt, den Begriff *rex* für einen fränkischen Anführer verwendet, ist diese Bekümmernis Gregors nur punktuell und erklärt nicht den Aufbau des ganzen Kapitels.

[21] Die Anführungen aus Sulpicius Alexander werden mit: *Haec suprascriptus historiograffus de Francis exeruit* abgeschlossen, 55,14 (86,10sq.), die aus Renatus Profuturus Frigiredus mit: *Haec hi de Francis dixire*, 57,6 (88,16), die aus den Geschichtsschreibern insgesamt mit: *Hanc nobis notitiam de Francis memorati historici reliquere, regibus non nominatis*, 57,10sq. (88,20sq.).

[22] S. Anm. 10.

Die Erklärung für den Aufbau des Exkurses und den ihm eigenen, besonderen Umgang mit dem Quellenmaterial liegt in dem ihm eigentümlichen Ordnungsprinzip, nämlich der Gewichtigkeit der Argumente. Die Geschichtsschreiber bieten die eingehendste Kunde und besitzen daher dem Grundsatz des „effet du réel" entsprechend größere Glaubwürdigkeit.[23] Sie werden an erster Stelle angeführt. Die mündliche Überlieferung, die weniger deutliche Kunde bietet, bedarf eines zusätzlichen Beweises, des Beweises aufgrund späterer Begebenheiten, dem ein aus einer schriftlichen Quelle entnommenes Beispiel Überzeugungskraft verleiht: Theudomer war zur Zeit der Herrschaft Chlodowechs *rex Francorum*. Der Exkurs ist somit als Beweisführung angelegt. Zunächst wird quellenmäßig untermauert dargelegt, daß viele nicht wissen, wer von den Frankenkönigen der erste war. Durch Anführung der mündlichen Quelle und den Beweis für die darin überlieferte Kunde, daß die Franken gleichzeitig verschiedene Könige eingesetzt haben, wird dann implizit bedeutet, daß der Name des ersten Frankenkönigs deshalb unbekannt ist, weil es gar keinen ersten König gegeben hat. Über den als ersten überlieferten Namen, den Namen Chlogios, geht Gregor daher schweigend hinweg.

Ein Textverständnis, das davon ausgeht, daß Gregor auf der Suche nach positiven Gegebenheiten gewesen sei, und die strukturelle Besonderheit von II 9 in einer Unzulänglichkeit seiner Quellen begründet sieht, bleibt zudem einem prinzipiellen Einwand ausgesetzt. Weil dabei der Begriff der Untersuchung unproblematisch verwendet und damit die Möglichkeit offen gehalten wird, Gregors Vorgehensweise im Bild moderner Methoden zu sehen, bleibt die Bedeutung der Tatsache außer acht, daß in II 9 ausdrücklich die Frage der geschichtlichen Wahrheit zur Sprache gebracht wird. Die Behandlung der geschichtlichen Wahrheit als einer zu stellenden Frage ist in der vormodernen Geschichtsschreibung nicht selbstverständlich. Unter Geschichtsschreibung, *historia*, verstand man in der lateinisch-christlichen Überlieferung die erzählende Darstellung von Geschehnissen in chronologischer Abfolge.[24] Die ausdrückliche Frage nach geschichtlicher Wahrheit war eine Überlegung rhetorischer und dialektischer Art, eine *quaestio* oder *causa*. Sie gehörte in den Bereich der Philosophie oder Theologie. Obwohl auch die Geschichtsschreibung insgesamt eine Sache der Theologie war, gehörte doch das explizite Stellen der Frage nach der geschichtlichen Wahrheit nicht zum Handwerk

[23] Dazu s. Felix Thürlemann, *Die historische Diskurs bei Gregor von Tours; Topoi und Wirklichkeit*, Bern/Frankfurt a. M. 1974, 26ff. und H. Lausberg, a.a.O. (wie Anm. 13), 179–185.

[24] Vgl. F.-J. Schmale, *Funktionen und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung; eine Einführung*, Darmstadt 1985, 68–84, und vor allem H.-W. Goetz, Geschichte im Wissenschaftssystem des Mittelalters, in: F.-J. Schmale, a.a.O., 179–194; L. Boehm, Der wissenschaftstheoretische Ort der historia im frühen Mittelalter; die Geschichte auf dem Wege zur ‚Geschichtswissenschaft', in: *Speculum historiale; Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung (Festschrift J. Spörl)*, Freiburg 1965, 663–693.

des Geschichtsschreibers. Zwar konnten solche *quaestiones* auch durch Geschichtsschreiber – und das waren im Mittelalter vorwiegend Geistliche – behandelt werden, aber dann doch außerhalb der eigentlich historischen Aufgabestellung des Sammelns und Nacherzählens von berichteten Begebenheiten. Den literarischen Ort für *quaestiones* in Werken der Geschichtsschreibung boten *praefationes*, Erläuterungen, die deutlich von der Geschichtserzählung geschieden waren, oder wie hier *excursus*.

In diesem Zusammenhang ist es für die Erfassung des Darstellungsinteresses von II 9 sinnvoll hervorzuheben, daß zudem Gregors Verständnis von geschichtlicher Wahrheit ein anderes war als in der Moderne. An erster Stelle war die Wahrheit des Berichteten, das *verum historicum*, abhängig von der Glaubwürdigkeit des Berichterstatters. Nächst der göttlichen Offenbarung galten Augenzeugen und Geschichtsschreiber, von deren Berichten man annahm, daß sie auf Augenzeugen zurückgingen, als die glaubwürdigsten Berichterstatter. An zweiter Stelle hängt der Begriff der geschichtlichen Wahrheit eng mit dem der geschichtlichen Möglichkeit zusammen. Dieser wiederum ist im Wirklichkeitsverständnis und Weltbild des Geschichtsschreibers verankert, bei Gregor in der spätantiken, römisch-christlichen Vorstellungswelt. Auf sie braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß für Gregors Verständnis von geschichtlicher Wahrheit Gottes Schöpfungshandeln, Christi Auferstehung und Martins postume Bestrafung eines Meineidigen ebenso unproblematisch waren wie Chlodowechs Taufe, der Tod Chilperichs oder der Streit der Nonnen im Heiligkreuzkloster von Poitiers.

Auf dem Hintergrund dieser Erwägungen drängt sich nachdrücklicher die Frage auf, warum denn Gregor das Thema des Anfangs der Dynastie Chlodowechs als *causa* zur Sprache bringt. Ein Vergleich mit anderen Fragen, die Gregor in seinen „Geschichten" behandelt, ermöglicht es, die Art der Fragestellung von II 9 zu erfassen. In den „Geschichten" wird die Wahrheit, auch die geschichtliche Wahrheit nur dann ausdrücklich als *quaestio* behandelt, wenn Gregor eine Auffassung bestreitet und widerlegt, die nicht dem entspricht, was er für wahr hält. Am deutlichsten wird die Wahrheitsfrage als Streitfrage in den in Dialogform gegossenen Widerlegungen, den *altercationes*,[25] verhandelt. Gleichfalls ausdrücklich gestellt wird die Wahrheitsfrage in II 10, der Fortsetzung des Exkurses, einer monologischen Bestreitung des heidnischen Götzendienstes. Das, worum es in diesen Kapiteln geht, betrifft die Glaubenswahrheit. In den „Geschichten" begegnet aber auch ein Fall, I 10, in dem die Frage nach der geschichtlichen Wahrheit als *quaestio* gestellt und anhand verschiedener Quellen beantwortet wird. Dabei wird wie im Falle der theologischen Fragen der Stoff in der Art einer *refutatio* abgehandelt. Weil sich die Vorgehensweise in diesem Abschnitt in einzelnen Punkten

[25] V,43 und VI,40 *altercationes* mit den arianischen Goten Agila bzw. Oppila; V,44 mit König Chilperich; VI,5 mit dem Juden Priscus; X,13 mit einem Priester aus Tours.

mit der in II 9 verfolgten vergleichen läßt, ist es sinnvoll, ausführlicher darauf einzugehen.

Anlaß für das Kapitel I 10 ist die Erwähnung des Durchzugs Israels durch das Rote Meer am Schluß von I 9. Kapitel I 10 wird dann eingeleitet mit den Worten: „Und da viele vieles über diesen Durchzug durch das Meer gesagt haben, scheint es mir angebracht, in diese Schrift das eine oder andere über die Lage der Örtlichkeit und den Durchzug dadurch einzuschalten."[26] Nachdem er das dann getan und eine eingehendere Schilderung des Durchzugs gegeben hat, fährt Gregor mit der Anführung von Mitteilungen und Meinungen fort, deren Quelle wie in II 9 stets deutlich vermerkt wird. Zu Beginn dieses zweiten Teils nimmt er die Einleitung wieder auf, so daß der Eindruck entsteht, daß das Kapitel als Exkurs vorgesehen ist: „Über diesen Durchzug wird, wie ich gesagt habe, vieles erzählt; wir waren bemüht, (hier nur) das niederzuschreiben, was wir von Leuten, die davon etwas verstehen, und vor allem von denen, die an Ort und Stelle gewesen sind, als wahr in Erfahrung bringen konnten."[27] Die Wahrheit des Berichteten wird negativ abgegrenzt gegenüber dem Vielen, was zum Thema gesagt wird, und positiv behauptet unter Berufung auf die Verläßlichkeit der Quellen, zu denen auch Augenzeugen zählen. Der erste, von Gregor mit *aiunt enim* angeführte, aus Orosius übernommene Bericht handelt von dem Wunder, das als bleibende Spur des Durchzugswunders die Erinnerung an dieses lebendig erhält.[28] Anschließend werden zwei Einzelzüge des Durchzugs als Problem zur Erörterung gestellt. Gregor führt die Meinung einiger Leute an, nach der das Volk Israel wieder an dasselbe Ufer gelangt sei, von dem es auch ausgegangen sei.[29] Das Argument für die Richtigkeit dieser Auffassung, die Wahrheit des hier Berichteten, ist ein Gotteswort an Mose.[30] Die zweite Frage wird mit einer Gegenüberstellung von Meinungen dazu behandelt. Deren eine besagt, daß das Volk als ganzes durch das Rote Meer gezogen sei, die andere, daß jeder Stamm für sich seinen eigenen Weg genommen habe.[31] Diese letzte Auffassung beruht nach Gregor auf einer Fehlanwendung des Psalmverses *Qui divisit mare Rubrum in divisiones* (Ps. 135,13 Vulgata). Diese *divisiones* seien geistlich (*spiritaliter*) und nicht buchstäblich (*secundum litteram*) zu verstehen.[32] Gemäß der hermeneutischen Theorie des mehrfachen Schriftsinns stellt Gregor klar, daß Schriftstellen, die einen ausschließlich geistlichen Sinn

---

[26] *Et quoniam de hoc maris transitu plures multa dixerunt, visum est, ut de situ locis illius vel ipsius transitus aliqua huic inseram lectione*, 11,1sq. (16,32sqq.).

[27] *De quo transitu multa, ut dixi, narrantur; sed nos quod a sapientibus et certe illis hominibus, qui in eodem locum accesserant, virum cognovimus, ea inserere studuemus paginae*, 12,9sqq. (18,26–29).

[28] 12,11–14 (18,29–32); Orosius, *Hist. adv. pag.*, I, 10,17.

[29] 12,14sq. (18,32–20,1).

[30] 13,14sqq. (20,14–17). Ex. 14:2.

[31] *Alii vero asserent, unum cunctis ingressum, nonnuli, unicuique tribui suam patuisse viam ..., 12,15sq. (20,2sq.).*

[32] 12,17sq. (20,3sqq.).

zum Inhalt haben, nicht zur Feststellung historischer Begebenheiten in Betracht kommen. Als Geschichtsschreiber ist Gregor allein am literarischen oder historischen Schriftsinn interessiert. Die geistliche Auslegung des Psalmverses, die Gregor folgen läßt, dient neben dem erbaulich belehrenden Zweck der Absicht, die Unbrauchbarkeit des Verses für den Geschichtsschreiber aufzuweisen. Gregor widerlegt eine unangebrachte Auslegung, um die geschichtliche Wahrheit, daß das Volk Israel als ganzes durch das Rote Meer gezogen ist, zu bestätigen. Das „Viele", das viele sagen, wird als ungeschichtlich widerlegt. Das hier zur Sprache kommende Problem, die Frage nach der geschichtlichen Wahrheit, reicht aber weiter. Wie in den oben genannten *altercationes* geht es hier um Rechtgläubigkeit. Die auf den Psalmvers sich berufende geistliche Auslegung der Durchzugsgeschichte rechtfertigte das Bestehen unterschiedlicher Glaubenserkenntnis und damit das Bestehen verschiedener Kirchen. Sie wurde von Irrlehrern angewandt, um ihr Bestehen neben der rechtgläubigen Kirche zu rechtfertigen. Der rechtgläubige Bischof Gregor widerlegt mit der Zurückweisung dieser Anwendungsmöglichkeit die häretische Auslegung und begründet, daß nur eine wahre Kirche und ein wahrer und katholischer Glaube besteht.

Erhellend für das Verständnis des Darstellungsinteresses in II 9 ist, daß hier in I 10, dem einzigen Kapitel außer II 9, in dem ausdrücklich die Frage nach der geschichtlichen Wahrheit gestellt wird, dies in Gestalt einer *refutatio* geschieht und daß die Problemstellung, um die es dabei letztendlich geht, ebenso wie die der übrigen *quaestiones* in den „Geschichten" die Rechtgläubigkeit betrifft. Angesichts der vergleichbaren Vorgehensweise in II 9 und der Tatsache, daß dort eine negative Behauptung bewiesen wird, erscheint die Annahme begründet, daß auch im Blick auf den Anfang der fränkischen Dynastie eine bestimmte Auffassung als ungeschichtlich widerlegt wird und die tiefergreifende Fragestellung ein Problem der Rechtgläubigkeit betrifft. Bestärkt wird eine solche Annahme dadurch, daß die Fortsetzung dieses Exkurses in II 10 unverkennbar eine von einem rechtgläubigen Standpunkt aus geführte *refutatio* bietet.[33] Die Bestimmung von II 9 als *refutatio* ist allerdings problematisch. In diesem Kapitel vermißt man ja doch ein spezifisches, konstitutives Element der *refutatio*, die Ausformulierung der zu widerlegenden Auffassung als des Ansatzpunktes der Widerlegung.[34] Die hier eingeschlagene Vorgehensweise Gregors mag daher als defektive *refutatio* bezeichnet werden können.

Für eine weitergreifende Deutung muß Gregors Text verlassen werden. Das Ergebnis seiner Analyse läßt sich folgendermaßen umreißen: Das Thema

[33] Bei der inhaltlichen Verbindung zwischen der *refutatio* in II,10 und dem Schluß von II,9, die K. Hauck, *Lebensnormen* (wie Anm. 5), 197, vermerkt („Von [der mündlichen Überlieferung] wird er aber auf die Genealogie der *stirps regia* und von dieser bezeichnenderweise zu einer Predigt gegen die heidnische Kultübung geführt"), geht es dem Verfasser um die Verbindung zwischen Genealogie (Mythos) und Kultus.

[34] H. Lausberg, a.a.O. (wie Anm. 13), 540f.

von II 9 ist nicht die fränkische Frühgeschichte im allgemeinen, sondern der Anfang des fränkischen Königtums und Königsgeschlechts. Die Aufarbeitung des Stoffes ist nicht die der Geschichtsschreibung, *historia*, sondern die der *quaestio*. Gregor verwendet seine Quellen als Argumente einer Beweisführung. Die zu beweisende These bildet eine Negation. Anfänglich lautet sie, daß viele nicht wissen, wer von den Frankenkönigen der erste war, schließlich aber so, daß man überhaupt nicht von einem ersten Frankenkönig sprechen kann und daher auch dessen Name unbekannt ist. Die Annahme, daß Gregor eine bestehende Auffassung zu dieser Frage als ungeschichtlich widerlegt, ist begründet. Doch es fehlt ein wichtiges Formelement der *refutatio*.

II

Die Auffassung, gegen die Gregor sich stellt, läßt sich zum Teil über das *argumentum e contrario* aus seiner verneinenden These erschließen. Die von ihm widerlegte Nachricht muß den Namen eines Königs überliefert haben, der als erster Frankenkönig bezeichnet wird. Zugleich muß diese Überlieferung für Gregor unglaubwürdig gewesen sein und seiner Vorstellung von geschichtlicher Wahrheit widersprochen haben. Eine Spur derartiger Überlieferung über den Ursprung des fränkischen Herrscherhauses, die in den Augen der Geistlichkeit grundsätzlich als ungeschichtlich gelten und als *fabulae* verworfen werden mußten, findet sich in der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts in der bekannten Stelle der sogenannten Fredegarschen Chronik III,9.[35] Hinter dem dort gegebenen Bericht von der Empfängnis Merowechs, des *heros eponymos* der Dynastie, aus einem Fabelwesen, *bistea Neptuni Quinotauri similis*, vermutet man eine fränkische Sagenüberlieferung, mit deren Existenz dann auch schon für das sechste Jahrhundert gerechnet wird.[36] Dabei liegt die schon 1714 von Nicolas Fréret geäußerte

---

[35] *Chronicorum quae dicuntur Fredegaris Scholastici libri IV*, ed. B. Krusch / *MGH ss rer mer II*, 1984 (= 1888), 95,6–10. Über den Inhalt des Begriffs *fabula* und seine Abgrenzung gegenüber *historia* s. Lausberg, *a.a.O.* (wie Anm. 13), 165f. Paulus Diaconus kennzeichnet eine langobardische *origo*-Sage folgendermaßen: *Refert ... antiquitas ridiculam fabulam ... Haec risui digna sunt et pro nihilo habenda*, *Hist. Langob.* / *MGH SS rer langob.*, 1964 (= 1878), 52,11–20.

[36] Hauck, *Lebensnormen* (wie Anm. 5), 197, Anm. 75 liest *Minotauri*. – Kurth, *Hist. poét.* (wie Anm. 5), 151; ders., *Clovis I* (wie Anm. 17), 196; Wallace-Hadrill, *Kingship* (wie Anm. 5), 18. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le charactère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et Angleterre*, Strasbourg 1924, 60, Anm. 2, bezweifelt, daß diese Erzählung die Spur eines heidnischen Mythos bewahrt, und denkt demgegenüber an die Möglichkeit einer auf einem Wortspiel beruhenden Etymologie nach spätantiker gelehrter Tradition (vgl. dazu R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern / München 1984[10], 486–490). Graus weist die Deutung dieser Überlieferung als Mythos zurück wie überhaupt die Vorstellung eines Sakralcharakters des frühfränkischen Königtums (a.a.O.,

Annahme nahe, daß diese Sage auch Gregor bekannt gewesen ist, er sie aber verschwiegen und unterdrückt hat.[37] Ohne daß man mit G. Kurth annehmen müßte, daß Gregor genau die gleiche Überlieferung vor Augen hatte, wie sie ein halbes Jahrhundert nach ihm in einer anderen Region und in einer anderen politischen Situation der Verfasser des dritten Buches der Fredegarchronik aufgezeichnet hat, ist doch der Gegenstand der *refutatio* Gregors in einer Überlieferung dieser Art zu suchen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie in unterschiedlichen Ausformungen umgelaufen ist. So wie es in germanischen Genealogien und mündlich tradierten mythischen Motiven überhaupt geschieht, können auch hier die Namen nach den jeweiligen Bedürfnissen der überlieferungstragenden Gruppe gewechselt haben.[38] Das Erzählungsmotiv der von „Fredegar" mitgeteilten Sage erklärte und legitimierte die als übernatürlich geltende Macht des Königs, sein in erster Linie Erfolghaftigkeit im Kriege bedeutendes Erbcharisma, indem sie diese Macht auf eine ursprüngliche göttliche Zeugung zurückführte. Der König verkörperte die Gesamtheit der *gens*, und die Abstammungssage ist dementsprechend als Ausdruck ihrer Geschlossenheit und ihrer Treuebindung an den König zu verstehen.[39] Man darf daher annehmen, daß sie die bereits vor Chlodowech im Gang befindliche und auch über ihn hinaus sich noch fortsetzende Ausbildung eines fränkischen Einheitsbewußtseins begleitet hat. Die verschiedenen fränkischen Stämme, die mit den in einer umstrittenen Begrifflichkeit so genannten Salfranken[40] an der Ausbreitung der fränkischen Macht über Gallien beteiligt waren, sahen sich einem durch eine politisch-administrative Ordnung vorgegebenen, aber auch gefühlsmäßig verwurzelten Einheitsbewußtsein innerhalb der *proviniciae Galliarum* gegenüber und mußten auch sich selbst um der

313–334). Sie sei nicht nur von den Quellen unzulänglich gestützt, man finde zudem auch keine Andeutung einer Bestreitung durch die Geistlichkeit (a.a.O., 319, vgl. 331f.). Wenn auch Blochs Warnung vor allzu raschen Schlußfolgerungen seitens der „folkloristes" im allgemeinen ihr Recht hat, liegt in diesem Fall doch wohl sicher eine Spur eines Abstammungsmythos vor, vgl. Kurth, *Hist. poét.* (wie Anm. 5), 147–156 und Hauck, *Lebensnormen* (wie Anm. 5), 196–204; vorsichtiger E. Zöllner, *a.a.O.* (wie Anm. 10) 6, 29 Anm. 2, 178f.

[37] De l'origine des François et de leur établissement dans la Gaule (dissertation lue pour la première fois en 1714, le 18 de novembre ...) in: *Œuvres complètes de Fréret* ...; Edition augmentée de plusieurs ouvrages inédits, et rédigée par feu M. de Septchênes, à Paris chez Dandré/Obré an IV (1796), Histoire VI, 114f.; Kurth, *Hist. poét.* (wie Anm. 5), 151ff.; ders., *Clovis I*, 196. Wallace-Hadrill formuliert vorsichtiger: ‚Is it significant that Gregory of Tours, for all his interest in kingship, said nothing about the (sea-beast) story?', *Kingship* (wie Anm. 5), 51.

[38] S. K. Hauck, *Lebensnormen* (wie Anm. 5), 202 und ders., Haus- und Sippengebundene Literatur mittelalterlicher Adelsgeschlechter: *MIöG* 62 (1954), 125.

[39] Zu einer weitergehenden und etwas anderen Deutung des mythischen Motivs und der damit zusammenhängenden, hier nicht aufzugreifenden Problematik des sakralen „Heerkönigtums" s. Hauck, *Lebensnormen* (wie Anm. 5) *passim* und die dort genannte Literatur.

[40] Die problematische Benennung fränkischer Stämme behandelt D. P. Blok, *De Franken in Nederland*, Haarlem 1979, 15ff.

Absicherung ihrer Macht willen als Einheit verstehen. Mit der Ausrottung seiner Familie und seinem Religionswechsel gab Chlodowech dem einen kräftigen Impuls.[41] Nach Chlodowech mußten die nichtsalischen Franken sich als Gefolgschaft der salischen Dynastie verstehen lernen. Die in die Fredegarchronik eingegangene Form der Abstammungssage, die den Ursprung des dynastischen Erbcharismas auf Chlodowechs Großvater zurückführte, steht im Legitimationszusammenhang der Anerkennung der Nachkommen Chlodowechs durch die unterworfenen Stämme. Daß sie in dieser „salischen Ausformung" im burgundischen Teil des Frankenreiches aufgezeichnet wurde, macht deutlich, in welchem Maß ein fränkisches Selbstbewußtsein, d.h. das Bewußtsein, eine Einheit unter einem, und zwar dem salischen Herrschergeschlecht zu sein, während der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts auf Durchsetzung drängte. Sagen wie diese wurden in heidnischen fränkischen Kreisen überliefert und sind Ausdruck eines noch nicht christlich überformten Selbstverständnisses. Die Galloromanen, insbesondere die in den Machtpositionen des Episkopats tonangebende Aristokratie, waren an einer Festigung der fränkischen Macht in Gallien interessiert.[42] Die fränkische Einheit unter einer Königsherrschaft ließ diese Macht steuer- und ansprechbar werden.[43] In welchem Umfang der Episkopat mitgestaltender Faktor der fränkischen Einswerdung und Machtkonsolidierung gewesen ist, kann hier außerhalb der Betrachtung bleiben.[44] Für die Überlieferungsbildung aber hatte die gallische Anteilnahme am fränkischen Einigungsprozeß Folgen: sie wurde ihrer heidnischen Komponente entkleidet. Erfolghaftigkeit im Krieg war keine als Geblütsheiligkeit dem Königsgeschlecht erblich inhärente Macht, sie wurde vielmehr dem König von Gott gegeben. Die göttliche Abkunft der Dynastie wurde bestritten. Auf dieser Linie, die in dem Schreiben des Avitus von Vienne an Chlodowech anläßlich seiner Taufe und in der Chrodichildisüberlieferung über Chlodowechs Bekehrung ihre ersten Zeugnisse findet und die sich möglicherweise in der Reimser Tradition zur

[41] Über die Ausbildung der *gens Francorum* sei aus der Fülle der Literatur verwiesen auf E. Zöllner, *a.a.O.* (wie Anm. 10), 2–7, 29–47, 109ff. und vor allem R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Köln 1961, 512–541.

[42] Gregor berichtet zweimal von Bischöfen, die unter den Verdacht geraten, Anschluß an die Franken zu suchen, und vermerkt dabei jeweils zuvor den Wunsch der südlich der Loire lebenden, von den Burgunden bzw. Goten beherrschten Bevölkerung, daß die Franken die Herrschaft ausüben möchten: *Hist. liber* II, 23, 69/25sq. (108,3sq.) und II, 35/84,10sq. (128,14sq.), einen Wunsch, den Chlodowech erfüllt hat. Eine Sympathie für die Franken innerhalb galloromanischer Kreise vor Chlodwig ist historisch glaubhaft, vgl. Zöllner, *a.a.O.* (Anm. 10), 33, 43, 117.

[43] Früher hatte die Eingliederung barbarischer Völkerschaften als *foederati* in die römische Limesverteidigung bei diesen Völkern eine Zentralgewalt erforderlich werden lassen, s. Wallace-Hadrill, *Kingship* (wie Anm. 5), 6ff.; im Blick auf die Franken; 17.

[44] S. K. Hauck, *Randkultur* (wie Anm. 10), 20; 51–54.

Taufe des Merowingers fortsetzt, läßt sich auch Gregors *Historiarum liber* II 9 orten.[45]

Für Gregor war die Einheit der *gens Francorum* eine Vorgegebenheit.[46] Die Bedeutung, die der König für das fränkische Verständnis dieser Einheit hatte, und damit auch der Sinn der Abstammungssage blieb ihm jedoch verschlossen. Die Vorstellung einer Verkörperung der Gesamtheit der *gens* durch den König, wie sie sich etwa in der Annahme einer Beziehung zwischen einer Schuld des Königs und einem Unheil für die Gemeinschaft äußert, begegnet bei Gregor nicht. Er würdigt die Könige unter Anlegen eines kirchlichen Wertmaßstabes nach ihren individuellen Taten.[47]

Gregors Verständnislosigkeit gegenüber herkömmlichen Ausdrucksformen des fränkischen Identitätsbewußtseins läßt sich an zwei Beispielen veranschaulichen. Die von König Gunthram bewirkten Wunder, die durch das königliche Erbcharisma einer Geblütsheiligkeit ermöglicht erscheinen konnten, galten Gregor allein darum als aufzeichnenswert und wahr, weil ihm Gunthram zeitweilig als ein *bonus sacerdos* und *sacerdos Domini* erschien, der König also einem kirchlichen Verständnis von Heiligkeit nahezukommen schien.[48] Zudem erfüllte Gunthram nach der dunklen Zeit der Herrschaft Chilperichs über Tours Gregors Hoffnung auf lichtere Tage. Gregor hat auch nicht das eigentliche Motiv der von ihm mehrfach notierten Klage Gunthrams über ein drohendes Aussterben der Dynastie erfaßt, den drohenden Verlust des durch den König verkörperten fränkischen Zusammenhaltes.[49] Für Gregor zählte nur die Folge aus dieser Klage. Sie vermerkt er als Beweggrund für das Abkommen zwischen Gunthram und Childe-

---

[45] *Aviti epp. ad diversos*, ed. R. Peiper / *MGH auct ant* VI/2, 1961 (= 1883), Nr. 46: *Vos de toto priscae originis stemmate sola nobilitate contentus, quicquid omne potest fastigium generositatis ornare, prosapiae vestrae a vobis voluistis exurgere. Habetis bonorum auctores, voluistis esse meliorem. Respondetis proavis, quod regnatis in saeculo; instituistis posteris, ut regnetis in caelo*, 75,13–16; ... *faciet, inquam, indumentorum mollities, ut vobis deinceps plus valeat rigor armorum; et quicquid felicitas usque hic praestiterat, addet hic sanctitas*, 76,1sqq.; dazu W. von den Steinen, *Chlodwigs Übergang zum Christentum; eine quellenkritische Studie*, Darmstadt 1963, 65, 72 und K. Hauck, *Lebensnormen* (wie Anm. 5), 197. – Die Chrodichildisüberlieferung über Chlodowechs Bekehrung auf dem Schlachtfeld (Chlodowechs Gebet) bei Greg. Turon. *HL* II,30; dazu W. von den Steinen, *a.a.O.*, 7–13. – Die Reimser Überlieferung zur Taufe Chlodowechs bei Greg. Turon. *HL* II,31; dazu W. von den Steinen, *a.a.O.*, 13ff., 22. Das darin überlieferte Wort *Mitis depone colla, Sigamber; adora quod incendisti, incende quod adorasti*, 77,10sq. (118,18sq.) schließt möglicherweise auch die Verehrung der Vorfahren in sich.

[46] Die Einheit der *gens Francorum* wird z. B. vorausgesetzt in *Movet nos haec causa, quod cum aliorum gentium regis nominat (sc. Renatus Frigiredus), cur non nominet et Francorum*, 56,2sq. (86,18sq.). *Reges* werden hier als Monarchen verstanden: Respendial, König der Alanen; Godegisil, König der Wandalen.

[47] Deutlich z. B. im Lob auf Theudebert, III,25, in der Rede an die Könige, V *praef.*, der „Leichenrede" auf Chilperich, VI 46 und dem Lob auf Gunthram IX,20 Schluß und 21.

[48] IX,21.

[49] Gunthrams Klagen: VII,8; VII,33; VIII,4; VIII,13; VIII,37.

rich II., dessen Bedeutung für ihn in dem dadurch bewirkten Frieden für die Kirche und die Bevölkerung der gallischen Provinzen lag.[50]

Unter der Voraussetzung, daß Gregor nicht nur eine entfernte Kunde von der Abstammungssage besaß, ist in diesem seinem Unverständnis der Grund dafür zu suchen, daß er die zu widerlegende Überlieferung nicht, wie es Paulus Diaconus in einem ähnlichen Fall tun sollte, in Worte gefaßt hat.[51] Hinsichtlich Gregors Verfahren mit fränkischem Überlieferungsgut ist schon des öfteren festgestellt worden, daß er daraus lediglich das für sein Verständnis Nachvollziehbare aufgezeichnet hat.[52] Er wählte aus, was sich mit seiner kirchlichen und rechtgläubigen Auffassung vereinbaren ließ. Die Abstammungssage war für ihn umso unbegreiflicher, als die Könige ja nach seiner Sicht seit Chlodowech keine Heiden mehr waren, sondern Christen, die ihren alten *fabulae* gleichermaßen abgeschworen hatten wie ihren Göttern.[53] Für Gregor war schon die Existenz dieser Sage ein *aporema*.

Mit der Widerlegung der *fabula* von einer göttlichen Abkunft des Herrschergeschlechtes macht Gregor den Weg frei für eine entmythologisierte Genealogie. Diese Absicht steht in Zusammenhang mit der allgemeineren Tendenz des zweiten Buches der „Geschichten", den Franken eine Rolle innerhalb der Heilsgeschichte zuzuweisen und damit die zeitgenössischen Könige auf den Heilswillen Gottes auszurichten. Daß man den Namen des Dynastiegründers nicht kennt, wird aufgewiesen, um die Stellung, die Chlodowech Gregor zufolge in Gottes Plan mit Gallien und seiner Fürsorge für die fränkische Herrschaft einnimmt, in den Mittelpunkt rücken zu können. Chlodowech war der erste rechtgläubig getaufte fränkische König, mit ihm begann Gottes Bund mit den Franken. Kriegserfolg wird ihm verliehen, weil er seine Götter abgetan und seine Hoffnung auf Gott gestellt hatte.[54] So wird er in Gregors Augen zum Werkzeug der Vorsehung: die Arianer wurden aus den gallischen Provinzen vertrieben, die Einheit des Landes unter einem Herrscher kam zustande, und die Sicherheit der rechtgläubigen Kirche war gewährleistet. Chlodowech verkörperte Gregors Königsideal und wird von ihm seinen Nachfolgern als Vorbild vorgehalten.[55] Gregor verschiebt damit den Legitimationsgrund für den königlichen Herrschaftsanspruch aus dem Bereich ererbter Geblütsheiligkeit hin in den der individuellen Verdienste des

---

[50] Der Vertrag von Andelot vom 28. November 587 (Bericht über den Vertragsabschluß in IX,11; Vertragstext in IX,20).

[51] S. Anm. 35.

[52] Z. B. Zöllner, *a.a.O.* (Anm. 10), 177.

[53] II,10 Schluß: die Anführungen aus den Propheten gegen den Götzendienst beschließt Gregor mit den Worten: *Haec autem generatio Francorum non intellexit primum; intellexerunt autem postea, sicut sequens historia narrat*, 60,20sq. (92,28sq.).

[54] So die von Gregor angeführte Chrodichildisüberlieferung, s. Anm. 45.

[55] Ausdrücklich in V *praef.*

Königs.[56] In gewisser Hinsicht wird auf diese Weise eine alternative Genealogie geboten. Chlodowech ist als der erste christliche König der wahre Vorfahre. Ihm nachzuhandeln ist seine wahre Nachfolge.

[56] Diese Tendenz, die bereits in den Briefen des Remigius an Chlodowech (*Epp. Austrasiacae*, Nr. 1 u. 2, ed. W. Gundlach / *MGH epp* III, 1957, 112sq. bzw. 113, dazu K. Schäferdiek, Remigius von Reims, Kirchenmann einer Umbruchszeit, *ZKG* 94 [1983], 262f., 268) spürbar ist, wird sich im siebten Jahrhundert fortsetzen; s. dazu F. Graus, a.a.O. (wie Anm. 36), 334–437 und J. Wallace-Hadrill, *Kingship* (wie Anm. 5), 47–59.

Jakob Andreaes Fünf Artikel von 1568/69

Von Hans Christian Brandy

Das „Dunkel" um „die allerersten Anfänge der Konkordienformel" ist in jüngster Zeit lichter geworden. I. Mager hat in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1987 die lange unauffindbare erste lateinische Fassung von Jakob Andreaes Konkordienartikeln von 1568 ediert[1] und so „das Rätselraten über das früheste Unionskonzept Andreaes"[2] beendet.

Auch im Blick auf das weitere Geschick der Artikel in den Jahren 1568/69 und auf Andreaes Vorgehen bei diesem Konkordienversuch kann nun aufgrund neuer Quellenfunde das bisherige Bild[3] präzisiert werden. Im Rahmen von Vorarbeiten für eine von der EKD initiierte Neuedition der lutherischen Bekenntnisschriften werden für die Konkordienformel im Institutum Lutheranum in Göttingen unter Leitung von Prof. Dr. Jörg Baur auch die literarischen Vorstufen der FC bearbeitet. Für die Arbeit an Andreaes Fünf Artikeln, von denen bekannt war, daß sie in ihrer deutschen Fassung im gesamten protestantischen deutschen Raum verbreitet waren, wurden durch eine Rundfrage in etwa 90 Archiven zehn erhaltene Abschriften sowie etliche Begleitdokumente gefunden.

Im Vorgriff auf die spätere wissenschaftliche Edition des Textes der Artikel sollen hier die wichtigsten historischen Ergebnisse, die sich durch den sicher nicht vollständigen, wohl aber repräsentativen Quellenbefund ergeben, mitgeteilt werden.[4]

---

[1] I. Mager, Jakob Andreaes lateinische Unionsartikel von 1568, ZKG 98 (1987), (70–86) 70.

[2] Ebd., 72.

[3] Dieses Bild zeichnet auf der Grundlage intensiver Archivstudien am besten I. Mager, Die Konkordienformel in Braunschweig-Wolfenbüttel. Entstehung – Rezeption – Geltung, Theol. Habil. Göttingen 1986, 10–88.

[4] Zu danken habe ich Helmut Aßmann, der bei der Bearbeitung des handschriftlichen Materials mitgewirkt hat, sowie Frau Prof. Dr. Mager für ihre hilfreichen Hinweise.

1. Der Verlauf von Andreaes Konkordienbemühungen

1.1. Die Entstehung der fünf Artikel

Nachdem die Bemühungen um die innerlutherische Einigung von Frankfurt 1558 bis Naumburg 1561 sowie die Erstellung verschiedener Corpora Doctrinae nicht zum Erfolg geführt hatten,[5] unternahm der Tübinger Theologieprofessor und Universitätskanzler Jakob Andreae im Sommer 1568 den erneuten Versuch, die innerlutherischen theologischen Streitigkeiten zu schlichten, diesmal durch Abfassung eines gemeinsamen Bekenntnisses. Äußerer Anlaß war ein erster Aufenthalt Andreaes in Wolfenbüttel ab September 1568 zur Mithilfe bei der Reformation des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel.

Zunächst hatte Andreae ausführliche, auch Antithesen enthaltende Konkordienartikel in lateinischer Sprache verfaßt, die er im Herbst 1568 dem Rostocker David Chyträus vorlegte[6] und auch bereits verschickte.[7] Für sein geplantes Unternehmen, gemeinsame Artikel von sämtlichen CA-Verwandten unterzeichnen zu lassen, ließ er diese Frühform jedoch wieder fallen und verfaßte fünf knappere deutschsprachige Artikel,[8] die nur ganz pauschale und vage Antithesen – „tacitas antitheses"[9] – enthielten.[10] Dies geschah besonders mit Rücksicht auf die Wittenberger „Philippisten", die Andreae in diesem Stadium in die Konkordie miteinbeziehen wollte. Zu den Themen (1.) Rechtfertigung, (2.) Gute Werke, (3.) Freier Wille, (4.) Adiaphora und (5.) Abendmahl verfaßte er rein affirmative Darstellungen, die unter Verzicht auf Diskussion der Streitpunkte, die er für bloße Folge terminologischer Mißver-

---

[5] Vgl. W.-D. Hauschild, Theologiepolitische Aspekte der lutherischen Konsensusbildung in Norddeutschland, in: Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation, hg. v. W. Lohff und L. W. Spitz, Stuttgart 1977, (41–63) 42–48.

[6] Diesen Text hat Mager ediert (s. o. Anm. 1); sie zitiert auch die brieflichen Zeugnisse von Chytraeus (70f.).

[7] Dieser Mager (s. o. Anm. 1) noch nicht bekannte Tatbestand geht hervor aus einer Deklaration von J. Wigand und T. Heshusen vom 9. 2. 1570: „Jakob hat vor anderthalb Jahren eine sonderliche formel gehabt, welche er verschicket ..." (Mitgeteilt bei Th. Pressel, Leben und Wirken von Dr. Jakob Andreä, Kanzler in Tübingen. Nach gleichzeitigen gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt, 2 Bände [ungedruckt], Manuskript in der Landesbibliothek Stuttgart [Cod. hist. 2° 898. Fasc. VII, 176]).

[8] Zum einzelnen s. im folgenden. Der Text ist vorläufig einigermaßen zutreffend zu finden bei H. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555–1581, Band 2, Marburg 1853, 250–254 und 260–264.

[9] So formulierte Andreae am 2. 5. 1569 in einem Schreiben an die Wittenberger Theologen; gedruckt bei L. Hutter, Concordia Concors. De origine et progressu Formulae Concordiae ecclesiarum Confessionis Augustanae liber unus (1614), editio novissima, Frankfurt/M. / Leipzig 1690, 103.

[10] Ausnahme ist der letzte Satz von Artikel II, der sich in Abwehr römischer Vorstellungen gegen die „Gerechtigkeit vor Gott umb der werck willen" richtet (Heppe, Geschichte II [wie Anm. 8], 252). Vgl. auch J. Ebel, Jakob Andreae (1528–1590) als Verfasser der Konkordienformel, ZKG 89 (1978), (78–119) 91 Anm. 64.

ständnisse ohne sachliche Relevanz hielt, den Konsens der lutherischen Theologen „ganz leicht" herbeiführen sollten.[11] Mit intensivem persönlichen Einsatz, unterstützt von Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel und von Landgraf Wilhelm von Hessen, der sich an Stelle des im Dezember 1568 verstorbenen Herzogs Christoph von Württemberg des Projektes angenommen hatte, bemühte Andreae sich während der folgenden knapp 1 ½ Jahre um Zustimmung zu seinen Artikeln.

Noch ehe er diese Artikel endgültig formulierte, erkundete Andreae das Terrain in Kursachsen, dessen besondere Problematik ihm bewußt war.[12] Im Januar 1569 reiste er von Wolfenbüttel aus nach Wittenberg, wo er wegen des gleichzeitigen Altenburger Kolloquiums nur den erkrankten Georg Major antraf, dem er am 9. 1. 1569 sein Konzept vortrug.

Die Berichte Andreaes geben über den genauen Ablauf kein ganz sicheres Bild.[13] Andreae hatte die deutschen Artikel offenbar auf dem Weg nach Wittenberg entworfen,[14] Major dann mündlich vorgetragen, auf dessen Bitte über Nacht überarbeitet bzw. schriftlich fixiert und ihm dann – in Gegenwart des Abtes Peter Ulner vom Kloster Bergen bei Magdeburg – vorgelesen.[15] Wenige Tage später schickte er ihm aus Magdeburg, wo er sich vom

---

[11] „Dieweil in den furgefallenen Controversien die Theologen sich zue beiden theilen zum hochsten beclagen, wie inen allerseits viel zugelegett, deßen sie sich nicht schulldig wißen und dazu Inen ire Reden verkeret und wieder iren verstandt und willen gedeutet worden were, [sei] der aller richtigste und sicherste Weg, das von den streitigen puncten [...] kurtze, klare, helle und deutliche artikell [...] gestellet". (Begleitschreiben Andreaes zu den Artikeln, unadressiert, aber nach der Ortsangabe [Küstrin 3. 9. 1569 ⟨3. 8. muß Schreibfehler sein⟩] an Markgraf Hans von Brandenburg und Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg, Staatsarchiv Nürnberg, Fürstentum Ansbach, Religionsakten, Suppl. Bd. 2, prod. 25, Bl. 149a).

[12] Er hatte über die Schwierigkeiten im Herbst 1568 mit Herzog Christoph korrespondiert (bei Pressel, Andreae [wie Anm. 7], 160f.). Besonders drastische Formulierungen fand er gegenüber J. Marbach (3. 5. 1568, bei J. Fecht, Historiae Ecclesiasticae Seculi A.N.C. XVI. Supplementum, plurimorum et celeberrimorum ex illo aevo theologorum epistolis ad Joannem, Erasmum et Philippum, Marbachios ..., constans, Frankfurt/M. / Speier, Epistolae Theologici, 269f.).

[13] Vgl. Hutter [wie Anm. 9], 101f.; J. Fecht, Epistolae [wie Anm. 12], 289; J. Andreae, Gründtlicher warhafftiger und bestendiger bericht: Von Christlicher Einigkeit der Theologen und Predicanten ..., so sich zu der Augspurgischen Confeßion in Ober und Niedersachsen sampt den Oberlendischen und Schwebischen Kirchen bekennen ..., Wolfenbüttel 1570, A4a. – Die Sicht Ebels (Andreae [wie Anm. 10], 90), daß Andreae in Wittenberg erst noch mit der lateinischen Fassung anreiste und erst auf deren Ablehnung durch Umformung reagierte, ist nach den Quellen nicht zu halten; Andreae und Major (bei Hutter [wie Anm. 9], 104ff.) berichten übereinstimmend nur von einem Konkordienkonzept Andreaes.

[14] „copiam istorum articulorum, quos in itinere scripseram, petit [Major]" (Fecht, Epistolae [wie Anm. 12], 289).

[15] „voluisti [Major] insuper, ut quae tum exposueram, breviter etiam describerem, quod factum est altero die. Id cum praesente D. Abbate Parthenopolitano ex scheda recitarem ..." (Hutter [wie Anm. 9], 101); „Altero die, cum peteret, ut breviter annotarem, ex scripto sententiam meam recito" (Fecht, Epistolae [wie Anm. 12], 289).

12.–17. 1. 1569 aufhielt, ein Exemplar der Artikel,[16] und zwar in der endgültigen Fassung einschließlich eines ausführlichen Anhanges zu Artikel V „Vom heiligen Abendmahl", der die Abendmahlsthematik mit Sätzen der württembergischen Christologie verband (vgl. dazu unten 2.1.). Obwohl Major nach Andreaes Bericht zunächst positiv reagiert hatte, erwiderte er am 8. 2. 1569 auf die Zusendung der Artikel deutlich reserviert, besonders hinsichtlich jenes ihm offenbar neuen „appendix de maiestate hominis Christi".[17]

1.2. Der weitere Weg der Artikel

Ende Januar besuchte Andreae auf der Durchreise Landgraf Wilhelm in Kassel. Dieser nahm sich des Unternehmens wohlwollend an. Nachdem ihn eine lateinische Übersetzung der Artikel durch den Superintendenten Bartholomäus Meyer nicht befriedigte – „non satis eleganter" – übersetzte er die Artikel persönlich, allerdings ohne den christologischen Anhang.[18] Gemäß einer Absprache mit dem Landgrafen ging Andreae zunächst daran, die Artikel „den vornembsten Kirchen und stedten in Oberteutsch und Schwabenlandt zu überschicken".[19] Sein Unternehmen war hier weithin erfolgreich; die meisten Unterschriften der Theologen hatte er bis zum Sommer zusammen.[20]

Im Juni 1569 machte sich Andreae zum zweiten Mal auf den Weg nach Wolfenbüttel. Mit einem Empfehlungsschreiben (vom 17./18. 7.) von Landgraf Wilhelm und Herzog Julius[21] unternahm er von hier aus von August bis Dezember zwei Reisen durch große Teile der Mitte und des Nordens Deutschlands, um Zustimmung für seine Artikel zu erlangen.

---

[16] „exemplum a me petebat, quod ego Parthenopoli misi" (Hutter [wie Anm. 9], 102).

[17] „Articulos, de quibus quaestio est, accepi [...]. Video in tua priori epistola aliquoties repeti, me probasse articulos per te recitatas. Fateor, me probasse eos, de quibus hic apud nos controversia est et adhuc probare mutatis mutandis et iis paucis verbis, quae in cursoria lectione, praesertim eo tempore cardiaco morbo laborans animadvertere non potui. Meministi autem, vir reverende, me tum temporis propter morbum non potuisse audire [...] recitare appendicem illam, quam de maiestate hominis Christi articulis illis addis, itaque non lectam nec auditam appendicem probare non potui. Valde metuo, ne haec appendix impeditura sit omnem conciliationem". (Schreiben Majors an Andreae vom 8. 2. 1569, bei Pressel, Andreae [wie Anm. 7], 163).

[18] Vgl. dazu H. Heppe, Geschichte der hessischen Generalsynoden von 1568–1582, Band I, Kassel 1847, 46f. Diese lange vermißte Übersetzung des Fürsten konnte von mir im Hessischen Staatsarchiv Darmstadt wiedergefunden werden (Bestand E 1 B, Nr. 1/17).

[19] Andreae, Gründtlicher Bericht [wie Anm. 13] B2a. B3a.

[20] Darüber berichtet Andreae, Gründtlicher Bericht [wie Anm. 13], B3b/B4a.

[21] Es gab zwei Empfehlungsschreiben der beiden Fürsten an den sächsischen und den brandenburgischen Kurfürsten (das erste gedruckt Hutter [wie Anm. 9], 98–100) sowie ein weiteres Geleitschreiben an alle evangelischen Stände (gedruckt bei Heppe, Geschichte der hessischen Generalsynoden [wie Anm. 18], 61f.).

Um den Artikeln zusätzliche Autorität zu verleihen, ließ Andreae in einigen Fällen die Unterschriften aus anderen Orten mit abschreiben. So finden sich in den in Norddeutschland überbrachten Exemplaren in drei Fällen[22] die Unterschriften der Straßburger Theologen einschließlich Johann Marbachs, dessen guten Ruf sich Andreae auch später für das Konkordienwerk nutzbar zu machen suchte,[23] in zwei Fällen die des Superintendenten Sebastian Boetius aus Halle/S.[24] und in einem Fall die der Theologen aus Schwäbisch Hall.[25]

Seine erste Reise führte Andreae zunächst nach Kursachsen[26] – wo er zwar die Unterschriften nicht erhielt, aber doch den Eindruck weitgehender Übereinstimmung gewann.[27] Weiter reiste er nach Brandenburg[28] und Pommern;[29] hier war er erfolgreich. Ablehnung erfuhr er dagegen auf der Durchreise in Manßfeld, in Anhalt sowie in der Stadt Braunschweig, wo Martin Chemnitz dann 1570 einen Alternativtext verfaßte.[30] Das verbreitete Urteil, Andreae sei auch in Magdeburg nunmehr auf Ablehnung gestoßen, ist zu modifizieren.[31]

---

[22] Stadtarchiv Lüneburg, AA, E 1, Nr. 13a/24; Staatsarchiv Greifswald, Rep. 5, Titel 1, Nr. 9, Bl. 14; Archiwum Państwowe w Szczecinie (Stettin), Acten des Königlichen Provincial Archivs von Pommern, Rep. 4, Pars I, Tit. 1, Nr. 27, Bl. 13b–15b.

[23] „Si quibusdam exosum esset meum nomen, potestis authoritate Nominis vestrique Parentis illis fidem facere"; 1572 an Philipp und Erasmus Marbach, Fecht, Epistolae [wie Anm. 12], 446.

[24] Stadtarchiv Lüneburg, AA, E 1, Nr. 13a/24; Staatsarchiv Bremen, 2–T.1.c.2.b. 2.c.4 *1* (hier mit ausführlichem Bericht und Empfehlungsschreiben von Boetius).

[25] Stettin [wie Anm. 22], Bl. 13b–15b.

[26] Im Staatsarchiv Dresden liegen die Artikel mit Anhang und mitsamt dem Begleitschreiben von Wilhelm und Julius, das von Andreae am 7. 8. 1569 in Dippoldiswalde bei Dresden, wo der Kurfürst auf der Jagd weilte, übergeben wurde (Loc. 10302, Bl. 1aff.).

[27] Zum Verhältnis zu den Wittenbergern vgl. unten S. 349f. Im Zuge der Verhandlungen verfaßte Andreae hier am 26. 8. eine weitere, sehr gemäßigte Erklärung zur Christologie, die sich im Anhang von zwei Abschriften der Artikel findet, also eine gewisse weitere Verbreitung fand (Staatsarchiv Greifswald, Rep. 5, Titel 1, Nr. 9, Bl. 15a/b; Staatsarchiv Hamburg, Ministerium Bd. III, A 1b, Nr. XLIII, Bl. 317). Diesen Text sandte Andreae auch zur Begutachtung an Marbach (Fecht, Epistolae [wie Anm. 12], 412, dort wohl falsch auf 1572 datiert).

[28] Hier ist das Werbungsschreiben Andreaes erhalten (s. o. Anm. 11).

[29] Die Artikel finden sich in Stettin (s. o. Anm. 22) mit einem Empfehlungsschreiben des Kurfürsten Joachim von Brandenburg (Bl. 5a–6a).

[30] Einfeltige christliche Erklerung ..., Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 14.6. Aug. 4° und Cod. Guelf. 11.10 Aug. 2°, nach Th. Mahlmann (Art.: Chemnitz, Martin [1522–1586], TRE 7, [714–721] 717) vom 17. Mai 1570. „Zu Fall" brachte aber nur diese Schrift Andreaes Projekt nicht (gegen Mahlmann), denn zu diesem Zeitpunkt waren die Artikel bereits vom Zerbster Konvent (7.–10. 5. 1570) abgelehnt, der sich zudem gegen jedes neue Bekenntnis entschieden hatte.

[31] Diese Meinung vertreten bereits Heppe, Geschichte II [wie Anm. 8], 272 und E. Koch, Der Weg zur Konkordienformel, in: Vom Dissensus zum Konsensus. Die Formula Concordiae von 1577, FuH 24, Hamburg 1980, (10–46) 37; zuletzt Mager, Konkordienformel [wie Anm. 3], 42, unter Hinweis auf Christoph Irenäus. Andreae dagegen berichtet dem Hessischen Landgrafen am 14. 10. 1569 zwar von Irritationen

Auf der zweiten Reise besuchte er ab Oktober 1569 die Städte Lüneburg,[32] Bremen,[33] Hamburg,[34] Kiel, Lübeck sowie Braunschweig-Lüneburg (Celle), Schleswig,[35] Holstein, Dänemark, Mecklenburg und noch einmal Pommern.[36] Trotz mancher Widerstände beurteilte Andreae diese Reise als erfolgreich:[37] „alle Fürsten und Stette ihnen diesen einigen wegk zur einigkeit ... gantz woll gefallen lassen".[38]

1.3. Das Scheitern des Unternehmens

Daß der „Weg zur Einigkeit" noch keineswegs gebahnt war, wurde im Dezember 1569 exemplarisch deutlich durch die Jenaer Veröffentlichung der Akten des Altenburger Kolloquiums. Bei diesen Verhandlungen zwischen „philippistischen" Kursachsen und „gnesiolutherischen" Theologen des Herzogtums Sachsen (21. 10. 1568–9. 3. 1569) war es zu keiner Einigung gekommen.[39] Wichtigster Streitpunkt war die Rechtfertigungslehre. Andreae hatte bereits während des Kolloquiums den Verlauf mit größter Skepsis beobachtet. Es charakterisiert seine Haltung, daß ihn der Disput über die Rechtfertigungslehre befremdete, lag doch für ihn die Wahrheit in dieser Sache so klar zu Tage, „daß selbst die Papisten kaum zu widersprechen wagen" und ein innerlutherischer Streit völlig unnötig war.[40] Die Veröffentlichung der Akten des Kolloquiums bedrohte Andreaes Versuch, *faktischen*

---

durch eine polemische Schrift des Weimarer Hofpredigers Irenaeus, schreibt aber dann doch: „In meiner widerreise habe ich die Theologen zu Magdeburg wiederumb angesprochen und sie gottlob in der lehr und sonst einig befunden" (Abschrift im Staatsarchiv Darmstadt, E 1 B, Nr. 1/17, gedruckt auch bei C. G. Neudecker, Neue Beiträge zur Geschichte der Reformation mit historisch-kritischen Anmerkungen, Band II, Leipzig 1841, 185). Auch im Januar 1570 zählt Andreae Magdeburg unter die zustimmenden Städte (Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen Theologischen Sachen 1718, 277). Die Unterschriften der Magdeburger Theologen – wohl schon aus dem Januar – finden sich in der Abschrift der UB Erlangen (Ms. 693, Bl. 23–27).

[32] Artikel mit Anhang im Stadtarchiv Lüneburg, AA, E 1, Nr. 13a/24.

[33] Artikel mit Anhang im Staatsarchiv Bremen, 2–T.1.c.2.b.2.c.4 *1*, übergeben am 26. 10. 1569.

[34] Artikel mit Anhang im Staatsarchiv Hamburg, Ministerium Bd. III, A 1 b, Nr. XLII [Anhang, heute vorangestellt und deshalb bisher übersehen] und Nr. XLIII, Bl. 311–315 und 319–322, übergeben am 1. 11. 1569.

[35] Artikel mit Anhang im Landesarchiv Schleswig-Holstein (Schloß Gottdorf), Abt. 7, Nr. 2054, Bl. 36–54.

[36] Artikel mit Anhang im Staatsarchiv Greifswald, Rep. 5, Titel 1, Nr. 9, Bl. 7a–14a.

[37] Im einzelnen vgl. Mager, Konkordienformel [wie Anm. 3], 38–54.

[38] Andreae an Herzog Julius, 24. 11. 1569, Original im Staatsarchiv Wolfenbüttel, 2 Alt 14897, Bl. 11a–12b, zitiert nach Mager, Konkordienformel [wie Anm. 3], 53.

[39] Vgl. Heppe, Geschichte II [wie Anm. 8], 206–231.

[40] An Marbach, 6. 2. 1569, Fecht, Epistolae [wie Anm. 12], 287 (dort lat.). Vgl. auch die Äußerung gegenüber den Wittenbergern bei Hutter [wie Anm. 9], 101: „De Altenburgensi Colloquio mira narrant". Nach Veröffentlichung der Akten schreibt er an Herzog Ulrich von Mecklenburg: „Das uebrige aber im ganzen Colloquio ist nichts denn ein lauter Wortgezänk und unnütz ärgerliches Waschen" (Vom 3. 1. 1569, bei Pressel, Andreae [wie Anm. 7], 170).

„Consenß und Einigkeit" der Lutheraner im „grunde und fundament aller Artickel" aufzuweisen.[41] Er reagierte durch ein neues Bemühen um beide Sachsen im Januar/Februar 1570. Für die hinhaltend taktierenden Kursachsen erstellte er eine wesentlich ausführlicher argumentierende neue Version der fünf Artikel,[42] die jedoch wieder nicht deren eindeutige Zustimmung erlangte. Vom 29. 1. bis 9. 2. 1570 besuchte er erstmals das Herzogtum Sachsen, wobei es zu schweren Zusammenstößen mit T. Heshusen und zur scharfen Ablehnung durch die Jenaer Theologen kam, die in Andreaes „wunderlichem Mengwerk aller widerwärtigen Lehren"[43] die Eindeutigkeit des lutherischen Bekenntnisses in These und Antithese vermißten.

Der Plan, Einheit aller CA-Anhänger auf der Basis eines „Minimalkonsenses" allgemeinverbindlich positiv formulierter Artikel zu erreichen, war faktisch gescheitert. Auf einem von Landgraf Wilhelm und Herzog Julius initiierten gesamtlutherischen Konvent in Zerbst (7.–10. 5. 1570) wurden die Artikel endgültig fallen gelassen zugunsten eines Corpus normativer Lehrschriften.[44] Der (auch in sich mißlungene) Versuch, den „philippistischen Flügel" unter Ausblendung der Kontroverspunkte zu integrieren, scheiterte am Widerstand der auf eindeutige Gewißheit[45] und begriffliche Klarheit des Glaubens bedachten lutherischen Theologen.

---

[41] Andreae, Gründtlicher Bericht [wie Anm. 13], D 1a.

[42] Abgedruckt Unschuldige Nachrichten 1718, 188–227; Handschrift Staatsarchiv Dresden, Loc 10302, Bl. 27bff. (nach Mager, Konkordienformel [wie Anm. 3]). – Es konnten zwei neue Abschriften dieser Version im Staatsarchiv Darmstadt („Declaratio et Explicatio der funff Articull so inn der christlichen Kirchen streittig sein", E 1 B Nr. 1/17) und im Staatsarchiv Marburg (derselbe Titel von derselben Hand, Bestand 22 A Nr. 1 Pak. 6) gefunden werden. Der Fund in Hessen überrascht nicht: Die Hessen hatten sich durch ihren Rat W. Meckbach an dem neuen Bemühen um die Kursachsen beteiligt.

Auffällig sind Differenzen im Abendmahlsteil: Die sächsische Fassung enthält nach der ausführlichen Erörterung des Topos (UnNachr 1718, 213–220) sowie einem abschließenden Reisebericht Andreaes (220–224) noch ein komprimiertes kurzes „Bekänntnuß vom heil. Abendmahl Christi" (225f.). Die hessische Version hat in Artikel V. lediglich diesen – geringfügig veränderten – Kurztext, während die ausführliche Darlegung sowie der Bericht Andreaes fehlen. In der kurzen hessischen Version ist zwar in nuce „zur beweisung seiner warhafftigen Gegenwerttigkeit" im Abendmahl die Lehre von der Person Christi entfaltet, aber gegenüber der sächsischen Version doch stark reduziert. Hatten die Hessen offenbar schon den christologischen Anhang zu den fünf Artikeln auf sich beruhen lassen (er fehlt in Wilhelms Übersetzung), so wurde nun auch hier die Christologie „auf Sparflamme" behandelt.

[43] Deklaration J. Wigands und T. Heshusens vom 9. 2. 1570, bei Pressel, Andreae [wie Anm. 7], 176.

[44] Altkirchliche Symbole, CA-invariata, Apologie, Schmalkaldische Artikel, Luthers Katechismen, Schriften Luthers, Brenzens und [auf Wunsch der Kursachsen das Corpus Doctrinae] Melanchthons. Um den Abschied von Zerbst gab es sofort im Anschluß neuen Streit.

[45] Vgl. J. Baur, Flacius – Radikale Theorie, in: ders., Einsicht und Glaube, Aufsätze, Göttingen 1978, (173–188) 178f.

2. *Das Problem des christologischen Anhanges und der Authentizität des Textes der fünf Artikel*

Der bisherigen Forschung galt als „Charakteristicum" der Konkordienbemühungen Andreaes 1568–1570 die „Variabilität der Formulierungen" (Ebel[46]) seines Textes, und zwar sowohl im Hinblick auf Verzicht oder Gebrauch des Anhanges als auch im Blick auf den Text der Artikel selbst. Dieses Urteil ist aufgrund eines neuen Quellenbefundes zu korrigieren.

2.1. Der Anhang

In allen zehn bekannten Handschriften enthalten die Fünf Artikel den christologischen Anhang zu Artikel V. Ab wann aber gehörte dieser Appendix zu ihnen? Für die oben formulierte These, daß er bereits bei dem ersten Auftauchen im Januar 1569 zum Text der Artikel gehörte, spricht, daß Major schon im Januar die Artikel von Andreae *samt* Anhang zugeschickt erhielt, zu einem Zeitpunkt, als der Schwabe noch auf der Rückreise in seine Heimat war.[47] Ein ebenso wichtiges Indiz ist Andreaes Reiseroute auf der Rückreise von Wittenberg (ab 9. 1. 1569). Sie führte ihn über Magdeburg (12.–17. 1.), Kassel, Marburg (2. 2.) und Frankfurt (6. 2.) zurück nach Süddeutschland.[48] Genau dieser Reiseroute entsprechen aber die Unterschriften der in der UB Erlangen erhaltenen Abschrift der fünf Artikel *einschließlich* des Anhanges.[49] Danach hat Andreae also bereits ab Mitte Januar in Magdeburg und Hessen die Artikel mitsamt Zusatz unterschreiben lassen.[50] Auch die Handschriften, die die Unterschrift des Superintendenten Sebastian Boetius aus Halle/Saale (zum Erzstift Magdeburg gehörig) tragen, den Andreae ebenfalls im Januar 1569 traf,[51] enthalten vor der Unterschrift den Zusatz. Dasselbe gilt für die

[46] Ebel, Andreae [wie Anm. 10], 91.

[47] Terminus ad quem ist der 17. 2. (vgl. Neudecker II [wie Anm. 31], 156). Die „Fama Andreana" des Enkels Johann Valentin Andreae nennt den 12. 2. 1569 als Datum der Rückkehr (J. V. Andreae, Fama Andreana reflorescens, sive Jacobi Andreae Waiblingensis Theol. Doctoris Vitae, funeris, scriptorum, peregrinationum et progeniei Recitatio, Straßburg 1630, 263).

[48] Gründtlicher Bericht [wie Anm. 13], A4b–B3a; weitere Belege nennt Mager, Konkordienformel [wie Anm. 3], 25f.

[49] Universitätsbibliothek Erlangen, Handschriftenabteilung, Ms. 693, [neue Zählung] 1–27. Nach Irmischer (Handschriftenkatalog der Königlichen Universitätsbibliothek Erlangen, Frankfurt/M. / Erlangen 1852, Nr. 1169) liegt dieser Abschrift von 1715 eine alte Frankfurter [!!] Handschrift zugrunde. Auch dieser Ursprungsort paßt genau in das Bild der Reise Andreaes und der Subskriptionen. Entweder er ließ das seit Magdeburg mitgeführte Exemplar in Frankfurt, oder es wurde dort – wie auch sonst öfter – mitsamt den bereits dazugehörigen Unterschriften abgeschrieben.

[50] Auch Details, die Andreae über diese erste Werbungsphase berichtet (etwa bei Fecht, Epistolae [wie Anm. 12], 287 genannte Namen) lassen sich in der Erlanger Handschrift verifizieren.

[51] Gründtlicher Bericht [wie Anm. 13], B 1a.

Straßburger, die die Artikel am 6. 2. 1569 zugesandt bekamen:[52] auch sie unterschrieben die Artikel mit Anhang.[53]

Auch ein Blick auf die Druckgeschichte bestätigt die ursprüngliche Authentizität des Anhanges. Die beiden ältesten Abdrucke der Artikel, der eine noch aus dem Jahr 1569,[54] der andere bei Hutter 1614,[55] bringen Artikel und Anhang noch richtig als Einheit. Erst Heppe trennt beide dann,[56] und Kolb läßt in seiner englischen Übersetzung schließlich den Anhang ganz fallen.[57]

Die fünf Artikel können in keinem Stadium ohne den ausführlichen Anhang zur Christologie nachgewiesen werden, während seine Existenz und Verbreitung ab Januar 1569 zu belegen ist. Sie haben nie ohne ihn existiert!

Damit sind die Thesen von Ebel,[58] Andreae habe den Zusatz im Mai 1570 verfaßt, und Mager,[59] Andreae habe den Zusatz erst mit Rücksicht auf die Süddeutschen Theologen angehängt, vom Tisch.[60] Sicher nicht zu halten ist auch das Urteil Magers,[61] der „kluge Taktiker" Andreae habe den Anhang wieder fallengelassen, um „seine künftigen Konkordienreisen" in Norddeutschland „nicht zu belasten". Andreae hat sehr wohl in Norddeutschland den Anhang mit vorgelegt. Das Bild des allzuwendigen Taktikers Andreae ist doch eher eine Karikatur.

2.2. Die Artikel

Schon die zeitgenössische Polemik erhob immer wieder den Vorwurf,[62] Andreae habe den Wortlaut der fünf Artikel „wie die Chamäleontes und Polypi"[63] nach Bedarf manipuliert. Andreae habe die „Variabilität des Bekenntnistextes" als „taktisches Mittel" benutzt, „mit dem man das Bekenntnis den momentanen Interessen anglich" (Ebel[64]). Dieses Urteil ist so nicht aufrechtzuerhalten. Es gibt keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß

---

[52] Fecht, Epistolae [wie Anm. 12], 286f.

[53] S. o. Anm. 22.

[54] Bedencken unnd Erinnerung auff einen vorschlag einer Conciliation in den streittigen Religions sachen. Durch die Theologen zu Jhena gestellet, Jena 1569, Bl. E4b–G3a.

[55] Hutter [wie Anm. 9], 109–117.

[56] Heppe, Geschichte II [wie Anm. 8], 250–254 und 260–264.

[57] R. Kolb, Andreae and the Formula of Concord. Six Sermons on the way to Lutheran Unity, St. Louis 1977, 88–90.

[58] Ebel, Andreae [wie Anm. 10], 90.

[59] Mager, Konkordienformel [wie Anm. 3], 34, ebenso 22.

[60] Dasselbe gilt für die Äußerungen von Kolb [wie Anm. 57], 44; ebenso CTM 44 (1973), (261–274) 264; Koch [wie Anm. 31], 36; Heppe, Geschichte II [wie Anm. 8], 260.

[61] Mager, Konkordienformel [wie Anm. 3], 35f.

[62] Andreae selbst bietet im gründtlichen Bericht [wie Anm. 13] eine beachtliche Liste von 54 gegen ihn gerichteten Beschimpfungen (G1b–G2a).

[63] Wigand, Heshusen bei Pressel, Andreae [wie Anm. 7], 176.

[64] Ebel, Andreae [wie Anm. 10], 96.

Andreae während seiner sämtlichen und keineswegs immer unproblematischen Reisen im Lauf des Jahres 1569 den Text der Artikel bewußt verändert hätte. Er hat *einmal* vor Beginn der Werbung mit Rücksicht auf die Wittenberger die ursprünglichen lateinischen Artikel reduzierend umgeformt. Und er hat dann ein *zweites* Mal gut ein Jahr später, erst als durch die Veröffentlichung der Altenburger Akten die Aporie des Unternehmens erkennbar wurde, wieder für die Wittenberger durch deutliche Umformungen reagiert – nach den hessischen Handschriften unter der ausdrücklichen Überschrift „declaratio und explicatio" der fünf Artikel.[65] Während des Jahres 1569 hat Andreae an *einem* Text festgehalten. Trotzdem macht die „Declaratio et Explicatio" vom Januar 1570 deutlich, daß sich inzwischen die *Funktion* der Artikel für Andreae geändert hatte. Hoffte er während der Reisen des Jahres 1569, in den Artikeln einen konsensfähigen normativen Text darzubieten, so sah er sie jetzt nur noch als Impuls für eine Einigung, je mehr ihm die Widerstände bewußt wurden. In seinem „gründtlichen Bericht" (1570) referiert er nur noch ihren Inhalt, auf den genauen Wortlaut gibt er *nun* nichts mehr.[66]

Noch bevor Andreae den *Text* seiner Artikel variierte, hatte er bereits den *Umgang* mit den noch unveränderten Artikeln bei der Subskriptionswerbung modifiziert.

Zunächst warb Andreae eindeutig um *Unterschriften* und bot lediglich an, etwa Vermißtes zusätzlich zu notieren.[67] Seine Überzeugung war, „in substantia et fundamento omnes consentire, qui his articulis subscribunt".[68] Im Spätsommer bot er in Küstrin bereits an, „neben dem underschreiben" eine eigene Erklärung zu möglichen Bedenken abzugeben.[69] Je stärker er auf

---

[65] S. o. Anm. 42. Die zeitgenössischen Belege für den Vorwurf der fehlenden Authentizität des Textes datieren denn auch alle erst ab 1570 (vgl. Mager, Konkordienformel II [wie Anm. 3], 23 Anm. 22; Ebel, Andreae [wie Anm. 10] 90 Anm. 61). Auch die scharfe Polemik der Thüringer nennt lediglich diese drei Stufen: „Jakob hat vor anderthalb Jahren eine sonderliche Formel gehabt, welche er verschicket; darauf hat er abermals diese Jahr eine neue, welche sehr beschnitten und verstümmelt gewesen, im Land wie ein Krämer umgeführt und gelobt. Jetzt schickt er noch eine andere Pandoram herein, die ist anders formiert, gleichwie ein Gießer, wenn ihm sein Werk einmal nicht gerathen, so gießt ers anders zum öftermal" (Pressel, Andreae [wie Anm. 7], 176f.).

[66] Gründtlicher Bericht [wie Anm. 13] b1a–b3a; D3b–D4a; P1a–P3a.

[67] Im Werbungsschreiben nach Straßburg vom 6. 2. 1569 schreibt er an J. Marbach: „Eadem scripta ad te quoque mitto, ut Collegarum tuorum consensu firmentur, aut si quid desiderent, significent" (Fecht, Epistolae [wie Anm. 12], 287). Nach Schwäbisch Hall schreibt er am 13. 5. 1569: „Hos articulos ad V.D. mitto, [...] ut si in illis nihil desideraveritis, vestris singulorum manibus subscribere et confirmare" (Abschrift im Dekanatsarchiv Schwäbisch Hall, Nr. 14, Bl. 151).

[68] Fecht, Epistolae [wie Anm. 12], 288.

[69] Die Theologen sollten, „da sie aber bedenkhen oder eingen feil und mangell daran hetten, das es nicht deutlich genug geseztt oder das ein mißvorstand inn einem oder mehr worten zuefurchten, solches alles in einer kurtzen schrifft neben dem underschreiben freundtlich und christlich bericht thun ..." (Staatsarchiv Nürnberg [wie Anm. 11], Bl. 151a/b.).

seinen Reisen Widerstände erfuhr, desto stärker variierte er ab dem Herbst das Einbringen seiner Artikel. In Rostock etwa räumte er im Dezember von vornherein die Möglichkeit ein, einen Alternativtext zu erstellen,[70] und in der für ihn besonders problematischen Stadt Braunschweig wagte er gar schon im Oktober nicht mehr, von einer Subskription *seiner* Artikel zu reden, sondern forderte die „lubliche Stad Braunschweig" auf, selber „eine kurze, runde, einfeltige und gegrunte Confession" zu erstellen.[71]

Im Rückblick stellte Andreae dann im „Gründtlichen Bericht" von 1570 sein Vorgehen im vergangenen Jahr von Anfang an so dar, daß er die Artikel nur als eine Möglichkeit offeriert habe, die aber jeder durch Stellungnahmen erweitern oder auch durch „eigene und bessere Artikel" habe ersetzen können.[72] Aus der Analyse von Andreaes eigenen Äußerungen wissen wir, daß dies nicht von Beginn an seine Absicht war, sondern daß er erst ab dem Herbst durch dieses Vorgehen auf die Erfahrungen der Werbungsaktion in Norddeutschland reagierte. Dieser Befund wird ausdrücklich gestützt durch einen Brief Andreaes vom 14. 10. 1569,[73] in dem er das nun veränderte Vorgehen beschreibt, das für ihn freilich noch immer zum selben Ziel, zum Erweis eines faktischen Konsenses führen sollte.[74]

3. Zur Beurteilung von Andreaes Vorgehen

Andreae hat gewiß nicht ohne diplomatische Wendigkeit nach einem Konsens gesucht. Aber er hat sich, gerade im Blick auf den Text seiner Artikel, keineswegs „um jeden Preis auf sein Gegenüber einzustellen"[75] bemüht. Er hat während der Werbungsphase an *einem* authentischen Text festgehalten und lediglich später die Möglichkeit zu (alternativen) Stellungnahmen eingeräumt. Damit hatte er formal ein Verfahren gefunden, das mutatis mutandis während der gesamten Entstehungszeit der FC Geltung behalten sollte.

---

[70] Die Theologen der Rostocker Fakultät berichten am 18. 12. 1568: „Articulos vero suos aequissima conditione nobis proposuit, non solum ut candide et liberrime, si quid desideraremus, dicere nobis liceret, verum etiam, si ita mallemus, ut nostris verbis expositam, simplicem et perspicuam nostrae sententiae, de singulis capitibus doctrinae controversis, declarationem ipsi exhiberemus, ex qua perspici posset, an, quod ad fundamentum attinet, inter Ecclesias Confessioni Augustanae adjunctas consensus sit" (Bei J. G. Bertram, Das evangelische Lüneburg: Oder Reformations- und Kirchen-Historie der alt-berühmten Stadt Lüneburg, Braunschweig 1719, Beyl. II, 81).

[71] Nach der Handschrift zitiert bei Mager, Konkordienformel [wie Anm. 3], 52.

[72] „Mitler zeit überschickte ich vielgedachte Artickel den vornembsten Kirchen und Stedten in Oberteutsch und Schwabenlandt, nicht der meinung, alß sollte jemandt an die wort dieser Artickel gebunden [...] sein. Da sie nun diese Artickel für recht erkenneten, solten sies unterschreiben. Da sie aber einich bedencken darinnen hetten, solten sies darzu zeichnen, oder eigene und bessere Artickel stellen oder sonst (wie es ihnen gefellig) anzeigen, was daran fehlet" (Gründtlicher Bericht [wie Anm. 13], B3a/b).

[73] Abgedruckt Neudecker II [wie Anm. 31], 184.

[74] Vgl. das Ende des Zitates in Anm. 70.

[75] Mager, Konkordienformel [wie Anm. 3], 37.

Zwei Faktoren haben Andreaes Konzeption scheitern lassen. Zum einen wurde das reduktionistische Programm, das einen Minimalkonsens – „fundamentum seu quinta essentia“[76] – finden wollte, der Lage des deutschen Luthertums nicht gerecht. Andreae unterschätzte die sachliche Bedeutung der Streitfragen, den Ernst der Beteiligten und damit die Notwendigkeit einer fundierten Klärung der diffizilen Sachfragen. 1573 sollte Andreae diesen Fehler erkennen und in seinen Sechs Predigten einen anderen Weg wählen; nun erörterte er die Probleme ausführlich „nicht allein in thesi, sondern auch in Antithesi“.[77]

Zum anderen schätzte Andreae die kursächsischen Theologen falsch ein. Immer wieder betont er die Übereinstimmung mit ihnen,[78] und zwar ausdrücklich auch in dem Themenbereich Abendmahl und Christologie.

Dabei hatte Andreae bereits von 1560 bis 1565 zusammen mit J. Brenz eine Kontroverse zu dieser Thematik mit den Wittenbergern geführt, die von diesen ohne Einigung abgebrochen worden war. Damals hatten G. Major, P. Eber und P. Crell die strikte Trennung von Abendmahl und Christologie postuliert[79] und in der Lehre von der Person Christi „frembde gefährliche Reden von beyden Herrn D. Brentio und D. Jacobo“ deutlich zurückgewiesen.[80] Obwohl Andreae diese klaren Worte nicht vergessen hatte, hielt er die Differenzen nicht für fundamental. In einem Schreiben an die Wittenberger vom 2. 5. 1569 griff er jene fünf Jahre alte Streitschrift auf und interpretierte die Censura versöhnlich.[81]

Im Januar 1570 berichtete Andreae dann in Dresden den Wittenberger und Leipziger Theologen, „den größten Widerstand“ habe er auf seinen Reisen wegen der beabsichtigten Einbeziehung der Kursachsen erfahren, deren Auffassung „von dem heil. Abendmahl und der Person Christi“ allgemein suspekt gewesen sei.[82] Er habe aber überall versichert, daß er sich von der „Einigkeit“ mit ihnen auch in dieser Frage überzeugt habe, so daß man „einiger massen mit den Wittenbergern zufrieden gewesen“ sei.[83] – Eben hier aber täuschte sich Andreae. Es bestand keine Übereinstimmung zwischen seiner Christologie und der der Wittenberger, auch wenn diese das lange nicht klar sagten und ihn durch allgemeine Beteuerungen ihres Konkor-

---

[76] Andreae an Marbach, 3. 4. 1569, Fecht, Epistolae [wie Anm. 12], 290.

[77] Zitiert nach Mager, Konkordienformel [wie Anm. 3], 130.

[78] Gegenüber ihnen selbst etwa im Schreiben vom 2. 5. 1569, Hutter [wie Anm. 9], 101f.; gegenüber Landgraf Wilhelm am 5. 4. 1569 (Neudecker II [wie Anm. 31], 160) und am 14. 10. 1569 (ebd., 183).

[79] „... als dieses unterschiedliche Artickel und Stück Christl. Lehr seynd“, Censura Theologorum Witebergensium vom 25. 4. 1564, bei Hutter [wie Anm. 9], (49–60) 51.

[80] Ebd., 54.

[81] „Si enim scriptum vestrum de Brentii et mea sententia publicatum [s. Anm. 79] cum ista explicatione [den 5 Artikeln samt Anhang] contuleritis, reipsa deprehenditis, quod Naturarum proprietates non commisceamus ...“ (Hutter [wie Anm. 9], 102).

[82] Daß sie „sich zu den Calvinianern gethan hätten“ (UnNachr 1718, 221).

[83] Ebd., 221. 223.

dienwillens hinhielten und in dem falschen Glauben beließen. Vor allem das Gespräch mit dem magenkranken Major am 9. 1. 1569 hatte offenbar diese Annahme bei Andreae begründet. Aber immerhin insistierten die Wittenberger ausdrücklich auf der CA-variata und den Schriften des CD Misnicum, in denen die von Luther und Brenz klar unterschiedene Lehre des alten Melanchthon enthalten war.[84]

Im Mai 1570, zeitgleich mit dem Zerbster Konvent, wurden dann in Wittenberg 130 Disputationsthesen veröffentlicht, die im Blick auf die Christologie die wittenbergische Theologie klarlegten und deutlich gegen die württembergische Position Front machten.[85] Nun lag die Differenz zu der Christologie, die Andreae seit Anfang 1569 im Anhang zu Artikel V und auch noch in der für Kursachsen überarbeiteten Fassung im Januar 1570 vertreten hatte, klar zutage. Denn in beiden Texten war die *reale* Majestät der menschlichen Natur Christi ausgesagt.[86]

Andreae war sich offenkundig über die Wittenbergische Theologie und über ihre Abweichung von seiner und der gnesiolutherischen Position, gerade in der Christologie, nicht voll im klaren, selbst wenn er die Widerstände zu spüren bekam und ja auch den alten Streit nicht vergessen hatte.[87] Eine andere Feststellung ist dadurch aber umso wichtiger: In der Sache zurückgewichen war Andreae nicht. Trotz aller Konflikte war die Christologie seines Lehrers Brenz von Anfang an und auch in Wittenberg integraler Bestandteil seines Konkordienprojektes, wenn auch in Form eines Anhanges abgesetzt vom Bekenntnistext selbst. Wir wissen jetzt, daß er die Artikel von vornherein nur mit diesem Anhang zur Subskription verbreitete und nirgends um des taktischen Vorteils willen darauf verzichtete. So führte er etwa in Bremen eine kontroverse Disputation mit dem melanchthonischen Bürgermeister van Büren[88] und gestand in späteren Berichten den Dissens in dieser Stadt offen ein.[89] Sein Bekenntnis gegenüber Marbach war ernst gemeint:

---

[84] Vgl. Ebel und Major an Andreae, 1. 6. 1569, Hutter [wie Anm. 9], 107.

[85] Die Thesen bestreiten ausdrücklich, daß die göttliche Natur „realiter ... suas proprietates humanae communicaverit" (These XXX). Die communicatio idiomatum realis wird ganz im Stil des alten Melanchthon als physische Vermischung gebrandmarkt (These XXXIII, Zu Melanchthon vgl. Th. Mahlmann, Das neue Dogma der lutherischen Christologie. Problem und Geschichte seiner Begründung, Gütersloh 1969, 62f.), Propositiones, Complectentes summam praecipuorum capitum Doctrinae Christianae, sonantis, Dei beneficio, in Academia et Ecclesia Witebergensi. De quibus Confessionem suam edituri sunt ad diem 5. Maij Anno Christi 1570 ..., Wittenberg 1570.

[86] „Diese Majestät aber ist nicht nur ein bloßer Name oder Titel, der Christo nach seiner menschlichen Natur gegeben, sondern es ist wahrhafftige Majestät" (Heppe, Geschichte II [wie Anm. 8], 262, ähnlich auch 263); – „dadurch der Mensch Christus nicht nur blosse Titul und Nahmen, sondern auch die Majestät selbst erlanget" (UnNachr 1718, 216).

[87] S. o. Anm. 12 und Anm. 81.

[88] Abgedruckt UnNachr 1718, 57–90.

[89] „deßgleichen auch [in] den erhbaren Städten ausserhalb Brähmen ... ein wahrhaftiger Consens befunden" (UnNachr 1718, 190).

„Maledicta sit pax et concordia, quae cum iactura veritatis est coniuncta".[90] Das Urteil Ebels, Andreae habe um der Einheit willen „die Differenzen in der Abendmahlsfrage" auf „ein Minimum reduziert", ja er habe die „württembergischen Implikate der Abendmahlslehre" „vorerst noch verschleiert", ist ganz unhaltbar.[91] Er war vielmehr entschlossen, auf der Basis genau dieser Theologie zum Konsens zu finden und war nicht bereit, davon um der Einheit willen abzuweichen.

[90] Am 3. 4. 1569, Fecht, Epistolae [wie Anm. 12], 290.

[91] Ebel, Andreae [wie Anm. 10], 95, dasselbe gilt für den gesamten Duktus von Ebels Ausführungen 94–96. Ebenso verfehlt dargestellt sind die Dinge bei Heppe, Geschichte II [wie Anm. 8], 249. 255. Das gilt auch für die Sicht R. Müller-Streisands (Theologie und Kirchenpolitik bei Jakob Andreae bis zum Jahr 1568, BWKG 60/61 [1960/61], [224–395] 377), „daß dieses erste Konkordienwerk von Andreäs Seite aus nur mit dem Ziel unternommen werden konnte, die Wittenberger in dem einen, ihm unaufgebbaren Punkt der Christologie zu überspielen, ihnen die Zustimmung zu von ihnen niemals zuzugestehenden Sätzen auf diplomatischem Wege abzulisten". Müller-Streisand sieht zwar das Problem der Differenz von Württemberg und Wittenberg ebenso richtig wie die Bedeutung der Christologie für Andreae, zieht aber die falsche Konsequenz.

Die Aufklärung in Nordamerika auf dem Hintergrund der lutherischen Reformation*

Von Karl-Heinz zur Mühlen

I

Als zum Lutherjubiläum 1983 der Kieler Historiker H. Lehmann sich über „Die Entdeckung Luthers im Amerika des frühen 19. Jahrhunderts" äußerte,[1] begann er mit der für unsere Fragestellung ernüchternden Beobachtung, daß in Amerika Luther nicht 1783, sondern erst 1883 entdeckt wurde und daß die nordamerikanische Aufklärung im 18. Jahrhundert sich ohne Rückgriff auf M. Luther vollzogen hat. In einer Festrede vor der Massachusetts Historical Society stellte dann aber der Harvard-Professor Frederic Henry Hedge am 10. 11. 1883 fest, daß die Anwesenden „die teuersten Güter ... (ihres) Gemeinwesens – die Unabhängigkeit des Bürgers, geistige Freiheit, persönlichen Spielraum, die Weite des Raums, die Ungebundenheit der Gedanken, die Freiheit der Feder, kurzum alles, was für die Tradition von Neuengland besonders charakteristisch ist", dem Reformator aus Sachsen, in dessen Namen sie sich versammelt hätten, verdankten.[2] In einem Sammelband zum Jubiläumsjahr 1883 brachte schließlich ein Lutheraner aus Pennsylvania die Überlegungen von Hedge auf die kurze Formel, „ohne einen Luther in Deutschland, hätte es in Amerika keinen Washington gegeben".[3] Dieser emphatischen Überschätzung der Bedeutung Luthers für die Amerikanische Unabhängigkeitsbewegung und die Aufklärung in Nordamerika steht jedoch der historische Tatbestand gegenüber, daß 1783 Luthers Geburtstag in Ame-

---

* Vortrag, gehalten an der Duke University (Durham, North Carolina, USA) im Rahmen der „Research Consultation on ‚The Significance of North American Theological Anthropology for the Present Global Challenge'" im März 1985.

[1] H. Lehmann, Die Entdeckung Luthers im Amerika des frühen 19. Jahrhunderts. In: B. Moeller (Hg.), Luther in der Neuzeit. (SVRG 192) Gütersloh 1983, 151–159. Vgl. auch Lewis W. Spitz, Luther in America. Reformation History Since Philip Schaff. AaO 160–177.

[2] Massachusetts Historical Society. Commemoration of the Four Hundredth Anniversary of the Birth of Martin Luther, November 10, 1883, Boston 1883, S. 17.19. Zit. nach der Übersetzung bei H. Lehmann, aaO 151.

[3] C. P. Croll (Hg.), Tributes to the Memory of Martin Luther. Philadelphia 1884, 253. Zit. nach der Übersetzung bei H. Lehmann, aaO 151.

rika nahezu völlig ignoriert wurde. „Im Jahre des Pariser Friedens, in dem Großbritannien die Unabhängigkeit ihrer dreizehn rebellischen Kolonien in Nordamerika völkerrechtlich anerkannte, veranstalteten nicht einmal die kleinen lutherischen Gemeinden Pennsylvanias besondere Lutherfeiern. In den Werken der Gründungsväter der Vereinigten Staaten, auch in den Schriften Washingtons, sucht man vergeblich nach Hinweisen auf Martin Luther."[4] Wenn diese „das Recht auf religiöse Freiheit sowie die Trennung von Kirche und Staat als geistige Prinzipien konzipierten und politisch durchsetzten, dann taten sie dies ohne Rekurs auf Luther, dann verstanden sie ihr Werk nicht als Fortsetzung und Vollendung eines Prozesses, den Luther begonnen hatte."[5]

Wenn sich so die Gründungsväter der Vereinigten Staaten auch nicht auf Luther berufen, so ist doch nicht zu bestreiten, daß Luthers reformatorische Tat für die Entstehung des neuzeitlichen Bewußtseins und namentlich für die Frage der Freiheit des Gewissens in den Fragen der Religion eine wichtige Initialfunktion hatte. Doch verändert und vermittelt sich dieser Impuls durch das Ringen der verschiedenen religiösen Gruppen namentlich in England in der Auseinandersetzung mit der Anglikanischen Kirche und dem Staat um Gewissensfreiheit und Toleranz und wird in dieser Gestalt auch in der Aufklärung in Nordamerika wirksam. Gleichzeitig wirkt auf die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 die Europäische Aufklärung,[6] für die mindestens in Deutschland Luther eine wichtige Komponente[7] darstellt.

So feiert man in der deutschen Aufklärung Luther als Vorkämpfer für Gewissensfreiheit und Befreiung von heterodoxen Traditionen. In seiner 1774 entstandenen Schrift „Über Toleranz und Geistesfreiheit" nennt der Aufklärungstheologe Friedrich Germanus Lüdke Luther „ein(en) wahre(n) Schutzengel für die Rechte der Vernunft, der Menschheit und christlichen Gewissensfreiheit".[8] Dabei fällt auf, daß man auch in der Deutschen Aufklärung mehr auf Luthers Person und reformatorische Tat als auf seine Schriften zurückgreift. Luther wird zu einer Leitfigur für das aufklärerische Denken in Deutschland. Er befreite den menschlichen Geist vom mittelalterlichen Aberglauben und von klerikaler Bevormundung. Er legte die Hl. Schrift mit freiem und kritischem Geist neu aus und entdeckte deren eigenen Sinn neu. Darüber hinaus fühlte er sich in der Weise durch die Wahrheit gebunden, daß diese sein Gewissen, seine eigene Subjektivität überzeugte. Daran erinnern seine bekannten Worte vor Kaiser und Reich in Worms 1521: „Weil denn Ew. Majestät und ihre Herrschaften eine einfache Antwort begehrt, so will ich eine geben ohne Hörner und Zähne. Wenn ich nicht durch Schriftzeug-

[4] H. Lehmann, aaO 151.
[5] AaO 152.
[6] Vgl. P. Gay, The Enlightenment. Bd. 2 New York 1969, 558–563.
[7] Vgl. H. Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Göttingen [2]1970, 13ff.
[8] Zit. nach H. Bornkamm aaO 17 Anm. 10.

nisse oder helle Gründe der Vernunft überwunden werde (denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, da feststeht, daß sie oft geirrt und sich selbst widersprochen haben), so bin ich überwunden durch die von mir angeführten Schriftzeugnisse, und mein Gewissen ist gebunden in Gottes Wort. Widerrufen kann und will ich nichts, weil wider das Gewissen zu handeln nicht sicher und nicht lauter ist. Ich kann nicht anders, hier stehe ich, Gott helfe mir. Amen" (WA 7,838,2–9). Nicht mehr die christliche Tradition in Gestalt des päpstlichen Lehramtes und der Konzilien entscheiden über die Wahrheitsfindung, sondern das in Gottes Wort gebundene Gewissen und die Argumentation kritischer Vernunft. Diese Position Luthers wirkte wie ein Signal der Freiheit an der Epochenschwelle zur Neuzeit, und es ist verständlich, daß die Aufklärung in diesem Signal einen wesentlichen Schritt aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit des Menschen sah bzw. daß Hegel die Reformation als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit preisen konnte.[9] So bekennt auch der Augustinermönch Martin Luther in seiner Schrift über die Mönchsgelübde 1521: „Was hat es zu bedeuten, ob ich Kutte oder Platte (d. h. die Tonsur) trage oder ablege? Es machen doch nicht die Kutte und die Platte den Mönch? ‚Alles ist euer', sagt Paulus, ‚Ihr aber seid Christi' (1. Kor 3,22.23); und ich sollte der Kappe gehören, und nicht vielmehr die Kappe mir? Mein Gewissen ist frei geworden; und das heißt im vollsten Sinn frei geworden sein. Darum bin ich schon ein Mönch und bin doch kein Mönch, eine neue Kreatur, nicht des Papstes, sondern Christi" (WA 8,575,24–29).

Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß der Aufklärungstheologe Johann Salomo Semler 200 Jahre später es zu den Verdiensten Luthers rechnet, daß er „jedem Christen die Freiheit zugestund, über die christlichen Begriffe und Wahrheiten selbst zu denken und seinem Gewissen zu folgen".[10] Auch Lessing beruft sich in seinem Streit mit dem orthodoxen Hamburger Pastor Goeze über die von ihm 1774 veröffentlichten „Fragmente eines Ungenannten", durch die er die zeitgenössische Theologie zur Auseinandersetzung über die deistischen Anschauungen und die Schriftauslegung des Hamburger Orientalisten Reimarus herausfordern wollte, auf Luther: „O daß er es könnte, er, den ich am liebsten zu meinem Richter haben möchte! – Luther, du! – Großer, verkannter Mann! Und von niemand mehr verkannt, als von den kurzsichtigen Starrköpfen, die deine Pantoffeln in der Hand, den von dir gebahnten Weg, schreiend aber gleichgültig daher schlendern! – Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöst: wer erlöset uns von dem unerträglichen Joche des Buchstabens! Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es itzt lehren würdest: wie es Christus selbst lehren würde!"[11] Damit

[9] G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Hg. v. G. Lasson (PhB 171a) 40.

[10] Zit. nach G. Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther. (FSTHR 8) Göttingen 1961, 173.

[11] Zit. nach W. von Loewenich, Luther und Lessing. (SGV 232) Tübingen 1960, 22.

sah Lessing in Luther eine Hilfe für die ihn umtreibende Frage, wie sich die überlieferte Wahrheit als Wahrheit in seiner aufklärerischen Gegenwart erkennen und anerkennen ließ, wie sich die Herausforderung der positiven Offenbarungsreligion durch die natürliche Vernunftreligion der Deisten bestehen ließ.

So sehr sich Luther so durchaus als Vorkämpfer der aufklärerischen Gewissensfreiheit herausstellen läßt, so ist es doch gar keine Frage, daß er die Spannung von Wort Gottes und Gewissensfreiheit nicht in Richtung der letzteren ermäßigt, sondern von einer sich dem Wort Gottes verdankenden Gewissensfreiheit spricht. Dennoch ist das Wort Gottes für ihn nicht mehr autoritär gegen das Gewissen zur Geltung zu bringen. Ja, er widersteht der kirchlichen Inquisition im Namen des Gewissens. „Man sollte die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden" (WA 6,455,21), heißt es in seiner Adelsschrift von 1520. Und 1524 stellt er fest: Es müssen Secten (Spaltungen) sein und das Wort Gottes muß zu Felde liegen und kämpfen ... Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen ... Wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen etliche fallen und wund werden" (WA 15,218f.). Damit „löste Luther sich von der für das mittelalterliche Ketzerstrafrecht grundlegenden Auffassung der Häresie als Mord an den Seelen. Er konnte anerkennen, daß auch die anderen aus ihrem Gewissen handelten; man müsse sie deshalb dabei lassen (WATR 2, Nr. 2325)".[12] Die Wahrheit des Glaubens ist durch die Predigt des Wortes Gottes und nicht durch die Inquisition zu erweisen. So sehr wir damit einen wichtigen und wesentlichen Beitrag Luthers zur Geschichte der Toleranz feststellen können, der Weg bis zur Proklamation der Religionsfreiheit in der nordamerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 blieb weit.

Nach den Erfahrungen des Bauernkrieges und der sich in ihnen zeigenden politischen Gefährlichkeit der Ketzerei blieb Luther den Einschränkungen der Toleranz im 16. Jahrhundert verhaftet. So stimmte er 1531 nach spürbarem Zögern auch einem Gutachten Melanchthons über die reichsrechtliche Verfolgung von Täufern für den Fall zu, daß diese trotz Ermahnung hartnäckig bei ihrer Position blieben und diese nicht nur privat, sondern öffentlich vertreten und damit den religiösen Frieden stören würden. „Die politische Gefahr der Täufer erhellt für ihn aus der Ablehnung der obrigkeitlichen Ämter, des Eides, des Kriegsdienstes, z. T. des Eigentums, aber auch des geordneten Predigtamtes, in dem er eine Hilfe für den inneren Frieden sah."[13] Auch jetzt hält er noch grundsätzlich an seiner Position von 1525 fest:

---

[12] H. Bornkamm, Art. Toleranz. II. In der Geschichte des Christentums. ^{3}RGG VI, 937. Vgl. auch H. Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit. (WF 246) Darmstadt 1977 und T. Rendtorff (Hg.), Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung. Gütersloh 1982.

[13] H. Bornkamm, aaO 938. Vgl. dazu auch K.-H. zur Mühlen, Luthers Tauflehre und seine Stellung zu den Täufern. In: H. Junghans (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546. Göttingen 1983 I, 119–138; II, 768–770, bes. I, 134ff.

„Oberkeit soll nicht wehren, was jedermann lehren und gläuben will, es sei Euangelion oder Lügen. Ist genug, daß sie Aufruhr und Unfriede zu lehren wehret" (WA 18,298,18). Damit ergibt sich das Problem, daß sich bei der Gewährung von Toleranz immer zugleich die Frage nach den Grenzen der Toleranz stellt, eine Frage, die auch die weitere Geschichte der Toleranz bestimmen sollte. So schloß z. B. 1689 in England the Act of Toleration die protestantischen Dissenters, wenn auch mit verminderten bürgerlichen Rechten, nicht aber die Katholiken und Sozinianer ein.[14] Ähnlich verhielten sich auch die nordamerikanischen Puritaner gegenüber den Baptisten, und selbst Roger Williams' Forderung, daß das Wirken des Hl. Geistes in Erwählung und Wiedergeburt völlige Glaubensfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat erfordere (The Bloody Tenent of Persecution for Cause and Conscience 1644), schloß, wenn nötig, die Intoleranz einer auf persönlicher Heiligkeit gegründeten Gemeinde nicht aus.[15] Weiter führte schließlich die Proklamation der Religionsfreiheit in der nordamerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776, die das Erbe der auf religiöse Gewissensfreiheit drängenden nordamerikanischen Dissenters aufnimmt und sich zum anderen auf die naturrechtliche Begründung der Menschenrechte durch die Europäische Aufklärung beruft. Kommt Luther so in der neuzeitlichen Geschichte der Toleranz eine wichtige Initialfunktion zu, so liegen zwischen ihm und 1776 doch noch erhebliche Emanzipationsstufen, und es ist nicht verwunderlich, daß die Gründungsväter der Vereinigten Staaten das Recht auf religiöse Freiheit sowie die Trennung von Kirche und Staat ohne Rekurs auf Luther konzipierten.

Neben der Bezugnahme auf die verschiedenen religiösen Gruppen, die in der Neuen Welt auf religiöse Freiheit zielten, bezieht sich die hinter der Unabhängigkeitserklärung von 1776 stehende Nordamerikanische Aufklärung auf die Europäische Aufklärung, wobei sie allerdings ein eigenes Gepräge gewinnt. „Not all colonial thought was a mere copy of Europe; like all others, the American philosophes", so P. Gay, „developed their particular intellectual style by responding to domestic developments in Boston or Philadelphia or Richmond or the frontier that lay just beyond. But the substance of their ideas came from a handful of European thinkers."[16] So bezieht sich nach P. Gay Benjamin Franklin u. a. auf Voltaire, John Adams auf Rousseau und Thomas Jefferson bewunderte Bacon, Newton und Locke. So hatte schon John Locke (1632–1704) als achtundzwanzigjähriger den Auftrag erhalten, eine Verfassung für Carolina aufzustellen. Die von ihm erarbeitete Konstitution wurde dort 1669 rechtskräftig. In ihr verlangte Locke von jedem Bürger, einer Kirche als praktizierendes Mitglied anzugehören. Als

[14] AaO 942. Vgl. zur Spannung von Toleranz und Intoleranz vgl. R. Koselleck, Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz. In: T. Rendtorff (Hg.), Glaube und Toleranz (vgl. Anm. 12), 256–271.

[15] H. Bornkamm, Art. Toleranz, 943.

[16] P. Gay, The Enlightenment. New York Bd. 2, 1969, 558f.

kirchliche Gemeinschaft könne dabei eine solche anerkannt werden, die davon ausgeht, „1. daß ein Gott ist, 2. daß Gott öffentlich verehrt werden soll, 3. daß es Gesetzespflicht ist, der Wahrheit Zeugnis zu geben, wenn ein Bürger von Regierenden dazu aufgefordert wird. – Lockes Konstitution fordert auch: Niemand soll religiöse Versammlungen anderer stören oder jemanden wegen dessen religiöser Meinung oder Art der Gottesverehrung herabsetzen."[17] Nach dieser Konstitution gibt der Staat nur noch die Rahmenbedingungen für den sich im übrigen frei entfaltenden Kult seiner Bürger ab. Ähnliche Gedanken werden 100 Jahre später in der 1776 in Virginia verabschiedeten Erklärung der Rechte laut, die allen Bürgern als Basis und Fundament der Regierung zustehen, weil alle Menschen von Natur gleich frei und unabhängig sind und bestimmte ihnen von Natur inhärierende Rechte haben. Diese Erklärung schlägt sich in der von Th. Jefferson verfaßten Unabhängigkeitserklärung vom 4. 7. 1776 nieder, nach deren Artikel 16 alle Menschen gleichen Anspruch auf freie Ausübung der Religion gemäß den Geboten des Gewissens haben. Die hier artikulierten unveräußerlichen Rechte stehen in direkter Beziehung zur naturrechtlichen Begründung derselben in der Europäischen Aufklärung. Dennoch geht die Nordamerikanische Aufklärung mit ihrer Proklamation eigene Wege und gewinnt ein eigenständiges Profil.

Henry S. Commager[18] beschreibt dieses eigenständige Profil der Aufklärung in Nordamerika u. a. durch acht Gesichtspunkte. Erstens beginnt diese erst mit der Gründung der American Philosophical Society 1741 und dauert bis zum Tode von Th. Jefferson und J. Adams 1826. Während zweitens die europäischen Philosophen eine besondere Klasse der Gesellschaft bilden, wirken die amerikanischen Aufklärer mit und für das Volk. Drittens zeigt sich ein Unterschied im Umgang mit Religion und Moral. Abgesehen von Tom Paine geraten die amerikanischen Aufklärer nicht oder kaum in Konflikt mit dem traditionellen Christentum. „Deists like Franklin and Jefferson had no trouble in reconciling their private skepticism with public orthodoxy, and a good many of them – Benjamin Rush and David Rittenhouse come to mind – were devout. Nor did the American Philosoph think himself exempted from the standards of conventional morality ... The connection between Enlightenment and *libertinage*, so familiar in France was, if not wholly unknown, then unacknowledged in America."[19] Viertens waren die amerikanischen Aufklärer mehr der englischen als der französischen Aufklärung verpflichtet. Fünftens vollzog sich in Europa die Aufklärung in den Hauptstädten wie Paris, London, Edinburgh, Genf, Amsterdam, Berlin, Hamburg, Neapel und Mailand, in Amerika dagegen in den neu entstehenden kleinen Landstädten. Sechstens spielten ökonomische Fragen in Amerika

[17] Chr. Gestrich, Art. Deismus. TRE 8,398.
[18] Henry Steele Commager, The Empire of Reason. How Europe imagined and America realized the Enlightenment. New York 1978.
[19] AaO 242f.

eine geringere Rolle als in Europa, siebtens mußten die amerikanischen Aufklärer ihre Energie nicht gegen etablierte Herrschaften und Rechte verbrauchen. Sie konnten sich selbst folgen und hatten die Chance, ihre Programme zu realisieren. Achtens they „were not required to struggle against the Establishment: They *were* the Establishment."[20] Generell zeigt sich der Unterschied zwischen der Europäischen und der Amerikanischen Aufklärung im Selbstverständnis der Philosophen selbst, wie er u. a. in den Begriffen „philosopher" und „philosophe" terminologisch zur Sprache kommt. „The philosopher" der Europäischen Aufklärung „was preoccupied with the mind and the soul of the individual, and with great questions of theology and morality; the Philosophe" der Amerikanischen Aufklärung „was more concerned with society than with the individual, and with institutions than with ideas. Where the philosopher constructed systems, the Philosophe formulated programs."[21] Die Amerikanische Aufklärung ist so primär praktisch und erfahrungsbezogen, ihre Sache ist nicht die metaphysische Durchdringung individuellen und kollektiven Lebens. Sie brauchte nicht weltabgeschiedene Theoretiker, sondern gebildete Praktiker: Theologen, Juristen, Mediziner und Wirtschaftsfachleute. Diese Erfahrungsbezogenheit und Entfaltungsmöglichkeit in einem neuen, scheinbar unendlichen Raum gibt der Amerikanischen Aufklärung ihre Vitalität und ihre Zukunftsbezogenheit, so daß Commager seine Untersuchung der Amerikanischen Aufklärung unter die These stellen kann: „The Old World imagined, invented, and formulated the Enlightenment, the New World – certainly the Anglo-American part of it – realized it and fulfilled it."[22] Dabei teilte sie mit der Europäischen Aufklärung den Glauben an die Vernunft, an die Dominanz des Moralischen in der Religion und an den unaufhörlichen Fortschritt der menschlichen Gesellschaft. Die Weite des Amerikanischen Raumes beflügelte diesen Glauben, so daß das Pathos der Realisation der Aufklärung in Amerika – sieht man einmal von der umstrittenen Sklavenfrage ab – nicht übertrieben erscheint.

Dennoch stellt sich die Frage, ob bei aller Unterschiedenheit der Amerikanischen Aufklärung von der Europäischen jene nicht auch mitbestimmt ist von den Defiziten dieser, die bereits im 19. Jahrhundert, vor allem in unserem Jahrhundert zur Dialektik der Aufklärung[23] bzw. zu einer Metakritik derselben geführt haben. In diesem Zusammenhang ist auch zu fragen, ob nicht auch die reformatorische Theologie Einsichten erschlossen hat, die in der Aufklärung verdrängt wurden und die einer Metakritik derselben dienlich sein könnten. Wir wollen deshalb im Folgenden einige Aspekte der Lutherischen Anthropologie herausarbeiten und fragen, wie in ihrer Per-

---

[20] AaO 245.
[21] AaO 236.
[22] AaO IX.
[23] M. Horkheimer / Th. Adorno, Dialektik der Aufklärung (1944). Frankf. a. M. 1969. – M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Teil I = Eclipse of Reason 1947). Frankf. a. M. (1967) 1974.

spektive bestimmte Defizite der Aufklärung auch in Amerika sichtbar werden. Konkretisieren wollen wir diese Frage an einigen Überlegungen R. Niebuhrs, der seinerseits einen kritischen Dialog zwischen Reformation und Aufklärung aufgenommen und diesen durchaus in beiden Richtungen geführt hat. Doch zunächst sollen einige Aspekte der Lutherischen Anthropologie dargestellt werden, die namentlich eine besondere Affinität zur Neuzeit haben.

II

Wenn man sich mit Luthers Anthropologie beschäftigt, fällt von vornherein auf, daß bei Luther die Wahrnehmung des Menschen in allen anthropologischen Überlegungen unter die Dominanz der für ihn eigentümlichen soteriologischen Fragestellung rückt. So stellt der schwedische Lutherforscher B. Hägglund in seiner neuesten Untersuchung zu Luthers Anthropologie fest: „Die theologische Anthropologie (Luthers) besteht nicht aus isolierten Bemerkungen über Beschaffenheit und Eigenschaften des Menschen, die dann als Bausteine in der Theologie benutzt werden, sondern sie ist in die gesamte Lehre über Schöpfung und Erlösung integriert. Von dieser Seite her ist die Theologie im Ganzen auf den Menschen bezogen. Deshalb muß die Anthropologie Luthers im Kontext seiner theologischen Lehrweise überhaupt gesehen und von deren Grundanliegen her gedeutet werden."[24] Dennoch zieht sich Luther nicht auf eine immanente, theologische Wahrnehmung des Menschen zurück, sondern bringt seine theologische Anthropologie in kritischer Auseinandersetzung mit dem zum Ausdruck, was sonst über den Menschen gelehrt wird.

Ein klassisches Beispiel für diese Entwicklung seiner theologischen Anthropologie stellt die Disputation „De homine" von 1536 dar.[25] In ihr konfrontiert Luther die Aussagemöglichkeiten der aristotelisch-scholastischen Philosophie (Th 1–19) mit den Grundbestimmungen der Wahrnehmung des Menschen in der Theologie (Th 20–40). Er setzt ein mit der traditionell-philosophischen Definition des Menschen als animal rationale (Th 1) und bestimmt als ihren Geltungsbereich den sterblichen Menschen bzw. den Menschen huius vitae (Th 3), d. h. den Menschen in seiner Endlichkeit und Verflochtenheit in Geschichte und Gesellschaft. Daß man aus der rationalen Verfaßtheit des Menschen nicht seine Unsterblichkeit und seine ewige

[24] B. Hägglund, Luthers Anthropologie. In: H. Junghans (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, Bd. 1 Berlin/Ost 1983, 63.

[25] WA 39I, 175–177. 177–280. Zu dieser Disputation vgl. den Kommentar von G. Ebeling, Disputatio De homine. 1. Teil: Text und Traditionshintergrund. (= Lutherstudien Bd. II) Tübingen 1977 u. 2. Teil: Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1–19 (= Lutherstudien Bd. II) Tübingen 1982.

Erlösung extrapolieren kann und daß beides auch nicht aus der aristotelischen Definition des Menschen als animal rationale ableitbar ist, hat Luther an anderen Stellen seines Werkes erörtert und setzt es hier voraus.[26] Aristoteles kennt keine Unsterblichkeit der individuellen Seele. Ist man sich dieser Grenzen der philosophischen Definition des Menschen bewußt, dann kann man ihr auch theologisch ein begrenztes Recht einräumen. Ja es ist „in der Tat wahr, daß die Vernunft die Hauptsache (omnium rerum res) von allem ist, das Beste im Vergleich mit den übrigen Dingen dieses Lebens und (geradezu) etwas Göttliches" (Th 4).[27] „Sie ist Erfinderin und Lenkerin (inventrix et gubernatrix) aller (freien) Künste, der medizinischen Wissenschaft, der Jurisprudenz und all dessen, was in diesem Leben an Weisheit, Macht, Tüchtigkeit und Herrlichkeit von Menschen besessen wird" (Th 5).[28] Luther spielt hier an auf die Organisation der spätmittelalterlichen Universität und sieht in der ratio das organisierende Prinzip ihrer Disziplinen, abgesehen von der Theologie. Diese bedient sich zwar auch der ratio, aber die ratio ist nicht das Prinzip der theologischen Erkenntnis. Kommt der ratio in hac vita solche Würde zu, dann wird sie in der Definition des Menschen als animal rationale mit Recht als differentia specifica eingeführt, die aussagt, was den Menschen gegenüber den übrigen Lebewesen auszeichnet (Th 6). Die Funktion der ratio in hac vita wird auch durch den biblischen Schöpfungsbericht in Gen. 1,28 legitimiert (Th 7), und nach biblischer Anschauung soll die ratio „eine Sonne und eine Art göttlicher Macht sein, in diesem Leben dazu eingesetzt, (all) diese Dinge zu verwalten" (Th 8).[29] „Und selbst nach Adams Fall hat Gott der Vernunft diese Hoheit nicht genommen, sondern vielmehr bestätigt" (Th 9).[30] „Gleichwohl, daß sie solche Majestät sei, weiß eben die Vernunft nicht a priore, sed tantum a posteriore" (Th 10).[31] Nach G. Ebelings Kommentar zu dieser These besagt solche Selbsterkenntnis der Vernunft a posteriore, daß die Vernunft auf ihre Würde nur aus ihren Wirkungen schließen kann. „Die ratio weiß nicht um ihre Hoheit ... von deren causa" bzw. a priore her. „Diese causa ist das göttliche Einsetzungswort."[32] Wenn Luther also der ratio über die beschriebenen Wirkungen hinaus göttliche Legitimität zuspricht, so ist das eine theologische Aussage über die ratio und nicht eine faktische Anerkennung ihrer Autonomie.

Weiß so die ratio nicht von sich aus um ihren Schöpfungsauftrag, so versagt ihre Erkenntnismöglichkeit auch, wenn der wirkliche und ganze Mensch

---

[26] So z. B. in der 3. philosophischen These der Heidelberger Disputation von 1518. Vgl. WA 59,410,13–420,3. Vgl. dazu G. Ebeling, Disputatio De homine 2. Teil, 69–145.

[27] Wir folgen der Übersetzung der Thesen von De homine bei G. Ebeling, Disputatio De homine 1. Teil, 16.

[28] AaO.

[29] AaO 16f.

[30] AaO 17.

[31] AaO.

[32] G. Ebeling, Disputatio De homine, 2. Teil, 319.

vor Gott in den Blick kommt. Hier zeigt ein Vergleich der Philosophie mit der Theologie, daß die ratio über den wirklichen und ganzen Menschen nahezu nichts weiß (Th 11). Entsprechend verschärft Luther in den folgenden Thesen (Th 10–19) seine Frage nach der Leistungsfähigkeit der philosophischen Definition des Menschen und zeigt deren Grenze im Blick auf die Selbsterkenntnis und Selbstkritik des Menschen vor Gott auf. Denn, so G. Ebeling, „was für das Menschsein des Menschen konstitutiv ist, fällt nicht in die Zuständigkeit der ratio als inventrix und gubernatrix. Denn die cognitio hominis ist von der cognitio Dei unabtrennbar wie auch diese von jener. Sofern sich darum cognitio Dei wirklich ereignet ..., muß es als Wahrheit an den Tag kommen, daß wir vom Menschen nahezu nichts wissen."[33] Diesen Sachverhalt erläutert Luther näher unter Zuhilfenahme des aristotelischen Kausaschemas. Danach weiß die ratio möglicherweise etwas von der causa materialis und formalis des Menschen, d. h. von dessen Leib und Seele, nicht aber von der causa efficiens und finalis, d. h. von dessen Herkunft und Ziel bzw. von dessen Schöpfung und Erlösung. Insgesamt gilt im Blick auf die Leistungsfähigkeit der Definition des Menschen als animal rationale, daß der Mensch zwar partikular Macht über die Welt hat, nicht aber über sich selbst. Angesichts der Wahrheit seines endlichen, sterblichen Lebens ist die philosophische Definition des Menschen wie jenes selbst dürftig und allzu materiell.

Will der Mensch „mehr als sich erfahren und insofern erst sich selbst als ganzen Menschen erfahren",[34] so wird das nur möglich, wenn er seine Selbsterkenntnis in das Licht der Gotteserkenntnis, seine Selbstauslegung in das Licht der Theologie rückt, die „den ganzen und vollkommenen Menschen" „aus der Fülle ihrer" die bloße scientia der ratio überschreitenden sapientia definiert (Th 20).[35] Das geschieht nach Luther, wenn die Selbstauslegung des Menschen durch seine Rationalität in das Licht der Heilsgeschichte von der Schöpfung über die Versöhnung in Christus bis zur ewigen Vollendung rückt. Die Heilsgeschichte holt narrativ die Selbstauslegung des Menschen ein und entdeckt ihm, daß er seine durch den Sündenfall verlorene Gottebenbildlichkeit nur durch die Versöhnung in Christus wiedergewinnen kann bzw. daß das gefallene Gottgeschöpf „nur durch den Sohn Gottes Christus Jesus zu befreien (sofern es an ihn glaubt) und mit der Ewigkeit des Lebens zu beschenken" ist (Th 23).[36] Die in Jesus Christus ereignete Gottesgeschichte mit dem Menschen deckt im Blick auf die ratio auf, daß sich „jene allerschönste und allerherrlichste Sache (excellentissima res rerum) welche (in

[33] AaO 332.
[34] E. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie. In: Ders., Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch, Theologische Erörterungen, München 1980 (BEvTH 88), S. 293.
[35] G. Ebeling, Disputatio De homine, 1. Teil, 19.
[36] AaO 20.

voller Größe) die Vernunft (auch) nach dem Sündenfall geblieben ist, dennoch ... unter der Macht des Teufels" sich befindet (Th 24).[37] Anstatt dem Menschen als wertvolles Instrument zur Ordnung dieses Lebens zu dienen, verführt die ratio den Menschen, sich mit Hilfe ihrer Theorien selbst zu begründen bzw. zu rechtfertigen. Dabei gerät sie notwendig in Konflikt mit der Erkenntnis des Glaubens, der das Sein des wirklichen und ganzen Menschen vor Gott zum Verstehen bringt und so den Menschen theologisch definiert als einen in Christus zu befreienden und sola fide zu rechtfertigenden. Entsprechend stellt Luther in Th 32 fest: „Paulus faßt in Rm 3: ‚Wir erachten, daß der Mensch durch den Glauben unter Absehen von den Werken gerechtfertigt wird' in Kürze die Definition des Menschen dahin zusammen, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt werde."[38] So gelangt der Mensch zu seiner Selbsterkenntnis und Selbstkritik vor Gott nicht aufgrund seiner eigenen Rationalität, sondern durch den rechtfertigenden Glauben.

Entsprechend wehrt sich Luther (in Th 26–31) gegen die scholastische Anthropologie, die ihre theologische Wahrnehmung des Menschen unter Einbeziehung der philosophischen Definition des Menschen als animal rationale entwickelt. Vor allem trifft er in Th 27 die Anthropologie der nominalistischen Theologie, wenn er feststellt: „Wer ... sagt, der Mensch könne sich dadurch, daß er tut, was in seinen Kräften ist (faciendo quod in se est), Gottes Gnade und das Leben verdienen", der philosophiert gottlos gegen die Theologie.[39] Eine Theologie, die behauptet, daß der Mensch im Zusammenspiel von voluntas und recta ratio eine moralische Würde erwirken kann, die Gott durch das Geschenk seiner heiligmachenden Gnade und mit der Gabe des ewigen Lebens belohnt, hat nicht verstanden, was Rechtfertigung allein aus Glauben an Christus bedeutet.[40] Ist der Mensch mit der aristotelisch-scholastischen Definition als animal rationale zu definieren, so geht diese Definition davon aus, daß der Mensch durch das im Spruch der recta ratio präsente Gesetz Gottes eine von Gott gewollte Entelechie erkennt und daß er mit Hilfe der Gnade durch tugendhafte Akte diese als eine des ewigen Lebens würdige verwirklichen kann. Die Rechtfertigung des Menschen wird damit abhängig von einer dem Menschen inhärierenden Gerechtigkeit. Mit dieser Kritik ist zugleich die Lehre von der cooperatio von liberum arbitrium und gratia in der Rechtfertigung (Th 29 u. 30) wie die aristotelische Anschauung getroffen, „quod ratio deprecetur ad optima" (Th 28), d.h., daß die ratio trotz der Sünde ständig transzendental auf die prima principia operabilia bezogen ist und in ihrer portio superior bzw. als syntheresis ständig auf eine

[37] AaO.
[38] AaO 22.
[39] AaO 21.
[40] Vgl. dazu K.-H. zur Mühlen, Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken. Dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens. (BHTh 59) Tübingen 1980, 137ff.

Aktualisierung des Gottesverhältnisses des Menschen aus ist.[41] Demgegenüber ist es für Luther der dem Wort Gottes entspringende Glaube, der allein das Gottverhältnis des Menschen neu aktualisiert und dem Glaubenden seine Gerechtigkeit vor Gott extra se in Christo schenkt. Wie die Rechtfertigung, so ist auch die eschatologische Vollendung des Menschen allein Tat Gottes in Jesus Christus. Vom Menschen gilt deshalb im Blick auf sein eschatologisches Geschick, daß er eine „pura materia Dei ad futurae formae suae vitam" sei (Th 35).

So ist es die Christologie und die diese soteriologisch explizierende Rechtfertigungslehre, die Luthers theologische Wahrnehmung des Menschen bestimmt. Die philosophische Definition des Menschen als animal rationale wird in ihrem Geltungsbereich auf ihre Funktion für die Dinge dieses sterblichen Lebens eingeschränkt und als unzureichend bzw. irreführend aufgewiesen, wenn es darum geht, den Menschen als ganzen zur Selbsterkenntnis und Selbstkritik vor Gott zu führen. Zu dieser gelangt der Mensch erst, wenn seine Selbstauslegung unter das Urteil des rechtfertigenden Gottes, bzw. wenn seine Selbsterkenntnis in das Licht der in Christus ereigneten Gotteserkenntnis rückt. Geht es in dieser wesentlich um die Rechtfertigung des Menschen allein aus Glauben, so entdeckt sie dem Menschen in der komplexen Fülle seines Lebens zugleich den Unterschied zwischen seinen eigenen, rational verfügbaren und den ihm vorgegebenen, unverfügbaren Möglichkeiten eines Lebens aus der rechtfertigenden Schöpfermacht Gottes. Dabei schätzt Luther die dem Menschen selbst verfügbaren rationalen Möglichkeiten des Lebens nicht gering ein, sondern sieht in ihnen eine „excellentissima res rerum" in diesem Leben. Luthers Würdigung der Rationalität des Menschen steht so durchaus nicht im Widerspruch mit der Entdeckung der autonomen Möglichkeiten der Vernunft in der Neuzeit und speziell der Aufklärung. Der theologischen Legitimierung der Vernunft korrespondiert aber die soteriologische Kritik derselben, die sie dabei behaftet, daß das sündige Subjekt des Menschen die theoretischen und praktischen Möglichkeiten der Vernunft mißbraucht zur Selbstbegründung in der Geschichte. Diese theologische Anthropologie bestreitet nicht die Entdeckung der autonomen Vernunft in der Aufklärung, gerät aber mit dieser in Konflikt, wenn diese Vernunft das Sein des Menschen im ganzen als Ergebnis eines unaufhaltsamen Fortschritts in der Geschichte bzw. als Resultat eines ethischen Aktionismus versteht. Hier deckt sie der Vernunft ihre verborgene Theomorphie auf, in der diese Möglichkeiten an sich reißt, die sich Gott als Schöpfer und Vollender menschlichen Lebens vorbehalten hat. So nimmt Luther den Menschen theologisch wahr in der Spannung zwischen Glaube und Rationalität, wobei der Glaube eine permanente soteriologische Kritik der Rationalität ausübt, zugleich aber die Rationalität zu ihren legitimen Möglichkeiten in hac vita befreit.

[41] Vgl. aaO 93ff., 101ff. u. 133ff.

Wo der Glaube in dieser Form zur Selbsterkenntnis und Selbstkritik coram Deo verhilft und davor bewahrt, die dem Menschen eignende Selbsttranszendenz auf partikulare Objekte der Rationalität allein auszurichten und zu fixieren anstatt auf Gott als den wahren Ursprung seines Seins, führt er ihn zu nüchterner Einschätzung seiner Möglichkeiten in hac vita. Luther beschreibt diese durch den Glauben eröffnete Selbsterkenntnis des Menschen u. a. mit der bekannten Wendung simul iustus et peccator. Diese Wendung besagt, daß der Mensch als ganzer außerhalb seiner selbst in Christus gerecht ist vor Gott und daß er zugleich als ganzer im Blick auf sich selbst Sünder ist und bleibt vor Gott. Gerechtfertigt wird er vor Gott nicht durch eine ihm inhärierende Gerechtigkeit, sondern durch die fremde Gerechtigkeit Christi. Diese Gerechtigkeit, die im Glauben für und in ihm (pro nobis et in nobis) wirksam ist, wird nie sein Besitz, so sehr sie die gerechtfertigte Person des Menschen zu neuem, gerechten Handeln motiviert. Sofern die dem Glaubenden in diesem Leben gelingenden Taten die den ganzen Menschen in Christus rechtfertigende Gerechtigkeit bezeugen, und er in seinen Taten immer mehr in sie hineinwächst, kann Luther auch von einem partim iustus et partim iniustus reden. Doch diese Taten werden in keiner Weise mehr Grund oder Bedingung der Rechtfertigung vor Gott. Die Dialektik des Lutherischen simul iustus et peccator wehrt so jeder Verwechslung der Gerechtigkeit Christi mit einer persönlichen Heiligkeit des Menschen, bzw. sie bewahrt davor, die Heiligung von der Rechtfertigung zu lösen und sie als deren Erweis von dieser zu unterscheiden. „Das ist jhe ein Wunderliche Gerechtigkeit, das wir sollen gerecht heißen oder Gerechtigkeit haben, welche doch kein werck, kein gedancken und kurtz gar nichts in uns, sondern gar außer uns in Christo ist und doch warhafftig Unser wird durch sein gnade und geschenck, Und so gar unser eigen, als were sie durch uns selbs erlangt und erworben" (WA 46,44,34–38). „Nu ists ein wunderlich ding, das, der fur Gott frum ist und den heiligen geist hat, sagen sol, er sey ein sunder. Er ist aber recht, er bekent, was er gewesen ist und das er auch noch ist" (WA 19,515,19–21). „So ist der Christ gerecht und Sünder zugleich, heilig und unheilig, Feind Gottes und Kind Gottes. Diesen Gegensatz geben die Sophisten nicht zu, weil sie den wahren Grund der Rechtfertigung nicht verstehen. Darum zwingen sie die Menschen, solange gute Werke zu tun, bis sie überhaupt keine Sünde mehr spüren ..." (WA 40I,386,26–29). Entsprechend ist Luther kritisch gegenüber jedem ordo salutis, in dem sich das soteriologische Interesse vom Glauben auf die Früchte des Glaubens, von der mit der Rechtfertigung identischen Heiligung auf eine von dieser unterschiedene Heiligung verlagert.

Schon zu Luthers Zeit fand eine solche Interessenverlagerung z. B. bei Karlstadt, Müntzer und auch bei bestimmten Täufergruppen statt, die den Grund ihrer Heiligkeit mehr in der Geisttaufe als in der die Wassertaufe konstituierenden Verheißung Gottes sahen. In der Neuzeit ist es dann vor allem der Pietismus, der die Rechtfertigung zu einem Teilaspekt der Wiedergeburt ermäßigt. Im einzelnen muß man sich hier vor Pauschalurteilen hüten und

anerkennen, daß sowohl Spener, Zinzendorf als auch John Wesley an der die christliche Existenz begründenden Rechtfertigung aus Glauben festhalten. Und doch ist eine Akzentverlagerung des Interesses vom Glauben auf die Früchte des Glaubens nicht zu verkennen. In seinem interessanten Beitrag über „Recht und Unrecht in Luthers Beurteilung der ‚Heiligungsbewegungen'"[42] zum Lutherjahr 1983 hat Carter Lindberg jüngst auch auf bestimmte amerikanische charismatische Erneuerungsbewegungen hingewiesen, die „das Heil als die Form einer bestimmten geistlichen Praxis" verstehen und „diese Praxis ... nicht hinreichend" unterscheiden von „dem Heil, das von Gott herkommt". Der eschatologische Vorbehalt, daß wir im Glauben und nicht im Schauen leben, werde dabei vergessen. Die charismatische Bewegung stehe in der Gefahr, „das Letzte dadurch zu verlieren, daß sie es schon im Vorletzten verwirklichen möchte".[43] Hier bietet das Lutherische simul iustus et peccator ein theologisch-anthropologisches Kriterium dafür, die Beweislast für die Gewißheit der Rechtfertigung nicht wieder dem Menschen aufzulasten, sondern sie im Glauben an das Evangelium Gott selbst zu überlassen. Wie sind nun in der Perspektive des Lutherischen Unterscheidung von Glaube und Vernunft und des simul iustus et peccator die oben beschriebenen Grundintentionen der Aufklärung in Nordamerika zu beurteilen?

III

Für die Frage, wie ein Dialog zwischen Reformation und Aufklärung in Nordamerika aussehen und vorangetrieben werden kann, scheint mir die Theologie R. Niebuhrs ein gutes Beispiel zu sein. Nach R. Niebuhr hat sich im mittelalterlichen „Katholizismus ... eine Synthese von christlichem und säkularem Gedankengut vollzogen". Der Katholizismus „ist dabei aber so verfahren, daß er diese Synthese als ganze unter die kirchliche Lehrautorität stellte und damit relativen Erkenntnissen absolute Geltung zusprach. Zugleich preßte er die Wahrheit des Glaubens in ein geschlossenes rationales System und beraubte sie damit ihres Geheimnischarakters. Die katholische Synthese zerbrach in Renaissance und Reformation."[44] In beiden Bewegungen vollzieht sich eine in die Neuzeit weisende Kritik des mittelalterlichen Denkens. „The Renaissance opposes the ecclesiastical control of all cultural life in the name of the autonomy of human reason and thereby lays the foundation for the whole modern cultural development. The Reformation

[42] G. Lindberg, Recht und Unrecht in Luthers Beurteilung der „Heiligungsbewegung". In: P. Manns / H. Meyer, Ökumenische Erschließung Martin Luthers. Frankf. a. M. 1983, 193–219.

[43] AaO.

[44] D. Lange, Christlicher Glaube und soziale Probleme. Eine Darstellung der Theologie Reinhold Niebuhrs. Gütersloh 1964, 125.

opposes the dogmatic control of religious thought by the church in the name of the authority of Scripture, insisting that no human authority (not even that of the church) can claim the right of possessing and interpreting the truth of the gospel, which stands beyond all human wisdom and which is invariably corrupted (at least in detail) by these interpretations."[45] Die Renaissance protestiert gegen die mittelalterliche Klerikalisierung der Welt im Namen der Autonomie der Vernunft. Dabei hat sie mehr praktische Fragen als fundamentale Probleme menschlicher Existenz im Blick. Sie weiß um die Begrenztheit und Partikularität menschlicher Perspektiven, doch ist sie getragen von der Hoffnung, daß der Fortschritt der Vernunft diese Grenzen entschränken wird. Doch dabei übersieht sie das Sündersein des Menschen. „It does not understand how invariably the paradox of finiteness and freedom leads to the more serious problem of sin."[46] „The Reformation protest against ecclesiastical authority is conscious only of the ultimate human problem which transcends all the particular and subordinate realms of meaning in human life. It knows that human life cannot complete itself; that ‚the world by its wisdom knew not God'; and that the world involves itself in evil by finding some inadequate centre of meaning for its whole realm of coherence."[47] Sofern die Reformation sich aber partikularen, innerweltlichen Gegenständen zuwendet, steht sie in der Gefahr, deren Behandlung direkt aus der Bibel abzuleiten und somit einem Biblizismus bzw. einer neuen Idolatrie zu verfallen. Was die Freiheit angeht, so ist die Renaissance „interested primarily in freeing human life, and more particularly the human quest for knowledge, from inordinate social, political and religious restraints and controls ... The Reformation means by freedom primarily the right and the ability of each soul to appropriate the grace of God by faith without the interposition of any restrictive institution of grace."[48] Während die Reformation darum weiß, daß die Geschichte nicht ihre Erfüllung in sich selbst hat, sondern daß das kommende Reich Gottes die Geschichte transzendiert, setzt die Renaissance und mit ihr die Aufklärung auf den innergeschichtlichen Prozeß der Menschen. „The ‚idea of progress', the most characteristic and firmly held article in the *credo* of modern man, is the inevitable philosophy of history emerging from the Renaissance."[49] „Human history is indeed filled with *endless possibilities*; and the Renaissance saw this more clearly than either classicism, Catholicism or the Reformation. But it did not recognize that history is filled with endless possibilities of *good and evil*."[50] Weiß die Reformation demgegenüber um die Begrenztheit geschichtlicher Möglichkeiten durch das Böse, so steht sie andererseits doch in der Gefahr, durch

[45] R. Niebuhr, The Nature and Destiny of Man. Vol. II: Human Destiny. New York (1943) 1964, 150.
[46] AaO 151.
[47] AaO.
[48] AaO 152.
[49] AaO 154.
[50] AaO 155.

ihre einseitige Inanspruchnahme durch die letzten Dinge einem „moral pessimism and cultural indifferentism" zu verfallen.[51] So habe Luther die einseitige Herausstellung der Gerechtigkeit allein aus Glauben gehindert, sich auf die komplexe Problematik der politischen und sozialen Gerechtigkeit einzulassen. Die Renaissance und mit ihr die Aufklärung sei zwar in ihrem Glauben an die Suffizienz der Vernunft und in ihrem Fortschrittsoptimismus zu kritisieren, übertreffe aber anderseits die Reformation durch ihre empirische und rationale Aufgeschlossenheit für die vorletzten Fragen des individuellen und kollektiven Lebens. Niebuhr möchte sich deshalb auch nicht einseitig für die Reformation aussprechen, sondern eine Synthese von Reformation und Renaissance, von Reformation und Aufklärung in ihren berechtigten und zukunftsweisenden Anliegen versuchen. Die Reformation bewahrt danach die Aufklärung vor Ideologie und Vergötzung des Menschen, die Aufklärung wiederum die Reformation vor ethischer Folgelosigkeit und Kritiklosigkeit im Vorletzten.

Im Blick auf diese Sicht des Verhältnisses von Reformation und Aufklärung wird man jedoch fragen müssen, ob denn die Gerechtigkeit aus Glauben und die Dominanz der soteriologischen Fragestellung in der Reformation und speziell bei Luther tatsächlich zu einem ethischen Quietismus geführt hat oder ob nicht die Reformation historisch im Unterschied zu der starken Typisierung, wie sie Niebuhr vornimmt, zu wesentlichen Anstößen auch im politisch-sozialen und kulturellen Leben der Neuzeit geführt hat. Luther stand hier – was Niebuhr auch sieht – viel weniger in der Gefahr, einem Biblizismus zu verfallen als etwa Calvin oder bestimmte Erneuerungsbewegungen der Reformation. Auch setzt die Lutherische Entklerikalisierung der Welt diese als Ort der Bewährung des Glaubens frei. Dieser wurde dabei als Gottesdienst im Alltag verstanden, und das dem Glauben entspringende Werk durfte seiner eigenen Sachlogik folgen und diente nicht mehr primär als Aufweis der Verdienstlichkeit des Menschen vor Gott. Dennoch ist es nicht zu bestreiten, daß die Aufklärung die Reformation an Erfahrungsbezogenheit und Innovationskraft im Bereich des Vorletzten übertraf. Doch dürfte das im Einklang stehen mit der Hochschätzung der Vernunft durch Luther in den Dingen dieses Lebens. Dabei dürfte gerade die Aufklärung in Amerika positiv einzuschätzen sein, weil sie nicht auf ein dem Glauben konkurrierendes neues metaphysisches Konzept individuellen und kollektiven Lebens zielte, sondern zusammen mit dem Glauben und durch diesen motiviert nach einer rationalen und pragmatischen Bewältigung der Dinge dieses Lebens suchte.

Was nun andererseits die Metakritik des Vernunft- und Fortschrittsglaubens der Aufklärung angeht, so greift Niebuhr das Lutherische simul iustus et peccator als eine kritische Sonde für die Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Anthropologie auf. Niebuhr hält mit Luther daran fest, daß die den Menschen von außen rechtfertigende Gerechtigkeit Christi nicht zu einer

[51] AaO 156.

diesem inhärierenden Qualität wird. Der Mensch setzt sich vielmehr weiterhin in Widerspruch zu Gott und bedarf weiterhin ständig der Gnade. Um diesen Sachverhalt zu durchdenken, nimmt Niebuhr „das lutherische ‚simul iustus et peccator' auf, wobei er freilich besonders stark die zweite Hälfte herausstreicht".[52] „It happens to be true to the facts of experience that in one sense the converted man is righteous and that in another sense he is not."[53] Theologien, die dem Tatbestand Rechnung tragen, daß die Heiligen nichtsdestoweniger Sünder bleiben, stehen aber in der Gefahr, die noch unbestimmten Möglichkeiten der Realisation des Guten sowohl im individuellen wie im kollektiven Leben zu verdunkeln. „Theologies which have sought to do justice to the positive aspects of regeneration have usually obscured the realities of sin which appear on every new level of virtue. This has been true particularly of modern versions of Christian perfectionism; because in them evolutionary and progressive interpretations of history have been compounded with illusions which have a more purely Christian source."[54]

Aber nicht nur die Existenz des einzelnen Christen ist durch das simul iustus et peccator zu beschreiben, sondern auch die Kirche. „Sie ‚hat' die Gnade und hat sie doch nicht. Denn die Gnade bindet sich nicht an die Kirche als Institution – die Kirche ist nicht das Reich Gottes ... Der Wert der Institution Kirche besteht (aber) darin, daß sie derjenige Ort in der Öffentlichkeit ist, an dem das Reich Gottes als Gericht und Gnade in die Welt hereinbricht."[55]

Schließlich bestimmt das simul iustus et peccator auch Niebuhrs Geschichtsbild. So stellt Niebuhr die menschliche Erfahrung und Geschichte unter die Dialektik des reformatorischen simul. „... Reformation insights must be related to the whole range of human experience more ‚dialectically' than the Reformation succeeded in doing. The ‚yes' and ‚no' of its dialectical affirmations: that Christian is *‚iustus et peccator'*, *‚both sinner and righteous'*; that history fulfills and negates the Kingdom of God; that grace is continuous with, and in contradiction to, nature; that Christ is what we ought to be and also what we cannot be; that the power of God is in us and that the power of God is against us in judgment and mercy; that all these affirmations which are but varied forms of the one central paradox of the relation of the Gospel to history must be applied to the experience of life from top to bottom. There is no area of life where ‚grace' does not impinge."[56] Entsprechend steht für Niebuhr auch die Aufklärung und die ihr folgende progressive Geschichtsauffassung unter der Dialektik gelingenden Lebens und bleibender Radikalität der Sünde, die den überschwenglichen Optimismus der Neuzeit als

---

[52] D. Lange, Christlicher Glaube und soziale Probleme (vgl. Anm. 44), 130f.
[53] R. Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, II 125.
[54] AaO.
[55] D. Lange, Christlicher Glaube und soziale Probleme (vgl. Anm. 44), 134.
[56] R. Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, II 204.

Illusion entlarvt. All diese Beispiele zeigen, daß und wie auch in Nordamerika ein produktiver Dialog zwischen Reformation und Aufklärung möglich ist, wobei es nicht nur um eine theologische Metakritik der letzteren, sondern auch um eine positive Weiterführung der ersten geht. Denn in hac vita ist die ratio durchaus eine excellentissima res rerum und ein divinum quiddam.

Der Aufbruch der orthodoxen Laien in Polen-Litauen im 16. und 17. Jahrhundert*

Von Karl Christian Felmy

Der Bereich Polen-Litauen wird bei der Erforschung der ostslawischen Kirchengeschichte in der Regel nur dort stärker beachtet, wo sich meist römisch-katholische Historiker für die 1596 in Brest geschlossene Union zwischen Orthodoxen und römischen Katholiken interessieren. Sonst aber läßt sich das Interesse m. E. zu stark von den späteren Grenzziehungen leiten. Leicht wird dann unter der Hand die russische Geschichte und Kirchengeschichte zur Geschichte von Moskau und vielleicht noch von Groß-Novgorod. Doch ein breiter Streifen, ein Gebiet, das von der heutigen Ostgrenze Polens eine Zeitlang im Norden bis über Smolensk, im Süden bis über Kiew hinaus weit nach Osten reichte, bleibt für die Betrachtung ausgespart und damit ein Gebiet mit zahlreichen interessanten und wichtigen Eigenentwicklungen, mit intensiven Nachwirkungen bis auf den heutigen Tag, mit einer Leidenserfahrung, die die russische Kirche als ganze erst Jahrhunderte später gemacht hat, mit einer stark westlich geprägten Orthodoxie, aber doch mit einer bei allen Symptomen der Überfremdung beachtlich zähen und mutigen Verteidigung des orthodoxen Glaubens.

Russische Orthodoxe Kirche war demgegenüber Jahrhunderte lang nicht allein Kirche im Moskauer Reich, sondern auch die Orthodoxe Kirche im Großfürstentum Litauen bzw. in Polen-Litauen. Obgleich einem anderen Staatswesen zugehörig, betrachtete man sich hier als „Pravoslavnaja Rus'", als „orthodoxes Rußland" – und zwar keineswegs weniger als im Moskauer Staat.[1] Und während der Kiewer Metropolit Peter am Anfang des 14. Jh. seinen Metropolitensitz erstmals und Metropolit Aleksij in der Mitte des Jahrhunderts ihn endgültig in Moskau genommen hatte,[2] residierte bald

---

* Mit Anmerkungen versehene und überarbeitete Fassung der am 16. 07. 1986 gehaltenen Antrittsvorlesung bei der Übernahme des Lehrstuhls für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

[1] Anton V. Kartašev, Očerki po istorii Russkoj Cerkvi, Tom I–II, Paris 1959[1], 536.

[2] Metropolit Aleksij und seine nächsten Nachfolger hielten allerdings im Titel ihres Metropolitensitzes noch bis zu Metropolit Iona (1448–1461) einschließlich an Kiew fest. Metropolit Feodosij (1461–1464) nannte sich dagegen als erster Metropolit „von Moskau und ganz Rußland" (A. V. Kartašev I 379).

wieder auch im Westen ein Metropolit von Kiew mit dem Zusatz „i vseja Rusi" – „und von ganz Rußland".[3]

I. Die politische und kirchliche Lage in Polen-Litauen[4]

Die Unterstellung meist kleinerer russischer Herrschaften unter Litauen hatte zunächst keine Probleme für die Orthodoxie bereitet. Doch änderte sich das, als 1386 eine Personalunion zwischen Polen und Litauen entstand, bald darauf das Netz orthodoxer Diözesen von einem Netz lateinischer überzogen wurde und den Orthodoxen Rechte vorenthalten wurden, die die lateinischen Christen im Lande genossen. Nach vorübergehender Beruhigung führte die 1569 in Lublin geschlossene volle politische Verschmelzung von Polen und Litauen zu einer radikalen Verschlechterung der Lage der Orthodoxen. Diese Verschlechterung geht einher mit dem Beginn der Wirksamkeit der Jesuiten, die zunächst einmal zum Kampf mit dem Protestantismus nach Polen gekommen waren, aber bald auch erste Erfolge bei den Orthodoxen erzielten.

Die orthodoxe Hierarchie war viel zu sehr mit sich selbst und ihren wirtschaftlichen Interessen beschäftigt, um dem etwas entgegensetzen zu können. Vielmehr hatte sie schon die 1439 in Florenz geschlossene Union zwischen Orthodoxie und römisch-katholischer Kirche als Chance empfunden.[5] Sie strebte nun in der Hoffnung auf die lang begehrte Gleichstellung mit den römisch-katholischen Bischöfen eine Neuauflage der Union an. 1595 wurde die Union in Rom geschlossen, 1596 in Brest angenommen. Nur zwei Bischöfe blieben der Orthodoxie treu. Das Volk aber wußte offenbar wenig

---

[3] Ja, sogar während der Zeit der größten Bedrängnis der Orthodoxie in Polen-Litauen ist der Verteidiger der Orthodoxie, Fürst Konstantin Konstantinovič von Ostrog, nicht auf den Gedanken gekommen, in Moskau um Rat oder um militärische Hilfe nachzusuchen (K. V. Charlampovič, Malorossijskoe Vlijanie na Velikorusskuju Cerkovnuju Žizn', Tom I, Kiew 1914, 15).

[4] Zu diesem Abschnitt vgl. bes. Makarij [Bulgakov], Istorija Russkoj Cerkvi, T. IX–XII, St. Petersburg 1879–1883; A. V. Kartašev, Očerki po istorii Russkoj Cerkvi I; S. M. Solov'ev, Istorija Rossii s drevnejšich vremen, Kniga III–VIII (t. 5–14) Nachdruck: Moskau 1960–1962; Karl Stählin, Geschichte Rußlands von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bd 1, Stuttgart 1923, Nachdruck: Graz 1961; Albert M. Ammann S. J., Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, Wien 1959; The Cambridge History of Poland. From the Origins to Sobieski (to 1696). Edited by W. F. Reddaway, J. H. Penson, O. Halecki, R. Dyboski, Cambridge 1950; I. I. Malyševskij, Zapadnaja Rus' v bor'be za veru i narodnost'. V dvuch častjach. St. Petersburg 1897; S. Golubev, Materialy dlja istorii zapadno-russkoj pravoslavnoj cerkvi (XVI i XVII stol.), in: Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii (TKDA) 1878/1, 197–219 (mit Fortsetzungen); archiep. Grigorij, Bor'ba ukrainskogo naroda protiv unii (ZMP 1968/11, 58–61); Teresa Chynczewska-Hennel, Świadomość narodowa szlachty ukrainskiej i kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w., Warschau 1985.

[5] Hierzu und zum Folgenden vgl. außer der in Anm. 4 angegebenen Literatur: Oscar Halecki, From Florence to Brest (1439–1596), Rom 1958.

mit der Union anzufangen. Noch als mehr als 100 Jahre später der Bischof von Lemberg auch die Union verkünden wollte und er nach Annahme der Union aus Warschau mit einem großen struppigen Pudel, der die Reisekutsche des Bischofs unter Knurren und Bellen nicht zu verlassen gedachte, zurückkam, gab man im Volk, wo bis dahin Union und Pudel gleich unbekannte Dinge waren, zum besten: „Der Vladyka[6] ist angekommen und hat eine struppige Union mit sich gebracht. Sie knurrt und sie bellt noch dazu."[7]

Für die Orthodoxen in Polen begann nun eine Zeit schwerer Leiden. In vielen Gebieten wurden die orthodoxen Kirchen geschlossen und versiegelt, so daß u. a. z. B. die Städte Mogilev und Luck alle orthodoxen Kirchen verloren.[8] Priester, die sich der Union nicht anschließen wollten, verloren ihre Stellungen. Gewalt wurde von beiden Seiten angewandt. Doch in den folgenden Prozessen verloren fast stets die Orthodoxen. Es gab Blutzeugen für den Glauben in nahezu allen Ständen von Bischöfen bis hin zu Handwerkern. Obgleich insgesamt die Klöster besonders zäh an der Orthodoxie festhielten,[9] traten ganze Klöster geschlossen über, während auf den Adel zwar weniger die Union, dafür aber das römisch-katholische Christentum seine Anziehung ausübte.[10]

Eine gewisse Erleichterung für die Lage der Orthodoxen bedeutete es, daß der Jerusalemer Patriarch Theophanes III. auf der Heimreise von Moskau 1620 in Kiew nach einigem Zögern den Bitten der litauischen Orthodoxen, denen inzwischen nur noch ein einziger Bischof verblieben war, nachkam und offenbar mit Billigung des zuständigen Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel einen Metropoliten und fünf weitere Bischöfe weihte.[11] Wesentlich verbesserte sich die Lage der Orthodoxie nach dem Tode König Sigismunds III. im Jahre 1632. Der aussichtsreichste Kandidat für die Thronfolge Władysław, als König später Władysław IV., erkannte 1632 erstmals seit 1596 die Legalität einer nicht-unierten orthodoxen Kirche an und bestätigte ein Jahr später – inzwischen als König – die freie Durchführung des orthodoxen Kults sowie die Legitimität zahlreicher orthodoxer Institutionen.[12] Lediglich den von Patriarch Theophanes vollzogenen Bischofsweihen versagte er die Anerkennung. Doch durften die Orthodoxen nun neue, vom König anerkannte Bischöfe wählen und weihen. Unter ihnen war der neue Metropolit von Kiew, der Moldauer Prinz Petru Movilă (Petr

---

[6] Vladyka (vom griech. δεσπότης), Anrede und eher volkstümliche Bezeichnung des orthodoxen Bischofs.

[7] Letopis' L'vovskago Stavropigial'nago Bratstva, po drevnim dokumentam sostavlennaja Dionisiem Zubryckim (Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija 1849/V.62, 1–22, 59–99, 131–163; 1850/V.66, 61–96, 121–146) 66,130.

[8] Makarij X 460, 462.

[9] Vgl. z. B. Uspenskaja Počaevskaja Lavra, Moskau 1982.

[10] Makarij IX 203, X 496.

[11] Makarij XI 250–262.

[12] Makarij XI 419–451.

Mogila),[13] die zweifellos am meisten herausragende Persönlichkeit. Mit seiner Wahl und Weihe beginnt das Ende der von uns zu behandelnden Epoche.

Nicht lange nach dem Tode Petr Mogilas geriet Kiew zusammen mit den ukrainischen Gebieten links des Dnepr an Rußland. Hatte in Kiew die Union auch schon früher Schwierigkeiten bei der Durchsetzung gehabt, so ging Kiew mit seiner Angliederung an das Moskauer Rußland der Union endgültig verloren. Dagegen brachte die Beruhigung der Lage unter König Władysław keine entscheidende Wende zugunsten der Orthodoxie in den bei Polen verbliebenen Gebieten. In Lemberg verlor die Orthodoxie 1708 ihren letzten Rückhalt,[14] und in Wilna gab es im Jahre 1765 nur noch 67 Orthodoxe.[15] Damit hatte am Ende zwar die Union zunächst gesiegt. Der Kampf um die Wahrung der Orthodoxie aber hatte ungeachtet schwerer Verfolgungen lange gedauert, und er hatte zu einem Aufbruch der orthodoxen Laien geführt, an den noch im 19. Jahrhundert Versuche zur Neubelebung der Orthodoxie in Rußland anknüpfen konnten.

II. Die Stellung der Laien in der orthodoxen Kirche in Polen-Litauen und ihr Kampf gegen die Union

Der Aufbruch der orthodoxen Laien in Polen-Litauen ereignete sich in einem Lande, in dem den Laien kirchlich ohnehin eine größere Bedeutung zukam, als es zur gleichen Zeit im Moskauer Rußland der Fall war. Das war z. T. darin begründet, daß in vielen Städten Polen-Litauens das Magdeburger Recht galt.[16] Eine unerfreuliche Folge des im Moskauer Rußland so nicht bekannten Rechts der Wahl von Bischöfen durch Laien, das im Laufe der Zeit auf den König überging, ebenso wie des Patronatsrechts, zumal wenn es von Andersgläubigen ausgeübt wurde, war die damit eingeräumte Möglichkeit zur Einmischung in die Angelegenheiten und zur Bedrückung der Orthodoxen.[17] Wie in Westeuropa konnte es geschehen, daß Klöster an Laien vergeben wurden, die aus ihnen ihre Einkünfte bezogen, die geistliche Leitung aber durch Stellvertreter ausüben ließen.[18] So wird in der Gegend von Minsk z. B. ein Stefan Dostoevskij – mit aller Wahrscheinlichkeit ein

---

[13] Vgl. Peter Hauptmann, Petrus Mogilas (1596–1646), in: Heinrich Fries, Georg Kretschmar (Hgg.), Klassiker der Theologie, 1. Bd. Von Irenäus bis Martin Luther, München 1981, 378–391.

[14] Letopis' 66,129–137.

[15] D. Scepuro, Vilenskoe Sv.-Duchovskoe Bratstvo v XVII i XVIII stoletijach: TKDA 1898/9, 75–96; 11, 345–373; 1899/4, 546–577; 1899/6, 225–262; 8,523–563; (9,30–52) 9,33.

[16] Makarij IX 202,258.

[17] Makarij IX 11; A. V. Kartašev 539.

[18] Makarij IX 12.

Vorfahre des großen Schriftstellers – als Vertreter des römisch-katholischen Kleinadels genannt, der Einkünfte aus einem orthodoxen Kloster bezog.[19]

Diese und andere negative Aspekte wurden jedoch weitgehend dadurch kompensiert, daß die Laien in Polen-Litauen auch ein stärkeres Gefühl der Verantwortung für kirchliche Fragen hatten. Bis in den gottesdienstlichen Bereich hinein war die Stellung der Laien hier eine andere als in Großrußland. So gab es z. B. Laienprediger, deren Niveau freilich im allgemeinen nicht besonders überzeugte.[20] Immerhin hatte auch einer der bedeutendsten Gegner der Union, der Lehrer an der Lemberger Bruderschaftsschule, Stefan Zizanij, niemals eine Weihe, sondern lediglich eine Predigterlaubnis empfangen.[21] Vergleichbares gibt es heute zwar in der griechischen, aber nicht in allen orthodoxen Kirchen.

Der Bischof von Lemberg Gedeon (Baloban), der eine Zeitlang führend an der Vorbereitung der Union von Brest beteiligt war und sich dann einigermaßen plötzlich von diesen Plänen distanzierte,[22] begründete seinen Sinneswandel – vermutlich nicht ganz der Wahrheit entsprechend, aber darum nicht weniger aufschlußreich – damit, daß der Entschluß zur Union gefaßt sei ohne Zustimmung des Patriarchen, „ohne Beratung eines geistlichen Konzils und auch ohne den Willen der Laienstände, sei es der angesehenen alten Familien, sei es der einfachen Leute orthodoxen Glaubens, ohne die wir nichts tun und beschließen können".[23] Tatsächlich unterschied sich die gegen die Brester Unionssynode einberufene Gegensynode der Orthodoxen durch eine starke Repräsentanz der Laien von der ersteren; Laien in solcher Zahl waren erst wieder auf dem Allrussischen Konzil von 1917/18 vertreten.

Vor allem **eine** Gruppe von Laien muß genannt werden, ohne die die Wiedereinführung einer Hierarchie undenkbar gewesen wäre: die freien Wehrbauern im Grenzland, die Kosaken.[24] Erst als sie Patriarch Theophanes unter ihren Schutz nahmen, wagte er die erbetenen Weihen zu erteilen.[25] Sie garantierten die Sicherheit der Neugeweihten und trugen so wesentlich zur Konsolidierung der Orthodoxen Kirche in Polen-Litauen bei. Es ist fraglich, ob sich die Orthodoxe Kirche ohne die Kosaken im Kiewer Raum so hätte halten und durchsetzen können, wie es schließlich der Fall war.

---

[19] Makarij IX 395.

[20] Makarij XI 564ff.

[21] Filaret (Gumilevskij), Obzor russkoj duchovnoj literatury. Knigi pervaja i vtoraja. 1862–1863, Izdanie 3–e, St. Petersburg 1884, 175 (weitere Angaben zu seiner Person vgl. Filaret, Obzor 175–178).

[22] S. u. S. 375.

[23] Zitat nach A. V. Kartašev, Očerki I 647. – Zur Brester Union und den auf sie folgenden Auseinandersetzungen vgl. P. N. Žukovič, Bor'ba protiv unii na sovremennych ej Litovsko-Pol'skich sejmach, St. Petersburg 1897.

[24] Vgl. Makarij X 391f.; A. Ammann 316.

[25] Makarij XI 249; P. I. Orlovskij, Učastie Zaporožskich kazakov v vosstanovlenii Ierusalimskim patriarchom Feofanom pravoslavnoj Zapadnorusskoj cerkovnoj ierarchii v 1620 godu: TKDA 1905/8, 642–650.

III. Der Adel im Kampf gegen die Union und für die Erneuerung der Orthodoxie

1. Fürst Konstantin von Ostrog im Kampf für die Orthodoxie

Es könnten viele Beispiele für den Einsatz von Vertretern des Adels für die Wahrung und Verteidigung des orthodoxen Glaubens in Polen-Litauen in dieser Zeit genannt werden. Die wichtigste Gestalt ist aber fraglos Fürst Konstantin Konstantinovič von Ostrog (1526–1608), der zum Retter der Orthodoxie im Kampf gegen die Union wurde.[26] Selbst bis nach Rom setzte sich die Überzeugung durch, daß die Union nur dann durchgesetzt werden kann, wenn Fürst Konstantin gewonnen werden könne. Im Jahre 1604 wandte sich Papst Clemens VIII. selbst mit einem Schreiben an ihn, in dem es u. a. hieß: „Jetzt fehlt nur noch **deine** Zustimmung, daß alle einmütig Gott dienen."[27]

Der Papst hatte in seinem Schreiben auch seine Verwunderung darüber ausgedrückt, daß sich Ostrožskij – vormals doch selbst ein Befürworter der Union – mit einem Mal zu einem so erbitterten Gegner der Union gewandelt habe. Eine solche Wandlung in der Stellung des Fürsten zur Union ist tatsächlich nachweisbar. Worauf ist sie zurückzuführen? Es fehlt leider die Zeit, alle Gründe, die hier möglich sind, zu nennen. Doch der wichtigste und eigentliche Grund liegt allem Anschein nach darin, daß Fürst Konstantin andere Vorstellungen von einer Union hatte als die, die dann verwirklicht werden sollte. Für ihn kam nur eine Union in Frage, die an der Glaubenseinheit mit dem Ökumenischen Patriarchat sowie den anderen östlichen Patriarchen und dem Moskauer Rußland festhielt.[28] Als sich zeigte, daß eine solche Einheit unmöglich sei, wurde Fürst Konstantin zum erbitterten Gegner der Union. Als uneingeschränkt anerkannter Führer der Orthodoxen wandte er sich in einem Aufruf an alle Orthodoxen in Polen-Litauen – er als Laie, nicht aber einer der der Orthodoxie treu gebliebenen Bischöfe.[29]

Er erreichte es – vermutlich mit Zuckerbrot und Peitsche –, daß der Bischof von Lemberg Gedeon (Baloban), einer der Hauptinitiatoren des neuen Versuchs einer Union, im letzten Augenblick von dem fahrenden Zug der Verhandlungen absprang.[30] Als die Union jedoch für die übrigen Bischöfe sowie für den polnischen König beschlossene Sache war, mühte sich der Fürst um eine Koalition mit den Protestanten Polen-Litauens. Er nahm Kontakt auf zu der im Februar 1595 tagenden Generalsynode der Calvini-

[26] Vgl. Filaret, Obzor 169–171; N. Sumcov, Konstantin Konstantinovič, knjaz' Ostrožskij, in: Énciklopedičeskij Slovar' (ES), načatyj I. E. Andreevskim, prodolžaetsja pod redakcieju K. K. Arsenieva i zasluženago F. F. Petruševskago, Izdateli F. A. Brokgauz, I. A. Efron, St. Petersburg 1890ff. Bd 31, 76.

[27] Makarij X 339.

[28] Makarij IX 539.

[29] Makarij IX 584f.; A. V. Kartašev I 645.

[30] A. V. Kartašev I 647.

sten und Tschechischen Brüder in Thorn, auf der Richtlinien für eine künftige Union erarbeitet wurden.[31]

Er war auch die wichtigste Figur der Gegensynode zu dem nach Brest berufenen Unionskonzil.[32] Als Metropolit Michail Ragoza am 6. Oktober 1596 das Konzil eröffnete, ohne die orthodoxe Oppositionspartei gebührend über Zeit und Ort zu informieren, eröffnete die orthodoxe Seite ihr Gegenkonzil. Alle orthodoxen Kirchen waren vorsorglich versiegelt worden. So versammelte sich die Gegensynode – bezeichnend für die damalige Konstellation – im Hause des protestantischen Pan Rajskij. Und sie tagte – wieder bezeichnend für die Situation, in der sich die Orthodoxen von der Hierarchie verlassen fühlten – unter Vorsitz eines Diakons, Nikiforos, der freilich insofern eine besondere Stellung hatte, als er bereits mehrfach während der Abwesenheit des Ökumenischen Patriarchen oder einer Vakanz die Patriarchatsgeschäfte geführt hatte.

Die orthodoxe Gegensynode wäre ohne den Fürsten von Ostrog nicht denkbar gewesen. Vor allem aber, nachdem am 9. Oktober die Union beschlossen worden war, wurde er zum wichtigsten Schutz der Orthodoxen. Die Absetzung aller orthodoxen Kleriker auf dem polnischen Generalsejm (Februar/März 1597) blieb überall, wohin Fürst Konstantins Schutz reichte, ohne Wirkung.[33] Als Voevode von Kiew konnte er die Durchführung der Union dort verhindern, zumal sich auch die Mönche des Kiewer Höhlenklosters und die Bevölkerung den Forderungen des nunmehr unierten Metropoliten widersetzte.

Auch nach dem Abschluß der Union versuchte Konstantin noch einmal zu einer Übereinkunft mit den Orthodoxen zu kommen. Er war der Hauptinitiator einer Dissidentensynode in Wilna, die Vertreter recht gegensätzlicher Überzeugungen umfaßte und, als die ursprünglich intendierte Union aussichtslos erschien, wenigstens eine politische Konföderation beschloß.[34]

2. *Fürst Konstantin und die Schule von Ostrog*

Fast noch wichtiger – vor allem auf die Zukunft gesehen – als die politischen und kirchenpolitischen Machenschaften des Fürsten von Ostrog gegen die Union war das, was er für eine Hebung des theologischen Niveaus der Orthodoxen tat. Er zog so die Konsequenz aus der Erkenntnis, daß die Erfolge des Lateinertums weithin auf die Überlegenheit der Jesuiten im Bereich des Bildungswesens zurückzuführen waren. 1580 gründete Fürst

[31] Marian Bendza, Orthodox-protestantische Unionstendenzen im 16. Jh. in Polen (OstKSt 35/1986/1,3–16) 7.

[32] Über das Unionskonzil und die orthodoxe Gegensynode berichten ausführlich vom röm.-kath. bzw. orthodoxen Standpunkt: O. Halecki, From Florence to Brest 287–419; Makarij IX 652–673.

[33] Makarij X 251.

[34] M. Bendza 8,12.

Konstantin mit dem Segen des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel eine slawisch-griechisch-lateinische Schule. Mit ihr sollte ein Gegengewicht gegen das unierte St.-Athanasius-Kolleg in Rom geschaffen werden.[35] In Zukunft – so das Endziel Ostrožskijs – sollte sie einmal einer westlichen Universität entsprechen.[36] Zu den namhaftesten Lehrern an dieser Schule zählte der Archimandrit und später als Patriarch zum Calvinismus neigende Kyrill Loukaris.[37] Mit der Schule von Ostrog war eine Druckerei verbunden, die die orthodoxen Russen Polen-Litauens mit liturgischen Büchern, aber auch mit Werken griechischer und byzantinischer Kirchenväter, deren Druckvorlagen Ostrožskij u. a. vom Berg Athos bezog, belieferte.[38]

Das für die Zukunft wichtigste Werk von Schule und Druckerei in Ostrog aber war der erste kirchenslawische Bibeldruck im Jahre 1581.[39] Die erste noch recht fehlerhafte slawische Bibelausgabe hatte Erzbischof Gennadij von Novgorod am Ausgang des 15. Jahrhunderts erstellen lassen. Nun übernahm mit Fürst Konstantin nicht mehr ein Bischof, sondern ein Laie das Werk der Bibelübersetzung. Und er löste seine Aufgabe besser als sein Vorgänger. Erzbischof Gennadij hatte für die meisten biblischen Bücher, die nicht bereits in Kirchenslawisch vorlagen, Übersetzungen aus der lateinischen Vulgata erstellen lassen. Fürst Konstantin und sein Gelehrtenkreis dagegen besorgten sich Bibeltexte aus Griechenland, Serbien und Bulgarien und verglichen die kirchenslawischen Texte mit den Septuaginta-Texten, soweit sie nicht vollkommen neue Übersetzungen aus der Septuaginta schufen. Durch die Initiative eines orthodoxen Laien hatte die russische Kirche in Polen-Litauen somit vor der des Moskauer Staates eine brauchbare Vollbibel, und zwar in einer Fassung, die dann auch für die endgültige Revision der kirchenslawischen Bibel prägend wurde.

Die Verdienste Fürst Konstantins für die Sache der Orthodoxie unterliegen keinem Zweifel. Doch es scheint, daß es ihm wohl weniger darauf ankam, inhaltlich am orthodoxen Glauben festzuhalten, als darauf, in der Gemeinschaft der orthodoxen Gläubigen, vor allem der östlichen Patriarchate, zu verharren. Schien ihm das gewährleistet oder schien es ihm gar diesem Zweck zu dienen, dann konnte er Glaubenseinheit mit dem Papst suchen wie andererseits – zur Abwendung erdrückender katholischer Umarmung – sogar einen Sozzinianer um die Abfassung eines gelehrten Werkes bitten.[40] Inso-

---

[35] Kyrill (Gundjaev), Eingebunden in die Tradition und offen für neue Wege (StO 1985/7, 13–17); vgl. A. V. Kartašev I 602.

[36] K. Ch., Art.: Ostrožskaja škola: ES 43, 364.

[37] Zu Kyrillos Loukaris vgl. bes. Gunnar Hering, Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620–1638, Wiesbaden 1968 = VIEG 45, Abt. Universalgeschichte.

[38] Makarij IX 423ff.; Ja. D. Isaevič, Preemniki pervopečatnika, Moskau 1981, 6–20.

[39] Hierzu und zum Folgenden vgl. Erich Bryner, Art.: Bibelübersetzungen III.4 (TRE 6,261–265); S. M. Sol'skij, Ostrožskaja biblija v svjazi s celami i vidami eja izdatelja: TKDA 1884/7, 293–320.

[40] Makarij IX 372; A. V. Kartašev I 595f.

fern war er einer der ersten Vertreter der später sogenannten westlichen Pseudomorphose der Orthodoxie. Unter deren Vorzeichen focht man gegen Protestanten mit katholischen und gegen römische Katholiken mit protestantischen Argumenten.[41]

Traditioneller orthodox war dagegen sein Mitstreiter Fürst Andrej Kurbskij,[42] ein „Eiferer der Vätertradition"[43] – wie Ostrožskij ebenfalls Laie. Er verlieh der Schule von Ostrog die **orthodoxe** Prägung.[44] Das Bündnis mit den Protestanten lehnte er ab, ohne deshalb – wie andere Gegner einer Annäherung an den Protestantismus – die Orthodoxie von scholastisch-katholischen Kategorien her zu interpretieren. Ein Freund eifrigen Bibelstudiums, besorgte er zugleich selbst eine Reihe von Kirchenväter-Übersetzungen, vor allem des Chrysostomus.[45] Für die Orthodoxie in Polen-Litauen bedeutete die Ausrichtung Andrej Kurbskijs in gewisser Hinsicht ein Korrektiv, an Bedeutung für die Sache der Orthodoxie war ihm der Fürst von Ostrog jedoch überlegen.

IV. Die orthodoxen Bruderschaften[46]

1. Der Ursprung der Bruderschaften

Wichtigster Ausdruck dessen, daß es sich hier um einen Aufbruch nicht nur einzelner, sondern weitester Kreise der Laien handelte, waren die Bruderschaften, die im 16./17. Jahrhundert den Kampf für den orthodoxen Glauben aufnahmen und in ihrer Blütezeit Mitglieder aus allen Ständen – Adlige, Handwerker, freie Bauern, zuweilen aber auch Geistliche – hatten.

Wo liegen die Wurzeln der Bruderschaften? Es gibt keine Hinweise darauf, daß die westrussischen Bruderschaften an ähnliche Erscheinungen in Byzanz oder Kappadokien unmittelbar angeknüpft haben.[47] Eher könnte man an Italien denken;[48] vor allem gilt das für die schon im 12. Jahrhundert bekannten „bratčiny" in Polock (1159 erstmals erwähnt), in Groß-Novgorod, Pskov und im ganzen Nordosten Rußlands.[49] Der westliche Einfluß legt sich hier

---

[41] Georgij Florovskij, Puti russkago bogoslovija, Paris 1937, 35; vgl. K. Ch. Felmy, Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung (KO 1985/28, 53–79).

[42] Filaret, Obzor 159f.

[43] G. Florovskij 32.

[44] A. V. Kartašev I 600.

[45] Filaret, Obzor 159f.

[46] Zum Ganzen vgl. I. Flerov, O pravoslavnych cerkovnych bratstvach, protivoborstvovavšich unii v jugo-zapadnoj Rossii v XVI, XVII i XVIII stoletijach, St. Petersburg 1857; Robert Stupperich, Art.: Bruderschaften / Schwesternschaften / Kommunitäten (TRE 7,195–207).

[47] So auch R. Stupperich 196.

[48] Hubert Jedin in: HKG (J) IV 453.

[49] N. A. Skaballanovič, Zapadno-evropejskija gil'dy i Zapadno-Russkija Bratstva (Christianskoe Čtenie. Ežemesjačnyj Žurnal izdavaemyj pri S.-Peterburgskoj Duchovnoj Akademii, St. Petersburg 1875/9–10, 271–327).

überall nahe - über Novgorod auch im Nordosten Rußlands. Doch deutlichere Konturen nahmen die Bruderschaften erst im 15. Jahrhundert im Südwesten und Westen Rußlands an. Und da ist das Vorbild westlicher „geistlicher Gilden" doch deutlicher erkennbar als das italienische Vorbild.[50] Die Bruderschaften breiteten sich auch nicht von ungefähr in einer Zeit besonders aus, wo auch das Gildenwesen im Westen zur Blüte gelangt.

Bei den westlichen Gilden spielten, vor allem in ihrem Ursprung, feierliche Mahlzeiten eine spezielle Rolle.[51] So auch in den Bruderschaften in der Zeit ihres Anfangs. Die ältesten erhaltenen Bruderschaftsstatuten sprechen von Gastmählern, zu denen die Bruderschaftsmitglieder Wabenhonig stifteten, aus dem eine Art Met gebraut wurde und aus dessen Wachs Kerzen für die Bruderschaftskirchen gegossen wurden.[52] Man mußte als männliches oder weibliches Bruderschaftsmitglied (das gab es auch nach den Statuten) schon einigermaßen trinkfest sein. Denn einerseits ist Met ja kein alkoholfreies Getränk. Andererseits wurde Trunkenheit bei den Bruderschaftsgelagen mit Strafen geahndet.[53]

Die Mitgliedschaft in einer Bruderschaft war mit einer Reihe von vereinsmäßigen, aber auch von religiösen Verpflichtungen verbunden, unter denen die Verpflichtung zur gegenseitigen Hilfeleistung insofern besonders wichtig wurde, als hieraus die große karitative Arbeit der Bruderschaften mit ihren Herbergen, Armenhäusern und Hospitälern entstanden ist, die die Mär vom allgemeinen Versagen der Orthodoxie im karitativen Bereich widerlegen.[54] Gelder aus Bruderschaftskassen standen – nimmt man als Beispiel die Statuten der Bruderschaft von Luck – für nichts anderes zur Verfügung als „allein zur Ausbesserung der Kirche und ihren Unterhalt, und für Almosen für die Menschen in verschiedenen Fällen, besonders solche, die der Bruderschaft angehören, und zur Versorgung der Armen und zum Unterhalt der Waisen und zur Errichtung einer Schule und zum Begräbnis von Fremden und Armen und zur Wohltätigkeit und zum Gedächtnis[55] der Stifter und anderer, die sich in der Bruderschaft befinden".[56] Alle Bruderschaften aber standen in Verbindung zu Klöstern, deren Namen sie erhielten und mit denen sie ihre Privilegien teilten.[57] Auch hier gibt es Bezugspunkte zu den „geistlichen Gilden" im Westen.[58]

---

[50] N. A. Skaballanovič 303f.

[51] Das Wort „Gilde" ist von diesen Mahlzeiten auf die entsprechenden Vereinigungen übergegangen, die übrigens nicht mit den Zünften verwechselt werden dürfen (So N. A. Skaballanovič 304f. überzeugend gegen I. Flerov 16).

[52] N. A. Skaballanovič 300; vgl. Makarij IX 33,259.

[53] N. A. Skaballanovič 301.

[54] I. Flerov 3, 31ff., 76ff. – Leider differenziert I. Flerov noch wenig zwischen den verschiedenen Phasen der Geschichte der Bruderschaften.

[55] Es muß sinngemäß ‚pominovenie', nicht ‚povinovenie' heißen.

[56] I. Flerov 76.

[57] I. Flerov 24, s. u. S. 382.

[58] N. A. Skaballanovič 287.

2. Die Bruderschaften im Kampf um die Orthodoxie

Irgendwann zwischen 1570 (das ist der Beginn gezielter Aktionen gegen die Orthodoxen) und 1586 (das ist das Datum der Neufassung der Statuten) muß sich – in Lemberg (L'vov) zuerst nachweisbar[59] – ein Wandel im Selbstverständnis der Bruderschaften vollzogen haben. Die Bruderschaften, die anfänglich auch römisch-katholische Mitglieder hatten,[60] machen nun die Verteidigung des orthodoxen Glaubens zu ihrer Sache. Das beginnt sich in der Lemberger Mariä-Heimgangs-Bruderschaft unzweideutig abzuzeichnen mit der Eröffnung einer Druckerei irgendwann vor 1584, die Literatur zur Festigung und Verteidigung des orthodoxen Glaubens verbreiten soll.[61] 1586 findet die neue Zielsetzung ihren Niederschlag in einem neuen Statut der Bruderschaft.[62] Gleichzeitig setzt auch an anderen Orten eine geradezu stürmische Entwicklung ein, bei der vor allem die größeren und bedeutenderen Bruderschaften Druckereien und Schulen erhielten und bei der zahlreiche neue Bruderschaften „an jedem Ort" entstanden, „wo der Orthodoxie Gefahr drohte, aber solche Orte waren fast jede Stadt, fast jede Siedlung in Südwest-Rußland".[63] Allein in Wilna gab es fünf Bruderschaften.[64] Auch die Mitgliederzahl der bestehenden Bruderschaften wächst stürmisch. Und kennzeichnend für die neue Entwicklung ist, daß die **neuen** Bruderschaften schon von Anfang an eindeutig auf die Verteidigung der Orthodoxie ausgerichtet werden. Statt von Honig, Met und Mahlzeiten ist in den neuen Statuten mehr von den kirchlichen und sozialen Aktivitäten die Rede als in den früheren.[65] Und es häufen sich die Bruderschaftsversammlungen. Jede Woche sollen nun kleine, allmonatlich große Versammlungen stattfinden, und zwar, wie es in einem der Statuten ausdrücklich vermerkt wird, „nicht zum Saufen, sondern zur Ehre Gottes".[66] Diesen neuen Typ von Bruderschaften vertritt vor allem die in Wilna 1584 nach dem Vorbild der Lemberger Mariä-Heimgang-Bruderschaft gegründete Hl.-Dreieinigkeitsbruderschaft. Bereits ungefähr drei Jahre nach der Gründung arbeitete hier eine Druckerei für die Ausbreitung und Verteidigung des orthodoxen Glaubens.[67]

Überhaupt gehören die Druckereien zu den wichtigsten Einrichtungen der Bruderschaften. Sie versorgten die Orthodoxen Polen-Litauens mit gottes-

---

[59] Vgl. A. Krylovskij, L'vovskoe Stavropigial'noe bratstvo (reč' pred zaščitoj dissertacii), in: TKDA 1905/10, 251–260, hier bes. 251ff.; Letopis' 15ff.

[60] N. A. Skaballanovič 300; Makarij IX 35.

[61] I. Flerov 122. – Der Chronist der Lemberger Bruderschaft hielt das Datum für keiner Erwähnung wert. Vgl. Letopis' 14. – Die Bedeutung der Druckerei für die Bruderschaft und ihre Entwicklung betont dagegen Ja. D. Isaevič, Preemniki pervopečatnika, Moskau 1981, 20.

[62] N. A. Skaballanovič 315.

[63] I. Flerov 12.

[64] D. Scepuro 80.

[65] Makarij IX 417f.

[66] N. A. Skaballanovič 317.

[67] D. Scepuro 82.

dienstlichen Büchern. Sie trugen zur Verbreitung von Kirchenväter-Literatur, aber auch von polemischen und apologetischen Werken und überhaupt zur Verbreitung von Wissen und Bildung unter den orthodoxen Russen Polens bei.[68] Bis auf den Athos gelangten z. B. Druckerzeugnisse aus Wilna.[69]

Bedeutender als die Wilnaer[70] war die Druckerei der Lemberger Mariä-Heimgangs-Bruderschaft. Sie übertraf an Bedeutung auch die Druckerei von Ostrog. Die Fürsten der Moldau und der Patriarch von Jerusalem ließen sich aus Lemberg Bücher senden, so daß die Druckerei sogar eine gute Einnahmequelle für die Bruderschaft wurde.[71]

Daneben errichteten vor allem die größeren Bruderschaften in ihren Gebäuden Schulen, mit ihnen breiteten sie ein Bildungsnetz über das Land, das es so im Moskauer Rußland zur gleichen Zeit noch nicht gab. Der Unterricht wurde mindestens an den größeren Bruderschaftsschulen wie in Wilna und Lemberg in slawischer, russischer, griechischer und lateinischer Sprache erteilt. Der Religionsunterricht nahm breiten Raum ein; denn die Bruderschaftsschulen dienten u. a. auch der Ausbildung der Priester.[72]

Großer Nachdruck wurde auch auf die Predigt gelegt. So zählte der erwähnte Laienprediger Stefan Zizanij zum Lehrkörper der Wilnaer Bruderschaftsschule.[73] Als die Bruderschaften im Kampf gegen die Union ihre Kräfte verausgabt hatten und selbst über keine geeigneten Prediger mehr verfügten, luden sie solche von auswärts, auch aus dem russischen Zarenreich, ein. Der später kanonisierte Bischof von Rostov Dimitrij (Tuptalo) gehört zu den nach Wilna eingeladenen Predigern.[74]

3. Die rechtliche Stellung der Bruderschaften

Trotz mancher Rückschläge waren die Bruderschaften lange Zeit so erfolgreich im Kampf gegen die Union, daß die Jesuiten auch ihrerseits Bruderschaften ins Leben riefen.[75] Mit dieser ihrer auch von den Gegnern anerkannten Wichtigkeit wuchs auch die rechtliche Stellung der Bruderschaften, die diese wiederum besser zum Kampf für die Orthodoxie befähigte. So übten die Bruderschaften vielerorts eine Art kollektives Patronat aus.[76] Sie

---

[68] Vgl. bes. I. Flerov 120–139; Ja. D. Isaevič, Preemniki pervopečatnika, Moskau 1981.

[69] D. Scepuro 262.

[70] Die Druckerei der Wilnaer Hl.-Geist-Bruderschaft arbeitete zuweilen so hastig, daß ihre Druckerzeugnisse z. T. das Gespött der bildungsmäßig nun einmal überlegenen Jesuiten erweckte (D. Scepuro 50).

[71] I. Flerov 122f.

[72] D. Scepuro 256.

[73] Er konnte aber von dem unierten Metropoliten, den er in seinen Predigten angegriffen hatte, zum Schweigen gebracht werden (D. Scepuro 352ff.).

[74] D. Scepuro 47.

[75] Makarij IX 358.

[76] A. Krylovskij 254.

waren beteiligt bei der Wahl von Klerus und Bischöfen.[77] Die Könige trugen dieser Stellung der Bruderschaften Rechnung und luden sie als Vertreter des russischen Volkes auf die Sejmy.[78]

Das wichtigste der Rechte aber ist die Stavropijie. Sie wurde den führenden Bruderschaften – angefangen mit den Bruderschaften von Lemberg und Wilna im Jahre 1588 – vom Ökumenischen Patriarchen und den auf ihren Bettelreisen nach Moskau durchreisenden östlichen Patriarchen verliehen. Die Bezeichnung „Stavropijie" weist auf Kreuze (σταυροί), die der jeweils zuständige Patriarch an den vier Enden einer Kirche oder eines Klosters anbringt (πήγνυμι) und die der entsprechenden Kirche das Recht auf Unabhängigkeit vom an sich zuständigen Diözesanbischof verleiht.[79] Die Stavropijie gestattete es den Bruderschaften, die sie erhielten, den Ortsbischof mit seiner eventuell unionsfreundlichen Tendenz zu übergehen und sich unmittelbar an den Patriarchen bzw. seinen jeweiligen Exarchen zu wenden. Die stavropijialen Bruderschaften hatten auch ein Aufsichtsrecht über die anderen.[80]

Schon für ein Kloster ist die Unabhängigkeit vom Diözesanbischof in der orthodoxen Kirche eher die Ausnahme als die Regel.[81] Die Ausweitung dieses Rechts auf eine Bruderschaft von Laien ist aber vollends ungewöhnlich. Noch ungewöhnlicher als die Stavropijie mit ihren Privilegien für eine Vereinigung hauptsächlich von Laien ist das Recht, das Patriarch Jeremias II. der Wilnaer Hl.-Dreieinigkeits-Bruderschaft 1588 verlieh, alle, die sich ihr gegenüber als feindlich erwiesen, „wer es auch sei, Geistliche oder Laien aus der Kirche auszuschließen".[82] Auch ein Bischof durfte einen so Ausgeschlossenen nicht mehr ohne weiteres aufnehmen.[83] Schon zwei Jahre vorher hatte sich die Lemberger Bruderschaft gleichartige Rechte verbriefen lassen.

In solchem Zusammenhang wundert es nicht mehr, daß die Bruderschaften berechtigt und verpflichtet werden, Lebenswandel und Rechtgläubigkeit der Priester und sogar der Bischöfe zu überwachen.[84] Überdies wurden die stavropijialen Bruderschaften für den Fall, daß ein Bischof von der Orthodoxie abfällt, „bevollmächtigt ... seine Gewalt nicht anzuerkennen und seine gegen die Integrität der Orthodoxen Kirche und die Reinheit des orthodoxen Bekenntnisses gerichteten Verfügungen nicht anzunehmen".[85] Schließlich mußten die Bischöfe bei Verhandlungen gegen einzelne Bruderschaftsmit-

---

[77] I. Flerov 63.
[78] I. Flerov 50.
[79] ES 61,388; I. Μουτζούρης, Σταυροπήγιον = ThEE 11,411.
[80] I. Flerov 69.
[81] Das wird z. B. deutlich aus der Geschichte des Moskauer Rußland: Evgenij Golubinskij, Istorija Russkoj Cerkvi. Period vtoroj, Moskovskij, Tom II, ot izšestija Mongolov do mitropolita Makarija vključitel'no. Vtoraja polovina toma, Moskau 1900 (Nachdruck: Den Haag, Paris 1969) 15f.
[82] D. Scepuro 83.
[83] Makarij IX 413.
[84] I. Flerov 64.
[85] I. Flerov 64.

glieder stets die ganze Bruderschaft als solche mit einbeziehen und den Bruderschaften für einen solchen Fall Sitz und Stimme im Konsistorium einräumen.[86]

4. Höhepunkt und Niedergang der Bruderschaften

Diese ausgezeichnete Stellung der Bruderschaften gab ihren Aktionen im Kampf um die Orthodoxie die erforderliche Stoßkraft, besonders in der Zeit, in der sie gemeinsam mit dem Fürsten von Ostrog wirkten und die Kosaken ihren Aktionen den nötigen Nachdruck verliehen. Besonders der Bruderschaft von Luck gehörten viele Kosaken an,[87] und das Heer der Zaporoger Kosaken schrieb sich geschlossen in die Liste der Mitglieder der Kiewer Epiphanias-Bruderschaft ein.[88]

Wurden sie auf der einen Seite immer wieder von den polnischen Königen hart bedrängt, so verfügten die Bruderschaften in ihrer Blütezeit zwischen 1596 und den dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts über so reichliche Geldmittel, daß sie die Könige mit deren chronischer Finanznot zuweilen für sich einzunehmen wußten, wie es besonders bei der Lemberger Bruderschaft häufig der Fall war.[89] In ununterbrochenen Prozessen kämpften sie mit freilich unterschiedlichem Erfolg für die Rechte der Orthodoxie. Daß die Orthodoxie nicht untergegangen war, ist vor allem den Bruderschaften, ihrer Bildungsarbeit und ihrer Kampfbereitschaft zu danken.

Die im April 1633 erfolgte Weihe Petr Mogilas zum nunmehr wieder vom polnischen König anerkannten Metropoliten von Kiew markierte freilich auch einen Wendepunkt im Leben der Bruderschaften. Da wieder ein rechtgläubiger Metropolit der Kirche vorstand, verlor das Engagement der Bruderschaften einen Teil seiner Intensität.[90] Selbst die stavropijialen Bruderschaften waren ihm als dem Exarchen des Ökumenischen Patriarchen unterstellt, so daß das Recht der Stavropijie für sie keine Vorteile bedeutete.

In den auch nach dem Anschluß Kiews an das Moskauer Zarenreich verbliebenen russischen Gebieten Polens setzten die Bruderschaften zwar ihren Kampf mit der Union fort, aber im Jahre 1708 mußte die älteste, die Lemberger Bruderschaft, aufgeben.[91] Die stavropijiale Bruderschaft von Wilna dagegen konnte in zähem, aber ermattendem Widerstand ihr Leben fristen, bis sie nach der zweiten polnischen Teilung allmählich von der Bildfläche verschwand.[92] Es herrschte die Meinung, daß die Verteidigung der Orthodoxie im russischen Zarenreich nicht mehr notwendig sei und die Bruder-

---

[86] I. Flerov 64.
[87] I. Flerov 43.
[88] Makarij XI 283.
[89] I. Flerov 53.
[90] A. Krylovskij 256.
[91] Letopis' 139.
[92] Nachrichten über die Existenz der Bruderschaft gibt es zuletzt aus der Zeit nach 1806 (D. Scepuro 41).

schaften ihre historische Aufgabe abgeschlossen und erfüllt hätten.[93] Erst im 19. Jahrhundert wurden die Bruderschaften wieder zum Modell einer kirchlichen Erneuerung. Doch das ist ein anderes, eigenständiges Thema.[94]

V. Zur Stellung der Laien in der Orthodoxen Kirche

Im Kampf um das Überleben der Orthodoxie haben die Laien eine ungleich bedeutendere Rolle gespielt als die weithin versagende Hierarchie. Dabei sind oft verdeckte Züge des orthodoxen Christentums deutlich geworden. Im Kampf gegen die Union hat sich nach den Worten des großen orthodoxen Theologen Georgij Florovskij das „konziliare Selbstbewußtsein des Kirchenvolks" gezeigt.[95] Hier ist, um mit einem anderen orthodoxen Theologen unseres Jahrhunderts zu reden, manifestiert worden, daß es nach orthodoxer Auffassung „in der Kirche kein Levitentum gibt; die Christen haben alle am Priestertum Anteil".[96] Diesen Anteil haben die orthodoxen Laien in Polen-Litauen im 16. und 17. Jahrhundert mit besonderer Intensität gelebt. Es wäre wünschenswert, daß sich die Orthodoxen – wo immer es die Verhältnisse gestatten – auf diese Tradition besännen.

In Gesprächen mit der Orthodoxen Kirche ist von lutherischer Seite gelegentlich auf die spezielle Erfahrung der Reformation verwiesen worden, daß die Bischöfe in ihrer Aufgabe, den rechten Glauben zu leben und zu wahren, versagt haben. Doch diese Erfahrung ist keine speziell abendländische, und die Kirche hat sie schon vor dem Ausgang des Mittelalters gemacht. Versagen der Bischöfe bei der Wahrung des rechten Glaubens hat die Kirche – und gerade auch die des Ostens – schon im 4. Jahrhundert in den Kämpfen gegen den Arianismus, in den christologischen Auseinandersetzungen des 5. und 6. Jahrhunderts und im Bilderstreit des 8. und 9. Jahrhunderts erfahren. Solche Erfahrung machte die orthodoxe Kirche 1439 in Florenz, und sie machte diese Erfahrung erneut im 16. und 17. Jahrhundert – diesmal fast zum gleichen Zeitpunkt mit den Protestanten. Von dieser gemeinsamen Erfahrung wurde auf der Dissidentensynode in Wilna 1599 auch offen geredet.[97] **Beide** – Protestanten und Orthodoxe – wissen seitdem, daß die Hierarchie das Verbleiben in der Wahrheit nicht garantieren kann.

Dennoch haben beide Seiten ganz unterschiedliche Konsequenzen aus dieser Erfahrung gezogen. Und an dieser Stelle müßte das Gespräch zwischen der Orthodoxie und den Reformationskirchen noch einmal neu

---

[93] D. Scepuro 41.

[94] S. dazu Julia Oswalt, Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung. Soziales Reformdenken in der orthodoxen Gemeindegeistlichkeit, Göttingen 1975 (KO.M 12), Kap. IV.

[95] G. Florovskij 38.

[96] A. V. Kartašev II, 273.

[97] M. Bendza 9.

ansetzen. Es müßte die Frage zu klären suchen, ob der Orthodoxen Kirche in ihrer Stellung zur Hierarchie nur die nötige Konsequenz fehlt oder ob sie über Erfahrungen und Einsichten verfügt, die ihr, radikale Konsequenzen zu ziehen, nicht geraten erscheinen. Und es ist zu fragen, ob das hierarchische Prinzip bei allen Gefahren, die vor allem seine einseitige Betonung birgt, nicht doch mit zu der ursprünglichen apostolischen Tradition gehört, die die Orthodoxen in Polen-Litauen im 16. und 17. Jahrhundert bewahren und zu der ihre protestantischen Bundesgenossen zurückkehren wollten.

KRITISCHE MISCELLE

Beobachtungen zu Sabinos von Herakleia

Von Winrich A. Löhr

Die Synagogē des Sabinos, Bischof von Herakleia, gehörte in das Genus der mit Dokumenten angereicherten dogmatisch-kirchenpolitischen Kampfliteratur, dessen sich besonders Hilarius von Poitiers und Athanasios von Alexandrien mit Meisterschaft zu bedienen wußten.[1]

Die Synagogē, die noch bis ins 17. Jahrhundert existiert haben muß,[2] ist heute verloren und muß aus zwei Kirchenhistorikern des 5. Jahrhunderts, Sokrates und Sozomenos, die sie wohl als Quelle benutzt haben, rekonstruiert werden. Hatte P. Battifol in seiner Rekonstruktion dieser Quelle Sabinos noch recht undifferenziert als ‚Arianer' bezeichnet,[3] so präzisierte W. D. Hauschild diese Angabe dahingehend, daß er in Sabinos einen Anhänger der homöusianischen Partei vermutete.[4] Aufgrund dieser Erkenntnis bestimmte Hauschild auch Umfang und Skopus der Quelle neu. Nach Hauschild lag der Schwerpunkt der sich bis ca. 367 erstreckenden ‚Geschichtsdarstellung' des Sabinos auf den homöusianischen Synoden seit 358; die zweite antiochenische Formel (341) wurde als das östliche Bekenntnis dem westlichen Nicänum gegenübergestellt; in der Situation der Spaltung der homöusianischen Partei in den Jahren nach 360 habe Sabinos mit seiner Synagogē Front gegen die sich dem Nicänum zuwendenden ‚Renegaten' machen wollen, sein

---

[1] Sabinos war nach Angabe des Sokrates (h.e.I,8, ed. Hussey-Bright, Oxford, 1893², 15) Bischof in der Metropole Herakleia am Marmarameer (Diözese Thrakien, Provinz Europa). Le Quien, Oriens Christianus I, 1106, meinte, die ‚Makedonianer' hätten Sabinos als Nachfolger des Hypatianos gewählt. Letzterer sei auf der Synode von Lampsakos abgesetzt worden. Le Quien zitiert zum Beweise einen ‚Liber Synodicus Graecus' (Le Quien I, 1105), dessen Identität ich noch nicht habe verifizieren können. (Zweifel an der Korrektheit der durch den ‚Liber Synodicus Graecus' gegebenen Nachricht erweckt der – vermutlich aus Sabinos – geschöpfte Bericht des Sozomenos (h.e.VI,7,1ff., ed. Bidez-Hansen [GCS 50], 245,9ff.), nach dem Hypatianos an der Vorbereitung der Synode von Lampsakos beteiligt war.) Sabinos ist – so kann man wohl schließen – nach 364 Bischof von Herakleia gewesen. Vgl. auch W. D. Hauschild, Die antinicänische Synodalaktensammlung des Sabinos von Herakleia, in: VigChr 24 (1970), 112 (Anmerkung 24).

[2] Hauschild, 105 (Anmerkung 1).

[3] P. Battifol, Sozomène et Sabinos, in: ByZ 7 (1898), 265–84.

[4] Hauschild, 107.

Standpunkt habe in einem konsequenten Beharren auf der zweiten antiochenischen Formel als dem Bekenntnis Lukians des Märtyrers und somit einzig wahren und traditionellen Glaubensbekenntnis bestanden.[5]

Wir wollen an dieser Stelle die Ergebnisse Hauschilds nicht grundsätzlich revidieren, sondern lediglich einige – notwendigerweise hypothetische – Beobachtungen vortragen, die geeignet sein könnten, sie an einigen Punkten zu ergänzen bzw. zu modifizieren.

1) Wir erwähnten bereits, daß Hauschild betont, Sabinos habe in seiner Synagogē mit der zweiten antiochenischen Formel Front gegen das Nicänum machen wollen. Doch muß man u. E. diese Beobachtung noch weiter differenzieren. Zunächst wird aus Sozomenos, h. e. III,18 deutlich, daß Sabinos das nicänische ‚homousios' (im Gegensatz zum ‚homoiusios') für einen ungeeigneten Begriff zur Beschreibung der Beziehung zwischen zwei unkörperlichen Wesen (göttlicher Vater und göttlicher Sohn) hielt. Doch die Ansicht Hauschilds, bei dieser Eusebios von Nikomedien und seinen östlichen Gesinnungsgenossen von Sabinos zugeschriebenen Kritik handele es sich um einen erst spät aufgetauchten Einwand, ist wohl nicht ganz zutreffend.[6] Daß das ‚homousios' zur Sphäre der Körperwelt gehört und deshalb unangemessene, naturhaft-materialistische Vorstellungen auf die Ursprungsbeziehung Gott des Vaters zu seinem Sohn überträgt – diese Kritik am ‚homousios' ist so alt wie der pointiert theologisch-terminologische Gebrauch des nicänischen Stichwortes und wurde auch von den Homöusianern schon früh aufgegriffen.[7]

Sabinos bezeichnete die nicänischen Väter als ‚einfach' und ‚ungebildet'.[8] Wir mögen heute an dieser – zugegebenermaßen etwas arroganten – Kritik den gleichen Anstoß nehmen wie Sokrates, der sie uns überliefert hat, doch sollte man bedenken, daß das Nicänum zur Zeit des Sabinos noch nicht die normative Geltung hatte wie in späteren Jahrhunderten. Im Kontext der dogmatisch-kirchenpolitischen Polemik des 4. Jahrhunderts klingt die Kritik des Sabinos an den Vätern von Nicäa vielmehr recht milde, zumal wenn man bedenkt, daß der ‚Häretiker' normalerweise nicht als ‚einfach' und ‚ungebildet' galt, sondern vielmehr als unermeßlich schlau und listenreich. Es trifft also u. E. nicht ganz die Sache, wenn Hauschild meint, Sabinos habe die Väter von Nikaia ‚verurteilt'.[9] Sabinos hat die Anhänger des Nicänums vermutlich nicht verketzert, sondern geradezu entschuldigt. Hinzu kommt, daß für Sabinos das Nicänum das Glaubensbekenntnis des Westens war. In der

---

[5] Vgl. die Übersicht bei Hauschild, 125f.

[6] Bidez-Hansen 132,6ff. / Hauschild, 124 (Anmerkung 47).

[7] Vgl. z. B. das Glaubensbekenntnis des Areios, Urkunde 6 (Opitz, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites III, 1, 13, 18ff.). Für die Beschäftigung der Homöusianer mit diesem Problem, vgl. ihr Synodalschreiben von Ankyra, Epiphanios, Pan. haer. 73,2–11, bes. 73,3; 9,2; 11,4 (ed. Holl-Dummer, Berlin 1985², 268,30ff.).

[8] Sokrates I,8 (Hussey-Bright, 15).

[9] Hauschild, 108.

alten Kirche aber pflegten die östlichen Bischöfe normalerweise keine besonders schmeichelhaften Ansichten über die intellektuellen Fähigkeiten ihrer westlichen Kollegen zu hegen.

Was die zweite antiochenische Formel betrifft, so war es möglicherweise Sabinos von Herakleia, der Lukian, den berühmten Märtyrer, zu ihrem Autor machte. Er setzte damit nur das seit den Anfängen der homöusianischen Kirchenpartei sichtbare Bestreben fort, für sich selbst eine Glaubenstradition zu reklamieren, welche diejenige des Westens an Alter übertraf.[10]

2) Die Stellung des Sabinos zum nach dem Tode des Konstantios bald ‚nicänisch' gewordenen Westen läßt sich u. E. noch genauer erfassen. In seiner Darstellung der Vorbereitungen für die große Reichssynode 359 schildert Sozomenos – über Sokrates hinaus – ausführlich die Bemühungen Basileios' von Ankyra und des Kaisers, nach dem Erdbeben in Nikomedien im August 358 einen neuen Tagungsort für die Reichssynode zu finden.[11] Sozomenos hat offensichtlich den Briefwechsel vor sich. Nun wurde die Teilung der Synode wahrscheinlich schon Ende 358/Anfang 359 aus vor allem praktischen Erwägungen beschlossen.[12] Die Quelle des Sozomenos stellt es anscheinend jedoch so dar, als sei erst später, etwa zur Zeit der sirmischen Synode vom Mai 359 die Teilung beschlossen worden, und zwar aufgrund einer Intrige der mit den Anhomöern konspirierenden Homöer. Zwar hätte ein Teil der Bischöfe das Nicänum vertreten, der andere hingegen die zweite antiochenische Formel, doch seien sich alle darin einig gewesen, daß der Sohn dem Vater ὅμοιος κατὰ πάντα sei und daß der ‚usia'-Begriff zu gebrauchen sei. Um diese für sie gefährliche Einigkeit von Ost und West zu unterlaufen, hätten Homöer und Anhomöer die Teilung der Reichssynode bewerkstelligt.[13]

Auffällig ist auch, daß die Quelle des Sozomenos die sirmische Maisynode und ihre Formel zwar erwähnt, sie jedoch gleichsam als anhomöisches (!) conciliabulum denunziert und vermutlich auch die Beteiligung des Führers der Homöusianer, Basileios von Ankyra verschweigt oder herunterspielt.[14] Einiges spricht dafür, daß Sabinos die Quelle des Sozomenos ist und daß er hier seine Vorstellungen einer homöusianisch-nicänischen Union gegen Homöer und Anhomöer in die Situation der Jahre vor 360 einzeichnet.[15]

---

[10] Vgl. nur ihre gegen das Nicänum gerichtete Behauptung, die antiochenische Synode von 268 habe anläßlich der Verurteilung des Paul von Samosata auch das ‚homousios' verworfen: Hilarius, De synodis 81, PL X, 534. Dazu vgl. H.-C. Brennecke, Zum Prozeß gegen Paul von Samosata: Die Frage nach der Verurteilung des Homoousios: ZNW 75 (1984), S. 270–90.

[11] Sozomenos, h.e.IV,16,14–22 (ed. Bidez-Hansen 161,6ff.).

[12] So vermutet A.H.M. Jones, The Later Roman Empire I (284–602), Oxford, 1964, S. 117 u. E. zu Recht. Vgl. auch Sokrates, h.e.II,37 (Hussey-Bright 109).

[13] Sozomenos, h.e.IV,16,21–22 (Bidez-Hansen 162,12ff.).

[14] Sozomenos, h.e.IV,16,20 (Bidez-Hansen 162,8ff.).

[15] Auch Hauschild, 119 (Anmerkung 39) scheint mit der übrigen Forschung hinter diesen Passagen Sabinos als Quelle zu vermuten, ohne jedoch weiter auf mögliche Konsequenzen einzugehen.

3) Das Gleiche gilt u. E. für die von Sozomenos über Sokrates hinaus zitierte Version des Ausgangs der Synode von Rimini 359.[16] P. Battifol hatte diese Version Sabinos zugesprochen und sie so charakterisiert: „... tout cela est une version tendentieuse où l'homéisme a le beau rôle et triomphe ...'[17] Hauschild akzeptierte diese Charakterisierung Battifols ohne weiteres und kam deshalb konsequenterweise zu dem Schluß, das Quellenstück könne nicht von Sabinos stammen.[18]

Doch trifft die Charakterisierung Battifols wirklich zu? U. E. rückt diese Version die Homöer ins Zwielicht und soll gleichzeitig den ‚Fall' der homöusianischen Gesandten der Synode von Seleukeia in Konstantinopel (Ende 359) entschuldigen: In recht dunkler und verworrener Weise schildert sie, daß die westlichen Bischöfe von Ursacius und Valens in Rimini düpiert wurden, da die Homöer ihnen weis machten, daß der Osten die ‚usia'-Terminologie ablehne. Daraufhin hätten die westlichen Bischöfe die homöische Glaubensformel unterzeichnet. In Nike/Thrakien seien die Legaten der Synode von Rimini im Winter festgehalten worden; von dort hätten sie die von den Bischöfen in Rimini akzeptierte Glaubensformel aus dem Lateinischen ins Griechische übersetzt und an die östlichen Bischöfe gesandt. Auf diese Weise wurden die östlichen Bischöfe getäuscht, da sie nicht wissen konnten, daß ihre westlichen Kollegen der Liquidierung der ‚usia'-Terminologie nicht freiwillig, sondern nur mit Rücksicht auf die östlichen Bischöfe zugestimmt hätten. De facto aber seien sich alle einig gewesen, daß der Sohn dem Vater ‚homoios kat'usian' sei, nur sagten die einen eben ‚homoiusios', die anderen aber ‚homousios'.[19] Auch hier scheint uns Sabinos also die Quelle zu sein.

4) Zu diesen Beobachtungen, die eine kompromißbereite Haltung des Sabinos gegenüber dem nicänischen Westen zu suggerieren scheinen, paßt auch die weitere Beobachtung von H.-C. Brennecke, daß es möglicherweise Sabinos war, der dafür verantwortlich ist, daß die Version des Sozomenos über den Fall des römischen Bischofs Liberius dessen Unterschrift unter die zweite sirmische Formel von 357 verschleiert und ihn stattdessen ‚homöusianisch' bekennen läßt.[20]

---

[16] Sozomenos, h.e.IV,19,9–12 (Bidez-Hansen 169,3–25).

[17] Battifol, 280.

[18] Hauschild, 118.

[19] Sozomenos, h.e.IV,19,11–12 (Bidez-Hansen 169,16ff.).

[20] H.-C. Brennecke, Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II (PTS 26), Berlin-New York, 1984, 289f. Brennecke weist Sabinos folgende Textpassagen zu: Sozomenos, h.e.IV,11,2–3,12(?); 12,3–7; 13; 14. 15,1 und 15,3b gehören laut Brennecke ursprünglich in den Zusammenhang des Berichtes h.e.IV,12,3–7; Sabinos hat dann möglicherweise diese Passagen athetiert und in den Zusammenhang des Berichtes h.e.IV,15 gestellt. Brennecke scheint von einer Kongruenz der Tendenz des Sabinos mit den Interessen der gegenüber Rom kompromißbereiten Homöusianer auszugehen.

5) Eine derartig kompromißbereite Haltung gegenüber dem nicänischen Westen würde auch gut in die Geschichte der homöusianischen Partei passen. Hierzu mögen die folgenden Andeutungen genügen: Schon das bei Epiphanios überlieferte homöusianische Schreiben vom Sommer 359 schlägt gegenüber möglicherweise westlichen Adressaten versöhnliche Töne an; so wird z. B. die antiochenische Synode gegen Paul von Samosata (268) erwähnt, von einer angeblichen Verurteilung des ‚homousios' ist nun aber – im Gegensatz zu früher[21] – nicht mehr die Rede.[22]

Als die Homöusianer unter der Führung des Basileios von Ankyra 363 einen Brief an den Kaiser Jovian verfaßten, schlugen sie ihm folgende Alternative vor: Entweder sollten die Beschlüsse von Rimini (1. Session, d. h. die Bestätigung des Nicänums!) und Seleukeia (Zweite antiochenische Formel!) wieder in Geltung gesetzt werden, oder – wenn das den ost-westlichen Frieden nicht wiederherstelle – alle Bischöfe sollten an einem selbstgewählten Ort für sich zusammenkommen, um eine Wiederholung der Vorgänge unter Konstantios zu vermeiden.[23]

Auch auf der homöusianischen Synode von Lampsakos (364) wurde die Aufhebung der Beschlüsse von Konstantinopel (359/60) verlangt; interessant ist hier die Behauptung, die Homöer hätten in Konstantinopel nur dadurch die Unterzeichnung der von ihnen als von den westlichen Bischöfen approbiert präsentierten Glaubensformel erreicht, daß sie gleichzeitig die Verwerfung des ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν und die Proklamierung des ὅμοιος κατ' οὐσίαν zugesagt hätten.[24] Es ist durchaus möglich, daß Sabinos diese im Synodalschreiben von Lampsakos propagierte Sicht der Ereignisse rezipierte und ausbaute.[25]

U. E. ist es denkbar, daß Sabinos einer Annäherung der homöusianischen Partei an den Westen (und insbesondere an Bischof Liberius von Rom) durchaus positiv gegenüberstand. Schon die Breite, mit der er die Reise der Homöusianerdelegation zu Liberius und die damit zusammenhängenden Briefe und Synoden dokumentiert hat, spricht für eine solche Annahme.[26]

---

[21] Vgl. Anmerkung 10.

[22] Epiphanios, Pan. haer. 73,12,2–8 (Holl-Dummer 285,1ff.).

[23] Sozomenos, h.e.VI,4,4 (Bidez-Hansen 240,22ff.).

[24] Sozomenos, h.e.VI,7,4 (Bidez-Hansen 245,20ff.).

[25] Vgl. den von Sozomenos, h.e.IV,23 gebotenen Bericht über die ‚Hofsynode' in Konstantinopel Ende 359, bes. Soz. h.e.IV,23,5–6 (Bidez-Hansen 177,14ff.). Möglicherweise steht Sabinos hinter diesem Bericht (so auch Bidez-Hansen, LIX). Vgl. auch Sozomenos, h.e.IV,19,9–12 (Bidez-Hansen 169,3–25). Falls Sabinos in seiner einseitigen ‚Geschichtsdarstellung' in dieser Weise synodale Verlautbarungen der homöusianischen Kirchenpartei rezipierte (wie konnte er andernfalls innere Widersprüche vermeiden?), so würde das den ‚Sitz im Leben' der Gattung kirchenpolitischer Propagandaschriften recht deutlich machen.

[26] Hauschild, 110f., verteidigt gegen Zweifel in der übrigen Forschung die Vermutung, daß Sabinos das Unternehmen der Homöusianerdelegation über eine bloße Notiz hinaus auch dokumentiert habe. Doch vermutet er polemische Tendenz. – Die breite Dokumentierung dieses Ereignisses wäre jedenfalls seiner Bedeutung durchaus ange-

Auch seine Erwähnung der auf der zweiten antiochenischen Formel beharrenden Homöusianersynode von Antiochien (Karien) ist u. E. nicht unbedingt ein Gegenargument: Auch diese Synode verband nach Angaben des Sabinos ihren ‚Traditionalismus' und ihre Verweigerung gegenüber dem nicänischen Stichwort mit einer durchaus positiven Haltung gegenüber der Kirchenunion.[27]

Resümierend läßt sich also vorläufig und mit aller gebotenen Vorsicht feststellen, daß Sabinos seine einseitige und polemische Darstellung der Synodalgeschichte, die den homöusianischen Traditionalismus weiterentwickelte und von der Überlegenheit und Anciennität dieser östlichen Glaubensüberlieferung überzeugt war, möglicherweise mit einer eigenen Vision von der kirchlichen Einheit verband. Danach waren sich Westen und Osten trotz unterschiedlicher Formulierungen gegen die homöisch-anhomöische Ketzerei einig. Hauschild sieht Sabinos ein wenig als den hartnäckigen Traditionalisten, der erbittert gegen die homöische Einigkeitsideologie zu Felde zieht. Doch vielleicht konnte sich Sabinos ebensowenig wie Athanasios und Hilarius den Konsequenzen der konstantinischen Wende entziehen: eine theologische Partei, die im 4. Jahrhundert nicht marginalisiert werden wollte, konnte sich auf Dauer nicht damit begnügen, nur ihren Standpunkt zu verteidigen. Sie mußte positive Vorschläge zur Überwindung des seit Serdika chronischen Schismas machen. Inwieweit Sabinos dabei mit staatlicher Intervention rechnete, ist nicht mehr deutlich zu eruieren. Den Kaiser Konstantios jedenfalls scheint er nicht unbedingt negativ beurteilt zu haben.[28] Vielleicht vertrat er die gleiche Meinung wie die Homöusianer 363 in ihrem Synodalbrief an Jovian: Eine gemeinsame Bischofssynode ohne Eingriff von außen!

Es stimmt ein wenig melancholisch, daß zu solcher Weisheit im 4. Jahrhundert in der Regel nur die zeitweiligen oder endgültigen Verlierer der großen Glaubenskämpfe zu reifen pflegten.

---

messen gewesen. Zu seiner Zeit war dieser Unionsversuch mindestens ebenso bedeutsam wie die vielzitierte alexandrinische Synode von 362. Zum erstenmal seit Serdika bot sich eine echte Chance für eine kirchliche Union in größerem Ost-West-Rahmen und ohne staatlichen Eingriff.

[27] Gegen Hauschild, 124. Vgl. Sozomenos, h.e.VI,12,4 (Bidez-Hansen 252,6f.).

[28] Vgl. Sozomenos, h.e.III,18,2 (Bidez-Hansen 132,8f.) / h.e.IV,14,1–7 (Bidez-Hansen 156,19–157,28).

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Carl Andresen (Hrsg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd. 1–3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980–1984.

„Hegemonialstellung von Harnacks Dogmengeschichte und Prädominanz der ‚Biblischen Theologie' . . . kennzeichnet die theologische Situation, in der das ‚Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte' entstanden ist". Mit diesem Satz im „Nachwort des Herausgebers" zum Gesamtwerk (III, S. 610) erinnert Carl Andresen noch einmal an sein Vorwort im (zuerst erschienenen) 2. Band zur Begründung dieses großen Unternehmens und zu seiner Zielsetzung: Das Handbuch will (hier Ansätze Alfred Adams und Bernhard Lohses aufnehmend und konsequent durchführend) den Rahmen einer „Dogmengeschichte" im engeren Sinne, die nach Harnacks Vorgabe mit der abendländischen Reformation ihr Ende fände, sprengen, indem es die Theologiegeschichte im weitesten Sinne in den Blick nimmt, somit die Tür weit zur Neuzeit und Gegenwart aufstößt und hier die Entwicklung in den Konfessionen der abendländischen Christenheit ebenso berücksichtigt wie diejenige in der östlich-orthodoxen Kirche. Gerade mit dieser inhaltlichen Neukonzeption bleibt das Handbuch – im bewußten Gegenüber zum systematisch-theologisch konzipierten römisch-katholischen Gegenstück („Handbuch der Dogmengeschichte", hrsg. von Michael Schmaus und Alois Grillmeier) – dem protestantischen Prinzip treu, die Dogmen- (und nun auch: Theologie-)Geschichte als historische Disziplin zu sehen. Daß der Herausgeber den Kreis der Mitarbeiter (Kirchenhistoriker und Systematiker evangelischer Provenienz) nicht konfessionell ausweitete, hat hier seinen guten Grund: Eine ökumenische Beteiligung (etwa im Sinne von Selbstdarstellungen) hätte eine „Konfessionskunde" ergeben und nicht zu dem geschlossenen Ganzen geführt, wie es dem Herausgeber vor Augen stand und im Ergebnis gelang. Diese Geschlossenheit des Ganzen unterstreicht der Herausgeber noch dadurch, daß er den Stoff der insgesamt 15 Einzelbeiträge zu drei gleichen Teilen jeweils einem Leitthema unterordnet, das den jeweiligen Untertitel des Einzelbandes bildet und diesem damit eine gewisse thematische Selbständigkeit im Rahmen des Gesamtwerkes verleiht. Bei gleicher Bandstärke war dieses Gliederungsprinzip freilich nur dadurch zu realisieren, daß der vorhandene Raum nach thematischen Schwerpunkten, nicht aber nach der Länge der zu behandelnden Zeiträume zu vergeben war; die unterschiedliche historische „Dichte" der Einzelbeiträge hat hier ihren gewollten Grund.

Leitthema und Untertitel des ersten Bandes ist „Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität". Denn „die Alte Kirche, die byzantinische Orthodoxie und das christliche Abendland des Mittelalters hatten sich für ihre jeweiligen Epochen zum Alleinvertreter des Christentums gemacht . . ., haben alle Kirchen sich als ‚die eine, heilige, katholische Kirche' verstanden" (Vorwort II, S. XXIV). Dementsprechend behandelt dieser Band die Entwicklung in Ost und West bis zum Vorabend der Konfessionsspaltung im Abendland. Carl Andresen selbst eröffnet das Werk und behandelt „Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung" (I, S. 1–98) von den ersten Ansätzen in den neutestamentlichen Schriften über die Auseinandersetzungen mit dem gnostischen Mythos bis zur biblischen Theologie des Irenäus von Lyon. Adolf Martin Ritter („Dogma und Lehre in der Alten Kirche": I, S. 99–283) nimmt den Faden mit Origenes auf (unter Berücksichtigung auch des spätantiken geistesgeschichtlichen Hintergrundes) und folgt der Ausgestaltung des trinitätstheologischen und christologischen Dogmas bis zum Konzil von Chalkedon nebst seiner Nachgeschichte, an deren Ende das dyotheletische

Erste Trullanum (680/81) und Maximus Confessor stehen. Klaus Wessel („Dogma und Lehre in der orthodoxen Kirche von Byzanz": I, S. 284–405) bietet – einsetzend mit dem Concilium Quinisextum (691/92) – hierzu die direkte Fortsetzung innerhalb der östlich-orthodoxen Kirche. Über die thematischen Schwerpunkte „Bilderstreit", „Johannes von Damaskus", „Mystische Theologie", „Bruch mit Rom", „Hesychasmusstreit" führt dieser Beitrag zu den Unionsversuchen mit Rom im spätbyzantinischen Reich bis zu dessen Untergang 1453, dem Ende der byzantinischen Kirchengeschichte im engeren Sinne. Der Komplex „Dogma und Lehre im Abendland" bildet (auf zwei Autoren verteilt) das westliche Gegenstück zu Wessels Beitrag. Das heißt, auch Ekkehard Mühlenberg („Von Augustin bis Anselm von Canterbury": I, S. 406–566) knüpft an den von Ritter behandelten Zeitraum an, wobei sich hier freilich die unvermeidbare zeitliche Überschneidung ergibt. Denn Mühlenberg muß (über Augustin hinaus) natürlich ebenso in die Anfänge lateinischer Theologie zurückgreifen, wie Ritter es unter seinem trinitätstheologischen und christologischen Aspekt tun mußte: So verteilt sich die Behandlung Tertullians und Cyprians auf beide Beiträge. Den Schlußpunkt seines Abschnittes setzt Mühlenberg am Vorabend der Scholastik mit der Person des Erzbischofs von Canterbury, den er noch diesseits dieser Schwelle sieht. Denn „die Scholastik folgt nicht Anselms Programm ‚sola ratione'. Sie bezieht ihre Fruchtbarkeit vielmehr von der erneuten Auseinandersetzung mit der Autorität. . ." (I, S. 566). Diese „Zeit der Scholastik" (I, S. 567–754) ist Martin Anton Schmidts Thema, das (Anselm nun also ausklammernd) mit den „Anfängen der Frühscholastik" im Übergang zum 12. Jahrhundert und der Gestalt Abaelards einsetzt und an seinem Ende (über spätscholastische „Via moderna" und „Via antiqua" hinaus) bis zur „Theologie in der Zeit der Reformkonzilien" (Gerson, Hus, Nikolaus von Kues) führt.

„Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität" (Untertitel des zweiten Bandes) meint zunächst „Dogma und Bekenntnis in der Reformation", dargeboten in zwei Teilen, deren erster („Von Luther bis zum Konkordienbuch": II, S. 1–164) aus Bernhard Lohses Feder stammt, und deren zweiten („Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster": II, S. 165–352) Wilhelm Neuser verfaßt hat, der in diesem Rahmen unter eigener Kapitel-Überschrift („Selbständige Weiterbildung zwinglischer Theologie") ausführlich auch Martin Bucer berücksichtigt. Lohses „lutherischer" und Neusers „reformierter" Parallelstrang berühren sich dabei so eng, daß es – etwa im Bereich des Abendmahlsstreits – zu unvermeidbaren, weil von der Sache gebotenen, Überschneidungen kommt: Zwinglis Abendmahlsauffassung bieten beide. So besteht der Reiz dieser zwei Beiträge darin, daß (im Rahmen der gerade nicht konfessionskundlichen, sondern historischen Konzeption des Gesamtwerks) auch Nuancierungen in der Interpretation durchscheinen, hinter denen der innerreformatorische Konfessions-Unterschied spürbar wird; und zu Recht sieht der Herausgeber (II, S. XV f.) darin keinen Nachteil. Einen weiteren Parallelstrang bietet Günther Gassmann mit seiner Darstellung der „Lehrentwicklung im Anglikanismus" (II, S. 353–409), die er indessen (wie der Untertitel „Von Heinrich VIII. bis zu William Temple" anzeigt) als in sich geschlossenen Komplex bis in die Gegenwart durchzieht. Hier (wie auch angesichts der beiden letzten Beiträge dieses Bandes und des ersten im folgenden Band) muß man zugestehen, daß ein zu formal angelegtes Zeit-Raster Zusammenhänge verwischt hätte, die Sache selbst also auch hier wieder ihre eigene Lösung erzwingt. Auf eine ganz eigene Weise gilt dieses im Blick auf Wilhelm Dantines folgenden Beitrag, der „Das Dogma im tridentinischen Katholizismus" (II, S. 411–498) als in sich geschlossenen Komplex in drei Abschnitten („Wandel im Kirchenverständnis", „Die Lehre vom Heil", „Die Lehre von den Sakramenten") systematisch analysiert und beurteilt. Den Abschluß des Bandes (nimmt man sein Leitthema exakt) bildet Reinhard Slenczkas „Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche" (II, S. 499–559) mit der schon angedeuteten und begründeten Ausweitung: („Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart"). Die Darstellung nimmt den (im ersten Band) von Wessel bis zum Untergang des Byzantinischen Reiches gezogenen Faden zunächst im Ökumenischen Patriarchat auf („Wittenberg und Byzanz", „Tübingen und Konstantinopel"), um sich dann (über „Die ‚orthodoxen Bekenntnisse' des 17. Jahrhunderts") der Theologiegeschichte Rußlands zuzuwenden, wobei der grie-

chische Hintergrund (etwa unter dem Stichwort „Philokalia") sichtbar bleibt. Mit dem letzten Beitrag „Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen" (II, S. 560–664) steht Gustav Adolf Benrath streng genommen bereits jenseits des den „Rahmen der Konfessionalität" thematisierenden Bandes; und die Plazierung dieses wiederum in das Abendland (zumal in die Nachbarschaft der von Lohse und Neuser verfaßten Abschnitte) zurückführenden Teils hinter die Darstellung der Ostkirche dürfte hierin ihren Grund haben. Der Beitrag behandelt in zwei zeitlich parallel laufenden Kapiteln den „linken Flügel" der Reformation: „Die Lehre der Spiritualisten" (bis zum Quäkertum) und „Die Lehre der Täufer" (bis zu den Baptisten).

Das Thema des dritten Bandes („Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität") eröffnet Gustav Adolf Benrath mit einem (diesen Band mit dem vorangehenden verklammernden) Überblick über „Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus" (III, S. 1–70), indem er ersteren in seiner Entwicklung von Lorenzo Valla bis Hugo Grotius, letzteren von Michael Servet bis zum Sozinianismus im 17. Jahrhundert darstellt. Den Hauptteil dieses letzten Bandes aber nehmen die beiden großen abendländischen Konfessionen ein, deren Aufarbeitung bis in die Gegenwart nach der Anlage des Gesamtwerks jetzt allein noch übrig geblieben ist. „Lehre und Bekenntnis im Protestantismus" (III, S. 71–287, der umfangreichste Einzelbeitrag überhaupt) behandelt Gottfried Hornig, der (unter Aufnahme des von Lohse und Neuser vorbereiteten Stoffs) mit der altprotestantischen Orthodoxie lutherischer und reformierter Prägung einsetzt und den Wegen protestantischer Theologen (und Theologien) bis zum Jahre 1980 folgt: ein weiter Rahmen, innerhalb dessen (um von den 13 Kapiteln nur ein einziges hervorzuheben) auch „Bekenntnis und Theologie im evangelischen Kirchenkampf (1933–1945)" ihren theologiegeschichtlichen Ort haben. „Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus" (III, S. 289–423) stellen Wilhelm Dantine und (die Vorarbeiten des zu früh Verstorbenen fortführend) Eric Hultsch dar: vom „Katholischen Liberalismus und seiner Vorgeschichte" im 18. Jahrhundert bis zum Vatikanum II mit zwei abschließenden Kapiteln, die aus der Gesamtentwicklung zwei Spezialthemen herausgreifen und hier auch über das Vatikanum II hinausführen. Das Handbuch „kann keinen Schlußpunkt markieren, sondern muß einen Doppelpunkt setzen, der die Sicht für künftige Entwicklungen freigibt". Diese Forderung des Herausgebers am zeitlichen Anfang des ganzen Unternehmens (II, S. XXIII) erfüllt Reinhard Slenczka mit dem abschließenden Beitrag „Dogma und Kircheneinheit" (III, S. 425–603): einer Darstellung der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert, deren letztes Kapitel den „Ertrag der ökumenischen Bewegung" zusammenfaßt, auf die „Verantwortung und Entscheidung der Kirchen" verweist und schließlich „Die theologische Aufgabe" (nämlich auf dem Wege zu einer „ökumenischen Theologie") benennt. Ein Begriffs- und ein Namenregister beschließen und erschließen das Gesamtwerk.

Als ganzes tritt nun dieses Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte als willkommene Ergänzung (und deshalb auch nicht zufällig in demselben Verlag erschienen) neben das kirchengeschichtliche („Die Kirche in ihrer Geschichte"), auch wenn es sich mit ihm, wo dieses seinerseits von der theologiegeschichtlichen Darstellung nicht ganz absehen kann, thematisch überschneidet. Sein „Proprium" in Absicht und Durchführung liegt freilich in der engeren Gesamtschau über die Entwicklung im Ganzen; und in dem ausgewogenen Verhältnis von monographischem Beitrag des einzelnen zum Spannungsbogen von der ersten bis zur letzten Seite spürt man die Hand des Herausgebers, wenn sie auch in der Abstimmung der Einzelbeiträge aufeinander nicht alles glätten konnte. Dabei denkt man weniger an die erwähnten sachlich legitimierten Überschneidungen, als an die Lücken, die leicht da entstehen, wo in Sammelwerken der eine sich auf den anderen verlassen muß. Auf diese Weise ist der für das byzantinische Kaiserbild so bedeutsame theologische Beitrag zur „Konstantinischen Wende" zu kurz gekommen. Ritter hat (I, S. 152 f.) im Rahmen seines Kapitels über Euseb von Caesarea natürlich auch dessen „politische Theologie" im Blick, kann aber (mit den wichtigsten Literaturhinweisen für den an Einzelheiten interessierten Leser) hier sehr allgemein bleiben, weil dieser Aspekt bereits über seinen thematischen Rahmen hinausweist. Und Wessel, der die byzantinische Lehrentwicklung vom späten 7. Jahrhundert an weiter-

verfolgt, kann – ohne sich zum zeitlichen Rückgriff verpflichtet zu fühlen – ganz selbstverständlich die „Rolle des Kaisers in der Kirche" (I, S. 286) als bekannt voraussetzen. So ist im Grenzfeld beider Autoren gerade das Thema zu kurz gekommen, das als östliches Gegenüber zum Westen (Mühlenberg zu Augustins „Theologie als Geschichte": I, S. 432–445) eine ausführliche Darstellung verdient hätte.

Was hier der gegenseitigen Abgrenzung zum Opfer fiel, zeigt sich an anderer Stelle als Mangel der Gesamtkonzeption. Denn sosehr es zu begrüßen ist, daß das Handbuch den traditionellen abendländischen Rahmen der mittelalterlichen Dogmengeschichte aufbricht (Wessels berechtigte Kritik an Loofs: I, S. 285!) und Byzanz voll zur Kenntnis nimmt, sosehr wird dem nun in die Weite geführten Leser bewußt, daß ein ganzer Komplex fehlt: die Lehrentwicklung in den syrischen Kirchen. Nicht, daß nicht einzelnes benannt würde („Jakobiten", „Nestorianer") und einzelne Theologen vorkämen (den Einzelnachweis hier mag die Verweisung auf das Register ersetzen), aber der Raum für sie ist knapp, Afrahat etwa wird nur en passant erwähnt (I, S. 215), andere (Babai, Bardesanes, Barhebräus, Dionysius bar Salibi, Isaak von Ninive, Jakob von Sarug, Moses bar Kepha . . .) bleiben überhaupt ungenannt, und so erfährt man nichts über jenen Bereich christlicher Theologiegeschichte, für den westsyrische Monophysiten und ostsyrische Nestorianer stehen, nichts über das in der „Syrischen Renaissance" nach der Jahrtausendwende gebündelte theologische Erbe, mit dem sich in seinen Unionsbemühungen seit Jahrhunderten der römische Katholizismus auseinanderzusetzen hat, und das im gegenwärtigen ökumenischen Rahmen – von den altorientalischen Nationalkirchen repräsentiert – neben der byzantinisch-orthodoxen, abendländisch-katholischen und abendländisch-reformatorischen Tradition seinen nicht minder legitimen Platz behauptet. Der Seitenblick auf das Parallel-Unternehmen „Kirche in ihrer Geschichte", das diesen Bereich abdeckt, hätte die Lücke vermeiden helfen können.

Es sind die großen und umfassenden Werke, die dazu reizen, nach den „weißen Flecken" zu suchen, und die alle befriedigende Vollständigkeit ist das stets erstrebte und nirgends erreichte Ziel. So mag auch das vorliegende Handbuch Wünsche offenlassen: In der Breite dessen, was es bietet, ist es dessen ungeachtet ein großes Werk, über dessen zentrale Bedeutung kein Wort besonderer Begründung zu verlieren ist. Und Carl Andresen, dessen in die Weite gehenden Blick das Gesamtwerk spüren läßt, und der als Herausgeber das Ganze noch bis zum alles abrundenden Nachwort hat begleiten können, hat sich mit diesem „Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte" ein letztes großes Denkmal gesetzt.

Marburg *Wolfgang Hage*

Robert Taft, The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for today. The Liturgical Press, Collegeville 1986. 421 S., Kt., $ 14.95

Die Brevierforschung ist in der Liturgiewissenschaft lange vernachlässigt worden. Erst um die Jahrhundertwende erschienen die ersten wissenschaftlich fundierten Gesamtdarstellungen. Vor allem sind zu nennen: S. Bäumer, Geschichte des Breviers (Freiburg/Br. 1895); P. Battifol, Histoire du Bréviaire Romain (Paris 1898); J. Baudot, Le Bréviaire Romain (Paris 1907). Wie die Titel besagen, handelt es sich bei diesen Studien um die geschichtliche Darstellung der Entwicklung des römischen Breviers. Seit diesen Arbeiten sind große Fortschritte in der Sinnerhellung des Breviers als Stundengebet gemacht worden. Hier sind hervorzuheben: J. Pascher, Das Stundengebet der römischen Kirche (München 1954); S. J. P. van Dijk und J. H. Walker, The Origins of the modern Roman Liturgy (London 1960); P. Salmon, The Breviary through the Centuries (Collegeville 1962); L'office divin au moyen-âge (Paris 1967). Alle diese Veröffentlichungen beschränken sich auf das römische Offizium. Eine Monographie, die auch das Stundengebet der Ostkirchen einbezieht, lag bislang nicht vor. Diese Lücke versucht der amerikanische Jesuit R. Taft, derzeit Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, zu schließen. Er kann sich dabei auf zahlreiche, in den letzten

50 Jahren erschienene Spezialuntersuchungen stützen, angefangen mit den Arbeiten des deutschen Orientalisten und Begründers der vergleichenden Liturgiewissenschaft, A. Baumstark, bis herauf zu den gelehrten Publikationen seiner römischen Kollegen J. M. Hanssens, A. Raes, J. Mateos und M. Aranz. Von Baumstark übernimmt Taft den Grundsatz, daß die Liturgiewissenschaft, ebenso wie die Philologie, eine vergleichende Wissenschaft ist und folgert: „One can no more be a liturgiologist knowing only one tradition than one can be a philologist knowing only one language" (XII).

In Teil I: „The Formation of the Tradition" (3–213) behandelt Taft den Ursprung und die frühen Entwicklungsstufen des Kathedraloffiziums und des monastischen Stundengebets, zunächst im Osten (3–91). Nach dem Bruch mit dem orthodoxen Judentum, der sich etwa zwischen 90–135 vollzog, verrichteten die Christen anfänglich das Abend- und Morgengebet nicht mehr in der alten Gemeinsamkeit mit den Juden, sondern zunächst wohl privat, bis sich wieder organisierte, nunmehr von der Synagoge unabhängige Gemeinden herauszubilden begannen, in denen das Abend- und Morgenlob bald wieder täglich gemeinschaftlich gebetet wurde. Damit entstand die gemeindekirchliche Synaxe, das sog. Kathedraloffizium, an dem der Bischof, die Priester, die Diakone, die Lektoren und das Volk teilnahmen. Mit der Wende zum 3. Jh. entwikkelte sich das Mönchtum. Die Asketen integrierten nicht nur die bisherigen Gebetsstunden der Gläubigen in den täglichen Kursus, sondern sie formten diese Synaxen strukturell und inhaltlich entscheidend um. Es sind dabei zwei verschiedene Urtypen zu unterscheiden, einmal das Mönchtum Ägyptens und die etwas später einsetzende urbane Mönchstradition Kappadoziens. Die ägyptischen Mönche versammelten sich nur morgens und abends zur gemeinsamen Meditation von 12 fortlaufenden Psalmen, an die sich zwei Lesungen anschloßen. Das städtische Mönchtum von Kappadozien übernahm die ausgewählten Psalmen für den Morgen und Abend vom Kathedraloffizium und dazu die seit dem 2.–4. Jh. allen Gläubigen empfohlenen Horen, also Terz, Sext, Non, Komplet und das Gebet um Mitternacht, die nun den festen Bestandteil des monastischen Kursus bilden. Dabei geht das Mönchsoffizium der basilianischen Mönche in seiner Struktur auf das Brauchtum Ägyptens zurück. Die in Ägypten übliche fortlaufende Psalmenmeditation wurde hier zeitlich in das Nachtoffizium eingebaut. Eine Zwischenstellung zwischen dem monastischen Typ im Süden und dem urbanen im Norden nahm das syro-palästinische Mönchsoffizium ein. Außer in Ägypten hatte ursprünglich im Orient kein Ferialoffizium eine Schriftlesung. Diese war Privatsache und erfolgte meist zur ersten Tagesstunde.

Der von Taft unter Auswertung zahlreicher, in den letzten Jahrzehnten erschienenen Spezialuntersuchungen über das Stundengebet der Kirche bis zum 4. Jh. erarbeitete Überblick bestätigt die bereits von A. Baumstark in „Liturgie comparée" vertretene These, daß die monastische Tradition von den gemeindekirchlichen Gebräuchen grundsätzlich zu unterscheiden ist, und daß die basilianische Mönchstradition Kappadoziens das übrige Brauchtum, wie es uns durch Cassian und Chrysostomus tradiert wurde, nach und nach verdrängte. Dabei wurde jedoch manches, wie etwa die Psalmodia currens, in das Kathedraloffizium übernommen, womit es beim Morgen- und Abendoffizium zur Überlagerung ursprünglich verschiedener Gebräuche kam.

Im zweiten Abschnitt des historischen Teils (93–163) gibt Taft einen Überblick über die Ursprünge und die Entwicklung des Stundengebets im Westen, also in Nordafrika, Gallien, Irland, Spanien und Italien. Für den ältesten westlichen Mönchs-Kursus hält er den Ordo monasterii, der um 395 entstanden ist und dem Alypius von Tagaste zugeschrieben wird. Das ehrwürdige Alter dieses Ordo und seine Benützung durch Augustinus und Cäsarius von Arles mögen es rechtfertigen einige Einzelheiten zu erwähnen. Für die Matutin (Laudes) sind vorgesehen die Psalmen 62, 5, 89. Terz, Sext und Non haben einen Responsorialpsalm, zwei Antiphonalpsalmen sowie Lesung und Conclusion. Beim Lucernarium werden verwendet: ein Responsorialpsalm, vier Antiphonalpsalmen, ein Responsorialpsalm, Lesung und Conclusion. Die Nokturnen bestehen je nach Jahreszeiten aus 12–10–8 Antiphonalpsalmen, 6–5–4 Responsorialpsalmen, 3–3–2 Lesungen und Conclusion. Wichtige Aufschlüsse über den ältesten Mönchs-Kursus Galliens geben einige Stellen der Schriften Cassians (gest. 430/35). Wir erfahren,

daß die Mönche zahlreiche Gepflogenheiten des Orients (Ägypten, Palästina) übernahmen, da oder dort jedoch andere Psalmen auswählten und jeden Teil mit dem Gloria Patri schloßen. In Gallien waren die Laudes Teil des Morgenoffiziums und nicht, wie etwa in Bethlehem, Anhang zu den Nokturnen. Das Offizium der beiden Bischöfe Cäsarius (gest. 542) und Aurelian von Arles (gest. 551?), das nach den eigenen Worten des Cäsarius zum größten Teil dem Ordo Lyrenensis entlehnt ist, hat die der ägyptischen Gepflogenheit verwandte Einleitungspsalmodie, aber auch einleitende Directanei oder Directanei breves. Daneben, und zwar getrennt davon, steht das spätere orientalische Element der Antiphonie, und zwar Antiphonie mit Vollpsalmen und Antiphonae minores oder parvuli mit wenigen Versen. Das Lesesystem ist ein doppeltes. In Lerin-Arles kannte man noch die der Psalmodie folgende, die Hore abschließende Lesung Ägyptens, Syriens und Palästinas, daneben auch für die Nächte ein Missa-System, das sowohl bei Cäsarius als auch bei Aurelian für die Winternächte näher beschrieben wird. Als neue Strukturelemente sind in Lerin-Arles festzustellen: Die Hymnodie einschließlich des Te Deum, das Kyrie und das Capitellum. – Aufschluß über das Mönchsoffizium in Irland gibt das Kapitel 7 der Regula monachorum des Kolumban (gest. 615). Die irische Offiziumsordnung hatte drei Nacht- und wohl auch drei Tageshoren. Jede der Tageshoren besaß je drei Psalmen, das Initium noctis und die media nox je 12. Das umfangreichste Offizium war das Matutinum, das an den Werktagen des Winters je 36 Psalmen und an den Sommerwerktagen stets 24 zählte. In den heiligen Nächten des Sonntags und des Samstags schwankte die Zahl zwischen 36 bis 75 Psalmen in jeder Nacht. Die Psalmen waren zu dreien zusammengefaßt. Dieser Psalmendreier hieß Chora (chorus). Die beiden ersten Psalmen der Chora waren nicht antiphonisch, der dritte antiphonisch. Nach jedem Psalm sprach man dreimal kniend oder verneigt das Deus in adjutorium. Wie man den Psalter aufgliederte oder ob man das reine Psalterium currens betete, erwähnt Kolumban nicht. – Zeugen für das altmonastische Stundengebet in Spanien sind Isidor von Sevilla (gest. 636) und Fructuosus von Braga (gest. ca. 665). Während der Ordo cathedralis anfänglich nur Matutin (Laudes) und Vesper enthielt, umfaßte die monastische Ordnung außerdem „horae canonicae: ad nocturnas sive vigiliae, ad tertiam, ad sextam, ad nonam, ad completam". Dazu kamen „peculiares orationes: ad medium noctis, post nocturnos, aurora, ad primam et secundam, ad quartam et quintam, ad septimam et octavam, ad decimam, undecimam et duodecimam, ante lectulum". Sowohl der Kursus Isidors als auch der des Fructuosus sind durch eine verhältnismäßig geringe Anzahl von Psalmen und Lesungen und durch eine große Vielfalt von Antiphonen, Allelujas, Responsorien, Orationen und Schlußgebeten gekennzeichnet. Auf die Psalmen folgten Psalterkollekten, Hymnen sind zugelassen. Die Bedeutung von Missa in den Ausführungen des Isidor und des Fructuosus scheint mir nach wie vor fraglich. Taft übernimmt die Erklärung J. Pinels, wonach das Wort eine liturgische Einheit von drei Psalmen oder Cantica meint und nicht eine Einheit von Lesungen wie in den Regeln von Arles.

Die wichtigste der vorbenediktinischen lateinischen Mönchsregeln ist ohne Zweifel die vieldiskutierte Regula Magistri, nicht nur wegen ihrer Details, sondern vor allem als eine der Hauptquellen Benedikts bei der Zusammenstellung seiner eigenen Regel. Der Verfasser ist unbekannt. Entstehungsort ist vielleicht die Campania, südöstlich von Rom. Die Entstehungszeit dürfte das 1. Viertel des 6. Jh.'s sein. Der anonyme Verfasser legt ein Psalterium currens vor, das aber nicht in einen Wochenkursus paßt. Die Psalmodie ist normalerweise entweder antiphonisch oder responsorisch. Es gibt große und kleine Responsorien, die großen haben Vollpsalmen, die kleinen nur je zwei Verse. Die Offizien sind fast uniform gebaut. Außer den Vigilien an den Sonntagen schließen alle mit zwei kürzeren Lesungen ab, die erste aus dem Apostolus, die zweite aus dem Evangelium. Diese zweite Lesung war in Matutin und Lucernar ein Canticum aus dem Evangelium, das an Sonn- und Festtagen mit Alleluja gesungen wurde. Gegen Ende der Horen findet sich ein Versus. Den Abschluß bildet der Rogus Dei, worunter wir wohl eine Litanei zu verstehen haben. – Außer der Regula Magistri hatte das z.Zt. Benedikts in Rom verwendete Offizium den größten Einfluß auf dessen Regelgestaltung. Über das ursprüngliche römische Stundengebet wissen wir nur wenig. Hieronymus gibt einige

Hinweise auf monastisch beeinflußte Bräuche. Er spricht von den Gebetsstunden des Morgens und des Abends, der dritten, sechsten und neunten Stunde und der nächtlichen Psalmodie. Es scheint, daß diese Horen im 4. Jh. ähnlich aufgebaut waren wie in Palästina und Kappadozien. Die Horen der „ecclesia Romana", die Benedikt kannte, wurden von mehr oder weniger unter einer Regel stehenden Gemeinschaften getragen, die den Gottesdienst an den Basiliken der Stadt übernommen hatten. Das Stundengebet in den Basiliken, in deren Nähe sich ein oder mehrere den dortigen Gottesdienst feiernde Klöster befanden, war z.Zt. Benedikts schon reich entfaltet. Nach den Hinweisen in der Regel Benedikts muß es um 500 etwa folgendermaßen aufgebaut gewesen sein: Der Psalter wurde wöchentlich vollständig gesungen. Die Matutin der Ferialtage hatte 12 Psalmen nach der Ordnung des Psalters. Ihnen folgten im Winter vier Lesungen mit ihren Responsorien. Der Sonntag hatte 18 oder gar 24 Psalmen, 12 zur ersten und je drei zu den beiden folgenden Nokturnen und 9 Lesungen mit Responsorien. An den Festtagen wurden 9, in drei Nokturnen gegliederte Psalmen mit 9 Lesungen und 9 oder 8 Responsorien (Te Deum!) verwendet. Die Laudes hatten vier Psalmen, ein Canticum, die „laudes" (Ps 148–150), Benedictus mit Antiphon. Die Vesper setzte sich aus 5 eigens ausgewählten Psalmen mit Antiphonen sowie dem Magnificat zusammen. Zu den kleinen Horen wurde der in einzelne Abschnitte geteilte Ps 118, zur Komplet wurden 4 Psalmen gesungen. Jede Hore schloß mit den Preces und dem Pater noster; der Gesang der Kollekte war dem Papst oder einem der Kardinalbischöfe vorbehalten. Das Deus in adjutorium zu Beginn, das Kapitel oder der Hymnus waren noch unbekannt.

Benedikt übernimmt und vervollständigt das Stundengebet der römischen Basiliken, das selbst wieder mit der Ordnung abendländischer Mönchsgemeinschaften verwandt ist. In Benedikts Offizium treffen wir zum erstenmal ein auf eine Woche festgelegtes Psalmenprogramm. Die nächtlichen Vigilien haben immer nur 12 Psalmen, die an Ferialtagen in zwei Nokturnen zu je sechs Psalmen mit Antiphonen geteilt werden. Die 1. Nokturn schließt mit drei Lesungen und Responsorien, die 2. ist vom Alleluja eingerahmt und endet mit einer Kurzlesung. An Sonn- und Festtagen haben die beiden ersten Nokturnen je vier Lesungen; es folgt eine 3. Nokturn mit drei Cantica, vier Lesungen aus dem Neuen Testament und vier Responsorien. Den Abschluß bilden Te Deum und Gesang des Evangeliums. Die Struktur der Matutin (Laudes) folgert Taft aus Regula 12–13: Vier Psalmen, Canticum, Psalm 148–150 („laudes"), Lesung, Responsorium, Hymnus, Benedictus, Litanei, Paternoster. Die kleinen Horen haben nach Regula 17–18: Eröffnungsvers, Hymnus, drei Psalmen, Lesung, Versikel, Litanei, Entlassung; die Vesper hat nach Regula 13,2; 17,7–8; 18,12–18: vier Psalmen, Lesung mit Responsorien, Hymnus, Magnificat, Litanei, Paternoster, Entlassung; die Komplet nach Regula 17,9–10; 18,19: drei Psalmi directanei, Hymnus, Lesung mit Versikel, Litanei, Segen, Entlassung. Es ist unumstritten, daß es zwischen der Offiziumsordnung des hl. Benedikt und den Mönchsoffizien Verbindungen gibt. Es ist aber auch sicher, daß Benedikt bezüglich der Verbindung von Lesungen mit Responsorien und bezüglich der antiphonalen Psalmodie andere Wege geht. Er benennt diese Psalmen für die einzelnen Horen mit Nummern und diese Nummern hat er nur mit Rom gemeinsam, dem die Priorität gebührt. Benedikts römische Vorlage war nicht eine kathedrale, sondern eine monastische.

Unsere Kenntnis der Frühgeschichte des westlichen Kathedraloffiziums ist weitaus spärlicher als die des monastischen. Außer der Studie G. Winklers, über die Kathedralvesper fehlen einläßliche Untersuchungen. Taft muß sich deshalb mit kurzen, nicht allzu aufschlußreichen Bemerkungen zu den vom 4. bis 6. Jh. über Mailand, Rom, Nordafrika, Gallien und Spanien vorhandenen Quellen begnügen. Auch in der Vigilienforschung harren trotz der Untersuchungen Baumstarks, Marcoras und Jungmanns noch viele Fragen der Beantwortung, die durch die etwa 10 Bedeutungsvarianten des Wortes „Vigil" zusätzlich erschwert ist.

Als Abschluß des Teiles I bringt Taft Überlegungen zum Ursprung der Nokturnen, der Matutin und Prim. Mit Recht ist dieses problemreiche, mit Hypothesen befrachtete Kapitel überschrieben: Quaestiones disputatae. Taft verteidigt, wie schon in früheren Publikationen, die Ansicht Mateos, nach der unser heutiges „Matins office" ursprüng-

lich ein monastisches Vigiloffizium ist, unterschieden von den Laudes. Dazu sei dann das Offizium der Prim gekommen, zuerst bezeugt in Quellen des 6. Jh.: Caesarius, Aurelian, Magister und Benedikt. Auch nach den neuerlichen Bemühungen Tafts, die Frage des Ursprungs und der gegenseitigen Beziehung der drei ersten Horen zu beantworten, muß man wohl feststellen: This remains the outstanding problem in the history of the formation of the Divine Office (191).

Im Teil II: „The Divine Office in the Christian East" (215–291) werden die derzeit vorliegenden Forschungsergebnisse über die weitere Entwicklung des Stundengebets in den sieben wichtigsten östlichen Liturgietraditionen zusammengefaßt. Behandelt werden: Das armenische Offizium, das assyrisch-chaldäische Offizium, die westsyrische und maronitische Tradition, das koptische Offizium, der äthiopische Ritus und das byzantinische Offizium. Jeder Abschnitt beginnt mit einer kurzen Geschichte der jeweiligen Tradition, dann folgt eine Übersicht über den Aufbau und Inhalt der Haupthoren, den Schluß bilden immer Bemerkungen zum gegenwärtigen Stundengebet des betreffenden Ritus. Trotz der Beschränkung auf die Haupthoren begegnen wir einer Unzahl von Details, die hier im einzelnen nicht erwähnt werden können. Das Wesentliche ist wohl: Nicht alle östlichen Riten haben dieselbe Anzahl von Horen. Nicht alle Horen haben dieselbe Bedeutung, so etwa bei den Ostsyrern die Komplet. Die Westsyrer nahmen zwar Terz, Sext und Non, nicht aber die Prim auf. Die Byzantiner fügten das mesonyktikon, das Mitternachtsgebet, hinzu. Die fortlaufende Rezitation des Psalters bei allen Horen findet sich in den am stärksten vom Mönchtum beeinflußten Riten, dem koptischen und dem äthiopischen. Die Chaldäer kennen sie nur bei den Vigilien; ob sie bei den Westsyrern ehedem vorhanden war, bedürfte der näheren Untersuchung.

Die von Taft aufgestellten Horen- und Inhaltstabellen ermöglichen nicht nur liturgiehistorisch, sondern auch kirchen- und kulturgeschichtlich aufschlußreiche Vergleiche. So ergeben sich z.B. interessante Zusammenhänge zwischen dem Stundengebet der Westsyrer und der Byzantiner. Bei beiden fehlt die fortlaufende Psalmodie. Beide wählen die Psalmen so aus, wie sie zu den betreffenden Horen passen. So werden z.B. Psalmen mit Anspielungen auf den Beginn oder den Abschluß des Tages mit Vorliebe beim Morgen- oder Abendgebet verwendet. Ein weiteres Wesensmerkmal beider Riten ist die unverkennbare Abhängigkeit von der alten palästinensischen, näherhin Jerusalemer Tradition, in deren Morgen- und Abendgebet auf die Psalmen Riten und Gebete folgten: Kollekte, Segen über Katechumenen und Gläubige, Fürbitte, Inzensationen. Reste davon finden sich sowohl im byzantinischen, als auch im westsyrischen Ritus. Im byzantinischen orthros, dem Morgengebet, z.B. folgt auf den Hexapsalm die große Kollekte und während des Gesanges der 9. Ode des „canon", der aus neun biblischen Cantica besteht, wird die ganze Kirche inzensiert; nach dem Gesang der ainoi, der „laudes", rezitiert der Diakon die Ektenien, litaneiartige Fürbitten, auf die ein Bittgebet folgt. Trotz starker Beeinflussung durch die Kirche von Edessa und die späteren byzantinischen Gebräuche ist der Aufbau der alten Jerusalemer Riten in der westsyrischen Tradition am getreuesten erhalten. Als drittes gemeinsames Merkmal des westsyrischen und des byzantinischen Ritus darf man den Vorrang der Hymnodie vor der Psalmodie bezeichnen. Bereits in dem von der Pilgerin Egeria beschriebenen Jerusalemer Stundengebet haben die „Hymnen" und „Antiphonen" einen hohen Stellenwert, der in Syrien im Lauf der Zeit immer gewichtiger wurde. Leider fehlt uns noch eine genaue Untersuchung der syrischen und byzantinischen Hymnen, sodaß wir die da oder dort vorgetragene Hypothese, die byzantinischen Hymnen seien nur Anpassungen der syrischen, nicht überprüfen können. Sicher ist jedoch, daß in beiden Liturgiebereichen die Dichtungen, die ursprünglich nur den Psalm einrahmen und ihm eine christliche Sinndeutung geben sollten, ihre dienende Funktion weit überschritten und sich ungebührlich in den Vordergrund drängten.

In Teil III: „The Liturgy of the Hours in the Western Traditions" (295–326) faßt Taft zusammen, was wir bislang über die Geschichte des Stundengebets im Abendland wissen. Da diese Thematik durch die ausführlichen Studien Salmons, van Dijks, Walkers u.a. hinreichend bekannt ist, genügen hier die Kapitelüberschriften, um einen Überblick über den behandelten Stoff zu geben: 1) From Liturgy to Prayerbook: The

Office becomes the Breviary in the West (The breakup of the system of cathedral liturgy; Monasticization and privatization of the office; The Friars and the university; Religious without Choral office: The Jesuits and after); – 2) The Roman Office (From Benedict to the Friars; The Curial Office and the Friars Minor; The age of reform: Quiñones, Pius V.; Modern reforms: Pius X., Vaticanum II); – 3) The Hours in the Churches of the Reformation (Luther; Straßburg; The Lutheran book of Worship; The Book of common prayer; The new Episcopal prayerbook).

Während sich der Verfasser in den Teilen I–III seines Buches um eine objektive Interpretation der Geschichte und der gegenwärtigen Gestalt des Stundengebetes in den östlichen und westlichen Traditionen bemüht, ist der Schlußteil: „What it all means" (329–373) mehr ein persönlicher Erfahrungsbericht oder wie der Verfasser selbst sagt: „the fruit of reflection on my own experience chanting the Liturgy of the Hours day by day, solemnly and in common, according to the Russian usage of the Byzantine Rite". In den geschichtlichen Durchblicken und Vergleichstabellen können wir der Darstellung Tafts zumeist zustimmend folgen. Bezüglich des Stellenwertes des Stundengebets im Gesamtgefüge christlichen Gottesdienstes sind wir jedoch anderer Meinung als Taft. Für uns ist die Eucharistiefeier „the summit of the Divine Office". Das II. Vatikanum nennt die Eucharistiefeier „Quelle und Höhepunkt aller Evangelisation und des ganzen christlichen Lebens" (Lumen Gentium Nr. 11). Unmittelbar zwar auf das Amtspriestertum bezogen, mittelbar aber auch für unseren Zusammenhang wichtig, ist die andere Konzilsaussage: „Am meisten üben die Priester ihr heiliges Amt in der eucharistischen Feier oder Versammlung aus, wobei sie in der Person Christi handeln und sein Mysterium verkünden, die Gebete der Gläubigen mit dem Opfer ihres Hauptes vereinigen und das einzige Opfer des Neuen Bundes, das Opfer Christi nämlich, der sich ein für allemal dem Vater als unbefleckte Gabe dargebracht hat, im Meßopfer bis zur Wiederkunft des Herrn vergegenwärtigen und zuwenden" (Lumen Gentium Nr. 28). Das Stundengebet der Kirche hat ohne Zweifel nicht die hohe Würde der Eucharistie, da es nicht sakramentalen Charakter hat. Selbstverständlich bezweifeln wir nicht, daß es an Rang weit höher steht als das Beten des einzelnen Gliedes der Kirche, denn im Stundengebet betet in einem besonderen Sinn die ganze Kirche. Das ist nicht nur dann und deswegen der Fall, weil die betende Gemeinschaft ein sichtbares und gewolltes Abbild der Kirche ist. Hier kommt vielmehr noch ein weiteres Moment ins Spiel, der Wille und der Auftrag der Kirche. Es ist dankenswert, daß Taft seinen Ausführungen eine Bibliographie (375–391) beifügt, in der die wichtigsten Veröffentlichungen über die liturgischen Traditionen des Ostens und des Westens erfaßt sind. Die Indices der Liturgie- und Vätertexte (393–404) ermöglichen ein leichtes Nachschlagen, Vergleichen und Überprüfen.

München *Walter Dürig*

Pierre Vallin, Les chrétiens et leur histoire. Reihe „Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie", Bd. 2, Paris (Desclée) 1985, 309 S.

Es mag so schlecht nicht sein, Bände eines Handbuches nicht vom direkten Fachmann rezensieren zu lassen, hier ein geschichtsbezogenes Werk von einem Systematiker. Man wird von diesem den Blickwinkel eher erwarten, unter dem das Handbuch nützen soll, eben den eines nicht in Einzelheiten kompetenten, aber strikt auf Verständlichkeit achtenden Lesers. Ob das Ausgebreitete stichhaltig ist, stört ihn nicht, weil er das nicht abschätzen kann; dafür orientiert er sich daran, ob man ihm hier hilft, den eignen Wissensstoff zu bündeln und kreativ zu ordnen. Außerdem ist er bei den Beschränkungen, zu der eine Reihe zwingt, tolerant. Das also die Prämissen.

Zunächst: die auf 10 Bände geplante, je 5 Bände für den historiokulturellen und 5 für den sozial-doktrinalen Zweig vorsehende Reihe stellt in diesem Werk nicht so sehr die Christentumsgeschichte oder gar Kirchengeschichte zur Disposition als vielmehr die *Geschichtlichkeit* eines speziellen Glaubens, nämlich des christlichen. Dieser Glaube, so die Voraussetzung des Werks, begreift sich nur recht, wenn sein Verstehensanspruch

sowohl die Bedingungen seiner Entstehung wie seiner je historischen Äußerungen mit in Rechnung zieht. Fern also davon, nur neugierig zu fragen, wie es denn wohl gewesen sei, verfolgt er hermeneutisch das Ziel, wie er Anschluß gewinnt an eine Gemeinschaft, die ihm immer mehr abverlangt als eine Weltdeutung neben andern, nämlich einen *Weltzusammenhang*.

Wie wurde dies nun von P. Vallin angegangen? In einer zumindest höchst kreativen, wenn auch dafür ihre theoretische Basis manchmal verschleiernden Weise. Ich greife dafür die ersten beiden der 20 Kapitel heraus (La naissance de l'Eglise; Formation d'une culture chrétienne; 21–31, 32–41).

In bestem Unterhaltungsstil wird hier, vom Brief des jüngeren Plinius an Trajan (um 112) aus, das soziologische Gebilde „Christen" entwickelt, also von einem neutralen Betrachter her, der Auffälliges und Notizwürdiges mitteilt. Der Brief selber wird freilich nicht mitabgedruckt, und so entzieht sich die Auffüllung des Plinius durch Interninformationen, vorzugsweise aus dem NT, freilich jeder Korrektur, man bleibt auf Vallins Interpretationsredlichkeit angewiesen. Aber gerade das kommt ja einer theologischen Einsicht gleich! Der christliche Glaube ist ja stets auf die Redlichkeit seiner Informationsträger verwiesen, und er ist es umso mehr, je mehr objektive Daten er zusammenträgt! Die Pliniuserläuterung beleuchtet mit überraschend außenzentriertem Licht jenes Gebilde „Christenheit", von dem aus der heutige Christ meist nur von innen, aus der Botschaft selbst heraus, weiß. Und so befindet er sich gegenüber etwa der Frühzeit in ähnlich hermeneutischer Distanz wie Plinius: lebte jener zwar mit den Christen innerhalb einer selben Kulturgemeinschaft, wohl zur Autopsie christlicher Haltung, nicht aber zu deren Begründung fähig, so ist bei uns eine ähnliche hermeneutische Distanz grundlegend, eben die umgekehrte. Wohl verstehen wir aus den Begründungen der Doktrin heraus, wie eine Einstellung dem Glauben gemäß sein *konnte*, aber es fehlt uns die Autopsie, um deren Verhaltensbreite abzuschätzen, wie dies eben nur der Zeitgenosse kann. Ich würde dies nicht so ausführlich notieren, bestünde nicht darin Sinn und Unsinn des Buches von P. Vallin zu diskutieren. Er bringt nicht nur Fakten, er verschränkt sie auch mit der Frage nach ihrer Lesbarkeit! Eindringlich zeigen das die Untersuchungen zu den frühen Jahrhunderten (1. Teil, 21–73). Was für eine Marotte Vallins gelten könnte, das fast lehrerhafte Aufrufen der einzelnen Schriftsteller und Zeugnisse, ist eben unser einziger Phänomenzugang, und seiner Magerkeit haben wir uns bewußt zu bleiben!

Hinzu kommt, daß eben dieser Zugang nicht in unser Belieben gestellt ist. Wie gesagt, geht es den Christen nicht um eine Weltdeutung, sondern um einen *Weltzusammenhang*, und der stellt sich von Anfang an unter eine geschichtliche Voraussetzung. Es gelingt Vallin, zu zeigen, daß dieses Bewußtsein nicht erst ab der namhaften Kirchengeschichtsschreibung eines Eusebios von Cäsarea und Cassiodor wach wurde, sondern schon unter ganz anderem Zeitbewußtsein den apokalyptischen, parusieerwartenden Zeitstillstand des vorkonstantinischen Christentums füllte. Und auch später versucht Vallin immer wieder, das Zeitbewußtsein der Christen an ihrer Stellung zur eignen Geschichtlichkeit abzulesen. Manchmal erfolgt dies punktuell, etwa in der frühen Aufklärung, als durch die Erdteilentdeckungen völlig andere Menschheitsraster (etwa das chinesische) die jüdisch-alttestamentliche Verstehensbasis für Menschenursprung aufsprengen und Bousset zu einer Universalgeschichte auf ganz neuer Basis nötigen, nämlich auf der einer allgemeinen Natur *aller* lebenden Menschen (252–255). Oder etwa die nach Formierung der Nationalkirchen um 500 und unter deren Autopsielosigkeit gegenüber römischem Kulturkonsens erfolgende Rückbindung an alttestamentliche Weltordnungsraster: 7-Tage-Woche, religiöse Steuer, Zehnt, sazerdotal-königliche Verfassung, Autorität aus Prophetie (156–160). Manchmal dagegen erfolgt dies auch an einem Durchgangsraster: die Verschiebungen zwischen Ehelosigkeit und Ehe wird soziologischer Maßstab für Zeiterschöpfung und Fortdauernswille, und das wirkt höchst instruktiv (vgl. 102 f., 167, 180).

Verständlich ist wohl, daß ein 300-Seitenband, dem dazu noch ein gerütteltes Maß an Literaturinformation auferlegt wird, unter solchen Ansprüchen mit dem Platz ringt. Man muß halt Kompromisse schließen bzw. verstehen. Die Darstellung der Jahrhun-

derte bis zum Hochmittelalter (15 Kapitel, 21–216) hat ungleich dichteres Niveau als die der späteren Zeiten. Die Abschlußpassagen (Reformation, Aufklärung, heutige Zeit, 219–301) sind vermutlich nicht Vallins eignes Forschungsgebiet. Es kommt dort zwar immer wieder zu blitzenden Rückbindungen und Einsichten (z.B. das Gewicht des Nationalgedankens, 257; Querlinien von Revolutionsberechtigung und Gottesbild, 270; Universalchristentum und Historizismus, 288 f.), aber man spürt den Atem dort mühsam durch den Wust der Jahrhunderte keuchen. Da muß man, unter Berufung auf die Vollständigkeitspflicht einer Handbuchreihe, schon arg freundlich rezensieren (im übrigen scheint dort die Qualität des Literaturapparats nicht so sehr zu leiden, was ausdrücklich vermerkt sei).

Eindeutig anzukreiden ist dreierlei. Zum einen, daß Vallin den Abbruch seiner Kontinuität nach dem Mittelalter (216) nicht thematisiert. Gerade vom 14.–15. Jahrhundert hätte man viel zu erwarten gehabt. Zweitens und Drittens gehen wohl weniger auf Vallins eignes Konto. Da ist die Textversetzung in Normal- und Kleindruck; an sich ja eine Lesehilfe, aber man hätte mehr draus machen können! Wie überhaupt die Feingliederung manchmal ein bißchen nach Flickwerk aussieht. Und dann die dadurch entstehende generelle Textgröße: ein beklagenswerter Kleindruck über gut 60 % des Textes, nimmt man die Anmerkungen mit hinzu (und die gestaltet Vallin ausführlich, mit Diskussion und Querbezügen, genußvoll zu lesen, eine der großen Stärken seines Bandes).

Was bleibt unter dem Strich? Wie gesagt, für historische Richtigkeit kann nicht geradegestanden werden; was von der Systematik her beurteilt werden kann, etwa zur Einordnung Augustins, zum Verständnis von Zeit generell, zur Theologie der Frau, kann mühelos passieren und entspricht heutigem Erkenntnisstand. Für die hermeneutische Qualität heutiger französischer Theologie stellt dieser Band, nimmt man den besten Teil heran, den zur Frühkirche, ein gutes Beispiel dar. Hier hat die deutsche Theologie, vor allem die hochgelobte Systematik, vielleicht aber auch die historische Sektion, noch viel aufzuarbeiten. Von theoretischem Nutzen ist Vallins Buch gewiß, auch von großer Erhellungskraft. Wie gut es sich in die Gesamtreihe des „Manuel de théologie" einfügen wird, bleibt abzuwarten.

Würzburg *Johannes Schmid*

Alte Kirche

Karl Martin Fischer, Das Urchristentum, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/1, Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1985. (18,– DM)

Wer heute eine „Geschichte des Urchristentums" veröffentlicht, muß entweder verwegen oder ein Kirchengeschichtler sein, oder er muß sich im Rahmen einer Reihe eine Verpflichtung aufnötigen haben lassen, die er als so stark empfindet, daß er sie auch erfüllt. Die hier zu besprechende Arbeit von Karl Martin Fischer ist als Band I/1 der von Gert Haendler, Kurt Meier und Joachim Rogge herausgegebenen „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen" erschienen. In einer Forschungssituation, in der zahlreiche wichtige Einzelfragen unabgeklärt und umstritten sind, in der sich – wie F. im ersten Satz des Vorworts feststellt – „die einzelnen Disziplinen Theologie des Neuen Testaments, Einleitungswissenschaft und Geschichte des Urchristentums immer stärker (überschneiden)" (11), kann der Versuch einer Gesamtdarstellung durch einen einzelnen nicht mehr sein als die Erinnerung und Mahnung an ein Desiderat. Das gilt im vorliegenden Fall um so stärker, als die eigentliche Darstellung nur 155 Seiten umfaßt. So wohltuend solche Kürze auch ist, kann sie sich beim Umfang des Stoffes und der Probleme nur durch Lücken und auf Kosten von Argumentation und kritischer Auseinandersetzung ergeben. Dennoch scheint mir diese Arbeit verdienstvoll zu sein. In der skizzierten Situation, über die zu lamentieren wenig Sinn hat, ist es besser, daß es meh-

rere relativ kurze Darstellungen der Geschichte des Urchristentums gibt als eine umfassende – wenn von den Studierenden nicht nur eine benutzt wird.

Eine Besonderheit des vorliegenden Buches besteht darin, daß in Form eines „Nachwortes" von Hans-Friedrich Weiß (178–189) eine Rezension gleich mitgeliefert wird. Nach der Vorbemerkung von Gert Haendler (5) scheint es, daß die Herausgeber nach Abgabe des Manuskripts versucht haben, den Autor zu Änderungen zu bewegen. Der allzu frühe Tod von Karl Martin Fischer im November 1981 hat dem ein Ende gesetzt, so daß das eingereichte Manuskript abgedruckt wurde – ergänzt um das „Nachwort". Auch wenn ich die in ihm angebrachte Kritik teile – Weiß will sie „in einem kritisch-assistierenden Sinne" verstanden wissen (189) –, als guten Stil empfinde ich ein solches Verfahren nicht.

Die Eigenart des von F. vorgelegten Entwurfs ergibt sich schon aus seinem Aufbau. Der erste Teil behandelt als „Voraussetzungen" „das politische, wirtschaftliche und religiöse Leben im römischen Weltreich" (21–28), „politische und religiöse Positionen des Judentums zur Zeit Jesu" (29–33) und „Probleme einer Darstellung der Geschichte des Urchristentums" (34–45). Der zweite Teil geht auf „die Anfänge" ein. Dazu rechnet F. „das Wirken und die Verkündigung Jesu von Nazareth" (45–46), „die Entstehung verschiedener christlicher Gemeinden" (57–63), „die Urgemeinde in Jerusalem" (64–72), „die Wandermissionare und ihre Theologie nach der Logienquelle" (73–77) und „das hellenistische Judenchristentum" (78–86). Im dritten Teil werden „Paulus und die weltweiten Anfänge der Heidenmission" (87–126) und im vierten „Hauptprobleme der christlichen Gemeinden der zweiten und dritten Generation" (127–175) dargestellt. Im einzelnen sind das im abschließenden Teil „die Trennung vom Judentum" (128–138), „der beginnende Kampf mit der Gnosis" (139–150), „das Bewußtwerden von Kirche als eigene geschichtliche Größe" (151–162) und „die ersten Christenverfolgungen und ihre Bewältigung in den Schriften des Neuen Testaments" (163–175). Auffällig sind vor allem die Einbeziehung Jesu in die Geschichte des Urchristentums selbst, die Annahme mehrerer Gemeindetypen gleich zu Beginn neben der „Urgemeinde" in Jerusalem und die ausschließlich nach Sachfragen differenzierende Darstellung für die Zeit nach Paulus. In der Kritik lasse ich nun mich zum Widerspruch herausfordernde Einzelaspekte aus und beschränke mich auf m.E. zentrale Punkte.

1. Man kann mit guten Gründen gegen Bultmann und Conzelmann der Meinung sein, daß Jesus von Nazareth in eine Theologie des Neuen Testaments hineingehört, weil er in den Evangelien als Bestandteilen des Neuen Testaments „aufgehoben" ist. Daraus muß aber keineswegs folgen, daß er auch den Beginn der Geschichte des Urchristentums bildet. Ob er am Anfang der Darstellung einer solchen Geschichte zu stehen hat oder nicht, hängt davon ab, was man unter „Christentum" versteht. Hält man dafür das Ostergeschehen für konstitutiv, kann sie auch erst damit beginnen. Das führt aber schon zum zweiten Punkt.

2. F. will den Anfang mit Jesus historisch begründen. Er räumt ein, daß „die Fortsetzung seiner Verkündigung nach Ostern unter anderen Bedingungen ein Neuanfang (ist)" (34). Als Begründung dafür nennt er jedoch nicht den Tod Jesu und das Zeugnis von seiner Auferweckung, sondern daß „er selbst keine Kirche gründen wollte". Der Neuanfang „unter anderen Bedingungen" wird nicht weiter reflektiert, stattdessen dabei eingesetzt, „daß Jesu Botschaft bei verschiedenen Hörern unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen hat" (35). Das zu bestreiten, wäre natürlich töricht. Aber F. bezieht hierin auch gleich die Weitergabe von Jesu Verkündigung nach dessen Tod mit ein. Auf dieser Seite 35 betont er nicht weniger als viermal, daß es auch „außerhalb des Kreises um Petrus", mit dem er die Ostererscheinungen verbindet, andere gegeben hätte, die „die ‚Sache Jesu' – so wie sie diese verstanden hatten – einfach weitergaben". So kommt er zu dem Schluß: „Das älteste aus den paulinischen Briefen rekonstruierbare Bekenntnis ist eins neben anderen" (37). Den Beweis soll Kapitel 5 führen (57–63). Der bereits genannte Einsatzpunkt, daß die Menschen, die Jesu Botschaft annahmen und weitergaben, schon ihre je eigene Gedankenwelt mitbrachten – auf S. 56 und am Beginn von S. 57 wiederholt –, führt zu der Frage: „Wie viele Ansatzmöglichkeiten hat es gegeben, die zur Bildung eines selbständigen Gemeindetypus führen konnten?" (57)

Die Möglichkeiten werden dann aber ganz von selbst zu Wirklichkeiten. F. nennt zwar vier Kriterien (Textbasis bzw. Bekenntnisformulierung, Anhaltspunkt in der Verkündigung oder dem Wirken Jesu, spezifischer religionsgeschichtlicher Hintergrund, soziologische Erscheinungsform), aber die Durchführung an fünf „Ausgangspositionen" (Thoraverschärfung, apokalyptische Hoffnung, Verehrung Jesu als göttlichen Wundermann, Verständnis Jesu als Offenbarer der Weisheit, das Kerygma von Kreuz und Auferstehung Jesu) zeigt, daß im Grunde nur das erste Kriterium übrigbleibt. Aber etwa aus Mk 10,17–31 und ähnlichen Texten oder aus Mk 13 und verwandten Texten auf einen je eigenen Gemeindetypus zu schließen, scheint mir willkürlich zu sein. Wenn die Träger von Q zwei der fünf „Ausgangspositionen" in sich integriert haben sollen (77; vgl. 74.76), wenn Mk 10,17–31 als sachliche Parallele zu entsprechendem Q-Stoff genannt werden muß (76), wenn die synoptische Apokalypse einmal Ausgangspunkt für den Rückschluß auf frühe Gruppen ist (59) und zum anderen die Situation der Jerusalemer Gemeinde im jüdischen Krieg widerspiegeln soll (134) – wo gibt es dann noch hinreichende Kriterien, um eigene Gemeindetypen wahrscheinlich machen zu können?

Daß es vom Tod Jesu und vom Zeugnis seiner Auferweckung so gut wie unberührte christliche Gruppen gab, dafür ist F. die Logienquelle ein Hauptzeuge. Er behauptet für sie: „Ostern wird nicht als eine neue christologische Stufe reflektiert" (74). Aber wie soll man es anders bezeichnen, wenn als „Ansatzpunkt der Christologie der Logienquelle ... die Identifizierung Jesu mit dem Menschensohn" gilt (74), während Jesus selbst nach F. vom Menschensohn als einem anderen gesprochen hat (55)? Und was veranlaßte die Identifizierung Jesu mit dem Menschensohn, wenn nicht Ostern? F. selbst verbindet sie zweimal mit der Ostererfahrung des Petrus (55. 62f). Fazit: die hier vorgenommene Differenzierung ist nicht aufrecht zu erhalten. Da es sich historisch nicht wahrscheinlich machen läßt, daß es je ein Christentum „an Ostern vorbei" gegeben hätte, muß daher auch der Einsatz der Darstellung mit Jesus von Nazareth als verfehlt gelten.

Mit der Kritik an F. soll keineswegs der Hypothese einer ursprünglichen Einheit das Wort geredet werden. Sein Versuch, den Impuls einer bestimmten, vor allem von Walter Bauer ausgehenden Forschungsrichtung fruchtbar zu machen, daß am Anfang nicht die Einheit, sondern eine Mannigfaltigkeit steht, sollte nicht aufgegeben werden. Das Leben in Jerusalem ist anders als das auf dem Land, das Leben der wandernden Missionare anders als das ihrer seßhaften Anhänger; das bedingt Differenzierungen. Auch in Jerusalem selbst dürfte es schon durch die Sprache von vornherein – und nicht erst durch einen Streit bei der Witwenversorgung – Unterschiede zwischen „Hebräern" und „Hellenisten" gegeben haben, die durch eine unterschiedliche Rezeption des irdischen Jesus mitbedingt sein können.

3. So problematisch der Einsatz mit Jesus von Nazareth ist, so vage bestimmt F. „das Ende des Urchristentums" (36–38). Er hält es für „sinnvoll, eine Geschichte des Urchristentums bis zu dem Punkt zu führen, wo sich eine festere Gestalt der Kirche deutlich herausbildet", und nennt „die wesentlichen Ergebnisse, die das Ende des Urchristentums kennzeichnen": „1. Allmähliches Entstehen einer ‚Orthodoxie', von der Häretiker ausgeschlossen werden; 2. Herausbildung einer verbindlichen Formulierung des Credos; 3. Festlegung einer verbindlichen Kirchenordnung, die sich auch auf den Kult erstreckt; 4. das Bewußtsein, in einer neuen Zeit zu leben, wobei die alte interpretierend zur eigenen Legitimation in Anspruch genommen wird" (38). Aber was ist damit über „das Ende des Urchristentums" gesagt? Ist eine Schrift, in der sich diese Punkte (alle?) finden, als nicht mehr zum Urchristentum gehörig einzuschätzen? Oder gehört sie doch noch dazu, wenn sie erstmals in ihr begegnen? „Das Ende des Urchristentums" läßt sich natürlich auch nur vage bestimmen. Aber wichtiger wäre es, nach Kriterien zu suchen, die darüber urteilen lassen, welche Schriften zum Urchristentum gehören und also als Quellen für eine Darstellung seiner Geschichte auszuwerten sind. Die angegebenen Punkte sind dafür jedenfalls nicht tauglich. Es ist schade, daß F. auf Vielhauers Besprechung über den Umfang der Literatur des Urchristentums (unter Aufnahme der Overbeckschen These) nicht eingeht. Bei der Angabe der Quellen übernimmt er zwar den von Vielhauer genannten Umfang (44f), aber in der Durchführung

zeigt sich an der tatsächlichen Quellenbenutzung, daß seine vage Bestimmung über „das Ende des Urchristentums" leitend ist.

4. Daß „(außer bei einigen Illustrationsbeispielen) als Quelle nur die neutestamentlichen Schriften herangezogen" werden (12), ist für eine Geschichte des Urchristentums, für eine Zeit also, in der es noch keinen Kanon gab, ein in keiner Weise einsehbarer Verzicht.

5. Durch die ausschließlich an vier Sachfragen orientierte Darstellung für die Zeit nach Paulus kommt die historische Auswertung auch der neutestamentlichen Schrift zu kurz. So heißt es z.B. im Blick auf die Logienquelle und das Markusevangelium: „Beide Überlieferungszweige repräsentieren unterschiedliche Gemeindegruppen" (157). Aber für das Markusevangelium wird das an keiner Stelle ausgeführt; für das Matthäus- und Lukasevangelium allenfalls in gelegentlichen Andeutungen, obwohl an anderer Stelle gesagt wird: „Auch die Verfasser der synoptischen Evangelien repräsentieren jeweils einen eigenständigen Gemeindetypus" (44). Kurz danach liest man: „Jeweils einen eigenen Gemeindetypus und selbständigen theologischen Ansatz bieten die johanneischen Schriften und der Hebräerbrief" (45). Aber der Hebräerbrief begegnet im ganzen Buch so gut wie überhaupt nicht und die johanneischen Schriften fast nur unter der Frage nach dem Verhältnis zur Gnosis (148–150). Die nach F. durch „einige Worte in Q" angezeigte Möglichkeit, „daß die johanneische Offenbarungschristologie weit zurückreichende Wurzeln hat" (61), wird nicht entfaltet.

Ich lasse es mit diesen Hinweisen bewenden und stelle ausdrücklich fest, daß Kritik gerade gegenüber einem Versuch auf diesem Feld wohlfeil ist. Es ist immerhin ein Verdienst, ein solches Unternehmen überhaupt gewagt und damit daran erinnert zu haben, daß alle Einzelforschung in der neutestamentlichen Wissenschaft im Rahmen der Geschichte des Urchristentums erfolgt und daher darauf bedacht sein sollte, wo sie ihren Ort in ihr hat und was sie zu dessen besserem Verstehen beiträgt.

Bochum *Klaus Wengst*

Peter Brown: Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike. Vorwort von Paul Veyne, Wagenbach-Verlag, Berlin 1986. 156 S.

Hält man sich an die einleitenden Worte des Herausgebers, so bricht derzeit geradezu eine Ära Brown an, da dessen zahlreiche Werke von einem zunehmend breiteren Bildungspublikum gelesen würden. In dem vorliegenden Band, der aus Vorlesungen an der Universität Harvard (vom Jahre 1976) hervorgegangen ist, geht es dem Verfasser darum, frei von jedem „anachronistischen Soziologismus", aber auch losgelöst von einer überkommenen akademisch-humanistischen Geschichtsbetrachtung, die zwischenmenschlichen Beziehungen der spätantiken Bewohner des römischen Imperiums aufzuspüren und deren Verhaltensweisen darzustellen. Diese anthropologisch-psychologische Betrachtungsweise führt ihn dazu, daß er sich von jeder historisch-kausalen Methode distanziert und die bekannten Verfallstheorien von Gibbon, Lot, Rostovtzeff und anderen energisch zurückweist, vielmehr erkennt er in den literarischen und bildlichen Quellen ein neues Bild der menschlichen Person und der wahren Ordnung des Kosmos, in den der Mensch hineingestellt ist.

Im ersten Kapitel „Disput um das Heilige", das die Beschaffenheit der Umwelt behandelt, in welcher sich die Veränderungen vollzogen, wird durch den Verweis auf die dichte Bebauung der Städte jede allein auf Angst und Enttäuschung beruhende Krise geleugnet. Was man dagegen zusehends beobachten könne, sei das Auftreten einer begrenzten Zahl von außergewöhnlichen Menschen, die durch ihre überlegenen Eigenschaften starken Einfluß in einer religiös sich anders verhaltenden Gemeinschaft gewinnen, zumal sie sich durch ihre persönliche Macht von jeder Art von Zauberei abheben. Im folgenden Abschnitt „Zeitalter der Ambition" wird die trotz allen Konkurrenzdenkens von Gleichheit und Selbstdisziplin gekennzeichnete Antoninenzeit – als ihr Repräsentant gilt vor allem Aelius Aristides – jenem spätantiken Lebensstil entgegenstellt, wo dieser stillschweigende Ausgleich neuartigen hierarchischen Machtverhält-

nissen ohne Opfer und Tempel gewichen sei, womit sich ein immer noch lebendiges Heidentum verbunden habe. Auf dem Hintergrund der nicht von außen aufgezwungenen, sondern aus der Umgruppierung der herrschenden Schichten resultierenden Veränderungen in der Lebensqualität sei der Aufstieg der neuen Gottesfreunde zu sehen (3. Kapitel). Selbsternannt, durch ihre Siege über die gefährliche Welt der Dämonen ausgewiesen und von göttlichem Schutz geleitet („Schutzengel"), vermitteln sie den aus den Fugen geratenen Gemeinden Halt und Zuversicht. Abschließend wird am Beispiel der ägyptischen Mönche Antonius und Pachomios das Entstehen des Anachoretentums nicht außergewöhnlichen, übernatürlichen Kräften einzelner zugeschrieben, sondern als Krisensymptom menschlicher Beziehungen gedeutet. Eine Reflexreaktion der gewiß nicht armen, aber durch harte Besteuerung sowie an Spannungen des Gemeinschaftslebens leidenden Bauern im Niltal sei die Rolle des absolut autonomen, allein auf sich gestellten Menschen gewesen. Der Mönch fand, so heißt es weiter, durch seine völlige Distanziertheit und den „sozialen Tod", durch Selbstprüfung und Selbstbetrachtung eine neue Identität, welche ihm die Gabe verlieh, die Herzen der Menschen zu erforschen („to dioratikon"). Auf diese Weise habe er „eine Lawine von Konversionen" erreicht, ohne sich wie die Heiden auf weltliche Machtmittel stützen zu müssen. Diese neuen Heroen und Führer, so der Schluß, stellten sich zwischen Himmel und entgötterte Welt und führten den letzten Stoß gegen das Heidentum.

Das Buch ist ein gewiß eindrucksvoller Versuch, mit den in die Zeit der Aufklärung und noch weiter zurückreichenden Erstarrungsschemata zu brechen und der Spätantike durch Heranziehung reichhaltiger Quellenzeugnisse ihren eigenständigen Charakter als „Epoche des Wandels" zurückzugeben. Aber man wird den Gedanken nicht los, daß bei diesem vorwiegend anthropologisch-deskriptiven Vorgehen die entscheidenden religiösen und geschichtlich-politischen Gründe außer acht gelassen werden, welche zum endgültigen Sieg der christlichen Kirchen geführt haben.

Wendelstein *Richard Klein*

M. Gärtner, Die Familienerziehung in der Alten Kirche (= Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 7), Köln/Wien (Böhlau Verlag) 1985, 487 Seiten, kt., DM 78,–

Die Abhandlung, Überarbeitung einer 1984 von der Evang.-theol. Fakultät der Universität Bern angenommenen Dissertation, gliedert sich in zwei etwa gleich umfangreiche Teile. Der erste untersucht anhand der einschlägigen Quellen den Standpunkt der Alten Kirche zur Kinderziehung, der zweite bietet einen Kommentar und eine Übersetzung der Schrift des Johannes Chrysostomus „Über Hoffart und Kindererziehung" (Περὶ κενοδοξίας καὶ ὅπως δεῖ τοὺς γονέας ἀνατρέφειν τὰ τέκνα).

Zunächst möchte ich einige Fehler in lateinischen bzw. griechischen Zitaten berichtigen, die den Leser unnötig verwirren könnten: S. 78[3] *liberis,* nicht *libris;* 93[3] *concucitur,* nicht *concutitor;* 163[2] *sumus,* nicht *summus;* 163[7] *expeditissimus,* nicht *expedissimus;* 166 vor *Petre* ist zu ergänzen: *si scirem;* 226 κενοδοξία, nicht κενοδξια; 229 δευτέρου, nicht δευτέρον; 304 *pueri,* nicht *pueris;* 395 ἀνθίστημι, nicht ἀνίστημι; 397 in dem Zitat Num. 12,3 fehlt πραΰς, sonst bleibt das Ganze unverständlich. – Obgleich der erste Abschnitt durchaus lehrreich ist und dem Verf. in der Erörterung der Hauptprobleme kaum gravierende Fehler nachzuweisen sind, so stört doch an manchen Punkten die behäbig anmutende Breite der Darstellung. Dies gilt beispielsweise für die Darlegung des Aufbaus des antiken Schulsystems (S. 132ff.), für die Behandlung der Schulgesetzgebung des Kaisers Julian (S. 138ff.), für den Exkurs zu den neutestamentlichen Haustafeln (S. 54ff.) – wie überhaupt einige der zahlreich eingelegten Exkurse entbehrlich sind oder hätten gekürzt werden müssen. Auch im Kommentar, in dem man oft – auch an leicht verständlichen Stellen – lange Paraphrasen oder gar Wiederholungen des Inhalts liest, hat G. dieser Neigung nachgegeben (s. S. 209 zu §2d; S. 216 zu §4c u.ö.). Ebenfalls verzichten konnte der Verf. auf die häufig einfachen lateinischen Sätzchen beigegebenen Übersetzungen (s. S. 262, 308, 320). Die eigentliche Leistung

des Verf. liegt in seinem Kommentar, wo er eine Reihe zutreffender selbständiger Beobachtungen macht. So liefert er zusätzliche Argumente für die früher umstrittene Echtheit des Werks. Ferner entdeckt G. mannigfache Indizien dafür, daß es sich um eine Rede handelt, die bei ihrer Niederschrift nur wenig überarbeitet wurde (S. 330, 351, 359f., 430). Schön auch der Hinweis auf die Starrheit der spätantiken Ständeordnung im Zusammenhang mit der Mahnung des Johannes, daß die ‚Bürger' (= Gedanken) in der ‚Stadt', mit der die Seele des Kindes verglichen wird, ihren ‚Stand' nicht verlassen sollen (S. 272f.). Mancherorts glücken ihm überzeugende Korrekturen von Resultaten früherer Arbeiten (z.B. S. 295, 339). An zahlreichen Stellen vermißt man jedoch notwendige Verweise und Parallelen. So etwa S. 200f. zu §1c, wo Johannes den Angriff der mit einem wilden Tier verglichenen κενοδοξία auf den Körper der Kirche als grausamer empfindet als das, was im Amphitheater geschehe; diese Gegenüberstellung erhält erst ihre volle Durchschlagskraft, wenn wir die bei G. nicht erwähnte christliche Polemik gegen die Crudelitäten in den Amphitheatern berücksichtigen; s. dazu etwa W. Weismann, Art. ‚Gladiator': RAC 11 (1981) 40–44; z.B. Prud. c. Symm. 2, 1091–1129 mit der abschließenden Bitte an Honorius, dem Morden ein Ende zu bereiten (Vv. 1114ff.), welchem allgemeinen Wunsch der Kaiser nach dem schrecklichen Vorfall des Jahres 404 bekanntlich nachgab: Theodoret.h.e. 5,26 (GCS 44, 327f.). Bezüglich der Personifikation der die Einheit der Kirche zerstörenden κενοδοξία hätte G. die Discordia aus der Psychomachie des Prudentius anführen können (s. Vv. 667ff., insbes. 720–725 mit der Schilderung der talionsähnlichen Bestrafung des Lasters). Wenn der christliche Autor die Erziehung des Kindes mit der Tätigkeit der Bildhauer vergleicht und deren Arbeit folgendermaßen charakterisiert (§22b, Z. 312): τὸ μὲν περιττὸν περιαιροῦντες, τὸ δὲ ἐνδέον προστιθέντες, so bedarf die Aussage, daß die Bildhauer bei der Fertigung von Statuen Fehlendes hinzusetzen, unbedingt einer sachlichen Erläuterung; zu denken ist z.B. an chryselephantine Bildwerke, deren Holzkern mit Elfenbein und Goldblech belegt wurde, an das Einsetzen von Edelsteinen (etwa als Augen) u.ä. Im Kommentar zu §32 (S. 312ff., Exkurs), wo Johannes die Erziehungsaufgabe der Mutter herausstreicht, hätte die Muttergestalt aus Prud. perist. 10 herangezogen werden sollen, die in einer adhortativen Rede ihren kleinen Sohn an die exempla der bethlehemitischen Kinder, der makkabäischen Brüder und Isaaks erinnert, von denen sie ihm schon so oft erzählt habe (Vv. 736ff., insbes. 746ff.). Ein interessantes Problem berührt G. im Kommentar zu §39b/c (S. 337f.). Dort führt Johannes den christlichen Eltern vor, wie sie ihren Kindern die Geschichte von Kain und Abel erzählen sollen. Dabei verändert er den Genesisbericht an zwei Punkten: Zunächst nennt er in §39b, Z. 505/510 das Opfer Abels τὰ πρωτεῖα τῶν ποιμνίων (vgl. gen. 4,4 ἀπὸ τῶν πρωτοτόκων τῶν προβάτων), und dann heißt es in §39d, Z. 514 von Kain, daß er τὰ δευτερεῖα Gott zum Opfer bringt, während die Genesis sein Opfer nicht näher qualifiziert. G. wendet sich zu Recht gegen die Übersetzung von τὰ πρωτεῖα = ‚die Erstlinge' (Malingrey, SChr 188) und erfaßt korrekt den Gegensatz πρωτεῖα – δευτερεῖα = ‚Bestes' – ‚Zweitbestes', ohne jedoch den Grund für diese Abweichungen vom Bibeltext anzugeben. Darin, daß durch den Zusatz δευτερεῖα Kains Früchteopfer abgewertet wird, womit Gottes Ablehnung erklärt wird (s. §39d, Z. 523f.), sieht G. sogar einen Widerspruch zu Johannes' eigenen Worten, der in §39c, Z. 508f. dazu ermahnt, nichts Lügenhaftes (μηδὲν ψευδές) zu erzählen, sondern nur das, was der Hl. Schrift entnommen werden könne (τὰ ἀπὸ τῆς Γραφῆς). Diese Kritik ist jedoch verfehlt, denn das Verfahren des altchristlichen Pädagogen ist wohldurchdacht. Johannes erlaubt den Eltern, die ihrem Kind eine biblische Geschichte erzählen, eine schlichte, dem kindlichen Fassungsvermögen angepaßte Darstellungsweise (vgl. §39d, Z. 524f. ἀφελέστερον κεχρῆσαι τῇ γλώττῃ), und dementsprechend fällt auch seine Mustererzählung von Kain und Abel aus: Vereinfachend ersetzt der Autor den Begriff ‚Erstlingsopfer', der gewisse Erklärungen erfordert, durch den Begriff des ‚besten Opfers'. Das Kind würde, folgte man ängstlich dem Bibeltext, sofort die Frage stellen, warum Kains Opfer verschmäht wurde, und so gibt Johannes eine das Kind befriedigende Begründung: Kains Opfer war eben nicht vom Besten, sondern zweitklassig, womit er im übrigen der exegetischen Linie seiner Zeit treu bleibt (vgl. Ambros. Cain et Abel 7,25 = CSEL 32,1, 361,

Z. 12ff.). Des weiteren noch zu §43a, Z. 584f.: καὶ μείζους ἦσαν τὴν ἡλικίαν (sc. Jakob u. Esau). Zu Recht bekämpft G. die Interpretation von Haidacher: ἦσαν kann nicht i.S. von ‚sie nahmen zu (an Alter)' aufgefaßt werden. Ferner paßt das Kolon als Fortsetzung der Beispielerzählung nicht gut, ebensowenig wie als Begründung für die Feststellung, daß diese Geschichte sogar noch größere Freude als die von Kain und Abel mache. Störend ist auch, daß meines Wissens sonst nirgendwo ein Altersunterschied zwischen Kain/Abel einerseits und Jakob/Esau andererseits erwähnt wird. Leider geht G. auf dieses Problem nicht ein. Jedenfalls aber hätte er sich zur Annahme einer Interpolation durchringen sollen, wogegen keineswegs, wie der Kommentator glaubte, die Tatsache spricht, daß sich hierfür keine Anhaltspunkte in den Handschriften finden. Ursache für den Eingriff war, daß dem Fälscher im ὅσῳ-Satz ein Komparativ und ein Hauptverbum zu fehlen schienen (syntaktische Interpolation). Wahrscheinlich waren die Worte als Ersatz für καὶ – περιπέτειαν gedacht, wobei dann auch noch das pretiöse Substantiv eliminiert werden konnte. Die im Zusammenhang mit der christlichen Natursymbolik von G. verwendete Bezeichnung ‚Vergleich' (S. 90[7]) ist unrichtig: Es handelt sich um eine *wesensmäßige*, von Gott begründete Analogie zwischen Naturphänomen und geistlicher Wahrheit, nicht etwa bloß um einen auf schriftstellerischer Fiktion beruhenden Vergleich (dazu Ch. Gnilka: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC Erg.-Bd. 8 [Münster 1980] 411–446). In Anm. 1 zu S. 131 erwartet man anläßlich der Erwähnung von Basilius' Schrift Ad adulescentes einen Hinweis auf die neue kommentierte Ausgabe von M. Naldini, Firenze 1984. Die wichtige Funktion der Ammen, über die G. S. 316ff. u.ö. handelt, erhellt auch daraus, daß nach Auffassung der Antike durch die Milch etwas vom Wesen der Amme auf das Kind überging (dazu H. Herter: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC Erg.-Bd. 1 [Münster 1964] 171). Die Begrifflichkeit des Verf. bezüglich der christlichen Nutzung paganen Geistesguts ist des öfteren unkorrekt, was natürlich – ohne daß ich dies hier näher ausführen kann – der rechten Deutung konkreter Einzelfälle Abbruch tut: Neben treffenden Formulierungen („*bewußte* Auseinandersetzung mit der heidnischen Umwelt", „*bewußtes* Auswählen der Erziehungsmaßnahmen", S. 3) finden sich andere, die den wahren Sachverhalt umkehren („*Einwirkung* der stoischen Sexuallehre auf das Christentum", S. 427; „*Beeinflussung* (des Johannes) durch die pseudo-plutarchsche Schrift über die Kindererziehung", S. 443; (Johannes steht) „mit seinen Methoden in vielerlei Hinsicht *ganz* auf der Linie der antiken Rhetorik", S. 450); s. dazu Ch. Gnilka, ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, I: Der Begriff des „rechten Gebrauchs", Basel Stuttgart 1984. – Das Buch von G. hat Licht- und Schattenseiten. Seine erste Hälfte enthält zu wenig Neues, und hätte der Verf. die dort investierte Mühe auf den Kommentar verwendet, wäre vielleicht mehr gewonnen gewesen. Jedenfalls ist dem Verf. zu danken, daß er sich der mühevollen Arbeit eines Kommentars zu einem wichtigen christlichen Autor unterzogen hat.

Münster i. W. *Rainer Henke*

Robert L. Wilken: Die frühen Christen wie die Römer sie sahen. Verlag Styria, Graz/Wien/Köln 1986. 229S.

Dieses im J. 1984 erschienene Buch des amerikanischen Althistorikers Wilken liegt nun in einer gut lesbaren deutschen Übersetzung vor, die P. Gregor Kirstein OP angefertigt hat. Die aus 7 Kapiteln bestehende, Kritiker von Plinius bis Julian umfassende Studie, die im einzelnen bereits von W. H. C. Frend in dieser Zeitschrift besprochen wurde (2, 1985, 225f.), hat sich zum Ziel gesetzt, die Ansichten der heidnischen Beobachter in den Zusammenhang ihrer religiösen, geistigen und gesellschaftlichen Welt zu stellen. So anerkenneswert es ist, die seit Labriolle's grundlegendem Werk (La réaction paienne, Paris 1984[2]) neu gewonnenen Erkenntnisse zu berücksichtigen, so fragwürdig ist jedoch die Grundthese des Verfassers, daß das, was sich in den ersten Jahrhunderten des Christentums vollzog, ein „echter Dialog" gegenseitig sich befruchtender Lebensformen gewesen sei; denn die entscheidenden Kritiker wie Galen, Celsus,

Porphyrios hielten einerseits die Christen nicht für ebenbürtig, zum anderen waren sie gewiß nicht ebenso religiös. Von einer traditionellen Frömmigkeit in den Kreisen des gebildeten Heidentums konnte seit langem keine Rede mehr sein. Wohl aber hat der Verfasser recht, wenn er auf den entscheidenden Gewinn verweist, den die aufnahmebereiten Christen aus der Begrifflichkeit und Denkweise der Griechen zogen. Diese haben den führenden Vertretern der neuen Religion nicht nur dazu verholfen, ihre Stimme zu finden, sondern auch ein theologisch-philosophisches Fundament zu gewinnen.

Leider ist die deutsche Ausgabe zusätzlich mit auffälligen Fehlern behaftet: Aus den Phibionites (S. 22) werden Philibioniten (S. 34), aus Theodoret von Cyrus, d.h. der syrischen Stadt Kyrrhos (S. 137, 151), wird Theodoret von Zypern (S. 149, 162, 229), aus der Praeparatio evangelica und der Demonstratio evangelica des Eusebius von Caesarea werden die Praeparatio Evangelii und die Evangelische Demonstration (S. 170), aus dem senate house, d.h. der römischen Kurie (S. 170), wird ein Senatorenpalast (S. 175), aus Princeton (S. 164) wird die Princetown Universität (S. 175) usw.

Wendelstein *Richard Klein*

Didymos der Blinde: Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus). Teil IV.1: Kommentar zu Hiob Kap. 12,1–16,8a (Einleitung, Text, Übersetzung) – in Zusammenarbeit mit dem Ägyptischen Museum zu Kairo, herausgegeben und übersetzt von Ursula Hagedorn, Dieter Hagedorn und Ludwig Koenen (= Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 33,1). Bonn (R. Habelt) 1985, pp. 199.

Der vorliegende Band enthält den vierten und letzten Teil des Hiobkommentars des Didymos aus dem Papyrusfund von Tura mit der Auslegung zu Hiob 12,1–16,8a. Nach den vier anderen Bibelkommentaren dieses alexandrinischen Theologen aus dem Turafund – zu Genesis, Sacharja, Psalmen und Ecclesiastes (vgl. dazu S. 35f.) – liegt damit nun auch der Hiobkommentar vollständig vor, so daß – von einigen verstreuten, in Privathand befindlichen Blättern abgesehen – die Erstpublikation dieses umfangreichen Papyrusfundes vom Jahre 1941 abgeschlossen ist. Hierfür gebührt allen, die über Jahrzehnte hinweg an diesem mühevollen und schwierigen Unternehmen mitgewirkt haben und zu denen nicht zuletzt die Herausgeber dieses Bandes gehören, besonderer Dank. Um die Veröffentlichung des lange angekündigten Bandes nicht noch weiter hinauszuschieben, entschlossen sie sich jedoch, die kommentierenden Anmerkungen diesmal abzutrennen. Diese sollen zu einem späteren Zeitpunkt – zusammen mit einem Wortindex für den gesamten Hiobkommentar – in einem eigenen Band (VI,2) erscheinen. – Die Einleitung, verfaßt von L. Koenen (S. 9–37), läßt noch einmal Wert und Bedeutung gerade dieses Didymoskommentars erkennen, in dem nicht nur das Problem der Theodizee zur Sprache kommt, sondern auch die Fragen der Schöpfung, der Seelenlehre (Auseinandersetzung mit Hierakaitem und Stratioten, HiT 387, 22ff.), der Christologie und Ethik in ihren philosophischen und theologischen Zusammenhängen erörtert werden. Darüber hinaus gibt die Einleitung genaue Auskunft über den Erhaltungszustand dieses Textteils, über den inzwischen erreichten Stand der kodikologischen Untersuchungen und nicht zuletzt über das Verhältnis zwischen Papyrus und Katenenüberlieferung zu Hiob (S. 24ff.). Wie bei den Teilen I–III des Hiobkommentars, die bereits 1968 publiziert wurden (vgl. meine Besprechungen in ZKG 80, 1969, 260–262), wurde bei der Edition auch diesmal die Katenenüberlieferung verglichen, die nicht nur die Autorschaft des Didymos für diesen Kommentar belegt, sondern auch gelegentliche Lücken zu füllen vermag. Dabei kam dem Band zugute, daß deren Erforschung durch das Ehepaar Hagedorn inzwischen intensiv fortgeführt wurde (vgl. D. Hagedorn, Der Hiobkommentar des Arianers Julian, PTS 14, Berlin 1973 sowie U. und D. Hagedorn, Olympiodor, Diakon von Alexandria: Kommentar zu Hiob, PTS 24, Berlin 1984). Daß die nur dort erhaltenen Fragmente mit in diese Edition aufgenommen wurden, erscheint auch deshalb sinnvoll, weil – wie sich jetzt zeigt – Katenenüberlieferung und Papyrus vermutlich auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen, die mitten

in der Auslegung zu Hiob 16 abbrach. Ob allerdings jemals ein Gesamtkommentar des Didymos zum Buch Hiob existierte, wie L. Koenen in der Einleitung vermutet (S. 11), wird ohne neue Textfunde wohl hypothetisch bleiben müssen. Aber vielleicht bringt die angekündigte genauere Untersuchung der Hiobkatene durch U. und D. Hagedorn (vgl. S. 24 mit Anm. 60) darüber noch weitere Aufschlüsse.

Die Edition ist wiederum mit großer Sorgfalt erarbeitet worden. Die Ausgabe des griechischen Textes mit kritischem Apparat und Randverweisungen ist nach meinem Eindruck fehlerlos. Lediglich zu S. 124 (HiT 362, 27) habe ich mich auf Grund der Übersetzung gefragt, ob statt [λ]έγοι vielleicht [λ]έγει zu lesen ist. – Die Übersetzung schließt sich in der Regel eng an die Vorlage an, bemüht sich aber durch kleinere Ergänzungen, die allerdings nicht immer kenntlich gemacht werden (z.B. „die Freunde", „Hiob" u.a.), um einen lesbaren und verständlichen Text. Die folgenden Korrekturhinweise bzw. Verbesserungsvorschläge sollen auf ihre Weise nur die Sorgfalt unterstreichen, mit der dieser Band erstellt wurde. Korrekturen: S. 19 Z. 12 v.u. muß heißen: „ökumenisch"; S. 24 Anm. 60: „Patristische Texte und *Studien*"; S. 41 Z. 2 v.o. (zu HiT 309, 18) ist statt „Wahrheit" zu lesen: „Weisheit"; S. 151 Z. 13 v.o. „Erwiderung"; S. 167 Z. 6 v.u. ist einmal „wie" zu streichen. – Ferner: S. 57 Z. 1 sollte der Name „Elius" vielleicht besser mit „Eliu" oder „Elihu" wiedergegeben werden. – S. 89 und 91 (zu HiT 340, 8ff.) ist Hiob 13, 8b wohl doch zu übersetzen: „*Ihr* aber seid selbst Richter". – S. 93 Z. 8 v.o. (zu HiT 342, 6) genauer: „Der *beste* Richter...". – S. 127 Z. 6 v.u. (zu HiT 363, 31) zu ergänzen: „einem *rasch* flüchtenden". – S. 141 Z. 4f. v.o. (zu HiT 371, 30ff.) vielleicht besser: „Denn wenn die Freunde sagten" oder: „behaupteten". – S. 145 Z. 4 v.u. (zu HiT 375, 12) ist zu ergänzen: „symbolhaft" oder „bildhaft". – Insgesamt ein wichtiger und sorgfältig gearbeiteter Band, der die Edition der Turapapyri zum Abschluß bringt und zugleich zu weiterer Forschung auf philologischem, historischem und theologischem Gebiet einlädt.

Marburg *Wolfgang A. Bienert*

Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gabriel Bunge, Paulinus-Verlag, Trier 1986 (Sophia. Quellen östlicher Theologie Bd. 24), 432 Seiten, kartoniert 62,– DM.

Zum ersten Male wird hier überhaupt eine Übersetzung der 64 Briefe des Evagrios Pontikos vorgelegt. Nur einer von ihnen, der eher eine Abhandlung über die Trinität und die Kontemplation darstellt, ist unter den Briefen des Basilius von Caesarea im griechischen Original erhalten (Brief 8, ed. Courtonne I, 22–37). Die übrigen sind vollständig nur in syrischen Handschriften überliefert, von denen bisher nur eine ediert worden ist (Wilhelm Frankenberg, Euagrius Ponticus, 1912 [AWG. PH NF 13/2], 564–635). Neben dieser Textgrundlage benutzt Bunge zwei Handschriften, während die armenische Überlieferung unberücksichtigt bleibt.

Bei dem längsten dieser Briefe (Bunge 303–328), der an Melania die Ältere gerichtet ist, aber selbst keine weiteren Hinweise auf diese Adressatin enthält, handelt es sich um einen Traktat über mystologische Aspekte der Trinitätstheologie und der Anthropologie, alle anderen sind hingegen als echte Briefe anzusprechen, durch die in den meisten Fällen die biographische Situation ihres Autors und auch ihrer Adressaten rekonstruiert werden kann. Dies ist natürlich nur möglich durch einen Kommentar, der in zahlreichen Anmerkungen die jeweiligen Andeutungen und Bezüge mit den Zeit- und Lebensumständen des Evagrios in Verbindung bringt und zugleich auch einen Einblick vermittelt in den Gesamtzusammenhang seines Denkens. Dabei zeigt sich, welche zentrale Rolle die Kephalaia Gnostica unter seinen Werken spielen und wie an vielen wichtigen Punkten die Abhängigkeit von Origenes und von Gregor von Nazianz zutage tritt.

Neben diesen Anmerkungen dient eine ausführliche Einleitung (17–207) zum besseren Verständnis der Briefe. Sie ist sicherlich zur Zeit die umfangreichste Darstellung des Lebens und des Denkens des Evagrios. Neben dem „Leben und Persönlichkeit des Evagrios" (17–111) wird „die geistliche Lehre des Evagrios" entfaltet (112–164) und

schließlich über „das literarische Werk: Die Briefe des Evagrios" gehandelt (165–207). Diese reich durch Quellen belegte Darstellung wird wiederum aufgeschlüsselt durch einen Index der Schriftzitate und der gebrauchten Namen und Sachen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis steht am Schluß der Arbeit.

Die Briefe des Evagrios zeigen, daß auch diese Art von persönlichem Schrifttum die Gedankenwelt eines bedeutenden Theologen erschließen kann, wenn es mit einem ausführlichen Kommentar versehen wird. Dabei ist es besonders eindrucksvoll, daß durch solche Briefe nicht nur das Denken, sondern auch der Mensch, und in diesem Falle auch der Mystiker Evagrios, in den Blick kommt. Dadurch wird es möglich, neben den traditions- und geistesgeschichtlichen Bezügen die Verwurzelung der mystologischen Aspekte eines solchen Theologen in seinem Lebensweg und seiner eigenen Gotteserfahrung zu entdecken. In dieser Hinsicht kann die Arbeit Bunges dazu dienen, eine Reihe von herkömmlichen Vorurteilen und Mißverständnissen abzubauen und ein tieferes Verständnis des Kirchenvaters zu eröffnen, der als Mystiker und Mystagoge die byzantinische und überhaupt die christlich-orientalische Spiritualität tiefgreifend beeinflußt hat. Um weiteren Mißverständnissen dieser Spiritualität als intellektualistisch vorzubeugen, müßte sich Bunge allerdings fragen, ob es keine bessere Übersetzung von nous/hauna gibt als ausgerechnet „Intellekt". Besser wäre wirklich „Geist". – Leider erscheint auf dem Buchrücken durch einen Irrtum des Setzers nur die Bezeichnung „Pontikos" für den Autor der „Briefe aus der Wüste".

Marburg *Georg Günter Blum*

Rainer Kampling: Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen. (Neutestamentliche Abhandlungen N.F. 16) Münster: Aschendorff 1984, VIII, 260 S.

Zu den wirkungsgeschichtlich herausragenden Stellen des Neuen Testaments zählt Mt 27,25 deswegen, weil sie immer wieder als Begründung dafür herangezogen worden ist, daß die Juden ihr unheilvolles Schicksal sich selbst zugezogen hätten durch den Ruf gegenüber Pilatus „Sein Blut (komme) über uns und unsere Kinder". In der neueren Diskussion über den frühchristlichen „Antijudaismus" spielt sie eine wichtige Rolle. Deshalb muß einer auslegungsgeschichtlichen Arbeit wie der vorliegenden Münsteraner Dissertation besondere Aufmerksamkeit gelten, zumal sie die gelegentlich vertretene Auffassung widerlegt, eine judenfeindliche Interpretation von Mt 27,25 gebe es erst seit dem 4. Jahrhundert. Sie will primär einen Beitrag zum Verständnis des Textes leisten und „die literarische Wirkung eines biblischen Textes" aufzeigen (13): „Besonders bei Versen wie Mt 27,25 sollte das Problem, was mit dem Text und seiner Auslegung in der Rezeption geschieht, in die exegetische Arbeit hineingenommen werden, um so ein dem Text unangemessenes Verständnis abwehren zu können" (237).

K. beschränkt sich auf die lateinische Literatur, d.h. er setzt mit Ps.-Cyprian, Adv. Judaeos und Tertullian ein und endet mit den Predigten Leos. Begründet wird diese Auswahl im Blick auf die abendländische Wirkungsgeschichte. Man kann fragen, ob unter kirchengeschichtlichem Aspekt diese Beschränkung sinnvoll ist, ob nicht vielmehr für die Frühzeit die gesamte christliche Literatur hätte einbezogen werden sollen, um zu einem definitiven Urteil über die Verwendung jenes Textes zu gelangen. Immerhin macht K. eine (begrüßenswerte) Ausnahme, wenn er ausführlich die Auslegung des Origines behandelt (39–59), weil diese die Kommentierung der lateinischen Väter starkt beeinflußt hat.

K. zitiert die in Frage kommenden Texte, wertet sie gründlich aus und berücksichtigt nach Möglichkeit den entsprechenden Kontext. Während Tertullian und Ps.-Cyprian vor allem am heilsgeschichtlichen Gegensatz zwischen Israel und Heidenchristen interessiert sind und die Schuldfrage nur implizit berühren, formuliert Origenes die schuldhaften Auswirkungen jenes Rufes von Mt 27: Die Juden bekunden damit, daß sie Jesu Tod wollen und so sich von dem in Christus angebotenen Heil ausschließen; als Strafe folgt daraus die Zerstörung Jerusalems, und es wird eine Erbschuld begründet, die an die Nachkommen bis in die Gegenwart weitervermittelt wird.

Damit ist eine Auslegungstradition begründet, die bei Hieronymus kulminiert und durch diesen das weitere Verständnis des Textes in der mittelalterlichen Kirche beeinflußt. Erst bei ihm zeigt sich klar, daß mit Mt 27,25 (jetzt als Fluch bzw. Selbstverwünschung gedeutet) die Alleinschuld der Juden am Tod Jesu im Sinne der Verursachung begründet wird. K. untersucht auch hier die einzelnen Aussagen für sich und verbindet sie nachträglich zu einem Gesamtbild (125–173). „Mt 27,25 erfüllt in der Auslegungskonzeption des Hieronymus verschiedene Funktionen" (171): Als Grund für die Schuld der Juden zieht dieser Ruf Gottes Vergeltung nach sich, die in der Zerstörung Jerusalems und bis in die Gegenwart hinein in der elenden Lage der in Palästina lebenden Juden bekundet wird; er markiert die definitive Abkehr der Juden von Gott und vom Heil; doch jedem einzelnen Juden bleibt die Möglichkeit, durch die Taufe aus dem Unheilszusammenhang herauszutreten. Aufgrund von Hieronymus' Interpretation „wurden die Juden zum Volk unter dem Fluch, von den weltlichen Mächten und Gott gleichermaßen gestraft" (173). Pilatus dagegen wird in der Auslegung von Mt 27,24 (Ansätze des Hilarius und des Ambrosiaster fortführend) als Prototyp des Heidenchristen und als unschuldiger Richter verstanden. Die späteren Ausleger von Augustin bis Leo folgen im wesentlichen den Deutungsmustern, die Hieronymus fixiert hat.

Vom lateinischen Rechtsdenken her konnte Mt 27,25 als testamentarische Verfügung begriffen werden, so daß die Weitergabe des Unheils-Erbes auf die Juden der jeweiligen Gegenwart als plausibel erschien: Jeder Jude stand unter dem Fluch. „Daß der Gedanke der Schuldübertragung sich im Lauf der Auslegungsgeschichte immer mehr verfestigte, zeigen die Texte" (226). Doch jenes Verständnis von Mt 27,25 begründete nicht den frühchristlichen Antijudaismus, sondern begleitete ihn. „Nicht ein außerkirchlicher Judenhaß bildet den Hintergrund der Auslegung von Mt 27,25, sondern ein tiefes, von christlicher Sicht getragenes Unverständnis..., daß irgendein Mensch mit dieser Schuld leben wollte" (229). Die Verbindung der Auslegung mit dem Gedanken, daß jeder Jude durch die Bekehrung zu Christus den unheilvollen Folgen entgehen könne, zeigt den Unterschied zum modernen Antisemitismus: „Nicht weil ein Jude Jude war, wurde ihm Ablehnung entgegengebracht, sondern weil er Jude blieb" (227).

Ein ganz wichtiges Ergebnis liegt in der Feststellung K.'s, daß die Kirchenväter nirgends erkennen lassen, die Christen können aufgerufen sein, den auf den Juden liegenden Fluch durch eigene Maßnahmen gegen sie zu vollstrecken. Stets bleibt Gott derjenige, der die Strafe vollzieht, wenngleich er sich menschlicher Werkzeuge (der Römer) bedient. Erst seit dem 11./12. Jahrhundert kommt es zu jener unseligen Legitimierung judenfeindlicher Aktionen mit Mt 27,25, die in der Folgezeit dann breit akzeptiert wird.

K. liefert eine solide Untersuchung der Texte, die zu verläßlichen Resultaten führt. Allerdings wirkt die durch die Anlage des Buches bedingte ständige Wiederholung derselben Grundgedanken, die in den Texten begegnen, etwas ermüdend. Die Grenzen der Arbeit liegen darin, daß die jeweilige Exegese zu Mt 27,25 ohne jeden Bezug auf die sonstigen Aussagen des Autors zum Verhältnis Juden – Christen dargestellt wird. K. löst die einleitend genannte Aufgabe einer traditionsgeschichtlichen Untersuchung der jeweiligen Exegese (vgl. 13) nicht bzw. nur durch oberflächliche Hinweise (z.B. 60f. 146. 172. 223f.). Seine gelegentlichen Hinweise auf die Situation der betreffenden Autoren hängen insofern in der Luft, als er nicht nach einer realgeschichtlichen Korrespondenz zur jeweiligen Auslegung fragt. Die Aufgaben, die sich mit der Auslegungsgeschichte von Mt 27,25 im Sinne der Wirkungsgeschichte stellen, sind noch nicht umfassend erledigt, wenngleich hier ein erster, guter Ansatz vorliegt.

Münster *Wolf-Dieter Hauschild*

Hussey J. M., The Orthodox Church in the Byzantine Empire (Oxford History of the Christian Church, ed. by Henry and Owen Chadwick), Clarendon Press, Oxford 1986, 408S., £35.00

Nach den Angaben der Autorin wurde dieses Buch in erster Linie für die Nicht-Spezialisten geschrieben, die sich Kenntnisse über die Kirche im Oströmischen Reich

aneignen möchten (S. 2). Mit Freude stellt man jedoch fest, daß die Lektüre des Buches auch für die Fachleute (Byzantinisten, Historiker, Theologen etc.) gewinnbringend ist. Hierfür kann man sowohl die übersichtliche und kenntnisreiche Behandlung des Themas als auch die eigenständige Erörterung mancher Einzelfragen anführen.

Insbesondere interessant für den Spezialisten dürfte die Frage sein, ob und inwiefern die Orthodoxie als Ausdruck bloß einer historischen Periode, in diesem Fall der byzantinischen Ära, zu betrachten sei oder ob sie vielmehr einen allgemeingültigen Anspruch besitzt. Diese Frage wird von H. bereits in der Einleitung angeschnitten und durchdringt in gewissem Sinne die gesamte Darstellung (vgl. bes. S. 349ff.). Aus der Sicht des Historikers ist die Antwort der Autorin sicherlich ausgewogen und korrekt: „... it is also a fact that Orthodox theology was Byzantine theology. Universal truths have to be articulated in a temporal milieu and this articulation however imperfect is that of its generation" (S. 1). Gleichwohl berücksichtigt diese Antwort nicht genügend den in der orthodoxen Theologie ud Kirche relevanten Aspekt, daß die Orthodoxie als Ausdruck des rechten Glaubens und der rechten Lehre der Kirche nicht auf die zeit- und ortsbedingte Artikulierung, sondern auf die treue und authentische Bewahrung der apostolischen Überlieferung abhebt. Dadurch überwindet sie ihre Zeit- und Ortsgebundenheit und erweist sich als heilsgeschichtlich verbindliche und darum allgemeingültige Manifestation der christlichen Botschaft.

Nach dem Verzeichnis der abgekürzten Literatur (S. XI–XX) und der Einleitung (S. 1–5) folgt der erste Teil des Buches. Es trägt den Titel „Herausforderung und Antwort im geschichtlichen Rahmen" und gliedert sich in acht Kapitel (S. 7–294). Es handelt sich um die chronologische Behandlung der Kirchen- und Theologiegeschichte im Oströmischen Reich vom Anfang des 7. Jhs. bis zum Fall von Konstantinopel (1453), wobei die chronologische Einteilung mit der theologisch-thematischen einhergeht.

Die Tatsache, daß der Band einen Teil der „Oxford History of the Christian Church" bildet, erklärt vielleicht äußerlich die Notwendigkeit, die Behandlung ziemlich abrupt um 600 n. Chr. beginnen zu lassen. Dies stellt jedoch einen Mangel dar, der auch von der Autorin empfunden wird: „The theological problems of the seventh century did not mark the opening of any new era" (S. 10). Der Versuch, diesen Mangel trotzdem zu rechtfertigen (S. 9), bleibt schwach. Denn das Thema des ersten Kapitels über das christologische Problem des frühen Mittelalters (S. 9–29) steht in engstem Zusammenhang mit der vorangegangenen Theologiegeschichte. Die einigermaßen hilfreichen zusammenfassenden Ausführungen zu Beginn des Kapitels genügen kaum, in die Problematik richtig einzuführen. Der Leser wird auf die Veröffentlichung des vorgesehenen Bandes von H. Chadwick „The Ancient Church" warten müssen. Die Erörterung der christologischen Streitigkeiten im 7. Jh. ist zwar etwas allgemein gehalten, jedoch ziemlich informativ; besonders trifft dies auf das Quinisextum zu.

Die ikonoklastische Kontroverse, von der im zweiten Kapitel (S. 30–68) die Rede ist, betrachtet H. richtig als „in one sense a continuation of the christological problem" (S. 30). Diese Erkenntnis, die hier auch näher begründet wird, fehlt leider bei vielen entsprechenden westlichen kirchen- und theologiegeschichtlichen Darstellungen. Im Mittelpunkt dieses Kapitels steht wohl das siebte Ökumenische Konzil (787) und der Abschnitt über die Bedeutung der Kontroverse über die Ikonen (S. 65–68); mit Recht führt H. die positivere Einstellung im Osten der Materie gegenüber als einen der Gründe an, warum die Rolle der Ikonen im gottesdienstlichen Leben des Ostens eine größere Rolle als im Westen spielt und die Vergöttlichungslehre stärker betont wird.

Unter den folgenden Kapiteln scheinen mir von besonderem Interesse die Kapitel III und VI–VII, nicht zuletzt, weil diese auch für die ost-westlichen Beziehungen aufschlußreich sind. Bezeichnend und theologisch richtig hebt die Autorin in diesem Zusammenhang hervor: „The basic disagreement between the Latin and Orthodox Churches was present throughout, that is, the ‚plenitudo potestatis' versus collegiality and episcopal government. Byzantium kept to its age-long tradition and these religious issues were to take on a vital significance in the survival of Orthodoxy. No eirenic compromise could conceal the real implication of papal claims when after the catastrophe of the Fourth Crusade a Latin Patriarch and Latin bishops were appointed over the heads

of the Byzantine hierarchy in Constantinople, as also in the conquered provinces. Thus the worst fears of a Balsamon or a John Camaterus were realized." (S. 183). Ob die Ansicht der Autorin, daß die Griechen die lateinische Theologie sehr wenig kannten, während es umgekehrt anders gewesen sein soll, zutrifft, mag dahingestellt werden. Hierüber gibt es Untersuchungen, denen zufolge zumindest einige Differenzierungen nötig scheinen.

Im zweiten unverhältnismäßig kürzeren Teil des Buches werden „Organisation und Leben der Orthodoxen Kirche in Byzanz" untersucht (S. 295–368). Es geht hierbei um eine gute Auswahl von wichtigen Themen: Von der Kollegialität der Bischöfe bzw. der Notwendigkeit der Pentarchie, der Beziehung der Konstantinopler Patriarchen zum Kaiser, dem Kanonischen Recht und der Notitiae Episcopatum bis zum Mönchtum und dem spirituellen Leben des orthodoxen Christen in Byzanz.

Das Buch wird abgerundet mit einer allgemeinen „Bibliographical Note" (S. 369–379), „Glossary" (S. 381–383) und „Index" (S. 385–408). Die verwendeten griechischen Wörter sowie die transkribierten Namen sind fast fehlerfrei.

Obwohl das Buch einige Verallgemeinerungen bzw. einige manchmal nicht näher begründete Urteile enthält, so bietet es insgesamt eine klare, gewissenhafte und ziemlich umfassende Darstellung des Themas.

München *Theodor Nikolaou*

Mittelalter

Frühmittelalterliche Ethnogenese im Alpenraum, herausgegeben von Helmut Beumann und Werner Schröder (= Nationes 5), Sigmaringen (Jan Thorbecke) 1985. 246 S. mit 25 Abb. und 1 Kartenbeilage, Ln., DM 82,–.

Der Sammelband ist erwachsen aus einem Kolloquium, das im September 1980 in Neustift bei Brixen stattfand und in den weiteren Rahmen des Marburger DFG-Projektes über die Entstehung der europäischen Nationen im Mittelalter gehört. Wie manche anderen Publikationen der letzten Zeit widmet er sich dem römisch-germanischen Kontinuitätsproblem unter regionalem Blickwinkel und geht dabei interdisziplinär in dem Sinne vor, daß ein Archäologe, zwei Philologen und zwei Historiker jeweils aus der Sicht ihrer Fächer Beiträge zu gemeinsam interessierenden Themen liefern. Der Anlage nach handelt es sich dabei durchweg um kritische Forschungsberichte mit einigen neuen Akzenten, die im Folgenden hervorgehoben seien.

Volker Bierbrauer, Die germanische Aufsiedlung des östlichen und mittleren Alpengebietes im 6. und 7. Jahrhundert aus archäologischer Sicht (S. 9–47), bietet eine erstmalige Zusammenschau neuerer Grabungsbefunde in Friaul, Kärnten und Tirol beiderseits des Brenners. Bemerkenswert ist die Feststellung, daß die am Alpensüdrand zahlreichen castra und castella wohl nicht als langobardische Grenzbefestigungen, sondern als romanisch-autochthone Höhensiedlungen zu deuten sind, die vom 5. bis zum 8./9. Jahrhundert die ethnischen und politischen Umbrüche jener Landschaften überdauerten. Sie gewinnen damit auch gesteigerte Bedeutung als Horte kirchlicher Kontinuität gegenüber den Langobarden wie auch den Bajuwaren, für deren Vordringen über den Brenner hinweg jüngst auch Indizien aus dem frühen 7. Jahrhundert zutage getreten sind (S. 25). – Max Pfister, Entstehung, Verbreitung und Charakteristik des Zentral- und Ostalpen-Romanischen vor dem 12. Jahrhundert (S. 49–95; mit einem Korreferat von G. B. Pellegrini), behandelt die Aufspaltung und Absonderung des bis ins 6. Jahrhundert ziemlich einheitlichen vulgärlateinischen Sprachgebiets im mittleren und östlichen Alpenraum. Entscheidend für die heutige Dreiteilung in Bündnerromanisch, Zentralladinisch und Friulanisch waren demnach die langobardische und die bajuwarische Expansion entlang der Etsch/Eisack-Linie sowie der awarisch-slawische Vorstoß vom Osten her. – Herwig Wolfram, Ethnogenesen im frühmittelalterlichen Donau- und

Ostalpenraum (6. bis 10. Jahrhundert) (S. 97–151), schlägt einen großen Bogen politischer Geschichte vom Zusammenbruch des Hunnenreiches bis zum Auftreten der Ungarn, indem er dem Wandel ethnischer Identitäten auf dem Boden des modernen Österreich nachgeht. Innerhalb des bekannten Gesamtbildes, das von einem Nach- und Nebeneinander ostgotischer, fränkischer, bajuwarischer, awarischer und slawischer Vorherrschaft bestimmt ist, fällt besonderes Licht auf die bayerische Stammesbildung, die nachdrücklich einem Traditionskern aus Böhmen zugeschrieben wird (S. 107), und auf die Westverschiebung des Norikernamens als Folge der slawischen Ausbreitung (S. 117). Beachtung verdient auch die historische Einordnung der bayerischen Mission bei den Karantanen. – Peter Wiesinger, Gotische Lehnwörter im Bairischen. Ein Beitrag zur sprachlichen Frühgeschichte des Bairischen (S. 153–200), zieht eine betont skeptische Bilanz der Forschungsdiskussion, die über die Herleitung einzelner Vokabeln hinaus immer wieder auch auf den Nachweis einer frühen gotisch-arianischen Mission entlang der Donau bedacht gewesen ist. W. hält die Mehrzahl der zum Beleg angeführten Wörter schon aus sprachgeschichtlichen Erwägungen für ungeeignet, eine solche Beweislast zu tragen, will aber für einige wenige von ihnen, vor allem die Wochentagsnamen Ergetag und Pfinztag, eine gotische Herkunft nicht ausschließen. Ob damit auch der „Donauweg" unterstellt werden muß, ist ohnehin wohl eine andere Frage. – Othmar Hageneder, Die kirchliche Organisation im Zentralalpenraum vom 6. bis zum 10. Jahrhundert (S. 201–235), mustert die einschlägigen Schriftquellen, die den generellen Eindruck vermitteln, daß die kirchliche Orientierung auf die oberitalischen Metropolen Mailand und Aquileja seit dem 6. Jahrhundert aus politischen Gründen verblaßte und mit der Zeit durch einen Neuaufbau von Norden her, zumal von Salzburg, überlagert wurde. Als Überraschung darf der Hinweis auf eine aus dem Hochmittelalter überlieferte Dekretale Papst Pelagius' I. von 559 (JK 1016) gewertet werden, die sich an einen *episcopus Sevoniensis* namens Marcellus richtet und als ältestes Zeugnis für den Bischofssitz Säben zu gelten hätte, falls der – früher meist *Senoniensis* gelesene und auf Sens bezogene – Ortsname so zu deuten ist (S. 204). Was die oft vermutete Entstehung Säbens als Fluchtpunkt von Augsburg her angeht, so ist m.E. gegen diese These kaum zu Recht einzuwenden, daß mit einem Bistum Augsburg „vor der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts allerdings auch kaum gerechnet werden kann" (S. 207), denn als römische civitas und Verwaltungsmittelpunkt der Raetia II muß die Stadt am Lech als spätantiker Bischofssitz postuliert werden, selbst wenn kein expliziter Beleg dafür vorliegt. Wohl noch einer sprach- und überlieferungsgeschichtlichen Nachprüfung bedarf der Gedanke, in der 591 bezeugten *ecclesia Breonensis* den damals bereits untergegangenen Sprengel eines Bischofs von Virunum, dem Zentrum des römischen Noricum, zu erblicken (S. 218, 221).

Die einzelnen Beiträge sind unabhängig voneinander formuliert und enthalten keine wechselseitigen Bezugnahmen, obwohl sich dies mehrfach angeboten hätte. Einen gewissen Ersatz hält das gemeinsame Register der Personen und Orte bereit, in dem freilich „Arn" und „Arno" sowie „Pelagius I." und „Pelagius II." zu einer Person zusammenzufassen, dagegen „Bern" in Bern und Verona aufzuspalten und Lupus von Ferrières vom Bischof zum Abt herunterzustufen wäre.

Bonn *Rudolf Schieffer*

Helvetia Sacra. Sezione II, parte 1: Le chiese collegiate della Svizzera italiana. Redaktion: Antonietta Moretti. Bern: Francke 1984. 178 S. Leinen. sFr 44.–; DM 53.–

In der italienisch sprechenden Schweiz existierten neun Kollegiatstifte, sieben im heutigen Kanton Tessin und zwei in Graubünden. Die meisten gehen bis ins 5. Jahrhundert zurück, als von Mailand und Como aus die Täler am Südrand der westlichen Zentralalpen missioniert wurden. Ursprünglich waren sie die Pieva (Plebana), d.h. das Seelsorgezentrum für eine ganze Talschaft, gewesen. Im Gegensatz zu Süd- und Mittelitalien, wo jede Stadt ein eigenes Bistum erhielt, verzichtete man hier auf die Gründung wei-

terer Bischofssitze. Schon die Synode von Sardica hatte verlangt, sich mit einem Priester zu begnügen, falls dieser die nötigen Aufgaben erledigen könne. Im 5. Jahrhundert bekamen die Gotteshäuser auf dem Land das Recht, einen Taufbrunnen aufzustellen; damit verbunden war der ständige Aufenthalt eines Priesters. So wurden die Pieve zur Grundlage der kirchlichen Organisation auf dem flachen Lande. Der Trend verstärkte sich mit der Völkerwanderungszeit; zahlreiche Städter flohen in die Bergtäler. Damit verbunden war eine Zunahme der Geistlichkeit. Die Pieve übernahmen nun Aufgaben nach dem Vorbild der Bischofskirchen; dazu gehörte auch die Ausbildung des geistlichen Nachwuchses.

Der vorstehende Priester der Pieve erhielt im 7. Jahrhundert den Titel eines Archipresbyters bzw. Propstes. Seine Autorität erstreckte sich über alle Kirchen eines Tales und über den dort angesiedelten Klerus, der sich nunmehr als Gemeinschaft verstand. Die Forderung, ein gemeinsames Leben zu führen, ließ sich aber nur in wenigen Fällen durchsetzen. Die Bedürfnisse der Seelsorge verboten eine solche Lebensform. Meist lebte nur der Vorsteher und der eine oder andere Kanoniker an der Mutterkirche; die anderen Mitglieder hielten sich bei den abhängigen Landkirchen auf.

Die rechtliche Organisation der Pieve erfolgte relativ spät. Als „Stifte" werden sie erst im 12. Jahrhundert greifbar. Eigentlich waren es nur Klerikergemeinschaften. Von einer Fundation konnte keine Rede sein. Nach diesem Vorbild wurden später noch weitere Stifte „gegründet", nämlich San Vittore (1219) und Poschiavo (1690).

Durch diese Entwicklung glichen die Pieve mehr unseren Landkapiteln als den deutschen Kollegiatstiften. Dies demonstrierte auch ein Trend der Verfassungsentwicklung, der sich bei uns schon im hohen und späten Mittelalter zeigte. Die Dekane der Landkapitel wurden damals mehr und mehr (auch) zu bischöflichen Beauftragten, die für die Oberhirten die untergebenen Pfarreien und Geistlichen zu beaufsichtigen hatten. In der südlichen Schweiz setzte sich dieser Trend erst im 17. Jahrhundert, nach dem Konzil von Trient, durch. Hier betrauten die Bischöfe die Vorsteher der alten Stiftskapitel mit dieser Aufgabe. Die Pröpste waren fortan auch vom Bischof autorisierte Dekane.

Entsprechend der Konzeption der Helvetia Sacra bieten die Monographien zu den einzelnen Kollegiatkapiteln vor allem Listen der Oberen, jeweils mit einer präzise belegten Biographie. Ohne Ausnahme hatten die Stifte jeweils nur eine Dignität, nämlich die des Propstes. Andere Ämter scheinen nicht notwendig gewesen zu sein, da Aufgaben in der Besitzverwaltung kaum anfielen.

Auch dieser Teil der Helvetia Sacra partizipiert an der neuen Konzeption des Handbuchs. Zu Beginn eines jeden Bandes wird eine ausführliche Geschichte der Institution geboten. Dies war in diesem Fall durchaus angebracht, da wir über die Entwicklung der Pieve sehr wenig wußten.

1977 erschien im Rahmen der Helvetia Sacra ein stattlicher Band über die weltlichen Kollegiatstifte in der deutsch- und französischsprachigen Schweiz, und zwar mit einer umfassenden, einführenden Verfassungsgeschichte aus der Feder von G. Marchall. Daß damals nicht auch die Kollegiatstifte der italienischen Schweiz vorgestellt werden konnten, ist einerseits zu bedauern. Ein Vergleich der unterschiedlichen Entwicklungen hätte ihren besonderen Reiz gehabt. Andererseits – und dies haben schon die wenigen Andeutungen gezeigt – war die Entwicklung südlich der Alpen so sehr von der in der restlichen Schweiz verschieden, daß eine Integration zu einer gemeinsamen „Verfassungsgeschichte" der Kollegiatstifte kaum möglich gewesen wäre. Im Grunde hätte man zwei verschiedene „Systeme" nebeneinander darstellen und miteinander vergleichen müssen. Dies zeigt erneut, daß die Schweiz nicht nur gesellschaftlich und kulturell sehr heterogene Landschaften vereinigt. Auch die kirchliche Verfassungsgeschichte bietet ein durchaus ähnliches Bild.

Tübingen *Rudolf Reinhardt*

Peter Classen, Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums, nach dem Handexemplar des Verfassers hrsg. von Horst Fuhrmann und Claudia Märtl, Thorbecke, Sigmaringen 1985, XIV und 107S.

Daß die Darstellung von Peter Classen über die Begründung des abendländischen Kaisertums nunmehr in dritter Auflage erscheinen konnte, wird jeder begrüßen, der sich mit diesem komplizierten und umstrittenen Themenkreis einmal beschäftigt hat. Die klare Darstellung, die zugunsten der Quellen weitgehend auf die Diskussion der unübersehbaren Sekundärliteratur verzichtet hat, muß heute jedem als Leitfaden dienen, mag er sich mit den klaren Stellungnahmen des Autors in der Diskussion befreunden wollen oder sie bekämpfen. Der allzu frühe Tod Peter Classens hat – bei allen Bemühungen der Herausgeber – freilich eine gründliche Überarbeitung in seinem Sinne nicht ersetzen können. Eingearbeitet wurden die Bemerkungen des Autors in seinem Handexemplar, wie er es bei seinem Tode hinterlassen hat. Darüber hinaus soll ein beigegebenes Literaturverzeichnis an neuere Literatur heranführen. Daß diese Methode ihre Grenzen hat, soll an einem Beispiel gezeigt werden. Daß dabei die eigenen Forschungen des Rezensenten ins Spiel kommen, wird allein dadurch entschuldigt, daß diese unter der Anleitung seines Lehrers Peter Classen ausgeführt wurden und dieser die Ergebnisse der hier in Frage kommenden Untersuchungen anerkannte. Es kann nach diesen Forschungen über den byzantinischen Kaisertitel nicht in Frage gestellt werden, daß bereits im 8. Jahrhundert der Zusatz des Römernamens zur Herrscherbezeichnung in Byzanz häufig auftrat. In der Mehrzahl aller Fälle nennt sich der Kaiser auf den Siegeln, deren Entdeckung noch nicht allzu lange zurück liegt, βασιλεὺς Ῥωμαίων. Diese Entwicklung des Kaisertitels hat jedoch direkte Konsequenzen für die Darstellung der Verhandlungen zwischen Karl dem Großen und Byzanz: Man kann nicht mehr mit Dölger einen tiefen Einschnitt in der Geschichte der byzantinischen Kaisertitulatur im Jahre 812 sehen, als die Byzantiner als Antwort auf das neue westliche Kaisertum den Zusatz des Römernamens eingeführt haben sollen. Dazu sind die Quellen aus Konstantinopel zu knapp, um sie einer – im Verhältnis der gesamten Überlieferung – doch recht zahlreichen Überlieferung des Titels βασιλεὺς Ῥωμαίων im 7. und 8. Jahrhundert entgegenzustellen. Dies kann jedoch nicht den Blick darauf verstellen, daß die maßgebliche Darstellung der gesamten Vorgänge um das Kaisertum Karls des Großen nunmehr in einer neuen und auch recht preiswerten Ausgabe wieder im Buchhandel erhältlich ist.

Kiel *Gerhard Rösch*

Wilfried Hartmann. Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859 (Monumenta Germaniae Historica, Concilia t. III, Hahn, Hannover 1984) XXX und 653 S., Ln. DM 248.–

Hartmann legt mit seiner Edition der karolingischen Konzilien 843–859 nun einen weiteren Band der MGH-Reihe „Concilia" vor, nachdem der letzte (bearbeitet von A. Werminghoff) im Jahre 1908 erschienen war. Durch viele Widrigkeiten, die der MGH-Präsident H. Fuhrmann in seinem Vorwort erläutert, war das Editionsvorhaben ins Stocken geraten. Dieser neue Anschlußband bietet nun die kritische Edition von 48 Synoden; allerdings liegen für einige dieser Zusammenkünfte (insgesamt elf) keine direkten Textzeugen vor, sondern nur „indirekte Nachrichten". Hartmann weicht damit von der früheren, noch von Werminghoff geübten Praxis ab und nimmt auch diese Synoden in seine Edition auf, indem er auch alle oder zumindest ihre wichtigsten Erwähnungen berücksichtigt. Dieses Verfahren hatte bereits Perels bei seiner (Teil-) Edition der Hinkmarbriefe (MGH, Epistolae VIII/I, 1939) angewandt und es ist sicher auch im neuen Concilia-Band für den Benutzer von Vorteil. Da die Textstellen nicht nur zitiert, sondern die entsprechenden Passagen auch nachgedruckt werden, verfügt man damit über eine übersichtliche Zusammenstellung aller einschlägigen Quellenzeugnisse, so daß man geradezu von einem Dossier zu den karolingischen Konzilien sprechen könnte.

Auch sonst ist der Band bestens ausgestattet. Eine minutiöse Beschreibung der Handschriften sowie für jedes Konzil erneut durchdachte Begründungen zur Textgestaltung sind neben einem kritischen Einleitungskommentar und einem Verzeichnis von Drucken, Regesten und Literatur jeweils dem eigentlichen Druck vorangestellt. Die handschriftliche Grundlage für die Druckgestaltung konnte Hartmann durch eigene Recherchen gegenüber dem bisherigen Stand deutlich erweitern, wenn auch – wie zu erwarten – keine größeren Neufunde mehr gemacht wurden. Hingewiesen sei jedoch auf einen Canon der Synode Meaux-Paris (Juni 845 und Februar 846), der bisher noch unediert war (S. 129). Ein ausführlicher Varianten- und Anmerkungsapparat genügt heutigen Ansprüchen an eine wissenschaftliche Edition mehr als vollauf, so daß man der Ausdauer und der Akribie des Bearbeiters nur höchste Anerkennung zollen kann. Der Variantenapparat bezeugt im übrigen mehrfach, daß die Abweichungen nicht nur Lesefehlern zuzuschreiben sind, sondern zuweilen auch bewußte Eingriffe in den Text darstellten, ein Zeichen dafür, daß die Konzilstexte auch mehr oder weniger „Gebrauchstexte" waren. Besondere Aufmerksamkeit schenkt Hartmann – der Tendenz der heutigen Kanonistik entsprechend – der Rezeption einzelner Canones in späteren Quellen; meist geschieht dies in einzelnen Abschnitten zu jeder Synode, für einige wichtige Canonessammlungen auch noch in einem eigenen Register (S. 525–527). Der ausführliche Registerteil (S. 505–653) – auch hier setzt der Band neue Maßstäbe – enthält darüber hinaus noch ein Verzeichnis der Handschriften (S. 505 f.), der Initien (S. 507–513), der ermittelten Zitate (S. 515–523), der Personen und Orte (S. 529–545) und schließlich ein besonders umfangreiches Wort- und Sachregister (S. 547–652). Eine kurze Konkordanztabelle (S. 653) beschließt das Werk.

Der Bearbeiter weist in seinem Vorwort darauf hin, daß er die Texte in chronologischer Reihenfolge darbiete; bei einer Anordnung nach verschiedenen Regionen wäre dem Westreich Karls des Kahlen der größte Raum zugefallen, aus dem Ostreich und dem Mittelreich sind für den behandelten Zeitraum deutlich weniger Synoden nachweisbar. Von den Konzilien, die schon Werminghoff verzeichnete (NA 26/1901, S. 609–678), weisen M. Polock und H. Schneider in einem Anhang schlüssig die römische Synode von 850 als Fälschung nach (S. 495–502). Darüber hinaus sind jedoch auch hinsichtlich eines weiteren Konzils Bedenken anzumelden. Es handelt sich um die Synode von Coetleu (Nr. 17, S. 185–193), die Hartmann auf „848 oder 849" datiert. Die Tücke des Objektes liegt hier darin, mehrere nicht übereinstimmende Nachrichten miteinander in Einklang zu bringen. Es ging bei dieser „Synode" um die Absetzung von vier bretonischen Bischöfen wegen Simonie, wobei man wohl auch die Hilfe Papst Leos IV. (847–855) beanspruchte. Auf die zugegebenermaßen verwickelten Zusammenhänge möchte ich an anderer Stelle ausführlich eingehen, jedoch sei hier darauf hingewiesen, daß fraglich ist, ob die vier Bischöfe überhaupt auf einer Synode und nicht eher eigenmächtig von dem Bretonenherzog Nomenoe abgesetzt wurden. Jedenfalls ist in den zeitgenössischen Quellen des 9. Jahrhunderts (Prudentius von Troyes, JE 2655; vgl. Quellenzeugnisse Nr. 2 und 3, S. 187 ff. bei Hartmann) von keiner Synode in Coetleu oder Redon die Rede (die „Gesta Conwoionis" aus dem ausgehenden 9. Jahrhundert berichten über eine von Hartmann bezweifelten römischen Synode, das Zeugnis einer nicht unverdächtigen Urkunde von Redon in Chartularüberlieferung aus dem 11. Jahrhundert bleibt äußerst vage und läßt den Verhandlungsgegenstand der Synode lediglich anklingen; vgl. Quellenzeugnisse Nr. 1 und 4, S. 187 und 189 ff. bei Hartmann), sondern erst im „Chronicon Namnetense" und dem „Indiculus" (vgl. Nr. 5 und 6, S. 191 ff. bei Hartmann) aus dem 11. Jahrhundert. Schwerer als ein solches „argumentum e silentio" wiegt, daß im Brief der Synodalteilnehmer von Soissons an Papst Nikolaus I. (858–867) (August 866) vermerkt wird, die bretonischen Bischöfe seien *absque ullius synodici conventus* abgesetzt worden (Chronicon Namnetense, ed. R. Merlet, 1896, S. 54). In demselben Brief findet sich zudem ein bei Hartmann nicht berücksichtigter Datierungshinweis (*iam vicenus et eo licet paululum, adsit annus. . .*, Merlet 52), der zwar nicht leicht zu interpretieren, aber vielleicht aussagekräftiger als derjenige des Prudentius von Troyes ist (Nr. 2, S. 187 bei Hartmann). Dieser Letztgenannte hilft nämlich nur zur Datierung des Briefes von Papst Leo IV. (JE 2599); dabei

ist jedoch fraglich, ob dieser Brief vor oder nach der Absetzung der bretonischen Bischöfe verfaßt und abgesandt wurde. Nimmt man beide Hinweise zusammen, so ist die Sentenz gegen die bretonischen Bischöfe (die wohl nicht auf einer Synode ausgesprochen wurde) eher auf das Jahr 847 zu datieren (vgl. hierzu auch Hartmann S. 187 Anm. 9 mit Referat bisheriger Forschung zur Datierung des Leo-Briefes JE 2599). Offen muß allerdings bleiben, dies sei zugegeben, ob vielleicht in Coetleu eine Synode mit anderem Verhandlungsgegenstand zusammentrat. Diese Ergänzungen zu der „Synode" von Coetleu können jedoch den Wert des Werkes nicht im geringsten schmälern; sie zeigen nur, wie schwierig die Bearbeitung der sogenannten „indirekten Nachrichten" im Einzelfall werden kann; ein Los, welches der Monumentist in solchen Fällen mit jedem Regestenbearbeiter teilt.

Bei der Benutzung (zur Bearbeitung der Papstregesten 844–911) hat sich der Band ansonsten bestens bewährt. Einige kleine Versehen oder Ergänzungen sollen hier noch als Hinweise (nicht als Beckmesserei) aufgelistet werden: S. 4 Anm. 9: „Corbion" identifiziert A. Chédéville, Chartres et ses campagnes (Paris 1973), Register, mit „Belhomert" (Dép. Eure-et-Loir); S. 143, Z. 25: H. Büttner (Festschrift Petri, 1970) druckt S. 113–115 die Liutbert-Urkunde mit Kennzeichnung der Übernahmen aus der Pariser Synodalurkunde, vgl. zur Nachwirkung der Synodalurkunde auch JE 2663; S. 144 Anm. 19; Böhmer-Mühlbacher[2] Nr. 820 ist neu gedruckt und untersucht von C. Brunel (Le Moyen Age 25/1912, S. 130–143); S. 192 Anm. 50: Die Anfänge des (Erz) Bistums Dol gehen wohl schon auf die Zeit vor 848 zurück, vgl. neben Guillotel und Poulin bereits W. Levison (MGH SS rer. Merov. VII S. 2 Anm. 1); S. 372: zu den indirekten Nachrichten vgl. auch „Vita Hadriani" (ed. Duchesne, Lib. pont. II S. 175).

Abschließend sei nochmals hervorgehoben, mit welchem Gewinn das Werk bereits bisher benutzt werden konnte; seine vornehmlichen Stärken liegen vor allem in der sorgfältigen Texterstellung samt Kommentierung sowie in den Nachweisen zur Rezeption der Canones. Hoffentlich verfügen wir bald auch über die weiteren angekündigten Folgebände, denn dieser erste von Hartmann bearbeitete Teil zeigt deutlich, wieviele Aspekte des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens in der Spätkarolingerzeit unerkannt bleiben, wenn man nur auf die Drucke von Mansi oder auf ähnliche Sammlungen angewiesen ist.

Tübingen *Klaus Herbers*

Hubert Mordek (Hg.), Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters. Vier Vorträge, gehalten auf dem 35. Deutschen Historikertag 1984 in Berlin. (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 4) Thorbecke, Sigmaringen 1986. 104 S., Ln., DM 42,–.

Die vier Vorträge verbindet thematisch die Frage nach dem Grad der Wirksamkeit schriftlich fixierter Normen im Früh- und Hochmittelalter, in einer Epoche also, in der Mündlichkeit dominierte. Der Herausgeber *Mordek* präzisiert dieses Problem in seinem „Vorwort": „Man fragt sich, auf die erhaltenen normativen Texte bezogen: Korrespondiert ihre historische Bedeutung mit der zeitgenössischen Rezeption, und sagt diese handschriftliche Überlieferung des Rechts etwas über den Grad seiner Effektivität? Zugespitzt formuliert: Stimmen Sollen und Sein, Norm und Praxis überein?" (S. 1).

Im Gegensatz zu den herrschenden Tendenzen in der modernen Forschung versucht *Raymund Kottje* in seinem Beitrag „Die Lex Baiuvariorum – das Recht der Baiern" (S. 9–23) mit Hilfe der Überlieferungsgeschichte dieser Lex scripta deren rechtspraktische Bedeutung wahrscheinlich zu machen. Die räumliche Verteilung der Textzeugnisse, die Zeitstellung der Abschriften und deren äußerer Befund führen ihn zu der Annahme, daß der geschriebene Gesetzestext – so wie es die Lex selbst vorschreibt – in der Regel tatsächlich jedem Grafen im Gericht zur Verfügung stand. Sollte die vergleichsweise schmale Quellenbasis – es handelt sich um 26 Gesetzestexte und 6 Erwähnungen der Lex in Bücherverzeichnissen – auch zu einer gewissen Vorsicht bei der Interpretation mahnen, so ist doch zweifellos mit dem überlieferungsgeschichtlichen

Ansatz ein neuer Zugang zur Frage nach der Bedeutung der Lex scripta im Frühmittelalter gewonnen.

Hubert Mordek untersucht in seiner Studie über „Karolingische Kapitularien" (S. 25–50), die er definiert als „von den fränkischen Herrschern ausgehende, meist in Kapitel gegliederte ‚Erlasse', ‚Verordnungen', Verlautbarungen von gesetzgeberischem, administrativem, religiös-belehrendem Charakter" (S. 25), zunächst das Problem, inwieweit die Form der Kapitularien relevant für ihre Geltung war. Er gelangt dabei zu dem Ergebnis, daß es in der Regel keinen offiziellen Text gab, sondern daß die Teilnehmer an Reichsversammlungen gehalten waren, Mit- oder Abschriften der hier verkündeten Kapitularien in Eigenregie anzufertigen. Also war es die inhaltliche Korrektheit und weniger die Form, die die Gültigkeit der Kapitularien begründete. Diese Grundsituation erklärt auch den Erfolg privater Kapitulariensammlungen und insbesondere den der des Ansegis. Die Anzahl der erhaltenen Handschriften – so ist von dem wichtigen programmatischen Kapitular von 802 und dem Capitulare de villis jeweils nur ein Exemplar überliefert – zeigt, wie stark zeitgenössische und historiographische Einschätzung eines derartigen Textes auseinanderklaffen können. Sehr skeptisch beurteilt Mordek abschließend die Effektivität der nur unzureichend schriftlich fixierten Kapitulariengesetzgebung in dem heterogenen und mit den Methoden der damaligen Zeit kaum administrierbaren Riesenreich der Karolinger.

Rudolf Schieffer untersucht in seinem Beitrag „Rechtstexte des Reformpapsttums und ihre zeitgenössische Resonanz" (S. 51–69) an drei Beispielen von besonderer Relevanz die Frage nach der Effektivität schriftlich fixierter normativer Texte in dem mittelalterlichen Lebensbereich, in dem Schriftlichkeit noch am weitesten verbreitet war, eben in der Kirche. Das Papstwahldekret von 1059 ist nur in drei selbständigen Textzeugnissen überliefert, dessen ältestes in die 1090er Jahre zurückreicht. Erst die Auseinandersetzungen zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. verschafften dem Dekret größere Beachtung, ohne daß deswegen schon eine breite Dokumentation entstand. Noch schmaler ist die Überlieferung des Dictatus papae von 1075, so daß anzunehmen ist, daß dieses einzigartige Zeugnis für das Denken und Streben Gregors VII. im späteren 11. und im 12. Jahrhundert außerhalb Roms beinahe unbekannt war. Selbst das Wormser Konkordat von 1022 ist so spärlich überliefert, daß man kaum davon ausgehen kann, daß es – wie eigentlich anzunehmen wäre – an jeder bedeutenderen Dom- oder Klosterkirche des Reiches vorhanden war. So verwundert es auch nicht, daß es als rechtssetzender Vertrag bald in Vergessenheit geriet. Schieffer hat folgenden, bedenkenswerten Schluß aus seinen Beobachtungen über die Überlieferungsgeschichte dieser drei für moderne Historiker so bedeutsamen Normen gezogen: „Die Texte, von denen wir handeln, waren also weniger dazu bestimmt, eine Rechtslage erst zu schaffen, vielmehr sie zu fixieren, zu beschreiben, zu bekräftigen, ohne doch ihren längerfristigen Wandel hindern zu können. Daher wohl hat man der konkreten Aufzeichnung dieser Normen sogar unter den an sich Schrift- und Lesekundigen nur begrenzte Aufmerksamkeit geschenkt – es sei denn, daß sie durch den weiteren Gang der Dinge Späteren zu einem denkwürdigen Zeugnis der Geschichte wurden" (S. 68f.).

In seiner rechtsgeschichtlichen Untersuchung „Frühe deutsche Landfrieden" (S. 71–92) fragt *Elmar Wadle* nach der soziologischen, ethisch-theologischen und juristischen Geltung dieser Rechtsnormen. Er stellt dabei sehr deutlich heraus, daß nicht die schriftliche Fixierung, sondern mündliche Rechtsakte wie Verkündung, Konsenserklärungen der Großen und Eide die entscheidenden Vorgänge bei der Errichtung eines Landfriedens darstellten. Dies erklärt dann auch die geringe Zahl schriftlich überlieferter Landfrieden.

Nach der Lektüre der vier durchweg sehr anregenden Beiträge verstärkt sich die Skepsis des Historikers, der als moderner Mensch völlig der Schriftlichkeit verhaftet ist, ob er sich durch seine Fixierung auf den Text den Zugang zu manchen Bereichen der Lebenswirklichkeit des frühen und hohen Mittelalters als einer Epoche oraler Kultur nicht vielleicht weitgehend verbaut hat.

Paderborn *Jörg Jarnut*

Tore S. Nyberg, Die Kirche in Skandinavien. Mitteleuropäischer und englischer Einfluß im 11. und 12. Jahrhundert. Anfänge der Domkapitel Børglum und Odense in Dänemark. (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, Band 10). Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1986. 198 Seiten mit 2 Abbildungen. Leinen. DM 58,–.

In der Einleitung legt der Verfasser seine Ziele dar: Er will unter Heranziehung der historischen Fachliteratur nicht nur nach den Quellen zur skandinavischen Kirchengeschichte des 11. und 12. Jahrhunderts fragen, sondern darüber hinaus nach den Konzepten, Plänen und geistigen Strömungen, die hinter der Errichtung der nordischen Bistümer und Kirchenprovinzen standen. Dabei erscheint ihm die Erforschung der Domkapitel der ursprünglichen Kirchenprovinz Lund, die bei ihrer Errichtung 1103/04 zunächst ganz Skandinavien umfaßte, eine wichtige Zwischenstufe auf dem Weg zu einem Gesamtbild zu sein. Da Einzelstudien für die Domkapitel in Viborg (Augustiner-Chorherren; Nord-Jütland) und Roskilde (Säkular-Kanoniker; Insel Seeland) sowie für das Metropolitankapitel in Lund (heute: Südschweden) bereits vorliegen, geht Nybergs Forschungsrichtung in dieser Studie schwerpunktartig auf die bisher noch wenig erforschten regulierten Domkapitel in Odense (Benediktiner; Insel Fünen) und in Børglum (Prämonstratenser; damals auf der Insel Wendila gelegen, die nach ihrer Anlandung inzwischen zu Nord-Jütland gerechnet wird).

Aus diesem Ziel der Studie ergibt sich ihre Gliederung: Die Darlegungen über die ersten Bischöfe sowie über die Gründung und Weiterentwicklung des Domkapitels in Børglum bzw. Odense bilden den Hauptteil II bzw. III, dem zum besseren Verständnis ein allgemeiner Überblick über die skandinavischen Bistümer und über die Gesamtplanung der nordischen Mission als Hauptteil I vorangestellt ist. Am Schluß folgt in einer Zusammenfassung die Einordnung der für Børglum und Odense gefundenen Ergebnisse in den Gesamtzusammenhang, der einige der im 1. Hauptteil aufgeworfenen Fragen weiterführt. Eine Übersichtskarte (Seite 10), ein Quellen- und Literaturverzeichnis (mit Nachtrag) sowie ein kombiniertes Personen- und Ortsregister erleichtern dem Leser den Zugang.

Einige Grundsatzprobleme, die im 1. Hauptteil angesprochen werden, seien hier herausgegriffen: Welches sind die Einflußwege der deutschen bzw. der englischen Mission in der Frühzeit der Missionierung in Skandinavien? (Ergebnis: Die Kirchenorganisation entwickelte sich aufgrund einer kontinuierlichen Beeinflussung durch das kontinentale Christentum; die Impulse angelsächsischer Missionare führten zu Zentren christlicher Gemeindebildung). – Welche Konzepte und Pläne wurden an zentralen Stellen für diese Mission vertreten? – Änderten sich diese Konzepte in der Zeit zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert mit fortschreitender Christianisierung? – Wie passen sich die Bistums- und Pfarrgrenzen den schon bestehenden ‚weltlichen' Einteilungsstrukturen an? (Ergebnis: In der Anfangsphase erfolgte in Jütland wohl aufgrund königlichen Einflusses eine Gebietsneugliederung in ‚Sysseln', um die kirchliche Verwaltung zu erleichtern; in Schweden und Norwegen geschah die Einteilung nach Gesetzesgebieten im Anschluß an die Thing-Gemeinschaften, also eine Strukturierung ‚von unten her' aus dem Volk. Die Einführung der kontinentaleuropäischen Kirchenstruktur regte neue Initiativen zur Landeseinteilung an). – Wie sind die Aussagen des Bremer Domscholasters Adam in seiner Kirchengeschichte vor dem Hintergrund der inzwischen aus anderen Quellen gewonnenen Erkenntnisse zu interpretieren? (Nachrichten über Ausdehnung, Kultur und kirchliche Einteilung Dänemarks und Schwedens, sein Gebrauch des Völkernamens ‚Gothi', Küstengoten, Inlandgoten, seine abweichende Bezeichnung für die vier Himmelsrichtungen. Ergebnis dieser zweiten Missionsphase: Die von Hamburg-Bremen gelenkte Missionsplanung wies bestimmten Völkern ganz bestimmte Bistümer und Missionszentren zu.) – Welche Folgerungen sind aus der sogenannten Florenzliste zu ziehen? (Datierung, Deutung der Provinz- und Ortsnamen sowie daraus sich ergebende Konsequenzen für die ursprüngliche Struktur der Bistümer. Ergebnis dieser dritten Phase: Durchstrukturierung der neuchristlichen Länder mit landesdekkenden Bistümern.) – Welche Strukturveränderungen hat es in den drei nordischen Kirchenprovinzen gegeben, nachdem Norwegen 1153 und Schweden 1164 von der

einen großen skandinavischen Kirchenprovinz Lund abgetrennt wurde? (Ergebnis: Zwischen 1150 und 1200 blieben die Grenzen zwischen den Kirchenprovinzen noch in Fluß, bis alle Gebiete für das Christentum gewonnen waren. Hand in Hand ging damit eine Stärkung des Selbstverständnisses dieser Regionen, was unter anderem zur Festigung der staatlichen Einteilung führte).

Das Bistum Børglum, 1065/66 gegründet, dürfte seinen Bischofssitz, der zeitweise in Vestervig war, spätestens 1139 nach Børglum auf die Hauptinsel verlegt haben, wo zwischen 1139 und 1177 jenes Chorherrenstift ins Leben gerufen wurde, das später als Prämonstratenser-Domkapitel zu identifizieren ist. Gerade die schwierige Materie der Frühzeit des Prämonstratenser-‚Ordens' wird von Nyberg mit erstaunlich großer Detailkenntnis aufgerollt, insbesondere die Rolle des Klosters Steinfeld/Eifel, das in den Ordenskatalogen als Mutterkloster Børglums erscheint. Nybergs Ergebnis (S. 101/108) ist, daß die Kontaktaufnahme zu Steinfeld in den Jahren 1139–1142 erfolgt sein dürfte, als sich die Steinfelder Augustiner-Chorherren wohl noch nicht eindeutig den Prämonstratenser-Gewohnheiten angeschlossen hatten. Dieser sich vorwiegend auf die Forschungen von Stefan Weinfurter stützenden Sichtweise der Steinfelder Entwicklung, die vom jahrzehntelang als gesichert geltenden Erkenntnisstand über die Frühzeit des Prämonstratenser-‚Ordens' abweicht, darf man unter dem Vorbehalt einer weiteren Erhellung der Verhältnisse in der Chorherrenkongregation von Springiersbach/Klosterrath mit Fug und Recht näher treten. Die Neuorientierung Steinfelds auf Prémontré hin, die die gleiche Neuorientierung im Tochterkloster Børglum nach sich zog, dürfte zusammen mit der wechselnden Parteinahme während des päpstlichen Schismas die Erklärung für die unter Bischof Turgot überlieferte Krise im Børglumer Klerus bieten (S. 102f./109).

Gegenüber der kontinentalen Besiedlung Børglums weist Nyberg auf die angelsächsischen Einflüsse im Benediktinerkloster Odense hin, das vom englischen Kloster Evesham gegründet wurde. Ein monastisches Domkapitel war in England keine Seltenheit. Das von den Mönchen betreute Knudskloster, der Dom in Odense, besaß keine eigene Pfarrei. Zuständig für die Pfarrei Odense war ein Propst, der möglicherweise von Anfang an eine regional festgelegte Jurisdiktion über bestimmte Gebiete der Insel Fünen ausübte. Das 1180 päpstlich bestätigte Wahlrecht der Mönche des Knudsklosters bedeutete, daß die Benediktiner von nun an gegenüber allen anderen Einflüssen (z.B. König) einen Vorrang haben sollten, wenn es galt, einen Kandidaten für das Bischofsamt in Odense zu stellen. Bis zu diesem Schlußstein gab es in der Frage der Einflußnahme auf die Bischofswahl eine lange Entwicklung, die Nyberg im einzelnen aufweist und fachkundig in das Gesamtbild (z.B. päpstliches Schisma) einordnet.

Verarbeitet werden eine Fülle von Informationen. Die umfangreichen Anmerkungen verweisen auf Quellen und weiterführende Arbeiten. Wegen der komplexen Problemlage konnten nicht alle aufgeworfenen Fragestellungen abschließend geklärt werden, so daß Nybergs Studie als eine wohl fundierte Zusammenfassung des bisherigen Forschungsstandes anzusprechen ist und zur Weiterforschung anregt.

Duisburg *Ludger Horstkötter*

Godparents and Kinship in Early Mediaeval Europe by J. H. Lynch, Princeton University Press, Princeton 1986 xiv + 378 $49.–

This is a full and authoritative account of the development of the practice of appointing godparents from the earliest Christian times to he 10th century, deploying a wide range of scholarship and based upon a great deal of reading in several languages. The story is a tangled one, and is admirably expounded by Professor Lynch who writes in a clear style devoid of unnecessary jargon. He begins by an analysis of scholarly work on the subject which shows that nobody has given a comprehensive account hitherto of precisely this subject. He then launches into the story of the development of godparents. Godparents as we know them today did not exist until the practice of infant baptism became widespread, and then for a long time there was only one to each infant,

male for the boys, female for the girls. The godparent did not in fact emerge as the figure which we know it as in the West until the Carolingian Renaissance, when the godparent's duty to teach the child as least the Creed and the Lord's Prayer became prominent, as it has remained more or less ever since. Children having godparents of a different sex from their own was a Byzantine custom only gradually introduced into the West.

The relations of godparents to natural parents and of godparents to each other is an interesting and complex part of the story. It was only gradually that the importance of god-relationships, as it were, emerged, and, once again, the West on the whole was slower to elaborate this custom, and only did so under the promptings of a papacy which had been influenced by Byzantine practice first. The result of this development was a vast network of sexual taboos, designed to prevent people who were thus spiritually related to each other defiling the relation by carnal intercourse. The Irish, who have ever been Puritanical in matters sexual, contributed considerably to this phenomenon, and folk-religion constantly outran ecclesiastical approval.

In the course of his study Professor Lynch illuminates many interesting points. ‚Gossip' one could well have guessed arose from ‚god-sib'(ling). But that the word ‚cummer', a name which peasant housewives in Walter Scott's novels of Scotland use to each other, is originally ‚commater' (co-godmother) is remarkable. The author throws light on the very complicated history of the baptismal rite in the West, which certainly needed tidying up by the time the Carolingian divines took it in hand, and he also (pp. 210–11) describes a crucial period in the development of that mysterious and Protean institution, confirmation. His remarks about early Christian attitudes to human sexuality (pp. 260ff.) should give all students of Christian ethics plenty of material for thought, perhaps disconcerting thought. The statement (p. 86) that the ‚Western' interpolation at Acts 8:37 derives from the first century must be questioned; the interpolation should in fact be placed in the second century.

In short, this is a most competent piece of work which should have an appeal for anybody who is interested in not only the liturgical and doctrinal, but also in the social history of the early Middle Ages. ‚Spiritual kinship' was a force for cohesion and harmony in a Europe which much needed both.

Manchester *R. P. C. Hanson*

Urban Küsters, Der verschlossene Garten. Hoheliedauslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert. Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance Bd. 2, hg. vom Forschungsinstitut für Mittelalter und Renaissance. Droste Verlag, Düsseldorf 1985, 367S., Paperback, DM 64,–.

„Das Hohelied zeigt Gott den Menschen in der Gestalt der Liebe eines Hirten zu einer Hirtin, daß er sich die innigste Liebesbeziehung zur Menschheit und zu einzelnen Menschen wünscht." (Hilda Graef, Der siebenfarbige Bogen. Auf den Spuren der großen Mystiker, Frankfurt 1959, 85). Diese Aussage wird heute als unbeweisbare Behauptung von fast allen modernen Exegeten abgelehnt, die dafür Catull und Ovid den Vorzug geben. Die Ablehnung zu überdenken, ja sogar zurüchzunehmen, veranlassen am besten die hinreißenden Beispiele der Hochschätzung des Hohenliedes einschließlich dessen wahrhaft religiösen Bezuges, die unsere Geschichte gezeitigt hat. Ein Musterbeispiel fand der Verf. im Erbe der deutschen Vergangenheit und er hat es uns meisterlich erklärt, das St. Trudperter Hohelied, das „schönste Prosadenkmal des deutschen Mittelalters (F. Ohly)". Von der Wahrheit dieses Superlativs überzeugen seine vielen unermüdlich alle nur möglichen Aspekte absuchenden Erörterungen. Der theologische Kommentar, meint er, tritt in den Hintergrund, aber – wir meinen – nicht nachteilig. Denn wenn die sozial- und kulturgeschichtlichen Dimensionen der Textstrukturen und -motive entdeckt und ausgemessen werden, eine Überfülle von Fakten aus dem volkssprachlich sozio-kulturellen Hintergrund sowie aus der reformmonastischen Umgebung und vom sozialen Funktionsfeld herangezogen und zu einer *veritas*

historica verarbeitet werden, ergibt sich wie von selbst die Ausweitung zu einer *veritas spiritualis vel mystica* in der Beobachtung der Liturgie und Gemeinschaft und Entdekkung der individuellen Gottesminne, deren Grenze und soziale Rückbindung. Für solche „Hilfswissenschaft" kann der Theologe nur dankbar sei.

Diese „Studie", wie sie sich bescheiden nennt, beweist schon mit den ausführlichen Verzeichnissen der Texte und Quellen, der Literatur und erst recht mit dem Personen- und Sachregister 335–367, also auf 32 Seiten in Kleinstdruck, sowohl den löblichen Fleiß wie auch die souveräne und volle Auswertung der Vorarbeiten.

An Standardwerken sollte man nichts aussetzen, zumal es sich um Kleinigkeiten handeln kann; doch möge man uns folgendes wenige abnehmen: Um einige Neuerscheinungen sind die Register zu ergänzen, etwa um neue Bände des Corpus Christianorum (Hildegard u. Rupert) oder Germania Benedictina.

Gern vermißten wir Ausdrücke kata-chronistischer Art: Mönchskirche (190), Liturgie-Statisten (204), Mechanismen wie Lesung, Fürbitte, Zuspruch (209), Amtskirche (216, sollte Schimpfwort bleiben!). Vorschnelle Wertungen wecken unseren Widerspruch: „Gott offenbart sich... allererst der rituellen Kulthandlung der versammelten Gemeinde" (214); Liturgie bezweckt „Apotheose der Gemeinschaft" (218); „Gotteserfahrung" (254); „Gottesgewinnung" (268). Abälard kommt zu gut, die „alten Orden" kommen zu schlecht weg (236. 332); Fegfeuer und Hölle wurden nicht unterschieden (193. 223); Personbegriffe anthropologisch gewendet (236) und die Bezogenheit auf Maria, die Christenheit und Einzelseele (216. 267) bedürfen näherer Erklärung.

Warum aber blieben die vielen althochdeutschen und lateinischen Zitate unübersetzt? Die meisten Redaktionen verlangen heute vom Autor die Übersetzung. Hoffen wir, daß die Leser sich ihrer Bildungslücke bewußt werden und ihr Latein sowohl wie ihr Althochdeutsch wieder auffrischen! Denn es geht um gar köstliche Zitate! Leichter mag gelingen, den Urwald der Fremd- und Fachwörter zu durchqueren, und man wird schließlich zugeben, daß die Fachausdrücke besser als Verdeutschungen ein rechtes Verstehen herbeiführen. Aber schon seiner Zeit hat Scheebens Denkstil viele Leser abgeschreckt und erst spät den hohen Gewinn solch klassischer Lektüre ermöglicht. Möge man sich auch hier nicht abschrecken lassen, wenn man z.B. liest: „Indem der Trudperter Hohelied-Autor unterschiedlichen Auditorien unterschiedliche exegetische Sujets zuordnet, reflektiert er wiederum gattungstypologishe Konstellationen, steckt die kommunikativen und sozialkulturellen Felder ab... und beschreibt recht präzise... den Gegensatz..."!

Siegburg *Rhaban Haacke*

Johannes Fried (Hg.), Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters 1986. 656 Seiten mit 49 Abbildungen. 17×24 cm. Leinen. Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen. DM 158,–. Band XXX der Reihe „Vorträge und Forschungen", hsgg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte.

„Der vorliegende Band vereint die auf zwei Arbeitstagungen des Konstanzer Arbeitskreises 1981 und 1982 gehaltenen Referate, die weder Geistes- und Wissenschaftsgeschichte für sich, noch bloße Institutionsgeschichte, sei es der im 12. und 13. Jahrhundert entstehenden Universitäten, sei es sonstiger Schulen, zum Gegenstand hatte. Gefragt war vielmehr nach der Ortsbestimmung der im Hoch- und Spätmittelalter sich ausformenden wissenschaftlichen, ‚akademischen' Bildung und ihrer Einrichtungen, der Universitäten, im Gesamtgefüge der mittelalterlichen Welt. Die Wechselwirkung zwischen geistiger, wissenschaftlicher Bildung und sozialer Umwelt sollte näher erörtert werden. Die Aufsätze ordnen sich damit in den Kontext einer seit den 1950er Jahren lebhaft in Fluß geratenen Forschung ein, die um die Thesen kreist: ob wesentlich die ‚Liebe zur Wissenschaft' konstitutiv für die Entstehung der Universität gewesen sei oder ob das gelehrte ‚Wissen-Wollen' auf bestimmte soziale Bedingungen angewiesen ist, die erfüllt sein müßten, um die neue soziale Form, die die Universität schließlich darstellte, entstehen zu lassen. So steht der sozialgeschichtliche Aspekt von Bildung,

Studium, Universität, von Wissenschaft und geistiger Kultur im Mittelpunkt der hier vorgelegten Referate: Wer studierte, und warum tat er es? Wie wirkte das spezialisierte Studium der Dialektik, Rhetorik, der Theologie, Jurisprudenz oder Medizin auf die soziale Stellung derer, die sich diesen Studien lehrend oder lernend widmeten, zurück? Wie reagierte ‚die Gesellschaft' gegenüber diesen spezialisierten Studien?"

Wir haben diesen Klappentext, der sicherlich dem Herausgeber zu verdanken ist, voll zitiert, weil er trefflich der Kern des Anliegens erreicht. Die umstrittene These hatte erstmals Herbert Grundmann 1957 in seinem Leipziger Akademievortrag aufgestellt. Die neue Form der universitas studii sei „spontan, nicht aus staatlicher oder kirchlicher Initiative, nicht aus sozialen oder wirtschaftlichen Beweggründen, sondern aus ursprünglichem Wissensdrang, aus Erkenntniswillen und Wahrheitsstreben, aus dem amor sciendi entstanden". Grundmann, Herausgeber des „Gebhardt", Präsident der MGH, hatte sich sehr bemüht, die Kontakte zum Osten, Leipzig und Prag zu wahren, unter diesem Aspekt hat man seine These denn auch als idealistisch-historische Antithese gekennzeichnet. Der Konstanzer Kreis hat das Problem noch 1981 und 1982 diskutiert (489), und nicht alle Referenten dieses Reports werden der „Reformulierung" zustimmen, für die Arno Seifert plädiert: „Die scholastische Erkenntnissuche war dadurch, daß sie sich innerhalb einer auf theoretische Praxis eingeschworenen sozialen Gruppe abspielte, gegenüber gruppenexternen Nützlichkeitserwägungen und Verwertungsinteressen weitgehend immunisiert" (611). Wir meinen, Herbert Grundmann ist wohl zu einseitig auf diese These als die seine festgelegt worden – von der Vielseitigkeit zeugt der Nachruf von Arno Borst und Hilda Lietzmann in DA 26 (1970) 327–367, heute noch (oder wieder) lesenswert –, immerhin berührt sympathisch, daß seiner gedacht wird, der einer der sonst so schnell vergessenen geistesgeschichtlichen Trümmermänner nach 1945 gewesen ist.

Die Widmung dieses Bandes an Peter Classen, den verdienten Leiter des Arbeitskreises, der die Frühjahrstagungen 1981–82 weitgehend geplant und vorbereitet hatte – † 23. 11. 1980 – geht zwar aus dem Vorwort hervor, ist aber nicht durch eine besondere Seite kenntlich gemacht worden. Classen hat der Geistesgeschichte die Gestalt des radikalen Chorherren Gerhoch von Reichersberg wiedergegeben, Horst Fuhrmann gab an ihn – im Nachruf DA 37 (1981) S. 443–445 – das Lob Mommsens über Otto Jahn weiter: „Wahrhaftigkeit war der Kern und Grund seines Wesens. Auf die Forschung bezogen entsprang daraus jener besondere Sinn für das Sicherstellen des Positiven und Faktischen...", empfand aber das Bedürfnis, die sich aufdrängenden sozialgeschichtlichen Fragen zu beantworten. Darum geht es in diesem Band nicht um Universitätsgeschichte im herkömmlichem Sinn, als Geschichte von Institutionen, Disziplinen und Fakultäten oder als Bildungsgeschichte, sondern um den „Sitz im Leben" der sich bildenden und ausbreitenden Universität, ihrer Absolventen, ihrer Wissenschaften und Methoden. Nicht als ob die herkömmliche Universitätsgeschichte überholt oder wenig wichtig erscheinen sollte – sie wird vorausgesetzt (was zweifellos viele Leser überfordert), aber man betrat das weite, oft imponierend großartige Feld der sozialen Wirkungsgeschichte, wobei erstmalig die immense Literatur erfaßt und die bekannten Quellen, zumeist in den Matrikeldrucken versteckt zum Sprechen gebracht werden. Wer fürderhin über die Universitäten im hohen und späten Mittelalter arbeiten will, wird diese vielseitigen und umfangreichen Berichte über Paris, Bologna, Bamberg, Orléans, Prag gern zur Kenntnis nehmen, die ihn vor Fehleinschätzungen bewahren, ihm die Literatursuche wesentlich erleichtern und zahllose Anregungen auf noch zu erstellende oder zu ergänzende Vor- und Ausarbeitungen geben werden.

Doch in diesem Zusammenhang zeigt sich eine fühlbare Schwäche des Ganzen, so ehrenwert auch die sich mit jedem Aufsatz häufenden Bekenntnisse anmuten: „es könne sich hier nicht um eine systematische oder gar ausgewogene Gesamtdarstellung, auch nicht um eine nur skizzenhaft angelegte, gehen, sondern lediglich um den notwendigerweise subjektiv gefärbten Versuch, einige der Haupttendenzen der Entwicklung herauszuarbeiten, deren Darlegung im Gesamtzusammenhang der hier zusammengebrachten Studien nützlich zu sein vermag (36)". Kann man damit zufrieden sein? Wird man darangehen, die gezeigten Lücken auszufüllen, oder wird man nicht ebenso der Versu-

chung erliegen, wiederum auszuschwärmen, in neue Weiten? Noch einmal, wir hegen nicht den Verdacht, man habe der Geistesgeschichte abgesagt, aber die gebotene Darstellung, im übrigen schwer lesbar infolge der Überfrachtung mit tausenden schwer wägbaren Einzelheiten, kann zu leicht mißverstanden werden als „Verflechtung von lauter zugeordneten Größen ohne einen Mittelpunkt eigenen Gewichts" (480). Wer „institutionsgeschichtlich interessiert" ist, kümmert sich leider zu wenig um die Frage, wer die Entwicklung und die Zustände, in die Lehrer und Schüler anscheinend rettungslos hineingeraten sind und oft genug nur zu deren Verfestigung (oder Verfilzung) beigetragen haben, zu verantworten hat. Der Meinung, alles, was Geschichte geworden ist, sei „von selbst" gekommen, wird nicht mehr ausdrücklich widersprochen. Nur einmal ist von einer „Verantwortung der Universität" die Rede (319), doch in einem anderen Sinn, als daß es in den Sinn gekommen wäre, jemand sei für eine verhängnisvolle Entwicklung persönlich haftbar zu machen.

Jedoch tauchen immer wieder Geschichtsfaktoren auf, die Personen sind: Jean Mabillon, Abälard, Wilhelm von Champeaux, Bernhard von Clairvaux, Gerhoch, Norbert, Roger Bacon, Rupert, Damiani bis zu den „bekannten Gelehrten" (510) aus Hamburg: Albert Kranz, Johann Oldendorp und Wilhelm Horborch. Mit Hilfe des Personenregisters kann der Leser biographische Nachrichten sammeln und vielleicht auch auswerten, er wird dankbar die angegebenen Literatur beachten und damit zur Geistesgeschichte zurückkehren.

Ergebnis dieser so soliden Sozialgeschichte muß sein, daß die Geistesgeschichte sich ihrer bedient, die vielfachen Korrekturen annimmt und sich der Aufgabe der Führung wirklich stellt. Doch nicht alle Korrekturen sind historische Wahrheiten: Monastik, Klerikalisierung, Amtskirche, Rückzug des Mönchtums auf sich selbst, sind nicht einmal „Durchschnittsbegriffe" (563). Das hier fehlende, uns aber höchst nützlich erscheinende Register von den Personen der Neuzeit sollte die Redaktion nachliefern!

Siegburg *Rhaban Haacke*

Jeffrey Burton Russel, Lucifer. The Devil in the Middle Ages, Cornell University Press, Ithaca, New York – London 1984. 384 S., Ln., $ 24.95.

Der vorliegende Band ist der dritte Teil einer Tetralogie über den Teufel im westlichen Denken. Nachdem in den ersten beiden Bänden Vf. bereits über den Teufel in der Antike (I) und im christlichen Altertum (II) gehandelt hat, befaßt sich dieser Band mit dem personifizierten Bösen im Mittelalter. Das Thema wird dabei unter einer strikt geschichtlichen Perspektive angegangen, eine Perspektive im übrigen, die – wie Vf. im Eingangskapitel bemerkt – den einzigen Zugang zur Realität des Teufels bietet: „The Devil is what the history of his concept is. Nothing else about him can be known. The history of the concept of the Devil reveals all that can be known about the Devil, and it is the only way that the Devil can be known ... at all." (23)

Nach zwei – wie Vf. selbst betont – sehr summarischen Kapiteln über den Teufel im byzantinischen und islamischen Bereich, setzt ab Kap. 4 eine umfassende „Enzyklopädie des Bösen" im westlichen Mittelalter ein. Die Gliederung des Materials ist dabei allerdings etwas verwirrend, insofern sich ein sachthematischer synchroner Aufbau und eine am geschichtlichen Ablauf orientierte diachrone Methode überkreuzen und damit entweder zu Wiederholungen oder auch zu Trennungen dessen, was zusammengehört, führen. So hat das an der Sachthematik „Der Teufel im Volksglauben (folklore)" orientierte 4. Kapitel engste Beziehungen zum 6. Kapitel („Luzifer in der frühmittelalterlichen Kunst und Literatur"), zum 8. Kapitel („Luzifer in der hochmittelalterlichen Kunst und Literatur") und 9. Kapitel („Luzifer auf der Bühne"), während Kapitel 5 („Frühmittelalterliche Diabologie"), Kapitel 7 („Der Teufel und die Scholastiker") und zum Teil Kapitel 10 („Nominalisten, Mystiker und Hexen") die eher (ideen-)geschichtliche Linie markieren.

Die *Stärke* der Untersuchung liegt in der Menge des komprimiert dargelegten Materials, das mitsamt einer reichen Fülle von Primär- und Sekundärliteratur (dargeboten sowohl in den Anmerkungen als auch in einem Anhangteil „Essay on the Sources"

sowie in einer zusätzlichen Bibliographie) und mit 25 (freilich schlecht reproduzierten) illustrierenden Schwarz-weiß-Bildtafeln einen hervorragenden Überblick und viele Anregungen zum Weiterstudium gibt.

Die in einem solchen Genus von Studien immanente strukturelle *Schwäche* liegt darin, daß bei der Überfülle des Materials keine Detailuntersuchung möglich und mithin Pauschalierungen und summarische Darlegungen unerläßlich sind. Damit aber setzen sich derartige Studien fast immer zahlreicher Einzelkritik aus. Das ist auch bei der vorliegenden Arbeit der Fall. Hier sollen nur exemplarisch einige kritische Bedenken genannt sein, die sich vor allem auf einige, im engeren Sinn theologische Aussagen beziehen. Denn insgesamt scheinen mir die Kapitel über den Teufel in Volksglauben, Kunst und Literatur (wobei die altangelsächsische Tradition verständlicherweise besonders ausführlich behandelt wird) überzeugender gelungen zu sein als die Kapitel über den Teufel im theologischen Denken. Aber auch zu den erstgenannten Kapiteln seien einige Fragen formuliert: Kommt die Überzeugung von der Allgegenwart und Sichtbarkeit der Dämonen wirklich von den Wüstenvätern (vermittelt über das Mönchtum) her, wie Vf. oft und immer wieder betont (z.B. 63f., 92, 100, 154, 157, 161), oder ist dies nicht ein „Erbe" germanischer, ja antiker Religiosität, wonach das Numinose sich wesenhaft objektiviert und damit „anfaßbar" wird? – Rechnet der Volksglaube tatsächlich „Knecht Ruprecht" (anders als in Österreich den „Krampus" oder in den Niederlanden den „Zwarte Piet") zu den teuflisch-dämonischen Mächten (66) und nicht im Gegenteil zu den „guten"? Gehört der Antichrist zu den „many and varied accomplices" des Teufels (79), oder ist er nicht eben dessen individuelles oder kollektives Erscheinungsbild (siehe dazu auch S. 103)? Mit Sicherheit falsch interpretiert ist die Bildtafel auf S. 39 (Auferweckung des Lazarus): Das böse gebundene Tier stellt nicht den Teufel, sondern die Totenwelt dar, wie viele alte Texte bezeugen.

Zahlreichere (und auch grundlegendere) Fragen sind an die im engeren Sinn theologischen Kapitel zu richten. Wenngleich es auch hier ganz vorzügliche theologiegeschichtliche „Kabinettstückchen" gibt (z.B. über Johannes Eriugena, S. 114–124), dürfte sich in diesem Themenbereich auswirken, daß Vf. – so scheint es jedenfalls dem Klappentext zu entnehmen sein – kein Theologe vom Fach ist. Zunächst in der Reihenfolge des Textes einige Einzeleinwände: Definitionen des Konzils von Trient sollen (neben denen von Braga und denen des IV. Laterankonzils) zu den „only three major conciliar definitions on the Devil in the entire Christian record" gehören (95). Welche Definitionen sollen gemeint sein? – Nicht *ganz* zutreffend ist, daß nur bis 1972 in der Römischen Kirche der Exorzismus fester Teil der Taufliturgie war (124) (siehe die „oratio exorcismi" in: Ordo Baptismi Parvulorum, Nr. 49 resp. Nr. 221). – Kann man wirklich sagen, daß vor der Zeit der Scholastik der christliche Glaube auf Schrift und Tradition beruhte und erst (!) die Scholastiker als dritten Pfeiler die Vernunft hinzufügten („added a third pillar": 160)? Was ist mit der Theologie der Apologeten, mit den großen altkirchlichen Theologen (Origenes)? – Wieso wird die scholastische Streitfrage, „ob man den Teufel mehr hassen als Christus lieben soll", zum Bereich des „ridiculous and comic" gerechnet (161)? Diesem Problem liegt im Gegenteil eine anthropologische Grundfrage über die unterschiedliche Finalisierung der menschlichen Natur auf das Gute bzw. Böse hin zugrunde. – Anselms Lösung des Prädestinationsproblems dürfte kaum zutreffend als „like the invention of the wheel" gekennzeichnet werden (166), da es genug „Vorgänger" dafür in der griechischen Patristik gibt. – Die Darstellung des Dualismus der Katharer (184ff.) – eigentümlicherweise im Kapitel „Der Teufel und die Scholastiker" behandelt – leidet daran, daß hier, wie übrigens auch an anderen wichtigen Stellen, der sozialgeschichtliche Hintergrund kaum Beachtung findet. – Die hermeneutischen Bemerkungen, welche die Kanones des IV. Laterankonzils als „clearly intended doctrine" über die personale Existenz des Teufels verstehen (189[165]), zeigen, daß Vf. in dogmenhermeneutischen Fragen nicht genau orientiert ist. – Abgesehen davon, daß Nikolaus von Cues nur schwerlich als Nominalist gekennzeichnet werden kann (275 u.ö.), ist die Darstellung des Nominalismus unzureichend, insofern seine wirkliche Bedeutung als epochaler geistesgeschichtlicher Paradigmenwechsel kaum Beachtung findet (274ff.).

Wichtiger aber sind zwei Grundbedenken. Vf. zeigt durchgehend, daß er die scholastische These vom Übel als „privatio" (die er als „the old and untenable argument" bezeichnet: 286) kaum in ihrem eigentlichen Tiefgang interpretiert und in ihrer Tragweite erfaßt hat (siehe auch die Schlußbemerkung zur Scholastik: „The scholastics present us with a pure intellect...": 207). Ein ähnliches Fehlverständnis zeigt sich hinsichtlich der theologischen Interpretation der Prädestinationslehre und des damit gegebenen Problems, wie sich Gottes ewige Entschiedenheit gegen das Böse zur verbleibenden Macht des Bösen verhält. Gewiß lassen sich hier in Anbetracht des „mysterium iniquitatis" und des Mysteriums, das Gott selbst ist, alle theologischen Lösungen auf ihre „inconsistencies" hin analysieren; aber die „incoherence" liegt gewiß nicht dort, wo der Vf. sie sieht und mit folgenden völlig irreführenden Bemerkungen kennzeichnet: „If God knows the elect from all eternity, what is the need of baptism? Why are rites needed to protect people from the Devil when God is supposed to be protecting them anyway? The liturgies contain prayers that God will not leave the saints in the power of the Devil, a prayer that is by all logic superfluous" (127).

Schließlich bleibt noch kritisch anzumerken, daß wichtige Sekundärliteratur, gerade aus dem spezifisch theologischen und deutschssprachigen Raum nicht angeführt ist. Um nur zwei Beispiele für viele andere zu nennen: Als Literatur für den Höllenabstieg (107^{136}) vermißt man Hinweise auf die Studien von H. U. v. Balthasar, oder bei der Zusammenstellung der Meister-Eckhart-Literatur (287^{20}) fehlt die meiste wichtige deutschsprachige Sekundärliteratur.

Die Arbeit beschließt Kapitel 11 („The Existence of the Devil") mit einem Appell gegenüber progressiven theologischen Tendenzen heute, den personal verstandenen Teufel nicht zu eliminieren, weil in ihm eine „Metapher" (303) gegeben sei, die den Ernst und die Radikalität des Bösen thematisiert und zu den kulturellen Errungenschaften der Menschheit gehört. „What is not to be done is the substraction of the idea of the Devil from Christianity. This would violate Scripture and tradition, and it also violates the principle that rich reservoirs of human thought should never be drained dry. To abandon two thousand years of widely based and widely shared human experience cannot enrich, but only impoverish. ... The Devil is a metaphor for the evil in the cosmos, and evil that is both in God [!] and opposed by God" (306. 311). Auch der letzte Satz mag zu Bedenken Anlaß geben.

Doch soll alle Kritik im einzelnen den Wert der Arbeit aufs Ganze nicht verstellen: Wir haben hier eine Enzyklopädie des Bösen im Mittelalter vor uns, die ihresgleichen sucht und die als „Nachschlagewerk" und Informationsquelle wertvolle Dienste tun kann.

Freiburg i. Br. *Gisbert Greshake*

Vennebusch, Joachim: Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln. Teil 3: Die Oktav-Handschriften der Gymnasialbibliothek. Köln, Wien: Böhlau in Komm. 1983. IX, 244 S., 8 Taf. (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln. Sonderreihe. H.3, T.3.)

Im Jahre 1798 trat auf Anordnung der französischen Regierung an die Stelle der alten Kölner Universität eine Zentralschule. Ihr wurde auch eine Bibliothek zugewiesen, deren Grundstock die Büchersammlung der 1773 aufgehobenen Jesuitenniederlassung bildete. Weitere Bücher kamen aus den Beständen der aufgehobenen Kölner Klöster hinzu. Nach Übergang der Rheinlande an Preußen im Jahre 1815 übernahm die Schulverwaltung diese Bibliothek und bestimmte sie für die Zwecke der drei stadtkölnischen Gymnasien. Sie erhielt darum den Namen Gymnasialbibliothek und war für Jahrzehnte die einzige einigermaßen sachgemäß betriebene Einrichtung zur Literaturversorgung in der Stadt. Im Jahre 1884 schließlich kam es dann zur Vereinigung dieser Bibliothek mit der Stadtbibliothek, wo sie mit der sprechenden Signatur GB in die Bestände eingereiht wurde. Für die Handschriften jedoch fand man eine etwas kurios anmutende Lösung: Man gab sie zusammen mit den Urkunden an das Stadtarchiv, wohl weil nach Meinung

der damals Verantwortlichen Handgeschriebenes zu Handgeschriebenem gehört. Da die Stadtbibliothek 1920 die Aufgabe der UB für die neu gegründete Universität übernehmen mußte und sich heute dem Massenansturm insbesondere studentischer Benutzer ausgesetzt sieht, hat diese Lösung manches für sich. Wer sich aber mit kölnischer Bibliotheksgeschichte befaßt und die Geistes- und Kulturgeschichte der Stadt erforschen will, der muß sich damit abfinden, daß die ehemaligen Klosterbibliotheken nicht nur sehr dezimiert überkommen sind, sondern auch noch auf zwei moderne Standorte aufgeteilt wurden.

Es ist darum sehr zu begrüßen, daß im Rahmen eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekts die Handschriften des Stadtarchivs beschrieben und die Beschreibungen veröffentlicht werden. Der hier angezeigte Band erschließt 77 Oktavhandschriften theologischer Natur von insgesamt 287 Einheiten, deren größter Teil, nach Formaten (2° und 4°) getrennt, schon früher publik gemacht wurde. Den Handschriften stehen in dem entsprechenden Abschnitt der Universitäts- und Stadtbibliothek (GB IV) rund 12.000 Titel gedruckter theologischer Literatur gegenüber. Es ist jedoch zu bedenken, daß es sich bei den Handschriften fast durchweg um Sammelbände mit einer Vielzahl von Einzelschriften handelt.

Dies gilt in besonderem Maße für die 8°-Handschriften, die neben ganzen Schriften auffallend viele Exzerpte, Kollektaneen, Inhaltsangaben und „Rapiarien" (d.i. „raptim" gesammeltes Material) enthalten, also z.T. so etwas wie moderne Zettelkästen oder Materialmappen darstellen. Es fehlt auch nicht an Vorlesungsnachschriften u.ä., die über den Studienbetrieb an der Universität Köln während der letzten Jahrhunderte ihres Bestehens Auskunft geben. Zu Recht weist der Bearbeiter darauf hin (S. VIII), daß die Handschriften die „Grundzüge des geistigen Profils der Bibliotheken und gewisse Interessenschwerpunkte derer, die diese Bibliotheken aufgebaut und benutzt haben, deutlich erkennbar" machen. Das gilt insbesondere für die Kölner Kreuzherren, denen 116 Handschriften des Gesamtbestandes, d.h. 40,4 %, einmal gehört haben. Aber auch das Benediktinerkloster Groß St. Martin und naturgemäß die Kölner Jesuiten sind mit beachtlichen Resten vertreten.

Die Beschreibung ist nach den von der DFG vorgeschriebenen Richtlinien durchgeführt. Der inhaltlichen Aufschlüsselung gehen durchweg zwei Abschnitte (in Petitdruck) voraus, die sich mit der äußeren Verfassung und der Geschichte des Bandes auf das gründlichste befassen. Die Reihenfolge der Beschreibungen folgt den im 19. Jahrhundert vergebenen Signaturen, bei deren Vergabe man offensichtlich völlig willkürlich vorgegangen ist. Die gesamte Last der Erschließung ist darum dem Personen-, Orts- und Sachregister übertragen, das nicht nur persönliche Vorbesitzer, Schreiber usw. berücksichtigt, sondern auch die einzelnen Bände unter dem Namen des Klosters zusammenführt, das sie einst besessen hat. Sachliche Gesichtspunkte, z.B. sprachliche oder die Gattung betreffende, sind ebenfalls im Register anzutreffen. Hilfreich sind auch ein Initienverzeichnis und eine Konkordanz der Signaturen, d.h. eine Gegenüberstellung zwischen alter Klostersignatur und heutigem Standort. Das Heft enthält auch einige wenige Ergänzungen zu den beiden vorhergehenden Heften und schließt mit acht, z.T. farbigen, Tafeln, die eine Vorstellung von Buchschmuck, Einbandkunst und dem in Köln gepflegten Schreibduktus vermitteln.

Dem Bearbeiter ist zu danken, daß er die inhaltlichen Beschreibungen mit großer Sorgfalt und alle Einzelheiten berücksichtigend angelegt hat. Große Mühe hat er sich gegeben, zu einigermaßen präzisen Datierungen zu gelangen. Wo es angeht, hat er die Texte mit modernen Editionen verglichen und auf das Mehr oder Weniger in den Handschriften aufmerksam gemacht. Mitunter wird auch auf Inkunabeln und Frühdrucke hingewiesen. Ich bin mir allerdings nicht klar darüber, nach welchen Grundsätzen dabei verfahren wurde. Warum wird z.B. in einer Handschrift des 1. Viertels des 15. Jahrhunderts, die u.a. auch das „Cordiale de quattuor novissimis" der Gerhard von Vliederhoven enthält, für dieses Werk auf einen Kölner Druck von 1506 verwiesen (GB 8° 70 = S. 61)? Es wäre doch viel interessanter gewesen zu erfahren, daß Voulliémes Bibliographie der Kölner Drucke des 15. Jahrhunderts (im Literaturverzeichnis aufgeführt!) unter den Nummern 449–455 sieben in Köln gedruckte Ausgaben dieses Textes (und

eine Übersetzung ins Deutsche = Nr. 456) aufführt, drei davon sind in Köln (UuStB) vorhanden. Handschrift GB 8° 116 enthält u.a. die „Abbreviaturae juris et tituli decretalium", die unter dem Titel „Modus legendi abbreviaturas in utroque jure" häufig während des 15. Jahrhunderts gedruckt wurden. Warum wird hier unter Verweisung auf Hain-Copinger Nr. 11469 nur auf die Kölner Ausgabe von 1487 aufmerksam gemacht? Voulliéme (Nr. 812–817) weist immerhin sechs Kölner Ausgaben des 15. Jahrhunderts nach. Das ist gewiß ein Randproblem dieses im Ganzen wohlgelungenen Katalogs. Aber es deutet auf eine Forschungslücke hin, die zu schließen sich lohnt. Es könnte das eine Aufgabe sein, an deren Lösung Handschriftenleute und Kenner des alten Buchdrucks gemeinsam herangehen sollten.

Bonn *Severin Corsten*

Germania Sacra. Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des Alten Reiches hg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte N.F. 21: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln: Das Bistum Osnabrück 1: Das Kanonissenstift und Benediktinerinnenkloster Herzebrock bearb. von Edeltraud Klueting. Berlin/New York, Walter de Gruyter 1986. XII, 364 S. mit 4 Abb. Gln. DM 164.–.

Mit N.F. 21 erfaßt die Germania Sacra des Max-Planck-Institutes für Geschichte nun auch erstmalig das Bistum Osnabrück, wenn auch der Inhalt in wohlüberlegtem Zusammenhang zu den älteren Bänden der Reihe steht. Dieser Band enthält die Bearbeitung eines der alten karolingischen Frauenklöster im westlichen Sachsen, nach Gandersheim (N.F. 6) und Freckenhorst (N.F. 10) das dritte Kloster dieser Art. Unter dem Gesichtspunkt einer Nachprüfung der bisher in den vorausgehenden Untersuchungen gewonnenen allgemeinen Erkenntnisse über das Wesen dieser Institutionen gestaltet sich die Lektüre des neuen Bandes besonders spannend.

Ohne Einschränkung kann dabei festgestellt werden, daß das Kloster Herzebrock sich voll und ganz in das Bild einpaßt, das Gandersheim und Freckenhorst in der frühen Zeit bieten. Insbesondere trifft das für die Erkenntnis Hans Goettings zu, daß die heutigen Begriffe „Kloster" und „Stift" auf geistliche Gemeinschaften von adligen Frauen der Karolingerzeit nicht anwendbar sind. Man darf erwartungsvoll dem Erscheinen des im Druck befindlichen Bandes über Liesborn entgegensehen, der einen weiteren Baustein zur Erforschung der sächsischen Frauenklöster beisteuern wird. Lassen sich auch dort die allgemein gültigen Befunde bestätigen, so wäre schon eine recht tragfähige Grundlage zur Erkenntnis der Wesensart dieser frühen Klöster geschaffen, auf der mit größerer Sicherheit weitergearbeitet werden könnte. Das mühsame Unternehmen der Germania Sacra beginnt also, erste Früchte zu tragen.

Herzebrock fügt sich auch in der Weise in den Themenkreis der bisherigen Bände ein, daß es wie Freckenhorst – und demnächst auch Liesborn – eine Gründung der Ekbertiner darstellt, die in irgend einer Verwandtschaft zu den Gandersheim gründenden Liudolfingern stehen. Die auffällig starke Machtposition der ekbertinischen Familie im östlichen Münsterland wird dadurch abermals unterstrichen. Herzebrock gehört eigentlich zu den östlichen Randgebieten des Münsterlandes, wenn auch der Raum aus hier nicht zu erörternden Gründe im Mittelalter nicht zum Bistum Münster, sondern zum Bistum Osnabrück rechnete. Leider läßt sich über die Äbtissinnen und Konventualinnen der Frühzeit kaum etwas sagen. Die Quellen sind allzu dünn gesät. Zu gern hätte man mehr über die zweifellos aus dem Geschlecht der Stifter hervorgegangenen ältesten Äbtissinnen und damit über das Fortleben der Familie im 9. Jahrhundert erfahren.

Trotz gleicher Grundlagen verfolgte Herzebrock im Hochmittelalter aber ganz andere Wege als Gandersheim und Freckenhorst. Seit 1208 beobachtete man in Herzebrock die Benediktinerregel. Diese Entwicklung, die bis 1803 nicht unterbrochen wurde, weicht auch allgemein von dem üblichen Gange ab. Meist nahmen nämlich die alten Konvente zu einer bestimmten Zeit die Augustiner- oder Benediktinerregel an, kehrten aber dann, und zwar endgültig, zu den offeneren Formen der freiweltlichen

Damenstifte zurück. Damit hängt es zusammen, daß Herzebrock, als die meisten vergleichbaren Konvente Nordwestdeutschlands im 15./16. Jahrhundert starke Verfallserscheinungen aufwiesen, eine erstaunliche reformerische Kraft entwickelte, die sogar auf andere Konvente ausstrahlte. Neben der monastischen Lebensform und nicht näher erkennbaren religiösen Grundlagen trug dazu wohl auch der Gegensatz zu dem in der Reformationszeit zuerst zum Luthertum, dann zum Kalvinismus übergetretenen Landesherrn bei.

Aus allen diesen Gründen verdiente Herzebrock auch als Sondererscheinung eine eingehende Bearbeitung, die nunmehr in mustergültiger Form vorliegt. Wenn das Kloster bisher noch keine Berücksichtigung in der historischen Forschung gefunden hatte, so lag das wahrscheinlich an der Tatsache, daß das Klosterarchiv in Privathand verwahrt wird. Obgleich längst der Benutzung zugänglich, hinderten die nicht vom Besitzer zu verantwortenden Modalitäten bei der Benutzung eines Privatarchivs Interessenten an einer Bearbeitung des Themas.

Das den Bänden der Germania Sacra zugrunde liegende Schema ist inzwischen allgemein bekannt und braucht nicht nochmals erörtert zu werden. Es hat seine Bewährung bestanden. Die Bearbeiterin hat sich streng daran gehalten. Ihre Darstellungsweise zeichnet sich darüber hinaus durch Prägnanz des Ausdrucks und jede Weitschweifigkeit vermeidende Kürze aus. Das kommt der Übersichtlichkeit zugute. Dankenswerterweise sind dem Bande erstmals Karten und Lagepläne beigegeben worden. So lassen sich die Besitzverhältnisse ohne viele Worte eindringlich in ihrer Entwicklung verdeutlichen.

Über das von der Redaktion gewählte neue Verfahren, die Literaturangaben zu den Einzelparagraphen nicht mehr in Listen-, sondern in Blockform darzubieten, mag man dagegen geteilter Meinung sein. Der damit angestrebte Raumgewinn hält sich in so engen Grenzen, daß er gegenüber dem Verlust an Übersichtlichkeit der Schrifttumshinweise eigentlich nicht zu rechtfertigen ist.

Ein 62 Seiten starkes Sach- und Namenregister ist zuverlässig gearbeitet. Es ermöglicht die Benutzung des Bandes auch für viele andere, außerhalb dem Hauptinteresse an dem Kloster Herzebrock liegende landesgeschichtliche und allgemeine Fragestellungen.

Münster *Wilhelm Kohl*

Kloster Amelungsborn 1135–1985, hrsg. v. G. Ruhbach u. K. Schmidt-Clausen, Hannover (Hermannsburger Missionshandlung) 1985, 250 S., 6 Abb., Ln. DM 21.– (zu beziehen durch: Klosterverwaltung Amelungsborn, Verwaltungsrat Rosenbusch, Rote Reihe 6, 3000 Hannover 1)

Die von Abt. Dr. Kurt Schmid-Clausen und Spiritual der Familiaritas Prof. Dr. Gerhard Ruhbach zur 850. Jahrfeier des ältesten niedersächsischen Zisterzienserklosters Amelungsborn herausgegebene Festschrift gliedert sich in zwei Teile. Unter dem Motto „Das Evangelisch-Lutherische Kloster Amelungsborn in Geschichte und Gegenwart" sind 7 Abhandlungen zur Klostergeschichte vereinigt; zum Thema „Luther als Mönch" sind 6 Vorträge eines 1983 in Amelungsborn gehaltenen Kolloquiums abgedruckt, so daß eine lokalhistorisch wie reformationsgeschichtlich interessierte Leserschaft angesprochen ist.

Am Anfang (S. 11–38) steht der Wiederabdruck eines Aufsatzes des ersten Nachkriegsabtes Christhard Mahrenholz zur Entwicklung der Zisterze Amelungsborn im Kontext der niedersächsischen Territorial-Kirchen- und Klostergeschichte unter Nachzeichnung des Weges vom vorreformatorischen Mönchskonvent über das nachreformatorische Stiftskapitel mit auswärtigen Aufgaben ohne Präsenzpflicht bis hin zu dem seit 1960 von einem Theologenkonvent und einer Laienfamiliaritas praktizierten bruderschaftlichen Neubelebung des außer der großen Vakanz zwischen 1912 und 1960 immer mit einem Abt versehenen Klosters. Bemerkenswert ist die Herausarbeitung unterschiedlicher Geschicke der Klöster in den vier welfischen Territorien. Carl Apel

(S. 39–49) liefert eine biographisch instruktive Abtsliste seit der braunschweig-wolfenbüttelschen Klosterordnung von 1655. Besonders hervorgehoben sind die Koppelung der Abtswürde an das Amt des Generalsuperintendenten v. Holzminden (bis 1837) und die Verlegung der Klosterschule nach Holzminden (1760). Ernst Schering (S. 51–69) berichtet anhand von z.T. unbekannten Archivalien über die zweimalige Einführung der Reformation in Amelungsborn bis zur Klosterordnung von 1655. Kurt Schmidt-Clausen (S. 71–90) stellt die Konzeption des gegenwärtigen durch 7 geistliche Konventualen und einen größeren Kreis von Familiaren gelebten „Mönchtums auf Zeit" dar, das durch „geistliche Sammlung" auf die Glaubensvertiefung der Beteiligten wie auf den missionarischen Dienst in der Landeskirche ausgerichtet ist. Richard Toellner (S. 91–105) beschreibt z.T. mit den Worten des ersten Spirituals Friedhelm Gerhard die Anfänge der 1961 gegründeten, auf Gottesdienst und Gebet konzentrierten Amelungsborner Laienbruderschaft. Anschließend (S. 107–121) reflektiert Georg Hoffmann über das Für und Wider evangelischen klösterlichen Gemeinschaftslebens ohne Rückwärtsgewandtheit, Werkgerechtigkeit und Alltagsabkapselung. Eine von Herbert W. Göhmann zusammengestellte Bibliographie (S. 123–129) zur Amelungsborner Klostergeschichte schließt den lokalhistorischen Teil der Festschrift ab.

Der Kolloquiumsteil wird von Karl Suso Frank (S. 133–159) mit einem erhellenden Durchgang durch die Ordensgeschichte unter dem Aspekt wechselnder kirchlicher, gesellschaftlicher und politischer Funktionszuweisungen im Spannungsfeld zwischen deren Verlust und immer wieder neuen Reformbemühungen eröffnet. Christoph Burger (S. 161–186) geht in kritischem Dialog mit der Literatur dem bisher wenig beachteten Lebensabschnitt Luthers als junger Augustinereremit von 1505–1512 nach und trägt weniger bekanntes Material über die Observantenbewegung der sächsischen Augustiner wie über Luthers theologische Entwicklung bis zur Übernahme der Wittenberger Professur zusammen. Ulrich Köpf (S. 187–208) verfolgt Luthers inneren Werdegang als Mönch bis zu seinem endgültigen Austritt anläßlich seiner Heirat im Juni 1525. Er beobachtet seine schrittweise theologische Überwindung des monastischen Ideals in dem ernsthaften Bemühen um monastische Vollkommenheit und formuliert eine Reihe von noch offenen Fragen und Forschungsaufgaben, die Aufschluß über den Anteil von Luthers Mönchsein an seiner Theologie geben sollen (Einfluß des Brevierbetens, Bernhards v. Clairvaux, Gregors v. Rimini, der Regel Augustins usw.). Luther selbst habe den Gewinn seiner Zugehörigkeit zu einem Orden in den dabei gemachten äußeren und inneren Erfahrungen gesehen. Reinhard Schwarz (S. 209–231) spürt aufgrund von passenden Textbelegen monastisches Erbgut in Luthers Theologie auf, wie z.B. die ungebrochene Wertschätzung und immer wieder neue Auslegung des Psalters, die Idee des geistlichen Leibes Christi, die Erfahrung des seelsorgerlichen Wortes und die Erkenntnis der nicht durch Gelübde festzulegenden, jedermann bindenden Glaubensethik. Johannes Halkenhäuser (S. 233–243) folgt mit Reflexionen über Berechtigung und Ziele gegenwärtiger evangelischer Kommunitäten als Modelle freier christlicher Lebenshingabe mit Stellvertretungs- und Zeichencharakter. Ernst Schering (S. 245–250) beschließt den Band mit einem auch die Diskussionen einbeziehenden Tagungsbericht.

Fragt man sich am Ende nach dem Ertrag dieser materialreichen, anregenden Lektüre, so fasziniert zunächst der von den Anfängen des christlichen Mönchtums über den evangelischen Verlust der monastischen Dimension bis zur Wiedergewinnung mönchischer Lebensformen im gegenwärtigen Protestantismus gespannte Bogen. Daneben bietet die Amelungsborner Klostergeschichte Anlaß, über den Nutzen und die Vorteile territorialer Kirchengeschichtsschreibung nachzudenken. In bezug auf Luther zeichnet sich der Stand der Forschung in den gesicherten Ergebnissen wie in den noch offenen Fragen deutlich ab. Die in undifferenzierter Übereinstimmung mit Luther und den Bekenntnisschriften bis vor kurzem vorgetragene evangelische Ablehnung des Mönchtums erfährt hier eine notwendige Modifizierung und ermutigt dadurch zum ökumenischen Dialog und zum Nachdenken über neue gemeinschaftliche Lebensformen unter evangelischen Christen in freier Hingabe ohne verdienstliches Elitebewußtsein.

Dem aspektreichen Sammelband ist ein möglichst großer Leserkreis zu wünschen. Zu

bedauern bleibt vielleicht am Ende, daß im 1. Teil drei ältere Arbeiten wieder abgedruckt sind, ohne daß die Literaturangaben weitergeführt sind.

Göttingen *Inge Mager*

Sofia Boesch Gajano e Lucia Sebastiani (Hgg.), Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale. Japadre editore, L'Aquila 1984, 995 S., kt., 45.000 Lire.

Bei dem hier anzuzeigenden Band handelt es sich um die Sammlung von 27 Vorträgen, die im Jahre 1981 anläßlich eines Seminars des ‚Istituto di Scienze Storiche' der ‚Facoltà di Magistero' an der römischen ‚Sapienza' gehalten worden sind. Wer sich mit dem Thema der mittelalterlichen Heiligenverehrung beschäftigt, hat seit demselben Jahre von dem grundlegenden Werk von André Vauchez, La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age usw., auszugehen. Es wird in diesem Band denn auch immer wieder zitiert, Vauchez nahm selber am Seminar teil. Zu fragen ist, ob und in welcher Weise die Vorträge darüber hinausgeführt haben. Die beiden Herausgeberinnen deuten im Vorwort vor allem eine Richtung an, in der das geschehen sein könnte: Die sozialgeschichtliche Fragestellung ist umfassend erweitert, indem die ganze Fülle speziell religiöser Phänomene und ihr Niederschlag z.B. in Kunst und Literatur „interdisziplinär" erfaßt werden. Heiligkeit und Heiligenkult werden dabei nicht nur als sozialgeschichtliche Sachverhalte gesehen, vielmehr wird in starkem Maße die Prägung gesellschaftlicher Phänomene durch frömmigkeitsgeschichtliche stricto sensu deutlich, insgesamt jedenfalls eine fruchtbare Wechselwirkung, die das Religiöse als ein eminent historisches Geschehen erscheinen läßt. Anhand ausgewählter Beispiele (Brauweiler, Herford, Böddeken) macht z.B. Roman Michalowski, Il culto dei santi fondatori nei monasteri tedeschi dei secoli XI e XII – Proposte di ricerca, sichtbar, daß Klostergründer eo ipso als heilig verehrt wurden, weil sie Heilsvermittler zwischen Gott und den späteren Klosterinsassen waren.

Die Autoren sind z.T. noch nicht mit größeren Arbeiten hervorgetreten (weit über die Hälfte sind übrigens Frauen) und tragen erste zusammenfassende Ergebnisse aus umfangreicheren Publikationen vor, die von ihnen demnächst zu erwarten sind. Die Lektüre vermittelt einen instruktiven Eindruck von dem Wandel, der sich in der Heiligenforschung gegenüber der Hagiographie älteren Stils vollzogen hat. Die offenkundige Säkularisierung (im wohlverstandenen Sinne von Verwissenschaftlichung) läßt Probleme wie Wunder und religiöse Exzesse nicht nur unbefangener zur Sprache kommen, sondern als nunmehr „historische" Realitäten wissenschaftlich regelrecht aufgewertet werden. Ein wenig zu bedauern ist allerdings der bei näherem Zusehen dann doch recht unterschiedliche Rang der einzelnen Beiträge. Eine gewisse Einseitigkeit stellt die übergewichtige Konzentration auf Italien dar. Neben dem genannten Aufsatz über deutsche Klostergründer im Hochmittelalter und abgesehen von einem Beitrag über Clemens III. (von Margherita Giuliana Bertolini) ist für den mitteleuropäischen Raum lediglich auf eine Studie über heilige Frauen in der Diözese Lüttich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts von Alberto Forni (nicht ganz zutreffend der Titel „Maestri predicatori, santi moderni e nuova aristocrazia del denaro tra Parigi e Oignies nella prima metà del secolo XIII") und über den heiligen Werner von Bacharach aus der Feder von André Vauchez hinzuweisen (bemerkenswert, welche Verbreitung Werner erst in der Neuzeit als Weinbaupatron in Frankreich erhalten hat).

Zeitlich reichen die Beiträge vom Hochmittelalter bis ins 19. Jahrhundert (Maria Luisa Trebiliani, Santità femminile e società a Lucca nell'Ottocento). Zurecht bedauern die beiden Herausgeberinnen, daß der Band keine grundsätzlichen methodologischen Studien zum Problemfeld insgesamt enthalte. Wer sich mit dem ganzen Thema in welcher Weise auch immer beschäftigt, wird gleichwohl aus den Details, die diese Sammlung bietet, mancherlei Anregungen und Einsichten gewinnen können.

Köln *Erich Meuthen*

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Dorothea Wendebourg, Düsterer Eichenweg 6, 3400 Göttingen;

Ds. Adriaan Breukelaar, Lepelaarsoord 15, NL-2317 JX Leiden;

Hans Christian Brandy, Hinter der Michaeliskirche 5, 3200 Hildesheim;

Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen, Novalisweg 6, 5309 Meckenheim;

Prof. Dr. Karl Christian Felmy, Institut für historische Theologie, Kochstraße 8, 8520 Erlangen;

Dr. Winrich A. Löhr, Uhlandstraße 38, 5300 Bonn 2.